



Z

A hegeli életmű, amely az emberi elme legnagyobb teljesítményei közé tartozik, a filozófusnak a világlátását elméletivé általánosított, mítikus elemekkel átszőtt válasza a kor történelmi alapkérdéseire. A döntő feladat az elkorhadott feudális intézményrendszer felcserelése korszerű polgári viszonyokra. A változást azonban, amely az érdekeltek (a „harmadik rend”) tudatos, összehangolt társadalmi cselekvését igényli, nemcsak az ellenálló feudális erők akadályozzák, hanem maguk a polgári viszonyok is: önző magánügyekre forgácsolják a társadalmat, és alárendelik a piac kiszámíthatatlan mozgásainak. Az összefogás történelmi szükségleteivel párhuzamosan, fokozódik a gazdaság ösztönös centrifugális tendenciája is, az emberek elidegenülése egymástól és saját társadalmi viszonyaiktól. Ha nem sikerül az önző magánérdeket az általános-közösségi érdek ellenőrzése alá helyezni, az esedékes társadalmi átalakulás nem hajtható végre. Ez volt az a döntő kérdés, amely Hegelt és közvetlen elődeit foglalkoztatta.

Rozsnyai Ervin

A gondolat felemás forradalma

A hegeli dialektikáról és történelmi feltételeiről

(TANULMÁNY)

I.



ROZSNYAI ERVIN

A gondolat felemás forradalma

A hegeli dialektikáról és történelmi feltételeiről

I.

Tanulmány

Budapest

**Sorozatszerkesztő:
Simor András**

A hegeli életmű, amely az emberi elme legnagyobb teljesítményei közé tartozik, a

filozófusnak a világfolyamat elméletévé általánosított, mitikus elemekkel átszőtt válasza a kor történelmi alapkérdéseire. A döntő feladat az elkorhadt feudális intézményrendszer felcserélése korszerű polgári viszonyokra. A változást azonban, amely az érdekeltek (a „harmadik rend”) tudatos, összehangolt társadalmi cselekvését igényli, nemcsak az ellenálló feudális erők akadályozzák, hanem maguk a polgári viszonyok is: önző magánügyekre forgácsolják a társadalmat, és alárendelik a piac kiszámíthatatlan mozgásainak. Az összefogás történelmi szükségleteivel párhuzamosan, fokozódik a gazdaság ösztönös centrifugális tendenciája is, az emberek elidegenülése egymástól és saját társadalmi viszonyaiktól. Ha nem sikerül az önző magánérdeket az általános-közösségi érdek ellenőrzése alá helyezni, az esedékes társadalmi átalakulás nem hajtható végre. Ez volt az a döntő kérdés amely Hegelt és közvetlen elődeit foglalkoztatta.

Letölthető:

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

Köszönettel két unokámnak, Mecséri Julinak és Lilinek: nélkülük nem tudtam volna megbirkózni a nyomdai előkészítés nehézségeivel.

Tájékoztatásul az Olvasónak

1987-ben jelent meg a Magvető Könyvkiadónál „Forradalom és megbékélés” c. könyvem, „A hegeli dialektika társadalmi és ideológiai alapjairól” alcímmel. Ennek lett volna közvetlen folytatása, 2. és 3. kötete ez a jelenlegi írásmű. Az eredeti elképzelést azonban többé-kevésbé meg kellett változtatnom. Úgy adódott, hogy kiadóra többé saját magamon kívül nemigen számíhattam: nekem kellett a szükséges költségeket előteremtenem. Ami eltartott egy ideig. Közben az első Hegel-könyvem (a teljes mű tervezett első kötete) részint elfogyott, részint kiselejteződött a könyvtárakból, és többnyire zúzdában végezte (ahol csupán a lelke válik porrá, de halhatatlan papírteste felkészül az újjászületésre).

A változásokhoz alkalmazkodnia kellett a megírás módjának is. Jelentősen csökkentettem az előző könyvre való hivatkozásokat; inkább megismételtem az ott kifejtett mondanivalót, ha hiánya megbontotta volna a gondolatmenetet. Tulajdonképpen ez a törekvés készítetett a bevezető tanulmány megírására is. Először arra gondoltam, hogy a folyamatosság kedvéért röviden összefoglalom korábbi Hegel-kötetem tartalmát; aztán írás közben újabb összefüggéseket vettem észre, és úgy láttam, érdemes lenne ezeket is megosztani reménybeli olvasóimmal. Nem bántam meg: azt hiszem, fontos összefüggésekről van szó, és róluk szóló beszámolómnak talán majd hasznát veszik valamikor valakik. (Ebben a meggyőződésben a tanulmányt külön füzetben is közreadtam.)

Végzetül hadd említsem meg a címválasztás gondjait. Olyan címre volt szükség, amely egyszerre jelzi, hogy ez a könyv egy másiknak, a „Forradalom és megbékélés”-nek a folytatása, de azért önálló mű, nem pusztán a ma már alig beszerezhető előzőnek a második és harmadik kötete. Olyan címet kerestem tehát, amely hasonlít az előző könyv címére, de mégsem azonos vele. Ami pedig a tartalmat illeti: mindkét könyv társadalmi és történelmi összefüggéseiben elemzi a hegeli filozófiát, de a másodikban nagyobb hangsúlyt kapnak az elméleti-ideológiai vonatkozások. És talán a legfontosabb: *Rozsnyai Ervin*.

Budapest, 2009. október 22.

Rozsnyai Ervin

Közösségi társadalom és filozófia

(Bevezető tanulmány)

1. A „társiatlan társiasság” fintorai

A polgári filozófia két nagy történelmi korszakot ölel fel: az első a burzsoázia antifeudális forradalmának időszaka a hatalom megragadásáig, a második a kapitalizmus uralma a szabadverseny kibontakozáson át az ellentmondások több szakaszban zajló, pusztító kiéleződéséig (az imperialista végkifejletig). Közös meghatározója a két korszaknak a tőkés gazdaság általános szerkezete. A tőke társadalmasítja a termelést (kiépíti a rohamosan szerteágazó munkamegosztás világméretű rendszerét), a termelőeszközök magántulajdonával azonban rögzíti a gazdálkodó egységek elkülönültségét. Ezek előzetes tervszerű összehangolás nélkül dolgoznak, és csak piaci közvetítéssel, termékeik mint áruk cseréjével kapcsolódhatnak a társadalmi össztevékenységbe. Így rendszerint csupán utólag, a piacon derül ki, hogy az előállított termékekre milyen mértékben tart igényt a társadalom, az előállításukra fordított munka mennyiben volt szükséges vagy fölösleges. Ebben az utólagos összemérésben, ahol a tevékenység eredménye bizonytalan (az árukat vagy sikerül eladni, vagy nem), mindenki harcol mindenki ellen, hogy megvethesse a lábát a piacon, és az egyiknek a boldogulása vagy akár a pusztta gazdasági fennmaradása a másiknak az elpusztítását feltételezi: a társadalom munkamegosztásos együttműködése csak vadállati

konkurencia formájában valósulhat meg.

A konkurencia egyetemes harcmezéjén az összetevékenység vak ösztönösséggel folyik, hullámzásai, zezugos irányváltásai kiszámíthatatlanok. Ennek kettős következménye van. A társadalmi összmozgást – saját tevékenységük eredőjét – az egyének úgy érzélik, mint egy tőlük független, végzetszerű idegen hatalmat, amely abszolút szükségszerűség vagy abszolút véletlen módjára határoz a sorsuk felől, magasra emelheti vagy porba sújthatja őket. Másrészt ugyanezek az elszigetelt magánegyének ugyanezt a helyzetét átélhetik a kezdeményezés szabadságaként is, személyes autonómiaként, amelynek révén ki-ki maga kovácsolja szerencsáját: lehet, hogy elbukik, de *objektív lehetősége* van arra is, hogy ésszel és erővel magához hajlítsa a sorsot. A fiatal burzsoáziából rendre emelkedtek ki a merész újítók és felfedezők, a gyakorlat és a szellem úttörői, akik az új osztály szükségleteitől ösztönözve, átléptek a feudális tilalmakon, szembeszegültek a vallási és világi tekintéllyel, hozzászótkak, hogy ne fogadjanak el semmit, amit nem igazol az ész vagy a tapasztalat. Ezek a történelmi viharokból született, újfajta emberek ébredő öntudattal, mohó kíváncsisággal, borzongva élvezték az ígéretes bizonytalanságot – a személyes önrendelkezés frissen kivívott szabadságát, amit Hegel „a különösség jogának” fogalmával fog majd jelölni, és fordulópontnak tekint az ókor és a modern világ között.

A hegeli fogalom két homlokegyenest ellentétes, *pozitív* és *negatív* jelentést hordoz. A pozitív vagy „jó” különösség azt jelenti, hogy a modern ember *egyénné*, lelkiismereti szabadsággal *rendelkező független személyiséggé* fejlődött, lehetőséget teremtett magának a mindenirányú kísérletezésre, a tehetségek és értékes tulajdonságok kiművelésére és érvényesítésére. A negatív vagy „rossz” különösség viszont az egyének vad versengését jelenti, „mindenki harcát mindenki ellen”, amelyben atomjaira zúzódik az államszervezet, a nyomasztó szegénységgel összekapcsolt nagy gazdagság pedig a kicsapongás, a fizikai és erkölcsi pusztulás bestiális színjátékává zülleszt a világot. Hegel közös gyökérből, a *polgári tulajdonból* származtatja „a különösség jogának” mindkét fajtáját.

A mindennapos létharc és döntési kényszer közegében a szabadság – a „jó különösség” jellemzője – *legfeljebb a személyes önmeghatározásra, vagy annak is csupán a látszatára korlátozódik, nem terjed ki az összmozgásra, amelyben a munkamegosztás tudatosan végzett résztevékenységei ösztönös, ellenőrizhetetlen, fétisszerű automatizmussá egyesülnek. Az egymásra utalt egyének nem is lehetnek úrrá saját összetevékenységükön mindaddig, amíg a magántulajdon egymásra uszítja őket, szétszaggatja személyes kapcsolataikat, és megakadályozza, hogy cselekvéseiket összehangolják, társadalmukat tervszerűen működő egésszé formálják. Mint elkülönült vagy ellenséges magánegyének, elidegenülnek saját társadalmuktól, s jóllehet a társadalom és tagjainak összessége nem két különböző dolog, ez az azonosság egyesíthetetlen ellentétekre hasad: a magánegyének halmaza az egyik oldalra kerül, saját cselekvéseiknek és viszonyaiknak önállósult összegeződése – a társadalom – a másikra; az egész függetlenedik saját szétesett elemeitől (noha tőlük függetlenül nem létezhet), és az egyéni célokat előbb-utóbb törvényszerűen keresztezni fogja. Röviden, az egyének összességének a társadalommal, a részek összességének az egészszel való azonossága az antagonizmus formáját ölti, a két oldal egységének ténye és egyesítésének lehetetlensége kölcsönösen feltételezi egymást. Ezt a paradox állapotot Kant az ideológia nyelvén a „társiatlan társiasság” fogalmával jelölte, Engels pedig a tudományos szocializmus nyelvén a „társadalmi termelés – magánkisajátítás” ellentmondásaként írta le.*

A tőkés árutermelés rendszerében, amely idegen munka gazdasági kényszerrel való kisajátítására épül, a termelés nem a reális emberi szükségletekhez, hanem a tőke értékesülési szükségleteihez igazodik. Ezért jár együtt a tőkefelhalmozás a nyomor

felhalmozódásával, az emberi faj társadalmi sokoldalúsága a személyes képességek egyoldalúságával, a civilizáció felszárnyalása kulturális és erkölcsi zülléssel. Minél magabiztosabban uralkodik az ember a természetén, annál fenyegetőbbnek nőnek fölébe saját viszonyait, és ma már az emberi létet, sőt magát az élet fennmaradását veszélyeztetik.

2. Szabadság, egyenlőség, testvériség

Minden ellentmondásával együtt, a polgári civilizáció a haladás részese és eszköze volt, az anyagi termelés és a tudományos gondolkodás forradalma, amely megalapozta és napirendre tűzte az útjában álló feudális viszonyok eltakarítását, a burzsoázia gazdasági rendjének megfelelő politikai feltételek megteremtését. Ennek a világtörténelmi fordulatnak a következetes megvalósításához *politikai forradalomra* volt szükség, *tudatos, szervezett társadalmi cselekvésre*, amely minden erőfeszítést a közös célra összpontosít. A társadalmi erőfeszítések tudatos összehangolása azonban nyilvánvalóan ellentétes az árugazdaság ösztönösségével: megköveteli a konkurencia, a piaci folyamatok korlátozását, az önző magánérdek alárendelését az „általános ügynek”, az antifeudális erők közös érdekeinek. *Objektív követelmény* ez, a kapitalizmusba való átmenet sorsfordulóin *létfontosságú* a burzsoáziának és általában a feudális viszonyok meghaladásában érdekelt valamennyi osztálynak a szempontjából. De a burzsoázia számára *objektív követelmény az ellenkezője is*: a terebélyesedő munkamegosztás piaci közvetítése, amellyel összenőtt a konkurencia, az önző magánérdek, az „ember embernek farkasa” állapot.

A burzsoázia magatartását tehát egymást kizáró érdekek határozzák meg, és a forradalom az antagonizmusig élezi az önző magánérdek ellentétét az osztály általános érdekeivel. A katona sárban-vérben viaskodik a halállal a fronton, az üzér papírtalpu bakancsot szállít a hadseregnek; a városok éheznek, a paraszt elrejt az élelmet. A magánérdekek még a forradalmi lelkesültség felizzásakor is (Marx szavaival: „a különös önérzet pillanataiban”) lépten-nyomon keresztezik az „általános ügyet”; kiküszöbölésükhöz a burzsoáziának az árutermelést, a piacot, a konkurenciát – *saját létfeltételeit* kellene felszámolnia. A konkurencia, mint a burzsoázia életeleme, *állandóan ható tényező*, a társadalmi cselekvés tudatos összehangolására viszont az osztály csupán *alkalmanként és részlegesen* képes és kénytelen (ahogy a tigrisnek természetes állapota a ragadozóié, nem pedig az, hogy esténként tüzes karikákon ugráljon keresztül). A gazdasági törvények erősebbek minden politikai követelménynél és akaratnál. Mégis: a polgári forradalom elbukik, ha vissza nem nyomja legalább átmenetileg az „általános ügy” mögé az önző magánérdeket, jóllehet az utóbbi rendszerint sokszoros erőfölényben van. Felvetődik tehát a kérdés: hogyan gyűrheti le a burzsoázia saját természetét?

Nem kiagyalt feladatról van szó: a történelem maga tette fel a kérdést, mégpedig legélesebben a Nagy Francia Forradalomban, amely a polgári átalakulások legkövetkezetesebb változataként magába sűríti a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet minden lényeges gyakorlati és elméleti problémáját. A francia forradalom megkísérelte, hogy az önző magánérdek erőfölényét az „általános ügy” nevében gyakorolt *politikai erőszakkal* egyenlítse ki: szorongató katonai és ellátási nehézségei hatalomra segítették a jakobinus pártot, a párt radikális szárnya pedig megvalósította a forradalmi terrort, amelyet a párizsi plebejus tömegek kezdeményeztek a királypárti

ellenforradalom ellen. A tömegekkel kötött szövetség nélkül nem lehetett volna sem az ellenforradalmat elfojtani a hátszágban, sem a feudális koalíciót feltartóztatni és legyőzni a frontokon.

A széles osztályszövetség azért valósulhatott meg, mert a feudális viszonyok felszámolása az egész „harmadik rendnek” érdekében állt, beleértve a burzsoázián kívül a városi és falusi plebejus rétegeket is: ezt az ellentétes érdekektől szabdalt, széthúzó társadalmi halmazt *átmenetileg* többé-kevésbé egyesítette a politikai forradalomhoz fűződő *közös objektív érdek* olyan *ideológiai eszmék* segítségével, amelyek elég rugalmasak voltak (vagy inkább elég elvontak és homályosak) a legkülönbözőbb értelmezések felvételére.

Az ideológiai bázis lényegét a forradalom hármasszava sűrítette magába. A jelszó legfontosabb eleme az *egyenlőség* elve volt: ez gyakorlatilag a feudális kiváltságok és hierarchiák eltörlését jelentette, amiben a harmadik rend nagyjából egyetértett. A csapda abban rejlett, hogy az egyenlőséget az ideológia *a természet adományának* tüntette fel. Minden ember természettől fogva egyenlő: a biológia nem tesz különbséget polgár, paraszt és arisztokrata, selyemgyáros és pékinas, bankár és sarki koldus között; a természeti egyenlőség fogalma pedig türelmesen befogadja az egymást kizáró értelmezéseket, az árutulajdonosok szűkén mért formális-jogi egyenlőségétől a kistulajdonosok vagy a kommunisztikus közösségek képzeletbeli társadalmi egyenlőségéig. A valóság persze kevésbé türelmes, csupán azt engedi át a történelmi sorompón, aminek megvannak a gazdasági és kulturális feltételei; az utópiák kívül rekednek.

A külső és belső ellenforradalom visszaszorítása egybevágott a burzsoázia távlati érdekeivel: ezért – és nem pusztán az erőszak hatására – viselték el a jakobinus diktatúrát az osztály felső- és középrétegei is, amelyeket sértettek magánérdekeikben a plebejus módszerek. De mihelyt a feudális koalíción aratott katonai győzelem elhárította a királpárti restauráció közvetlen veszélyét, ezek a rétegek haladéktalanul letaszították a jakobinusokat, és szabadjára engedték a féktelen ha rácsolást, amelyet bosszúszomjas fehérterror kísért. Az „általános ügy” nevében üzembe helyezett nyakazógépet kicsorbította a kősziklánál keményebb magánérdek; a jakobinus radikalizmus távlatilag a tomboló üzéruralom szállásmestere volt, az „általános ügyről” pedig kitűnt, hogy végeredményben nem szolgál egyebet, mint a rablás burzsoá formáinak államilag szavatolt politikai-jogi intézményesítését. A forradalom hármasszava, amely valaha a harmadik rend közös antif feudális törekvéseit fogta össze egyetlen harci kiáltássá, pusztá illúzióknak bizonyult – illetve azzá foszlott végképp, amikor thermidor szétrobbantotta a harmadik rendet alkotóelemeire.

3. Farkasok üdvözült mosolya

A harmadik rendnek az „általános ügy” fogalmával jelölt részleges érdekközössége arra az átmeneti időre korlátozódott, amíg a rendhez tartozó ellentétes osztályok meg nem valósítják közös céljukat, a feudális uralom megdöntését. Ez a cél, bár reális volt, kezdettől fogva a kor anyagi feltételei által meghatározott ideológiai ködképekkel vegyült. A hamis tudat túlfeszítette a politikai fogalmak határait, elfedte, hogy konkrétan mi is az az „általános ügy”, kiknek az érdekei közösek és meddig, kit és mennyire illet meg a szabadság, az egyenlőség és a testvéri kötelék. Ahogy a közös cél közeledett a megvalósuláshoz, úgy csörtettek elő az ideiglenes egység mögül az

antagonizmusok. Az átmeneti érdekközösség idején az „általános ügy” valóság tartalma túlsúlyban volt a hozzá tapadt ideológiai illúziókkal szemben; az érdekközösség szétesésével a reális tartalom szétmállott, az illúziók pedig, a forradalmi mozgósítás egykori nélkülözhetetlen tényezői, beépültek az elterpeszkedő polgári mohóság védelmi rendszerébe.

Az „általános ügy” harcosát a „*citoyen*” fogalommal jelölte az ideológia. Szótári jelentése szerint a „*citoyen*” szó „állampolgárt” jelent, vagy megszólításként „polgártársat”; de van hősibb és magasztosabb jelentése is, annak az önzetlen személyiségnek a jelölésére, aki a közösségért tevékenykedik, akár az életét is hajlandó feláldozni érte. De állhat-e csupa ilyen emberből, csupa Saint-Justból a *polgári társadalom*? A haszonhajhász kereskedők és bankárok, üzerek és uzsorások társadalma? Elképzelhető-e, hogy ezek a ragadozók valami okból – például a „veszélyben a haza!” vészkiáltás hallatán – magukba szállnak, és megtérnek a közösség kebelére?

Hegel egyik korai írásában az áll, hogy a magánegyén és a közjóért munkálkodó ember egy és ugyanaz: „egyfelől burzsoá, másfelől *citoyen*.” [1] Rousseau kicsit másképp látta a dolgot. Az embert – úgymond – két elütő alapelv mozgatja: „az erkölcsi szépség” birodalmába emeli az egyik, az érzékek és szenvedélyek uralma alá hajtja a másik. „Aki van olyan bátor, hogy egy nép megszervezésére vállalkozik, annak elegendő tehetséget kell éreznie magában, hogy úgyszólván magát az emberi természetet is átalakítsa: az egyént, ezt az önmagában véve zárt és egyedülálló egészt, egy nagyobb összesség részévé kell változtatnia, amelytől bizonyos értelemben létét és életét nyeri: módosítania kell az ember alkatát,... és az egészre vonatkoztatott erkölcsi létezéssel kell felváltania a fizikai és független létezést, amellyel a természet valamennyiünket megajándékozott. Egyszóval, meg kell fosztania az embereket tulajdon erőiktől, s olyan erővel kell őket felruházni, amely idegen tőlük ...” „Nem, az ember nem egy.” [2] A „*burzsoá*” és a „*citoyen*” farkasszemet néznek egymással; megbékítésük és összeigazításuk a felvilágosodás ideológiájának alapkérdése volt, amelyet maga a történelem, a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet világtörténelmi feladata tűzött napirendre.

A magánegyént az ösztönök és szenvedélyek mozgatják, a *citoyent* a „jónak” az ész által ellenőrzött eszméje, az *erkölcs*. „Aki jó, magát rendezi az egészhez viszonyítva, aki gonosz, az egészt rendezi önmagához viszonyítva” – írta Rousseau. [3] De mitől függ – ezt már mi kérdezzük –, hogy a kétféle magatartás közül ki melyiket fogja választani? Az erkölcsi jónak olyan hatalmas ellenfelekkel kell megküzdenie, mint az önzés és a hatalomvágy, s hogy felülkerekedik-e rajtuk, hogy egyáltalán jelentkezik-e viadalra a társadalmi harcmezőn a fennkölt cél zászlaja alatt, az jórészt a véletlenül múlik. A magántulajdon elvadult világában semmi sem természetesebb az alantas ösztönöknél; a közjó bizonytalan csillagképéhez igazodó erkölcsi cselekvés ritkaságszámba megy, és a közvélemény szemében többnyire még csak nem is tiszteletre méltó, inkább nevetséges. Holott – ami a legdöbbenetesebb – tulajdonképpen nincs is annyira ellentétben a magánegyén aljasságaival, mint amennyire első pillantásra gondolni lehetne. Vajon a nyaktiló nem a burzsoá férgek mámoros nyüzsgését szabadította fel? Nem annak a nyomorúságos tobzódásnak tört utat, amit erőnek erejével meg akart akadályozni? Thermidor nemcsak hóhéra volt a jakobinus kormánynak, hanem édes gyermeke is; a forradalom maga szülte meg saját gyilkosát, méghozzá – ha lúd, legyen kövér – éppen a tömeges közösségi önfeláldozás leglelekesültebb pillanataiban. (Marx szövegelemzéssel mutatta ki, hogy a „*citoyen-t* a burzsoázia legradikálisabb alkotmányai is alárendelik az önző magánegyénnek, úgy kezelik, mint a valóságtól eloldódott „allegorikus személyt” [4])

Nyaktiló és erkölcsi törvény – mind a kettő a polgári átalakulást kívánja előmozdítani, elrettentéssel az egyik, buzdítással a másik. Leképezik és kiegészítik egymást: a nyaktiló az „általános ügy” gyakorlati érvényesítésének anyagi eszköze, vagy – ahogy kevésbé költői anakronizmussal mondhatnánk – az erkölcsi eszme „hardverje”. Ilyen értelemben maga is *ideológiai funkciót tölt be*, amennyiben *egy ideológiai célnak rendelődik alá*. Ez a cél – az „általános ügy” – nem azért ideológiai jellegű, mert erkölcsi parancsként kívánja szabályozni a társadalom anyagi viszonyait, hanem azért, mert tágabbnak mutatkozik valóságos érvényességi körénél, és ellentétes azoknak a viszonyoknak a természetével, amelyeket szabályozni akar. A konkurencia ösvadonát sem erkölcsi parancs, sem nyaktiló nem fogja szemet gyönyörködtető zöldövezetté varázsolni. Időlegesen ugyan mind a kettő előbbre viheti az „általános ügyet”, ám a magánügyének „makacs pontszerűsége” – Hegel jellemezte így a barbár pénzvadász-társadalmat – egyaránt kudarcra ítéli az élesre köszörült acélbárdot és a polgárerény hol epikába, hol képmutatásba hajló retorikáját. A világ kettéesik: burzsoá farkasfogakkal viczorog az egyik fele, az allegorikus citoyen üdvözült mosolyát ragyogtatja fel a másik. És a kettő ugyanaz.

4. Nyakazógép és erkölcsi törvény

A burzsoá-citoyen ellentét végighúzódik a felvilágosodás ideológiáin, meghatározza ellentmondásaikat, belső meghasonlottságukat. Kant azért mondható a felvilágosodás betetőzőjének, mert összegezi és a végsőkig kiélezi ezeket az ellentmondásokat, sőt a maga módján kódot is ad a megfejtésükhöz.

Kant kulcsszerepe sajátos történelmi helyzetéből adódik. A francia burzsoázia a lehető legnagyobb határozottsággal valósította meg forradalmi célkitűzéseit; a tétova német burzsoázia képviselőjében Kant is odatartotta arcát a friss eszmei légáramokra, hangot is adott az új gondolatoknak – igaz, kellő elővigyázattal és tisztelettel, hogy a fennálló rend iránti alattvalói hűségén még látszólag se ejtsen csorbát. Miközben a francia citoyen véget vetett az arisztokrácia rendi kiváltságainak, és vassal védte a hazát a feudális koalíciótól, Kant a forradalmat elvont, nemegyszer szörszálhasogató elméletté, a nyaktilót pedig erkölcsi törvényé tompította, amely *közvetlenül* karcolásnyit sem változtat a tapasztalati valóságon.

A német filozófusnak axiomatikus előfeltevése – mondhatni, tiszteletre méltó rögeszméje –, hogy erkölcsi törvénynek *lennie kell*: lehetetlen, hogy ne legyen olyan szabály (akár követik, akár nem), amely az önző magánérdek helyett az „általános ügységhez” igazítja a személyes magatartást. Ez a citoyen-norma nem származhat a magánérdek uralma alatt álló tapasztalati valóságból – egyszerűen „a tiszta ész faktuma”, velünk született, *a priori* (minden tapasztalatot megelőző) szabály. Kant *kategorikus imperatívusz*nak, feltétlen parancsnak nevezi: feltétlennek, mert mindenkire *egyenlően* érvényes, tekintet nélkül arra, hogy ki milyen helyet foglal el a társadalomban, tudatában van-e a parancsnak vagy sem, és akarja, vagy egyáltalán képes-e a parancsot teljesíteni.

Mi a tartalma ennek a parancsnak? Mi az, amit konkrétan előír? Semmi: a konkrét cselekvések érdekekhez és hajlamokhoz kötődnek, amelyek megosztják az embereket, s ha az imperatívusz egyetemes érvényre tart igényt, akkor el kell vonatkoztatnia minden tárgyi-tartalmi célkitűzéstől, minden tapasztalati elemtől. *Formálisnak* kell lennie – véli Kant, és nagyjából így fogalmazza meg a törvényt: ne tégy olyat, ami önmagának

mondana ellent, ha mindenki megtenné. (Nem szabad például lopni, mert ha mindenki lopna, megszűnne a tulajdon és maga a lopás is.)

A kanti erkölcsi formula *egyenlő* mércével méri az embereket, nem kasztok és rendek szerinti feudális megosztásuk alapján. Tulajdonképpen hasonló gondolatot fejez ki, mint a francia forradalom 1791-es alkotmánya, vagy akár a legradikálisabb, 1793-as alkotmány, amely kimondja, hogy az ember „mindent megtehet, ami nem sérti mások jogait”. (Persze, olyan társadalomban, ahol az egyik ember eltulajdoníthatja a másik munkáját, aligha tartható az effajta szabály.) A francia alkotmányos cikkelyek tiltásai (ne sértsd mások jogait) és a kanti parancs formális-negatív fogalmazása (ne tégy olyat, ami önmagát szüntetné meg, ha mindenki megtenné) nem valamilyen *közös társadalmi cselekvésbe* kapcsolják az egyéneket, hanem a cselekvés *magánjellegét*, az egyének *különállását* szentesítik, mintha egy olyan biliárdjáték szabályai volnának, ahol az a feladat, hogy a golyók *ne* ütközzenek össze. De még ebben az üres negatívumban sem állnak meg a lábukon. Kant arra int bennünket, hogy ne lopjunk letétet, mert ha mindenki megtenné, nem lenne többé letét és tulajdon. Hegel joggal jegyzi meg: ez helyes, *ha* van tulajdon; de ha nincsen?

Mivel a kategorikus imperatívusz nem a reális tapasztalati világból származik, és *nem is válhat annak törvényévé*, Kant úgy gondolja: lennie kell egy *másik világnak* is, ahol az erkölcsi törvény *a priori*, minden tapasztalatot megelőzve jelen van. Miféle világ ez, és hogyan viszonyul a tapasztalati világhoz?

A kategorikus imperatívusz csak akkor minősülhet erkölcsi törvénynek, ha képes meghatározni a cselekvést, oksági hatást kifejteni az emberi magatartásra. Sajátos okság ez: nem azonos a természetben működő ok-okozat viszonyal, mert az utóbbi azt jelenti, hogy minden egyes esemény az előzőtől függ, az előző esemény az őt megelőzőtől, és ebben a végeérhetetlen láncolatban nincs hely az erkölcsi törvény önálló meghatározó tevékenysége számára. Ha viszont a kategorikus imperatívusz okként határoz meg valamely cselekedetet, akkor *szabad okként* kell működnie, vagyis neki kell egy új eseménysort megkezdenie, anélkül hogy ő maga okozata volna bármely korábbi eseménynek. A természetben, amelyhez Kant a társadalmat is hozzá-sorolja, *mechanikus szükségszerűségként* határozza meg az eseményeket a megszakítatlan oksági lánc; vele szemben az erkölcsi törvény *a szabadságot, a személyiség autonómiáját* fejezi ki. Így véli a filozófus. Most már csupán azt kellene megmagyaráznia, hogyan lép be a láncba a szabad okság kívülről, idegen elemként, anélkül hogy megszakítaná a megszakíthatatlant; és ha már belépett, hogyan őrzi meg továbbra is a szüzességét, érintetlenségét minden korábbi októl – azt a különleges tulajdonságát, hogy meghatározza a rá következő eseményeket, de őt magát nem határozza meg semmi. Hogyan óvja meg autonómiáját, *abszolút szabadságát az abszolút szükségszerűségtől*, amelynek részévé lett? A szoros oksági lánc pedig, amelyet megszakított, hogyan maradhat továbbra is egy, miután kettéesett? Kant őszintén megvallja, hogy ezt bizony ő sem érti. Miután az „általános ügryhöz” kapcsolódó erkölcsi törvényt a legszigorúbban elhatárolta a magánérdekek harci terepét alkotó tapasztalati világtól, hiába próbálja egyesíteni őket: ebbe a kísérletbe már a nyakazógép is belesorbult. Burzsoá és citoyen – tűz és víz. Pedig olyan párhuzamosok ezek, amelyek nagyon hamar összefutnak.

A kanti erkölcsi mítosz tulajdonképpen a vallás Messiás-mítoszának filozófiai átírása. Központi eleme, a kategorikus imperatívusz, „szeplőtlenül fogant” a „magánvaló lét” túlvilágában, földöntúli eredete ellenére mégis itt, az emberek valóságos világában kell működnie, beilleszkedve a természeti szükségszerűség rendjébe. Egyszerre természeti és természetfölötti, emberi és isteni. Aki követni akarja ezt a kettős arculatú törvényt, nehéz próbatétel elé kerül: természetes hajlamait feladva,

ki kell szakadnia a földi javak vonzásából, mert a birtoklás vágya kizárja az erkölcsi üdvösséget. (Könnyebb a tevének átbújni a tű fokán...) De milyen esélye van ennek a szigorú, már-már aszkétikus törvénynek ott, ahol pénzváltók és kufárok kezében van a gyepelő? Ott bizony Jézus helyett Barabbást választják, a kategorikus imperatívusz pedig megfeszítetik.

Csak a csoda támaszthatja fel újra a benne kifejeződő magasztos citoyen-szellemiséget. [5]

Vak természeti szükségszerűség és mitikus eredetű szabadság – illetve végső fokon burzsoá és citoyen – egymást kizáró ellentéte és szintézisük szenvedélyes, de eleve kudarcra ítélt óhaja szabja meg Kant egész világképének irányát. E kényszerűen dualista világkép meghatározó eleme az etika, hozzá igazodnak a filozófus ismeretelméleti törekvései is. Az aprólékos leleménnyel megszerkesztett kanti ismeretelmélet nagyvonalú kísérlet volt, amely egyesíteni akarta a felvilágosodás két fő ismeretelméleti áramlatát, az empirizmust és a racionalizmust.

5. A biztos tudás két módszerének abszolút bizonytalansága

A két áramlatot a tudományos természetismeretnek a reneszánszban gyökerező gyakorlati szükségletei és a fiatal burzsoázia emancipációs törekvései hívták életre.

A kezdetek ahhoz a gazdasági korszakváltáshoz kapcsolódnak, amelyben a *naturális (önellátó) gazdálkodást fokozatosan kiszorította az áru- és pénzgazdálkodás*. Amíg a termelés túlnyomóan a mezőgazdaságban összpontosult, a társadalmi életfolyamatok évszázadokon át jószerével azonos szinten ismétlődtek, és a mindennapos tevékenységben szerzett, hagyománnyá rögzült tapasztalatokon alapultak. Amikor azonban az ipar és a kereskedelem forradalmasító hatására kialakult a világpiac, és rendszeressé vált a bővített újratermelés, az új szükségleteket már nem elégíthette ki az ösztönös tapasztalás, még kevésbé a bibliai vagy arisztotelészi szövegekre való hivatkozás. Sorra keletkeztek a tudományok, a filozófia ráállt a megismerés *módszerének* kutatására. Hogyan szerezhethünk hiteles, kétségbevonhatatlan ismereteket? Milyen kritériumok szerint különböztethetjük meg őket a téveszméktől?

Az *empirizmus* szerint ismereteink forrása a *tapasztalat*: általa szerzünk tudomást az egyedi jelenségekről, az ismétlődő tapasztalatokat pedig az értelem összehasonlítja egymással, és *általános összefüggésekre* következtet belőlük. Ez az eljárás – az *indukció* – kerüli a kétes, fellegjáró spekulációkat, és egyetlen milliméterrel sem lépi át a tapasztalati tények határát.

Éppen ebből következnek azonban a bonyodalmak. Először is pusztán szóvá fokozódik le minden *általános, lényegi, törvényszerű összefüggés*, beleértve az *okási kapcsolatot* is. Hume, az empirizmus éles elméjű betetőzője és felbomlasztója, így ír erről: „Ha jól látom, hogy egy biliárdgolyó egyenes irányban egy másik felé közeledik, éppenséggel eszembe juthat ugyan, hogy az érintés vagy lökés folytán a másik golyó mozogni fog, de nem gondolhatom-e, hogy éppúgy száz más esemény következhet ebből az okból? Nem maradhat-e mind a két golyó teljes nyugalomban? Nem térhet-e vissza egyenes irányban az első golyó, vagy pedig nem pattanhat-e le a másiktól bármilyen vonalban vagy irányban?” Biztos információt a tapasztalatok „csak arról a meghatározott tárgyról és időszakról adnak, amelyre vonatkoznak”, s ha a dolgok eddig egy bizonyos módon kapcsolódtak egymáshoz, tapasztalataim semmiféle halmazódása

nem bizonyítja, hogy ugyanígy fognak kapcsolódni a jövőben is. [6] Tapasztaltam például, hogy a nap ma reggel fölkel, de hogy föl fog-e kelni holnap is, nem tudhatom, legfeljebb *bizakodhatok benne*, mert *megszoktam*. Tapasztalhatom a jelenségek térbeli viszonyát vagy időbeli egymásutánját, ám *az érzéki tapasztalat nem elegendő sem az oksági kapcsolat, sem semmiféle általános összefüggés megállapításához*.

Ha ez így van, akkor nem különböztethetem meg a lényegét a lényegtelenről, a törvényszerűt a véletlentől, és végtelenül sok tapasztalattal kellene rendelkeznem ahhoz, hogy akár csak egyetlen porszemről is biztos ismeretem legyen. Ahogy Locke, a 17. sz. kimagasló empiristája mondta: ahhoz, hogy megismerjük a dolgok lényegét, ismernünk kellene az anyag valamennyi hatását, amelyet tömegének, alakjának, mozgásának és egyéb tulajdonságainak változásaival fejt ki; ezért *kinyilatkoztatás nélkül* még az érzékelhető tényeket illetően is alig haladhatunk túl a teljes tudatlanságon és tehetetlenségen. Az érzéki tapasztalat által *arról sem bizonyosodhatok meg, hogy van-e egyáltalán külvilág, amely képzeimet előidézi*. Ami nincs az elmében, arról nem tudok; amiről tudok, az már az elmében van; ha tehát van is külvilág, akkor sem tudhatok róla semmit. Az empirizmus, amely *materializmusként* kezdte pályáját, földhöz ragadt tapasztalati módszerével bevitortlázott végül a *szubjektív idealizmus* és a *misztika* vizeire; eredendően a hiteles megismerés módszerét tűzte ki célul, végül azonban meghirdette az *egyetemes tagadást*, és tételeiből logikailag elkerülhetetlenül adódik az a vigasztalanul önhitt következtetés, hogy rajtam kívül semmi és senki nem létezik.

Az empirista ismeretelmélet ellenlábasa, a *racionalizmus*, más oldalról közelítette meg a módszer kérdését. Ha az érzéki tapasztalat csupán a dolgok esetleges, változékony, pillanatnyi állapotáról tájékoztat, és semmilyen halmozódással nem hatolhat el az általános, maradandó lényegig – ha így van, akkor az induktív módszer fordítottjához, a matematikától kölcsönzött *deduktív* módszerhez kell folyamodni, amely a legáltalánosabb elvekből indul ki, majd logikai szükségszerűséggel sorolja be alájuk az egyedi tapasztalatokat. Az empirista eljárás az egyeditől halad az általános felé, a racionalista az általánostól az egyedi felé. A racionalizmus értelmezésében a törvények – az általános lényegi összefüggések – fogalmi-logikai alakban *megelőzik* az általuk rendezett egyedi jelenségeket, mint velünk született, *a priori* logikai formák; nem származhatnak a tapasztalatból, mert ami tapasztalati, az mindig csak egyedi és véletlenszerű, nem kerülheti el a szkepszis csapdáját. A racionalizmus éppen azért függetleníti az általános elveket a tapasztalattól, mert eleve feltételezi, hogy *a világ rendezett és megismerhető*.

Kérdés, hogy miért alkalmazhatók a tapasztalattól független logikai formák a tapasztalati valóságra. Minek köszönhető, hogy a tárgyi-tapasztalati tartalom engedelmesen belesimul ezekbe a formákba; hogy a *dolgok* rendje és az *eszmék* rendje összecseng, noha egyikük sem hat a másikra. A racionalista magyarázat szerint egy harmadik tényező – Isten – igazítja egymáshoz a kettőt, hozza párhuzamba működésüket. Nem a régi típusú személyes istenségről van szó. A racionalista isten, bár visel még öröklött vallási jegyeket, lényegileg ismeretelméleti szerepet tölt be: ő szavatolja mind az általános, törvényszerű összefüggések létét és megismerhetőségét, mind pedig az *a priori* fogalmak és alapelvek *tárgyi érvényét*, megegyezését a tapasztalati világgal. Ő az igazság alapzata.

Ebből azonban újabb problémák adódnak. Először is: ha Isten a valóság alapzata, akkor az igazság itt is éppúgy a *hiten* nyugszik, mint az empirizmusban (vagy a vallásban). Továbbá: ha a valóság rendező elvei, általános és törvényszerű összefüggései minden tapasztalatot megelőznek, érzéki tapasztalataink pedig csak *utólag* illeszkednek ezekbe a velünk született formákba, akkor a tapasztalati világ

dolgai és folyamatai, a valóság összes egyedi jelenségei ugyanúgy alárendelődnek az őket megelőző általános formáknak, mint a dedukció logikai műveletében az egyedi az általánosnak, a konklúzió a premisszáknak. *A tárgyi szükségszerűség azonosul a logikai szükségszerűséggel*, és az egyedi tartalomtól önállósult általános forma szoros egyértelműséggel határozza meg a valóság minden rezdülését: bármi történjék is a világban, akár új csillag születik, akár egy szúnyog szárnya zizzen, minden *az eleve adott, végleges rendbe simul*, és a dolgok nem maguk lépnek belső kapcsolatokba egymással, hanem rendeltetészerűen belesodrónak az őket megelőző, örök és egyetemes szerkezeti viszonyokba. A racionalizmus végszava a fatalizmus: *az eleve elrendeltség (predetermináció), amelynek időtlen, változhatatlan szükségszerűségei éppúgy agyoncsapják a személyes autonómiát – a „szabad okságot” –, mint az empirizmus vak, kiszámíthatatlan véletlenjei.*

6. Münchhausen az ismeretelméletben

Kantnak, aki az erkölcsi törvényt és előfeltételét, a személyes autonómiát, bizonyításra nem szoruló ténynek tekintette, a hagyományos racionalizmusból előbb-utóbb ki kellett ábrándulnia. Ezért volt oly fogékony a racionalista módszer Hume féle kritikájára, amely kimutatta, hogy sem az okságnak, sem semmilyen más általános összefüggésnek a *fogalmából* nem lehet pusztán logikával *tényekre* (valaminek a *létezésére* vagy *nemlétezésére*) következtetni: a tények megismeréséhez *tapasztalatra* van szükség. A skót pályatárs hatására szakított Kant a fatalista végkicsengésű hagyományos racionalizmussal. (Vagy ahogy ő mondja: felébredt „dogmatikus álmából”.) De éppúgy szakított a hagyományos empirizmussal is. Az empirizmus, mint Hume meggyőző érveléséből kitűnik, aláássa az *okság* fogalmát; holott enélkül nincs *szabad okság* sem, nincs erkölcsi törvény, amelynek Kant szerint lehetetlen nem lennie. Tehát se racionalizmus, se empirizmus. Másrészt, az axiómaként kezelt ideológiai előfeltevések miatt, mind a kettőre szükség van, tapasztalati megismerésre éppúgy, mint az okság *a-priori* fogalmára. Kérdés, hogyan működhet a minden tapasztalatot megelőző okság a tapasztalati világban. Hogyan lehet érvényes a tapasztalati tényekre, ha nincs predeterminációs isteni beavatkozás, amely összhangba hozná velük? Röviden: hogyan lehet az okság egyszerre tapasztalati és korábbi a tapasztalatnál?

Kant válasza vakmerő elméleti zsonglőrmutatvány; lényege a következő. Amíg a tapasztalat tárgyait az emberi tudattól független, „magánvaló” dolgoknak tekintjük, addig az ok-okozat kapcsolat „csalóka káprázat” lesz; ha viszont az okságot csupán *szubjektív jelenségekre*, a dolgok bennünk megjelenő képzeteire vonatkoztatjuk, akkor elgondolható, hogy ezt a kapcsolatot *maga az értelem hozza létre*. Érzékeljük például, hogy a nap rásüt a kőre, és a kő felmelegszik. Két esemény egymásutánja ez; hogy van-e köztük oksági kapcsolat, és azonos körülmények esetén a jövőben is ugyanígy fogja követni az első eseményt a második, azt az érzékelés, akárhányszor ismétlődjék is, nem mutathatja meg: az okság nem látható vagy hallható, a jövő nem érzékelhető. De tegyük fel, hogy a két esemény nem a tudattól független történés, hanem *szubjektív tudati jelenség*, és az oksági kapcsolat sem független a tudattól, hanem magának az értelemnek minden tapasztalatot megelőző, *a priori* fogalma, kategóriája. Ebben az esetben elgondolható, hogy az értelem maga létesít oksági kapcsolatot két esemény (két *tudati jelenség*) között, besorolva őket az okság *a priori* fogalma alá. Az okság tehát nem „magánvaló” dolgok kapcsolata, hanem *logikai művelet*, amelyet nem szükséges újra meg újra megismételni és kipróbálni, mert eleve, *a priori* tudhatjuk, hogy a

kérdésszerű jelenségek ugyanígy kapcsolódnak majd össze a jövőben is – hiszen kapcsolatukat *tudatunk szerkezete* írja elő.

Kant saját hajánál fogva rántja ki magát a maga által ásott elméleti veremből; ezt a müncheni teljesítményt pedig „kopernikuszi fordulatként” mutatja be, arra utalva, hogy az ő univerzumában nem az értelem kering a természet körül, hanem a természet az értelem körül. *Az érzékelés útján szerzett, önmagukban kaotikus képzeteket az értelem rendez természetté azáltal, hogy ezt a képlékeny anyagot – mint egy szellemi öntődében – beleönti saját eleve adott, a priori fogalmi formáiba*; éppen azért vagyunk képesek a természeti törvényeket megismerni, mert a természet az értelemtől kapja törvényeit. Nem az egyéni értelemtől, hanem egy átfogó, „általában vett” tudattól; erre hivatkozva mondja Kant a természetet objektívnek (az egyéni tudathoz képest), törvényeit egyetemesekeknek, a törvények ismeretét objektív és szükségszerű ismeretnek. Leírása, amelyben feldereng *a megismerés és a társadalmi tevékenység szükségszerű kapcsolata*, egyesíteni kívánja a racionalizmust az empirizmussal, a természeti okságot az egyedi folyamatokra irányuló tapasztalati megismeréssel.

Ám egyesítés helyett sokkal inkább az ellenkezője történik. A „szabad okság” kedvéért elismert „természeti okságot” (a valóságban lezajló folyamatok oksági meghatározottságát) Kant csak úgy tudja szavatolni, ha a társadalommal egybefoglalt természetet szubjektív jelenséggé nyilvánítja, és szembeállítja egy megismerhetetlen, „magánvaló” lényegvilággal. Ami számunkra valóságos és megismerhető, az Kant filozófiai világképében valótlan, pusztán árnyék; a „magánvaló” dolgok képzeletbeli túlvilága ellenben, noha az ember számára megközelíthetetlen, valóságosabbnak van feltüntetve a természetnél. Az ember is kettéhasad, meghasonlik önmagával: a tapasztalati világban, mindennapos élete színterén, a természeti okság foglya, de szabad lényként a „magánvaló” szupervalóságba tartozik, ahol hipp-hopp, valótlanra foszlik. *Ezen a világon, ahol élünk, szabadság nem létezik; ahol létezik, az a mi számunkra túlvilág, amelyről (bár felerészben odavalósiak vagyunk) még annyit sem tudhatunk, hogyan fejthet ki az oda honosított szabadság oksági hatást az innenső világra, ráadásul anélkül, hogy a tapasztalati jelenségek oksági láncát megszakítaná. Rejtély rejtély után, minden kettéesik és fejtetőre áll.*

Van-e valamilyen konkrét történelmi alapja ennek az aprólékosan kitervelt szofizmahalmaznak? Hogyne, nagyon is. A szörszálhasogató elvontságokban és kétértelműségeken kirajzolódik a felvilágosodás egyik legégetőbb társadalmi-ideológiai problémaköre: *civilizáció és erkölcs, burzsoá és citoyen konfliktusa*. Kant megkísérli az ellentétes oldalak egyesítését, összekapcsolva két korábbi gondolkodó, a civilizációpárti Mandeville és az erkölcspárti Rousseau álláspontját.

7. *Civilizáció kontra erkölcs*

Mandeville, a világirodalom egyik legnagyobb szatirikusa, a fiatal és mohó brit kapitalizmus kibontakozásakor éles szemmel ismerte fel, hogy az új társadalom civilizációs eredményei nem férnek össze a pozitív erkölcsi értékekkel, sőt: éppen az erkölcsi és természeti rossz „az a legfőbb elv, amely az embereket társadalmi lényekké teszi”, ez éltet minden ipart és foglalkozást, művészetet és tudományt, „s amely pillanatban a rossz megszűnik, a társadalom megsínyli, ha ugyan nem hull elemeire”. Az általános becsületesség és ártatlanság tragikus következményekkel járna: elsorvadna az ipar és a kereskedelem; az olyan alantas tulajdonság viszont, mint a gőg,

„sarkantyúzza az ipart”, tökéletesebb eljárások kutatására ösztönzi az ügyes mesterembert. A szeszesital-kereskedő „a legnagyobb mértékben a léhaságtól és iszákosságtól függ”, ám „segíti országa iparának fejlődését, és számos módon javát szolgálja a köznek”. „Az éhség, szomjúság és pőreség voltak az első zsarnokok, melyek munkálkodni készítették ... A szükség, fukarság, irigység és becsvágy a nagy munkáltatók, ők szorítják munkára a társadalom tagjait.” Vétkek nélkül, az ősi ártatlanság állapotában, „a faj minden kiválósága rejtve maradt volna”. [7]

Mandeville gondolatai, olykor még a szavai is, visszacsengenek Kantnak a „társiatlan társiasságról” szóló írásában, amely a legjobb réjtjelkulcs a filozófus elméleti ellentmondásainak megértéséhez. „Hála a természetnek az összeférhetlenségért, a rosszindulatúan versengő hiúságért, a soha ki nem elégülő uralom- és hírvágyért! Nélkülük örökre kifejeletlenül szunyadnának az ember rendkívüli természeti adottságai. Az ember egyetértésre törekszik, de a természet jobban tudja, mi tesz jót az emberi nemnek, és vizályt akar. Az ember kényelmesen és elégedetten akar élni, ám a természet azt akarja, hogy a hanyagságból és tétlen elégedettségéből munka és fáradozások közé jusson, hogy aztán feltalálja azokat az eszközöket, amelyek segítségével ismét megszabadulhat tőlük. Az erre szolgáló természetes ösztönzők, a társiatlanság és az általános ellenállás forrásai – amelyekből oly sok baj származik, amelyek mindazonáltal az erők új megfeszítésére s ezzel a természeti képességek bőségebb kifejtésére indítanak – egy bölcs Teremtő rendelkezéséről tanúskodnak, s nem valami gonosz szellem kezéről, aki belekontárkodott annak nagyszerű művébe, s irigyen megrontotta azt.” „A társiatlanság önmagában nem éppen szeretetre méltó tulajdonsága nélkül ..., a tökéletes egyetértés árkádiai pásztoréletében örökre csírájában rejtve maradna minden tehetség.” [8]

Idézzük fel végül Rousseau-t, aki szintén fogékony volt Mandeville elfogulatlan társadalomábrázolására, de a következtetései egészen másfelé haladtak. Amikor az emberek „összeadták erőiket”, és társadalommá egyesülve, átléptek a természeti állapotból a civilizációba, cselekedeteik erkölcsi tartalmat kaptak: az igazságosság és a kötelesség visszaszorította az ösztönök uralmát. Kicsiszolódtak a képességek, messzire terjeszkedett a gondolkodás, magasra szárnyalt a lélek; „ha az új helyzetével járó visszaélések nem sülyesztették volna az embert gyakran még mélyebbre, mint ahonnan kiemelkedett, szüntelenül áldania kellene a boldog pillanatot, mely örökre kiszakította onnan, s oktalan, korlátolt állatból értelmes lényé, emberré tette.” [9]

De igazából nem is volt olyan szerencsés az a pillanat. A természet csupa arány és harmónia, az emberi nem csak zűrzavart és összevisszaságot mutat; „a gonosz ellepte a földet.” [10] Ennek a romlásnak az oka, minden aljasság gyökere a *vagyoni egyenlőtlenség*. „... a gazdagokat fölöslegük kényszeríti, hogy a szegényt megfosszák a szükségestől”; érzéki élvezeteik „felemésztik a létfenntartáshoz szükséges javakat, és a népnek alig jut egy kevés fekete és száraz kenyér, verejtékének hullásáért és szolgaságáért cserébe”. [11] Az általános züllés közepette mindenki „a másik balsorsában leli meg számítását ... ami veszteség felebarátainknak, az nekünk hasznot hajt, s ami az egyiket tönkreteszi, az a másikat csaknem mindig meggazdagítja.” [12] A felháborító igazságtalanságok láttán Rousseau *forradalmi* következtetésekre jut. „... ameddig egy nép engedelmeskedik, mert engedelmességre kényszerítik, jól teszi; mihelyt módjában áll lerázni az igát, és le is rázza, még jobban teszi, mert ugyanazon a jupon veszi vissza a szabadságát, mint amellyel elragadták tőle, ... a polgárháború lángjába borult állam pedig mintegy újjászületik hamvaiból, és megifjodva, ereje teljében tér vissza a halál karmai közül.” [13]

A népnek, amely lerázta magáról az igát, Rousseau olyan társadalmat szán, ahol

nincs vagyoni egyenlőtlenség, „...a társadalmi állapot csak akkor válik az emberek javára, ha mindenkinek jut valami, és senkinek sem jut túlságosan sok”, ha „egyetlen polgár sem olyan gazdag, hogy egy másik polgárt megvásárolhasson, és egyetlenegy sem olyan szegény, hogy kénytelen legyen eladni magát”. [14] Ez a kistulajdonosi utópia, a legendás aranykor visszasóvárgása, amit Kant logikai érvekkel, évtizedekkel korábban pedig a cinikus Mandeville a gúny bonckésével szedett ízekre, egyértelműen *többre tartja a társadalmi egyenlőséget a civilizációnál*, és inkább visszasüllyeszti az elképzelt eszményi társadalmat *majdnem* a természeti állapotig, semhogy jóváhagyja a civilizáció pusztító következményeit. (A megszorító „majdnem” arra vonatkozik, hogy Rousseau meg akar őrizni a civilizációs előnyökből annyit, amennyi az erkölcs – az emberek társadalmi együttműködése – számára hasznos.)

Az idézett szövegek tanulsága egy fölöttébb egyszerű tautológia. Aki ellenzi a társadalmi egyenlőtlenségeket, annak el kell utasítania a kizsákmányoláson alapuló civilizációt; aki helyesli ezt a civilizációt, annak vállalnia kell a vele járó egyenlőtlenségeket. [15] Mandeville szerint az utóbbiak egyenesen nélkülözhetetlenek. A szegényeket és a munkásokat „szigorúan munkára kell szorítani, és bölcsesség enyhíteni, de balgaság megszüntetni a gondjaikat.” Ha szegények nem volnának, „ugyan ki végezné el a munkát?” Elég, ha a munkások „a pusztta megélhetéshez jutnak, s nem kapnak semmit, amit megtakaríthatnának”, mert „egyedül a szükség hajtja őket hasznos munkára”; a túl kevés bértől csüggedtek lesznek vagy elszántak, a túl soktól szerénytelenek és lusták. [16] – Kant szintén hangsúlyozza (kíméletesebben ugyan, szinte mentegetőző együttérzéssel) a kíméletlen munkamegosztás szükségességét. „Az ügyesség az emberi nemből nem fejlődhet ki másképpen, mint az emberek közötti egyenlőtlenség segítségével; mivel a többség mintegy mechanikusan állítja elő azt, ami az élethez szükséges, anélkül hogy ehhez különösképpen ügyeskednie kellene, gondoskodva más emberek nyugalmáról és kényelméről, akik a kultúra, a tudomány és a művészet kevésbé szükséges részeit munkálják ki, és az elnyomás, a sanyarú munka és a csekély élvezet állapotában tartják amazokat ... A kultúra fejlődésével a szenvedések ... mindkét oldalon hatalmasan megnövekszenek, az egyik oldalon az idegen erőszak, a másikon a belső elégedetlenség miatt; ám a cifra nyomorúság mégis az emberi fajban rejlő természetes hajlamok fejlődésével kapcsolódik össze, és így megvalósítjuk a természet célját, még ha különbözik is saját céljainktól.” [17]

Figyeljük meg: a feldicsért egyenlőtlenség *nem a feudális rendi rangsoroláshoz* kapcsolódik, hanem *a burzsoá munkamegosztás áru- és pénzviszonyaihoz*; ahogy a „rossz” pozitív értékelése is *polgári ideológiát* feltételez, szakít a vallás bünbeesési mítoszával. (A hegeli dialektika egyik alapgondolata lesz ez.) Mandeville és Kant jellegzetesen *polgári* gondolkodók, és a „társiatlan társiaság” Kantja különösen közel áll „A méhek meséjé”-nek szerzőjéhez. Annál érdekesebb a kettőjüket elválasztó lényeges különbség. Kant a maga módján átvette Rousseau-tól a *citoyen-eszmét*, erre készítette az elmaradott Németországban a polgári átalakulás sürgető szükséglete; de mit kezdhetett volna Mandeville az önzetlen közösségi magatartás követelményével az 1688-as „dicsőséges forradalom” utáni Angliában, a burzsoá termelési mód politikai megszilárdulásakor? A két történelmi helyzet különbözősége természetes módon csapódik le a két író szemléleti különbségében.

Bonyolultabb ennél Kant és Rousseau viszonya. Az egyik helyesli, a másik gyűlöli a vagyoni egyenlőtlenséget; engedelmes alattvaló az egyik, a történelem legkövetkezetesebb polgári forradalmának előhírnöke a másik. Ami összekapcsolja őket, az elsősorban a társadalmi változások szükségletének felismerése és megfogalmazása (merészen az egyik, óvatosan a másik gondolkodó részéről). Ezért rokonszenvezik a mérsékelt Kant a radikális Rousseau *citoyen-gondolatával*. De

mindjárt el is „németesíti” Rousseau-t, elvont erkölcsi törvénytompítja és a „magánvaló” luxus-túlvilágába számúzi azt, ami Franciaországban az élő gyakorlatba szövődött.

Rousseau mind az egyenlőséget, mind a citoyen-eszmét (és eszményt) *megvalósíthatónak* véli – igaz, csak egy naiv, egyenlősítő kispolgári utópia segítségével, amely teljességgel ellentétes a történelmi haladással. A haladás során következő szakaszát Mandeville és Kant képviselik, nem Rousseau, akinek ideológiai magatartása ebben a vonatkozásban párhuzamba hozható a majdani géprombolókéval. Ipari, társadalmi és kulturális forradalmak egész sora lesz még szükséges ahhoz, hogy az egyenlőség elméleti ábrándból vagy pusztán jogi formulából tartalmas valósággá legyen.

A kispolgárság vágyait megszólaltató Rousseau és az ízig-vérig polgári Mandeville ellentétében az erkölcs és a civilizáció fordított mozgása személyesült meg. Kant egyesíteni próbálta Rousseau és Mandeville örökségét a „társiatlan társiasság” fogalmában. De végeredményben, a „társiatlan társiasság” ígéretes dialektikája ellenére, csak egymás mellé állította az ellentéteket, és rögzítette meg hasonlóságukat. Az egyesítés feladata, vagy inkább kísérlete, az utódokra maradt.

8. *Lelkiismeret? Kié?*

A kanti dualizmusok bírálata annál sürgetőbb került napirendre, minél közvetlenebbül jelentkezett az a szükséglet és célkitűzés, hogy az eszmények szubjektív belső világából kilépve, a szabadság testet öltjön a tárgyi-tapasztalati világban, a különérdekeket szorítsák hátrább a társadalmi haladás általánosabb érdekei. Ennek a törekvésnek az elméleti alapvetéseként meg kellett szüntetni az erkölcsi törvény és a tapasztalati világ szétválasztottságát, „magánvaló” és jelenség kettősségét, megteremtve a lehetőséget arra, hogy a mindennapos gyakorlatban érvényesíthető konkrét erkölcsi szabályozás váltsa fel Kant meddő etikai formalizmusát.

A probléma megoldását Fichte kísérte meg először, Rousseau német tanítványa, aki legjobb alkotó éveiben a francia forradalom híve volt, és egyike a jakobinus diktatúra kevés számú nemzetközi védelmezőinek. Az ő világképében is a szabadság a legfőbb érték: ha az alkotmány nem szavatolja a polgárok jogait, ha megfosztja a népet szuverenitásától, *a népnek nemcsak joga, hanem kötelessége forradalommal megváltoztatni az alkotmányt.* (Kant, a hűséges alattvaló, sohasem vetemedett volna ilyen eretnokségre.) Ehhez azonban erkölcsileg magasrendű emberekre van szükség, akik tisztában vannak vele, hogy az egyén önmagában semmi, és készek életüket az egésznek, az emberi nemnek áldozni. Ésszerű élet az – tanítja Rousseau nyomán Fichte –, ha „a személy a nemben megfelelkezik önmagáról”; ésszerűtlen, „ha nem gondol másra, mint sajátmagára”. [18]

Csak hát ilyen embert alig találni. „Az ember legádázabb ellensége maga az ember”: „egyenlőség helyett nagyrészt erőszak és cselvetés uralkodik”, a kisebbség nyomorba és tudatlanságba taszítja a többséget; „az egyik keresztezi a másik útját, lerontja a másik művét, ... a másik ezt hasonlóval viszonzza, és így cselekszik mindenki mindenkivel ... Ebben az állapotban senki sem szabad, mert mindenki korlátlanul az”, senki sem számíthatja ki, hogy mi lesz cselekvése eredménye. [19]

Mivel az erkölcsi törvény – az „ésszerű élet” szabálya – nem léphet elő születő

Vénusz módjára ebből a pöcegödörből, Fichte minden tárgyi szennyeződéstől mentes, *tapasztalat előtti* eredetet tulajdonít neki. Másrészt meggyőződése, hogy a törvény nem Istentől való: az ember maga adja önmagának. De hogyan is írhatnák elő az egymásra acsargó emberfarkasok, hogy mindenki köteles alárendelni életét a közjónak? Az ember – az „én” – nem lehet az erkölcsi törvény forrása. Viszont az sem lehetséges, hogy *ne* ő legyen az. A zavarba ejtő ellentmondás megoldásául Fichte kettéhasítja az ént: egyik részét meghagyja a tapasztalati világban, a másikat átminősíti „tisztá Enné”, vagy „tisztá intelligenciává”, aki (amely?) afféle álruhás istenségként szabadon határoz meg mindent anélkül, hogy őt magát bármi is meghatározná. A „tisztá Én” lesz az erkölcsi törvény forrása és ideológiai biztosítóka, egyúttal pedig a fichte rendszer *abszolút kiindulópontja*. Az erkölcsi törvény azonban nem egyéb, mint *a citoyen-törekvések etikai általánosítása*. Ha tehát a törvény elméleti megalapozásául szolgáló „tisztá Én” Fichte egész rendszerének kiindulópontja, akkor ez annyit jelent, hogy a rendszer – Kantéhoz hasonlóan, csak jóval radikálisabban – *az antifeudális polgárság citizen-eszményeit kívánta elméletileg megalapozni*. Ennek érdekében azonban Fichte az „én” megkettőzésére kényszerült, *felújítva a jelenségvilág és a „magánvaló” megszűntetni kívánt dualizmusát*.

A törvény persze semmire se volna jó, ha céltalanul ödöngene a „magánvaló”, vagy a „tisztá intelligencia” túlvilági magányában, és nem szabályozna egyetlen konkrét cselekvést sem. *Itt* kell működnie, a tárgyi-tapasztalati közegben, ahol a cselekvések végbemennek. De hogyan működhet olyan közegben, amelytől ő maga annyira idegen, hogy eredete magyarázatául ki kellett találni számára a tapasztalat előtti túlvilágot? Ahhoz, hogy az erkölcsi cselekvés egyáltalán lehetséges legyen, fel kell oldani a megdermedt ellentétet a törvény érvényesüléséhez nélkülözhetetlen *szubjektív döntési szabadság* és az objektív világ állítólagos *vak természeti szükségszerűsége* között – vagy általánosabban szólva, *szubjektum és objektum* között.

Fichte megvizsgálta, hogyan lehetne az ellentétes oldalakat közös nevezőre hozni, *egyneműsíteni* (jóllehet ő maga is eleve a legélesebben szembeállította őket egymással). Logikailag csak két lehetőség van: vagy az objektumból kell származtatni a szubjektumot (a tárgyi világból az „ént”, az emberi tudatot), vagy megfordítva. Ha a tárgyi világ az első, nincs magyarázat sem a szabadságra, sem az erkölcsi törvény eredetére. (Az az előírás, hogy cselekedeteinknek az emberi nem közös érdekeihez kell igazodniuk, nem vezethető le a tárgyi-tapasztalati viszonyokból.) Alapgondolatainak fonalán haladva, Fichte arra a meghökkentő következtetésre jut, hogy a tárgyi világ (nem pusztán annak számunkra megjelenő alakja, mint Kantnál, hanem a világ a maga valódi mivoltában) *az én produktuma*.

A tárgy – a produktum – most már külsőként áll szemben saját létrehozójával, *korlátozza* az előzőleg még korlátlan ént. Fichte a tapasztalatra hivatkozva magyarázza ezt. „Ha cselekvésre kerül sor” a realizmus „a legelszántabb idealistára is rákényszeríti magát”, a természeti törvényeket ő sem hatálytalaníthatja. Kérdés: miért produkál az én olyasvalamit, ami korlátozza, akadályozza, *idegen* tőle? Azért – feleli Fichte –, mert *öntudatlanul* teremt. Ha például a falat látom, nem a látásra gondolok, ami az *én* tevékenységem, hanem a falra; minthogy pedig ez a tevékenységem nem tudatos, észre sem veszem, hogy általa lesz a fal *tárggyá* számomra. A produkció öntudatlansága miatt tűnnek a dolgok pusztán adottságoknak, tőlem független objektumoknak, és csak a filozófiai tudatban ismerem fel őket saját tételezéseimnek.

Nyakatekert okoskodás ez, könnyű volna kigúnyolni vagy lesajnálni. Ne tegyük; haladjunk inkább kicsit tovább, talán sikerül érzékeltetnünk valamelyest Fichte nehézkes konstrukcióinak valóság tartalmát.

Az én nem teheti, hogy *ne* „tétélezze” (ne hozza létre) a nem-ént: *lényege* a

tevékenység, enélkül nem létezne. *Muszáj* tárgyiasulnia; létezése ilyen értelemben a tárgytól függ, ezért állít korlátot önmagának. Am a „tisztá é” abszolút szabadságával nem fér össze semmiféle korlát. Az „empirikus ének” (a hús-vér egyének) arra kell tehát törekednie, hogy a korlátot megszüntetve, uralma alá vonjon – megismerjen vagy saját céljaihoz igazítsa – mindent, ami értelem nélküli. Csakhogy mihelyt ezt véghezvitte, ismét új korlátot kell állítania magának, mert *lehetetlen nem tevékenykednie* – és így tovább a végtelenségig. Célja az „abszolút szabadság”, *a külső világtól való teljes függetlenség*. A cél azonban *végtelenül távoli*, és akárhányszor közvetlen célot is sikerül elérnem, a végcél – az elidegenült tárgyi világ *teljes elsajátítása*, az *abszolút szabadság* – örökösen hátrasiklik, eltűnik a végtelenben, amelyhez „sohasem kerülhetek közelebb”. Ebben az ábrázolásban *a tárgyiasulás egyszerre létfeltétel és önelidegenítés, szabadságom születése és megsemmisülése*.

Ha ezt az ideológiai felhőkbe burkolt, logikailag meg-megbicsakló leírást a korabeli társadalmi viszonyok szempontjából értelmezzük, akkor a fichte-i filozófia tevékeny, tárgyaló „énjében” nem nehéz felismerni a valóságos modellt, a magántulajdonon alapuló, egyetemessé szerveződő munkamegosztás elkülönült magánegyégeit; annak az alakuló *új munkaszervezetnek* az embereit, amely *felbomlasztja a régi önellátó gazdálkodást, és összefüggő, de egymástól függetlenül űzött részmunkákra tördeli a társadalmi ösztönzést, s vele az egyes emberek tevékenységét*. Ezek a résztevékenységek önmagukban hasznavehetetlenek, egyesítésük azonban *csak az elkülönült magánmunkák termékeinek piaci cseréjével, a konkurencia véletlenjein keresztül* valósulhat meg. A „társiatlan társiaság” egyéneinek *be kell* kapcsolódniuk az egyetemes árucserébe, különben legegyszerűbb szükségleteiket sem tudják kielégíteni; folyamatosan, újra meg újra *tárgyiasulniuk kell*, hogy terméküket piaci közvetítéssel mások termékeire cseréljék; de mihelyt bedobják tevékenységük eredményét az árucseré sodrába, nincs többé hatalmuk fölötte. *Saját sorsukat idegenítik el önmaguktól*: kiszolgáltatottjává lesznek az általuk létrehozott és működtetett, de számukra ellenőrizhetetlen viszonyrendszernek, és *tulajdon termékeik idegen tárgyként, szabadságuk korlátjaként jelenik meg előttük*. A korlátot újabb tárgyiasulással lépik át; de hiába verekszik át magukat az egyik korláton, máris ott terpeszkedik előttük a következő, és *akárhányszor ismételik is ezt a műveletet, tapodtat sem kerülnek közelebb saját társadalmi összefolyamatuk – saját sorsuk! – megértéséhez és gyakorlati ellenőrzéséhez*. *A szabadság örökösen hátralép előttük az ismeretlenbe, a „magánvalóba”, és csak sóvárogni lehet utána, mert ahhoz, hogy megvalósuljon, az „ének” minden tárgyat meg kellene szüntetnie – mégpedig önmagával együtt, hiszen tárgyi tevékenység nélkül az „én” (az ember) nem létezhet*.

Amikor Fichte a tárgyat a szubjektum (az „én”) produktumának mondja, fontos igazságot közelít meg: objektum valóban csak az lehet, amit *az emberi cselekvés tesz azzá*; amit gyakorlati és megismerő tevékenységünkkel „célba veszünk”, hogy megismerjük, alkalmazkodjunk hozzá, illetve őt magát igazítsuk szükségleteinkhez. Ilyen értelemben csakugyan az „én” teremti a tárgyat; ahogyan önmagát is ugyanezzel az aktussal – a tárgy teremtéssel – formálja szubjektummá. Fichte leírásából kiolvasható ez a rendkívül fontos tartalom – igaz, csak halványan, mert a rázúdított ideológiai hordalékban *összekeverednek az emberi tevékenység tárgyai a minden emberi tevékenységtől független tárgyi valósággal*. Mintha a Hold a rá irányított emberi tekintet révén vált volna nemcsak a látás tárgyává, hanem valóságosan létező égitestté is; mintha az emberi tevékenység nem egyszerűen *tárgyává tenne* valamit, hanem *meg is teremtené, létre is hozná ezáltal a tárgyat*, ahol pedig nincs tárgya, ott semmi sincsen, így a világ, bár az emberi tevékenység nyomán szakadatlanul bővül, mégis mindig *befejezetlen* marad: határain innen a tárgyak véges összessége, határain túl a végtelen semmi.

Megismerni azonban csak azt lehet, ami létezik, a semmiről semmit sem tudhatunk. Azt sem tudhatjuk, hogy ami csak ezután lesz, milyen lesz, nem fog-e rácsafolni arra, amit ma még biztosnak vélünk. Visszajutottunk ezzel az empirizmus zsákutcájába: az igazság megismeréséhez – *bárminek* a megismeréséhez – végtelen számú tapasztalatra lenne szükség, a tapasztalatok soha le nem zárható, végtelen halmazára, amely magába foglalja a végtelen jövőre vonatkozó, még nem is létező tapasztalatokat is. Így *semmiről sem bizonyítható, hogy valóban olyan, amilyennek ismerni véljük*: az igazság – amely tulajdonképpen nem más, mint a szabadság elméleti oldala – *újra meg újra hátrahúzódik a megközelíthetetlen végtelenbe*. Az emberi tevékenységre tehát minden egyes győzelme új vereséget mér, a kilátástalan győzelmek pedig végképp helyreállítják a foszlékony jelenségvilág és az üres, meghatározatlan „magánvaló” kanti dualizmusát.

Ezen a süppeteg társadalmi és elméleti talajon megfeneklik Fichtének az a szándéka, hogy a kanti etikai formalizmust tartalmas erkölcsi szabályozással váltsa fel. A keresett szabályozó éppúgy nem származhat a nemtelen célokkal szennyezett tárgyi-tapasztalati világból, mint a kanti imperatívusz; de nem jöhet valamiféle „magánvaló” túlvilágból sem, hiszen Fichte egész filozófiája ennek kiiktatására irányul. A fichtei erkölcsi szabályozó a *lelkiismeret*: ez szabja meg belső döntőbíróként, hogy mi a *kötelességünk*, mit *kell* megtennünk, és mit *nem szabad*. Nem formális követelményt állít fel, mint a kanti imperatívusz, hanem minden egyes esetben konkrét útmutatást ad.

Éppen itt van a bökkenő. Mert mit is követel a lelkiismeret? Az arisztokratától hűséget Lajos királyhoz, Saint-Justtól hűséget a királydöntő forradalomhoz; ami egyikük szemében kötelesség, az halálos bűn a másikéban. A Kantnál még egységes erkölcsi törvény széthullik a magán-lelkiismeretek kusza, ellentétektől szabdalt sokaságára, és a kanti etikai *formalizmus* szélsőséges *relativizmusba* csap át.

Az adott előfeltevések alapján *nincs is több lehetőség ennél a kettőnél*. Minél inkább kíván a filozófus olyan erkölcsi törvényt megfogalmazni, amely egyformán érvényes a legkülönbélebb embercsoportokra, bármilyen ellentétesek is az érdekeik, annál következetesebben kell lecsapolnia formulájából a konkrét tartalmakat; és megfordítva, minél konkrétan szándékozik megjelölni a kötelesség tartalmát – mert a pusztán formális erkölcsi paranccsal a valóságban nincs mit kezdeni –, annál inkább lesz kénytelen megfosztani a keresett szabályozót az egyetemességtől és a törvényjellegtől. *Vagy üres formalizmus, vagy relativista önkény*.

Fichte maga is látja, hogy relativizmusa minden szilárdat felbomlaszt és elsodor. Bátor gondolkodó volt, nem félt levonni a végkövetkeztetést. „Semmilyen létről nem tudok, tulajdon létekről sem. ... Minden realitás különös álommá változik át; élet nélkül, amelyről az álom szólna, és szellem nélkül, mely az álmot látná; álommá, mely önmagáról szóló álomban függ össze önmagával.” Fichte mégsem szeretné, ha akár a valóság és a tudományos igazság, akár az erkölcsi világregd az egyetemes kétely martalékává lenne. „Fölleltem a szervet, amelynek segítségével megragadom a realitást ... Ez a szerv a hit ... csak ez erősíti meg a tudást, s ez emeli meggyőződéssé és bizonyossággá azt, ami nélküle pusztán szemfényvesztés volna.” [20]

9. Hegel a porosz rendi állam erkölcsi küldetéséről

Hegel rámutat, hogy a fichtei kötelességfogalom nem kevésbé elvont és tartalmatlan,

mint a kanti: konkrét tartalmat csak a *szubjektív önkény* jelölhet ki számára, mivel a magánegyén magán-lelkiismeretének semmiféle általános, szükségszerű érvényessége nincsen. Ez a szubjektivizmus hozza közös nevezőre Fichte relativizmusát Kant formalizmusával, sőt, a lelkiismeretnek tulajdonított döntőbírói szerep révén, még az éppenséggel nem elméleti síkon működő jakobinus diktatúrával is. Robespierre kormányzása alatt – fejtegeti Hegel – a szubjektív belátástól függővé tett *erény* gyakorolta az uralmat Franciaországban, „ama sokakkal szemben, akik romlottságukkal vagy régi érdekeikkel” megsértették erkölcsi kötelességüket. De a szubjektív erény „pusztán az érzület alapján kormányoz”, és nem hozhat egyebet, mint „önkényt és zsarnokságot”. [21]

Hegel, aki a szétszaggatott Németország nyomorúságos kisállamait fáról lehullott rothadó gyümölcsökhöz hasonlította, lelkesen fogadta a francia forradalmat. Sokan voltak így akkoriban, a német középosztályok és a nemesség legjobbjai. Ám a kezdeti lelkesedés hamar lelohadt, mihelyt kiderült, hogy a forradalom nem az a mámoros diadalmenet, aminek képzelték. A jakobinus diktatúra megbotránkoztatta a nyugat-európai értelmiségiek túlnyomó többségét; az utána következő fékevesztett thermidori tobzódás pedig sokuk szemében magát a történelmi haladást kompromittálta. Hegel mindkét eseményben bizonyítékát látta annak a véleményének, hogy polgári haladásra feltétlenül szükség van, *de forradalom nélkül, szerves fejlődéssel, amelyet együtt kell megvalósítaniuk a polgárság és a nemesség felvilágosult elemeinek. Békésen és felülről*, kizárva a vadságra hajlamos alsó rétegeket, és az önkéntes társadalmi együttműködés útjára vezetve *a tulajdonos osztályokat*.

Napóleon győzelmeinek fényében úgy tűnt, nem is olyan utópisztikus elgondolás ez. Mehring írja (nem csekély iróniával, de híven a történelmi igazsághoz), hogy a németek számára a jénai csata jelentette azt, amit a franciáknak a Bastille megrohamozása. A napóleoni seregek győzelmei megmutatták a pucérra vetkőztetett német társadalom undorító fekélyeit; s hogy a porig alázott nemesi uralkodó osztály talpra álljon, neki magának kellett saját feudális rendjén rést ütnie. Így léptek életbe azok az enyhén liberális színezetű intézkedések (az 1807-1811-es agrárreformok, a jobbágyság eltörlése örökváltság ellenében, a hűbéri szolgáltatások járadékká való átváltoztatása), amelyek megteremtették a feltételeket az általános hadkötelezettség bevezetéséhez, politikailag pedig a Napóleon elleni harcban kikovácsolódó osztályszövetséghez a nemesség és a burzsoázia között. Ez a szövetség rakta le az alapjait a sajátos német polgári fejlődésnek, amely majd Bismarck alatt fog kiteljesedni *a kapitalizmus porosz útjává*. Vagyis a tétován, de szükségszerűen polgárosuló Németország tulajdonképpen Napóleon kardja által, *császármetszéssel* jött világra. Csúf torzszülött volt, szó se róla, és idővel vérszomjas szörnyeteggé cseperedett; ám Hegel korában ez volt a németek számára, minden buktatójával együtt, *a fejlődés egyetlen reális útja*.

A feudális rendből a polgáriba való átmenet korában az ideológia egyik legfontosabb feladata volt, hogy felvázolja, milyenek legyenek a kívánatos új viszonyok. Rousseau így fogalmazta meg a feladat lényegét: hogyan válhat az egyén, „zárt és egyedülálló egész” léte, „egy nagyobb összesség részévé” anélkül, hogy szabadságát feladná? Meg kell találni „a társulásnak azt a formáját, amely a közösség egész erejével védi és oltalmazza minden tagjának személyét és vagyonát, s amelyben az egyén, bár egyesül a többiekkel, változatlanul csak önmagának engedelmeskedik, és ugyanolyan szabad marad, mint amilyen azelőtt volt.” [21] Alapjában véve erre kereste a választ Hegel, ahogyan már Kant és Fichte is. Döntő különbség azonban, hogy Hegel tudta: a közösségi magatartást nem lehet sem erőszakkal kikényszeríteni, sem függővé tenni az egyének szerződéses megállapodásától, legkevésbé pedig arra a szubjektív véletlenre bízni, hogy követik-e a társadalom tagjai az erkölcs parancsát, vagy

fütyülnek rá. Pontszerű magánegyénekből, akik jobbára közömbösek vagy ellenségesek egymással szemben, egyik módszer sem formálhat *belső kötelekkel egyesített szerves társadalmat*.

Lehetséges-e egyáltalán az ellentétes magánérdekek elvadult üvöltözését közösségi harmóniává szelídíteni? Úgy tűnik, nem: ez a tapasztalat készítette Kantot, és végeredményben Fichtét is, hogy az erkölcsi törvényt egy rejtelmes túlvilágról származtassák, evilági érvényesülését pedig elodázzák az idők végezetéig. Itt van az a pont, ahol Hegel élesen elkanyarodik tőlük. Meggyőződése, hogy az erkölcsi törvény nem maradhat merő ábrándozás, amelynek „száraz babérlevelei sohasem zöldelltek” [23]: nem is volna törvénynek nevezhető, ha *meg nem valósul*, mégpedig *anélkül, hogy a polgári társadalom sérelmet szenvedne*. Hegel valósággal dicsfénybe vonja a polgári tulajdont: azonosítja „a személyiség létezésével”, *kötelességgé* nyilvánítja, hogy az ember „dolgokat mint tulajdont birtokoljon” [24]. (Félreérthetetlenül a *polgári tulajdonról* beszél: megállapítja, hogy csak a polgár lehet teljes jogú tulajdonos, a hűbérúr nem, mert birtokával nem rendelkezhet szabadon.) Tehát *kötelességem* polgári tulajdont birtokolni, másképp nem lehetek személyiség; *kötelességem* a polgári társadalom tagjának lenni. Hegel, aki egyébként nem fukarkodik a pénzhajhász burzsoák bírálatával, *be akarja tagolni (vagy inkább gyömöszölni) a polgári társadalmat egy makulátlan erkölcsi világrendbe, ahol a tomboló versenyharc könyörtelen résztvevői önként, citoyen módjára fogják teljesíteni kötelességüket a közösség iránt*.

Első lépésként Hegel átteszi a hangsúlyt a „társiatlan társiasság” szelídebbik végére: az emberek egymásra vannak utalva, „társiasság” híján lesüllyednének az állatvilágba. Tevékenységeik kiegészítik egymást, együtt alkotnak szerves egészt – tehát közösséggé egyesítik az embereket, bár egyelőre csak ösztönösen, öntudatlanul. Ez még nem erkölcsi létforma, de előkészíti azt, közelít hozzá, *szükséges lépcsőfok az önkéntes, tudatos társadalmi együttműködés felé*. A polgári társadalom önmagában nem tudna eljutni odáig: tagjai, a *burzsoák* (Hegel maga használja ezt a kifejezést, megkülönböztetésül a citoyentől) a fizikai szükségletek és élvezetek területén tevékenykednek, mint az „általános és kölcsönös függőségek” (az egyetemes munkamegosztás) láncszemei, s ha ténykedésük nyomán eluralkodik a magánélet tompa közönye, akkor a romlottság és általános lealacsonyodás közepette összeomlik a szabad erkölcsiség. Ennek megghiúsítása az „*erkölcsi egésznek*”, a citoyen-eszmét megtestesítő *államnak* a dolga: az ő feladata, hogy „megtartsa a birtoklást belső semmisségének érzésében, és megakadályozza gyors mennyiségi növekedését, illetve az egyre nagyobb különbség és egyenlőtlenség létrejöttét, amire a birtoklás, természeténél fogva, törekszik”. Az állam azért vállalkozhat erre, mert az „abszolút erkölcsiség” rendjének, vagyis elsősorban a *katonai nemességnek* a szervezete lévén, alkalmas rá, hogy *politikai ellensúlya legyen a polgári társadalomnak*. [25]

Az egyes embert, „aki magában azon van, hogy középpont legyen”, az állam vezeti vissza „a szubsztancia általános életébe”, a közösség erkölcsi közegébe. Az állam tartja fenn az egyének jólétét, mint „az ő magasabb hatalmuk”; de ha magasabb is, nem pusztán külső szükségszerűség a polgári társadalommal *szemben*, hanem annak belső, „immanens célja” – „a kettő csak egymás által és egymásért van, és átcsap egymásba.” [26] Ezt a bensőséges viszonyt *a rendek közvetítik*, ők vezetik rá az önző magánszemélyeket arra, hogy másokra is gondjuk legyen. „Itt van tehát az a gyökér, amellyel az önzés az általánoshoz, az államhoz kapcsolódik.” Nem arról van szó, hogy most már „mindenkinek személyesen kell részt vennie az állam általános ügyeiről való tanácskozásban és döntésben”: az állam „a művelt megismerés dolga, nem a népé”. A rendek szerepe éppen az, „hogy az egyesek ne egy *tömeg* és *sokaság* képében jelen-

jenek meg”, és ne jussanak „pusztán tömegszerű hatalomhoz a szerves állammal szemben”. A szervezettség révén a sokaság „jogos és szabályos módon” szerezhet érvényt érdekeinek; „ha ellenben ez az eszköz nincs jelen, akkor a tömeg megnyilvánulása mindig vad lesz.” „A rendi egyenlőtlenség eltörlése üres fecsegés.” [27]

De hát mik is a rendek tulajdonképpen? Az egyértelmű válasszal Hegel adós marad. Álláspontján többször változtatott, utolsó nagy művében, „A jogfilozófia alapvonalaidban kifejtett nézetei következetlenek, olykor szemet szúróan önellentmondóak. A rendek különbözőségét azzal indokolja, hogy mindegyiküknek sajátos megélhetési alapja, tevékenységi köre, szükségletei, érdekei, műveltsége és szokásai vannak; de valójában hol a társadalmi ranglétrán elfoglalt helyük szerint különbözteti meg őket, hol éppen ellenkezőleg, antagonisztikus osztályokat azonos rendbe sorol. A „természetes erkölcsiség rendje” például magába foglalja a föld birtoklásából élőket, akár földesurak, akár parasztok, a „gyártók” rendje pedig a gyárosokat és munkásaikat – holott nyilván nem azonos sem a megélhetési alapjuk, sem a műveltségük, eltérőek a szükségleteik és érdekeik.

Mindenesetre a „rendek” fogalma alkalmas rá, hogy összekeverje a *tulajdonviszonyokat* az egyetemes *technikai* munkamegosztás viszonyaival, és olyan embercsoportokat jelöljön, amelyek foglalkozásuk szerint testvérileg kiegészítik egymást, akár csak a patrícius fej és a plebejus gyomor Menenius Agrippa hírhedt tanmeséjében. Így az *osztályantagonizmus és a vadállati versenyharc egyetlen intésre átadja helyét a társadalmi együttműködésnek*, a polgári társadalom pedig, ahol magának Hegelnek a leírása szerint „a fizikai és erkölcsi pusztulás”, a mértéktelen kicsapongás és nyomor színjátéka zajlik, összehangolódik az állammal, mint a közjót érvényesítő „erkölcsi egységgel” [28] (szintén a hegeli leírás szerint). Az egyén ezzel *kettéhasad a polgári társadalom önző magánszemélyére és a politikai közösség – a „rend” – önzetlen tagjára*; egy „földi” és egy „magánvaló-túlvilági” félelmeire, akinek burzsoá fele nekiugrik társai torkának, miközben citoyen-fele nem győz a kedvükben járni, jólétükért tüsténkedni. Hegel ismét Kant hangján szól.

De van-e szükség egyáltalán rendekre? Ha az állam „a művelt megismerés dolga”, akkor az államügyekben csak a műveltek vehetnek részt, a műveletlenek nem, még ha történetesen ugyanabba a rendbe tartoznak is. A „legszembetűnőbb műveltség” pedig az *általános rend* tagjaié, az *államhivatalnokoké*: ők alkotják „az állam tudatát” és „alappillérét”. [29] Ennek a kitüntetett rendnek *elvben* bárki a tagjává lehet, ha van rá képessége. Hegel azonban siet leszögezni, hogy ilyen képességgel elsősorban a *földbirtokos nemesség* rendelkezik, mert tagjainak vagyona „elidegeníthetetlen, majorátussal terhelt hagyatékká lesz”. [30] E vagyon birtoklása „a politikai célért hozott kemény áldozatok” jutalma, és azt a célt szolgálja, hogy a trón és a társadalom üdvére a rend „egy választás esetlegességének belejátszása nélkül” végezhesse politikai tevékenységét, amelyre „születése révén hivatott és jogosult” [31] Magyarán: az állam kormányzása és igazgatása gyakorlatilag *örökletes kiváltság*, amely a feudális birtokviszonyok nemesi haszonélvezőit illeti meg; nem sok értelme van tehát a „polgári társadalom” rendi funkcióiról, az államéletben betöltött szerepéről beszélni. Politikai funkciójuk a rendeknek láthatólag nincsen, csupán ideológiai: nekik kell azt a látszatot kelteniük, mintha Hegel sikeresen elhárította volna Kant dualizmusait.

De igazából nem tudott velük megbirkózni – a polgári távlatok meghaladása nélkül nem is lehet. Ebben a vonatkozásban Hegel nem volt képes szakítani az általa egyébként élesen támadott felvilágosodással; problémaköre jórészt is onnan örökölte. A *társadalmi viszonyok* vonatkozásában ezek a problémák az *elidegenülés* fogalma körül csoportosultak.

10. *Hogyan lesz a fiú önmaga nagyatyjává?*

A hegeli ábrázolás szerint az elidegenülést a világtörténelem hozza létre és szünteti meg – az a *törvényszerűen előrehaladó* folyamat, amely minden idegen beavatkozás nélkül, belső ellentmondásaitól gerjesztve bontja ki önmagából saját váltakozó korszakait, egészen a konfliktusok végső feloldásáig. A görög ókor például, noha klasszikus harmóniáját ma is csodáljuk, egyoldalú volt: olyan emberek műve, akik városukért, államukért, az „*általános ügyért*” éltek-haltak, de hiányzott még belőlük a „*különös*”, a személyiség önállósága és öntudata. A „*különösség*” megjelenése pontszerű magánegyének halmazára bomlasztotta a görög társadalmat (mint „rossz különös”), de meghozta egyúttal a modern személyiség önállóságát és kutató kritikai szellemét is (mint „jó különös”). A görög társadalom *elvont általánossága* tehát átcsap *önmaga ellentétébe*, az éppoly *elvont különösségbe*, amely a *polgári társadalom* formáját öltve, a *burzsoá* és a *citoyen* egymást feltételező ellentéteire kettőződik. Ebben a korban általános harc folyik a magánegyének között, de jelen van az erkölcsi elem is, a *citoyen* személyében, aki arra törekszik, immár a fejlődés magasabb fokán, hogy a népet ismét harmonikus közösséggé formálja. Végül, hála a porosz állam erkölcsi funkciójának, *a polgári (burzsoá) társadalom betagolódik a politikai (citoyen-)társadalomba, a magánegyén a közösségbe, az általános és a különös pedig – a két ellentét, amely külön-külön elvont és egyoldalú – konkrét-általánossá egyesül.* Tehát az emberiség ellentmondásokban mozgó világtörténete megnyugtató szintézissel, az ellentétek megbékélésével zárul.

Ebben a leírásban mély dialektikus belátások keverednek az ideológia tündérmeséivel. Nincs meggyőző indoklás arra, hogy miért éppen így történtek a dolgok, nem másképp. Miért bomlasztotta fel a különösség a görög harmóniát? Miért a porosz állam a megoldás, mi ebben a szükségszerű? Világos válasz helyett Hegel átcsúsztatja a problémát egy állítólagos magasabb síkra. Az egész világfolyamat a „világszellem” (az istenség) önfejlődése: ő az, aki önmagától elidegenülve, természeté és emberré tárgyiasul (a vallás egyszerűbb nyelvén: Isten megteremti a világot és az embert), majd megjárva emberi alakban a világtörténelmet, ismét fogalmi-logikai formákba emeli saját tárgyiasult, elidegenült alakzatait. (Megismeri és szellemileg elsajátítja a tárgyi világot: mind a természetet, mind pedig a társadalmi viszonyokat, amelyeket az emberek maguk idegenítettek el tárgyi tevékenységük során önmaguktól.) Ez a zseniális ködgomoly – a valódi világtörténelmi, filozófiatörténelmi és logikai folyamatok kozmikussá mitizált keveréke – a hegeli leírást van hivatva szentesíteni: ha minden, ami létezik, a világszellem megnyilvánulása, tehát egy rejtett lényegé, amely *szükségszerűen* cselekszik így vagy úgy – szép is volna, ha vaktában csapongana –, akkor nincs okunk kétségbe vonni sem a Hegel által leírt folyamat szükségszerűségét, sem a leírás hitelét. (Persze, nem elképzelhetetlen, hogy a filozófus maga igazította a világszellem mozgását a valóságos történelemről alkotott *saját* elgondolásaihoz, majd a világszellem mozgásával hitelesítette, hogy a valóságos történelem szükségszerűen zajlik azon a módon, ahogyan ő ábrázolta. A porosz állam például, mint az „erkölcsi szubsztanciává” fejlődött világszellem jelenségformája, most már legfelsőbb jóváhagyással végezheti pótolhatatlan erkölcsi teendőit.)

De a porosz állammal nem zárulhat még le a világfolyamat. Az állam a tárgyi-tapasztalati világ része, a teljes szabadság viszont megkívánja minden elidegenültségnek, vagyis minden tárgyiságnak a szellemben való feloldódását. A

világszellem ugyan már eredendően is a szubjektum és az objektum egysége, a fejlődés kezdetén azonban a két ellentét még nem vált szét egymástól: megkülönböztetés nélkül szunnyadnak a pusztaság lehetőség állapotában, mint tartalom nélküli formák. („Lebegnek a vizek fölött.”) Ahhoz, hogy tartalmas formákká legyenek, a világszellemnek ketté kell hasadnia, tárgyként elidegenülnie önmagától mint szubjektumtól, hogy végül teljes tartalmi gazdagságában vegye vissza önmagába az általa kibocsátott tárgyi világot – mégpedig nem nyers tárgyiságában, hanem a tudattól átvilágított fogalmi alakban, mint *tudományt*. Ez a tudomány a *dialektika*: a világ egyetemes törvényeinek foglalata és eszmei sűrítménye, amely mindent felölel, ami csak létezik, akár tárgy, akár szubjektív-tudati alakzat; általa válik a világszellem *tudatos szubjektum-objektummá*, egyesítve a két ellentétes oldalt, amire a felvilágosodás nem volt képes.

Hogyan viszonyul a világszellem mozgása az egyének cselekvéseihez? Ha az egyének csupán külső megnyilvánulásai a bennük működő istenségnek, akkor füstbe megy minden személyes önállóság és szabadság – az tehát, ami Hegel történelmi értékrendjében a modern kor legnagyobb vívmánya és legfontosabb pozitívuma. Furcsa dolgok következnek ebből. Tegyük fel például egy értelmetlennek látszó kérdést: kinek a műve a hegeli dialektika? Hát Hegelé, ki másé. Jó – de hátha a világszellem szólalt meg az ő hangján, ahogy Szókratészről a *daimonión* beszélt? Ebben az esetben Hegel nem is Hegel volt, hanem az istenség személytelen szócsöve. És ha mégis Hegel volt? Ha önálló, független személyiségként kapta azt a megtisztelő feladatot, hogy a dialektika kidolgozásával betetőzze a világszellemet? Akkor viszont Hegel nem pusztaság szócső volt, hanem a világszellem öntudata, ember létére az istenség részese, aki földi küldetését befejezve, Fiúisten módjára egyesült az Atyaistennel. Sőt: talán még az Atyáénál is magasabb rang illeti meg, hiszen nélküle, az ő dialektikája nélkül a világszellem csonka marad; ilyen értelemben ő maga a világszellem alapja és előfeltétele, Fiú létére saját Atyjának atyja. Ne ragozzuk tovább; a lényeg az, hogy Hegel *vagy* személytelen eszközzé lesz az istenség kezében, *vagy* személyes Énként maga válik istenné. *Vagy* semmi, *vagy* minden. Az egyik esetben a szubjektivitást nyomja agyon a tömör, egyszínű determinizmus, a másokban az objektivitást örli porrá a szubjektivisták önkény. Ismét nyelvet öltenek ránk a kanti dualizmusok.

11. A filozófia Balzacja

Összegezzük a témánk szempontjából különösen fontos mozzanatokat.

A hegeli dialektika a filozófusnak a világfolyamat elméletévé általánosított, mitikus elemekkel átszőtt válasza a kor társadalmi alapkérdéseire. A döntő feladat *a formációváltás*: az elkorhadott feudális intézményrendszer felcserélése korszerű polgári viszonyokra. A változást azonban, amely az érdekeltek (a „harmadik rend”) tudatos, összehangolt társadalmi cselekvését igényli, nemcsak az ellenálló feudális erők akadályozzák, hanem maguk a polgári viszonyok is: önző magánügyekre forgácsolják a társadalmat, és alárendelik a piac kiszámíthatatlan mozgásainak. Az összefogás történelmi szükségletével párhuzamosan, fokozódik a gazdaság ösztönös centrifugális tendenciája is, az emberek elidegenülése egymástól és saját társadalmi viszonyaiktól. Ez az önmagát egyidejűleg gerjesztő és fékező kettős mozgás *erkölcsi fogalmakban*, a gazdasági és osztályösszefüggéseiből kiemelt *elidegenülés* kérdéskörként jelenik meg a kor gondolkodói számára. Ha nem sikerül az önző magánérdeket az általános-közösségi érdek ellenőrzése alá helyezni, az esedékes

társadalmi átalakulás nem hajtható végre. Ezért volt az *elidegenülés*, illetve közelebbről a *burzsoá-citoyen viszony* az a döntő kérdés, amely Hegelt és közvetlen elődeit foglalkoztatta.

Hegel látta: se az erkölcsi parancs, se az erőszak nem bír a magánérdek seregestül előzúduló patkányaival. Csak a világszellem tudott ideig-óráig rendet teremteni, amikor nyeregbe szállt, és Napóleon néven végigsöpört fél Európán, könyörtelen fényt vetve kardja villámaival a német nyomorúságra. A napóleoni államban Hegel megvalósulni vélte az *intézményesült citoyent*: az „általános ügy” szolgálata nem külső kényszer volt, nem is egyéni elhatározások véletlenjeinek függvénye, hanem belső elszánásból fakadó, tömeges és önkéntes csatlakozás az államban megtestesült közös célokhoz.

Hegel alighanem túlértékelt a napóleoni állam erkölcsi küldetését; de az kétségtelen (Stendhal hitelesen beszámol róla), hogy a közelmúlt hősi eszményei Napóleon után elenyésztek, vagy szélütött nosztalgiává, kicsinyes külsőségekké, a nagyra törés karikatúráivá silányultak. A filozófus, aki mindig igyekezett megőrizni józan valóságérzékét, lejjebb szállította korábbi igényeit. Ő se lehetett finnyásabb a világszellemnél, amely a vágtató francia paripáról lebukva, átült a fontolva haladó porosz számárra. – Persze, a Frigyesek és Vilmosok Poroszországát Hegelnek hatványozottan kellett eszményítenie ahhoz, hogy Napóleon bukása után erre a korhatag államalakulatra alapozhassa a kor ideológiai fő kérdéseire adott válaszait.

Döntő kérdés a *burzsoá-citoyen viszony*. Hegel felfogásában a polgár az általános munkamegosztás résztvevőjeként eleve *közösségi tevékenységet* végez, noha *tudattalanul*, mert tudatos céljai pusztá magáncélok. Foglalkozása révén azonban tagja lesz a megfelelő rendnek, és bekapcsolódik az állam életébe, a társadalom közös ügyeinek *tudatos* intézésébe. Nem külső erőszak vagy véletlenszerű egyéni elhatározás készíti az „általános ügy” szolgálatára, hanem maga a rendi tagozódású társadalom *objektív szerkezete* emeli őt *törvényszerűen* a korlátolt magánemberi létből közösségi tényezővé; az „általános ügy” tehát *nem külső korlátként jelenik meg előtte, hanem mindennapos életének természetes közegévé lesz, az érte kifejtett tudatos tevékenység pedig megszokott, természetes magatartássá*. Ebben az ábrázolásban *a burzsoá és a citoyen egy és ugyanaz a személy*, ahogyan Hegel már fiatalon megírta. ^[32]

Új megvilágításba kerül ezzel *a civilizáció és az erkölcs viszonya* is. A felvilágosodás még kibékíthetetlen ellentétet (antagonizmust) észlelt a két társadalmi jelenség között: a civilizáció előrehaladása megsokszorozza a javakat, felszítja a megszerzésükre irányuló kíméletlen versengést, és a közügy – az erkölcs – ebek harmincadjára kerül. Ez a megítélés valóban helytálló, de csak abban az esetben, ha a társadalom *pusztán* önző magánegyénekből áll, akik eleresztik a fülük mellett az *alkalomszerűen* felhangzó citoyen-intelmeket, és szétrohasztják az államot. Ha viszont az egyének rendjük tagjaiként részt vesznek az állam – az intézményesült citoyen – életében, és magánemberi önzésük, Hegel szándékainak megfelelően, aláveti magát az „általános ügynek”, akkor a bomlasztó negatívumok helyett előtérbe lépnek a civilizáció nélkülözhetetlen pozitívumai, a benne megtestesülő sokrétű emberi erők és képességek; nélkülük visszasüllyednénk a természetbe, ahol nincs sem civilizáció, sem erkölcs. Ebben a megközelítésben *a civilizáció és az erkölcs nem kizárják, hanem kiegészítik és feltételezik egymást*.

A civilizáció és az erkölcs problémája más formában is megjelent a felvilágosodás ideológiájában: *a polgári társadalom és az erkölcsi törvény ellentmondásaként*. A két kérdés lényegileg azonos, és mind a kettő a burzsoá-citoyen viszony variációja. Az erkölcsi törvény – az „általános ügyszöveg” igazodó citoyen-magatartás szabálya – nem vezethető le a polgári társadalomból, a modern civilizáció társadalmából, ahol mindenki harcol mindenki ellen, és az egyének úgy állnak szemben saját

tevékenységük tárgyi eredményeivel, mint egy sorsszerű idegen hatalommal. Ha tehát van erkölcsi törvény – márpedig „lennie kell” ahogyan Kant állította Rousseau nyomán –, akkor csakis valami túlvilág-félemből származtatható (amilyen a kanti „magánvaló”, vagy a fichtei „tisztá Én”). A világ kettéesik: az egyik oldalra a természet kerül, a társadalommal együtt, amely elidegenült állapotában maga is ösztönös, fékezhetetlen természeti erőnek mutatkozik (ez az egyik fő oka a felvilágosodás naturalizmusának!), a másik oldalon pedig a közösségi citoyen-törvény húzódik meg, gögösen és gyámoltalanul. A természetben megszakítatlan oksági rendben követik egymást az események: a jelenlegi állapot egy előzőnek a következménye, annak szintén megvolt az oka, és így tovább a végtelenségig; a dolgok tőlünk függetlenül mennek a maguk útján, mert a jelent egyértelműen meghatározza a múltbeli történések sora, a múlt fölött pedig nincs hatalmunk. Az „általános ügyszó” igazodó citoyen-cselekvésnek azonban, mivel az elidegenült külső világból nem származhat, más oka nem lehet, mint a *szubjektív döntés és elhatározás, amely a citoyen belső szabadságát valósítja meg a tapasztalati világ külső szükségszerűségével szemben.*

De csakugyan megvalósítja-e? Érvényesülhet-e az „általános ügy” törvénye a társadalmi valóságban, ahol elvadult versengés és erőszak a törvény? Egyáltalán: hogyan ékelődhet be a természet megszakítatlan oksági láncolatába olyan ok, amelynek nincs természeti előzménye, illetve olyan cselekvés, amely minden természeti előzmény nélkül maga indít el a természetben egy egészen új oksági sort? Hogyan verhetne gyökeret a vak természeti szükségszerűség világában a vele szögesen ellentétes szabad cselekvés? Képtelen kérdés, nincs is rá épkezláb válasz: *olyan társadalomban, amely nem áll tagjainak tudatos közösségi ellenőrzése alatt, az „általános ügy” szolgálatának önzetlen szándéka eleve kudarcra van ítélve, a közösségi érdekű cselekvés gyér cseppjeit beszipantja a közöny és ellenségeskedés sivatagi homokja. Az erkölcsi törvény tehát meddő belső parancs marad, az egyéneken továbbra is mozdíthatatlan természeti szükségszerűség módjára uralkodnak saját viszonyaik. Antagonizmus keletkezik ezáltal szabadság és szükségszerűség, belső és külső világ, szubjektum és objektum között; a tárgyi valóság elsajátíthatatlannak bizonyul, a pontszerű magánügynek legfeljebb csak sóvároghatnak a szabadság és az igazság után.*

Belső köteléssel összefűzött, tudatosan együttműködő egyének közössége, amely forradalom nélkül, szerves fejlődéssel valósul meg, és a polgári tulajdonon nem ejt csorbát – körülbelül így vázolható Hegel politikai eszménye, egész filozófiájának döntő meghatározója. Fából vaskarika. Hogyan lehet fenntartani a polgári társadalmat úgy, hogy értékeit megőrizze, de aljasságaitól megszabaduljon, tagjai pedig burzsoá létükre citoyenként cselekedjenek? Hogyan lehet meghaladni a felvilágosodás dualizmusait, érintetlenül hagyva legmélyebb gyökereiket? (Magyarán: miféle technológia szükséges olyan bot előállításához, amelyiknek csak egy vége van?) Hegel a porosz monarchia államrendjében vélte felismerni a csodaszert, amely a kérdésekre választ kínál.

Milyen filozófiai következményei voltak ennek a politikai-ideológiai döntésnek?

Ha Hegel *tisztán polgári* álláspontot foglalt volna el, beleragad a dualizmusokba; ha csatlakozik a polgári társadalmat középkori nosztalgiák alapján bíráló *romantikához*, kiöntötte volna a fürdővízzel a polgári haladást. Sikerült azonban mindkét út buktatóit elkerülnie azzal, hogy egy harmadikat választott, a polgárság és a nemesség *kompromisszumának* útját. Németországban, ahol a napóleoni idők tanulságai polgári reformokra ösztönözték a nemesség legvilágosabb elméit, nem is volt ez az út annyira anakronisztikus, mint a francia forradalom átható fényében gondolni lehetne. Sőt: pillanatnyilag ez volt a haladás egyetlen reális lehetősége, a filozófia részére pedig társadalmi megalapozást ígért ahhoz, hogy a dualizmusok az ellentétek egységévé és

kölcsönös feltételezettségévé oldódjanak.

Hegel megalkuvását valószínűleg nem fogják bejegyezni a történelem legdicőségesebb tetteinek aranykönyvébe.

De a filozófiára szerencsét hozott: általa fedezte fel maga a megalkuvó azt a szűk ösvényt, amelyen fölverekedhette magát *a filozófiai fejlődés addigi legmagasabb szintjére, a dialektika csúcsaira*. Társadalmi alkata hasonló Balzacéhoz, aki a polgári haladás képviselőjében ugyanolyan metsző kritikával tudta ábrázolni a nemességet, mint a francia polgárok hagyományos nemesimádata jegyében a burzsoáziát, és ez a köztes látásmód kétségkívül feltétele volt párját ritkító irodalmi teljesítményének. Hegel a filozófia Balzacja: nemesi talajba kapaszkodó polgári gyökerei, társadalmi állásfoglalásának és jellemének szubjektív ellentmondásai, a sajátos világnézeti előítéletek és elfogultságok jócskán előmozdították annak a képességének a kifejlődését, hogy tudományos elfogulatlansággal hozza napvilágra a társadalom, a történelem és a teljes valóság objektív ellentmondásait.

A párhuzammal persze csínján kell bánni: az író ábrázol, a filozófus magyaráz. Balzac megismételhetetlen élő egyéniségeket mintáz, akik társadalmi környezetükkel való sokrétű kölcsönhatásaik révén jellemükbe sűrítik és cselekvéseikkel megelevenítik koruk lényeges társadalmi folyamatait és ellentmondásait *szemléletünk számára*. Hegel bizonyos értelemben az ellenkezőjét végzi: azon fáradozik, hogy a folyamatok *általános törvényeit*, amelyeket logikai elvonatkoztatással bont ki jelenségformáikból, fogalmilag rögzítse és elméletté rendszerezze *gondolkodásunk számára*. A filozófiában a jelenségforma eltávolítandó burok, a művészetben a megjelenítés szükségszerű nyelvi eszköze. A művésznek nem kell, nem is szabad elhagynia a szemlélet területét; ha magyarázkodni kezd ahelyett, hogy az érzékekhez szólna, nem művész többé. A filozófusnak viszont el *kell* hagynia a szemléletet, hogy a dolgokat megmagyarázza, általános törvények alá foglalja, és következtetéseket vonjon le ellentmondásaik megoldására. Hegel e tekintetben hátrányban van Balzac-kal szemben: hivatásánál fogva átfogó elméleti világmagyarázatra törekszik, de hatalmas enciklopédikus tudása ellenére sincs megfelelő tapasztalati anyaga ahhoz, hogy ne kényszerüljön megalapozhatatlan spekulációkra. Balzac minden további nélkül megmaradhat az objektív valóság talaján; Hegel kénytelen saját szubjektív ideológiai előfeltevéseihez és rendszerének logikai követelményeihez igazítani mindazt, amit az objektív folyamatok magyarázatául és ellentmondásaik megoldásául kigondol. Ez az eljárás óhatatlanul el-elcsúszik a döntő társadalmi kérdéseken, elsősorban azon, hogy miképpen fog az „általános ügy” diadalmaskodni a „mindenki harca mindenki ellen” állapotán? Elképzelhető-e egy Gobseckhez hasonló porosz uzsorás, amint a közjóért törí magát a rendi gyűlésben? Balzac realizmusa ma is érvényes; Hegel igazgyöngyei szétgurultak, mihelyt kiderült, hogy a porosz rendi monarchia makacsul vonakodik betölteni a neki tulajdonított erkölcsi funkciót. Valakinek össze kellett szednie a gyöngyöket, hogy új, erősebb fonálra fűzze fel őket.

12. Szabadverseny. A tőke közvetlen ideológiai védelme

A Szent Szövetség restaurációs erőfeszítései ellenére, végbement a világtörténelmi korszakváltás: a feudális viszonyokat visszaszorította és maga alá rendelte a kapitalizmus. Az alapvető társadalmi ellentmondás nem a burzsoázia ellentéte volt többé a feudális nemességgel, hanem *a burzsoázia antagonizmusa az osztályá*

szerveződő proletariátussal. A citoyen-magatartás szükséglete, bár nem tűnt le végképp, inkább csak azokra a pillanatokra korlátozódott, amikor – mondjuk így – „népfrontos” összefogást követelt a történelem; az „általános ügy”, amely a felvilágosodás antifeudális ideológiáiban forradalmi szerepet játszott, a proletariátus elleni, egyre keményebb burzsoá fellépések során az osztálybéke képmutató propagandájává süllyedt. A polgári filozófia fő sodra konzervatív irányba fordult, fejlődési szakaszait pedig a kapitalizmus történelmi formaváltozásai határozták meg.

[33] Az első szakasz a szabadversenyek évtizedekre, a kapitalizmus viszonylag zavartalan növekedési időszakára esik, és nagyjából a 19. sz. 30-as éveitől a 70-80-as évekig tart; a második szakasz az imperializmus szerkezetét és formaváltásait követi. Az első szakasz jellemzője a közvetlen apológia, amely az ellentmondások elkendőzésére törekszik, a másodiké a közvetett apológia, amely az ellentmondásokat kozmikusá mitizálja [34]. A szakaszok részletes ismertetésébe nem bocsátkozhatunk, egy-egy példával próbáljuk érzékeltetni, hogy nagyjából miről is van szó.

A szabadverseny virágzásakor a gondolkodás elsekélyesedik; a kor két vezető irányzata, a pozitívizmus és az újkantianizmus, jószerével észre sem veszi a problémákat, amelyekkel a régebbi filozófiák életre-halálra viaskodtak. Mindkét irányzat fő áramlata állást foglal a szocialista törekvések és az elméleti megalapozásukra szolgáló filozófiai materializmus ellen, erőfeszítéseit pedig elsősorban arra szánja, hogy kibékíthetetlen gondolatelemek között teremtsen derűs összhangot, akár a legelemibb logika rovására is. A közös ideológiai bázison azonban más-más célokat követ mindegyikük, és a módszereik is különböznek.

Programja szerint a pozitívizmus arra törekszik, hogy közvetlenül igazolható tapasztalati tényekre alapozza az emberi tudást, kizárva minden misztikus, „metafizikus” elemet – a misztikumhoz sorolva a materializmust is, mert a tudatunkon kívüli tárgyak elismerése bizonyíthatatlan (amiről tudunk, az nyilvánvalóan már a tudatunkban van), és ráadásul fölösleges is, megkettőzi a világot egy tudaton belüli és egy rajta kívüli világra. Honnan származnak tehát a tapasztalati tények? A tudatból? Ez szintén semmiféle tapasztalattal nem igazolható metafizikai feltevés volna. A tények egyszerűen „adva vannak”: eredetüket a pozitívizmus nem fürkészi, önérzetesen hivatkozva saját világnézeti semlegességére. Holott szó sincs semlegességről: a tényekkel azonosított „közvetlen adottságok” nem egyebek, mint a tudatban jelenlévő képzetek, a semmiből előlépő tudattartalmak. Nem lehet „mögéjük” látni, náluk messzebbre menni. A világ ezzel pusztán jelenséggé lesz, a „semlegesség” pedig szintiszta idealizmusnak bizonyul – sőt szolipszizmusnak, ami annyit jelent, hogy csak én magam létezem, hiszen képzeteimen kívül nem tudhatok semmiről, még arról sem, hogy léteznek-e rajtam kívül más emberek.

Az egyoldalú tapasztalati (empirista) módszer logikáját már Hume felmutatta: a tapasztalat mindig egyedi jelenségekről tudósít, ezekből pedig nincs jogom általános összefüggésekre, okságra, törvényekre következtetni. A pozitívizmus ellenben, miután az egyedi képzetek, a „közvetlen adottságok” káoszává zilálta a világot, nem restelli ezt a káoszt harmonikus, rendezett, törvényszerűen működő egészszé nyilvánítani. Úgy ingázik az egyedi és az általános, az érzéki tapasztalat és a törvény között, mintha hidak és vízi alkalmatosságok igénybe vétele nélkül lépegetne ide-oda a Temze vagy a Szajna egyik partjáról a másikra – száraz lábbal, mivel még úszni sem tud.

Logikai ellentmondásokba futó világnézeti kétértelműségei miatt a pozitívizmus egyaránt kiszolgálhatja a polgári értelmiség radikális és konzervatív szárnyát. Azzal, hogy a tapasztalatot nyilvánítja a megismerés egyedüli forrásává, érveket szolgáltat az egyházi dogmatizmus ellen; sőt, velejéig nyárspolgári jellege ellenére, lehet akár a nyárspolgáriság elleni lázadás zászlaja, vagy baloldali politikai mozgalmak ideológiája.

Gondoljunk például arra, hogy a művészetekben a pozitivizmus táplálta biológiai módszerével a naturalista irányzatot (Zola), pszichologizmusával az impresszionizmust (a világ a közvetlenül adott érzetek összessége) – vagyis az akadémizmus és az idejétmúlt romantika elleni lázadást, amely megbotránkoztatta a konzervatív közönséget, és a politikailag legtisztábban látó művészeket a szocializmushoz közelítette. Másrészt, a naturalista sorsszerűség és a világnézeti semlegességével kérkedő agnoszticizmus gondolata helyet hagy, vagy éppenséggel utat tör a misztikának. Comte, a pozitivizmus atyja, a legfelsőbb lény kultuszával kívánta előmozdítani a társadalmi harmóniát, Spencer istenhitet hirdetett, más pozitivisták eljutottak a szellemidézésig. Ahogy Engels mondja, a természettudománytól a misztikához nincs biztosabb út, mint a minden elméletet megvető korlátolt tapasztalati módszer, a naturalisztikus gondolkodás. [35]

A pozitivizmus programja és végeredménye szögesen ellentétesek: rend és harmónia helyett káosz, bizonyosság helyett minden tudás elbizonytalanítása, szuverén tudományos világlátás helyett a személyiség önrendelkezését kioltó naturalizmus. Mindez, de főként a pozitivizmus vallásellenesként is értelmezhető tapasztalati módszere, kihívta az irányzat ellen az *újkantiánus* reakciót.

A több ágra oszló újkantianizmus a 19. sz. 60-70-es évtizedeiben bontakozott ki és jött divatba, összefüggésben a nyugat-európai burzsoázia konzervatív rétegeinek társadalmi és eszmei törekvéseivel a század második felében. Bismarck Németországában tizenkét éven át kivételes törvények kényszerítették illegalitásba a Szocialista Munkáspártot; Franciaországban a Kommün után a burzsoázia ismét a vallást vette igénybe rendszerének megerősítésére.

Az újkantiánusok szándékolt célja nagyjából azonos Kantéval: elméletileg biztosítani az egyénnek mint erkölcsi személynek a szabadságát, méltóságát, autonómiáját, egyúttal pedig a tudományos fejlődést is. E célt azonban a tudattól független „magánvaló” kiiktatásával óhajtják érvényesíteni, egy húron pendülve a pozitivistákkal abban, hogy az ismeretelméletnek, „ha összhangban akar lenni a szaktudományokkal”, nem szabad „a szakkutatás számára hozzáférhetetlen” realitásokat tételeznie. Közös nevezőre kerül ily módon Démokritosz és Platón, Holbach és Hegel: bármelyiküket kövesse is valaki, „ismeretelméleti realistává” lesz, és „az örökké elérhetetlen metafizikai messzeségbe veti vissza az állítólagos reális tárgyat”. [36] Újkantiánusok és pozitivisták egyként vallják: „közös ellenség” (*Feind*) mindenki, aki a tudattól független létet bármiképpen is elismeri. [37] Ám a szövetség erre az egyetlen pontra szorítkozik. Az újkantiánusok nem fogadják el sem az empirista módszert, amely a valóságot rendezetlen tényhalmazra bomlasztja, sem a természeti törvények kiterjesztését a társadalmi életre. Eredendő meggyőződésük, hogy *az Én minden tárgyiság ellenpólusa, amely képes rendezett kozmoszt formálni az érzéki sokféleség anarchiájából.*

Az újkantianizmus egyik fő áramlata, a marburgi ág, abból indul ki, hogy a tárgyi lét csak a gondolkodás számára létezik, de nem „adottságként”, hanem a logikai meghatározás eredményeként. Ami nincs logikailag meghatározva, az a gondolkodás számára nem létezik, vagyis egyáltalán nem létezik. A *megismerés* tehát egyenlő *a tárgy létrehozásával*, melynek során egy kezdetben ismeretlen, meghatározatlan az őt meghatározó logikai ítéletek révén válik ismertté és létező tárggyá. [38] Minél részletesebben tudjuk meghatározni a tárgyat, annál konkrétan ismerjük; megismerése és létrejötte *deduktív logikai folyamat*, amelyben az egyedi, a szemléleti nem kezdet, hanem *végeredmény*.

Az újkantiánus érvelés nem látszik meggyőzőnek. Ha a tárgy csak annyiban létezik,

amennyiben logikailag meghatározódik, akkor tulajdonképpen sohasem létezhet, mert végtelenül sok meghatározásra lenne szükség ahhoz, hogy konkrét egyediségében, tulajdonságainak és viszonyainak végtelen sokrétűségében meghatározzuk. Akárhogyan halmozódjanak is a meghatározások, a végtelenhez fikarcnyival sem jutunk közelebb, és mind a tárgy, mind a rá vonatkozó igazság örökösen hátrahúzódik az elérhetetlen végtelenbe. (Hasonló problémával találkoztunk már Fichténél is.) Nem arról van tehát szó, hogy a megismerés előrehaladásával egyre többet sajátítunk el a *létező* világból, hanem arról, hogy *nem sajátítunk el semmit*. Sőt, nem is *létezik* semmi, egyetlen hitvány tárgyacska sem, és a megismerés hiába halad folyvást előre, csupán egyhelyben jár egy vele szemben futó végtelen szalagon. Az újkantiánusok hálójából éppúgy kicsúszik a tárgyi valóság, mint a pozitivistákéból; a különbség csak annyi, hogy az utóbbiak a dolgok lényegét, *általános* tartalmát vetik el elvont *induktív-tapasztalati* módszerükkel, az előbbieket pedig a dolgok *egyediségét* ugyanolyan elvont *deduktív-logikai* módszerükkel. Natorp még örvendezik is, hogy a megismerés sohasem érhet célhoz: befejezetlensége – úgymond – az „életigenlés”, a „világigenlés” jele, mert ha gondolkodásunk valaha is elérné a végcélt, „elhamvadna benne”. „Az út minden, a végcél semmi.” [39]

Mi készíti a gondolkodást, hogy egy elérhetetlen célt hajszoljon fáradhatatlanul? Az *erkölcsi parancs*: azért cselekszik így, mert *kötelessége* így cselekedni. Kant még a gyakorlati cselekvésre korlátozta az erkölcsi parancs érvényességét, az újkantiánus filozófus kiterjeszti az ismeretelméletre, a gondolkodásra is. De ha a gondolkodás maga teremti, mégpedig erkölcsi parancsra, a valóság egészét, akkor *az egész valóság az erkölcsi törvény fennhatósága alá kerül* – vagy Kant nyelvén szólva, *a szabadság válik a természet törvényévé*. (A „természet” pedig az adott értelmezésben *a társadalmat is átfogja*.) Kant még életre-halálra viaskodott a felvilágosodás örökségével, erkölcs és civilizáció, szabadság és természeti szükségszerűség, egyén és közösség feloldhatatlannak látszó ellentétével; Natorp már úgy véli, hogy az erkölcsi parancs és a való világ „inkább egyek, mint ellentettek” „az általános és az egyéni a legszigorúbb egyensúlyban van”. [40]

Az újkantiánus szerint a tudat „nem nyúlik ki önmagából”, „nem ugorhatja át saját árnyékát”. [41] Ebből az alapfeltevésből logikai szükségszerűséggel következne a szolipszizmus: *csak én létezem*, rajtam kívül senki és semmi, se dolgok, sem más emberek. Az újkantiánusok azonban nem esnek zavarba saját logikai ellentmondásaiktól, és fesztelenül egyesítik szolipszizmusukat a *közösségi erkölcs* követelményével. Az erkölcs és a nevelés éppen azon alapul, hogy az egyén belép az erkölcsileg akarók közösségébe (*Willensgemeinschaft*), és elevenen részt vesz mások önálló életében. „Az erények koszorújában a legszebb virág a szeretet” – emelkedik az emlékkönyv- és falvédő-költészet magaslataira a filozófus. [42]

Ameddig a szem ellát, könnyes meghatottság, múgonddal kiglancolt harmónia. A marburgiak logikai idealizmusa csak sajátos változatban, visszajáról ismétli a pozitivisták pszichologizmusát, s közben a szándékolt racionalitás és az irracionális eredmény gubancában vergődik, mint egy részeges pók a maga szötte hálóban. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a marburgi kártyát ne lehetne bizonyos esetekben hasznosan kijátszani. Hasznos volt például Eduard Bernstein számára Natorp idézett aforizmája: „az út minden, a végcél semmi”. Csekély átalakítással ez vált a reformizmus jelszavává, amely ugyanúgy küldi el a megközelíthetetlen messzeségbe a szocializmust a közvetlen napi mozgolódásokra korlátozott „mozgalom” kedvéért, mint a marburgi iskola a tárgyi valóságot a közvetlen tudattartalomra korlátozott, de éppen ezért semmivel meg nem alapozható és gyakorlatilag értéktelen logikai „bizonyosság” kedvéért.

13. Imperializmus. A tőke közvetett ideológiai védelme

A szabadversenyek idők filozófiai optimizmusa kezdettől fogva bizonytalanul billegett, nem rögzítették a talajhoz logikai súlyok és kötelékek. Megviselte viharaival a kapitalizmus korszakváltása, az első világháború, az általános társadalmi válság; a giccses derűt elsodorta a kétségbeesés.

A pozitivizmus alapítói még zavartalanul állították, hogy a világ törvényszerűen rendezett és tudományosan megismerhető – jóllehet ez az állítás sehogyan sem illeszkedett szűkös tapasztalati módszerükhöz. A *neopozitivizmus* – az irányzat kifejlett alakja – átveszi az alapítók nyers empirizmusát, de végig is viszi, nem riad vissza a logikai következményektől. Az okság tévhit – szögezi le Wittgenstein, a neopozitivizmus legjelentősebb alakja –, nem szükségszerű, „hogy az egyik dolog megtörténjen azért, mert egy másik már megtörtént”. Feltesszük például, hogy a nap felkel, de „nem tudjuk, hogy fel fog-e kelni”: mindaz, amit látunk vagy leírhatunk, „másképp is lehetne”, „minden történés és ígylét véletlenszerű”. [43] Hume hangja ez; az okságot tagadó Wittgenstein még a napkeltéről szóló példával is hangsúlyozza kötődését a skót filozófushoz. Mégis jelentős a különbség a két gondolkodó között. Hume, saját elmélete ellenére, szilárdan hitt a világ rendezettségében, és valamiféle „eleve elrendelt harmóniához” folyamodott – akárcsak kortársa, Adam Smith, a „láthatatlan kézhez” –, hogy megmentse a rendet az anarchiától, amelynek szellemét ő maga engedte ki a palackból. Wittgenstein világában már nincs szó harmóniáról, még képzelt alakjáról sem. Éppen a *logikai szigorúság* az, amiben Wittgenstein toronymagasan fölötté áll az eredeti pozitivizmusnak: az empirista alaptételekben rejlő *irracionális tartalmakat*, amelyek fölött a harmóniavadász „alapító atyák” könnyedén elsiklottak, ő kertelés nélkül kibontja és kimondja, még rájuk is tereli a figyelmet. „Az én kijelentéseim úgy adnak magyarázatot, hogy aki megért engem, végül felismeri értelmetlenségüket... Úgyszólván el kell hajítania a létrát, miután felmászott rajta.” [44]

Hasonló következetességgel jutottak el az irracionális végszavakig más neopozitivisták is, elsősorban a Wittgensteinhez kapcsolódó Bécsi Kör tagjai. Franck és Reichenbach kinyilvánította a geocentrikus és a heliocentrikus rendszer egyenértékűségét; Carnap kiemelte – mintegy a későbbi „posztmodern” előrejelzésekként –, hogy mindenkinek jogában áll megszerkeszteni saját logikáját; Schlick felismerte, hogy a megannyi kimondhatatlan „itt”-ből, „most”-ból és „ez”-ből álló világkép csak gesztusokkal közölhető. Az ókor legszélsőségesebb relativizmusát idéző néma gesztus kitér a helyéből a szót, mert a szó valami általánosra vonatkozik, általánosság pedig lehetetlen ott, ahol a *társadalmi kapcsolataiból kiszakadt* „én” ismeretlen eredetű egyedi tudattények halmazának észleli a világot.

Ez a bénultság, amelyben a személyiség együtt veszi el önmagát és tárgyi környezetét, éppen azokban az évtizedekben harapózik el – nem véletlenül! –, amikor *forradalom játszódik le a termelésben és a tudományokban, ugrásszerűen kiterjesztve az ember uralmát a természeten*. A gőzenergiát kiszorítja az elektromos energia; megszületik a kvantumfizika, a relativitáselmélet; egész sor új felismerés és gyakorlati eljárás nyitja meg az anyag és a szellem korábban alig sejtett dimenzióit. *Éppen emiatt válik az ember a maga teremtette viszonyok között egyre otthontalanabbá: elsodorja saját növekvő hatalma, bosszúálló istenek módjára igázzák le a dolgok, amelyeket uralma alá vont*. Új formákban folytatódik a „civilizáció” és az „erkölcs”

felvilágosodás kori antagonizmusa; „érezzük – írja Wittgenstein –, hogy még ha válaszoltunk is valamennyi lehetséges tudományos kérdésre, életproblémáinkat akkor sem érintettük.” Az életproblémák (magyarán: az „én” belvilágára szűkített *társadalmi* problémák) *a tudományon kívül* vetődnek fel, megoldásuk téren és időn túl, a „misztikum” területén keresendő. [45]

Ennek a „misztikum”-élménynek egyik legnagyobb hatású filozófiai-irodalmi megszólaltatója Kierkegaard volt, az antiklerikális dán teológus, aki már a 19. sz. első felében átélte és kifejezte azt a görcsös szorongást és csömört, amely évtizedekkel később, különösen az első világháború alatt és után vert gyökeret a polgári értelmiség érzelmvilágában. (Ekkor szárnyalt fel Kierkegaard népszerűsége is.) „Undorodom a világtól, nincs sava-borsa, értelme, illata. Hol vagyok? Mit jelent az, hogy világ? Ki vetett belé és hagy benne? Miért nem kérdeztek meg, miért kebeleztek be a sorba, mintha egy toborzó vásárolt volna meg? Milyen címen vagyok érdekelve abban a vállalkozásban, amelyet valóságnak neveznek? Hol az igazgató, hogy elmondhassam az észrevételeimet?” [46]

A világ, amelytől Kierkegaard undorodik, a „burzsoá szellem” posványa: a mindennapokon elterpeszkedő banalitás, eszménytelenség, unalom közege, ahol a „közösségi” nagyjából egyenértékű a „közönséggel”, az „általános” fogalma pedig *etikai értelemben már nem a „közjót” vagy a „közérdeket” jelöli, hanem azokat a közhelyszerű, egy kaptafára húzott beszéd- és viselkedésmódokat, amelyeket a társaság és a közvélemény elfogad, vagy „erkölcs” címen mindenki részére előír.* Ilyen előírások és elvárások szerint él a nagy többség, feloldódva az arc nélküli tömeg egyformaságában, gondolattalanul és felszínesen. Az egykori „általános ügy”, amelyért a citoyen valaha az életét áldozta, Kierkegaard elsivárult világában *pozitív értékből negatívvá lett.*

A szabványosítás elől menekülve, az egyén nem lát más kiutat, mint a *lázzadást*. Nem forradalom ez, pusztán olyan magáncselekvés, amely látványosan és lehetőleg botránnyosan elüt a megszokottól. Példa rá a bibliai Ábrahám, aki az Úr parancsára saját egyszülött fia feláldozására készült, és már nyakára is tette a kést; vagy maga Kierkegaard, aki minden ésszerű ok nélkül felbontotta eljegyzését, hogy valami *rendhagyót* cselekedjen, tiltakozásul az elidegenült, elgépiesült viszonyok ellen. „A hit lovagja ... szerelmes egy elérhetetlen hercegnőbe”, de „tökéletesen lemond a szerelemről, élete lényegéről”, és a lemondással „megőrzi szerelme számára az első pillanat frissességét”. „Mégis hiszem, hogy megkapom, akit szeretek, az abszurdum erejénél fogva, mert Istennek minden lehetséges”; ami „az emberi nézőpontok szerint lehetetlen”, az megmarad lehetőségként „a *beletörődés* révén”. [47]

A dán filozófus fájdalmas átéléssel ábrázolja az „én” és a „világ” konfliktusát, de egyrészt *csak a magánélet szintjén*, másrészt mint *a lét sorsszerű, megmásíthatatlan adottságát*. Ezért jut arra a gondolatra, hogy *a külső viszonyokat ki kell zárni önmagunkból, visszavonulva a „rendkívüliség” védőfalával elkerített belső életünkbe.* Így lesz a szavakban néhol radikálisnak tűnő „lázzadásból” valójában az *anarchista „ellenpolgár” kerülőutas konformizmusa, az érzelmileg elutasított viszonyok gyakorlati elfogadása és szentesítése.* [48]

A pozitivisták és újkantiánusok *közvetlen apológiáját* felváltja tehát *a tagadásba burkolt jóváhagyás közvetett apologetikája.* (Közvetett, mert a harmonikus hangvételt tragikusra cseréli; apologetikus, mert az adott viszonyokat úgy éli át, mint a végzet örök, kozmikus rendelését.) Ennek a barokkosán ficamos gondolatmenetnek kulcsfogalma az „abszurdum”, elméleti (?) alapja pedig a „*kvalitatív dialektika*”: az egyén világfolyamattá mitizált belső élete, amelyben „a hirtelenség rejtélyével” követ-

kezik egyik állapotra a másik, anélkül hogy okát lehetne adni bármelyiknek is. Megeshet itt akármi, és *nem számítható ki semmi*; Wittgenstein akkortájt meg sem született még, de majdani szelleme máris jelen volt.

A közvetett apologetika – ahogy Wittgenstein és Kierkegaard példájával felvillantani igyekeztünk – két ágra oszlik: *tudományfilozófiai* beállítódás jellemzi az egyiket, *életfilozófiai* a másikat. A kettő kizárja egymást, olykor valósággal háború dúl közöttük: a „tudományos” tábor metafizikával vádolja az ellenoldalt, ez pedig felrója amannak, hogy a tárgyi vizsgálódások kedvéért elfordul az igazi feladattól, saját belső világunk kimunkálásától. Pedig a villongók *egy tőről valók*, és belső kötelékkel csomózza őket egymáshoz élethossziglan a szárnalmas, bár nemegyszer agresszív kétségbeesés.

14. Megalapozhatja-e az elmélet önmagát?

Meg kell jegyeznünk, hogy a kétségbeesés – a szkepszis hangulati kísérője és következménye – mindvégig jelen volt a polgári filozófiában; előzményei föllelhetők már a kezdeti lelkes nekilendülés időszakában is. Akkor azonban a polgári gondolkodók igyekeztek még eltönni saját logikájuk szkeptikus repedéseit a *hit* valamilyen formájával (az isteni beavatkozás, az előre megállapított harmónia, a „magánvaló”, a természetjog stb. ideológiai kötőanyagával). A nyílt kétségbeesés csak később szakadt fel, amikor a hitet kikoptatták a tőkeuralom ellentmondásai.

>A szkepszist a „társiatlan társiasságból” származó meghasonlottságok gerjesztették; Kant ezeket összegezte dualizmusaiban, s hogy a szkeptikus következményeket elkerülje, az általános összefüggéseket velünk született fogalmaknak tüntette fel, amelyek maguk rendezik a tapasztalati jelenségeket természeté. ^[49] A két tényező (az általános *a priori* fogalom és az egyedi tapasztalat) független ugyan egymástól, de mind a kettő *a tudat funkciója* – vagyis *közös nevezőn vannak*, és eleve olyan a szerkezetük, hogy egymáshoz illeszkedjenek (mintegy *előre megállapított harmónia* van közöttük). Illeszkedni fognak tehát a jövőben is: szerkezeti egységük feljogosít erre az előrejelzésre.

Mi következik a kanti konstrukcióból? Tapasztalataink sora, akárcsak a számsor, egyetlen ponton sem zárható le, nincs „utolsó” tagja; lezárhatatlanságuk pedig örökösen valami „túlsóra” utal, valami rajtuk kívülre, amiről nem tudhatjuk, hogy milyen „önmagában” – „magánvalóként”, mielőtt a tudatba lépne –, de tapasztalataink forrásává lesz azáltal, hogy megnyilvánulásai beilleszkednek a tudat minden tapasztalatot megelőző szerkezeti formába, és *szubjektív jelenségekké* alakulva, ebben a minőségükben már a tapasztalás tárgyaivá lehetnek. Kant így akarja tisztázni az általános összefüggések és az egyedi tapasztalatok viszonyát. Elgondolása nyomán azonban ismét előtolakodnak a régi kérdések. Hogyan illeszkednek ennek az ismeretlen „túlsónak” a megnyilvánulásai a tudat szerkezetébe? Hogyan és miért válnak szubjektív tudatjelenséggé? És így történik-e majd a jövőben is? Ezúttal nincs közös nevező, a szubjektív tudat és a tőle független „magánvaló” teljességgel idegenek egymástól. Nem tudhatom tehát a választ egyik kérdésre sem. Sőt, azt sem tudhatom, hogy a szubjektív jelenség, amellyel tudatomban találkozom, milyen viszonyban van forrásával, a „magánvalóval”. Hasonlít rá? Ha igen, mennyiben? Ha nem, akkor mihez kezdjek vele? Tudatom, ahelyett hogy *közvetítené* hozzám a valóságot, megátalkodottan *elválaszt tőle: falat emel körém, a tárgy pedig „magánvalóként” befarol a*

„rossz végtelenbe”, *soha meg nem közelíthető horizontok mögé* (ahogyan majd néhány évtizeddel később Kierkegaard elérhetetlen hercegnője). Valaha régen, Platón barlangjában, az elvonuló árnyképek legalább felidéztek a lélek számára az előző életében szemlélt ideák halvány emlékképét; a jelenségek kanti barlangjában nincs mire emlékezni, mert a „magánvalót” soha semmikor nem látta senki. De ha a valóságos tárgyi világról semmit sem tudok, jóllehet tőle kapom tapasztalataim anyagát, akkor jó esély van rá, hogy a jelenségvilág, amit tapasztalni vélek, pusztán káprázat. Meginog minden, kiszalad alólam az elméleti talaj; vagy a felvilágosodás fogalmaival szólva, „szubjektum” és „objektum” kettészakad, elidegenül egymástól. (Ismeretelméleti vetülete ez a társadalmi viszonyok elidegenülésének.) [50]

Még a legegyszerűbb hétköznapi tapasztalatban sem lehetek biztos. Vegyünk egy közönséges kijelentést: „Süt a nap.” Igaz ez a kijelentés, vagy hamis? Igaz, ha a nap valóban süt – ha nem álmodom, nem képzelődöm, nem tévesztek össze egy látszatot a valósággal. A valóság nincs tekintettel az álmainra és elképzeléseimre, tudatomtól független tárgyként viszonyul hozzám. De hát milyen is ez a viszony, a tárgyi világ és a megismerés, *a lét és a tudat* viszonya? Különböznek-e a viszony tagjai, vagy azonosak egymással? Ha azonosak, hogyan létezhet tárgyi igazság? Ha különböznek, hogyan létezhet megismerés? Hathom-e a tárgy a tudatra? Egyáltalán lehetséges-e hatni valamire, okává lenni egy másik eseménynek? Amíg ezekre a kérdésekre nem tudok hitelt érdemlően válaszolni, még a legszokványosabb mondat igazságáról sem mondhatok semmi bizonyosat. A „Süt a nap” kijelentés egy-két lépésben, szinte közvetlenül átvezet a legbonyolultabb – mert a legegyszerűbb, legalapvetőbb, legáltalánosabb – filozófiai összefüggésekhez. Olyan problémákhoz, amelyek *a világ egészére* vonatkoznak. [51]

Úgy látszik, semmiféle biztos ismeretem nem lehet, amíg nem tudok *valami módon* hiteles ismereteket szerezni *a világ egészét átfogó, legegyetemesebb összefüggésekről*; amíg tehát *le nem zárom valamiképpen a lezárhatatlant, végére nem járok a végtelennek*. Kérdés, hogyan lehetséges ez – ha egyáltalán lehetséges.

Mielőtt megpróbálkoznánk a felelettel, vázoljunk fel egy idevágó érdekes adalékot.

1931-ben Kurt Gödéli, az akkor huszonöt éves osztrák matematikus, jelentős felfedezést tett. Kimutatta, hogy minden olyan matematikai rendszerben, amely a szükséges logikai alkotóelemeken kívül magába foglal más is, például a természetes számok aritmetikájának axiómáit, szükségszerűen előfordul olyan kijelentés, amely kifejezhető ugyan a rendszer eszközeivel, de magában a rendszerben sem nem bizonyítható, sem nem cáfolható. Más szóval, vagy bizonyítható az axiómák között olyan formula, amely hamis állítást fejez ki, és akkor a rendszer használhatatlan (mert *bármely* állítás levezethető belőle), vagy nem bizonyítható benne egy olyan formula, amely vélhetően igaz állítást fejez ki. [52] (Nem bizonyítható például Goldbachnak az a sejtése, hogy minden páros szám két prímszám összege, noha ettől eltérő esetet soha nem találtak.) Vajon nem lehetne úgy módosítani és kibővíteni az axiómaegyüttest, hogy a levezethetetlen állítások levezethetők, a bizonytalanok bizonyíthatókká legyenek? A problémát ez *az eljárás sem oldaná meg, csak elodázná*: akárhány véges számú axiómát csatolnak is a rendszerhez, mindig lesznek olyan aritmetikai állítások, amelyek formálisan – pusztán logikai eszközökkel – nem vezethetők le. [53] A teljes bizonyíthatóság, mint cél, örökösen visszahúzódik, *behátrál* a „rossz végtelenbe”, amelyhez sem száz, sem százmillió lépés nem visz közelebb egyetlen lépéssel sem.

Gödéli tételéből kitűnik, hogy a matematikát lehetetlen teljesen formalizálni – egyetlen axióma-együttes alá foglalni –, mert már viszonylag egyszerű aritmetikai rendszerek is nélkülözik a teljességet, valamennyi állításuknak a rendszer eszközeivel

való bizonyíthatóságát. A tétel érvényessége azonban nem szorítkozik a matematikára. *Sehol, semmilyen területen nem szerkeszthető olyan deduktív rendszer, amely a maga erejéből valamennyi állítását igazolni tudná.* Ez nem azt jelenti, mintha volnának soha meg nem ismerhető igazságok, „csak annyit jelent, hogy az emberi értelem eszközeit ... nem lehet teljesen formalizálni” [54]; hogy *a matematikai-logikai dedukció nem képes megalapozni saját érvényességét.*

Másfél évszázaddal a Gödel-tétel születése előtt Kant a filozófia eszközeivel lényegileg hasonló következtetésekre jutott, mégpedig nem csupán a deduktív logikát illetően. Kimutatta, hogy a világ egészéről tett kijelentések *elméletileg sehogyan sem igazolhatók*: sem *tapasztalatilag* (mert a tapasztalat nem foghatja át a világegészt), sem *deduktív* eljárással (mert a tárgyi világról szóló bármely kijelentés végső fokon tapasztalati igazolásra szorul, a puszta logika önmagában nem döntheti el róla, hogy igaz-e vagy sem). Tehát sem az empirista, sem a racionalista módszer nem alkalmas a világegészt átfogó egyetemes összefüggések megragadására – holott a legegyszerűbb tárgyi érvényű ismeret is ezeken az összefüggéseken nyugszik, és *ha a végső alapokról nincs hiteles ismeretünk, akkor semmiről sincsen.* Így mindkét módszer hitelét veszti, megalapozatlannak bizonyul, és belegabalyodik a „rossz végtelenbe”. De ha az elméletnek nincs más módszere, mint ez a kettő – a deduktív és a tapasztalati –, akkor joggal vetődik fel a kérdés: képes-e egyáltalán a puszta elmélet, az „önjáró” (akár racionalista, akár empirista) logika bármit is hitelesen igazolni vagy cáfolni, és eredményeivel megalapozni önmagát?

Kant tisztán látta, hogy *a világegészre vonatkozó egyetemes összefüggések hiteles ismerete nélkül semmit sem tudhatunk a tárgyi világról*; ő maga azonban lehetetlennek tartotta az ilyen ismeretet, s hogy mentse a menthetőt, a szubjektív jelenségvilágra korlátozta a megismerést. Ez az álláspont azonban maga sem más, mint „késleltetett” agnoszticizmus (a tárgyi világ megismerhetőségének tagadása). – Néhány évtizeddel később egy másik gondolkodó, Engels Frigyes, szintén a világegész megismerésétől tette függővé ismereteink tárgyi érvényességének szavatolását, de Kanttal ellentétben, nem agnosztikus következtetéseket szűrt le ebből, hanem azt a tanulságot, hogy új utakon kell keresni a hiteles tudás ismérveit.

15. Csak a végtelent ismerhetjük meg

Engels fogalmazta meg azt a kulcsfontosságú ismeretelméleti paradoxont, hogy jóllehet csak véges tárgyak esnek megismerésünk körébe, alapjában véve mégis csak a végtelent ismerhetjük meg. „Valójában minden igazi, kimerítő megismerés abban rejlik, hogy az egyedül gondolatban a különösségbe és ebből az általánosságba emeljük, hogy a végtelent felleljük és megállapítsuk a végesben, az örökkévalót a múlandóban. Az általánosság formája ugyanis a magában való lezárttság formája, s ezzel a végtelenségé – a sok végesnek végtelenné való összefogása. Tudjuk, hogy a klór és a hidrogén bizonyos nyomási és hőmérsékleti határokon belül és fény hatására robbanással klórhidrogéngázzá vegyül; mihelyt ezt tudjuk, azt is tudjuk, hogy ez *mindig és mindenütt* megtörténik, ahol az említett feltételek megvannak, és közömbös, hogy egyszer vagy milliószor történik-e meg, és hány égitesten. Az általánosság formája a természetben a *törvény.*” [55]

Hogyan ismerheti meg a véges emberi elme a dolgok törvényeit, azokat az általános és lényegi összefüggéseket, amelyek az esetek korlátlan, gyakorlatilag végtelen

sokaságát ölelik fel? Ha ezek az összefüggések kívül esnének az egyedi dolgokon, ha idegen elemként viszonyulnának az érzékelhető valósághoz, ahogy a kanti „magánvaló” (vagy régebben a platóni idea), akkor a törvény valóban megismerhetetlen volna számunkra. De más a helyzet, ha a lényeg nem valami külső, hanem *magának a dolognak* a minősége vagy működési elve, szerves sajátossága, jellegzetes tulajdonságainak és viszonyainak együttese. Ilyen értelemben mondjuk, hogy a törvény általánossága „benne van” és megjelenik az egyediben, a végtelen a végesben, a lényeg abban, *aminek* a lényege. Ez az *objektív* feltétele mindenfajta megismerésnek. Ahol a lényegét különválasztják az egyeditől mint „magánvalót”, ott a megismerés szükségképpen a szubjektív jelenségvilágra korlátozódik.

Világos persze, hogy a véges emberi elme a végtelent *mennyiségileg* sohasem pásztázhatja át, nem ölelheti magába; a megismert összefüggések *véges halmazáról* kell következtetnie a *végtelenre*, a jelenről a sohasem tapasztalható jövőre. Megfigyelem például, hogy *b* jelenség mindig *a* után következik; de hogy időbeli sorrendjük *szükségszerű-e*, és *a* oka-e *b*-nek vagy sem, azt a megfigyelés, akárhányszor ismétlődjük is, nem tudja sem bizonyítani, sem cáfolni. Engels szerint a bizonyításnak *végső fokon* egyetlen hitelt érdemlő módja van: a *gyakorlati próba*. „A szükségszerűség bizonyítéka az emberi tevékenységben, a kísérletben, a munkában rejlik.” [56]

Induljunk el ezen a nyomvonalon.

1895-ben Bunsen üvegprizmával felbontotta egy konyhasóoldatba mártott égő rongy fényét, és meg akarta tudni, hogy a színekben látható sárga vonal a konyhasó két eleme közül a nátriumhoz vagy a klórhoz tartozik-e. Ezért megismételte a kísérletet más anyagokkal, hol nátrium nélkül, hol klór nélkül; majd azt tapasztalva, hogy a vonal csak a nátrium jelenlétében tűnik fel, az „itt és most” észlelt *egyedi* esetből levonta azt az *általános* következtetést, hogy a sárga vonal a nátriumtól származik.

Megcáfolja-e Bunsen kísérlete Hume-ot? *Önmagában nem*, sem az övé, sem senkié. Igaz, hogy a kísérletező fizikus, célszerűen irányított anyagi folyamatokkal, maga idézte elő a bizonyítékul szolgáló eseménysort – de az, hogy a felidézett események közül az első (a nátrium fénykibocsátása) valóban oka-e a másodiknak (a sárga vonal megjelenésének a színekben), *logikailag* a kísérlet tetszőleges számú megisméltése után is éppoly bizonyítatlan lesz, ahogy az eddigi napkeltékből sem következtethetünk *logikai szükségszerűséggel* a holnapira. Hiába egyezik meg a milliomodik kísérlet eredménye az elsőével, a tapasztalati adatok induktív általánosítása csak akkor haladhatja meg a pusztá valószínűséget, ha egyáltalán *létezik és bizonyítható a dolgok oksági kapcsolata; ha egyáltalán léteznek tudatunktól (képzeteinktől, fogalmainktól, elképzeléseinktől) független, objektív dolgok, és meg is ismerhetjük őket „magánvalóságukban”, olyanoknak, amilyenek*. Maga Bunsen hozzá sem foghatott volna kísérletéhez, ha nem úgy kezeli a vizsgált objektumokat, mint *anyagi* létezőket, amelyek a minőségük által meghatározott kölcsönhatásokba lépve, szükségszerűen megnyilvánítják tulajdonságaikat, és a kölcsönhatások megfelelő szabályozása esetén felfedik jelenségformáik mélyén a lényegét, egyediségük burkában az általános tartalmat, a törvényt. Másféle *gyakorlati* alapállásból minden tudományos kísérlet értelmetlen. Bunsennek tehát, ahhoz, hogy törvényjellegű kijelentést tehessen a nátrium színekéről, ösztönösen alkalmaznia kellett *az anyag objektív és a megismerés szubjektív logikájának dialektikus törvényeit és kategóriáit – a legáltalánosabb tárgyi és fogalmi összefüggéseket*, amelyek jóval tudományos és elméleti feltárásuk előtt *tudattalanul beleszövődtek a társadalmi gyakorlat történelmi rendszerébe*. Újabb ismeretelméleti paradoxon: *a gyakorlati próba, akárhányszor ismétlődjük is, mindig egyedi eseteket produkál, ezek pedig önmagukban nem bizonyíthatják, hogy sikerült-e*

megragadni a vizsgált tárgyi összefüggés lényegét – hacsak eleve el nem fogadjuk bizonyított igazságnak a legáltalánosabb kategóriák és viszonyok (például az anyagfogalom, vagy az oksági viszony) objektív érvényét, amelyet éppen a gyakorlatnak kell bizonyítania.

A paradoxon értelmezéséhez foglalkoznunk kell valamelyest a gyakorlat fogalmával és ismeretelméleti szerepével.

16. A gyakorlati tevékenység szerepe a „rossz végtelen” lezárásában

A régészet és egy sor más tudomány adatai azt mutatják, hogy az emberek sokrétű gyakorlati tevékenysége az anyagi javakat mesterséges eszközökkel előállító munkán alapul. A munkát megelőzi a készen talált eszközök ösztönös, jobbra rendszertelen használata; ez fejlődik idővel a munkaeszközök rendszeres, céltudatos *társadalmi* előállításává és alkalmazásává. (Még Robinzon is társadalmi lény, az emberiség történelmi fejlődésének köszönheti agyát, egyenes tartását, jellegzetesen emberi fizikai és szellemi képességeit.) A társadalmi eszközhasználat révén az ember kiemelkedik az állatvilágból, céljainak megfelelővé formálja a természetet, szakadatlanul új meg új tárgyakat kapcsol szükségletei körébe. E tárgyak többnyire már nem a biológiai szükségletekhez való közvetlen viszonyukban vonják magukra a figyelmet (mint a macskáét az egér), hanem (növekvő mértékben) „magánvaló” tulajdonságaikkal, mint a mesterséges megformálásnak, az anyagi termelésnek az objektumai. Ahhoz, hogy a személyes vagy a termelő fogyasztás tárgyaivá legyenek, előbb a munka tárgyaivá kell válniuk – ami nagyjából annyit jelent, hogy az ember *elvonatkoztatja* a dolgok bizonyos tulajdonságait (például egy kő élességét), és *gyakorlati általánosítással* „átviszi” más tárgyakra, amelyek eredetileg nem rendelkeztek ilyen tulajdonságokkal (például élesre pattint egy követ). Eljárása kezdetben alkalmasint próba-szerencse jellegű volt, de amikor ismételtelen sikeresnek bizonyult, a munkaműveletek rendje a társadalmi gyakorlatban szabályszerűvé rögződött, és az egyedi cselekvéstől *elvonatkoztatva*, a köpattintás *általános*, nemzedékről nemzedékre átörökíthető módjává lett. Az elvonatkoztatás és általánosítás vélhetőleg gyakorlati tevékenység volt, mielőtt logikai műveletté lett volna.

Mondhatná valaki, hogy mindez csak feltevés. Rendben van. De azért mégiscsak tény, hogy az emberiség fennáll, létezik – elég régóta, úgy mondják –, és mesterséges munkaeszközökkel teremti elő azt, amire szüksége van. Egy elszigetelt cselekvés véletlenül is meghozhatja a kívánt eredményt, ám *a rendszeres és folyamatos társadalmi munka nem tevődhet össze véletlen ráhibázásokból*, még kevésbé mondhatjuk véletlennek *a természet feletti uralom szabályszerű történelmi növekedését, a termelőerők gyorsuló fejlődését az őskőkortól napjainkig*. Végbemehetett volna-e az emberi faj történelmi fejlődése, ha a természetnek – a munka tárgyának és a munkaeszközök anyagának – nincsenek törvényszerű és megismerhető összefüggései? Lehetséges lett volna-e ez a fejlődés, ha nincs oksági viszony, ha a tudatos tevékenység pusztán a megszokáshoz igazodik, nem pedig a „magánvaló” dolgok és folyamatok *objektív lényegéhez*? Az anyag önmozgásának legáltalánosabb összefüggéseit tükröző *dialektikus törvények és kategóriák*, amelyek nélkülözhetetlenek az egyedi cselekvések tapasztalatainak értelmezéséhez, de az elszigetelt egyedi cselekvésektől hiába várnának igazolást, *a társadalmi gyakorlat történelmi összefolyamatában olyan ösztönös*

bizonyosságra tesznek szert, hogy tagadásuk (tehát a dolgok és lényeges, törvényszerű viszonyaik objektivitásának és megismerhetőségének tagadása) végeredményben egyértelmű az emberiség létének tagadásával.

A társadalmi gyakorlat történelmi jellegéből következik, hogy a dialektikus kategóriák, vagy elméletileg nem tisztázott, de a gyakorlatban rendszeresen felhasznált előzményeik *egyszerre apriorisztikusak és tapasztalati eredetűek*. Mihelyt az anyagformálás tanulságainak, az ösztönös próbálkozások sikereinek és kudarcainak hatására bevésődtek a gyakorlati tudatba, ők maguk válnak az egyedi cselekvések célszerű irányításának és az egyedi tapasztalatok általánosításának *előfeltételeivé*, amelyeket *minden nemzedék készen kap az előzőktől*. Ez az aprioritás egészen más, mint a Kant-féle. Kant megtanulta Hume-tól, hogy az egyedi tapasztalatokból nem lehet pusztán logikával általános összefüggéseket levezetni; az utóbbiaknak a megismerését azonban nem a társadalom gyakorlati tevékenységére, kiváltképpen *nem az anyagi termelésre* vezette vissza, hanem olyan velünk született – tehát történelmietlen és szubjektív – logikai formák működésére, amelyek szerinte maguk rendezik általános, törvényszerű kapcsolatba az egyedi tapasztalatok anyagát. A kanti apriorizmus *a társadalmi gyakorlat és a történetiség misztifikált pótléka*. A dialektikus kategóriák ellenben, vagy tudomány előtti ösztönös alakjaik éppen azért előzik meg a tapasztalatot, mert benne gyökereznek: nem az elszigetelt és elvonatkoztatott egyedi tapasztalatban, amely szubjektivisták konklúzióival lezárta az empirizmus és Kant horizontját, hanem a társadalmi termelés, a szakadatlan gyakorlati próba történelmi összefolyamatának tapasztalatában. Igazságuk kritériuma, az *összfolyamat*, történelmileg már igazolta őket – ezért apriorisztikusak; de csak viszonylag azok, mert forrásuk, az összefolyamat, nem az egyedi cselekvéseken és tapasztalatokon *kívül* létezik, hanem *bennük és általuk*. Így oldódik meg az a paradoxon, hogy a gyakorlati tapasztalatok általánosításának a dialektikus kategóriákra kell támaszkodnia, a dialektikus kategóriáknak a gyakorlati tapasztalatokra: az első esetben ugyanis térben is időben korlátozott, *részleges* tapasztalatokról van szó, a másodikban az *összfolyamat* tanulságairól. Az utóbbiak alapozzák meg a dialektikus kategóriák (például az okság, a szükségszerűség, a törvény) objektív érvényességét, ez pedig azt a lehetőséget, hogy „a kísérlet és az ipar” önmagukban semmilyen általánosságot és szükségszerűséget nem bizonyító egyedi tapasztalatai következtetni engedjenek a tárgyi szükségszerűségre, és a társadalmi termelés fejlődő rendszerének alkotóelemeiként beleszövődjenek az igazság bizonyításának *történelmi folyamatába*. Maga az összefolyamat – *a társadalmi tevékenység történelmi fejlődésének egységes láncolata* – *küszöböli ki a „rossz végtelent” az ismeretelméletből*.

Hogy ez pontosan mit jelent, azt Engels egy egyszerű példával szemlélteti: a hőenergia átalakulását mechanikai energiává százezer gőzgép sem bizonyítja jobban, mint egy. ^[57] Miért lehet azonos értékű egyetlen eset százezerrel? Mert ugyanaz a törvény nyilvánul meg benne, mint százezer vagy tetszőleges számú másokban. Az egyedi eset *tartalmazza a végtelent*, és ilyen értelemben *a kevesebb mindig egyenértékű a többel, a kisebb a nagyobbal, a rész az egészsel*. ^[58] Ennek az ekvivalenciának köszönhető, hogy ha sikerül fogalmilag megragadni *a végesben a végtelent* – a törvényt, a konkrét-általánost, *jelenség és lényeg egységét* –, akkor a megszerzett ismeret *apriorisztikussá* lesz minden újabb tapasztalathoz képest. Nem lehetne azzá, ha nem volna tapasztalati eredetű, hiszen csak a valóság tükörképeként vállalhatja a cselekvés eredményes irányítását; és nem lehetne tapasztalati eredetű, ha nem hitelesítené a gyakorlati próba, amely *feljogosítja a tudatot, hogy a tapasztalatok véges halmazáról az esetek végtelen halmazára következtessen*.

A gyakorlat lényegesen különbözik a tudat logikai mozgásaitól. Formailag ugyan az

általánost vonatkoztatja az egyedi esetre, tartalma azonban *anyagi kölcsönhatás*, amely a szembeszökő párhuzam ellenére sem azonosítható a deduktív *fogalmi* besorolással. Ugyanilyen jogosulatlan volna a gyakorlatot induktívnek nevezni azon az alapon, hogy mindig egyedi tapasztalatokat közvetít, és ezekből kell a tudatnak az általánosra következtetnie. Az általános összefüggésekről készített fogalmi képmás, ha a gyakorlat hitelesíti, nem pusztá valószínűség többé, mint általában az induktív következtetés zárótétele. Engels példáját variálva, azt mondhatjuk, hogy a mechanikai és a hőenergia összefüggéseinek törvényszerűségét az indukció szempontjából százezer gőzgép sem bizonyítja jobban, mint egy, a gyakorlat szempontjából pedig egyetlen gőzgép sem bizonyítja kevésbé, mint százezer: a törvény végtelensége *nem mennyiségi kérdés*, és ha mégis így kezelik, *rossz végtelenné* lesz. A gyakorlat, azon felül, hogy különbözik a logikától, *meg is haladja a formális logikát*, és az anyagi folyamatok konkrétságát a felismert szükségszerűséggel párosítva, áthidalja az egyes és az általános, az érzékelés és a fogalmi gondolkodás, a véges és a végtelen minőségi különbségét és ellentétét, amellyel a formális logika a maga matematikai jellegű eljárásaival nem tud megbirkózni (nem is feladata).

A valóság kimeríthetetlen gazdagsága természetesen sohasem fogható át minden részletében, sem „szélességét”, sem mélységét illetően; nem szólva arról, hogy a dolgok örökösen változnak, tehát a megszerzett ismeretek is állandó felülvizsgálatra és megújításra szorulnak. Folyamatos előrehaladása során a gyakorlati tevékenység részint megerősíti, részint korrigálja önmagát, illetve az irányítását végző tudat tartalmait. A rendszeres ellenőrzés és korrekció szükségessége azonban semmiképpen sem ad alapot olyan következtetésre, hogy a megismerés tárgyi érvényessége bizonyíthatatlan, vagy éppen képtelenség. Az ismeretek viszonylagos érvényessége és abszolút érvénytelensége nem ugyanaz. Tárgyi érvényű ismeretek nélkül, még ha viszonylagosak is, az emberi faj létezése lehetetlen volna; ahogy lehetetlen volna akkor is, ha a tudat állandó gyakorlati felülvizsgálata és korrekciója megszakadna.

A társadalmi gyakorlatnak a dolgok objektív logikáját *megalapozó* és *arra alapozott* történelmi eredményei rácafolnak az agnoszticizmusra és mindenfajta szubjektív idealizmusra. Ezzel többnyire maguk az agnosztikusok is tisztában voltak. „Azt mondjátok: az én saját gyakorlatom cáfolja kételyeimet – írta Hume. – De ti félreértitek kérdéseim célzatát. Amennyiben a gyakorlati élet embere vagyok, egészen nyugodt vagyok e tekintetben; de mint filozófus, aki némileg kíváncsi, hogy ne mondjam, kételkedő, e következtetés alapját akarom ismerni.” [59] Hume nézetéből, amely korántsem egyedülálló a filozófia történetében, kitűnik, hogy a gyakorlat számbavétele esetén *elvileg lehetetlen* az általános, lényegi összefüggések objektivitásának és megismerhetőségének *tagadása*, aminthogy az elmélet és a gyakorlat dualizmusa esetén, logikai eljárásokra szorítkozva, *elvileg lehetetlen* ugyanennek a *bizonyítása*.

Hume *előfeltételezi*, hogy a filozófia és a gyakorlat két teljességgel különböző tevékenység; ebből azután szinte automatikusan következik a szkeptikus végkövetkeztetés. Ha ugyanis kiesik a gyakorlati közvetítés a tudat és a tárgy kapcsolatából, akkor a fogalmi gondolkodásnak nem marad más közvetítője a tárgyi világhoz, mint az érzékelés, az érzéki szemlélet (látás, hallás stb.), ez pedig semmilyen megbízható objektív támpontot nem nyújt a lényeges és a lényegtelen vonások megkülönböztetéséhez. Törvényszerűségek nem ragadhatók meg általa, még a valószínűségük sem növelhető; sőt, kétség támad afelől is, hogy vannak-e egyáltalán dolgok, van-e világ rajtam kívül. Amiről tudok, az nyilvánvalóan a *tudatomban* van, *bennem* van, akár káprázat, akár valóság (nem tudhatom, melyik); ami viszont nincs a tudatomban, arról mi az ördögöt mondhatnék? A tudat elveszti létjogosultságát, meg-

másíthatatlanul elzár attól, amit meg kellene ismernem. Elválasztja a „szubjektumot” az „objektumtól”, ahelyett hogy összekapcsolná vele; a megismerni kívánt tárgy kihátrál a „rossz végtelenbe”, és hiába vennénk szemügyre újra meg újra, tízszer vagy tízmilliószor, a véges és a végtelen között – hangsúlyozzuk ismét – *nincs mennyiségi átmenet*. Gyakorlati közvetítés nélkül a „rossz végtelen” elkerülhetetlen: emiatt esik ketté és kerül szembe egymással az egyedi és az általános, a jelenség és a lényeg, az empirista és a racionalista módszer.

Csak a társadalmi-történelmi perspektívában értelmezett gyakorlati próba vethet véget a „rossz végtelennek”. De miért zárkózik el a filozófiák óriási többsége ennek az alapján véve rendkívül egyszerű és nap nap után folyamatosan tapasztalható igazságnak a felismerésétől?

17. A gyakorlati próba természete és társadalmi korlátái

A kérdés megválaszolásához először is próbáljuk megvilágítani néhány egyszerű példával, hogy mit is jelent a valóságról alkotott elgondolásaink gyakorlati próbája. Tegyük fel, hogy ötös találatunk van a lottón: igazolni fogja ez a tény bölcs előre-látásunkat, hogy éppen a nyerő számokat választottuk? Nem: az öt szám kiválasztása (a cselekvés) nincs semmiféle *belső kapcsolatban* a sorsolás eredményével; ez tehát nem valamiféle tudatos, célszerű cselekvést hagy jóvá, egyszerűen annyit tanúsít, hogy elképesztő szerencsénk volt. – Egy másik példa: a mezőgazdász a hozam bizonyos növekedését várja egy újfajta vetőmagtól. Ha a hozam valóban a tervezett arányban nő, az előzetes számítás igazolódik. De ha történetesen elveri a termést a jég, a kudarc sem nem igazol, sem nem cáfol semmit. A gyakorlati próba csak annyiban igazol, amennyiben *az eredmény magának a cselekvésnek az okozata* (esetünkben az újfajta mag alkalmazásáé); de semmit sem cáfol, ha rajta kívüli, véletlen okokból vall kudarcot.

A gyakorlati próba, amelynek előzményei már az élő természetben kifejlődnek, a sikeren vagy kudarcon méri a cselekvés célszerűségét, alkalmasságát egy adott szükséglet kielégítésére. Nélkülözhetetlen információforrás ez a változó környezettel folytatott kölcsönhatásban: a siker megerősítheti a cselekvés módját, a kudarc korrekcióra ösztönözhet. Így történik mind az állatvilágban, mind a társadalomban. De az ember esetében mégis *gyökeresen új jelenségről* van szó a természeti előzményekhez képest. Az állat ösztönös biológiai reakciókkal alkalmazkodik környezetéhez; az emberi viselkedés szabályozásában fokozatosan háttérbe szorulnak a biológiai meghatározók, és előtérbe lépnek a társadalmiak. Ezek szabják meg a gyakorlati próba mindenkor *hatókörét, történelmi lehetőségeit és határait*.

A társadalmi meghatározók döntő elemeit a termelés eszközei, szervezeti formái és gazdasági viszonyai (mindenekelőtt a *tulajdonviszonyok*) alkotják. A természetes gazdálkodás korában, amikor a termelésnek a mezőgazdaság az uralkodó ága, és a nagybirtokon is kisüzemi módszerekkel dolgoznak, a *munkaeszköz* a munkás fizikai adottságaihoz igazodik; hatásfoka alacsony, törpe méreteivel elszigeteli egymástól a termelőket, visszafogja a munka társadalmi jellegét. Mindez szűkre szabja a természet tudatos ellenőrzés alá vonható területeit. Túl sok emiatt a cselekvés eredményét befolyásoló, kiszámíthatatlan külső tényező, semhogy a gyakorlati próba lehetne az emberi cselekvések célszerűségének egyetemes mércéje.

Ami a termelés *gazdasági viszonyait* illeti: ha az emberek eljutnak a fejlődésnek

arra a fokára, ahol a legszükségesebb létfenntartási javakon túl már fölösleget is tudnak termelni, az ősközösség testvéri együttműködését – a mondákban eszményítve emlegetett „aranykort” – felváltják az osztálymegosztottság évezredei. Az irányítás és végrehajtás *technikai* kettőssége, amelyet semmiféle kooperáció (közösén végzett munkatevékenység) nem nélkülözhet, átalakul a *gazdasági* alá- és fölérendeltség viszonyaivá: helyzeti előnyeikkel visszaélve, a közösség vezetői kiváltsággá rögzítik irányító szerepüket – amely azelőtt rendszerint az idősebbek nagyobb tapasztaltságán alapult –, saját tulajdonukba veszik a korábbi közös tulajdont, maguknak sajátítják ki a többletterméket. Létrejön az *osztálytársadalom*, ahol az „alsók” tartják el a rajtuk élősködő „felsőket”, nemcsak anyagi javakat termelve számukra, hanem szabadidőt is, mentesítve őket a közvetlen termeléstől. *Kettészakad ezzel a szellemi és a fizikai munka*; a tulajdonos osztályok előjogává lesz az egyik, az alárendelt osztályok kényszerű, jobbára megvetett vagy lenézett foglalatosságává a másik. Csak a korai Rousseau-k dicsőítették, hol őszinte, hol kimódolt sóvárgással, a szántóvetők és pásztorok életének természeti egyszerűségét.

Az ember és a természet viszonyában döntő fordulat kezdődik, amikor az önellátó gazdálkodást kiszorítja az árugazdaság, az azonos szinten ismétlődő egyszerű újratermelést a bővített újratermelés, a kézi szerszámokat a gépi nagyipar. Az új típusú munkaeszközök, a termelőerők sorába lépő tudományok, a technikai munkamegosztás sokrétű rendszerévé fejlődő társadalmi képességek feloldják a termelés függőségét az egyének testi adottságaitól. A géprendszer – ahogy Marx írta – objektív termelési szerkezettel rendelkezik, és a társadalmiasított munkást állítja az elszigetelt munkás helyébe; „a munkafolyamat kooperatív jellege technikai szükségességgé lesz, amelyet magának a munkaeszköznek a természete diktál.” ^[60] A kooperációnak ezt az új formáját, a termelők és differenciált tevékenységeik egyetlen hatalmas technikai szervezetben való egyesítését Marx „általános társadalmi munkának” nevezi, megkülönböztetésül a naturális gazdálkodás korszakaiban végzett munkától, amely szintén társadalmi volt ugyan – kooperációs tevékenység meghatározott gazdasági viszonyok között –, de jobbára önellátó gazdasági egységekben folyt, és nem kapcsolta még a termelőket a kölcsönös függőség egyetemes láncolatába.

Az ipar előretörésével rohamosan tágulnak a természet tudatos ellenőrzésének *technikai* lehetőségei. Az anyag közvetlen megmunkálásából növekvő mértékben szűrődik ki a véletlenek szerepe; a géprendszerben tárgyiasult, halmozódó tudományos és technológiai ismeretek megszelídítik és „házasítják” a megfélemezett természeti erőket. A társadalmi antagonizmusok miatt azonban a munkafolyamat izmosodó gondolati tartalma kielezi a szellemi és a fizikai munka évezredes történelmi ellentétét. A nagyüzemi, nemzeti és nemzetközi méretűvé terebélyesedő munkamegosztás – a munka „általános társadalmisága” – felaprózott résztvékenységekhez láncolja az egyéneket, személyes képességeik szétszabdálása árán hatványozza meg az emberi faj társadalmi képességeit, a termelők zoológiái egyoldalúságára építi a munkának a naturális helyi elzárkózás idején soha nem ismert tartalmi változatosságát. A munkás továbbra is a munkafolyamat közvetlen komponense, aki jártasságával és testi szerveinek működtetésével pótolja a technika fogyatékoságait; idomulnia kell tehát a felbontott munkafolyamathoz, a szerszám részfunkcióihoz, s a technikát kiegészítő, egyoldalú fizikai és pszichikai tulajdonságai eldologiasulva, a mechanikai rendszer alárendelt elemeiként vesznek részt a folyamatban. A termelőerők társadalmiasulása ezen a fokon éppen a legfontosabb termelőerőt, az emberi munkaképességet fosztja meg társadalmi természetétől, veti vissza a természeti dolgok közé.

Mint *technikai* eszköz, a gép forradalmi tudományos és technológiai felismeréseket tárgyiasít természethódító anyagi erővé; de mint *tőketulajdon*, eszközül szolgál ahhoz,

hogy anyagi gazdagságot sajtoljon ki a közvetlen termelők munkájából *a szellemi foglalatosságok és a társadalmi parancsnoki posztok monopolistái számára*. Bár a tőkésosztály jóval szorosabb kapcsolatban lehet a gazdasággal, mint a korábbi tulajdonos osztályok voltak, a közvetlen termelők felett gyakorolt uralmát maga is úgy éli át, mint *a szellemi tevékenység uralmát az anyagi termelésen, a tudatét az anyagon*. Lehetnek egyes ideológusai akár materialisták is a természet vonatkozásában, a társadalmat végső fokon mindig tudati meghatározottságúnak érzik és ábrázolják. De éppen *a szellemi tevékenység monopóliuma és diktatúrája* hiúsítja meg a burzsoáziának (csakúgy, mint minden régebbi tulajdonos osztálynak) azt a törekvését, hogy a társadalmat tudatos ellenőrzés alá vegye. Amíg a közvetlen termelés – a társadalmi tevékenység *alapja* – döntően a tömegek *kényszertevékenysége*, az összetartozó munkák belső egysége pedig a megosztott tulajdon miatt csak piaci közvetítéssel érvényesülhet, addig *a tudatos társadalomirányítás legfeljebb rövid távon és korlátozottan valósítható meg, távlatilag semmiképpen*: a sűrűsödő megrázkódtatások és katasztrófák elkerülhetetlenek.

A természetes gazdálkodás törpeszerszámai összemérhetetlenek voltak a természet hatalmas erőivel és folyamataival; ma már, a tőke által végrehajtott technikai és tudományos forradalmak eredményeképpen, az emberi tevékenység mindinkább szolgáltatába fogja ezeket az erőket és folyamatokat, általuk pedig maga válik a külső természettel összemérhető, vele *technikailag* megküzdeni képes, társadalmiasított természeti erővé. *Ebből a szempontból* nincs többé elvi akadálya annak, hogy az ember, a hitelesen megismert természeti törvényekhez igazodva, tudatos céljaihoz igazítsa táguló természeti környezetét. Eredményei azonban *önmagukra mérnek csapást*. Amilyen mértékben elhárulnak a *technikai* akadályok a természet tudatos ellenőrzése előtt, úgy zsugorodik a *társadalmi viszonyok* tudatos ellenőrzésének lehetősége; minél szélesebb és sokrétűbb az összetevékenységet egységbe forrasztó *technikai munkamegosztás*, annál pusztítóbb a piaci szereplők *társadalmi-gazdasági megosztottsága*, amely az egységet rendezhetetlen káosszá zilálja. Visszajára fordulnak emiatt a természet meghódításában elért győzelmek is. A természet bosszút áll kapzsi leigázóin, akik képtelenek a célszerű együttműködésre: visszazúdítja rájuk mohóságuk kiöklendett szennyét, belefojtja őket saját ürülékükbe. Így fest végső fokon a tőke által vezérelt technikai és tudományos forradalmak *öszönös, szándéktalan gyakorlati próbája és szükségszerű végösszege*.

A gyakorlati próba *nem automatikusan tölti be korrekciós funkcióját az alkalmazkodás folyamatában*. Hogy betölti-e vagy sem, az magától a cselekvő lénytől függ, a természetben és a társadalomban egyaránt. A fecske, ha költözés idején falnak ütközik, és nem talál utat kifelé, addig ismétli szabadulási kísérleteit, amíg szét nem zúzódik; a fényre tájékozódó rovar elpusztulhat, ha útját állja az ablaküveg. Reflexeiken nem tudnak változtatni. A társadalmi beidegződések szintjén valami efféle esik meg a burzsoáziával is, amely gazdálkodási módjával szükségszerűen válságokat és háborúkat idéz elő, mégsem képes rá, a legszörnyűbb katasztrófák esetén sem, hogy felszámolja az okokat: az értéktöbblet-kisajátítást, a piaci zűrzavart, a tőkeviszonyt; nem számolhatja fel saját társadalmi életfeltételeit, *önmagát*.

A tulajdonos osztályok szemében a számukra legkedvezőbb tulajdonforma hol felsőbb hatalmak rendelkezésként jelenik meg, hol ugyanolyan természeti létfeltételként, mint az anyagcsere és a lélegzés; az élet megkérdőjelezhetetlen axiómája, amely behatárolja társadalomképüket és egész világszemléletüket, megszűnése társadalmi értelemben a halállal egyenlő. Ez az oka annak, hogy akárhányszor ismétlődjenek is a tőkés tulajdonforma által előidézett társadalmi válságok és katasztrófák, az osztály nem a maga közveszélyes tulajdonának megszüntetésével válaszol rájuk, ellenkezőleg: igyekszik megerősíteni és a történelmi adottságokhoz jobban hozzáigazítani az életéhez

nélkülözhetetlen tulajdonviszonyokat, illetve működésük szervezeti-politikai kereteit. Még ha ez a válságkezelés történetesen többé-kevésbé mélyreható is, semmiképpen sem csorbíthatja az alapviszonyt, a tőke és a munka viszonyát (amely napjainkban a transznacionális tőkeviszony formáját ölti): ahhoz képest mindig csak a *tünetekre* hathat, *nem lépheti át az uralkodó tulajdonviszonyok által szigorúan megszabott cselekvési határokat*. A történelmi fejlemények az osztály *egész tevékenységét* gyakorlati próbának vetik alá, de a kudarcok csak a jelzett határokon *belül* serkentetik a tevékenység *tudatos korrekcióját*. Mivel a korrekciók legfeljebb részleges és átmeneti eredményeket hozhatnak, a gyökerükben megoldatlanul maradt ellentmondások előbb-utóbb *ismét a felszínre robbannak, sűrűsödő és mélyülő válságokat okoznak, végzetesen aláássák az anakronizmusba hanyatló uralmi rendszert*.

Amíg a társadalmi összefolyamat lényegileg ösztönösen megy a maga útján, *lehetetlen* a gyakorlat ismeretelméleti funkciójának tisztázása. *Tudatos* gyakorlati próba csak ott jöhet szóba, ahol *tudatos cselekvést* kell ellenőrizni; a cselekvés tudatossága pedig osztálytársadalmakban meglehetősen szűk területen mozog. Amikor Hume azt mondja, hogy „gyakorlati emberként” ő teljesen nyugodt, de filozófusként „némileg kételkedő”, saját filozófiája alapján nem nehéz értelmezni, miféle gyakorlatra gondol. Agnoszticizmusa, amely minden tudást a „rossz végtelenbe” süllyeszt, arra a korábbiakban már többször tárgyalt előfeltevésre épül, hogy ismereteink tapasztalati eredetűek, a tapasztalat pedig, akárhányszor ismétlődjék is, semmilyen törvényszerűséget nem bizonyít. A tapasztalatnak az a formája azonban, amelyre ez a leírás ráillik, nem az emberiség *történelmileg fejlődő* és a sok évezredes gyakorlat során állandóan korrigált *társadalmi* tapasztalata, hanem *a magánember egyéni tapasztalata*; így a Hume-féle „gyakorlati ember” sem lehet más, mint ugyanez a *magánegyén*, aki tapasztalatait saját magángyakorlatában hasznosítja.

Mindennapos cselekvéseiben a magánegyénnek nincs is szüksége többre: elég, ha ahhoz tartja magát, amit személyes gyakorlata megerősít és szokássá rögzít. A tudatosság a megszokotthoz való tudatos igazodásra szűkül (úgyszólván természeti szintre süllyed). Csakhogy a filozófia nem érheti be ennyivel: a világ *egészéről* kell nyilatkoznia, *világnézetet* kell felvázolnia. ^[61] így tesz – vállalva az önellentmondást – az agnosztikus is, aki *minden* ismeret hitelességét, az *egész világ* megismerhetőségét vonja kétségbe (*elméletileg* persze, mert „gyakorlati emberként” nem lát okot az aggályoskodásra); elméletét tehát *a világegészről alkotott elgondolásaira alapozza*. Az ilyen elgondolások azonban a magánegyének számára *elvileg ellenőrizhetetlenek*, messze túlcsapnak azon a határon, ameddig *tudatos* gyakorlatuk eljuthat. Ezzel az *elmélet* számára *minden* tudás pusztá *jelenséggé*, bizonytalan *vélekedéssé* foszlik, a mögötte rejlő „igazi” valóság pedig – ha van – megismerhetetlen. (Hume, az elméleti ember, arra gyanakszik például, hogy a kenyér a benne működő „titkos erők” jóvoltából táplál minket. Empirizmus és misztika jegyesek.) Itt a vége, fuss el véle: az agnosztikus, miután az ismeretek gyakorlati ellenőrzését a magánember magángyakorlatára bízta, bizonyítottanak véli, hogy a külvilág léte bizonyíthatatlan, és általános érvényű kijelentést tesz erről a bizonyíthatatlanról, noha előzőleg általános érvénnyel megvonta a legitimitást az általános érvényű kijelentésektől.

18. Vallási és evilági túlvilág

Ha a társadalom nem tagjainak önkéntes együttműködésén alapul, hanem osztályok,

elkülönült csoportok és egyének konfliktusoktól szabdalt együttese, akkor saját viszonyai egyre homályosabbak lesznek számára, és az ideológiák tükrében olyan tényezőknek rendelődnek alá, mint az átláthatatlan külső szükségszerűség, vagy az éppoly átláthatatlan véletlenek. A filozófia nyelvén szólva, ezek a tényezők „transzcendensek”, „túl vannak” az emberi tevékenység és megismerés *elvi lehetőségein*; és akár Istennek, sorsnak vagy végzetnek, akár „természetnek” nevezik őket, túlvilági felsőbb hatalmaknak látszanak, amelyek uralkodnak a társadalmi folyamatokon. Így fejezi ki az ideológia, hogy az emberek – részint munkaeszközeik fejlettségi foka, főként pedig a tulajdonosi elkülönültség és ellenséges viszony miatt – még saját személyes tevékenységüket is csak rendkívül korlátozottan képesek irányítani, mert az összetevékenység, az *egész* társadalomnak a résztevékenységeket egyesítő *történelmi összmozgása*, „transzcendens” felsőbb hatalomként lép szembe velük.

Fontos következmények adódnak ebből a gyakorlatnak mint a megismerés próbájának hatókörét illetően. Az egyes emberek vagy csoportok, valahányszor tudatosan cselekszenek, lemérhetik az eredményen, hogy helyesen tűzték-e ki céljaikat, és megfelelő módszereket választottak-e a célok megvalósításához; de ha a társadalmi folyamatok irányítását ismeretlen, „transzcendens” erőknek tulajdonítják, akkor a gyakorlati próba csupán erre az *egyetlen esetre* lesz érvényes, és hiába hoz azonos eredményt akár milliószor is, sohasem lehetünk biztosak benne, hogy millió-egyedszer nem fogják-e megghiúsítani a várt eredményt a feltételezett ismeretlen, társadalmon kívüli tényezők. Az ellenőrizetlen folyamatok előbb-utóbb *a kitűzött célokkal ellentétes eredményeket* hoznak, sorra hiteltelenítve olyan cselekvésmódokat, amelyek korábban sikeresek voltak; a jövő teljességgel bizonytalan, a valódi törvényszerűségeket, az egyetemes lényegi összefüggéseket elrejtik ideológiai pótlékaik.

Mint kocsmai duhajban az álruhás királyfit, nehéz felismerni ebben a kiszámíthatatlan, kaotikusnak mutakozó történelemben a valóságról alkotott képzetünk és fogalmaink hitelességének legfőbb bíróját. Ha viszont nem veszünk tudomást a történelem bizonyító erejéről, akkor *az oksági kapcsolat, a törvényszerűség és minden más általános összefüggés igazolhatatlanná válik, belezuhan a „rossz végtelenbe”, és semmiféle belső, lényegi kapcsolat nem lesz többé hitelesíthető*. Az emberek ugyan *megszokják* rendszeresen ismétlődő tapasztalati információikat, hozzájuk igazodnak mindennapos ténykedéseikben, de *tudatos gyakorlatuk hatósugara édeskevés a lényeges tartalmak bizonyítható megismeréséhez*. Hume ebben nem tévedett.

Hiába van tehát az elmélet és a gyakorlat egymásra utalva, történelmi hitelesítés híján egyikük sem támaszkodhat a másikra. Emiatt szaggatja szét és szigeteli el egymástól az ideológiába benyomuló „rossz végtelen” a szervesen összetartozó, egymást kölcsönösen feltételező ellentéteket: az egyedit az általánostól, a jelenséget a lényegtől, a véletlent a szükségszerűtől. De megismerhetünk-e bármit is, amíg a „fecsegő felszín” elbújtatja előlünk a dolgok hallgatag lényegét, szerkezeti és működési törvényeit? Akármennyit haladunk is előre a valóság *részleteinek* megismerésében, az *egész* – ahogy Fichténél láttuk – mindannyiszor hátrahúzódik, beveszi magát a „transzcendenciába”, a „rossz végtelen” áthatolhatatlan sűrűjébe, és bizonyára csúfondárosan mulat a tudat hiábavaló erőfeszítésein, újra meg újra felvillanó és ellobbanó reményein

A „transzcendencia” fogalma történelmileg változó tartalmakat hordoz. Alapjelentése a *vallás* természetfölötti túlvilágát jelöli, ahol varázshatalmú szellemi lények döntenek önkényesen, jó vagy gonosz indulattal, a világ és az emberek sorsáról. A fogalomnak ez a vallási formája, amely elsősorban a naturális gazdálkodás ideológiáit jellemzi, mind a mai napig eleven; de az árugazdaság kibontakozásával

megjelennek mellette az új, *evilági* formák, az „*immanens transzcendencia*” filozófiai változatai.

Az „*immanens transzcendencia*” első kifejezett alakzatait Brúnó és Spinoza alkották meg merész panteizmusukkal a barokkba hajló későreneszánsz korában, illetve az újkori gondolkodás reggelén, barátságosan letessékelve az istenséget a természetén túli magasságokból a természetbe. „*Transzcendens*” maradt az istenség ebben az új formában is, mint természetisten: sorsszerű, uralkodó hatalom – de a történelmi fejlődést továbbra is éberén figyelte, és lépést tartott vele. A nápolyi filozófus istene még antropomorf (emberi módon cselekvő) belső kormányosként vezérelte az eseményeket; a Spinozái természetisten már nem viselt emberarcot, és minden tudatos célkitűzés vagy akarati döntés nélkül, a természetnek tulajdonított változhatatlan mechanikus rendben működött. Brúnó mitikus vallási tulajdonságokkal ruházta fel a természetet, Spinoza mechanikus tulajdonságokkal a természettörvény ideológiai jelképeül szolgáló istenséget. A különbség félreérthetetlenül a szellem világiasodását jelzi.

Ahogy a társadalmakat átformálták a polgári viszonyok, a világi jelleg felerősödött. A felvilágosodás eszmekörében a valóság többé-kevésbé a természettel azonosult, a természet pedig a túlvilági hatalmak beavatkozásától lényegileg mentes, *öntörvényű* folyamattá lett, amely tárgyként kínálkozik az emberi elsajátítás, a gyakorlati és megismerő tevékenység számára. Hamar kitűnt azonban, hogy a „*transzcendencia*” a felvilágosodással sem küszöbölődött ki, csupán vallási formáját cserélte korszerűbbre. Fő formája immár az empirizmust szkepszissé tépázó „rossz végtelen”; közvetett formája pedig ennek fonákja, a racionalista apriorizmus, amely igencsak elhamarkodottan tett ígéretet a „rossz végtelen” lezárására. Egyik forma sem alkalmas rá, hogy a tárgyi világ elsajátításának megbízható elméletévé legyen.

A világiasodás folyamatának ismeretelméleti vetületeit talán úgy összegezhetnénk a legszemléletesebben, ha emlékeztetünk egy régi vitára, amely a görög ókor hagyományaihoz kapcsolódva, a középkori filozófiában zajlott hosszasan az „*univerzálékról*”, az általános fogalmakról. Világítsuk meg egy egyszerű példával, hogy mi is volt ennek a vitának a tárgya. Itt áll előttem az asztal, amin éppen írok: fából készült, kemény, téglalap alakú, négy lába van; látom a szememmel, tapintom az ujjaimmal. De léteznek más asztalok is: az egyik kerek, a másik ovális; az egyik magas, a másik alacsony; és a végtelenségig lehetne folytatni, egyenként jellemezve az asztalok végtelen számosságú halmazának elemeit, a valóságos és a lehetséges asztalokat, a jelenleg létezőket, a múltbelieket és a jövőben elkészülőket. Ha ötszáz év múlva feltámadnék, és világ is lesz még asztalokkal, én akkor is megismerném, meg is tudnám nevezni bármelyiket: „ez asztal” – pedig soha nem láttam egyiket sem. Megismerném, mert egykori gyakorlati tapasztalataimból ismerem *fogalomként elgondolható lényegét, egyetlen szóba sűrítethető általános jellemzőit*, amelyek minden asztalra, az asztalok *végtelen sokaságára* érvényesek: ha pedig ismerem ezt a lényegét, akkor – ebben a vonatkozásban és ebben a mértékben – magát a dolgot ismerem, forduljon elő akárhányszor, akár végtelenszer is. Csak azt ismerhetem, aminek a lényegét ismerem; azaz *vagy a végtelent, vagy semmit*.

Innen adódik a probléma. A lényeg *nem érzéki természetű*: általánossága nem látható, nem hallható, nem jelenik meg az érzékek számára; érzékelni csak az egyes dolgokat tudom, a végtelent soha. [62] De akkor honnan tudok róla? Egyáltalán, honnan származik a soha nem érzékelhető lényeg, és hogyan viszonyul az érzékelhető egyedi dolgokhoz, *amelyeknek* a lényege? Platón úgy gondolta, hogy a lényeg *eszmei alakban*, mint *általános fogalom*, megelőzi az egyedi dolgokat (például a kutya *fogalma* a valódi, ugatóképes kutyát), az egyedi dolgok pedig csupán elhalványult másai saját

fogalmuknak. Kettébomlik tehát a valóság az egyedi dolgok árnyékvilágára és egy fénylő eszmei túlvilágra, ahonnan a fogalmak a vallási transzcendencia isteni lényeknek fenségével tekintenek le mulékony földi másolataikra. (Ez a kettősség cseng vissza a felvilágosodás idején a kanti ismeret-elméletben, de már az *immanens transzcendencia új változata*ként, amelyben az emberi tudat és a „magánvaló” túlvilág meghasonlottságát kiegészíti és megkettőzi a tudat *belső meghasonlottsága*: a szubjektív jelenségeknek ábrázolt *egyedi* dolgok és szubjektív logikai kategóriáknak feltüntetett *általános összefüggéseik* tudaton *belüli* dualizmusa.)

A középkori univerzálé-vitában, amelyre fentebb hivatkoztunk, három álláspont ütközött. Az első a platóni: az általános, lényegi összefüggések *megelőzik* a dolgokat; a második az arisztotelészi: a lényeg *benne van* azokban a dolgokban, *amelyeknek* a lényege. (Jól látható a fejlődés a „transzcendencia” vallási változatától az „immanencia” felé.) Végül a harmadik álláspont – a *nominalizmus* – szerint az általános nem *megelőzi* a dolgokat, nem is *bennük* van, hanem *utánuk* következik: puszta *név*, amellyel az ember jelöli meg *utólag* a létező dolgok közül az egymáshoz hasonlókat, hogy kényelmesebben tudjon kommunikálni és logikai műveleteket végezni. Ez a három álláspont húzódott végig különböző formákban a filozófia történetén az érzékelhető egyedi dolgok és nem-érezkelhető általános-lényegi összefüggéseik viszonyát illetően, körülbelül a felvilágosodásig bezárólag; megfigyelhető, hogy az „általános” és „lényegi” mindhárom felfogásban mint *fogalom*, mint *szellemi tényező* szerepel, amely az érzéki-egyedi dolgokhoz képest „transzcendens”, külső, idegen, habár „transzcendenciája” a történelem során túlvilágiból evilágivá, immanenssé alakul.

A nominalizmus és a Hume-féle „megszokás” jelentésükben egyenértékűek: az egyik az elmélet, a másik a cselekvés vonatkozásában fejezi ki azt a vélekedést, hogy általános, lényegi és szükségszerű összefüggések a valóságban nincsenek, vagy legalábbis bizonyíthatatlanok, és nem többek az emberi elme kényelmi eszközeinél. Vannak asztalok, de „az” asztal nem létezik; vannak egymás utáni jelenségek, de hogy létezik-e közöttük oksági viszony, arról nem lehet megalapozott ismeretünk. A nominalizmussal szétesik minden általánosság és belső kapcsolat, emiatt pedig elmállanak az egyedi dolgok is: nincs többé gerincük, vázuk, kötőanyaguk, maréknyi por sem marad utánuk. A nominalizmus a szkepszis változata, a reneszánsz és a felvilágosodás nagy nekilendüléseinek kudarcos végszava; rontás, amelytől a középkorból bátran kiemelkedő polgári szubjektivitás belesivárul a burzsoá szubjektivizmusba.

A feudális állapotok elleni harcában a burzsoázia módszeresen visszaszorítja a vallási ideológiákat, felvirágoztatja a tudományt. A folyamat azonban ellentmondásos. Egyrészt előretör az evilági látásmód; másrészt, a burzsoázia gazdasági és politikai megszilárdulása nyomán, felpörög az árugazdaság centrifugája, és a dolgok általános belső összefüggéseinek széthullása ismét összezavarja a tájékozódást. Így esik meg az a furcsaság, hogy a mennyei ködképektől a földi realitások felé tett szemléleti fordulat végül maga gáncsolja el a gondolkodás realista törekvéseit, a valóság megismerésének az újkor hajnalán fellobbanó vágya maga szabadítja magára a szkepszis jégverését. Mintha a kinyilatkoztató Isten lett volna a dolgok létezésének egyetlen biztosítéka: mióta az újkori szellem teológiaellenes lázadása elvitatta tőle ezt a funkciót, csúnya repedés támadt „szubjektum” és „objektum” között, amit a felvilágosodás filozófiai mesteremberei csak regisztrálni tudtak, de megreparálni nem.

A repedés a kanti dualizmusokban volt a legfeltűnőbb; eltüntetését fő feladatuknak tekintették Kant közvetlen utódai. A hegeli megoldás bizonyult a leggyümölcsözőbbnek. Alapja – ahogyan a 9. pontban már szó volt róla – egy

leleményesen megszerkesztett istenség, amely tevékeny szubjektumként maga válik objektummá: természetté és emberi társadalommá, saját szellemi lényének elidegenült tárgyi alakzataivá; majd emberi alakban végigjárja a világtörténelmi fejlődést, megismeri – tehát ismét fogalmi-szellemi szintre emeli – önmaga tárgyi mását, és a megismerés aktusával visszaveszi ezt az elidegenült, de immár újra elsajátított tárgyat önmagába. A bonyolult gondolatépítmény kulcsfogalma az istenség mint „azonos szubjektum-objektum”: benne egyesül a két összetartozó ellentét, amelyet a felvilágosodás elszakított egymástól. Ebben a fogalmi keretben dolgozta ki Hegel a *dialektika mindmáig legteljesebb rendszerét*, amelyben a *történelmileg fejlődő objektív valóság egyetemes szerkezeti és mozgástörvényei azonosak a szintén történelmileg fejlődő megismerés szubjektív törvényeivel és módszerével*. Így vált lehetővé Hegel számára, hogy elméletileg megindokolja: az egyetemes összefüggések igenis objektívek és megismerhetők (amit Kant tagadott), a „rossz végtelen” lezárható, a szkepszisbe torkolló dualizmusok alaptalanok.

De csakugyan megoldódtak-e a felvilágosodás nyitott kérdései? Adhat-e rájuk kielégítő választ a „világszeilem” néven színre léptetett istenség? Hegel úgy próbálta meghaladni a felvilágosodást, hogy hátrább húzódott tőle, vissza a teológia felé. Gondolatvilágában friss légáramok vegyültek feudális áporodottságokkal, természetes következményeként annak, hogy az elmaradott Németország gondolkodója nem forradalomtól, hanem a polgári és a nemesi osztály szövetségétől remélte a társadalmi haladást. Ez a kompromisszumos álláspont kétségkívül hozzásegítette őt, hogy átlássa: a polgári korszak elidegenültsége *átmeneti állapot, nem a történelem végső stációja*. Az idők azonban hamar bebizonyították, hogy a tudat és a tárgy kapcsolatának meg bomlását nem hozhatja helyre sem a világszellem fantasztikuma, sem a „szubjektum” és az „objektum” szavak egymáshoz ragasztása.

19. Mindenki mindenki ellen

Isten segítségével nélkül Hegel még verbálisán sem egyesíthette volna a kettészakadt ellentéteket; mihelyt ezt a mitizált segítséget, a *deus ex machinát* kiiktatjuk a világképből, visszatérnek kendőzetlenül a kanti dualizmusok. Bennük rajzolódik ki talán a legolvashatóbban, hogy mit is jelent igazából az, amit a szubjektum és az objektum meghasonlottságaként ír le a filozófia: az emberek tudatos céljait és szándékait rendre felülírja és visszájára fordítja cselekvéseik tudattalan összegeződése, a társadalmi összefolyamat. Nem az emberek uralkodnak a tárgyi világon, hanem saját viszonyaik őrajtuk – mintha egy kifürkészhetetlen felsőbb hatalom muzsikájára kellene táncolniuk, annak ellenére, hogy az események menetébe közvetlenül beavatkozó istenséget háttérbe szorította már a kor felvilágosult szelleme. Ennek a fonák kiszolgáltatottságnak a döntő oka a *magántulajdon*: az a berendezkedés, amelyben ki-ki igyekszik felebarátai rovására maximálisan kielégíteni a maga szükségleteit, és meghódítani ehhez a legkedvezőbb hadállásokat.

Az egyetemes háború – mindenki harca mindenki ellen – a kapitalizmusban ölti a legkiélezettebb formát; *okai és végső következményei itt mutatkoznak meg a legvilágosabban, de itt bontakoznak ki megszüntetésének feltételei is*. Világméretűvé szélesül a technikai munkamegosztás, felgyorsulnak és sűrűsödnek a termelékenység forradalmi; az egyes munkást felváltja a társadalmi összmunkás, a tudományosan ellenőrzött, technológiailag szabályozott természeti erők fokozatosan megszabadítják a

termelést az ember szűkre szabott fizikai adottságainak korlátaitól. Amíg ezek a korlátok fennállnak, lehetetlen az osztálytársadalmak hierarchikus rendjét eltakarítani: ha történetesen megszerveződik is itt-ott az egyenlők egy-egy elszigetelt, zárványszerű közössége, többnyire előbb-utóbb eltapossa az ellenséges környezet, vagy felbomlasztja a javak szűkössége miatt újjáéledő vetélkedés. [63] Csak a kapitalizmus emeli *reális távlattá* azt a lehetőséget, hogy az anyag megmunkálását – a közvetlen termelést – emberi munkaerő helyett kimeríthetetlen teljesítőképeségű természeti erők végezzék. Ha ez egyetemesen megvalósul, a javak bősége egyszer s mindenkorra felszámolja a konkurenciaharc végső okát és értelmét.

A kapitalizmus termelési bázisa azonban magántulajdonú gazdasági egységekben működik, amelyek a profitszerzés és a versenyharc törvényeit követik. A tőke természetes célja, hogy még több tőkévé legyen; ennek érdekében igyekszik megnövelni a munkásoktól kisajátított, meg nem fizetett munkát (az értéktöbbletet, a profit forrását), valamint terjeszkedni a piacon, kiütni és bekebelezni versenytársait. A meg nem fizetett munka növelése céljából a tőkés (a tőke megszemélyesítője, követelményeinek végrehajtója) megnyújtja a munkaidőt, gyorsítja a munkatempót (ha teheti); vagy pedig kevesebb élők munkát igénylő, hatékonyabb technológiákat vezet be. E három módszer mindegyike csökkenti az önköltséget, javítja a tőke feltételeit önmaga szaporításához és a versenyben való helytálláshoz. És – természetesen – fokozza a társadalmi feszültségeket.

A három módszer közül az első kettőnek határt szab a munkások fizikai teljesítőképesége; a harmadik *technikailag* nem ütközik elmozdíthatatlan korlátokba. De az általa gerjesztett *társadalmi ellentmondások* magát a tőkés rendszert ássák alá. A technológiai szint emelkedése végeredményben azzal jár, hogy a befektetett tőke értékösszetételében nő a termelőeszközökre fordított kiadások aránya a bérköltséghez képest – illetve egységnyi termékmennyiség előállításához kevesebb munkás szükséges, mint korábban (emelkedik a munka termelékenység). A profit azonban nem a termelés dologi elemeiből keletkezik, hanem az eleven munkások meg nem fizetett munkájából; ezért a munkáslétszám viszonylagos csökkenése azt jelenti, hogy a befektetett ösztökéhez mérten csökken a kisajátítható, meg nem fizetett munka mennyisége, a profit. Egyszerűbben szólva, azonos összegű befektetett tőke után kisebb lesz a haszon, mint korábban volt. Ezt a jelenséget *a profitráta süllyedő tendenciájának* nevezi a gazdaságtan.

A tendencia ellensúlyozására a tőke egyrészt újra meg újra csökkenteni igyekszik a termelés költségeit, lényegileg a bérköltségeket (amivel távlatilag, saját szándékaival ellentétesen, tovább erősíti a süllyedés tendenciáját), másrészt újabb piacokra veti ki hálóját, hogy több áru eladásával kárpótolja magát a ráta csökkenéséért. A két törekvés kölcsönhatásban van, és a versenyharcban önmagát pörgeti fel, újra meg újra a termelékenység növelésére sarkallva a tőkét. Ebben az elvaduló hajszában időről időre tömegesen roppannak össze a lemaradók, láncreakcióban követik egymást a bukások, kirobban a válság. Az emberekből mintha gúnyt űznének saját sikereik: a nagyobb termelékenység, noha „önmagában véve” a történelmi haladásnak, az emberi élet általános gazdagodásának alapja, tőkés viszonyok között rendszeresen ismétlődő gazdasági földrengéseket idéz elő, amelyek egész kontinenseket dúlnak szét. A katasztrófa azután újabb önköltségcsökkentésre, még hatékonyabb technológiák bevezetésére ösztönöz; gyorsul az ördögi csavarmozgás, a haladás esztelen rombolásba csap, és a tőke nem tud úrrá lenni az általa elszabadított folyamatokon, nem verheti bilincsbe saját törvényeit. Vér és pusztulás – így fest a szükségszerű végkifejlete annak az ellentmondásnak, amelyet az ideológia nyelvén a civilizáció és az erkölcs konfliktusaként írt le a felvilágosodás.

Az osztálytársadalmak egész története, de a kapitalizmusé különösen, fehéren-feketén bizonyítja, hogy az emberek egymás elleni harca nem a génekbe programozott, velünk született természeti szükségyszerűség, nem biológiai funkció, mint a légzés vagy az emésztés, hanem *társadalmi fogyatékos* – pontosabban, annak a jele, hogy a társadalom nem tudott még igazán kiemelkedni a természetből, megszabadulni a vadállati létharc természeti örökségétől. A természetes gazdálkodás korában a létharcot az előállítható javak szűkössége, illetve a termelőeszközök korlátozottsága szította; a kapitalizmus termelési forradalmi nyomán ugrásszerűen bővült és bővül folyamatosan az előállítható javak tömege és választéka, távlatilag pedig kirajzolódottak egy olyan termelési rendszer körvonalai, ahol a javak bősége képes a társadalom valamennyi tagjának ésszerű szükségleteit kielégíteni.

Ma még nincs erre mód; nincs mód automatizált berendezésekkel végeztetni minden nehéz, egészségtelen, gépies tevékenységet, véget vetni a fizikai és a szellemi munka megosztottságának, a társadalmi egyenlőtlenségeknek. A tőke ebben éppen-séggel nem érdekelt. Két ellentétes érdek mozgatja: egyrészt arra törekszik, hogy az élők munkát (a munkásokat) hatékonyabb technikákkal helyettesítse, leszállítva ezáltal az önköltséget; másrészt pedig arra, hogy hatékonyabb technikák helyett inkább élők munkát alkalmazzon, nehogy csorbuljon a profitráta, az értéktöbblet aránya a befektetett ösztökéhez képest. ^[64] Az ellentmondást a tőke különféle módszerekkel igyekszik áthidalni: áttelepíti a termelést a perifériákra (ahol a gazdálkodás elmaradottsága miatt igénytelen és olcsó a munkaerő), alacsony fizetéssel beérő „vendégmunkásokat” importál, kiterjeszti a különösebb szakképzettséget nem igénylő foglalatosságokat, amelyekben a gyér technikai felszereltséghez képest viszonylag magas az élők munkája aránya stb. Egyik kezével tömegesen szórja a munkásokat az utcára, a másikkal újabb, de olcsóbb munkástömegeket ránt be a termelésbe. Végeredményben *a bérmunkásoknak nem a létszámát zsugorítja, hanem – összetételük és a munkamegosztásban elfoglalt helyük erőszakos átszervezésével – részesedésüket a nemzeti jövedelemből.* Az elbocsátások nemcsak közvetlenül szolgálják ezt a célt, hanem azáltal is, hogy a gazdasági és pszichikai terror eszközeiként, amelyeket szükségképpen kiegészít a fasizmussá fajuló politikai, jogi és fegyveres terror, az ellenállás hiábavalóságát sugallják a munkában állóknak. A tőke, amely civilizációs forradalmaival megteremtette a bőség társadalmának technikai és tudományos kiindulópontjait, nem lehet meg anélkül, hogy profitrátája süllyedésének ellensúlyozására ne tartaná fenn a legkorszerűbb szuperteknikák mellett a termelés elmaradott és még elmaradottabb formáit, ne halmozná fel félelmetes arányokban a nyomort és a rothadást, ne lenne mindennapos gyakorlata a szakszerű erőszak és megfélemlítés.

A bőség társadalmának technikai és tudományos megalapozását a kapitalizmus elkezdte, de bevégezni nem tudja, nem is akarja, sőt: mivel a bérmunkából kiszívott profit nélkül tátogni se tudna, *létérdeke*, hogy minél bőségesebben buzogjon azoknak a katasztrófáknak a forrása, amelyek őt magát is sújtják. Noha *társadalmi* továbbhaladásra már képtelen, mint aggastyán a nemzésre, ahhoz még elég virgonc, hogy bevezesse az anyagi gazdagság gyarapításának újabb, még tökéletesebb módjait – vagyis tovább fokozza a robbanásveszélyt, újabb lépést tegyen (talán a legutolsót) az öngyilkos *abszolút Endlösung* felé. Nem cselekedhet másképp, így diktálják saját létfeltételei. Ám a könyörtelen módszerek előbb-utóbb alternatíva elé kergetik a kárvallott tömegeket: „elpusztulni vagy ellenállni!” Az *objektív helyzet* cselekvésre ostromozza a tőkés viszonyok meghaladásának potenciális erőit, azokat a tömegeket és társadalmi rétegeket, amelyeket egyre elviselhetlenebből szorongat és dühít a gazdasági prés, az elharapózó erőszak, az erkölcsi és kulturális lealjasodás, a szellem, a logika, a ráció rohamos szétesése.

Két összefüggő feltétele van annak, hogy a tőke által kidolgozott termelési bázis a bőség társadalmának bázisává fejlődjön: 1. ne fűződjön többé semmiféle érdek az elavult termelési formák, a perifériák és a munkanélküli tartalékseregek fennmaradásához, és 2. szűnjön meg az az állandó fenyegetettség, hogy a termelékenység növekedése katasztrófába torkollik. Egyik feltétel sem teljesülhet, amíg a tőke tart kézben minden gazdasági és politikai hatalmat; amíg nem sikerül olyan forradalmian újszerű társadalmat szervezni, amely a profitlelő gazdálkodás helyett megalapozza az emberek általános önkéntes együttműködését, az emberhez méltó élet anyagi és kulturális lehetőségeit mindenki számára. A tőke maga hozza létre azokat a társadalmi erőket, amelyeknek *objektív érdeke* az ilyen típusú átalakulás.

A társadalomnak sokféle rétege és csoportja elégedetlen a tőke mai szervezetével, és a számuk törvényszerűen növekszik, annak megfelelően, ahogy a tőke és a hatalom koncentrálódásával egyre bővül a vesztesek, leszakadók, kisémmizettek köre. Az elégedetlenek nagy része a tőke megreformálását szeretné, „jó kapitalizmust” a „karvalytőke” helyett, vagy éppenséggel visszatérést egy alacsonyabb fejlettségi fokra – ami, ha valami csoda folytán megvalósulna, nem lehetne több a régi lemez újrajátszásánál. A magántulajdon történetében a kapitalizmus a legmagasabb fok: szükségszerű betetőzés, ahonnan nincs út sem visszafelé, sem pedig a magántulajdon valamiféle tőkén túli fokára.

Tőkés keretekben semmiféle kiigazítás nem hozhat tartós eredményt. A tőke hatványozva összpontosítja magában mindenfajta magántulajdonnak azt a „veleszületett” törekvését, hogy megnagyobbítsa önmagát; s ha a korrekció nem elég gyökeres ahhoz, hogy nyesegetések helyett magát a tőkét vágja ki tövestül, mindenfajta magántulajdonnal együtt, akkor előbb-utóbb, többnyire újabb ellentmondásokkal súlyosbítva, kiújulnak a régi bajok, és továbbhajtják önmagukat a kezelhetetlenségig. A tőke megszüntetésére azonban csak az az osztály válhat alkalmassá, amelyiknek tagjai nemcsak hogy nem rendelkeznek magántulajdonnal, de nem is számíthatnak ilyesmire. Ez az osztály a *bérmunkások* osztálya, a *proletariátus*.

Az ókori rabszolgának szintén nem volt magántulajdona, de ábrándozhatott arról, hogy egyszer majd felszabadítják, és szerez magának (nemegyszer valóban így történt). A középkori céhlegény reálisan tervezhette, hogy elveszi a mester lányát, és idővel maga lesz a műhely tulajdonosává. A termelőerők társadalmasulása kihúzta a talajt az efféle ábrándozások alól. A bérmunkás lehet egy óriásvállalat kisérszvényesévé, de hogy többségi tulajdonosává legyen, arra kevesebb az esélye, mint hogy bankot robbantson a monte-carlói kaszinóban. A bérmunkás osztály csak kollektíván, *mint osztály* lehet tulajdonossá, veheti birtokába a korszerű technikákat (amelyek egyébként már a kapitalizmusban sem működhetnek másképp, mint kollektív tulajdonban). Lehet a bérmunkás módfelett elégedett pillanatnyi helyzetével, ragaszkodhat kutyahúséggel a gazdáihoz, amiért visszakapja tőlük egy töredékét annak, amit ingyen átengedett nekik – de a magántulajdon történetéből, a kapitalizmuséból legkivált, teljes biztonsággal megjósolható, hogy az ilyesfajta elégedettségnek előbb-utóbb megjön a böjtje. *Távlatilag* a proletariátusnak semmiféle *objektív érdekelttsége* nincsen sem a tőke, sem általában a magántulajdon fennmaradásában, ellenkezőleg: *alapvető objektív érdeke*, hogy az „aljas, nyomorító hatalmak” feltakarított, alaposan ki fertőtlenített helyén megszervezze a *közösségi társadalmat*.

Más kérdés, hogy valóban meg fogja-e szervezni; hogy van-e egyáltalán tudomása saját érdekeiről. A pillanatnyi tapasztalatok nem túl biztatóak. Ahhoz azonban nem fér kétség, hogy a proletariátus meghatározott *objektív helyzetet* foglal el a tőkés társadalomban, és ehhez a helyzethez meghatározott *objektív érdekek* tapadnak. Számunkra pillanatnyilag éppen az a fontos, hogy ezek az objektív érdekek

történelmileg először engednek *reális* rálátást a közösségi társadalom lehetőségeire, feltételeire és lényeges szerkezeti elemeire. Ha a kistermelés, a kistulajdon, vagy akármilyen magántulajdon szemléleti korlátai lezárják a történelmi láthatárt, ilyen rálátásra nincs mód; elengedhetetlen hozzá, hogy létrejöjjön a természeti erőket széles körben megnyergelő nagytermelés, valamint a bérmunkás proletariátus, amelynek *objektív érdekei* mindenfajta magántulajdonnal ellentétesek, és tudatosulásuk, tudatos harci képviselőjük esetén megnyitják a fürkésző elmélet számára a horizont mögött készülő jövőt, a bőség közösségi társadalmát. [65]

20. A közösségi társadalom objektív lehetősége és távlatai

A rabszolgának, is, a jobbágnak is objektív érdeke volt, hogy felszabadítsa magát elnyomóinak, ingyenmunkája kisajátítóinak uralma alól. De ha történetesen sikerül önálló közösséget alakítaniuk, milyen gazdasági rendet állítottak volna a rabszolgatartás vagy a feudális gazdálkodás helyébe? Kistulajdonosi egyenlőséget? Primitív kommunisztikus közösségeket? A korszak termelési szintje nem kínált bővebb választékot a szabadságra áhítozóknak, a szükségképpen kiújuló egyenlőtlenségek pedig – ahogy a mocsár zárul össze a beletoccsant kő felett – hamar helyreállították volna a kizsákmányoló tulajdon egyik vagy másik formáját. *A proletariátus az első és egyetlen osztály a történelemben, amelynek nemcsak objektív érdeke felszámolni mindenfajta kizsákmányolást, hanem megvan rá az objektív lehetősége is*: készen találja – *made in Capitalism* – azt a műszaki és tudományos eszköztárat, amely alkalmas ennek a történelmi lépésnek az anyagi megalapozására, és *közvetlen kiindulópontul* szolgálhat a közösségi társadalom termelési bázisának kiépítéséhez. A rabszolga- és a parasztforradalmárok nem is álmodhattak ilyesmiről.

Nincs közösségi társadalom szilárd és következetes társadalmi egyenlőség nélkül; ezt pedig lehetetlen megvalósítani, amíg fel nem számolják a magántulajdont (illetve általában a termelő egységek gazdasági elkülönültségét), és ki nem épül a javak bőségének előállítására alkalmas termelési bázis. [66] A felvilágosodás korában e két elválaszthatatlan feltétel egyike sem teljesülhetett. Rousseau kistulajdonosi egyenlőségeszménye anakronisztikus utópia volt; azok a gondolkodók pedig, akik a polgári átalakulás oldalán álltak, többnyire *történelmileg végérvényes, természetes állapotnak* tekintették a születő új formációt. Ami nem azt jelenti, hogy ne bírálták volna, olykor igen élesen, azt, amit támogattak. Éppen az idejétmúlt viszonyok elleni harc jegyében hívták fel a polgári társadalom tagjait, hogy önző magánérdekeiket hátrább szorítva, igazítsák cselekvéseiket a „társiasság” követelményeihez. Közben tisztában voltak vele, hogy a polgári társadalom közegében nem válhat az effajta felszólítás a cselekvés egyetemes szabályozójává: ezért fogalmazták meg *a kötelesség erkölcsi parancsaként*, amely az egyén *belső szabadságát* nyilvánítja meg a társadalmi összmozgás *külső szükségszerűségével* szemben, és *transzcendens* legitimációra hivatkozik (amilyen a kanti „magánvaló”, vagy a hegeli „világszellem”). A *transzcendens támasz szükséglete* különbözteti meg a puszta erkölcsi parancsot az *objektív érdekekre és reális anyagi bázisra* támaszkodó, *megalapozott* közösségi magatartástól, a „burzsoá-citoyen” *ellentét körében mozgó ideológiai spekulációt a valóságos viszonyok és lehetőségek elfogulatlan elméleti tükröződésétől*.

Az *elméleti elfogulatlanság* korántsem azonos a *pártatlansággal*. A társadalmi folyamatok megítélésében nincs pártatlanság. E sorok írója nem is rejti véka alá, hogy

meggyőződése szerint az *Endlösung* megelőzése és az emberiség sorsa egyetlen kérdésen múlik: felváltja-e a kapitalizmust a bőség közösségi társadalma, amelyet *kommunizmusnak* nevez a tudomány. A szerző *ebben* érdekelt, érdekei e tekintetben megegyeznek általában az *emberi nem*, különösen pedig a *proletariátus* objektív érdekeivel.

Hol van akkor az elfogulatlanság? Éppen ebben az osztálykötöttségben. Minden magántulajdonos osztály *lezárja a történelmei a neki leginkább megfelelő társadalmi-gazdasági alakulattal*, ebből az *előfeltevésből* kiindulva ítél meg múltat, jelent, jövőt. A tőke számára a tőketulajdon a meg nem haladható tetőpont, a társadalomszemlélet *abszolút kiindulópontja*. Ha az elmélet magáévá teszi ezt a szemléletmódot, akkor sem kezelni, sem megmagyarázni nem tudja a burjánzó életveszélyes gócokat, amelyekkel a tőke fertőzi a társadalmat. Legfeljebb kuruzsolni tud, elsminkelni a fekélyes tüneteket. Az érdemi orvosláshoz legelső lépésként a baj természetét kell megismerni, ennek pedig elemi feltétele, hogy a tőketulajdon, illetve általában a magántulajdon *ne zárja le érinthetetlen előfeltevésként az elméleti szemhatárt*, ne befolyásolja se a történelmi tendenciák elfogulatlan vizsgálatát, se a belőlük levonható következtetések logikáját. Az adott esetben az elfogulatlanság elfogult azonosulást jelent a tőke és mindenfajta magántulajdon megszüntetéséhez kapcsolódó társadalmi érdekekkel, *a proletariátus alapvető objektív érdekeivel*.

Megpróbáltuk kimutatni az eddigiekben, hogy a magántulajdon és legfejlettebb rendszere, a kapitalizmus, nem végszava a történelemnek; hogy a bőség közösségi társadalma, tekintet nélkül megvalósulásának pillanatnyi konkrét esélyeire, *objektív lehetőségként* rajzolódik ki a horizonton, megvannak az *előzményei* a történelemben, *anyagi előfeltételei* a kapitalizmusban. A magunk részéről *ezt* az előfeltevést – a közösségi társadalom *objektív lehetőségét* – választjuk kiindulópontul a továbbiakhoz, és sutba dobva a tőke végérvényességének látszatát, igyekszünk felvázolni azokat a történelmi tendenciákat, amelyekből következtetni lehet egy majdani közösségi társadalom főbb vonásaira.

Az élő természetben, ahonnan az ember kiemelkedett, egy-egy faj vagy élőlény annál életképesebb, minél előnyösebben alakul számára a környezettel való anyagcseréje, leadott és felvett energiájának mérlege. „Ha a sejt például több aminosavat szintetizál, mint amennyire feltétlenül szüksége van, akkor energiát pazarol, ezért lassabban növekszik, mint a jobb hatásfokkal dolgozó versenytárs, és alulmarad a túlélésért folytatott küzdelemben.” ^[67] *Az energiamérleg optimalizálása az élővilág egyetlen természeti törvénye.* (Előzményei egyébként az élettelen természetben is megtalálhatók.)

A törvény a *társadalmi* anyagcserére is érvényes, noha egészen másképpen és más körülmények között hat, mint a természetben. Az ember nem fogakkal és karmokkal ragadja meg a készen talált zsákmányt, hanem mesterséges, cserélhető munkaeszközöket használ, és társadalmi szervezetben végzett munkájával maga alakítja szükségleteinek megfelelővé a természetet. Termel, nem pusztán fogyaszt; számára munkatárgy a természet, nem pusztán élőhely. Munkája hatásfokának – „energiamérlegének” – mutatója a *termelékenység*. Minden társadalom számára létkérdés, hogy milyen hatékonyan és termelékenyen dolgozik, mennyire tudja optimalizálni „energiamérlegét”.

A termelés eszközeinek és módszereinek fejlődési irányát pontosan mutatja a tőke által végrehajtott termelési forradalmak teljesítményeinek emelkedő sora. Az első forradalom (a 18. sz. második felétől a 19. sz. közepéig) gépesítette a *kéz* és az *izmok* munkáját; a második (az elektromosság és a nehézipar korszaka) *érzékszervi funkciókat* ruházott a technikára, mérő- és jelzőberendezések formájában; a harmadik (a jelenkor

tudományos és technikai forradalma) az *agy* funkcióit, a *logikai tevékenység* és a *memória* képességét táplálja be a műszaki berendezésekbe. Lehetővé vált a géprendszerek és adatfeldolgozó műveletek *automatizálása*, olyan termelési rendszerek megalkotása, amelyek közvetlen emberi beavatkozás nélkül vezérlik és szabályozzák önmagukat. A termelés mennyiségének és minőségi változatosságának rohamos bővülésével a gazdasági összefüggések egyre sűrűbb szálai szőtték át a világot; ma már az egymásra utaltság *technikai értelemben* olyan mérvű, hogy egyetlen egységbe, a „társiasság” globális rendszerébe fogja az egész emberiséget. Ez a fejlettségi szint már ma is lehetővé tenné a barbár konfliktusok kiküszöbölését, a nyomorövezetek felszámolását, mindenki számára a normális emberi életet. Hogy mégis az ellenkezője történik, azért egyes-egyedül a konkurencia „társiatlansága” magyaráz, a tőketulajdon felelős, amely maga idézi elő termelékenységi forradalmaival a profitráta süllyedő tendenciáját, majd ennek feltartóztatása céljából rögzíti és kiterjeszti a külső és belső perifériákat, a termelés elavult módjait, rombolja az emberi alkotóerőt.

A termelés egész történetének, de különösen az ipari forradalmak fejlődésének általános tendenciája, hogy a termelés függetlenedik az emberi szervezet fiziológiai korlátaitól: az egyéni tevékenység feloldódik a *társadalmi összmunkában* (senki sem mondhatja, hogy ezt a repülőgépet, vagy ezt a gombostűt „én csináltam”), az anyag közvetlen megmunkálásának funkcióit pedig az ember fokozatosan átruházza a természetre. A folyamat félreérthetetlenül olyan irányba tart, amelynek végpontján *az ember kilép a közvetlen gyártásból*, a termelőeszközök tartozékának, mintegy élő alkatrészének szerepéből, és arra összpontosítja tevékenységét, hogy felügyelje az alkalmazott tudomány szintjére emelkedő termelést, ellenőrizze a felhasznált természeti tényezők működését. Ebben a rendszerben a termelés eredménye már *nem az egyének teljesítményétől és ledolgozott munkaidejétől függ, hanem kizárólag a munkára fogott természeti erők hatékonyságától*. Az idegen munkaidő eltulajdonítása „nyomorúságos alapzatként jelenik meg ezzel az újonnan kifejlődött alapzattal szemben”, és egyszerűen *értelmét veszti* – vagyis a tőkés termelési mód (két mai divatszóval jellemezve) „kontraproduktív” és „okafogyottá” válik. A tőkés arra törekszik, hogy megrövidítse a munkások *szükséges munkáját* (azt az időt, amely a maguk és családjuk fenntartási költségeinek megtermeléséhez szükséges), és meghosszabbítsa az értéktöbbletet előállító *többletmunkát*; a kommunista közösség ellenben *a társadalom szükséges munkáját fogja minimálisra csökkenteni a természeti erők és folyamatok maximális felhasználásával, hogy mindenkinek elég szabadideje legyen képességei sokoldalú kiműveléséhez, társadalmi-közösségi természetének kibontakoztatásához.* [68]

Ennek a fejlődésnek *legelső, de még csak negatív feltétele*, hogy szűnjön meg a tőketulajdon, ne a profit törvényei uralkodjanak a termelésen, legyen okaival együtt a múlté minden társadalmi katasztrófa: csak így nyílhat meg az út ahhoz, hogy a csúcstechnikák a gazdaság valamennyi szektorából kiszorítsák az elmaradott termelési formákat, és jelen legyenek minden területen, ahol alkalmazásuk *az egész társadalom számára* előnyös és célszerű. Ez természetesen hosszú folyamat: a tulajdonviszonyok átalakításának mély és széles termelékenységi és kulturális forradalmakkal kell összefonódnia, hogy az anyagi javak és a szabadidő megsokszorozódása alapján az emberiség megszabaduljon az osztálytársadalmak szörnyű erkölcsi fekélyeitől, és alkotóerői szabadon kiképeződhessenek.

A fejlett közösségi termelés a társadalmi szükségletek egyetemes kielégítésére törekszik. Nem *korlátlan* kielégítésükre: ilyesmi már csak azért is lehetetlen, mert a szükségletek mindig előbbre járnak a termelésnél, kielégítésük növekvő számban és minőségileg magasabb szinten gerjeszt mindig újabbakat. A növekvő szükségletek hatására a termelékenységi rendszeresen emelkedik – ami tőkés viszonyok között

elszabadítja a munkanélküliség, a mindenben átgazoló verseny, az egzisztenciális összeomlások káoszát, de fejlett közösségi termelés esetén *az egész társadalom (a társadalmi ösztönzés) tudományosan szervezett, összehangolt tevékenységét igényli.* Ez a *legfőbb termelőerő*, nélküle nem lehetséges a csúcstechnikákban rejlő lehetőségek teljes kihasználása.

Mióta az ember termel, mindig is ő volt a legfőbb termelőerő: képességeinek fejlettségétől függött a termelés szintje, a természet meghódításának mértéke. Ezt a funkcióját azonban – a legfőbb termelőerő szerepét – csupán akkor lesz képes hiánytalanul betölteni, ha nem rombolják többé alkotóerőit olyan tényezők, mint a kényszerből végzett munka, a szakadatlan háborúk, az anyagi és szellemi nyomorúság, fajunk félelmes leleménnyel gyakorolt önpusztításának igencsak változatos módjai, és az eltékozolt, semmibe hajigált lehetőségek újjáélednek, hogy kimeríthetetlen alkotó energiaként hasznosuljanak. Igazából az ember *éppen általa válhat a legfőbb termelőerővé, hogy kilép a közvetlen termelésből, és a növekvő szabadidő birtokában, amelyet a csúcstechnika egyetemes alkalmazásának köszönhet, saját képességeinek kiművelésére összpontosítja tevékenységét.* (Visszahajlítja őket önmagukra, mint saját tevékenységük tárgyára.) így fejlődik az agyonspecializált töredék-ember, a megalázó munkamegosztás résztvétevének foglya, egy meghatározott reneszánsz sokszínű *társadalmi emberévé*, illetve egész egyszerűen *emberré*, minden jelző nélkül, végképp kiemelkedve az állatvilágból. Ugyanez a folyamat „felülnevezésben” úgy írható le, hogy a társadalom egyetlen „szerves testté” lesz, az egyének pedig önként illeszkednek ebbe az egységbe – hiszen *általa és csak általa valósíthatják meg önmagukat, alakulhatnak az előtörténet (az örökös harcoktól szabdaltságtól) félig-meddig természeti lényekből emberi egyénekké.* [69] Aki az ilyen típusú közösségi társadalomban a többiek rovására akarna magánelőnyt szerezni, nyilvánvalóan saját emberi létének, anyagi és szellemi gazdagságának alapjait ásná alá. (Ha egyáltalán akadna ilyen fickó, háborodottnak néznék – nem úgy, mint a kapitalizmusban, ahol a szerzés a formáció lényegének megfelelő, példászerűen normális magatartás.) Ez megmagyaráz még valamit. Milyen szükségletek kielégítésére vállalkozik majd a közösségi társadalom? Hóbortokat és szeszélyeket bizonyára nem fog kiszolgálni, tagjai nem is várnak el tőle semmi effélet: szükségleteiket mindig korlátozni fogja a *társadalmi ésszerűség*, az egyének egyenlőségének és önkéntes együttműködésének megszokássá szilárdult eszmerendszere. (Ami a magánemberi agyak számára örültség, vagy jó esetben utópia.)

21. Mítosz és tudatosság

Ha a közösségi társadalom megvalósul – amire a pillanatnyi erőviszonyok ellenére *van objektív lehetőség* –, döntően megváltozik az egyéni és a közösségi energiamérleg optimalizálásának viszonya: a kettő *azonosul*, mert *a személyes és a közösségi érdek egybeesik, fedi és feltételezi egymást.* Osztálytársadalmakban, kiváltképpen a kapitalizmusban, fordítva történik, a két érdekcsoport és optimalizálási tendencia többnyire *szembemegy egymással* – innen a felvilágosodás ideológiájának tengelyében álló *burzsoá-citoyen ellentét.* Érdeemes összevetni ezt a kétféle helyzetet és eszmei feldolgozásukat Rousseau és Marx részéről. [70]

Rousseau a burzsoá-citoyen ellentét jegyében tette fel nevezetes kérdését, amellyel már korábban is találkoztunk: hogyan lehet „az egyént, ezt az önmagában zárt és

egyedülálló egészt”, eredeti természetéből „kiforgatni”, és „a társadalom emberévé”, „számbeli egységből” „törtegyessé”, „egy nagyobb egész részévé” tenni, föllelve „a társulásnak azt a formáját”, amelyben mindenki, „bár egyesül a többiekkel, változatlanul csak önmagának engedelmeskedik, és éppoly szabad marad, mint azelőtt volt”. A marxi kommunizmus-elmélet világosan megadja a választ Rousseau-nak, mégpedig úgy, hogy magát a kérdést is több pontban erősen módosítja. Az egyének eszerint korántsem eredeti természete az, hogy „önmagában zárt és egyedülálló egész” legyen: nem ilyen volt sem az őstársadalomban, sem a rendi társadalmakban, csupán akkor lett „önmagában zárttá”, amikor az áru- és pénzviszonyok letépték a „közösségi köldökzsinórról”, és behajították a konkurencia centrifugájába. Ha egyszer a termelő-erők társadalmulásának *objektív szükségszerűsége* folytán – nem pedig egy bármikor elhatározható szerződés véletlen aktusa révén – egy nagyobb összesség részeként tudatosan egyesülni fog a többiekkel, akkor nem az történik, hogy „éppoly szabad lesz, mint azelőtt volt”, hanem *csak most lesz igazán szabaddá*, „törtegyessé”, a munkamegosztás töredék-emberéből „egyedülálló egészé”, személyiséggé. Rousseau, majd az ő nyomában Kant és Fichte, Schelling és Hegel egy *hibásan feltett kérdéssel*, a polgári társadalom elvont egyedeinek és egy elképzelt citoyen-közösség elvont, „nembeli” általánosságának *antinómiájával* küszködött. A marxi elemzésekben sem ennek az antinómiának, sem semmiféle más elvontságnak nincs helye: az anyagi termelés objektív fejlődéstörvényei olyan társadalom felé mutatnak, ahol az *egyéni* érdek megszűnik *magánérdek* lenni, és közvetlenül azonosul az általános társadalmi érdekekkel (mert az egyéni munka közvetlenül – piaci közvetítés nélkül – társadalmivá válik). A társadalom tehát nem idegen külső tényező többé (mint még Rousseau-nál is), hanem az együttműködő egyének személyes célja és élettartalma. *Viszonyai áttekinthetővé lesznek, ösztönös mozgása tudatosan irányított célszerű tevékenységgé alakul, történelme pedig – a világtörténet – kaotikus eseményhalmazból tudományosan megismerhető, törvényszerű folyamattá rendeződik.*

Nem arról van szó, mintha a tudatosság *valamilyen fokon* ne lett volna jelen végig a történelemben – de csak korlátozottan, osztályonként és koronként változó mértékben, ingadozva a helyzethez képest legátfogóbb közösségi érdek és a legalantasabb magánérdek között. A forradalmi burzsoázia például tudatosan érvényesítette a kor elsőrendű társadalmi követelményét azzal, hogy megdöntötte az idejétmúlt feudális viszonyokat; a helyükre lépő áru- és pénzviszonyok azután lenyűgöző távlatokat nyitottak a természet meghódítása előtt. A viharos növekedés azonban idővel átcsapott rajtuk: az osztály – a társadalmi haladás egykori élharcosa – elvesztette uralmát saját viszonyai felett, forradalmiságát és történelmi tisztánlátását megcsontosodott konzervativizmusra vagy elvakult ellenforradalmi szélsőségre cserélte. Ebben az átváltozásban általános szabály rejlik, amelyről szólni kell néhány szót.

Az energiamérleg optimalizálására irányuló törekvések során szükségszerűen tökéletesednek a gazdálkodás eszközei és módszerei, idővel kinövik a fennálló társadalmi viszonyokat, ezek pedig hajtóerőből a fejlődés kerékkötőivé lesznek. (Rabszolgákra általában nem lehet olyan munkaeszközöket bízni, amelyek gondos és szakszerű bánásmódot igényelnek; vagy: a feudális talajon fölcseperedő kereskedelem szétszaggatja a feudális megkötöttségeket stb.) Sokasodnak a társadalom működési zavarai, és a gyorsuló lejtmenetnek csak az vethet véget, ha az elavult tulajdonforma helyébe új, fejlettebb forma lép. Amíg a közösségi termelés feltételei ki nem alakulnak, ez a felsőbb fokra lépés mindig azt jelenti, hogy a *magántulajdon* alakzatai váltják egymást, az elavultat kiszorítja egy másik, korszerűbb alakzat.

A váltás súlyos konfliktusokkal jár. A magántulajdonnak természetes tendenciája, hogy idegen munkát és még több idegen munkát sajátítson ki, szakadatlanul fokozva a tevékenységek, a vagyon és a hatalom megosztásának egyenlőtlenségeit. Minden

idegen munkából élő osztály foggal-körömmel ragaszkodik a számára optimális tulajdonformához: ha kibillen belőle, búcsút mondhat a vérévé vált, személyiségévé rögződött kiváltságoknak. Az ő szemében ez a forma, illetve a hozzá nőtt társadalmi rend és személyes életmód *a létezés egyetlen élhető formája*, a történelemnek a világegyetem örök rendjével megegyező *csúcspontja és lezárulása*, amelyet az osztály *egy felsőbb, transzcendens hatalom – az istenek, a sors, a természet – meg nem fellebbezhető rendelkezésének tekint, bomlását pedig világvégének észleli* (ahogy az elbukó Rómában történt). A transzcendens eredet mítosza legitimációs célokra is alkalmas: igazolni hivatott az osztály tulajdonát, hatalmát és felsőbbrendűségét a tulajdon nélküliek, a kifosztottak, a nyomorúságba döntött többség előtt, majd később a hatalomra törő, újonnan feltörekvő osztály előtt is; nem utolsósorban pedig az a funkciója, hogy erősítse magának az osztálynak az önbecsülését és önbizalmát. A manipulációs szándék nyilvánvaló. Bármennyire nélkülözhetetlen is azonban a manipuláció mint uralmi eszköz, a mítosz létrejöttének és áthagyományozódásának *döntő indítéka* mégsem ez, hanem a mód, ahogyan a tulajdonos osztály átéli saját helyzetét: ehhez a *megélt helyzethez* költi és köti hozzá, önmagát is megtévesztve, a maga legitimációs mítoszáat.

A mitikus társadalommagyarázat nemcsak a tulajdont és hatalmat birtokló osztályok szükséglete. Az elnyomott osztályoknak szintén szükségük van rá, belenyugvóknak és lázadóknak egyaránt: az egyiknek nyomorúságos vigaszul, a másiknak követelései alátámasztására az uralkodó ideológiával szemben. Ez a szükséglet – amíg a közösségi termelés reális feltételei ki nem alakulnak – gyakorlatilag az egész társadalom számára *ideológiai kényszer* (bár más-más okból): hasonló a vallási szükséglethez, de nem mindig azonos vele, a vallás ellenfelei is kénytelenek mítoszokhoz folyamodni, ha eszményeik irreálisak. (Például a felvilágosodás gondolkodói természetjogi érvekkel, a *természetnek* tulajdonított *társadalmi* funkciókkal kívánták igazolni egyenlőségeszméjüket.) Hibás kör keletkezik: a társadalmi folyamatok *valóságos* meghatározóinak homálya mítosz-szükségletet teremt, a mítosz-szükséglet ideológiai kényszere homályba burkolja a társadalmi folyamatok valódi okait és meghatározóit. A hibás kör *egy füst alatt zárja le a történelmi szemhatárt a jövő és a múlt felé*, a társadalmi tudatosság pedig ebben a szűkös mozgástérben hullámzik a forradalmi csúcspont és a bukás előtti mélypont között.

Ha megvalósul a közösségi társadalom, a magántulajdonnal és megoldhatatlan ellentmondásaival együtt elenyészik a transzcendencia-szükséglet ideológiai kényszere is. A gazdasági ellentmondások természetesen nem foszlanak semmivé, a társadalom szervezeti formáit és viszonyait időről időre minden bizonnyal hozzá kell majd igazítani a folyamatosan növekvő termelési potenciálhoz. Mivel azonban a közösséget nem osztják meg többé osztályok – ellenséges osztályok a legkevésbé –, a gazdasági előrehaladás sohasem kerülhet olyan éles konfliktusba a fennálló viszonyokkal, hogy aláásná és elpusztítaná őket; ellenkezőleg, szerves továbbfejlődésre ösztönzi a társadalmat, és nem végzetet zúdít egyik vagy másik embercsoportra, hanem az alkotó tevékenység újabb lehetőségeit nyitja meg mindenki részére.

Szemben az osztálytársadalmakkal, amelyek ívelt pályát járnak be a keletkezéstől a csúcson és hanyatláson át a végpontig, a fejlett technikán alapuló közösségi társadalomnak *gyakorlatilag korlátlan távlata van*. Az osztálytagozódás felszámolásából következik ez. Az idegen munkát kisajátító osztályok általában akkor *szűnnek meg*, ha a számukra legkedvezőbb tulajdonforma *megsemmisül*; a proletariátus éppen akkor fog *megszűnni*, amikor az objektív érdekei szempontjából legkedvezőbb tulajdonforma, a közösségi tulajdon, *megvalósul*. A proletariátusnak *létérdeke*, hogy minden más osztállyal együtt önmagát is megszüntesse; ami a birtokos osztályok számára a történelem vége, az a proletariátus számára a történelem kezdete.

Az osztályantagonizmusokat felváltó érdekazonosság több okból is véget vet a mítosz-szükségletnek. A negatív ok: ha nincsenek többé sem kiváltságosok, sem kisémmizettek, akkor nyilvánvalóan elesik az igény, hogy transzcendens hatalmak szentesítsék a „felsők” osztályuralmát az örökkévalóság glóriájával, és nyújtsanak költségmentes vigaszt az „alsóknak”, illetve fogják vissza őket az esetleges ellenállástól. A pozitív ok: az egyetemes érdekközösség lehetővé és az *energiamérleg optimalizálásának előfeltételévé* teszi, hogy a társadalom tagjai összehangolt tevékenységgel gyarapítsák a közös gazdagságot. Transzcendens hatalmakra hivatkozni annyi, mint leplezni saját tudatlanságunkat; a közösségi társadalomnak viszont *elemi érdeke a maximális tudatosság*, a társadalom szerkezeti és mozgástörvényeinek minél pontosabb feltérképezése, hogy az összesség szempontjából optimális célok és cselekvési módok megismerhetők és megvalósíthatók legyenek. A transzcendencia kiküszöbölődik. Ennek a döntő szemléleti változásnak egyszerre oka és következménye, hogy *a magántulajdon és a hozzá vezető tendenciák felszámolásával a társadalom tudatosan irányíthatóvá lesz, és jövőbeli távlataival együtt történelmi múltja is megtisztul az ideológiai ködöktől. Csak ezáltal válhat a történelem azzá a legmagasabb gyakorlati fórummá, amely ellenőrzi és szavatolja az egyetemes dialektikus összefüggésekre vonatkozó ismereteinket – tehát valamennyi ismeretünk igazságtartalmának legfőbb, legvégső elméleti alapját. A „rossz végtelen” lezárul.*

22. A felvilágosodás filozófiájának nyitott kérdései és a proletariátus

A közösségi társadalom elméleti perspektívája lehetőséget ad a felvilágosodás nyitott filozófiai kérdéseinek lezárására. Elsőként a „civilizáció vagy erkölcs” dilemmáját említjük, mert minden egyéb kérdés tulajdonképpen ebből ágazik szét. Amíg a „civilizáció” (a növekvő anyagi gazdagság) versenyharcot szítva bomlasztja az „erkölcsöt” (az emberek közösségi kötelekeit), addig a dilemma, ideológiai formában ugyan, egy valóban létező, és az adott viszonyok között valóban megoldhatatlan problémát feszeget; de ha a közös érdekekre épülő önkéntes együttműködés az egész társadalom megszokott, mindennapos gyakorlatává lesz, a probléma értelmét veszti. Az anyagi civilizáció növekedése most már nem az egyetemes háborúság tüzeire önt olajat, hanem több értelmesen felhasználható időt és energiát szabadít fel a társadalom *valamennyi* tagja részére – tehát egyértelműen pozitív tényezővé válik, amely *megszilárdítja, nem pedig bomlasztja az „erkölcsöt”*. Az antagonizmus kölcsönös feltételezettséggé alakul.

A közösségi társadalom felől nézve nyilvánvaló, hogy a „civilizáció” fogalmával jelölt, rendszeresen gyarapodó anyagi gazdagság nem önmagában véve ellentétes az „erkölccsel” (a közösségi érdekekhez igazodó magatartás követelményeivel), hanem csupán a *magántulajdon* viszonyai között. Az anyagi javak gyarapításához a munkák széleskörű összekapcsolódása szükséges, és az egymásra utaltság kezdettől fogva életre hívja a közösségi magatartás erkölcsi szabályait; a munkák piaci közvetítése miatt azonban az „aki bírja, marja” gazdasági kényszere többnyire könnyűszerrel elnémítja az együttműködésre buzdító nemes szándékú felhívásokat. A „civilizáció vagy erkölcs” dilemmája erre a mélyebb problémára, a technikai együttműködés érvényesülési módjának gazdasági meghatározottságára utal. (Vagyis „legigazibb” alapja *a társadalmi termelés és a magánkisajátítás feloldhatatlan ellentéte.*) Még ideológiai

szinten is pontosabb, ha nem a civilizációt „mint olyant” állítjuk szembe az általában vett „erkölccsel”, hanem a polgári erkölcs magánérdekű-burzsoá formáját ugyanennek az erkölcsnek a közösségi-citoyen formájával. Kant jól észlelte a kétféle erkölcs egyidejű társadalmi megalapozottságát és összeférhetetlenségét – ezért utalt ki a citoyen-törvény származási és raktározási helyéül egy külön e célra kigondolt erkölcsi túlvilágot.

Kant világképében az erkölcsi túlvilággal szögesen ellentétes tapasztalati valóság teljes egészében a *természeti szükségszerűség* uralma alatt áll, amely egyaránt meghatározza a természetet és a vele egyneműnek ábrázolt társadalmat. A természeti szükségszerűség egyetemes uralma ideológiai formában tükrözi azt a valóságos tényt, hogy az egymással életre-halálra vetélkedő emberek nem urai társadalmuknak, inkább őrajtuk uralkodnak saját viszonyaik, mint valami elemi erővel lezúduló természeti szükségszerűség. A közösségi erkölcs nem fér össze ezzel az állapottal, de nem is mellőzhető; így kerül szembe az ideológiában az „erkölcsi parancs” a „természettel”, a közösségi érdekű cselekvés szükséglete a valóságos viszonyok ellenőrizhetetlen szükségszerűségeivel.

A kanti értelmezésben az erkölcsi parancs megvalósulása az egyén *szabad értékválasztásán* múlik: egy *véletlenül*, amely vagy megtörténik, vagy nem; de csak úgy történhet meg, ha az egyén valamilyen rejtelmes módon kiszakítja magát az egyetemes természeti szükségszerűség megszakíthatatlan oksági láncolatából, és maga kezd el szabadon egy új eseménysort, amelynek egyedüli oka ő maga. Az erkölcsi cselekvés *a szabadság szinonimája*; a szabadság pedig *egyéni, véletlen, megmagyarázhatatlan cselekvés*, a közösséghez igazodó magatartás *eszményének* csodaszerű megvalósulása. Dualizmus keletkezik tehát az erkölcsi parancs és a társadalmi tények, szabadság és szükségszerűség, eszmény és valóság között – ideológiai visszfényeként annak az *objektív meghasonlottságnak*, amely az emberi tevékenységek kölcsönös *technikai feltételezettsége* és az egységüket szilánkokra hasító *magántulajdonosi viszonyok* között fennáll.

A dualizmusok átfogó leírásával Kant egy több évszázados fejlődést összegezett. A leírás alapja és kiindulópontja az *erkölcsi dualizmus*: előzményeihez sorolhatjuk az „ész” és a „szenvedélyek” Spinozái kettősségét, amely belső repedésként húzódik át a németalföldi mester tömör monizmusán (egyetlen alapelve épülő filozófiai rendszerén); de tovább hátrálva az időben, eljutunk Machiavellihez is, aki az olasz egység *politikai eszményéhez* mint magasztos *erkölcsi* célhoz igazította egész életművét, és megpróbálta olyan irányba terelni kora csöcselék-politikusait (másmilyenek nem voltak), hogy a vérükké vált galádságot ennek a szent célnak a szolgálatába állítsák. Vagy gondoljunk Hamletre: hogyan is tudhatott volna rendet tenni a velejéig romlott udvarban? Erkölcsi eszményeiből csúfot űzött a hitvány valóság, és a szerencsétlen királyfi, aki nemegyszer bizonyította elszántságát merész döntéseivel, döntésképtelenségre ítélte magát azzal, hogy nem volt hajlandó belefojtani ragyogó szellemét a körülötte bűzölgő mocsárba. A kanti dualizmusoknak megvolt a történelmi előéletük; de éppígy az utóéletük is a burzsoázia hanyatló korszakában, amikor a szétdurranásig felfuvalkodott „Én” minden erőfeszítésével *különbözni akar* a szabványemberektől, elvonulni az „autentikus lét” magányába az arcát vesztett „Bárki” elszemélytelenedett világából. *A dualizmus a polgári ideológia egész történetének kiküszöbölhetetlen sajátossága.*

A „dualizmus” fogalma az adott összefüggésben olyan ideológiai ellentétpárokat jelöl, amelyeknek egyik oldala sem mellőzhető, mégsem lehet őket logikailag összeilleszteni. Ezek a meghasonlott ellentétpárok (szabadság és szükségszerűség, jelenség és lényeg stb.) tulajdonképpen ugyanannak az erkölcsi mezben megjelenő

társadalmi-gazdasági ellentmondásnak a különböző oldalai vagy megnyilvánulásai, és elpárolognak, mihelyt a *valóságos* alapellentmondást, a *társadalmiasult termelésnek a magántulajdonnal való konfliktusát*, megoldja az önként együttműködő emberek közösségi társadalma. Az *elméletnek* nem kell ehhez megvárnia a *gyakorlati* megoldást, a közösségi társadalom megvalósítását: ellenkezőleg, *meg kell előznie a gyakorlatot*, különben – elméleti tisztázás nélkül – sohasem lesz közösségi társadalom. Minden más társadalmi alakulat ösztönösen születik, de a közösségi nem: az erők tudatos összpontosítása és *átgondolt, célszerűen összehangolt cselekvése* nélkül a történelem óhatatlanul az *Endlösung* felé sodródik. A magántulajdon kereteiben ilyen összehangoltság egy-egy történelmi pillanatban talán bizonyos fokig lehetséges, de egyetemesen és huzamosan nem; tartós megvalósulásához elengedhetetlen, hogy kialakuljanak a magántulajdon megszüntetésének *reális feltételei*, és tudományos előrejelzésként kirajzolódjon a társadalomnak az a formája, amelyben *az energiamérleg optimalizálása nem idegen munka kisajátításán, hanem az általános és a személyes érdek társadalmi szintű összeforrottságán fog alapulni*. Ebből a látószögéből a szabadság nem szűkül le valamiféle véletlenszerű egyéni értékválasztásra: nem is az egyén műve, hanem a *tudatos társadalmi gyakorlaté*, amellyel az emberek megvalósítják uralmukat a természetén és saját életviszonyaikon. A személyiség megszabadul ezáltal a belső meghasonlottságtól, a világgal való harmóniája révén harmóniába kerül önmagával is, az eszmény pedig nem idegen többé a valóságtól, hanem a folyamatos fejlődés mozgatója. Ma persze a közösségi társadalom üres fantáziálásnak tűnhet. Történelmi előfeltételei azonban megvannak, halványan ugyan és bizonytalanul, de kiirthatatlanul; valami elkezdődött, és ha az emberiség talál magában erőt az *Endlösung* elhárítására, akkor a mai és a tegnapi kezdemények összefüggő eseménysora idővel célhoz ér.

A közösségi társadalom elméleti perspektívájából tekintve, elesik az „empirizmus vagy racionalizmus” alternatívája is. Mivel a két ellentétes irányzat egyaránt a „rossz végtelen” semmijében végzi (közvetlenül az első, közvetve a második), az alternatíva látszólagosnak bizonyul, és egyetlen kulcskérdéssé alakul át: *van-e mód a „rossz végtelen” lezárására?* A kérdést a 14., 15. és 16. pontban elemeztük, annak az engelsi gondolatnak a jegyében, hogy megismerni a dolgokat valójában annyi, mint felfedni a lényegüket, általános törvényszerűségüket – vagyis *a végesben a végtelent*. Az elmélet önmagában nem képes erre; az általános és szükségszerű összefüggésekre vonatkozó ismereteink igazságát csak a *társadalmi gyakorlat* szavatolhatja, illetve (a végső alapok, a legátfogóbb dialektikus összefüggések és kategóriák vonatkozásában) *az emberi élet bővített újratermelése a legkorábbi kezdetektől mindmáig*. Ha az anyagi világnak nem volnának *objektív, hitelesen megismerhető és a gyakorlati tevékenységben célszerűen felhasználható törvényei*, akkor az emberiség (korántsem egyenletes és töretlen, de rendszeres) történelmi fejlődése nem mehetett volna végbe: egyszerűen nem létezhetne emberi társadalom. Ha viszont a nagy ívű gyakorlati próba révén bebizonyosodik, hogy a tárgyi valóság a maga *objektív mivoltában* megismerhető, akkor *magától megoldódik a „szubjektum” és az „objektum” kettéhasadásának ideológiai gyűjtőproblémája* – az a probléma, amely a „civilizáció” és az „erkölcs” etikai dilemmájának vetületeként a felvilágosodást foglalkoztató ismeretelméleti kérdések közös gyökere volt, és a kor legkitartóbb filozófiai erőfeszítéseit is elbuktatta.

Bár az itt előadott megfontolásokat nem nagy ördögösség átlátni, a társadalmi gyakorlat és fejlődéstörténet mégsem töltheti be az *uralkodó* filozófiai tudatban az öt megillető funkciót, az igazság *végső, alapvető* ismérvének tisztét. Nem is fogja betölteni mindaddig, amíg *nem az emberek uralkodnak saját viszonyaikon, hanem elidegenült viszonyaik őrajtuk, és az ideológia úgy ábrázolja ezt az állapotot, mint*

*mitikus-transzcendens tényezők uralmát a társadalmon és a történelmen. A történelem széthullik ezáltal a véletlenek káoszára, és nem válhat a megismerés igazságtartalmának végső kritériumává. Hogy azzá legyen, gyökeres szemléletváltásra van szükség: az elméletnek át kell térnie a burzsoázia egyik vagy másik csoportjának képviselőtéről a proletariátus objektív érdekeihez igazodó világgépre. A proletár érdekeket, akár ismeri őket az osztály, akár nem, a tőke mindenképpen kitermeli, mert nem lehet meg proletariátus nélkül; nem lehet meg anélkül, hogy létre ne hozná a saját maga által felidézett *Endlösung* elhárításának társadalmi-közösségi előfeltételeit és távlatait.*

Budapest, 2008. március – 2009. október.

Rozsnyai Ervin

ELSŐ RÉSZ

A TÖRTÉNELEM DIALEKTIKÁJA

I.

A szabadság világtörténelmi folyamata

1. A történelem törvényszerűsége

Hegel *Jogfilozófiájában* a modern állam a történelmi fejlődés eredményeként jelenik meg. E fejlődés „egyes mozzanatait és lépcsőfokait a népszellemek” ^[1], az állammá szerveződött népek: mindegyikük egy-egy meghatározott szakaszt valósít meg az összefolyamatban. Minthogy az államok függetlenek egymástól, és csak külső viszony lehet közöttük, lennie kell valaminek, ami összeköti őket, különös, önálló történelmüket az általános folyamat egységébe foglalja. Ez az összekötő „a szellem, amely a világtörténelemben ad magának valóságot”, és abszolút bírja a népek, az államok tetteinek. ^[2]

Miért egységes folyamat Hegel számára a történelem? És miért szellemi folyamat?

A világméretű történelmi összefüggések gondolata elsősorban a világpiac

kialakulását, a népek széles körű érintkezését feltételezi. A nemzetközi érintkezés ténye azonban még nem állja útját annak az elterjedt felfogásnak, amely a történelemben – mint a *Jogfilozófia* írja – az emberi törekvések és szenvedélyek véletlenszerű játékát vagy „egy vak sors ész nélküli szükségszerűségét” látja. [3] Hogy Hegel miért vall más felfogást, arra társadalomszemléletében kell keresnünk a magyarázatot. Hegel úgy találja, hogy a régi közösségeket felbomlasztó, de a modern kortól immár elválaszthatatlan „különösség” összenőtt a polgári társadalommal, ezért az utóbbinak nemcsak a létrejötte szükségszerű, hanem a fennmaradása is. Tapasztalati tény mármint, hogy ellentét van a polgári és a politikai társadalom, a különös és az általános érdekek között. Ez az ellentét, amely elméletileg a felvilágosodás idején, gyakorlatilag a jakobinus diktatúra alatt ér a csúcspontra, Hegel szemében törvényszerű mozzanata a történelemnek. Ugyanilyen törvényszerű az antagonisztikus oldalak megbékélése a porosz rendi államban. A megbékélés tagadja az ellentétek kettészakadását, a szakadás az eredeti egységet. A történelem tehát a tagadás tagadásának összefüggő fejlődési folyamata. Mivel a folyamat megnyugtató végpontját sem a polgári társadalom, sem a porosz állam valóságos viszonyaiból nem lehet levezetni, a filozófus erkölcsi szubsztanciává festi át az államot, és a szellem közös nevezőjén egyesíti a polgári társadalommal.

Az erkölcsi szubsztancia belépésével az egész világtörténelem szellemi folyamattá, egy felsőbb hatalom működésének jelenségformájává alakul. Ez a felsőbb hatalom – a világszellem – isteni gondviselésként szabja meg az események menetét. De nem valamilyen „megismerhetetlen és felfoghatatlan” tervet követ [4]. Ha ugyanis lehetetlen volna Istent megismerni, akkor az „istentelen, korlátolt, véges” dolgokon kívül semmi egyéb nem maradhatna a szellem, a gondolkodás érdeklődési körében. Isten Hegel számára pajzs a pozitivista agnoszticizmus ellen. Másrészt a nyílt irracionizmus ellen is. Azt mondják, Isten a közvetlen tudatban, az érzelemben, a szemléletben nyilatkozik meg; az érzelem azonban – szögezi le a filozófus – „valamilyen tartalomnak a lehető legalacsonyabb formája”, amely az isteni tartalmat „a különös szubjektivitás, az önkény, a tetszés álláspontjára” korlátozná. Isten maga a szubsztancialitás, ami pedig lényeges, szubsztanciális, az „csakis a gondolatban és a gondolat számára van”. [5]

A gondviselés ésszerűségének jóvoltából „a világtörténelemben is ésszerűen mentek végbe a dolgok”. Az ésszerűség nem szorul külső anyagra és eszközökre: „magából merít és önmagának anyaga”. A történelem tehát nincs kiszolgáltatva a külső szükségszerűségnek, vagy más néven a véletlennek, az esetlegességnek [6]; mint „az ész képe és tette” [7], egységes belső törvény szerint halad. Ez a törvény természetesen „nem az érzéki felszínen”, hanem csak a fogalmi elemzés nyomán mutatkozik meg. A fogalom – az ész szeme – „átküzdí magát az események tarka nyüzsgésének változatosságán”, és „a homályos felszín alatt” megpillantja azt a lappangó „belső, csendes, titkos” művet, „amelyben megőrződik valamennyi jelenség ereje” [8]. „Aki ésszerűen néz a világra, arra a világ is ésszerűen néz; a kettő kölcsönösen meghatározza egymást.” [9]

A hegeli történetfilozófiában tehát a gondviselés teszi lehetővé a történelem ésszerű megismerését, mert maga is ésszerű és fogalmilag megismerhető lévén, megalapozza az események objektív logikáját, a jelenségek látszólagos összevisszaságában működő törvényszerűséget. Ez az értekek és érzelmek elől rejtőzködő, de a gondolkodás számára készségesen megnyilatkozó objektív logika nem egyéb, mint a világszellemnek az emberek tetteiben megjelenő, noha az emberi szándékoktól független mozgása, amelyet Hegel gondosan hozzáigazít az események empirikus menetéhez.

A hegeli történelem a keleti teokratikus zsarnokuralmakkal kezdődik, ahol „az

egyéni személyiség jogtalanul elvész” ; majd az egyén és a közösség közvetlen görög harmóniájával folytatódik, azután a magánember és az „általános ügy” római kettészakadásán át a meghasonlott mozzanatoknak a germánság jegyében lezajló modern újraegyesítése felé tart. E folyamatot az egyén és az „általános ügy” viszonyának alakulása osztja szakaszokra. Az első szakasz a közvetlenségé – az a fok, ahol az ellentétek még nincsenek megkülönböztetve egymástól –, a második az ellentétek közvetítés nélküli szembenállása, a harmadik az egység helyreállítása magasabb fokon, a kifejtett és közvetített ellentétek egységeként. A középső szakasz döntő szerepe nyilvánvaló: szembenállás nélkül nincs újraegyesítés, egyáltalán nincs mozgás. A történelem hajtóereje az *ellentmondás*. A szellem – mondja Hegel – „mása által és ennek megszüntetése által jut el odáig, hogy annak bizonyuljon, és valóban az legyen, aminek fogalma szerint lennie kell”; következésképpen „a más, a negatív, az ellentmondás hozzátartozik a szellem természetéhez. Ebben a kettéválásban rejlik a *fájdalom* lehetősége” [11]. „Nagy cselekedetek csak a lélek mély fájdalmából fakadnak.” [12]

A „fájdalom” vagy „kín” Jákob Böhme kifejezése, akiről Hegel az előfutárnak kijáró megbecsüléssel emlékezik meg filozófiatörténeti előadásaiban. Böhme szerint „örök ellentét van sötétség és világosság között: egyik sem ragadja meg a másikat, és egyik sem a másik, pedig csak *egyetlen lény*, de különböző a kín (Qual) által (kín = forrás, minőség – Qual ist die Quelle, Qualität; a kín kifejezi azt, amit abszolút negativitásnak nevezünk, a magára vonatkozó negatív, s ezért az abszolút afirmáció)... A *Qual*ból vezeti le (Böhme) a *Quellent*, a fakadást” – vagyis a kín „elevenységben, tevékenységben folytatódik”, s így kapcsolatba kerül a minőséggel (Qualität). [13]

A *Qualnak* mint negativitásnak affirmatív jellege és a minőséggel való kapcsolata egyfelől Spinozára emlékeztet („minden meghatározás tagadás”), másfelől Mefisztóra, aki Faust kérdésére, hogy kicsoda ő, így felel: „A lét egy része, öserő, / Ki mindig rosszra tör, de jót idéz elő.” [14] A rossz, a tagadás, az ellentmondás minden eleveniségnek, minden tevékenységnek a forrása. Ezért hangsúlyozza Hegel, hogy sem a fájdalom, sem a *gonosz* „nem kívülről került a szellemhez”, mivel a gonosz nem más, mint az egyediségbe és szubjektivitásába merült szellem legbensőbb ellentmondása és fordulópontja. [15] Konkrétabban szólva, a „rossz”, a „gonosz” történelmileg elsősorban a polgári társadalom, az eszmék történetében pedig a felvilágosodás és különösen a fichtei szubjektívizmus, „az egyedisége csúcsán elhelyezkedő szellem” [16] (a fejlődésnek az a lépcsőfoka, amelyen kidolgozták „a különösség jogát”, a modern világ és a megbékítő szintézis szükségszerű elemét). „Téved tehát a közönséges logika, amikor azt hiszi, hogy a szellem olyasvalami, ami teljesen kizárja magából az ellentmondást.” Ellenkezőleg: tartalmazza és elviseli, mert az ellentmondásban nincs semmi, amit a szellem ne önmagából tételezne, és meg ne szüntethetne ismét. [17]

2. Szellem és természet

Azt, hogy a szellem kicsoda, a természethez való viszonyából kell megértenünk – tanítja Hegel. – Ez a viszony ellentmondásos, a szellem és a természet egyidejű egysége és ellentéte.

Az egység abban áll, hogy a természet maga a máslett formájában megjelenő eszme:

„alakjai csak a fogalom alakjai”, belseje az általános; „ezért ha gondolataink vannak, a természetnek ebben a belsejében önmagunknál vagyunk”, önmagunk tükrével, a szellem szabad reflexével találkozunk. [18] A természet megismerése tehát Hegel szerint azért lehetséges, mert általános tartalmukat, azaz lényegüket és törvényeiket illetően a természet dolgai is eszmei jellegűek – ami általános, az eszmei –, nem különböznek szubsztanciálisan a szellemi világtól. „A szellemi a természetből fakadt. A természet célja, hogy megölje önmagát, s áttörve a közvetlennek, az érzékinek a kérgét, főnixként elégjen, hogy megifjodva, mint szellem lépjen ki e külsőségből.” [19] Így hát a természet volna a szellem alapja? Hegel sietve igyekszik eloszlatni az ilyesfajta gyanút: „A szellem mint a természet célja éppen ezért a természet *előtt* van, a természet a szellemből fakadt.” [20] („... éppen ezért”? A cél kétségkívül megelőzi azt, *aminek* a célja, de sehogyan sem előzheti meg azt, *akinek* a célja, nem előzheti meg saját alanyát. Ha a természet az *alanya* az általa követett célnak, akkor a cél nem lehet előbbi a természetnél; vagy ha mégis előbbi, akkor „éppen ezért” neki magának kell önálló alanyként kitűznie önmagát az általa megalkotott természet elé.)

Vizsgáljuk most meg az ellentétet, vagy inkább az ellentétek sorát a szellem és a természet között.

„Általános tudatunkban két birodalom van: a természet birodalma és a szellemé. A szellem birodalma az, amelyet az ember hoz létre. Bármilyen képzetet alkossunk is magunkban Isten országáról, ez mindig a szellem birodalma, amelyet az emberben kell megvalósítani és egzisztenciára hozni.” [21] E csaknem szentségtörő megfogalmazásban Isten országa az *emberi társadalommal*, a „szellem” fogalma pedig nagyjából az „ember” fogalmával azonosul. „A szellem nem természeti dolog, mint az állat; ez közvetlenül olyan, amilyen. A szellem lényege az, hogy létrehozza magát, azzá teszi magát, ami”, „a cselekvés az ő lényege”. „Az állat hamar befejezi a fejlődést, de ezt nem szabad a természet jótéteményének tekinteni az állat szempontjából. Növekedése csak mennyiségi erősödés. Az embernek ellenben magának kell magát azzá tennie, amivé lennie kell; mindent neki magának kell megszereznie, éppen mert szellem; le kell ráznia a természetit. A szellem tehát a saját eredménye.” [22]

Minthogy az ember csak úgy valóságos, ha legyőzi természetiségét, a természeti állapot nem a szabadság állapota. Ellenkezőleg: inkább „a jogtalanság, az erőszak, a féktélén ösztön, az embertelen tettek és érzések” jellemzik. A görög „paradeiszosz” szó az állatok kertjét jelöli: az ember ott még ártatlan, de nem szabad annak maradnia. „Az ember csak akkor ember, ha tudja a jót, ha ismeri az ellentétet, ha kettévált. Mert csak akkor ismerheti a jót, ha a rosszat is ismeri. Ezért a paradicsomi állapot nem tökéletes.” [23] Hegel nyíltan védelmébe veszi a bűnbeesést: az embernek – úgymond – ennie kellett a jó és a gonosz megismerésének fájáról, hogy elszakadjon a gondolkodás és a szemlélet gyermeki vagy állati egységétől, „amelyet legfeljebb érzelemnek lehet nevezni, de nem szellemiségnek”; el kellett sajátítania a gondolat munkáját, hogy a természetten felülkerekedve, azzá váljék, ami. [24]

A természet legyőzését a szükségletek, a „vágyak” ösztönzik. „... hiányosnak, negatívnak érzem magam, ellentmondást találok magamban, amely felbomlással fenyeget... igyekszem megszüntetni a hiányt, így *vágy* vagyok.” Minden élőnek vágyai vannak, a tárgyak pedig, amelyekre a vágyak irányulnak, „az integráció eszközei. Ez általában az elméletinek és a gyakorlatinak az alapja.” A vágy azonban, bármi legyen is a tárgya, „egyes, érzéki dolog. E meghatározás szerint az ember azonos volna az állattal; mert a vágyban nincs öntudat. De az ember tud magáról, s ez különbözteti meg az állattól.” Az ember gondolkodik, ismeri az általánost, az eszmeit, s ezáltal „megszűnik pusztán természeti lénynek lenni, nem adja át magát többé közvetlen

szemléleteinek és vágyainak, kielégítésüknek és létrehozásuknak.” Tudása abban mutatkozik meg, „hogy fékezi vágyait; az eszmeit, a gondolatot helyezi a vágy sürgetése és kielégítése közé. Az állatban egybeesik a kettő”, az ember viszont, „mivel vágyait fékezheti vagy szabadjára engedheti, *célok* szerint cselekszik, az általános szerint határozódik meg”. Az állat, amely „nem iktathat semmit vágya és ennek kielégülése közé”, akarát híján „nem tudja a gátlást foganatosítani”; az ember éppen azért önálló, „mert fékezni tudja a mozgást”, meg tudja törni a természetiséget, a közvetlenséget. [25]

Az ember tehát osztozik az állatvilággal abban, hogy szükségletei vannak és vágyik a kielégítésükre, döntően különbözik azonban az állatoktól a szükségletkielégítés módjában. E mód a célszerű tevékenység, a *munka*. Emlékezzünk rá, hogy Hegel a munkát már a *Fenomenológiában* is „gátolt váagnak” nevezte [26], és ugyanúgy vezette le belőle a szolga erkölcsi fölényét az úrral szemben, mint az előbb idézett sorokban az ember fölényét az állattal szemben. Az úr pusztá fogyasztó, aki a közvetlenség, a természetiség fokán elégti ki vágyait, és ilyen értelemben egy szintre kerül az állattal. A munka azonban Hegel felfogásában nem anyagi tevékenységként különbözteti meg az embert az állattól. A munka célszerű cselekvés, a cél pedig eszmei, gondolati alakzat, amely idealista szemszögből az anyagi tevékenység alapjának, az ember és az állat közötti különbség legfontosabb elemének tűnik. A céltételezés lesz ily módon minden sajátosan emberi tevékenység végső forrásává, ami teljességgel megmagyarázhatatlanná teszi, hogy maga ez a forrás hogyan keletkezett, és egyáltalán hogyan emelkedhetett ki az ember a természetből. (Hegel legalább kitalálta a világ-szellemet a természet és az emberi tudat közötti szakadék áthidalására; a 20. század praxisfilozófiai és társadalomontológiai irányzatai, amelyek szintén a céltételezésből származtatják a munkát – sőt, a társadalmat is –, már a problémát sem észlelik.)

A munka mint „gátolt vágy”, mint olyan tevékenység, amely tudatos célt iktat közvetítő harmadikként a szükségletek és kielégítésük közé, megszabadítja az embert az állat egyoldalúságától. Az állat érdeklődése korlátozott: „ami nem felel meg a bel-sejének, az nem is létezik számára”, és „ha az inger már nincs meg benne”, akkor „a külső nem izgatja többé”. [27] Az ember ezzel szemben egyetemes lény, „a szellem talaja mindent átfog”. [28] „Bármilyen erőket fejleszt is ki és bocsát rá az emberre a természet, hideget, vadállatokat, vizet, tüzet, az ember tud ellenszereket. Ezeket a természetből veszi, és ellene használja fel.” [29] De a természet eszközként való felhasználását is közvetíti valami, nevezetesen az emberek együttműködése, rész-tevékenységeik integrálódása a munkamegosztásban. A szellem – írta egykor a *Fenomenológia* – „én, amely mi, és mi, amely én” [30]. A világtörténet filozófiájáról szóló előadások megismétlik a tételt: „Az a gondolat, hogy ő én: ez az ember természetének gyökere.” [31] Az ember természete a *társadalomban* gyökerezik.

A társadalmi természet nem kész adottság, hanem az anyagi természettel való ellentétében bontakozik ki. Hegel a szellem fejlődéseként írja le ezt a folyamatot. A szellemnek a szabadság a lényege; „minden tulajdonsága csak a szabadság révén áll fenn, valamennyi csak a szabadság eszköze.” [32] „Közvetlenségében azonban a szellem csak magánvalósága szerint, a fogalom vagy a lehetőség szerint szabad, még nem a valóság szerint.” Ahhoz, hogy valóban szabad legyen, saját természetéhez kell szabnia a fogalmának meg nem felelő formákat. [33] A szellem fejlődésében ennél fogva kétféle állapot különböztethető meg: a *magánvaló-lét* és a *magáértvaló-lét* (arisztotelészi kifejezésekkel: a *dünamisz* vagy *potentia* és az *energeia* vagy *actus*). „A gyermek is ember, de benne csak az ész képessége, reális lehetősége van meg”;

valóban eszesnek – embernek – csupán akkor mondható, ha magánvaló-léte „számára valóvá”, gondolkodásának tárgyává lesz. [34]

E nézetek világosabb megértéséhez emlékeztetnünk kell Hegel szabadságfelfogására.

„Az, hogy az egyén azt teheti, ami neki tetszik, éppenséggel nem szabadság.” Tévedés tehát az önkény és szeszély korlátozását a szabadság korlátozásának vélni, sokkal inkább tekinthetjük a felszabadulás előfeltételének. [35] De az előfeltétel csak kezdet: a szabadság nem írható le pusztán negatív formában, mint a szubjektumok „veszélyezése egymással szemben”, amely „mindenkinek hagy egy kis helyet, ahol mozoghat. Ellenkezőleg, jog, erkölcsiség, állam és csakis ezek alkotják a szabadság pozitív valóságát és kielégülését.” [36] Szükség van azonban még valamire, amivel a népek egész sora nem rendelkezik. A kínaiaknál például az erkölcsi szabályok természetjörvények módjára hatnak, mint „külső pozitív parancsok, kényszerjörvények és kényszerkötelességek”; „a morál államügy, kormánytisztviselők és bíróságok intézik”, a „szubsztanciális észmeghatározások” nem válnak „erkölcsi érzületté”. [37] Ilyen körülmények között szabadságról nem beszélhetünk. A szabadság ugyanis „azt a végtelen szükségszerűséget zárja magába, hogy tudatossá tegye magát – mert a szabadság, fogalma szerint, tudás önmagáról és ezzel megvalósítsa magát”. „Csak az embernek van szabadsága, és csak azért, mert gondolkodik.” [38]

A valódi szabadságot Hegel a *szubsztanciális* és a *szubjektív* szabadság egységeként értelmezi, és az egész világtörténelmet e két tényező kapcsolatának változásaira építi. A szubsztanciális (vagy másképpen: *általános* és *objektív*) szabadság az államban kibontakozó ész, „az általános szellemi élet, amely iránt az egyének születésük révén bizalommal és megszokással viseltetnek”; a szubjektív szabadság „az egyéniség mint olyan”. A kérdés az, hogy „az egyének valóságos élete az egység reflexió nélküli megszokása és erkölcs-e”, vagy pedig „reflektáló és személyes, magáértvaló szubjektumok” ténykedése. „A pusztán szubsztanciális szabadságban a parancsok és törvények valami önmagában szilárdat képviselnek, amellyel szemben a szubjektumok tökéletes függésben vannak”, „mint a gyermekek, akik saját akaratauk és belátásuk nélkül engedelmeskednek szüleiknek”. [39] A szellem nem érheti be ennyivel: gondolkodnia kell, „ez az ő legfőbb felszabadulása”. Am „a tudat szubjektivitás”, amelyben megvan „az elkülönülés szükséglete”, az a tendencia, hogy önállósuljon és szembehelyezkedjék az államban testet öltő objektív erkölcsiséggel. Amennyiben erre sor kerül, annyiban „az egyének elszigetelődnek egymástól és az egésztől”, kezdik saját előnyüket keresni az egésznek a rovására. A történelmi fejlődés célja a két egymást kizáró, önmagában egyoldalú szabadság egyesítése. „A világtörténelem az a nevelés, amely a természetes akarat féktelenségétől az általánoshoz és a szubjektív szabadsághoz vezet”; az a folyamat, amelynek eredményeképpen a két oldal megbékél egymással, és mind a „szabad szubjektum”, mind az „objektív szilárd megegyezés” – a közös társadalmi ügy – csorbítatlanul érvényesül. [40]

A szubjektív és a szubsztanciális szabadság megbékélése egybeesik a polgári és a politikai társadalom konfliktusának megoldásával. Marx forradalmi programja a kommunizmus idejére teszi a végleges megoldást, tehát arra az időre, amikor nem lesz többé sem állam, sem politika, sem polgári társadalom; a hegeli osztálykompromisszum viszont magát a polgári társadalmat, a *bellum omnium* terepét véli szerves egységbe foglalhatónak egy minden osztálymeghatározottságtól mentes közösségi ügy képzeletbeli intézményével, a rendi állammal. *Ez az illúzió a hegeli idealizmus és a belőle fakadó összes ellentmondások legmélyebb gyökere; ebből következik a világtörténelem átlényegítése a szellem fejlődési folyamatává, amely a két szabadság*

egyesülésével, vagy rövidebben szólva, a szabadság megvalósulásával zárul. A világtörténelem tehát a szabadság megvalósulásának szellemi folyamata: a szellem és a szabadság szinonimák, a szabadság nem más, mint a szellem önmegvalósítása. A szellem „azzá teszi magát, ami magánvalósága szerint” [41], életre kelti a benne szunnyadó lehetőséget oly módon, hogy tudatára ébred önmagának, megismeri saját fogalmát. Mivel ő maga „lényegileg csupán az, amit önmagáról tud” [41], a szabadság megvalósulása a szellem önmegismerésén, önmagának mint szabadságnak a *tudatán* alapul, a világtörténelem pedig „haladás a szabadság tudatában”. [43] („Ha a szellem tudja, hogy szabad, ez egészen más valami, mint ha nem tudja. Mert ha nem tudja, akkor rabszolga, és meg van elégedve a rabszolgasággal, s nem tudja, hogy ez nem illő dolog. Csak a szabadság érzése teszi szabaddá a szellemet, noha ez valójában mindig szabad.” [44]) A mondottaknak megfelelően, a világtörténelem *tudománya* „azt tárgyalja, hogyan fejlődik a szellem tudata szabadságáról, és hogyan valósítja ezt meg az ilyen tudat”; „azt fejt ki, hogyan küzdötte fel magát a szellem *annak tudásához, ami magánvalósága szerint.*” [45]

Hogyan ítélték meg materialista nézőpontból Hegel állításai?

A „szellem” – az ember – „magánvaló” módon csakugyan mindig szabad, abban az értelemben, hogy a mesterséges munkaeszközök rendszeres használatával megszerzi a természet fölötti uralom lehetőségét. Az, hogy „magánvaló” szabadsága milyen mértékben válik „magáértvalóvá” – potenciálisból aktuálissá –, részint a munkaeszközök fejlettségén, részint az érintkezés formáján, a társadalom gazdasági viszonyain múlik. Osztálytársadalmakban nincs osztatlan társadalmi szabadság. Hegel persze másképp értelmezi a dolgot, és a tudatosságban jelöli meg a „magáértvaló” szabadság feltételét. Ebben is van igazság. Amíg a társadalmi gúla alsó szintjeire szorultak nem érzik szabadságuk hiányát, és nem háborodnak fel miatta, addig felszabadulásukért egyetlen lépést sem fognak tenni. Másrészt, ha kívülről, mintegy ajándékba kapják szabadságukat, de hagyományaik, babonáik, előítéleteik megakadályozzák őket ennek a szabadságnak a felismerésében és átélésében, akkor – mint számos példa bizonyítja a múlt és a jelen történetéből – hajlamosak lesznek mind érzelmileg, mind tettekben leigázóik pártjára állni felszabadítóikkal szemben (akiknek éppen ezért nagy óvatossággal és tapintattal kell kezelniök a történelmileg kialakult gondolkodásmódot, ha mégannyira feltartóztatja is a haladást). Ennyiben tehát Hegelnek kétségkívül igaza van, amikor *a szabadságot nemcsak a szükségszerűségnek, hanem magának a szabadságnak a felismerésétől is függővé teszi.* Téved azonban, amikor csak a felismeréstől teszi függővé. Ha a rabszolga megérti, hogy „nem illő” rabszolgának lennie, a pusztá belátás még nem fogja megóvni az ilyesfajta illetlenségtől. Spartacus többet tudott erről, mint Hegel.

Nézzük most meg közelebbről, mit jelent a szellem magánvaló-létének átalakulása magáértvaló-létté.

„A szellem minden ténykedése csak önmagának a megragadása, és minden igazi tudománynak csupán az a célja, hogy a szellem mindenben, ami az égen és a földön van, önmagát ismerje meg.” [46] Ez azért lehetséges, mert Isten mindent ésszerűnek teremtett, és ami ésszerű, az „azonos a szellemmel, és immanens benne”. [47] A szellem tevékenysége éppen arra irányul, hogy az anyagot – „részint mint saját testét, részint mint külvilágot általában” – tárgyként helyezze szembe magával, és megszüntesse egyfelől a „magánvalósága szerint ésszerű” objektumnak „a maga számára külső létét” (felfedje a jelenségforma külsőlegessége mögött az addig ismeretlen belsőt, az általánost), másfelől „megcáfolja azt a látszatot, mintha a tárgy a szellemnek külső volna” (pusztá jelenségként a tárgy külső a szellem számára, de a benne rejlő szellemi

lényegben a kutató szellem önmagára ismer). [48]

A tárgyi világ külsőlegességét a „szellemnek” (az embernek) mind a természetben, mind „a szellem birodalmában” (a társadalomban) meg kell szüntetnie. A folyamat kétirányú: gyakorlati és elméleti. A természet „mássága” ellen kifejtett gyakorlati tevékenység a munka, amely eszközei segítségével mintegy belepecsételi a szubjektív eszmei célt az anyagi dolgokba, aláveti az anyagot a szellem erejének. Az elméleti tevékenység fordítva jár el: nem a szubjektumot ülteti át a külső tárgyba, hanem a tárgyról fejt le gondolatban a jelenségformát, és belsővé, szubjektívvá változtatja az objektív lényegét („eszmeiesíti a természetet”, „visszaveszi külsőségét a maga belsejébe”). [49]

Hegel megsejti az összefüggést a két ellentétes irányú tevékenység között. „Az egyén csak akkor engedi érvényesülni az objektumot, amikor már megszerezte belső szabadságát, s többé nem csupán vágyai szerinti, hanem elméleti magatartást tanúsít iránta.” [50] Tehát az *elméleti magatartás a „gátolt vágyhoz”, a munkához van kötve*, amely mentesíti az embert attól az állati korlátozottságtól, hogy mindent saját természetadta szükségleteire vonatkoztasson. Történetileg Hegel az újkortól keltezi ezt a döntő lépést: ekkor fordultak az emberek figyelmükkel a természeti törvények felé, ráismerve a világ ésszerűségében „a maguk eszére”. [51] A fordulat okát a filozófus „az öntudat magasabb intenzitásában” látja [52] – egy tudatjelenségben, amely valójában éppúgy következménye volt a naturális gazdálkodás polgári meghaladásának, mint a természettudományos érdeklődés.

Bár a szellem megfosztja a természetet „egy vele szemben álló másnak a formájától”, és „valami tőle tételezetté teszi”, a természet eredendően mégis független tőle: a szellem „nem tételezi, hanem feltételezi”, korlátként találja maga előtt. [53] Nincs viszont ilyen feltételezettség „a szellem birodalmában”, ahol minden az ember műve, „a létrehozott ugyanaz, mint a létrehozó”. [54] Amit ebben a birodalomban az ember létrehoz, az az ő *második természete* (első természetének, közvetlen állati létének tagadása): az erkölcsiség, a kötelesség, a szubsztanciális jog. [55] A második természet külső adottsággként viszonyul az emberhez, neki azonban arra kell törekednie, „hogy legbenseje is egységben legyen” saját erkölcsi és politikai környezetével. A kívánatos egység feltétele a második természet gondolati elsajátítása: „a népnek tudnia kell az általánost, amelyen erkölcsisége alapul.” [56] Tudását a művelődés, a nevelődés közvetíti, csak általuk válhat az ember azzá, amivé lennie kell. „Egy nép műveltségének tetőpontja az, hogy életének és állapotának gondolatát, jogának és erkölcsiségének tudományát is felfogja; mert ebben az egységben van a legbenső egység, amelyben a szellem önmagával lehet.” [57]

Ismét elérkeztünk a kérdések kérdéséhez, a szubjektív és a szubsztanciális szabadság viszonyához. Külön-külön egyikük sem áll meg: a szubjektív szabadság nélkülözi a tárgyi megvalósulás feltételeit vagy a tárgyi igazság ismérveit, a szubsztanciális szabadság nélkülözi a társadalmi rend tartósságához szükséges állam-polgári tudatosságot. A szubjektív szabadság filozófiai alakja az üres és valótlan kanti erkölcsi törvény, vagy a tetszőleges tartalmakat szentesítő fichtei lelkiismeret; a szubsztanciális szabadság történelmi alakja a görögök „szép, természetes, elfogulatlan erkölcsisége”, amely az „igazi harmónia” birodalma volt, de gyorsan továtűnt, mert „nem a szubjektív szabadság harcából született”, és magán hordta még a természetiség jegyeit. [58]

A görög harmónia tehát a szubjektív szabadság *hiánya* miatt bomlott fel? Nem éppen ellenkezőleg, e szabadság *létrejötté* miatt? Hegel mind a kettőt állítja; és ha a

„szubjektív szabadság” kissé ködös fogalmát a „polgári társadalom” világosabb fogalmával helyettesítjük, meg is értjük, miért. A görög harmóniát visszakívanni utópia lenne: a polgári társadalom megmásíthatatlan tény, a fejlődés magasabb foka, és Hegel fejlődéspárti. A görög harmóniának el kellett tűnnie, mivel alacsonyabb fejlettségi szintet képviselt, nem ismerte még a polgári társadalomban kiteljesedő szubjektivitást. Ennek *hiánya* miatt kellett eltűnnie – pontosan akkor, amikor a szubjektivitás *kialakult*, és „az elkülönülés szükségletével” felbomlasztotta a régi közösségi életet. A két ellentétes állítás nem tartalmaz logikai ellentmondást. Inkább ott jelentkezik az ellentmondás, ahol Hegel megkísérli a polgári társadalom széthúzó erőit a közösségi ügy összetartó erőivé szelídíteni, a szubjektív szabadságot a „legbensőbb egységbe” kovácsolni a szubsztanciális szabadság intézményével, az állammal.

Az egység létrejöttét Hegel a szabadságtudat fejlődésének tulajdonítja, a fejlődést pedig úgy írja le, mint a „magánvaló” átalakulását „magáértvalóvá”. Ami magánvaló, az egyelőre csupán fogalomként létezik, de valóságosan, tárgyi alakban még nem; a tárgyi világhoz képest mintegy másvilági, noha nem a kanti magánvalóság értelmében, hanem egyszerűen annyiban, hogy a lehetőség Hegel számára fogalmi jellegű (ahogy az általános is az). A szellem közvetlenül – tudattalan állapotban – csak magánvaló módon, lehetőség szerint szabad, még nem felel meg a fogalmának. A valóságos szabadság a szabadság *tudatához* van kötve: részint azért, mert tudatosság nélkül a legkedvezőbb külső feltételek sem igazi alakjai a szabadságnak, részint meg azért, mert maguk a külső feltételek is a szellem alkotásai, szabadságtudatának mutatói (a szellem öntudatra ébredése egyet jelent azzal, hogy „a világot magának megfelelővé teszi” [59]). A szabadság tehát csak úgy lehet a szellembe záruló lehetőségből valósággá, a külső, tárgyi világ elemévé, ha tudatosul: „... gondolat nélkül nincs objektivitása, a gondolat az alap.” [60] Annyiban objektív, amennyiben elgondolják: tárgyá lenni és a gondolat tárgyává lenni az ő számára ugyanaz. Ki gondolja el? A szellem. Mit gondol el? *Önmagát*, saját lényegét. Önnön lényegének megismerésével a szellem *öntudatra ébred*, magáértvalóvá lesz, így változtatja saját magánvaló lényegét – a szabadságot – fogalomból tárgyi valósággá, illetve önmagát saját fogalmának megfelelővé. A „magáértvaló” tehát egyszerre jelent *öntudatos létezést* (kilépést a tudattalantól, a közvetlen természetiség homályából a tudat fényébe) és *tárgyi létezést* (kilépést a fogalmi lehetőségéből a tárgyi valóságba, a belsőből a külsőbe). A *tárgyiságforrása az öntudat*. Mintha Fichtét hallanánk.

Az önmagát létrehozó szellem formulájával Hegel csatlakozik az emberi önteremtésnek a felvilágosodásból, illetve még a reneszánszból származó nagy eszméjéhez. Az önteremtést, amint láttuk, kétirányú mozgásnak ábrázolja: a szellem „kifelé” a benne lappangó „magánvaló” tartalmakat segíti külső-tárgyi létezéshez, „befelé” viszont a tárgyi világot alakítja szellemi tartalommal. Tárgyiasulásának módja a természet birodalmában a munka, a szellem birodalmában az erkölcsi és politikai viszonyok kiépítése és fenntartása; a gondolati elsajátítást mindkét birodalomban a megismerés és a művelődés valósítja meg. Minél eredményesebben sajátítja el gyakorlati és elméleti síkon a szellem a természet dolgait, annál inkább függetlenedik tőlük önálló szubjektummá; minél alaposabban ismeri erkölcsi és politikai környezetét, annál inkább élhet eredeti természetadta állapotától gyökeresen különböző, tudatos állampolgári életet. A tárgyelsajátítással tehát önmagát is tárgyá teszi: egyrészt közvetve, mert kifelé irányuló tevékenysége nyomán ő maga is megváltozik, másrészt közvetlenül, mert a művelődéssel és nevelődéssel önmagát, önnön elsajátító képességét műveli és neveli. Fejlődésében a tárgyelsajátítás és az önmegvalósítás a legszorosabban összefügg, vagy éppenséggel egybeesik. Olyan fejlődés ez, amely „nem szorul külső ösztönzésre”: a szellemet saját nyugtalan, ellentmondásos természete hajtja, „hogy

megvalósítsa magát, hogy a benne magában csak eszmeileg, azaz a különbségnélküliség formájában létező különbséget valóságos különbséggé bontsa ki, s egyszerűségének mint hiánynak, egyoldalúságnak a megszüntetésével valóban azzá az egészé tegye magát, amelynek előbb csak a lehetőségét tartalmazza”. [61] Ebben az öntörvényű mozgásban a szellem, miután eredeti egysége megbomlott, saját tárgyiasult, külsővé vált alakján át visszatér önmagához. „Csak ami magába visszatért, az a szubjektum, a reális valóság” – mondja Hegel. [62]

Miért a szubjektum a reális valóság? És miért kell valaminek visszatérnie önmagába ahhoz, hogy szubjektummá legyen?

A csillagok, a homokszemek, a játékautomaták nyilván nem szubjektumok. Szubjektum az, aminek tárgya van, ami tudatosan és cselekvően irányul erre a tárgyra. A tudattalan cselekvés olyan, mint az egyik dolognak a másikra kifejtett hatása; egyedül a tudatos cselekvés emelheti ki az alanyt és a tárgyat a dolgok egyneműségéből, és állíthatja őket szembe egymással. Am a pusztá szembenállásban még mindegyikük csupán lehetősége vagy „magánvalósága” szerint az, ami. A lehetőség megvalósításához nem egyszerűen tudatos, hanem eredményes cselekvésre van szükség: a szubjektumnak el kell *sajátítania* tárgyát, másképp sem ő nem viselkedhet a tárgy vonatkozásában szubjektumként, sem a tárgy az ő vonatkozásában objektumként. Az elsajátítás során a szubjektum a tárgyat mintegy magához csatolja és bekebelezi, így lesz lehetségesből valóságossá. A tárgy szintén az elsajátítással lesz valóságos tárgyá. A szubjektum valósága az elsajátítás, a tárgyé az, hogy elsajátítják. De mihelyt elsajátították, nem tárgy többé, hanem a szubjektum tartozéka; megvalósulása és megszűnése ugyanaz. *Ennek* a tárgynak a vonatkozásában a szubjektum is megszűnik, nincs már mit elsajátítania. De megszűnése és megvalósulása ugyanaz: éppen a megszűnéssel, a kiindulópontához visszatérő körmozgásával tesz szert igazi szubjektivitásra és valóságra, a tárgy „bekebelezésével” válik „azzá az egészé, amelynek előbb csak a lehetőségét tartalmazta”.

Mi sem természetesebb, mint hogy a körmozgást végző szellem öncélú, „önmagáért való”: más célja bajosan lehetne, hiszen ő maga a saját kezdete és vége [63], rajta kívül semmi sem létezik. Elindul önmagából, és tárgyiasulása után visszatér önmagához, mégpedig magasabb fokon, mert közben elsajátította önmagát, külsővé vált másának visszavételével újjáalkotta azt az egységet, amely „magánvalóan” kezdettől fogva megvolt benne. Háromfokozatú mozgásának Hegel szerint az a célja, hogy a szellem, miután „tárgyává tette saját fogalmát”, elérkezzék végül „fogalma tökéletes tudatához”. [64] A hegeli célmegjelöléssel azonban veszendőbe megy a középső fokozat logikai szükségessége. Ahhoz, hogy a *causa sui* rangjára emelt szellem, amelynek lényege a gondolkodás, tárgyá tegye és megismerje saját *fogalmát*, fölösleges *külsővé válnia*, kilépnie a tárgyi világba; elég lenne, ha gondolatait önmagára irányítaná. Tárgyiasulni – belsőből külsővé, eszmeiből valóságossá lenni – és a megismerés tárgyává lenni nem ugyanaz. A kettő közötti különbség azért sikkad el, mert a tárgyi világot Hegelnek a szellemből, a gondolkodásból kell levezetnie.

Az előbbiekkal kapcsolatos a megbékítő szintézis kétértelműsége is. A világtörténelem csúcspontja a polgári társadalmat rendi közvetítéssel a közjóba integráló porosz állam: itt oldódik „abszolút egységbe” a szabadság két formája, és „az abszolút szellem eléri abszolút jogát” [65]

A szellem általános fejlődésének azonban még, sem ez a csúcspontja. Minthogy a szellemnek minden Inrgyiságot vissza kell vennie saját szubjektivitásába (mindent meg kell ismernie, hogy semmi se maradjon tőle idegen), a végső csúcs az „abszolút tudás”, ahol „eltűnik a dualizmus” (az alany és a tárgy kettőssége), a szellem eljut

„fogalmának és valóságának abszolút egységéhez”. [66] Az abszolút egység tehát, legalábbis ebben a második változatában, kívül esik a világtörténelmen. De nem eshet kívül az emberi fejlődésen, hiszen a szellem – az ember. Így viszont *az emberi fejlődés végső szakasza, vagyis éppen az ellentmondások megoldása mutatkozik történelmen kívülnek*, kétségeket támasztva afelől, hogy egyáltalán van-e a történelemnek jelentősége.

A szellem körforgását Hegel megkülönbözteti a természet körforgásától. A természetben „nem történik semmi új a nap alatt” [67]: a dolgok változhatnak, de a nemből nincs előrehaladás. Bár „a természeti alakok sora is fokozatot alkot a fénytől az emberig” [68], és az emelkedő sorban „az egyik fok szükségszerűen ered a másikkól”, mégis „teljesen üres dolog azt képzelni, hogy a nemek egymás után fejlődtek ki”. Az evolúciós elmélet mélységesen téved, amikor feltételezi, „hogy először voltak a nedves és a vízi alakulatok, a vízből eredtek a növények, polipok, puhatestűek, majd a halak, azután a szárazföldi állatok, végül az állatból eredt az ember”. Ez a felfogás nem magyaráz meg semmit. [69] Valójában „az ember nem az állatból fejlődött, sem az állat a növényből; minden egyszerre az, ami”, nem abban az értelemben, mintha az egyed már keletkezésekor tökéletes volna, hanem abban, hogy kezdettől megvan benne „a reális lehetősége annak, amivé lennie kell”. [70] A szellem változása ellenben valódi fejlődés, egy meghatározott célnak, a szabadságnak a megvalósítása. A szellem túlhaladott fokozatai megszűnnek, nem maradnak meg „egymás mellett egzisztálva”, mint a természetben az alacsonyabb és a magasabb rendű alakulatok, de másrészt megszűnésükkel sem múlnak el „pusztán természetileg az időben”, hanem megőrződnek az öntudat tevékenysége révén. „Az eszmében örökké megmarad az is, ami látszólag elmúlt ... a jelen világ, a szellem jelen alakja, öntudata magába foglal minden fokot, amely korábban megjelent a történelemben.” „A világtörténelem tehát általában a szellem kiterülése az időben, ahogy a természet az eszme kiterülése a térben.” [71]

A hegeli természet szembeeszköz kétértelműségei a fejlődés problémája körül csoportosulnak. Ha a természet fokokra oszlik, és a fokok szükségszerűen erednek egymásból, hogyan lehetséges, hogy a magasabbak mégsem az alacsonyabbakból fejlődtek ki? Minek tulajdonítható a formák fejlettségbeli változatossága, ha nincs fejlődés? „A metamorfózis – írja Hegel – csak a fogalmat mint ilyent illeti, mivel csakis ennek a változása fejlődés.” „A természet alakjai csak a fogalom alakjai, de a külsőség elemében.” [72] Van tehát fejlődés vagy nincsen? Mivel a természet nem egyéb, mint „az eszme a másféle formájában”, a válasz egyszerre állító és tagadó. Van fejlődés, amennyiben a természet az *eszme* másléte, egy érteken túli tartalom rejtekhelye, és nincs fejlődés, amennyiben a természet az eszme *másléte*, a külsőség elemében megjelenő, érzéki forma. Az *eszme* létformájaként a természet „a szellemmé válásnak, saját másléte megszüntetésének folyamata”; olyan lépcsősor, amelynek „minden lépcsőfokán jelen van az eszme” [73]; az eszme *másléte*ként viszont a természet a szellem *abszolút ellentéte*, amely „létezésében nem szabadságot, hanem *szükségesség*et és *esetlegességet* mutat”. [74] Az elméleti kétértelműségek mögött kitapintható a *szabadság és a szükségszerűség antinómiája*, Kant nyílt és Fichte burkolt dualizmusának alapja; bármily zseniálisan közelítette is meg Hegel a két ellentét dialektikáját, végül kudarcot vallott, mert megbotránkozott volna még a feltevése is annak, hogy a szellem és a szabadság forrása netán *az anyag önfejlődésében keresendő*. Az antinómiából újabb dualizmus következik: miután a természet anyagi külsőre és szellemi belsőre hasadt, *a dialektika a szellem kiváltságává lesz*, és végeredményben *kizárul a természetből*. „A természet sajátossága éppen az a külsőség, hogy a különb-

ségeket széjjelhullatja, és mint közömbös egzisztenciákat jeleníti meg; a dialektikus fogalom, amely a fokokat továbbvezeti, ezeknek a belseje.” [75] Hegel előrevetíti a majdani egzisztencialista és praxisfilozófiai fejleményt, a természet dialektikájának tagadását, jóllehet a korabeli természettudományok bőségesen szolgáltak már adatokkal mind az élettelen, mind az élő világ dialektikus szemléletéhez.

3. A népszellem fogalma. Egyenlőtlen fejlődés a történelemben

Ha a szellemnek, a dialektika egyedüli letéteményesének, a szabadság a lényege és a gondolkodás az alaptevékenysége, akkor logikusan hangzik az a hegeli tétel, hogy „a szellem lényegileg egyén” [76] (szubjektumként cselekvő lény). De „a világtörténet elemében” nem valami egyessel vagy külön egyéniséggel van dolgunk – teszi hozzá a filozófus. – A történelemben szereplő szellem általános természetű, noha egyúttal meghatározott is: „a nép általában”. [77], „A szellemi egyént, a népet, amennyiben magában tagozódva szerves egészt alkot, államnak nevezzük.” Ez az elnevezés talán furcsának tűnik, „mert állammal és államjoggal... rendszerint csak a politikai oldalt jelölik. Itt azonban az államot átfogóbb értelemben vesszük”, olyan szervezetnek tekintjük, amelynek konkrét tartalma a *népszellem*. Minden egyes népszellem vagy állam az általános szellem különös alakja; e különös alakok révén emelkedik a történelemben az általános szellem – a világszellem – önmagát megragadó totalitássá, valósítja meg szükségszerű mozgással saját lényegét. [78]

A hegeli leírásban a világszellem úgy viszonyul egy-egy népszellemhez, mint általános a különöshöz. Elvileg ez a viszony többféleképpen is elgondolható. A platóni és a kanti általános megelőzi a konkrét dolgokat, az egyik transzcendens és objektív szellemi létezőként, a másik szubjektív kategóriaként. A hegeli általános ezzel szemben magukban a dolgokban lakozik, és általuk létezik, noha egyszersmind több is náluk. A világszellem a népszellem belső törvénye, de „magánvalósága szerint fölötte áll” saját különös alakjának [79], lehetőségeivel túlmutat rajta a fejlődés újabb fokozatai felé. A népszellem csak egyetlen fok a világszellem törvényszerű fejlődésében, magasabb az előzőnél és előkészítője a rákövetkezőnek, az egymást váltó népszellemeket pedig, amelyek között nincs mindig látható összefüggés, a bennük működő általános törvény kapcsolja össze a világtörténelem megszakítatlan láncolatává. Ennek a világtörténelmi folytonosságnak az értelmezéséhez legelőször a népszellem fogalmát kell tisztázni.

A népszellem – mondja Hegel – „az abszolút általános közeg, az éter, amely elnyel magában minden egyedi tudatot”; a „tevékeny szubsztancia”, amely szembeállítja magát önmagával, és mássá válva, „*mint tétlen* vonatkoztatja magát önmagára *mint tevékenyre*, tevékenyként pedig „átmegy a termékbe, az önmagával azonosba”. Rendeltetése az, hogy művé legyen; ez a „közös mű” az egyének számára külső, de valójában „az ő tettük”, „saját szellemük”, és „csak annyiban mű, amennyiben a tevékeny és a tétlen oldal egysége”. [80]

Ha a „népszellem” fogalmát a „társadalom” fogalmával helyettesítjük – ami egyébként nem lenne mindig helyénvaló –, nagyjából a következőképpen „fordíthatjuk le” az elmondottakat: a társadalom egyrészt tevékenység, másrészt ennek a tevékenységnek a tárgyiasult, nyugvó („önmagával azonos”) alakja, amely külsőként szabja meg az egyének cselekvési lehetőségeit, jóllehet nem más, mint maguknak a cselekvő egyéneknek a terméke, az általuk létrehozott és fenntartott vagy megváltoztatott

társadalmi környezet. A társadalmi tevékenység és tárgyi eredménye egymással kölcsönhatásban alkotja az egyének „általános közegét”, személyes életük legfontosabb meghatározóinak szerves egységét. Külön-külön sem a „tevékeny”, sem a „tétlen” oldal nem „mű”, nem állhat fenn: a tevékenység csak akkor az, ami, ha tárgyasul, a tárgyasult környezet pedig – az anyagi és szellemi viszonyrendszer és kultúra – csak addig őrzi meg minőségét, amíg az emberek tevékenységükkel fenntartják. [81]

A „tevékeny” és a „tétlen” oldal kölcsönhatása a népszellemek általános szerkezeti jegye. Konkrét tartalmát illetően viszont a népszellem azokat az ismérveket összegezi, amelyek a népeket megkülönböztetik egymástól. Felöleli a nép alkotmányát és kormányformáját, erkölcsiségét, társadalmi életét, ügyességeit, szokásait, művészeti és tudományos munkásságát, vallását, hadügyeit, viszonyát más nemzetekhez háborúban és békében. „Mindez a legbensőbb módon összefügg egymással”, hasonlóan egy dómhoz, amelynek boltozatai, folyosói, oszlopsorai, csarnokai, tagozatai egyetlen egészről, egyetlen célból erednek. [82] Főleg Montesquieu mutatott rá erre az összefüggésre – jegyzi meg Hegel, és kiemeli, hogy a népek jelleme a felsorolt társadalmi tényezőkből épül fel, nem természetiekből, „mint a *natio* szónak a *nasci* igéből való származása alapján gondolnánk”. [83] A nemzeti jellemet, amelyet a nacionalizmus zoológiái társadalomfelfogása faji sajátosságnak tüntet fel, Hegel olykor gazdaságpszichológiai fogalmakkal írja le: az észak-amerikai „alapjellemet” például a különös érdekek túlsúlyából, a magánember nyereségvágyából származtatja. [84]

A mondottakat természetesen félreértés volna úgy magyarázni, mintha a filozófus a gazdasági tényezőknek tulajdonítana döntő szerepet az amerikai „alapjellem” vagy bármely más történelmi jelenség meghatározásában. Ugyanilyen félreértés volna a népszellem hegeli fogalmát demokratikus vonzalmak kifejeződésének vélni. A népszellem a „művelt megismerés” révén [85], egy értelmiségi elit közvetítésével épül ki politikai, gazdasági, kulturális rendszerré, állami szervezetté. Hangsúlyozni kell, hogy még az elit is csak *közvetít*, mintegy végrehajtó szerveként a népszellemben testet öltő magasabb hatalomnak; maga a népszellem kívül esik „a különösség, az esetlegesség körén”, és mindaz, ami e körön belül van, éppoly kevésbé érinti, ahogyan egy várost vagy szántóföldet sem változtat meg lényegesen a por, amely fölötté játszik és lebeg. [86]

A hegeli népszellem fogalma hasonlít valamelyest a *társadalmi-gazdasági formáció* marxi fogalmához. De a marxi fogalom materialista, a hegeli idealista; gazdasági alapokra vezeti vissza a társadalmi berendezkedést az egyik, a világszellem önmagáról kialakított tudatának fejlettségi fokára a másik. Ezért általánossági szintjük sem azonos. A marxi fogalom a társadalmakat gazdasági rendjük alapján rabszolgatartó, feudális, tőkés vagy egyéb típusokra osztja, és az egyes típusok többnyire a konkrét társadalmak sokaságát fogják át. A „népszellem” viszont, bár Hegel történelmileg változónak írja le, egy adott időpontban csak *egyetlen nép* „szelleme”, társadalmi jellemzője lehet: a világszellem, amelynek tudati állapotát megjeleníti, nem állhat egyszerre több fejlettségi fokon (nem alakíthat ki önmagáról egyszerre több tudatot), s ha két vagy három nép jelenítené meg ugyanazt a tudatfokot, akkor az nem két vagy három nép volna, hanem egy és ugyanaz. A világszellem fejlettségi vagy tudatfokainak e megtestesítőit Hegel „világtörténelmi népeknek” nevezi. [87] Minden egyes „világtörténelmi nép” csak *egy* korszakon át testesítheti meg a világszellem fejlettségi fokát: egyikük sem alkothat kétszer korszakot a világtörténelemben, mindegyikre „csak egy feladat hárulhat” a szellem folyamatában. [88] Ha feladatát teljesítette, ha eljutott „önmaga gondolatához”, akkor „nincs több dolga a világon”, és át kell adnia helyét a magasabb fok megtestesítőjének: a csúcstra érkezés pillanatában elindul a bukás felé, a

gyümölcs, amelyet megérlelt, keserű itallá lesz számára. Lehet, hogy fizikai értelemben nem pusztul el, de a világtörténelem félreállítja, „mert mindenkor az a nép van soron az uralkodásban, amelyik megragadta a szellem legmagasabb fogalmát”. [89]

Hegelnek azt az állítását, hogy egy nép csak egyszer játszhat életpályáján világtörténelmi főszerepet, a tények nem mindig igazolják. A francia nép például kétszer is „világtörténelmi”, a fejlődés klasszikus mintájává emelkedett: először a feudalizmus szervezetében, majd a polgári forradalom következtetés végrehajtójaként. Ugyanaz a nép maradt, bár megváltozott a „szelleme”. E változás következtében Franciaország társadalmi formációja Angliáéhoz hasonult, jóllehet politikai berendezkedése, intézményrendszere, kultúrája, vagy ha úgy tetszik, „népszelleme” továbbra is erősen különbözött az angolokétól. Nem lenne jogtalan feltenni a kérdést, hogy a 19. század első évtizedeiben (vagy a feudális időkben) melyik népszellem képviselte a világszellemet: a francia vagy az angol? De nincs kinek feltenni. Hegel számára ilyen kérdés láthatólag nem létezett, érett kori írásai Németországot állítják a történelmi fejlődés élére.

Vitatható oldalai ellenére, a hegeli leírás megkapó elevenséggel ábrázolja a „világtörténelmi népek” felívelését és hanyatlását. A hanyatlás jele és oka, hogy „a szubsztanciális szellem megrövidül és szétomlik. Az egyéni érdekek magukhoz ragadják az erőket, képességeket, amelyek előbb az egésznek voltak szentelve. Így jelenik meg a negatívum, mint belülről kitörő veszedelem, mint elkülönülés. Rendszerint kapcsolatos vele a külső erőszak, amely a népet megfosztja uralmától, és előidéz, hogy nem ő az első többé. De a külső erőszak csak a jelenséghez tartozik; semmiféle hatalom nem hathat pusztítóan a népszellemre vagy benne, ha ez nem élettelen”, ha „a legnagyobb, legmagasabb érdek” ki nem vész életéből, amely ilyen érdek híján csak „politikai semmisség és unalom”. [90] Ám a romlás és bukás „egy magasabb elv kezdetét” rejt magában; mert „egy különös nép különös szelleme elpusztulhat, de láncszem a világszellem folyamatának láncában, s ez az általános szellem nem pusztulhat el”. [91]

A világtörténelem folytonos és szakadásos jellegének egysége, a „világtörténelmi népek” váltakozása az *egyenlőtlen fejlődés* törvényére utal. Hegel rátapint erre a törvényre, pontosabban – az okok elemzése nélkül, pusztán a világszellem természetére hivatkozva –, törvénné nyilvánítja azt a tapasztalati tényt, hogy a fejlődés csúcán álló országok korszakokként váltják egymást, és az új történelmi központok nemegyszer a régiek perifériáján bontakoznak ki. [92] Ez az egyenlőtlenség – amely nemcsak formaváltáskor, hanem azonos formációkon belül is megfigyelhető – abból ered, hogy a társadalmi fejlődés, mint folyó a medrét, építi és rombolja szakadatlanul saját továbbhaladásának feltételeit. Ezek tehát nem lehetnek sem mindenütt egyformák, sem örök időnkig változatlanok; vagy ha önmagukban véve nem változnak, a körülmények konkrét történelmi együttállásától függően akkor is átalakulhat a tartalmuk, a társadalomra kifejtett hatásuk: ami tegnap még közömbös volt, az ma előnnyé vagy hátránnyá válhat, ami tegnap előny vagy hátrány volt, az ma átcsaphat az ellenkezőjébe. Elsősorban a feltételek két összefüggő csoportjára, a *természetiekre* és a *történelmiekre* gondolunk. Közismert példa az előbbiekre Itália, amely földrajzi helyzetének köszönhette a keresztes hadjáratokból szerzett jövedelmeket, a korai kapitalizmus felvirágzásának eredendő forrását; de Amerika felfedezése után ez a földrajzi helyzet már inkább hátránnyá vált számára, és nem csekély része volt abban, hogy Itália a centrumból a perifériára szorult. A történelmi fejlemények megváltoztatják a földrajzi helyzetet és általában a természeti feltételek jelentését, jóllehet *bizonyos mértékig* maguk is függenek az utóbbiaktól. A megszorításra azért van szükség, mert a feltételek két csoportjának kölcsönhatásában a döntő szó mindig a történelmieké.

Ilyenek a politikai eseménysorok, például a háborúk – Németországot a harmincéves háború a perifériára vetette, az 1871-es katonai győzelem a centrum közelébe lendítette –, mindennél fontosabbak azonban a *termelési viszonyok*. Maradjunk továbbra is a legismertebb példánál. A rabszolgamunkának a termelésben való nagyarányú alkalmazása, amely egy időben a görögökre ruházta a történelmi csúcspont képviselőjét, a szabad parasztságnak, a rabszolgaszerző háborúk katonanyagának tönkretételével önmaga csapdájává lett. Termelési módjuk csapdájába estek a rómaiak is, akik hatalmas élősd birodalmuk védelmére hatalmas hadsereget szerveztek, hadseregük fenntartására hatalmas adókat vetettek ki, az adók behajtására hatalmas bürokratikus apparátust létesítettek, az apparátus fenntartására növelték az adókat, az adók behajtására növelték az apparátust, és olyan válságspirált indítottak el, amely kiszolgáltatta birodalmukat a barbár invázióknak.

Az egyenlőtlen fejlődés érvényesülési módja összefügg az osztályharc funkciójával az új társadalmak megteremtésében. A naturálisán gazdálkodó társadalmak kizsákmányolt osztályai általában nem egy fejlettebb termelési módhoz igazítják eszményeiket, és nem is tudják az idejétmúlt társadalmi rendet korszerűbbel felváltani; osztályharcuk csupán aláássa a fennállót, ám a rendszer megdöntése külső erők műve. A burzsoázia az első olyan alárendelt osztály, amely képes a fennálló – feudális – alakulat pozitív meghaladására: nem egyszerűen aláássa, hanem meg is dönti a régi rendet, és maga lép a korábbi uralkodó osztály helyébe. Franciaország, ahol a történelmi fordulatot a burzsoázia a legkövetkezetesebben hajtotta végre, forradalmával a társadalmi haladás élére verkedte magát. Az új rend magvait széthintő napóleoni hadjáratok révén a fejlődés most a centrum felől kerítette hatalmába a perifériákat. Ezzel egyfajta kiegyenlítődéskísérő mozzanatként az egyenlőtlenségek növekedési folyamatába; a polgári tendenciák visszavonhatatlanul gyökeret vertek az országok egész sorában, elmaradott területek zárkóztak fel történelmileg rendkívül gyorsan a centrumhoz. A kiegyenlítődéskísérő azonban nemcsak eredménye és megnyilvánulása a fejlődés egyenlőtlenségének, hanem minden addiginál erőteljesebb kiváltó oka is: végtelenül kiélezi a versenyt, világháborúkig fokozza a harcot a Föld újrafelosztásáért.

Az egyenlőtlen fejlődés, akár egy ország belső életében, akár több azonos formációjú ország erőviszonyaiban vagy formációváltáskor nyilvánul meg, annak a dialektikus mozgásnak a körébe tartozik, amelyet Hegel az ész cselének nevezett. Vajon kiiktatható-e az ész csele a történelemből, vagy örök tényként hat, ahogy Hegel gondolta? A „csele” fogalma az adott vonatkozásban az emberi cselekvésnek a szándékokkal ellentétes vagy legalábbis belőlük ki nem számítható szükségszerű következményeit jelöli, egyszerűen azt, hogy a történelem nemcsak öntörvényű, hanem ösztönös folyamat is. Amennyiben tehát az ösztönösség kikapcsolható a történelemből, annyiban a „csele” sem fog tovább működni. Ha például világméretben megvalósul az a társadalmi forma (a kommunizmus), amely a felismert objektív törvények alapján tudatosan tervezi életét, akkor az ösztönösség minimálisra zsugorodik – noha teljesen sohasem lehet majd kiküszöbölni, mert a véletlenek minden létező dolog és folyamat szükségszerű tartozékai. Emiatt marad fenn az egyenlőtlen fejlődés is, olyan értelemben, hogy a feltételek végtelen különféleségéből adódóan bizonyára mindig lesznek kiugrások vagy lemaradások a társadalmi tevékenységnek hol az egyik, hol a másik területén; de a magántulajdon egyetemes felszámolása után sem ok, sem lehetőség nem lesz többé az előnyök kisajátítására, vagy a hátrányoknak egy meghatározott embercsoporthoz való hozzáláncolására, és az előnyökben is, a hátrányokban is az emberiség egésze fog osztozni.

4. Népszellem és egyén [93]

Ahogy az eddigiekből már kiderült, a népszellemnek feltétlen elsőbbsége van saját fenntartóival, az egyénekkal szemben. Az egyén – mondja Hegel – „a nép létét kész, szilárd világgként találja maga előtt”, amelyet külsőből belsővé, saját „gondolkodás-módjává és ügyességévé” kell tennie. Olyan számára ez a világ, „mint egy szükségszerűség”: ennek a légkörében nevelkedik, kilépnie nincs hová; bármit cselekszik is, „nem maradhat el kora mögött, még kevésbé ugorhatja át korát”. [94] Különbözhet mindenki mástól, de a népszellemtől nem; szellemi gazdagságban felülmúlhatja társait, de a népszellemet nem, szellemi gazdagsága pedig egyes-egyedül azon mérhető, hogy mennyire képes a népszellem céljait megismerni és megvalósítani. A népszellem maga alkotja meg az ehhez szükséges egyéneket, rajtuk keresztül viszi végbe azt, „aminek meg kell történnie”. [95]

Hogyan mozgósítja a népszellem az egyéneket saját céljainak megvalósítására?

A mozgósítás legfőbb eszközei a *szükségletek*, az *érdekek*, a *szenvedélyek*. Ezek az emberi cselekvés legmegbízhatóbb hajtóerői. Igaz, hogy az egyének olykor általánosabb célokat követnek, és valamiféle „jót” kívánnak megvalósítani, ám „ez a jó korlátolt jellegű”, a hozzá igazodók pedig kevesen vannak „az emberi nem tömegéhez” képest. A nagy tömeget csak az önzés céljai tudják megmozgatni. E célok hatalma „abban van, hogy nem tisztelnek semmiféle korlátot, amelyet a jog és a moralitás akar elénk állítani, s hogy a szenvedély természetes ereje közvetlenebbül érinti az embert, mint a mesterkéltségek és unalmas szoktatás a rendhez és mérséklethez, a joghoz és a moralitáshoz”. A jogi törvények vagy az erkölcs elvei maguk is a szükségleteknek, ösztönöknek, érdekeknek köszönhetik létüket és érvényességüket. Ahhoz, hogy létrehozzak valamit, érdekeltnek kell benne lennem, az érdeknek kell cselekvésemet motiválnia. *Interessé* annyi, mint benne vagy mellette lenni; „a célnak, amelyért tevékenykedem, valamiképpen az én célomnak is kell lennie.” „Nem történik tehát semmi, nem vihetnek végbe semmit anélkül, hogy az egyének ... magukat is ki ne elégítenék.” „De nemcsak erre van szükség. Az egyének elvárják, hogy az ügy, amelyen munkálkodnak, megfeleljen nekik, hasznosságáról, előnyeiről meggyőződhetnek.” „Különösen a mi korunknak lényeges vonása ez, amikor az embereket már nem annyira a bizalom és a tekintély alapján bízzák meg valamivel, hanem ők akarják saját értelmükkel, önálló meggyőződésükkel és véleményükkel tevékenységük egy részét a dolognak szentelni.” „Minél inkább meggyőződnek róla, hogy a dolog személyes érdekük, annál nagyobb szenvedéllyel fognak érte tevékenykedni, háttérbe szorítva egyéb érdekeiket és céljaikat. A szenvedély az egyéniség akarását egyetlen tárgyra összpontosító érdek.” „... általában azt kell mondanunk, hogy *semmi nagyot* a világban nem vittek véghez szenvedély nélkül.” [96]

Milyen eredményt hoznak a különös érdekektől és szenvedélyektől ösztönzött cselekvések?

Az egyének és népek – tanítja Hegel –, „miközben a *magukét* keresik és elégítik ki, egyúttal valami *magasabbnak*, távolibbnak az *eszközei*, amiről nem tudnak semmit, amit tudattalanul visznek végbe”. A történelem végcélja még ismeretlen előttük, nem lehet „szükségleteik és érdekeik tartalma”, ám ennek ellenére benne van különös céljaikban, és teljesül általuk. A világtörténelemben ily módon az emberek olyasvalamit is létrehoznak cselekedeteikkel, ami eredetileg „nem volt tudatukban és szándékukban”. Caesar például saját biztonságáért harcolt az államot irányító csoport

ellen, és győzelmével a maga számára vívta ki az egyeduralmat Róma felett; tetteivel azonban „azt vitte véghez, aminek elérkezett az ideje”, történelmi rendeltetésénél fogva „az eszmének megfelelővé” változtatta a „puszta külsőséget”, amelyet tévesen szoktak valóságnak nevezni. [97] Ahogy az ember használja fel a természeti elemeket önmaguk ellen és egymás korlátozására, úgy alkalmazza a világszellem az emberi szenvedélyeket saját céljaira. Önérdékűek lévén, a szenvedélyek látszólag rosszak és önzők; de éppen önmaguk megvalósításával alkotják meg „az emberi társadalom épületét, amelyben a jognak, a rendnek szerzik meg a hatalmat önmagukkal szemben”. [98]

A világszellem és a személyes céljaikért tevékenykedő egyének viszonyában Hegel felmutatja a szükségszerűség és a szabadság, illetve az általános és a különös dialektikáját. Szabadságon az adott vonatkozásban az egyes ember önmeghatározását érti, szükségszerűségen pedig „az isteni eszme” – a történelem – törvényszerű menetét, amelyet nyomatékosan megkülönböztet a vak végzettől, „a sors külső szükségszerűségétől”. [99] A két véglet – a szubjektív szabadság és a szükségszerűség – úgy viszonyul egymáshoz, mint a különös az általánoshoz. Mindkét ellentétpár tagjai kölcsönösen feltételezik egymást: „az általánosnak a különös által kell a valóságba lépnie” [100], a szükségszerűségnek a szubjektív szabadság által kell megvalósulnia. „Nem az általános eszme sodródik ellentétbe, harcba, veszedelembé; meg nem támadva és sértetlenül a háttérben marad, s a kitörőt, a szenvedélyt küldi harcba, hogy felőrölje magát.” [101] (Az ész cselének ebben a változatában a szenvedély ugyanazt a feladatot látja el, mint a munkafolyamatban az eszköz, amelyet az „ész”, nehogy maga őrlődjék fel, önmaga és tárgya közé iktat.)

A népszellem „szubsztanciális tartalomként” hordozza és jeleníti meg a világszellemet, és maga is ilyen tartalomként van jelen az egyénben, aki – mint láttuk – semmiképpen nem oldódhat el ettől az általános tartalomtól: nem ugorhatja át, „ahogy nem ugorhatja át a földet sem. A föld a nehézség centruma; ha elképzelnünk egy testet, amint elhagyja centrumát, akkor úgy képzeljük, hogy szétporlik a levegőben.” [102] Másrészt Hegel arról beszél, hogy „a szubsztanciális szellem megrövidül és szétomlik”, ha az egyének elkülönülnek az általánostól, és nem a „legmagasabb érdeknek” szentelik többé képességeiket, hanem önmaguknak. De hogyan különülhetnek el attól, amitől nincs mód elkülönülni? Hogyan ugorhatják át az átugorhatatlant?

Vizsgáljuk meg mindenekelőtt, hogy melyik az alap, és melyik a következmény: a népszellem felbomlása, vagy az egyének elkülönülése. A „szép görög harmóniát” az elkülönülés bomlasztotta fel: az egyének kezdtek saját szubjektív belátásuk és korlátozott magánérdekeik szerint cselekedni, ami kirívóan ellentétes volt a görög népszellem jellegével. Lehetetlen azonban, hogy erre a cselekvésmódra ne maga a népszellem indította volna őket. Az egyének nem hagyhatják el társadalmi gravitációs központjukat; lényeges tetteiket a népszellem határozza meg, a lényegtelenek pedig csak annyira változtatják meg az utóbbit, mint a szántóföldet a fölötte lebegő por. Fel kell hát tennünk – bár Hegel nem nyilatkozik e tárgyban egyértelműen –, hogy a népszellem általánossága maga hozta mozgásba azokat a konkrét cselekvéseket, amelyek elszakadtak az általánostól, és szembekerültek vele. Erre az ellentmondásos fejleményre talán fényt vethet egy modernebb analógia. A kapitalizmusban a konku-renciaviszonyok olyan általános társadalmi környezetet alkotnak, amelyben az egyének szükségszerűen az általánossal szemben, egymás farkasaiként lépnek fel; társadalmiságuk vak természeti erőként érvényesül, de társiatlan természetiségük is társadalmi meghatározottságú. Világos persze, hogy az „általános” fogalmának ebben az összefüggésben kettős jelentése van: részint az *objektív társadalmi viszonyrendszerre* vonatkozik, amely a társiatlan cselekvéseket meghatározza, részint a

közösségi érdekekre, amelyeket a magánérdekű cselekvések éppen a viszonyrendszer kényszere alatt lépten-nyomon megsértének.

Ha értelmezésünk helyes, újabb kérdés áll előttünk. Mi az oka annak, hogy a népszellem az egyéneket egy darabig az állam felvirágzását szolgáló cselekvésekre ösztönzi, azután egyszerre csak a fordított irányú tevékenység talajává lesz? Vagy más oldalról nézve: hogyan lehetséges, hogy az egyének önérdekű tevékenysége hol erősíti a népszellemet, hol pedig elpusztítja?

Tekintsük át a népszellem és az önérdekű cselekvés viszonyának Hegel által felvázolt különböző eseteit.

A görög világ fénykorában az államként megjelenő erkölcsi tényező „szemben áll ugyan az egyénnel”, mégis olyan lényeg vagy általános cél, amely „egyúttal az egyén szubjektív célja”, „saját érdeke”; az általános és a magánérdek „egymásban találja meg kielégülését”, egységük az állam „erényének, erejének és boldogságának korszaka”.

[103] Fogyatékosága azonban ennek az egységnek az, hogy közvetlen, mondhatni automatikus: az egyén ugyanis, bár „tudja és akarja az általános célt”, nem gondolkodik felőle, hanem mérlegelés nélkül elfogadja mint természetest. Mihelyt megkezdődik a korábban szokásszerűen követett törvények és erkölcsök lelkiismereti mérlegelése, letűnik a „szép erkölcsiség”; csak addig maradhatott fenn, amíg a görögöknek „nem volt lelkiismeretük”. [104]

A közvetlen egység másik példája Caesaré, azzal a fontos különbséggel, hogy az ő esetében nem az „általános cél” lesz tudatosan vállalt, noha megfontolásnak alá nem vetett személyes céllá, hanem a jól megfontolt személyes cél és érdek esik egybe az idők által megérelt történelmi változásokkal. A Periklész korabeli görögök az objektív általánost teszik meg szubjektív céljukká, Caesar a maga szubjektív célját tágítja általánossá. Minthogy az ellentéteket egyik esetben sem közvetíti semmi, egységük Hegel szerint szükségképpen csak átmeneti: a különös érdekek előbb-utóbb aláássák az általánost, az állam összetartó erőit. Ugyanaz a cselekvési típus tehát – az önérdekű cselekvés – a körül ményektől függően éppúgy erősítheti az államot (ha valami okból átmenetileg egybevágh az általánossal), mint ahogy el is pusztíthatja, előkészítve egy új népszellem születését.

Mitől függ, hogy az önérdekű cselekvés egybevágh-e az általánossal vagy ellentétes vele? Másképpen fogalmazva: ha minden történelmileg lényeges cselekvést a népszellem határoz meg, hogyan cselekedhetnek az egyének saját népszellemük *ellen*? Vagy (ami ugyanaz): miért fordul a népszellem önmaga ellen?

A választ feltehetően Hegelnek abból az állításából kell kihámozni, hogy ha egy népszellem „kimerült és kimunkálta magát,... a világszellem továbbmegy”. [105] A görög népszellem virágzásakor az egyének az általánosnak (a közösségi érdekeknek) megfelelően éltek, mert az általános (a társadalmi viszonyrendszer) erre ösztönözte őket; amikor ellenben népük szelleme „kimerült”, magánérdekeiket fölébe helyezték a közösségieknek, és felbomlasztották régi viszonyaikat. Továbbra is a népszellem (az objektív viszonyok) meghatározottsága alatt cselekedtek, csak hogy a viszonyok megváltoztak, és a „kimerült” népszellem önmaga *ellen*, saját felbomlasztásának eszközeiként használta fel az egyéneket, akik valaha virágzásának eszközei voltak. [106] Ilyen öngyilkos hajlamú volna a népszellem? Nem – egyszerűen csak múlékony jelenségformája egy nála általánosabb, mozgékony és múlhatatlan tartalomnak, a világszellemnek; egy ideig híven kifejezi ennek természetét, de fokozatosan ellentétbe kerül a továbbhaladó tartalommal, és el kell tűnnie, hogy új, magasabb forma lépjen a helyébe. A népszellem *a rögzített forma és a továbbhaladó tartalom ideiglenes, ellentmondásos egysége*, amely éppen a benne rejlő ellentmondás miatt változtatja

természetét, aszerint, hogy fejlődésének felívelő vagy hanyatló szakaszában van-e.

A népszellem tehát – úgy tűnik – akkor „merül ki”, amikor a világszellem túlfejlődik rajta. Láttuk, hogy ez a fejlődés szigorúan megszabott irányban halad az alany és a tárgy közvetlen, tudattalan egységétől a két ellentét szétválásán – a szubjektivitás kibontakozásán – keresztül az ellentétek közvetített és tudatos egységéig, ahol megvalósul a világtörténeti folyamat értelme, a szabadság. Itt, a csúcsponton egyesül az egyéniség az általánossal: az egyének a legszemélyesebb ügyüknek érzik társadalmuk ügyét, de most már nem pusztán megszokásból és a hagyomány erejénél fogva, mint a régi görögök, hanem azért, mert tudatos lelkiismereti mérlegelés útján választják a „szubsztanciális szabadságot” életük tartalmává, a külső viszonyrendszert cselekedeteik belső, erkölcsi indítékává. Bennük és általuk ébred öntudatra a világszellem, hiszen nincs semmiféle „külön” tudata az egyéni tudatokon kívül, „külön” léte az egyéneknek kívül; tudatára ébred saját szabadságának, amely nem más, mint ez a tudat maga, az objektív közösségi érdek személyes érdekként való felismerése.

Igyekeztünk megkeresni a Hegel számára legkedvezőbb értelmezést, a logikai ellentmondások tompítására legalkalmasabb magyarázatot. De ha jól meggondoljuk, az ellentmondásokat mégsem sikerült kiküszöbölnünk. Tegyük fel például, hogy a szubjektivitás létrejötte a görög virágzás idején a világszellem előrehaladásának volt köszönhető. A világszellem azonban csak jelenségformájában, a népszellemben létezhet, rajta kívül nem. Ha tehát a világszellem változik, a népszellemben is át kellene alakulnia. Csakhogy átalakulása esetén a szubjektivitás – az új jelenség – összhangban volna vele, nem pedig ellentétben; márpedig az előfeltevés szerint a szubjektivitás éppen azért bomlasztja fel a görög népszellemet, mert ellentétes vele. Ha viszont a világszellem a népszellemmel ellentétes jelenséget produkál, akkor fejlődésének ebben a szakaszában elszakad a népszellemtől, holott az előfeltevés értelmében lehetetlen elszakadnia tőle. A logikai zavar könnyen elhárulna, ha a népszellem közvetlenül azonosítható volna a világszellemmel, és vele együtt alakulna át; ha tehát a görög népszellem nem bomlásnak indulna a szubjektivitás felbukkanásakor, hanem maga hasadna ketté szubjektív és objektív szabadságra, majd a porosz állam helyett maga egyesítené a kettévált ellentéteket; egyszóval, ha a görög történelem helyettesíteni tudná a világtörténelmet. Ez persze képtelenség: a „világtörténeti népek” egymást váltogatják, amit Hegelnek tudomásul kell vennie, jobb híján a világszellem természetével magyarázva a tapasztalati tényt. Másrészt Hegel – megintcsak saját előfeltevéseihez híven összefüggést és dinamikus egységet akar felmutatni az események hullámváltozásában, haladó irányú sorba rendezve a látszólag kaotikus anyagot. Így kerül szembe a történelmi korszakváltozások törvényszerűségének problémájával, amely az előbbieken vázolt logikai ellentmondásokba torkollik.

Az ellentmondások lényegét – a népszellem és a világszellem viszonyának tisztázatlanságát – újabb oldalról világítja meg a „fenntartó egyének” és a „világtörténeti egyének” elmélete.

Fenntartó egyéneknek Hegel azokat nevezi, akik az uralkodó erkölcsiséget magukévá teszik, viselkedésükben hozzá igazodnak, és „különösségük élvezetét” úgy igyekeznek elérni, hogy cselekvésükbe belejátszanak „a jó, a jog, a kötelesség” általános céljai. Minden elvontságtól mentes, pontosan körvonalazott célokról van szó: „a kötelesség azt követeli, hogy ezt a bizonyos hazát védjük meg, nem egy tetszés szerintit.” „A meghatározatlan kötelesség, a jó kedvéért gyakorolt jó” (a kanti formalizmus) „üres dolog”, amelynek „nincs helye az élő valóságban”. Az állam törvényei és erkölcsi mindenkire számára konkrétan megjelölik, hogy mi jó vagy nem jó, helyes vagy helytelen, közérthető nyelvre fordítva a népszellem tartalmát, így

senkinek sem okozhat gondot ennek ismerete. Az egyéneknek az a dolguk, „hogyan megfeleljenek a nép szellemének, hogy képviseljék ezt a szellemet, és valamely hivatásnak éljenek az egésznek a szolgálatában”. Hivatásuk egy szabad államban nem a kasztszerű elosztástól, hanem a személyes választástól függ; a kötelességek azután a választott hivatásból fakadnak. Hasztalan ennél fogva azon töprengeni, hogy mi a kötelesség. „... ha valaki hajlamos a morálist valami nehéznek tekinteni, ezzel inkább azt árulja el, hogy szabadulni szeretne kötelességeitől”; aggályoskodása „...innak a rossz vagy gonosz akaratnak tulajdonítható, amely kifogásokat keres kötelességei ellen”. [107]

A kanti etika alaposan megkapja itt a magáét, csak hogy formalizmusának elutasításáért pragmatista relativizmus sál kell fizetni: minden korban az az erkölcsös és kötelességszerű, amit a fennálló törvények és erkölcsük szentesítenek. Persze, ebben is van annyi igazság, hogy minden kornak szükségszerűen mások az erkölcsői, és minden kor erkölcsői szükségszerűen olyanok, amilyenek. Homályban marad azonban, hogy az erkölcsök váltakozása közepette mi szolgálhat a jó és a rossz *objektív ismervéül és mércéjéül*, s hogy egyáltalán miként szorítja ki az új korszak új erkölcsisége a régit. Hegel a korszakváltást az általános két különböző formájának viszonyával, továbbá a „világtörténelmi egyének” vagy „héroszok” tevékenységével magyarázza.

Az általános két formája közül az egyik a népszellem erkölcsi rendje, az a „szubsztanciális tartalom”, amelyet „mindenkinek működtetnie kell”, a másik viszont fölötte áll a korlátozott „erkölcsi egésznek”, és nem is származhat abból. Ez a magasabb általános „belsőleg létezik”, mivel azonban „még nem jutott érvényre, ... ingadozóvá, megtörtté teszi az egzisztáló valóságot”. A kétféle általános két ellentétes funkciót tölt be: az alacsonyabb formára az államberendezkedés fenntartása hárul, a magasabbra a történelmi továbbhaladás, amely együtt jár az immár kimerült népszellemnek, a világszellem korábbi alakjának „lefokozásával, szétrombolásával, elpusztításával”. A haladás „az eszme belső fejlődésében megy végbe”, ám az eszmét magát *az egyének hozzák létre és valósítják meg*. „Éppen itt keletkeznek a nagy kollíziók egyfelől a fennálló, elismert kötelességek, másfelől olyan lehetőségek között, amelyek ellenkeznek ezzel a rendszerrel, megsértik ezt, sőt elpusztítják alapját és valóságát ...” „Az új lehetőségekben rejlő, romboló természetű általános gyökeresen különbözik a népek fennállását megalapozó általánostól, de nem kevésbé jó, lényeges és szükségszerű, hiszen „a teremtő eszme mozzanata”. [108]

Az általános mindkét formája az eszme mozzanata; és az eszme minden mozzanatát egyének valósítják meg. Az alacsonyabb szintű általános a fenntartó egyének műve, a magasabb szintű a világtörténelmi egyéneké. A világtörténelmi egyének vagy héroszok nem a dolgok nyugalmas, megszentelt rendjétől kapják céljaikat és jogosultságukat; megjelenésükkel „a rejtett szellem kopogtat a jelen kapuján”, az a szellem, amely „földalatti még, nem érlelődött még jelen létezéssé”, de már ki akar törni a „jelenvaló világ” burkából. „Minden kalandornak vannak ilyen eszményei”, csak éppen ellenkeznek a valóságos viszonyokkal. A világtörténelmi egyének ezzel szemben nem hiú képzelődésekhez szabták cselekedeteiket, „hanem valami helyes és szükségszerűt akartak és vittek véghez, mert belsejükben megnyilatkozott, hogy minek érkezett el az ideje”. [109] „Így például a nép és a kor, amelyre Nagy Sándor és Caesar tevékenysége mint tárgyukra hatott, magától vált alkalmassá arra a műre, melyet ezeknek az egyéneknek meg kellett valósítaniuk; a kor éppúgy megteremtette magának ezeket a férfiakat, mint ahogy ők teremtették meg maguknak a kort; éppúgy eszközei voltak koruk és népük szellemének, ahogy megfordítva, ama héroszoknak népük szolgált eszközül tetteik végrehajtásához.” [110]

A héroszok cselekedeteiben tehát ugyanaz a tartalom van jelen, mint cselekedeteik

tárgyában: amit a világtörténelem formálásakor véghezvisznek, azt „nem ők találták ki”, ők csupán rátaláltak a lappangó tartalomra. Mivel azonban ezt a tartalmat „a belsőből merítik, úgy tűnik, mintha pusztán önmagukból merítenék, s az új viszonyok ... úgy jelennek meg, mint az ő alkotásaik, az ő érdemük, az ő művük”. A jog az ő oldalukon áll – de nem a szokásos értelemben vett jog, hanem egy „egészen sajátos természetű”: azoknak a joga, akik ismerik világuk és koruk igazságát, akik tudják, hogy a fennálló már tehetetlen, s ha csillog is még, valósága csupán látszólagos, a szellem kinőtt belőle. Az ilyen egyéneket „ellenállhatatlan erő hajtja művük véghezvitelére”; szembeszállni velük hiábavaló. Bár „mindenekelőtt önmagukat elégítik ki”, a többiek csatlakoznak hozzájuk és „zászlajuk köré gyülekeznek”, mert tudattalanul bennük is – a csatlakozókban – ott él a továbbhaladó szellem, amelyet „a nagy emberek tudatosítanak”. Különös dolog történik: az emberek, jóllehet akaratauk tiltakozik ellene, tömegesen adják át magukat „e lelki vezérek” hatalmának, minthogy tudattalanul ugyanazt akarják, amit ők, és „érezik ellenállhatatlan hatalmát saját belső szellemüknek, amely szembeszáll velük”. [111]

Érdeemes összevetni az „ellenállhatatlan erőtl” sarkallt világtörténeli egyén és az ihlettől vezérelt műve / hegeli jellemzését. „... az ihlet annyi – írja Hegel –, mint teljesen eltelni az anyaggal, teljesen jelen lenni benne, nem nyugi ülni, míg művészeti alakká nem fejlődik, és magában ki nem kerekedik. Ha a művész a tárgyat ily módon egészen a sajátjává tette, megfordítva viszont értenie kell ahhoz, hogy megfeledezék szubjektív különösségeiről, ... s a maga részéről teljesen el kell mélyednie a tárgyban”, eszközévé kell lennie a bensejét megragadó tartalom alakításának. Ha a művész csupán önmaga előtt tetszeleg, „ahelyett, hogy magának a dolognak a szerve és eleven tevékenysége lenne”, ihlete nem valódi. [112] A nagy jellem – akár művész, akár világtörténeli egyén – nem is lehet más, mint „a dolognak a szerve”, az objektív törvények tolmácsa és végrehajtója. Ereje nem cselekvéseinek szabad megválasztásában van, hanem éppen abban, hogy nem választ, hogy „természeténél fogva teljességgel az, amit akar és végrehajt”. Csak a gyenge választhat kénye-kedve szerint, „mivel nem él a lelkében szilárd cél saját egyéniségének szubsztanciájaként, énjével egybenőtt tartalomként”. [113]

A választás szabadsága tehát nemhogy szabadságnak nem minősíthető, hanem sokkal inkább az ellenkezőjének? És éppen Hegel mondja ezt, aki nem győzi hangsúlyozni „a különösség jogát”? Igen: „a különösség jogának” látszólag paradox felfogása áll itt előttünk, amelynek megértéséhez figyelembe kell venni, hogy következtetéseiben Kant ellen irányul, de eredetére nézve a „jó” és a „rossz” szubjektivitás kanti megkülönböztetésére támaszkodik. A Kant-féle „jó” szubjektivitás *a személyiség autonómiáját* jelenti, az autonómia pedig nem más, mint önkéntes alárendelődés az általános érvényű, *objektív* erkölcsi törvénynek, illetve – a művészetben – az a cselekvésmód, amely az „eszméhez”, a tárgy *objektív* lényegéhez tartva magát, példamutató, általános érvényű mintaképet teremt; a „rossz” szubjektivitás alá tartozik ezzel szemben mindaz, ami általánosság nélküli, viszonylagos és *csak* szubjektív, a törvényhez vagy az „eszméhez” képest heteronóm, mint a pusztán személyes hajlamokból fakadó, önkényes cselekvés, vagy az idegen mintákat utánzó, illetve tőlük eredetieskedésével mindenáron elütni vágyó, modoros műalkotás. [114] A „jó” szubjektivitást Kant kötötte elsőként a tartalom objektivitásához és általános érvényéhez, úgy kezelve az autonómiát, mint *az önkény szélső ellentétét*; Hegel e tekintetben Kant folytatója, kiváltképpen a művészi modorosságot elítélő Kanté. Döntően megváltoztatja azonban a kanti fogalmak tartalmát.

A változtatások középpontjában az *objektivitás* értelmezése áll. A kanti objektivitás egyfelől a magánvaló dolog tulajdonsága, másfelől az erkölcsi törvényé, valamint a

megismerés „transzcendentális” feltételei. Fogalma az első esetben azt jelöli, hogy a dolog – a magánvaló – független az emberi tudattól, és egyszersmind megközelíthetetlen az emberi tudat számára. Az erkölcsi törvénynek és a megismerés „transzcendentális” feltételeinek objektivitása viszont nem általában a tudattól, hanem csupán az *egyéni* tudattól való függetlenséget jelent. A megismerés Kant szerint olyan ontológiai értékű szemléleti és logikai formákkal dolgozik, amelyek egy „nembeli” tudattevékenység velünk született szerveiként jelenségvilággá rendezik a szétszórt érzéki anyagot. Az objektivitás itt az *interszubsztivitás* szinonimája, és egyszerűen azt fejezi ki, hogy az egyéni tudatok szerkezeti azonosságának jóvoltából a jelenségvilág mindenki számára egyformán érvényes. Az erkölcsi törvény szintén az interszubsztivitással egyenlő általános érvényre korlátozza objektivitását, ráadásul – az ismeretformáktól eltérően – még a jelenségvilág rendezésére sem vállalkozik. A kanti objektivitás tehát vagy egy örök időkre elrejtőző túlvilág sajátja, vagy belül reked a szubsztivitás soha át nem léphető határain, mindkét jelentésében *rögzítve a dualizmust, a szakadást alany és tárgy között*.

A hegeli objektivitás ennek a dualizmusnak a felszámolását célozza. Hegel világában semmi sincs, ami ne volna elsajátítható: az objektív dolgok mindig az emberi tevékenység valóságos vagy potenciális tárgyai, a „magánvaló” pedig mindig kész tudattalanból tudatossá, ismeretlenből ismertté válni. Maga a tárgyiség tudati eredetű ugyan, de részint a természetet illeti meg, amely közvetlenül az isteni tudat műve – nem kategoriális szintézissel létrehozott emberi konstrukció –, részint a társadalmi viszonyok, eszmék és intézmények rendszerét, amely emberi mű léiére is *öntörvényűnek* mutatkozik, függetlennek az emberek akaratától és szándékaitól. Hegel kiszabadítja a tárgyi világot a szubsztivitás hálójából, és éppen ezzel teszi elsajátíthatóvá, megközelíthetővé a szubsztivitás számára. Az erkölcsi törvény sem zárul többé a szubsztivitumba, hanem tárgyilag létező társadalmi berendezkedéssé tagolódva szabályozza az emberek mindennapos életét.

Az *autonómia* fogalma ennek megfelelően alakul. A Kantféle autonómia: igazodás a formális erkölcsi törvényhez, amely éppúgy mentes a külső-tárgyi indítékoktól, mint a hozzájuk tapadó érdekek és hajlamok hatásától, egyszóval mindennemű – heteronómiának nevezett – konkrét tartalomtól, és meddő elvontságában nem is képes a tárgyi világ irányítására. A hegeli autonómia ellenben a célszerű cselekvésnek személyes érdekelttség alapján vállalt külső-tárgyi meghatározottsága – közelebbről, a munkálkodó ember engedelmissége a természetnek, hogy eszközei segítségével úrrá legyen rajta; a fenntartó egyén engedelmissége a törvényeknek, hogy teljesítse állampolgári kötelességét; a világtörténeti egyén engedelmissége a világszellem parancsának, hogy előregördítse megszabott pályáján a történelmet; s végül a művész engedelmissége a tárgy diktátumának, hogy személyisége „művészeti alakká” tárgyasuljon. A tárgyi meghatározottság önkéntes vállalása révén a szubsztivitás nem marad meg elszigeteltségében, hanem elsajátítja, magáévá formálja a tárgyat, vagy – ami ugyanaz – második természeté, népszellemmé és világtörténetté tárgyasítja önmagát: *autonómiája az alanyi és a tárgyi oldalt egyesítő elsajátítás*.

Érthető ezek után, hogy Hegel számára a szabadság – a lényeket illetően – nem választási lehetőség különböző alternatívák között, hanem *az alternatívák nélküli, egyetlen célravezető cselekvésmód megválasztása*: azé a cselekvés, amely a szubsztivitást a tárgyhoz, a tárgyat a szubsztivitáshoz szabja, létrehozva az *eszmét*, a két ellentétes oldal egyesülését. Ilyen egyesülést valósít meg a szerszámhasználó ember és a vérbéli művész, a fenntartó vagy a világtörténeti egyén. Ehhez mérten változik a *szubsztivitás* fogalma is. A „rossz” szubsztivitás ugyan a kanti hagyományhoz híven továbbra is az önkénnyel, minden tárgyi tartalom hiányával egyenlő, de a „jó” szubsztivitás immár nem a valódi tárgyiságtól megfosztott jelenségvilágnak és a

valóságos viszonyokkal szemben tehetetlen erkölcsi lénynek a jellemzője, hanem az önmagát történelmileg megteremtő társadalmi embéré, aki a tárgyi tartalmak elsajátításának arányában válik mind gazdagabbá és egyre inkább önmagává. „A leggazdagabb tehát a legkonkrétabb és a *legszubjektívebb*, s a legegyszerűbb mélységbe visszahúzódó a leghatalmasabb és legátfogóbb”; a legmagasabb csúcs pedig a „tiszta személyiség”, amely „mindent magába foglal”. [115]

Rögtön szembetűnik, hogy az alany és a tárgy egyesítését Hegel a legszorosabban összekapcsolja az egyedi és az általános kölcsönös feltételezettségével. A tárgyformáló egyén az anyag *általános* törvényeit követi, a fenntartó vagy a világtörténeti egyén népének és korának *általános* szellemét: mindegyikük átadja magát az általánosnak, és éppen ezáltal lesz valóban egyénné, önmagává. Aki az általánostól, az „erkölcsiségtől” elszakad, az tönkremegy. De az általános is „csak akkor eleven, ha az egyes tudat mint ilyen van meg benne”: az egyoldalú erkölcsiség, amilyen a görögöké volt, „nem állhat ellen az egyéniségnek”. [116] Hegel könnyedén, szinte látványosan haladja meg a felvilágosodás kori dualizmust, helyreállítva a kettészelt ellentétpárok egységét. Ezt a dialektikus eredményt sajátos módon az eszményről vallott apologetikus nézeteinek köszönheti. Gyakori panasz – úgymond –, hogy az eszmények megvalósíthatatlanok. Pedig csak a pusztán szubjektív elmeszülemények azok. Az igazi eszmény valóra válik; erről győz meg a filozófia, amely „kibékít a valósággal”, bebizonyítja róla, hogy „olyan, amilyennek lennie kell”, és ésszerűvé szelleműi át a látszólag jogtalant. [117] Lám, milyen egyszerű félresöpörni az erkölcsi eszmény és a tapasztalati világ összeférhetetlenségéből sarjadt kanti dualizmust: elegendő, hogy a valóságot, bármennyire visszataszító is „látszólag”, a „filozófia” eszményinek ismerje fel, és máris megszűnt az eszmény túlvilágisága, a „kell” és a „van” antagonizmusa.

Ahogy Hegel írja, a népszellemben – a „magát szabadságként tudó szubsztanciában” – „az abszolút *kellés* éppen annyira *lét* is”, amely önálló személyekre különül el A személy „ama szubsztanciát saját lényének tudja ... Reá tekint mint valóságbeli abszolút végcéljára”, és „választó reflexió nélkül” hajtja végre kötelességét (az objektív társadalmi környezet jellemmé, cselekvésvezérlő ösztönné asszimilált követelményeit), mert „ebben a szükségszerűségben van ő maga és valóságos szabadsága”. Az egyénnek az a feladata, hogy „*a maga számára legyen*, és magáról gondoskodjék”; de tudja, hogy érdeke azonos annak az egésznek az érdekével, „amelynek összefüggésében egyedül létezik”, és bizalmat érez a többiek iránt, akik szintén „csak ebben az azonosságban”, a „szubsztanciális objektivitásban” valóságosak. Az erény mindenekelőtt „bizalom, szándékos működés e valóságért és az érte való önfeláldozás képessége”, másrészt pedig – a többi egyén vonatkozásában – „igazságosság, jóakaró hajlam”. [118] Az érdekeknek ebben a megindító testvériesülésében „a társadalom és az állam összes céljai a magánemberek saját céljai”. [119]

Ha a kötelesség lényegileg az állami törvényekben rögzített mindenkori társadalmi rend szolgálatával azonosul, akkor a történelmi korszakváltást lebonyolító heroszok tevékenysége az érvényes erkölcs szempontjából szükségképpen a kötelesség megsértésének számít. Hegel részben osztja ezt a megítélést. Amit a heroszok tesznek, „a fennálló ellen irányul, és bűn. Még a legnemesebbek, a Gracchusok sem pusztán a külső igazágtalanságnak és erőszaknak estek áldozatul, hanem saját igazágtalanságuknak is, mert arra kényszerültek, hogy lábbal tapossák azt, amiért éltek. De – fűzi hozzá a filozófus – amit ezek az egyének akarnak és tesznek, amellet szól a világszellem magasabb meghatározása, s neki végül győznie kell.” [120]

A heroszok bűne tehát a világszellem felől nézve pozitív megítélést kap (akárcsak

az első emberpár eredendő bűne). A világszellem azonban „magasabb meghatározás” a korlátolt népszellemmel. Következésképpen *a bűn maga mögé utasítja az értékrangsorban a kötelességet* (a világszellem képviselője a népszellem képviselőjét), Hegel pedig *a bűn mellé áll a kötelességgel szemben*. Persze, csak kivételesen, a történelmi korszakváltások idejére engedélyezi ezt a fordított értékrendet, az „erőszak és jogtalanság” jogát [121], azokra a ritka pillanatokra korlátozva érvényességét, amikor a fennállót meg kell dönteni. A bűn a történelmi haladás lendítőereje. Am attól még Hegel szemében bűn marad, amelynek elkövetőit, a világtörténelmi egyéneket, rendszerint utolérte a büntetés: boldogságban nem volt részük – igaz, nem is arra törekedtek –, s mihelyt céljukat megvalósították, „korán meghaltak, mint Nagy Sándor, vagy meggyilkolták őket, mint Caesart, vagy száműzték, mint Napóleont”; életükből kimúlt a tartalom, és az üres burok lehullott. [122]

Hegel ideológiai előfeltevéseinek ismeretében fölösleges lenne megkérdezni, hogy miért az újnak az érvényesítése a bűn, nem inkább a réginek, az elavultnak a konzerválása; hogy miért a „világtörténelmi” a bűnösök, nem inkább a „fenntartók”, akik eredetileg lehettek ugyan egy jó ügy védelmezői, de nem azok többé, ha a történelem – a „világszellem” – túlhaladt rajtuk. Maradjunk annál, hogy a bűn – a héroszoké – a kötelesség magasabb formája, a kétfajta általános közül a rangosabbiknak a szolgálata. Ez az álláspont egyfelől azt fejezi ki, hogy a történelmi haladás Hegel szemében törvényszerű folyamat, amelynek során az új alakzat a réginek a méhében bontakozik ki, majd egyre feszültebb ellentétbe kerül elődjével, és azt végül is megszünteti; másfelől viszont arról tanúskodik, hogy Hegel nem tudja elfogadhatóan megokolni a korszakváltásokat, a történelmi átmenetek tartalmát, helyét és idejét. Mikor jön el a bűn ideje? Miért éppen ott jön el, ahol eljön, és nem máshol? Maga a bűnös miért egy bizonyos bűnt követ el, nem valami másfélét? A világszellem sugallatára cselekszik? De hát miért éppen azt sugallja a világszellem, amit sugall? Miért ébreszt bűnös gondolatokat, hogyan és miért kerül végzetes ellentétbe saját létezési módjával, a népszellemmel?

Visszatérnek ugyanazok az ellentmondások, amelyeket a korábbiakban már szóvá tettünk. Sem az általánosnak a kettéosztása, sem a fenntartó és a világtörténelmi egyének megkülönböztetése nem hozott megoldást, csupán megismételte a problémákat. Az átmenet kérdésével Hegelnek nem sikerült megbirkóznia; a szellem terminusaiban, az apologetika talaján nem is sikerülhetett.

II.

Népszellem, szervesség, történetiség

1. A népszellem fogalmának előzményei – Montesquieu, Kant

Láttuk, hogy Hegel a népet „szellemi individuumnak” tekinti, amely *szerves egészt*, államot alkot. A „szerves egész” fogalma ebben a gondolatkörben több összefüggő jelentést hordoz. Az egyik a társadalmi élet különböző területeinek és formáinak belső egysége. A vallás, a művészet, a filozófia – mondja Hegel – „elválaszthatatlan egységben van a nép szellemével; csak *ezzel* a vallással járhat együtt *ez* az államforma, mint ahogy *ebben* az államban csak *ez* a filozófia és *ez* a művészet lehetséges.” „Még a technikai találmányok sem az elme véletlen felvillanásaiból, hanem meghatározott társadalmi feltételekből születnek: a puskaoptort „csakis *ebben* a korban és *ennek* a műveltségnek a körében lehetett feltalálni és felhasználni”. – A „szerves egész” következő jelentése a „bensőleg tagolt egység”. A jól szervezett állam a foglalkozások különbségein alapuló rendekre tagolódik, „s ezek a tagolódások szükségszerűek benne”, mint egy élő szervezetben, amelynek megvan az ereje ahhoz, hogy szerveinek sokaságát egységbe fogja. [123] – A harmadik jelentés a népszellem és az egyének viszonyára vonatkozik. A nép általános szelleme közös tartalomként köti össze az egyéneket, akik csak úgy lehetnek szabadok, ha engedelmeskednek e tartalom szükségszerűségének: „az objektív és a szubjektív akarat ekkor megbékél egymással, és ugyanazt a zavartalan egészt alkotja.” [124] – Végül, maguk a népszellemek is egy általánosabb szerves egésznek a részei, a világszellem fejlődésének történelmi fokozatai. [125]

A jelentések összegezéséből kirajzolódnak a hegeli népszellem-fogalom ideológiai funkciói. A nép – az állam, a társadalom – szerves egészként való felfogása egyszerre utasítja el a természetjog szerződéselméleteit, a klasszikus liberalizmus atomisztikus társadalomképét, az „abszolút szabadság” és a „rémület” napjaiban kicsúcsosodó Rousseau-i szubjektivizmust, a szükségszerűség és a szabadság meghasonlását Kant és Fichte etikájában, a letűnt idők teológiai és a felvilágosodás mechanikus történelem-szemléletét, előkészítve a társadalmak és világtörténelemmé egyesülő korszakaik objektív törvények szerinti vizsgálatát. Hegel többször is utal a népszellemfogalom és a benne megnyilatkozó organikus látásmód Montesquieu-i eredetére; tekintsük át röviden a francia gondolkodó ezirányú kezdeményezéseit.

A törvények szelleméről tizenkilencedik könyvének IV. fejezetében, „Mi az általános nemzeti szellem” cím alatt, a következőket olvassuk: „Az embereket többféle dolog kormányozza: az éghajlat, a vallás, a törvények, a kormányzati elvek, a múlt példái, az erkölcsök, a szokások, és mindezekből egy bizonyos általános szellem alakul ki. – Mihelyt valamely nemzetben az egyik ilyen tényező erősebben hat, a többi átengedi neki a teret. A vadak felett a természet és az éghajlat úgyszólván egyedül uralkodik. A modor kormányozza a kínaiakat, a törvények zsarnokoskodnak Japánban, az erkölcsök voltak irányadók Spártában, a kormányzati elvek és a régi erkölcsök Rómában.” [126]

Amint az idézett sorokból kiviláglik, a Montesquieu-féle általános nemzeti szellem ugyanolyan differenciált egész, mint a hegeli népszellem, felépítése azonban az utóbbiéké fordítottja. Az általános nemzeti szellem „kialakul” a vallás, a törvények, a szokások és egyéb tényezők összeötvöződéséből, a népszellem maga oszlik tényezőkre; az egyik végeredmény, a másik kezdet, a társadalmi életkörök forrása. A népszellem meghatározó, az általános nemzeti szellem meghatározott; amaz aktív, formáló erő, emez a formálás tárgya (vagy ahogy Hoffmeister mondja, a nép életmódjára és jellemére ható természeti és történelmi viszonyok terméke [127]).

Logikai szemszögből a népszellem deduktív, az általános nemzeti szellem induktív alakzat; az első szigorúan a maga általánossága alá sorol minden konkrét tényezőt, a második a konkrét tényezők felsorolásából meríti általánosságát, egész-jellegét. Nem is lehet pontosan tudni, hogy ez az egész hogyan viszonyul saját alkotó elemeihez Montesquieu idézett definíciójában a törvények és a kormányzati elvek a nemzeti szellem alakítói és részei; másutt ellenben azt olvassuk, hogy a kormányzat akkor jó, ha „a legjobban megfelel ama nép természetének, amelynek számára létesítették”, és a polgári törvényeknek is „sajátosan arra a népre szabottaknak kell lenniük, amelynek számára készültek”. [128] Itt tehát nem a kormányzati elvek és a törvények határozzák meg a nemzet általános szellemét, hanem az általános szellem írja elő a neki megfelelő kormányzati elveket és törvényeket.

A nemzeti szellem összetevőinek egymáshoz való viszonya sehol sem tisztázódik világosan. A törvényeknek például „meg kell felelniük az ország fizikai körülményeinek, fagyos, forró vagy mérsékelt éghajlatának; a földterület minőségének, fekvésének, nagyságának; az emberek életmódjának, hogy földművelők, vadászok vagy pásztorok-e; a szabadság ama fokának, amelyet az alkotmány megengedhet; a lakosok vallásának, hajlamainak, gazdagságának, számának, egymás közti kapcsolatainak, erkölcsének, szokásainak.” [129] Vajon e számos tényező között van-e olyan, amelyik meghatározza és maga alá rendeli a többit? Montesquieu általában az éghajlatnak és a föld minőségének tulajdonít kitüntetett szerepet.

„Athénben a föld terméketlensége a népi kormányzatot vezette be, Spárta földjének termékenysége az arisztokratikus kormányzatot.” [130] A keresztény vallás kettészakadásakor „az északi népek a protestáns vallást fogadták el, a déliek megmaradtak a katolikus vallás mellett”, mert „az olyan vallás, amelynek látható feje nincs, jobban megfelel a függetlenségre ösztönző éghajlatnak, mint az olyan, amelynek látható feje van”. [131] Nem nehéz belátni, milyen forradalmi tett volt a teológiai világszemlélet uralma idején a társadalmi intézmények eredetének természetes evilági okokkal való magyarázata; de az sem kétséges, hogy a földrajzi tényezők végső meghatározó szerepének eszméjét már csak azért is lehetetlen keresztülvinni, mert a társadalmi változások sebessége aránytalanul nagyobb, mint a földrajzi és éghajlati változásoké.

Montesquieu maga korlátozza a természeti és éghajlati meghatározók túlsúlyát a vad népekre, a civilizált népek szellemét pedig más tényezőkkel jellemzi (a kínaiakat a modor kormányozza, Róma a régi erkölcsöknek hódolt stb.). A felvilágosodás nagy úttörője, akit a földrajzi determinizmus szószólójaként tart számon az ideológiatörténet, művében gyakorlatilag inkább az erkölcsi tényezők elsőségét érvényesíti.

Erre vallanak többek közt a demokrácia, az arisztokrácia és a monarchia megromlására vonatkozó fejtegetései. „A demokrácia elve nem csupán akkor romlik meg, amikor az egyenlőség szelleme elenyészik, hanem akkor is, ha az egyenlőség szellemét túlzásba viszik, és mindenki egyenlő kíván lenni azokkal, akiket a neki való parancsolásra kiválasztott.” „Az arisztokrácia akkor indul romlásnak, amikor a nemesek hatalma önkényessé válik ...” A monarchia alapelve akkor romlik meg, ha a legmagasabb méltóságok a legteljesebb szolgaság megtestesítői lesznek, és a nép tiszteletét elveszítve, „az önkényes hatalom hitvány eszközeivé válnak”. [132] A romlás ilyenkor általános: nem látszik lehetségesnek ugyanis, „hogy ha egy állam fő embereinek nagyobb része becsstelen, az alacsonyabb rendűek mégis derék emberek legyenek; továbbá, hogy ha amazok csalók, emezek belenyugodjanak balekszerepükbe. – Ezért, ha a nép körében mégis akad néhány szerencsétlen becsületes ember, Richelieu bíboros politikai végrendeletében azt tanácsolja az uralkodóknak, óvakodjanak attól, hogy ezeket szolgálatukba fogadják.” [133]

A rangsorolás következetlensége vagy hiánya miatt az általános nemzeti szellem összetevői bizonytalan szervezettségű, laza együtttest alkotnak, amelynek elemeit Montesquieu jobbra csak jegyzékbe vette anélkül, hogy belső összefüggéseiket elméletileg megalapozta volna. Hegel ezen a ponton haladja meg jeles elődjét, de továbbra is az ő vívmányainak a felhasználásával. E vívmányok legfontosabbika az a – korábban Vico által kifejtett – gondolat, hogy a társadalmi élet szerteágazó területeit *immanens és objektív, egyén feletti kötelék* fogja össze, amely lehetővé teszi a társadalmak *tudományos* vizsgálatát, berendezkedésük *törvényeinek* felkutatását. A tételes – jogi – törvényektől Montesquieu megkülönbözteti „a dolgok természetéből következő szükségszerű viszonylatokat” [134], Hegel pedig éppen ezekre a viszonylatokra, az *objektív törvényszerűség* fonalára kívánja felfűzni a társadalom és a történelem szétfutó mozzanatait, amikor Montesquieu eljárását megfordítva, a népszellemet nem a tényezők végösszegének, hanem minden társadalmi jelenség forrásának ábrázolja, olyan *általános tartalomnak*, amely elsődleges (meghatározó) saját megnyilvánulásaival (a konkrét eszmékkel, viszonyokkal és intézményekkel) szemben, noha csak bennük és általuk létezik. Misztifikációi ellenére Hegel határozottabban viszi keresztül Montesquieu alapgondolatát, a társadalmak rendszerjellegű szemléletét, mint maga a gondolat szerzője.

A megfordítás mögött minden bizonnyal Rousseau kettős hatását kell keresnünk: a közvetlen hatást, amelyet a genfi polgár az *általános akarat* eszméjével gyakorolt Hegelre, valamint a közvetett és negatív hatást, azt, hogy az általános akarat szerződéses létrejöttének hipotézise Hegelt tiltakozásra és más megoldás kidolgozására készítette. Hegel egyetértett Rousseau-val abban, hogy a közérdeket kifejező általános akarat elvileg különbözik „mindenki akaratától”, a különös akaratok pusztá összegétől, mert ez csupán a magánérdekre van tekintettel; nem fogadta el azonban, hogy az általános akarat az egyének megállapodásának eredménye volna, mert a polgári társadalom egyénei magánérdekük „makacs pontszerűségén” kívül semmi egyebet nem képviselhetnek, az általános akarat pedig, amelynek nincs ezekkel az egyénnel szerves és szükségszerű kapcsolata, óhatatlanul a „rémület” eleve kudarcra ítélt uralmává süllyed. [135] Így jutott Hegel arra a gondolatra, hogy nem az egyének hozzák létre szerződéses megállapodással az általános akaratot, hanem az általános akarat hatja át és fogja szerves egységbe, népszellem, illetve világszellem alakjában, az egyéneket.

A hegeli népszellem, vagy „felső szerve”, a világszellem, kétségkívül Rousseau általános akaratának leszármazottja, legalábbis abban az értelemben, hogy a neki tulajdonított funkciók szerint aktívan meghatározza az egyéneket, a társadalom egyetemes összefüggéseibe kapcsolja tevékenységüket, és egyénfeletti alakzat léteire immanens módon, magukban az általa meghatározott egyéneken fejti ki működését. Két fontos tulajdonsága azonban megkülönbözteti az általános akarat eredeti francia változatától: az *apriorisztikus eredet* és a *történeti jelleg*. Tekintettel az előbbire, a világszellem felmenő ági rokonai között észre kell vennünk Kant *Bewußtsein überhaupt*-ját, amely már csak azért sem zárható ki a családból, mert minden eltérés ellenére maga is arcán viseli a közös előd, a *volonté générale* vonásait. Ahogy az egyenlők társadalmában a *volonté générale* kormányozza isteni beavatkozás nélkül, immanens társadalmi tényezőként az egyéni cselekvéseket, úgy vezérli a *Bewußtsein überhaupt* a hagyományos racionalizmus párhuzamosító istene nélkül, a megismerés mindenki számára egyenlő, immanens képességeként a tapasztalás egyéni műveleteit [136]; ahogy a *volonté générale* fennhatósága alatt az egyéni cselekvések a mindenkire egyformán kötelező, objektív és szükségszerű általános érdeket követik, úgy igazodnak a *Bewußtsein überhaupt* fennhatósága alatt az egyes szubjektív tapasztalatok a mindenkit egyformán kötelező, általános érvényű objektív és szükségszerű igazsághoz.

A *volonté générale* egységes társadalommá rendezi az egyéneket, alárendelve magánérdekeiket az általános közösségi érdekeknek; a *Bewußtsein überhaupt* egységes természetűvé rendezi az egyedi jelenségeket, alárendelve érzéki anyagukat az általános logikai és természeti törvényeknek.

A *volonté générale* témánkkal kapcsolatos szerepét illetően érdekes eligazítást kapunk Kantnak a magántulajdon eredetére vonatkozó fejtegetéseiből. Az első megszerzett dolog nem lehet más, mint a föld – mondja Kant –, a föld megszerzésének lehetőségét pedig az eredeti földközösség, illetve a közös földtulajdonnak a priori megfelelő általános akarat alapozza meg. Nem vagyok köteles ugyanis érintetlenül hagyni „a másíknak a külső birtokát” (*das äußere Seine des anderen*), ha nem biztosít ő is engem, hogy érintetlenül hagyja az enyémet. Egy részleges, kétoldalú megállapodás azonban nem kötelezhet mindenkit; a tulajdon biztonsága mindenoldalú, szükségszerűen egyesített törvényhozó akaratot feltételez, hatalommal bíró, általános és kollektív akaratot, mert csak ez szavatolhatja mindenki számára a biztonságot, „csak ennek az elvnek az alapján lehetséges minden egyes ember akaratának összhangja mindenkinek a szabadságával”. Természeti állapotban a szerzés csupán ideiglenes; ahhoz, hogy állandóságra tegyen szeri, az akaratoknak egyesülniök kell. „Am az általános érvényű törvényhozásra egyesült akarat állapota a polgári állapot.” Állandó szerzés tehát – a magántulajdon biztonsága – csak polgári állapotban lehetséges. [137]

Kant gondolatmenetében a közösségi és a magántulajdon egyaránt az általános akaraton nyugszik, közelebbről, azon a társadalmi megállapodáson, hogy a közös földet senki sem sajátíthatja ki a maga számára, illetve – amikor a közösség már megengedi a magánbirtoklást – a társadalom tagjai kölcsönösen tiszteletben tartják egymás tulajdonát. Ez a kölcsönösség a lényege a polgári állapotnak, ahol „minden egyes ember akarata összhangban van mindenkinek az akaratával”, a közösség érdeke és tevékenysége az egyén önrendelkezésével. Úgy tűnik, Kant leírásában a polgári állapot tökéletesen eleget tesz *A társadalmi szerződés* nevezetes követelményének: olyan társulási forma szükséges, „amely a köz egész erejével védi és oltalmazza minden tagjának személyét és vagyonát, s amelyben az egyén, bár egyesül a többiekkel, változatlanul csak önmagának engedelmeskedik, és éppoly szabad marad, mint azelőtt volt”. [138] Ehhez a követelményhez híven, tehát a tulajdon társadalmi biztosítékát alkotó általános akarat jegyében fogalmazza meg Kant az erkölcsi törvényt is. „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyúttal egy általános törvényhozás elvéül szolgálhasson” [139] – más szóval, a cselekvés szubjektív irányító elvét úgy kell megválasztani, hogy a közösségi érdeket kifejező általános akarat is a maga elveként alkalmazhassa. Aki ilyen általánossá tágítható elvhez szabja tetteit, az elfogadja a közösségi szabályozást anélkül, hogy szabadságán bármiféle csorba esne; sőt, éppen ezáltal lesz igazán szabaddá, mert nem külső indítékból, hanem önként, saját akaratából rendeli cselekvését egy magasabb elv alá.

Az általános akarat – a tulajdon létfeltétele – azt a köteleltséget rója az egyénekre, hogy engedelmeskedjenek neki. A köteleltség parancsa erkölcsi törvény. De ha van erkölcsi törvény, amely megszabhatja cselekvéseink irányát, akkor lehetetlen, hogy semmiféle törvény ne létezzék, és az okság léte kétséges legyen.

Az erkölcsi törvény a hume-i szkepszis cáfolatát követeli, vagyis elméleti igazolását annak, hogy a világot mint törvényszerűen rendezett ismerjük meg. Hogyan lehetséges ez? Vagy Kanttal szólva: hogyan lehetségesek *szintetikus a priori* ítéletek?

A törvényszerű összefüggések megismerésének hagyományos racionalista magyarázata, amelyben Isten valami módon párhuzamot létesít az eszmék rendje és a

dolgok rendje között, mechanikus vagy teleologikus determinizmusával kirántja a talajt a személyes önrendelkezés, az akaratszabadság alól, s ezért Kant számára elfogadhatatlan. A szintetikus a priori ítéletek lehetőségét úgy kell megállapítani, hogy a szabadság – „a tiszta ész faktuma” [140] – ne szenvedjen csorbát. Minthogy az igaz ítéletek valóságos összefüggéseket mondanak ki, a tapasztalati megismerést szolgáló szintetikus a priori ítéleteknek, ha igazak, a tapasztalati világban fennálló törvényszerű rendet kell kifejezniük. Lehetőségük kérdése ennél fogva elválaszthatatlanul összekapcsolódik, vagy éppen egybeesik a következő kérdéssel: hogyan lehetséges a tapasztalati világ általános érvényű, törvényszerű rendje anélkül, hogy a személyes önrendelkezést, a szabadság tényét csorbítaná? Ebből a korántsem önkényes fogalmazásból, amely lényegileg *A tiszta ész kritikájának* problémakörét foglalja egyetlen mondatba, világosan kiolvasható, hogy *a szintetikus a priori ítéletek lehetőségének kérdése a rousseau-i társadalmi alapkérdés ismeretelméleti átírása.*

A tapasztalati világban tehát törvényszerű rendnek kell lennie; az események oksági láncát semmi sem szakíthatja meg. A láncnak az ember is része, és ebben a minőségében szabadsággal nem rendelkezik. Az akarat szabadságáról csak akkor beszélhetünk, ha minden előzetes oksági meghatározás nélkül, magunk kezdetünk el önállóan egy cselekvési sort. De ami az időben történik, az egy korábbi időbeli esemény okozata, és így tovább a végtelenségig. A szabadságnak emiatt Kant szerint kívül kell esnie az időn, az idő pedig nem lehet magánvaló, hanem csupán a jelenségek egymásutánjának szubjektív a priori formája. A jelenségek törvényszerű rendezettsége éppen abból adódik, hogy az emberi tudat maga sorolja őket saját a priori formáiba. E formák letéteményese a *Bewußtsein überhaupt*: nélküle – a párhuzamosító isten kiiktatása után nem volnának lehetségesek általános érvényű, mindenkit egyformán kötelező tapasztalatok, nem volna elhárítható Hume szkepszise. [141] De miért is kell a szkepszist elhárítani? Azért, hogy az elmélet „megmenthesse” az általános akaratra betájolt erkölcsi törvényt és feltételét, az egyéni akaratok szabadságát. A *Bewußtsein überhaupt* egyfelől helyet hagy a szabadságnak a magánvaló túlvilágban, másfelől törvényszerűen rendezi az érzéki anyagot a jelenségvilágban; nem teremt ugyan szabad társadalmat, mint a rousseau-i általános akarat, sőt, a tapasztalati világot a szubjektív eseménysorok szabadság nélküli együtteseként rögzíti, kárpótlásul azonban ő maga írja elő a „természet” törvényeit, azaz lehetővé teszi, hogy a tárgyi világ törvényeinek engedelmeskedő ember végeredményben önmagának engedelmeskedjen. A *hanti általános tudat ismeretelméleti válasz* „A társadalmi szerződés” alapkérdésére.

Kant – akinek puritán dolgozószobájában a genfi polgár arcképe volt az egyetlen dísz – maga írja meg, hogy milyen lenyűgöző erővel hatott rá Rousseau. A filozófiatörténeti szakirodalom nemegyszer beszámolt erről a hatásról, felkutatva az olykor szövegszerűen kimutatható egyezéseket. A hatást azonban rendszerint csak az erkölccstan síkján fejtik ki, alig ügyelve Kant ontológiai igényű ismeretelméletének rousseau-i áthallásaira; holott ha ez az ismeretelmélet erkölccstani meghatározottságú, akkor több-kevesebb közvetítéssel rajta is meg kell nyilvánulnia a rousseau-i hatásnak. Ezeket az irodalomban mindeddig elhanyagolt közvetítéseket igyekeztünk nagy vonalakban felvázolni. Ha érvelésünk helytálló, felvetődik a kérdés: vajon az érett Kant *egész filozófiája* Rousseau hatását tükrözi? Igen is, nem is. Nem, mert a kanti filozófiára éppúgy hatott Newton fizikája és Smithnek a társiatlan társiasság fogalmában lecsapódó liberális dialektikája, ezek a hatások pedig homlokegyenest ellentétesek Rousseau-éval. De ha azt nézzük, hogy a *Kritikák* Kantjának munkássága mindenekelőtt „a szabadság megmentését”, „a szabad okság” elméleti biztosítását célozza; hogy ebből következik a Hume-féle szkepszisnek és általában a szubjektív idealizmus hagyományos „atomos” formájának elutasítása a „szerkezetes” forma

kedvéért , valamint a világot magánvalóra és jelenségre kettéosztó „kopernikuszi fordulat” – ha mindezt szem előtt tartjuk, semmiképpen sem látszik túlzottnak az állítás, hogy Kant *egész kritikai korszaka a rousseau-i társadalmi alapkérdésre keresi a választ*, habár egy Rousseau-étől sok tekintetben gyökeresen eltérő ideológia szemszögéből.

Térjünk most vissza eredeti témánkhoz, a *Bewußtsein überhaupt* és a hegeli népszellem-fogalom rokonságához. Mindkét ideológiai alakulat az egyénekben működő és tevékenységüket belülről meghatározó, de egyszersmind fölöttük álló totalitás – ennyiben a *volonté générale*-ra hasonlítanak. Származásukat illetően azonban különböznek tőle: nem *a posteriori* keletkeznek az egyének megállapodásából, hanem mindenfajta atomizmust kizárva, *szerves egészként* fogják össze az alájuk rendelt egyének tevékenységét.

Ezen alapul a rokonságuk. Mint eleve adott egész, amely nem összege, hanem előfeltétele a részeknek, a *Bewußtsein überhaupt* túlmutat a kanti filozófia mechanikus korlátain, noha történetietlen, statikus jellege miatt még nélkülözi a népszellem-gondolat keretét szolgáló általános *organicista világkép* lényeges elemeit. E világkép előkészítésében a döntő lépést Kant *Az ítélőerő kritikájával* teszi meg, ahol a „szerves egész” fogalmát, ha csak feltételesen is, megkísérli a természetre alkalmazni, és összekötni *a fejlődés, a történetiség* eszméjével. Kant dialektikus kísérlete megfeneklik ugyan filozófiájának alapvetően mechanikus szerkezetén, de megtermékenyíti az utódok munkáját. Az organicista világképet Kant tanítványa, Herder foglalja rendszerbe, kibontva többek közt a népszellem fogalmát és egyéb hozzá kapcsolódó, közvetlenül Hegelhez vezető eszméket.

2. Herder univerzalizmusa

Herder népszellem-fogalma részint Montesquieu-t és a felvilágosodást, részint az angol szentimentalizmust idézi.

„Ahogyan a forrás hordozza annak a talajnak az alkotórészeit, hatóerőit és ízét, amelyből felfakadt, úgy keletkezik a népek ősi karaktere a nemzetiségi jegyekből, az égtájából, az életmódból és a neveletésből, a kezdeti tevékenységből és a cselekedetekből, amelyek e nép sajátjaivá lettek.” ^[143] Ez az „ősi karakter” vagy népszellem általánosként viszonyul a nép egyéneihez, és megismételhetetlen egyediséggént más népek szelleméhez. Leghívebb tolmácsa a költő, aki maga is az általánosnak és az egyedinek az ötvözete: mindig saját korát és népét – az általánost – kell kifejeznie, de *Originalgenie* módjára, egyéni és eredeti formában, merészen áthágva a szabályokat. Az *Originalgenienek*, az ösztönösen teremtő géniusznak az eszméjét Herder Youngtól kölcsönözte. A költő ezek szerint nem passzív eszköze valami fölötte lebegő általánosnak, hanem a felfokozott aktivitás központja, utánozhatatlan, teljes értékű egyéniség, és éppen azért az, mert az általános szólal meg benne. Ezt az általánost Herder nemcsak népszellemnek nevezi, hanem népléleknek, nemzeti jellemnek, a népek géniuszának is. Minthogy a „génusz” a Youngtól származó szóhasználatban a teremtő öntevékenység szinonimája, a „népszellem” herderi fogalmából kicsendül az a gondolat, hogy a népek, a társadalmak önmaguk alkotói.

A népszellem fogalma mintegy kiterjeszti „a különösség jogát” az egyénekről a nemzetekre, kidomborítva egyedi tulajdonságaikat a felvilágosodás fő vonalának az „általános emberit” ünneplő kozmopolitizmusával szemben. A fogalom kidolgozásakor

– 1770 körül – Herder már hazai előzményekre is támaszkodhatott: a német tudományos irodalomban akkortájt bukkant fel a „nemzeti szellem” fogalma azoknak a sajátos vonásoknak az összefoglaló jelölésére, amelyek történelmileg változó egységes rendszert alkotva, a népeket megkülönböztetik egymástól. Az új fogalmak a feltámadó népi-nemzeti törekvéseket tükrözték. Ezeket táplálta Németországban a nemzeti egység erősödő vágya, valamint a tiltakozás az ellen a szégyenletes helyzet ellen, hogy a felvilágosultságukkal kérkedő német uralkodók, akik hadseregük és udvartartásuk költségeinek fedezése érdekében helyenként és időnként lazítottak némileg a polgárosodást megbéklyózó középkori láncokon, operettszerű abszolutisztikus udvarocskáikban franciamajmolással, önmaga karikatúrájává züllesztették a fény századának szellemét. Herder antifeudális polgári szükségleteknek ad hangot, amikor felháborodással szól a hazai nyelvet és irodalmat megvető, francia neveltetésű német nemesség gallomániájáról, az irodalom elé pedig a nép „durva dalait”, a népköltészet egyszerűségét állítja példaként Corneille és Racine retorikája helyett. Herder indítja meg a népdalgyűjtést – Goethe és más költők verseiből is felvesz néhányat a gyűjteményébe, mint a népdallal egyenértékűeket ő kezdi és inspirálja azt a néprajzi kutatómunkát, amely a romantikában fog kiterbélyesedni, és *A gyermek csodakürtjén*, Amim és Brentano híres népköltészeti gyűjteményén keresztül nagy hatással lesz Heine hangvételére.

Herder népiessége mélyen demokratikus. A népi-nemzeti törekvések azonban reakciós tartalmakra is fogékonyak, és különösen azok voltak Németországban, ahol a körülmények folytán ellentétbe kerültek a felvilágosodással. A népiesség eleve hajlamos túlfeszíteni a modern civilizáció jogos kritikáját, eszményíteni a félállati szinten megrekedt életformákat, visszasóvárogni a régebbi korok naiv ösztönösségét. Részint ennek a rousseau-i eredetű, habár Rousseau radikális demokratizmusától gyakran messze távolodó kritikának, részint pedig a nemzeti célkitűzéseknek tulajdonítható Németországban a növekvő érdeklődés a történelmi múlt, kiváltképpen a középkor iránt. A letűnt századok felidézésével a *Sturm und Drang* új területeket von be a tudományos kutatásba, új témákat kínál a művészetnek, új megvilágításba helyezi a középkor kulturális teljesítményeit – Goethe például a német építészetéről írt 1773-as művében rehabilitálja a gótikát –, és kiásva, megtisztogatva az eltemetett értékeket, serkenti a nemzeti öntudatot, de egyúttal a nacionalizmust és az irracionalizmust is. A történelem alig néhány évtized alatt az utóbbiak javára billenti át a mérleg nyelvét. A napóleoni hódítások nyomán fellángoló nacionalizmus megvilágítja a tragikus következményekkel járó konfliktust a nemzeti és a társadalmi érdekek között: a német burzsoázia – ahogy Mehring mondja – nem rázhatja le az idegen jármot anélkül, hogy ne nehezedne rá annál súlyosabban a hazai. Itt a magyarázata annak, hogy miért tér át a német romantika a napóleoni háborúban a legitimista konzervativizmus álláspontjára, összekapcsolva nemzeti követeléseit a vallási misztikával és a rendi-patriarchális viszonyok felmagasztalásával.

Herdertől idegenek ezek a kései fejlemények. A gallománia elleni fellépése a legkevésbé sem a francia nemzet vagy a francia kultúra ellen irányul; politikai állásfoglalása a minden nemzeti elfogultságtól mentes antifeudalizmus, amelyet természetesen a kor legnagyobb eseményéhez, a francia forradalomhoz való (némiképpen ellentmondásos) viszony jellemez a legélesebben. Németországban – írja Herder – „XIV. Lajos kora óta szinte a legkisebb fejedelem is azon fáradozott, hogy olyan uralkodó legyen, mint XIV. Lajos, és udvarát francia módra rendezze be. A főnemesség követte a példát, szégyellte már ezután, hogy német nemes, és a németet, mint valami barbár nyelvet, született jobbágyainak, a polgároknak és a szolgáknak hagyta. ... Nos, hiába tanulták udvaraink, nemeseink a franciát? Hiába *paríroztak* oly hosszú időn át? Hiába követték a francia divatot fogalmaikban, kifejezéseikben,

berendezkedésükben és öltözékükben, mélyen megvetve a német nemzetet? Most miért nem akarják hát legalább meghallgatni és megvizsgálni a legfontosabb dolgot, amit ez a legfelvilágosultabb, legkiválóbb ízlésű nemzet valaha is véghezvitt?” [144]

Valóban: ha eddig a francia volt a divat, most, a forradalom idején, miért nem az? Ez persze csak szónoki kérdés Herder részéről, nem pedig felszólítás az újabb francia példa követésére. A német maradjon meg németnek. De mit is jelent a forradalom éveiben németnek maradni? Egyrészt tartózkodást a beavatkozástól egy másik nemzet ügyeibe. „Tudomásom szerint egyetlen német sem született francia, akinek az volna a kötelessége és hivatása, hogy a franciák királyának ősi becsülete érdekében akár egy fűszálat is megmozdítson.” [145] „Mi, protestánsok, nem kívánunk keresztes hadjáratot indítani a ledöntött oltárok, a szekularizált apácakolostorok, az esküszegő papok miatt, ellenkező esetben a pápa és a francia főpapság kikacagna bennünket, amiért meg akarjuk bosszulni azt, amit mi magunk követtünk el, és amihez változatlanul ragaszkodunk.” [146] Másrészt németnek maradni azt jelenti, hogy kellő távolságot tartunk a forradalomtól. „A francia forradalmat úgy szemlélhetjük, mint biztos partról a hajótörést, amely a távoli nyílt tengeren történik – hacsak rossz szellemünk, akaratunk ellenére, bennünket is bele nem taszít a tengerbe.” „Tanulni akarunk Franciaországtól; Németország azonban nem Franciaország akar lenni, és nem is lesz azzá soha.” [147]

Herder álláspontja megegyezik Kantéval: őszinte elismerés és csodálat a francia forradalom iránt („a kereszténység bevezetése és a barbárok letelepedése óta a tudományok újjáéledésén és a reformáción kívül ismereteim szerint semmi sem történt, ami jelentőségében és következményeiben ehhez az eseményhez volna fogható” [148]); az intervenció felháborodott elítélése (Franciaország, midőn ellenállást tanúsít azokkal az uralkodóházakkal szemben, amelyek „befogadják és felfegyverzik szökevényeit és árulóit”, „első példáját adja egy igazságos és méltányos háborúnak” [149]); de ugyanakkor „köszönet Istennek”, hogy ez az esemény „határainkon kívül történik, hogy ... csupán az újságok híradásai alapján veszünk részt benne”. [150] A népszellem fogalmában kimondott *különösség* egyidejűleg óvja-inti a németeket az ellenforradalmi beavatkozástól és magától a forradalomtól; az *univerzalizmus* pedig, amely szintén lényeges tartalmi eleme a népszellem fogalmának, arra kötelezi őket, hogy tanuljanak a szomszéd nemzettől – mert a népek valamennyien *egyetlen szerves egészek*, a Gondviselés egységes terve szerint fejlődő *emberiségnek* a részei.

Herder történelemfelfogásának univerzalizmusa mindenekelőtt abban a meggyőződésben nyilvánul meg, hogy a népek egyenrangúak és kölcsönösen kiegészítik egymást. „A természetkutató semmilyen rangsorolást nem előfeltételez a teremtmények között, amelyeket szemügyre vesz; mindegyik egyformán kedves és értékes számára. Ugyanígy áll a dolog az emberiség természetkutatójával is.” „A cserokéz és a busman, a mongol és a gonaka ugyanolyan betű nemünk nagy szavában, mint a legműveltebb angol vagy francia.” A mi európai kultúránk tehát, amelyet egyébként is megannyi „visszataszító gyengeség és ocsmányság” jellemez, a legkevésbé sem lehet „az általános emberi javak és értékek mércéje”. Az emberi természettörténet kutatójának tudnia kell, hogy a géniusz minden népben jelen van, ezért „minden egyoldalúság és szétdarabolás meghamisítja nemünk jellegét”; hogy az életmódok sokfélesége miatt rendkívül sok emberfajta létezik, ám „végül mégis egység van a sokféleségben, a legegyszerűbb rend a legnagyobb különbözőségben”. [151] – A herderi univerzalizmus másrészt azt jelenti, hogy a kölcsönhatások eredményeképpen minden egyes nép és kultúra különös története a világtörténet egységes láncolatába illeszkedik. „A görögökre hatottak az ázsiaiak, és ezekre amazok. ... a rómaiak, a gótok, a keresztények tőlük vették át a felvilágosodás néhány elemét; mi hozza

összefüggésbe ezeket a tényeket? A hely, az idő, valamint az eleven erők természetes hatása.” [152] „A korszakok természetüknél fogva összefonódnak; s velük a korszakok gyermekei is, az emberi nemzedékek, minden tevékenységükkel és alkotásukkal.” [153]

Az univerzalizmus elvéhez híven Herder feldolgozta nagy történetfilozófiai munkájában a keleti és más, addig elhanyagolt népek történetét, s belefoglalta népköltészeti gyűjteményébe mind az európai kis népek, mind az Európán kívüli civilizálatlan népek költészetét. Goethe irodalmi univerzalizmusa, amely eljut a „világirodalom” fogalmához, Herder iskolájában formálódik, a német romantikusok pedig Herder és Goethe nyomán szélesítik ki az irodalmi horizontot. [154] August Schlegel lefordítja és kommentálja Shakespeare-t, Dantét, az olasz reneszánsz költőit és Calderónt; a heidelbergi romantikusok köréhez tartozó Grimm-fivérek kiadják ma már hetven nyelven olvasható mesegyűjteményüket, s a *néplélek* kifejeződéseit kutatva, megalapozzák az összehasonlító néprajz tudományát. És mindenütt Herder a forrás: az ő *Népdalai* nélkül – mondja Mehring – nem lát napvilágot *A gyermek csodakürtje*, nincs Schlegel és Tieck, nincs német Shakespeare és Cervantes.

Ideje megjegyeznünk, hogy Herder univerzalizmusának nem csupán történetfilozófiai és irodalmi jelentősége van. Az író értelmezésében az „általános emberi” gyökeresen új tartalmat kap e fogalom felvilágosodás kori jelentéséhez képest: nem az egyszer s mindenkorra adott, egynemű „emberi természet” koholt absztraktumára vonatkozik, hanem a konkrét egységekre, amely az egymással kölcsönhatásba lépő népek és kultúrák sokaságának szakadatlanul változó világtörténelmi életfolyamatában ölt testet. Ennek megfelelően épül át maga az „általános” fogalma is. A felvilágosodás mechanikus ismeretelméleteiben az általános hol a rossz végtelenbe foszlik az empirizmus logikája szerint, hol saját elvont semmijébe foszlat minden különöst vagy egyedit a racionalizmus logikája szerint; az általános nélküli elvont egyediség és az egyedi nélküli elvont általánosság üres, egyoldalú végletein kívül más változat nem lehetséges. Herder történetfilozófiája ezzel szemben kísérletet tesz a *konkrét általánosnak*, mint a különösök sokféleségét összefogó belső törvénynek a kimunkálására, ami a hegei logikát, a racionalizmus és az empirizmus évszázados viszályának *dialektikus meghaladását* előlegzi.

A világtörténet és a világirodalom fogalma szükségképpen jön létre azokban az időben, amikor a kereskedelem, a munkamegosztás és a gyarmatosítás behálózza a földgolyót. Első pillantásra talán meglepő lehet, hogy e fogalmak és az általuk jelölt tudományok megalkotásában jelentős részt vállaltak a Herder demokratikus szemléletétől igencsak távol álló német romantikusok is, hogy nacionalista, majd sovínisztává fajuló eszmei irányzatok számos fontos megnyilvánulása az univerzalizmus jegyében fogant, és egyáltalán nem vallott szűkkeblű nemzeti elzárkózásra. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy az univerzalizmust maga „a különösség jogának” védelme követelte meg. Először is arról van szó, hogy Herder romantikus utódai – az újkori civilizáció kritikusai – vonzódtak mindenhez, ami szokatlanságával megmozgatja a képzeletet, ami rácáfol a megkövesedett szabályokra, és többek közt ilyen indítékokból foglalkoztak távoli idők és idegen népek kultúrájával. Másodszor, „a különösség jogának” erőteljes kidomborítása nemcsak az elvont általánosság, a személytelen és időtlen klasszicista racionalitás ellen irányult, hanem az emberi képességek meghasonlottsága, a személyiséget megosztó „rossz partikularitás” ellen is. Az utóbbinak a veszélye a 18. században már erősen érezhető volt, és a németek számára elméletileg mindenekelőtt Kant dualizmusaiban jelentkezett. Ezekkel a filozófiai síkon rögzített bomlási tünetekkel szembeszegülve, Hamann és Herder, a *Sturm und Drang* két vezető teoretikusa, az emberi képességek újraegyesítésének szükségességét, az érzékelés és a gondolkodás, az értelem, az érzelem és az akarat

egységét hangsúlyozta. (Az ész, mondta Hamann, Teirésziász vak thébai jóshoz hasonló, aki úgy jóskolt, hogy leánya, Manto – az érzéki szemlélet – elbeszélte neki a madarak röptét.) A személyiség integritásáért vívott harc természetes módon egybefolyt a „rossz partikularitás” minden megnyilatkozása, elsősorban a munkamegosztás következményei és a nemzeti szétagoltság elleni küzdelemmel, és része volt a totalitás helyreállítását célzó általános programnak, amely a felvilágosodás kori mechanizmus és a benne tükröződő utilitárius magatartásformák reakciójaként az egyoldalúságok kiküszöbölését, *az ellentétek átfogó szintézisét* irányozta elő. A német romantikusok, a *Sturm und Drang*tól örökölt teljességigényük révén, nacionalizmusuk ellenére is képesek voltak bizonyos tekintetben felülemelkedni a nemzeti korlátoltságon; habár „nemzetköziségük” végül is Novalisnak abba a retrográd utópiájába torkollott, hogy az eljövendő aranykor középkori mintára, katolikus egyházi vezetés alatt fogja a különböző nemzeteket egyesíteni.

* * *

Az eddigiek összegezésekképpen a következőket mondhatjuk:

1. A népszellem-gondolat, hasonlóan a rousseau-i *volonté générale*-hoz, a szerves társadalmi totalitás elsőségét és meghatározó szerepét emeli ki az egyénnel szemben. Ezt a viszonyt tükrözi, noha rendkívül elvontan, a kanti *Bewußtsein überhaupt* is.

2. A népszellem-gondolat értelmében minden nép az összes többtől különböző, önálló egyéniség, amely nem oldható fel semmiféle egynemű, arc nélküli „általános emberiben”.

3. Minthogy „a különösség joga” valamennyi népet megilleti, a világ egyetlen népének története és kultúrája sem rekeszthető ki a tudományos érdeklődésből és az egyetemes emberi kultúrából; a nemzeti történelmek és irodalmak a világtörténelem, illetve a világirodalom részei.

4. A világtörténelemnek és a világirodalomnak a népszellem fogalmával összefüggésben kialakuló tudománya egyesíti a különöst az általánossal, megtestesítve a racionalizmus és az empirizmus elvontságainak dialektikus meghaladásához szükséges logikai előfeltételeket. Az egyesítés, miként a népszellem-fogalom általában, a felvilágosodás mechanikus szemlélete ellen szerveződő *organicista világgépre* támaszkodik.

5. Akárcsak az organicista világgép, a népszellem fogalma is felveheti a legkülönfélébb ideológiai tartalmakat, Herder plebejus demokratizmusától kezdve Hegel fontolva haladó etatizmusán, vagy a Hegel által hevesen támadott Savigny restaurációs jogelméletén át Renan antidemokratikus pozitívizmusáig, és a sort hosszan lehetne folytatni. (A népszellem „belső, csendesesen működő erő”, mondja Savigny; emlékeztetünk rá, hogy a világtörténelem ésszerűségéről szólva, Hegel maga is egy „belső, csendes, titkos műről” beszél, amelyet a „zsibongó felszín” alatt kell a kutatónak megkeresnie. ^[155])

3. Herder és a történetiség

A népszellem bekapcsolódása az egyetemes történelembe a világgép *historizálódását*, a

történetiség eszméjének kialakulását jelzi. Hauser Arnold a romantika érdemének tekinti a változást. „Hérakleitosz és a szofisták, a skolasztika nominalizmusa és a reneszánsz naturalizmusa, a kapitalista gazdaság dinamikája és a történelemtudomány 18. századi haladása ellenére a Nyugat világképe a romantikáig lényegében statikus, parmenidészi, történelmietlen volt. Az emberi kultúra tényezőit, a természetes és a természetfeletti világrend elveit, az erkölcsi és a logikai törvényeket, az igazság és a jog eszméjét, az ember rendeltetését és a társadalmi berendezkedések értelmét alapján véve egyértelműnek és jelentőségükben változhatatlannak, időtlen entelekheióknak vagy eredendő eszméknek fogták fel. Ezeknek az elveknek az állandóságához viszonyítva minden változás, minden fejlődés és differenciálódás lényegtelennek és jelentéktelennek látszott; mindaz, ami a történelmi idő közegében folyt le, mintha pusztán a dolgok felszínét érintette volna ... Az a gondolat, hogy kultúránk velünk együtt állandó mozgásban van, hogy szellemi létünk egésze folyamat és átmeneti jellegű, a romantika felfedezése, és a jelen világképének egyik legfontosabb eleme.” [156]

Hauser természetesen nem állítja, hogy a történetiség gondolata a romantika előtti időkben egyáltalán ne jelentkezett volna. „Közismert tény, hogy a »történelmi érzék« már a preromantika korában éber és eleven volt, sőt a fejlődés hajtóerejeként működött. Tudjuk, hogy a felvilágosodásnak olyan történészei voltak, mint Montesquieu, Hume, Gibbon, Vico, Winckelmann és Herder, akik nemcsak a kulturális értékek történelmi eredetét hangsúlyozták, hanem megsejtették viszonylagosságukat is. Az mindenesetre általánosan elterjedt gondolat volt a kor esztétikájában, hogy a szépségnek több, egymással egyenértékű típusa van, hogy a szépségről alkotott fogalmaink éppoly eltérőek lehetnek, mint fizikai életfeltételeink ... A felvilágosodás történelemszemléletének vezérlő gondolata azonban e meggyőződés ellenére is az volt, hogy a történelem az önmagával mindig azonos józan ész kibontakozásának története, és a fejlődés egy adott, eleve fölismerhető cél felé tendál. A 18. század tehát nem azért és úgy történelmietlen, mintha nem volna történelmi érdeklődése, vagy nem ismerné fel az emberi kultúra történelmi jellegét, hanem azért, mert a történelmi fejlődés természetét ismerte félre, azt egyenes vonalúnak, folytonosnak fogta fel.” [157]

Hauser érvelése elnagyoltnak tűnik. Tudunk olyan filozófusról, aki éppenséggel nem volt romantikus, sőt, a legélesebben bírálta romantikus kortársait, mégsem fogta fel a történelmi fejlődést egyenes vonalúnak és folytonosnak (törések, minőségi változások nélkülinek). Ez a filozófus Hegel volt, a Marx előtti tudományban a történetiség elvének alkalmasint a legnagyobb és legmélyebb szószólója, akit azonban Hauser nem is említ az elv fölfedezői között. Valószínűleg azért nem, mert Hegel a történelmet valóban „az ész kibontakozásának” tekintette – bár az „ész” korántsem azonosította a köznapi úgynevezett „józan ésszel” –, Hauser viszont egyetért a romantikával abban, hogy a történelem „nem logikus természetű”, hanem „ismeretlen hatalmak kormányozta szféra”. [158] De vajon egyáltalán lehetséges-e történelem, ha összefüggéseinek logikája áthatolhatatlan vagy nem is létezik? Nevezhető-e történelemnek a történészek zűrzavara? Úgy tűnik, éppen a romantika alogikus historizmusa zúzza szilánkokra a történelmet, még ha a történészek ellentmondásosságát pontosabban írja is le, mint a felvilágosodás leegyszerűsítő lineáris eljárása. Véleményünk szerint a történetietlenségnek nem a linearitás a leglényegesebb megkülönböztető jegye, hanem az események belső összefüggésének hiánya; a történetiséget pedig nem annyira a romantika „misztikája” és „mitologizálása” képviseli – Hauser kifejezései ezek [159] mint inkább a fejlődés láncolatának objektív, öntörvényű folyamatként való ábrázolása (még ha hibás, leegyszerűsítő, egyenes vonalú is). A hegeli történelemszemléletet *racionalizmusa* kétségkívül *a felvilágosodáshoz kapcsolja*

– jöllehet a folyamatok dialektikus ábrázolásmódja kívül esik a felvilágosodás mechanikus-utilitárius *fő vonalán*, organicista elágazásai pedig a kizárás és a befogadás bonyolult, ellentmondásos viszonyában vannak a romantikával és előzményeivel. (A kérdésre még visszatérünk.)

A Marx előtti történetiség hegeli csúcsához Herderen és az ő eszmei törekvéseinek felvilágosodás kori előzményein keresztül visz az út. A német előzmények között elsősorban Lessinget kell megemlíteni. Lessing utolsó nagy műve, *Az emberiség nevelése* (1780), kifejti, hogy az emberiséget gyermekkorában Mózes törvénye nevelte, ifjúkorában Krisztusé, és a fejlődés olyan idők felé tart, amikor a nagykorúvá érett emberiség a jót magának a jónak a kedvéért fogja gyakorolni. Ez a fejlődési modell előlegzi Kant jellemzését a felvilágosodásról mint az ember nagykorúsodásáról, kiváltképpen pedig a Herder-féle *Eszmék...* alapgondolatát az emberi nem tökéletesedéséről. De Lessing nemcsak a történelemre közvetlenül vonatkozó elképzeléseivel mozdította elő a világkép historizálását: ebben az irányban hatott többek közt azzal is, hogy már a *Sturm und Drang* előtt a „génusz” elsőbbségét hirdette a szabályokkal szemben. Felfogása egybehangzóit Winckelmannéval, aki leszögezte, hogy a klasszikus ókori művészet nem abszolút eszmény, hanem egy meghatározott történelmi korszak terméke, szakasz a változások folyamatában. Lessing és Winckelmann relativizálták az abszolútnak vélt szabályokat és értékeket. Az ő ösvényükön haladt tovább Herder, amikor kimondta az irodalmi jelenségek történeti összefüggéseikben való vizsgálatának szükségességét, majd a történetiség elvének egyetemes kiterjesztésével egységes világképpé egyesítette a természeti és a társadalmi fejlődést.

Herdernek a társadalmi haladásba vetett hite félreérthetetlenül antifeudális és antiklerikális indíttatású. „Jöjjenek a csuhások, kéjencek, fanatikuskok és zsarnokok, ahányan csak akarnak: soha többé vissza nem hozhatják a középkor éjszakáját.” [160] A korszakváltás tehát visszavonhatatlan. Ennek kinyilvánítása persze még nem vonja feltétlenül maga után a történetiség elvének érvényesítését. Lehetne a váltást történetieden érvekkel is indokolni, például azzal, hogy „a középkor éjszakája” a felvilágosulatlanság következménye volt, és nyomban vége szakadt, mihelyt az emberek megismerkedtek a felvilágosodás eszméivel. Sőt, akár olyan megokolás is elképzelhető, hogy Isten megelégedte a csuhások és más hasonszőrűek sötét uralmát. A felvilágosodás voluntarizmusán, a teológiai agnoszticizmuson és általában az események belső összefüggéseire még csak nem is utaló ideológiákon Herder éppen azért emelkedik felül, hogy megkísérli felderíteni a történelemnek „a dolgok lényegében rejlő” törvényeit, amelyeket „maga az Istenség” sem szüntethet meg. „Az ilyen vizsgálódás a történelemből is kiküszöböli az értelmetlen önkényt. A történelemben éppúgy, mint a Természet birodalmának bármely teremtményében, minden a véletlen műve, vagy semmi sem az, minden az önkény műve, vagy semmi sem az.” [161]

Ez a feszes determinizmus tudatosan vállalt Spinozái örökség. [162] Ha Spinoza olvashatta volna Herdert, örömmel fedezhette volna fel gondolatainak visszhangját és a társadalmak történetére való alkalmazását azokban a sorokban, amelyekre az imént hivatkoztunk, vagy például a következőkben: „A cél-okok filozófiája semmilyen előnnyel nem járt a természettörténetre nézve.” [163] „A fizikai természetben sohasem számíthatunk csodákra; törvényeket figyelhetünk meg, és azt találjuk, hogy mindenütt egyformán, megváltoztathatatlanul és szabályosan működnek; hogyan is képzelhetnék hát, hogy az emberiség birodalma, a maga erőivel, átalakulásaival és szenvedélyeivel, kiszakadhatna ebből a természeti láncolatból?” Ezért „a meddő rácsodálkozás és adatgyűjtés nem méltó a történelem nevére; ... minden történelmi jelenséget a megfontoló ész teljes fényével kell megvilágítani, akárcsak a természeti

tüneményeket.” [164]

A történelem természettörténeti jellegét a természettel való egysége biztosítja, ennek elméleti keretét pedig a Spinozái eszköztár nyíltan és merészen felhasznált alapeleme, a *panteizmus* szolgál. „Az Isten, akit én a történelemben keresek, szükségképpen ugyanaz, mint aki a Természetben van jelen; hiszen az ember csupán kis része az Egésznek ... Tehát a történelemben is természeti törvények érvényesek”, vagy még élesebben fogalmazva, „ugyanaz a törvény irányít mindent, a mi Napunktól és valamennyi Naptól a legkisebb emberi cselekvésig”. [165] Ez Herder monizmusának tömör foglalata, erős és gyenge oldalainak tükrö. Az erős oldalakhoz soroljuk a történelem természettörténeti – törvényszerű – folyamatként való kezelését, elméleti ábrázolásának következetes determinizmusát; gyengeségének tartjuk a történelem naturalizálását, a természettel alkotott egységén belül sajátos minőségi elhatárolásának hiányát, valamint azt is, hogy Herder determinizmusa nem kevésbé egyoldalú, mint Spinozáé.

Meg kell mindjárt jegyezni, hogy a konkrét kifejtésben Herder gyakran áttöri a naturalista korlátokat, elsősorban ott, ahol az embert *önteremtő* lényként mutatja be. „... aminek az emberek világában meg kell történnie, azt az embereknek kell véghezvinniök” [166]; a Természet legfőbb törvénye, hogy az ember „helyzetétől függően alakítsa magát azzá, amit a legjobbnak ítél”. De ha így van, ha az emberi nem „azzá lesz, amivé lehet, akkor kétségkívül adatott számára bizonyos öntevékeny természet és szabad cselekvési kör, amelyet nem zavar meg semmilyen természetellenes csoda” [167]. Ez az öntevékenység a *tárgyasulásban* nyilvánul meg. „...az emberiségnek minden belső tartalmát kifelé kell fordítania, erőit teljességgel ki kell bontakoztatnia.” [168] Az eredmény az lesz, hogy fejlődik a munkamegosztás, nő a természet feletti uralom. „A gyakorlás nemcsak az egyes emberek erőit sokszorozza meg, hanem még inkább az egymást követő és egymással együttműködő közösségeket. Az emberek egyre több eszközt készítenek, és mindig jobbkat; megtanulják, hogy maguk is egyre tökéletesebb eszközei legyenek egymásnak. Fokozódik tehát az emberiség természeti hatalma, nő a gyarapításra váró örökség összege, az erre hivatott gépek kimunkáltabbak, mesteribbek, ügyesebbek, finomabbak.” „Az egyik találmány ösztönzi a következőt, az egyik tevékenység a másikat. Egyetlen felfedezésből gyakran ezernyi más felfedezés és tízezer új tevékenység születik.” „Az előrehaladásnak ezt a vonalát azonban nem egyenesnek és egyformának kell képzelnünk, hanem olyannak, ami a legkülönbözőbb irányokba fordul, és a legváltozatosabb szögekben ágazik el.” [169]

A természet feletti növekvő uralom az általános humanizálódás része – azé a folyamaté, amely „önnön természeténél fogva terjeszkedik az emberek között”, akár *akarataik ellenére* is. [170] A történelmi fejlődés *objektív törvény*. E törvény hatóköre *egyetemes*, a természetet éppúgy átfogja, mint az ember világát. „Napunkat és az állócsillagokat évezredek át mozdulatlanok vélték; a távcső, ez a szerencsés találmány eloszlatta a mozgásukra vonatkozó kételyeket.” Földünk szintén változott az évezredek során: „belsejét vizsgálva, látjuk, milyen volt egykoron, és csak körül kell pillantanunk, hogy lássuk, milyen ma.” [171] A Föld anyagának fejlődése vezetett el azután az élet megjelenéséhez. „A levegőben lévő flogisztion előmozdította a kovakő átalakulását meszes talajjá, és ebben szerveződtek a tenger első élőlényei, a mészhéjas teremtmények, hiszen az anyag az egész Természetben korábban tűnik az organizált élő formánál.” [172] Végül „az organizációk közül emelkedett ki az ember, a földi teremtés koronája” [173]. Az átmenetek, amelyek ebben a fejlődési sorban tapasztalhatók, „nem teszik valószínűtlenné, hogy a tengeri teremtményeknek, a

növényeknek, sőt talán az úgynevezett élettelen lényeknek is egyforma az organizációs alkatuk, csak éppen mérhetetlenül nyersebb és ziláltabb”. Úgy látszik – vonja le Herder a következtetést –, hogy a természet „Földünk valamennyi élőlényét az organizáció egyetlen fő plazmájából alkotta meg” [174].

A természet historizálásával Herder közvetlenül előkészíti Goethe és Schelling természetdialektikáját, felülmúlva e tekintetben a történetiség elvének majdani kiteljesítőjét, Hegelt, aki a természetből kizárta a fejlődést. De térjünk vissza a természet történetétől az emberi történelemhez, amelynek fejlődését Herder a humanitás előrehaladásaként jellemzi. Mi a humanitás? „... az ész és a méltányosság az emberek minden osztályában és ügyében”; ami pedig előre viszi, az „nem az uralkodók önkénye vagy a hagyomány sugalmazó ereje”, hanem az emberi nem lényegét megalapozó természettörvény, az „egyetlen világléleknek”, az „egyetlen emberi értelemnek és igazságnak” *immanens* törvénye. [175] Ennek köszönhető a fejlődés a barlanglakó életmódtól a modern városokig, az első tutajtól az európai hajóig, a föníciaiak kereskedelmétől a mai kereskedelemig. [176] „Nem vitatható, hogy az időfolyamat hatással volt az emberi nem gondolkodásmódjára is. Próbáljunk csak ma kigondolni és eldalolni egy Iliászt; úgy írni, mint Aiszkülosz, Szophoklész és Platón; nincs rá lehetőség. Az egyszerű gyermeki értelem, az elfogulatlan művészet, amellyel az emberek egykor a világot szemlélték, röviden, a görög ifjúkor, immár a múlté.” [177] E változások törvényszerű irányának ismerete megnyitja előttünk a jövőt, kezünkbe adja „a labirintus fonalát ahhoz is, ami történni fog” [178].

Vajon beleszólhat-e Isten az emberek sorsába? Nem – adja értésül olvasójának Herder, bár a cenzúra miatt némi köntörfalazáshoz kell folyamodnia. „Jelenne csak meg manapság az emberek Atyja, hogy végigtekintsen nemünkön: mennyire elcsodálkozna!” [179] Bizony: Istennek fogalma sincs, mi minden zajlott itt le *nélküle*. Fölösleges is lett volna közreműködnie, hiszen ellátott bennünket a szükséges hajtóerőkkel életünk önálló intézéséhez. „A nyereség, a hírnév, a felfedezések és az erőgyarapítás vágya, a kíváncsiság, a dolgok jelenlegi állapotából ellenállhatatlanul kicsírázó új szükségletek és kielégítetlen igények” – egyebek közt ezek azok a „jó és rossz hajtóerők”, amelyek révén „a Gondviselés akarata” megvalósul. [180] Herder különösen a *rossznak* a szerepét hangsúlyozza az emberiség előrehaladásában. A viharok kényszerítették ki a hajó alakjának helyes kimunkálását, a tűz pusztító eleméből ezernyi hasznos találmány született, a szenvedély tombolása nélkül „az esztét sem tudta volna kiművelni az emberi nem”. „A Természet változtathatatlan törvénye alapján tehát maga a rossz hozott létre valami jót” [181]; „a tevékeny, eleven erő örök tendenciája ugyanis éppen arra irányul, hogy a legártalmasabb méregből a leg-hatékonyabb gyógyszert készítse” [182], s így „nemünk minden bűne és hibája végül a legnagyobb előnyére válik az Egésznek” [183].

Az ész csele, amelyet korábban a vicói Gondviselés gyakorolt, szinte változtatás nélkül helyet talál magának Herder panteizmusában. Működésének eredménye azonban nem a Vico féle körforgás, hanem a felvilágosodás fő áramlatainak fejlődéseszméjét olyannyira jellemző egyenes vonalúság: mintha a klasszikus liberalizmusból ismert láthatatlan kéz tevékenykedne, amely szintén „a rosszból meríti a jót”. Természeti törvény – mondja Herder hogy „a zűrzavar állapotából rend keletkezik”, s a pusztító erők „az idők során nemcsak alárendelődnek a fenntartó erőknek, hanem végül maguk is az egész kiművelését szolgálják” [184]. Ez a princípium uralkodik az emberi életen [185]; mert „a másokat megrontó rossz vagy alkalmazkodik a rendhez, vagy önmagát is megrontja”, míg végül „csak a hasznos lesz maradandó” [186]. Persze, a rossz nem

automatikusan szűnik meg: maguknak az embereknek kell megváltoztatniuk, s ha nem képesek rá, „hosszú korszakokon át szenvednek tőle”. „Az egyes tagokra nézve tehát semmi sem üdvösebb, mint a közösség jóléte.” [187]

Mivel fűti optimizmusát Herder? Milyen tapasztalati tényekkel indokolja azt a hitét, hogy az emberiség „örökösen előrehalad” a tökéletesebb állapot felé? [188] Elsősorban a találmányok és a művészetek gazdag gyarapodására hivatkozik. Rousseau olvasójaként ugyan számol az ellenvetéssel, amely kétségbe vonja, hogy „a gyakorlati ész és méltányosság, az emberi nem igazi üdve és kultúrája” nyert-e bármit is ebből a gyarapodásból; de nyomban ki is mondja a megnyugtató választ, mégpedig nem Rousseau-nak, hanem a „társiatlan társiasság” Kantjának a szellemében: bár az emberi erőkkkel és alkotásokkal gáládul vissza lehet élni, az idők során „a szertelen visszaélés is ezeknek az erőknek a helyes használatává” alakul át, és a mozgás szükségképpen elvezet a „szép középuthoz” [189]. A hadművészet például „részint kiirtotta a háborút”, s a mi rövid történelmünkben is kitetszik, „hogy a népek valódi felvilágosodásának gyarapodásával szerencsésen csökkent az emberellenes, értelmetlen pusztítás hajlama. Róma bukása óta nem keletkezett többé Európában olyan művelt birodalom, amely egész rendszerét háborúkra és hódításokra építette volna.” [190] Minden azon múlik, hogy akarják-e az emberek „az értelmet és a méltányosságot; ha ezt fogják gyakorolni, akkor fokról fokra megvilágosodik a lelkük, jóság lesz a szívükben, üdvösség az életükben.” [191]

A haladás jellegének megítélését illetően az *Eszmék...* felfogása láthatólag erősen eltér Rousseau-étól és Hegelétől. Rousseau *szükségszerűnek* találta, hogy a civilizáció felfutását kirívó vagyoni egyenlőtlenség és erkölcsi hanyatlás kíséri; Hegel szintén *szükségszerű* mozzanatnak ábrázolta a fejlődés folyamatában a társadalmi bomlást és elidegenülést. Mind a ketten tisztában voltak vele, hogy a civilizáció diadalútján sorra előrajzó, súlyosan negatív jelenségek magának a történelmi előremozgásnak az *objektív ellentmondásai*. Herder viszont az *Eszmék...*-ben az ellentmondások létét vagy nemlétét az emberek belátásától, felvilágosultságuk mérvétől, vagyis egy *szubjektív véletlentől* tette függővé, homályban hagyva, hogy a rombolás fúriái a modern – polgári – civilizáció lényegéhez tartoznak. A kép tehát a következő: mivel a felvilágosultság terjedését Herder természeti törvénynek minősíti, a haladásnak is törvényszerűnek kell lennie; ez a haladás azonban, jóllehet a *Levelek...* írója szerint „a legváltozatosabb irányokban és szögekben ágazik el” – azaz a legkülönbözőbb területeken honosodik meg –, történelmileg végeredményben mégiscsak „egyenes és egyforma”.

De miért kérnénk számon Herdertől a dolgok ellentmondásosságának kiforrott elméletét, a *hegeli* dialektikát? Miért keresnénk az előfutárban a beteljesítőt? Éppen elég érdem annak a számos ösvénynek a kitaposása, amely közvetlenül vagy közvetve a csúcsra vezet. Az ember önteremtése mint tárgyiasulás, amely a természet feletti növekvő uralomban ölt testet; a „rossz” pozitív szerepe az objektív és törvényszerű folyamatként felfogott történelmi fejlődésben; a népszellem mint az egyéneket meghatározó, de csak az ő személyes tevékenységükben létező kollektív szubjektum; az univerzalizmus, amely nem „a különösség jogának” rovására terpeszkedik el, hanem belőle emelkedik ki – mindezek a gondolati pillérek a hegeli történelemfilozófia merész íveit fogják hordozni. Hegel „világtörténelmi egyénei” vagy „héroszai” a *Sturm und Drang* „génuszainak”, a Herder-féle *Originalgenie*-nek a jegyeit viselik; és amiképpen a herderi Gondviselés fogja össze egyetlen történelmi szintézisben az emberi társadalmak, a különböző népek életét, úgy egyesíti a helyi és nemzeti történelmeket a hegeli világszellem is, amely az egyedi népszellemelekben csak különös alakot vesz fel. Végül, a természet és a történelem összekapcsolódása Herder organicista panteizmusában már jelzi a német filozófia Kant utáni fordulatát Fichten és

Schelling, Goethén és Schilleren keresztül Hegel felé, amennyiben előfeltételezi, hogy „magánvaló” túlvilág nem létezik, a valóság összefüggő egész, törvényei – a legáltalánosabbak is – fogalmilag megragadhatók [192].

4. A romantikus történetiség

A történetiség elvének széles körű elfogadása magának a valóságnak a historizálódását tükrözi. A nagy földrajzi felfedezések már jó ideje ráirányították a figyelmet a népek, a társadalmak, a kultúrák sokféleségére és fejlődésük szintkülönbségeire, felvetették a különbségek okainak kérdését, megingatták a hitet az életmód hagyományos, vallásilag szentesített normáinak helytől és időtől független, örök érvényességében. A világpiac létrejötte nyomán forradalmasodott a termelés, kilendítve az időt mozdulatlanágából, megkérdőjelezve a feudális intézmények életképességét és isteni elrendeltségük ideológiáját. A felvilágosodással gyökeret ver a törvényszerű fejlődés eszméje; Hume, Voltaire, Montesquieu, Lessing a kor szavát mondják ki historizmusukkal. A francia forradalom különösen felgyorsítja az események menetét. „Az 1789 és 1814 közötti évtizedekben Európa lakossága több változást élt át, mint máskor századok alatt” [193]; a viharos társadalmi, nemzeti és kulturális átalakulások időszaka ez, amelyben minden megsemmisül, amit öröknek hittek, és a pusztulásból valami új születik [194].

A történelem páratlan nekirugaszkodása azonban csak a legáltalánosabb objektív alapja a világkép historizálásának, és önmagában még nem magyarázza e folyamat tartalmi sokszínűségét. A történetiség elve másképp nyilvánul meg a forradalom előtt és után, másképp a különböző nemzeti és ideológiai keretekben. A romantikának és előzményeinek historizmusa ellentétes a felvilágosodásával, és az indítékai is mások. Ezekről az indítékokról jobbra már volt szó: vágyakozás az aranykor után, a hajdani egyszerűséget visszakívánó népies primitivizmus, a hősi barbárság ábrándja egy kicsinyes nyárspolgári világban, „a különösség jogának” védelme, egyszóval a modern civilizáció kétségbeesett kritikája, amelyet Németországban át- meg átszönek a megoldást sürgető nemzeti problémák. Említettük, hogyan vezettek az új eszmei szükségletek a régi értékek relativizálásán át – egyebek közt – az irodalmi alkotások történeti vizsgálatához.

Herder romantikus folytatója, August Schlegel, ennek a szemléletmódnak a jegyében hirdeti meg irodalom- és művészetelméleti előadásainak programját: „Törekvésünk arra irányul, hogy amennyire csak lehet, történelmi szempontú művészetkritikát műveljünk, vagyis, noha minden műalkotás önmagában zárt egész, mindegyiküket úgy szemléljük, mint ami keletkezése és léte körülményeinél fogva valamely folyamat tagja, s abból magyarázzuk, ami előtte volt és utána következett, vagy fog következni.” [195]

Maga a művészet kétféleképpen alkalmazhatja a Schlegel programjában megfogalmazott „történelmi szempontot”. Az egyik út a realizmusé, amely felfedi a kapcsolatot az emberek jelleme, cselekedetei és társadalmi-anyagi környezete között, felismeri, hogy az emberi tulajdonságok történelmileg, a helytől és az időtől függően, ésszel átlátható természetes okokból alakultak ki. A „történelmi szempont” irodalmi alkalmazásának másik útja maga a romantikus művészet. Világnézeti tartalmának érzékeltetésére ismét August Schlegelt idézzük: „... az egész antik költészet és művészet... a szépen rendezett, s a dolgok ösképét tükröző világ egyszer s

mindenkorra megállapított törvényeinek harmonikus kinyilvánítása. A romantikus ezzel szemben titkos vonzalmat fejez ki a káosz iránt, amely mindig új és csodálatos szülésekben vajúdvá, a rendezett teremtés alatt, sőt annak ölében rejlik ... Amaz egyszerűbb, világosabb és a természethez egyes művei önálló tökélyében hasonlóbb; emez, noha töredékesnek látszik, közelebb van a Világmindenség titkához. Mert a fogalom a dolgokat csak önmagukban tudja körülírni, holott a valóságban soha semmi sincs külön egymagában; az érzés azonban egyszerre ragad meg mindenben mindent.” [196]

A kratüloszi természetű romantikus historizálás megfordítja a felszín és a mélység viszonyát a hegeli leíráshoz képest. Az utóbbiban az egyedi jelenségek káosza alkotja a történelem „zsibongó felszínét”, odalent pedig a törvényék végzik „belső, csendes, titkos” rendező munkájukat; a romantikában viszont a „rendezett teremtés” a felszínen, a látszatok síkján folyik, és a mélyben munkál titkos erőként a megújulás örök, rendezetlen, *kaotikus* folyamata, amelyet *nem köt semmiféle törvény, semmilyen állandóság és általánosság*. Ellentétben tehát a felszínnel, ahol a dolgok „clare et distincte” *elkülönülnek* egymástól, a romantikus lényegvilágban *minden összefügg mindennel*, de éppen ezért – a rendezett formák, a határozott körvonalak hiánya miatt – *a fogalmi gondolkodás hasznavehetetlen*, a teljességet egyedül az érzés foghatja át. *A szakadatlan változás és az egyetemes összefüggés dialektikája összenő a relativizmussal*; „a különőség jogának” védelme az általánosság elutasításának ürügyéül szolgál, a „rossz partikularitás” ellen irányuló teljességigény a teljesség irracionálisává és az irracionálizmus teljességévé fajul. A romantikának az volt a célja, hogy megóvja a „különöst” – a személyiséget – a mechanikus egyneműsítéstől és szétदारabolódástól, helyreállítva a felvilágosodás meghasonlott világvilágával szemben a minőségileg sokszínű, mégis egységes totalitást; de az eredmény csupán egy másfajta meghasonlottság, *a világ kettéosztása az általános formákkal tagolt, fogalmilag megragadható jelenségszintre és a tagolatlan, irracionális lényegi szintre, amely egyébként – lényegi mivoltánál fogva – az „autentikus” lét terepe*.

Goethe már Hamann-nal, a *Sturm und Drang* elméleti úttörőjével kapcsolatban rámutatott, hogy az egyetemes összefüggés elve, ha a tagoltság abszolút ellentétéként értelmezik, felbomlasztja a logikát. „Az elv, amelyre Hamann minden megnyilatkozása visszavezethető, a következő: »Minden, amire az ember vállalkozik, akár tettel, akár szóval, akár más módon produkálja is, fakadjon egyesült erőinek teljességéből; minden elvetendő, ami elkülönül.« Gyönyörű maxima! – de nehezen követhető.” Ha követnénk, beszélni sem tudnánk: „a szónak ugyanis már le kell válnia, el kell különülnie, hogy valamit jelentsen. Az ember, ha beszél, kénytelen átmenetileg egyoldalúvá válni, elkülönítés nélkül nincsen közlés, nincsen tan. Hamann azonban egyszer s mindenkorra tiltakozott e tagolás ellen”, és „fűhöz-fához kapkod”, amikor közölni akar valamit, írásai emiatt „fura egyveleget” alkotnak. Minél többet tanulmányozzuk őket, „annál sötétebb, homályosabb lesz körülöttünk minden”; „kétértelmű, kettős fényben látjuk a dolgokat, s ez igen kellemes, csak mindenképpen le kell mondanunk arról, amit megértésnek szokás nevezni.” [197]

Schiller szintén tudatában van annak, hogy elkülönítés nélkül lehetetlen volna mind a valóság, mind a logikus gondolkodás. Ha egy alakot akarunk leírni a térben, „*határolnunk* kell a végtelen tért”; ha változást akarunk elképzelni az időben, „*meg kell osztanunk* az idő egészét. Csak korlátok által jutunk tehát a realitáshoz, csak *negáció*, vagyis kizárás által a *pozícióhoz*, vagyis a valóságos tételezéshez”; véges szellemünk „csak korlátok által jut az abszolúthoz” [198]. Másképpen szólva, a dolgok és fogalmak konkrét meghatározottsággal, megkülönböztethető *formával* bírnak (*omnis determinatio est negatio*), korlátaik óvják meg őket attól, hogy alakatlan káosszá

mosódjanak össze.

A „korlát” – vagy a „határ”, a „negáció” – schilleri fogalma, amely a romantikus relativizmus távortartását célozza, megítélési mércéül szolgálhat a későbbi életfilozófiai kérdéskörhöz, az „élet” és a „formák” Hamannig és Schlegelig visszavezethető *antagonizmusához*.

A romantikus historizálásról szólva, feltétlenül megemlítendő a „rossz” történelmi szerepének a felvilágosodáséval ellentétes megítélése. A felvilágosodás szemszögéből a történelem általában egyenes vonalú fejlődés, az ész fokozatos felülkerekedése az esztelenségen; a múlt egyszerűen tévedés, a szubjektív belátás hiánya, amiképpen a haladás is azon a véletlen szubjektív tényezőn múlik, hogy felismerik-e az emberek saját „természetük” követelményeit. A felvilágosítók többnyire bíztak ennek a véletlennek a szükségszerűségében, hitték, hogy a szellem korlátlan tökéletesedése megszünteti az igazságtalanságokat, meghozza az egyetemes rendet és harmóniát. Optimizmusuk – amelyet a német felvilágosodásban többek közt Lessing képviselt – Spinoza és Leibniz tanainak egyes elemeire támaszkodott. „... nincs bűn és nincs rossz, vagy a bűnt és a rosszat Isten okozza – írta Spinoza. – ... Ami engem illet, nem ismerhetem el, hogy a bűn és a rossz valami pozitívum, s még sokkal kevésbé azt, hogy valami Isten akarata ellenére létezik.” [199] Ugyanebben a szellemben gondolkodott Leibniz is, amikor elképzelhetetlennek tartotta, hogy Isten ne az optimális lehetőséget valósította volna meg a világ teremtésekor.

A „rossz” azonban nem engedi magát kitérni sem a valóságból, sem az ideológiából. Jelen van egyfelől a viszonyok elidegenültségeként, másfelől a tagadás „ördögi” elemeként, és ebben a minőségében nemegyszer a történelmi haladás úttörője. Ilyen szerepet kap Mandeville-től, majd Kanttól (a „társiatlan társiasság” fogalma révén), azután Goethétől és Hegeltől (mint dialektikus tagadás), végül pedig a romantikától (mint ítéletmondás a burzsoá álszentség, a konformizmus, a nyárspolgári erkölcsök felett). A romantikusok társadalmilag hiábavaló egyéni lázongása honosítja meg a „rosszal” való nihilista azonosulást, azt a látványos tiltakozást a nyárspolgáriság ellen, amelyet *Lenin fordított nyárspolgáriságnak* nevezett. Byron divatba hozza a „sátánizmust”, drámai költeményében, a *Káinban*, saját szószólójává teszi meg a címszereplőt. Elgondolkoztató a műben mutatkozó eszmei törés: amikor a konformista Ábel megölése után a tettet igazolni kellene, „Byron megtorpan. Láthatóan csak a konvencionális morál határáig vállalja hőse (és a maga) lázadását, ám az Úr ítéletének és Káin elűzésének tudomásul vételével elárulja, hogy „az isteni kinyilatkoztatás helyére semmit sem tud tenni, még akkor sem, ha e kinyilatkoztatás elégtelenségét felismeri”. [200]

Hegel megkísérli kitölteni a kinyilatkoztatás helyén keletkezett vákuumot – igaz, hogy csupán egy illúzióval, az eszményített porosz monarchia ábrándképével, de ez legalább a polgári haladás reális követelményét fejezi ki, nem a történelem visszafordításának vágyát, vagy a nihilizmus tanácstalanságát. Ha Hegel a romantikához csatlakozna, kénytelen volna választani egy korábbi – természeti vagy feudális-keresztény – állapot reakciós utópiája és a Káin-féle metafizikus tagadás irracionális-musa között; ha a felvilágosodás fő vonalához csatlakozna, nem hozhatná napvilágra a tagadás – a „rossz” – mozzanatában rejlő objektív dialektikát. *Köztes helyzetében* viszont Fausttá lehet, aki megszerzi Mefisztó segítségét anélkül, hogy a lelkével fizetne érte.

5. Hegel köztes ideológiai helyzetéről

Hegel a felvilágosodás racionalizmusát szegezi szembe a romantika irracionálisával, és a romantika bizonyos elemeit – a szubjektivitást, a bensőséget, a „rossz” pozitív szerepét, az organicista világméretet – a felvilágosodás fő vonalának mechanizmusával. Támadja a romantikusokat fogalomellenes érzelmi orientációjuk miatt, de folytatja a megtámadottak dialektikus kezdeményezéseit, és tárgyilagosan nyilatkozik a romantikus művészet újításairól.

Az új művészet – mondja esztétikai előadásaiban a filozófus – a szellemi és az érzéki világ klasszikus görög egységének felbomlásakor jön létre, és magasabbrendű az előző fejlődési foknál, mert „a testiben való elmerülésből” visszatér a szellem testetlen bensőségébe. Ez az „abszolút bensőség” a romantika „igazi tartalma”: „felemészt minden egymásonkívüliséget, felemészt a természetnek – keletkezés, elmúlás és újjászületés természetes körforgásának – minden folyamatát, a szellemi létezés minden korlátozottságát.” „Ily módon a külső közömbös elemnek tűnik, amelyhez a szellemnek nincs végső bizalma, és nincs benne maradása sem. Minél kevésbé tartja magához méltónak a külső valóság alakját, annál kevésbé képes kielégülést találni benne, annál kevésbé érezheti a vele való egyesülésben az önmagán belüli megbékültséget.” „A benső ebben a viszonyban – ilyen végletekig kiélezve – nem egyéb, mint külsőség nélküli megnyilvánulás, amely mintegy láthatatlanul, önmagát hallja csupán, tárgyiasság és alak nélküli hangzás, vizek feletti lebegés, zengés egy olyan világ fölött, amely a maga heterogén jelenségeiben és jelenségein a lélek e magánvalóságának csak a visszfényét veheti fel s tükrözheti.”

Minthogy a külső valóság, a „természeti elem” tulajdonképpen csak a halállal küzdhető le – folytatja Hegel –, „lényeges mozzanatként előtérbe nyomul a fájdalom, a halál, a semmisség érzete”: az, amit „a klasszikus művészet ábrázolásmódja többé-kevésbé kizárt, vagy csak természeti szenvedésként engedett érvényesülni”. Talán éppen ebben mutatkozik meg leginkább a klasszikus és a romantikus felfogás ellentéte. „Nem mondhatjuk, hogy a görögök a maga lényegi jelentésében fogták fel a halált. Számukra sem a természeti elem mint olyan, sem a szellemnek a testiséggel való egységében jelentkező közvetlensége nem volt önmagában negatív mozzanat, a halálban ezért csupán elvont elmúlást láttak, rémület és félelmetesség nélkül, olyan megszűnést, amelynek nincsenek további felmérhetetlen következményei a halálba hanyatló egyén számára. De ha a szellemi magánvalóságában létező szubjektivitás végtelen fontosságúvá válik önmaga számára, az a tagadás, amelyet a halál magában hord, ennek a magasrendűségnek és fontosságnak a tagadása lesz, s ezért félelmetes; maga a lélek az, ami elhal, s ezáltal, mint a magán- és magáértvaló negativitás, minden boldogságból örökre kizártnak, teljesen boldogtalannak, örök kárhozatra ítéltnek érezheti magát. A görög individualitás ezzel szemben nem tulajdonít magának mint szellemi szubjektivitásnak ilyen értéket, ezért veheti körül derűs képekkel a halált. Az ember ugyanis csak azt félti, aminek nagy értéke van számára. Az élet azonban csak akkor rendelkezik ezzel a végtelen értékkel a tudat számára, ha a szubjektum – mint szellem, mint öntudatos lény – az egyedüli valóságot jelenti, s most jogos félelmében önmagát a halál által negatívnak tételezve kell elképzelnie. Másrészt viszont a halál a klasszikus művészetben nem hordozza azt az affirmatív jelentést sem, amelyet a romantikus művészetben kap. A görögök nem vették komolyan azt, amit mi halhatatlanságnak nevezünk.” [201]

A művészetek történetének hegeli korszakolása szerint a klasszikus görög művészetet megelőzi a keleti szimbolizmus, a romantikát pedig követi a német

klasszika, „a múlhatatlan emberinek” a megjelenítése Goethe bensőséges és mégis tárgyyszerű költészetében. [202] A romantikus korszak ott zárul le, ahol a mi fogalmaink szerint elkezdődik: a hegeli rendszernek ugyanis a továbbhaladás érdekében arra van szüksége, hogy a romantika – amelynek létrejöttét a rendszer, a Schlegel-fivérekkel és Mme. de Staéllal egybehangzóan, a kereszténység megjelenésétől számítja – egy letűnt világállapot befejezése legyen, ne valami újnak a kezdete. Maga a művészeti fejlődés tulajdonképpen már mellékes, mert a kereszténység színre lépésével a művészet megszűnik a világszellem legalkalmasabb jelenségformája lenni. Csak a klasszikus korszakban, a görögöknél töltött be ilyen szerepet, amikor a szellem még fejletlen volt ahhoz, hogy levethesse az érzéki formát; a fejlődés magasabb fokán már a vallás a legalkalmasabb forma, mert képzetekben fejeződik ki, vagyis nem a közvetlen érzékelés alakzataiban, bár még nem is fogalmakban; a legmagasabb fok pedig a filozófiáé, amely érzéki anyagtól mentes fogalmakkal dolgozik. Ez a fejlődési és értéksorrend a megismerésnek az érzettől a képzetten át a fogalomig tartó valóságos menetét stilizálja át a világszellem három korszakává, a művészet, a vallás és a filozófia fokozati egymásutánjává, annak a vallási, újplatonikus és *romantikus* eredetű elgondolásnak a jegyében, hogy fejlődni – magasabb fokra emelkedni – annyi, mint tárgyiatlanná válni, megszabadulni az érzékitől.

A hegeli fokozati sor legközelebbi ideológiai előzményeit Herder nyelvelméletében találjuk: a nyelv gyermekora a dal és a költészet, a vad népek képszerű nyelve, ebből alakul ki később a férfikor prózája és végül az öregség filozófiai nyelve; a művészet az első fokozat, a filozófia az utolsó. Időben távolabbi, de eszmeileg bizonyos szempontból szorosabb előzmény Vico *Új tudománya*, amely isteni, hősi és emberi korszakra osztja a történelmet; az első kettőt a költészet jellemzi – mert a primitív emberek érzékeik, érzelmeik és fantáziájuk foglyai a harmadikat a filozófia. Vico csúcspontot lát a filozófiában, Herder inkább hanyatlást (vissza kell térni a nép egyszerű, természetes nyelvéhez – tanácsolja rousseau-i szellemben). Hegel e kérdésben az olasz gondolkodóhoz áll közelebb, de saját történelmi korszakolása árnyaltabb és bonyolultabb, mint akár Vicóé, akár Herderé. A hegeli történelem egymást átfedő hármasságok szerint tagolódik. Az alaphármas: közvetlen egység – meg hasonlítás – az egység helyreállítása magasabb fokon. Ennek az elvont sémának a konkrét tartalma a görög ókor – keresztény középkor – germán újkor hármassága, a történelmi korszakok adekvát szellemi kifejeződése pedig rendre a művészet, a vallás, a filozófia. A hármasságok logikai általánosítása *a tagadás tagadásának* tézist, antitézist és szintézist egybeforrasztó dialektikája, amelyben az ellentétekre bomlás ugyanolyan objektív szükségszerűség, mint az ellentétek újraegyesítése.

A tagadás tagadását már a fiatal Hegel felvázolja. Az észnek érdeke, hogy feloldja a megrögződött ellentéteket – írja 1801-ben, Schellinggel való együttműködése kezdetén. – Ez az érdeke azonban „nem azt jelenti, hogy az ész általában szembehelyezkedik a szembeállítottsággal és a korlátozottsággal; hiszen az életnek, amely örökké szembeállító módon formálja magát, a szükségszerű kettéosztottság is *egyik* tényezője, és a legnagyobb elevenségű totalitást csak a legnagyobb elválasztottságból lehet helyreállítani.” [203] Bár az „ész” és az „élet” meglehetősen homályos fogalmak, maga a gondolat világos, és könnyen felismerhetők a szálak, amelyek Böhme Qualjához, a romantikus „rossz”-hoz, vagy a romantikát előrevetítő Hamannhoz fűzik. Hamann, a felvilágosodás Babilonjának bibliai hangú ostromozója, a zseni „démoni” szabadsága nevében vette célba nyilaival az újmódi hitetlenek deduktív racionalizmusát és vele a formális logika fő követelményét, az ellentmondásmentességet. „Mindenütt ellentétekre bukkantam, az anyagi és a szellemi élet minden alapjában.” [204] Az ellentmondás nem két különálló oldal pusztán egymásmellettsége, azaz nem olyan viszony, amelyet a kanti

filozófia létesít az érzékiség és az értelem, vagy az elméleti és a gyakorlati ész között, hanem az egymást kizáró oldalak egysége. Sőt: Hamann egyenesen az egybeesésükről beszél, felújítva Cusanus reneszánsz kori elvét. Az egybeesést azonban közvetlennek véli, és összeférhetetlen ellentéteket is egyesíteni akar, például a materializmust az idealizmussal. Csírázó dialektikája misztikumba hajlik; „Észak mágusa” – a homály, a töredékek, a nehezen megfejthető jelképek, a bizarr, groteszk dionüszoszi motívumok kedvelője – az irracionális számára munkálja meg a talajt.

A történetiséghez hasonlóan, az ellentétek egységének elve is csak a felvilágosodás fő áramlatával *szemben* bontakozhatott ki. Ennek az ellenzékiességnek az általános ideológiai kerete, az *organicizmus*, az élet eleven önmozgásával váltja fel a világképben a szétszabdalt, tehetetlen, megmerevedett alakzatokat. Első nagyszabású történelemfilozófiai alkalmazása, a vicói *Új tudomány*, még periferikus és hatástalán maradt; az organicizmusnak akkor jött el az ideje a társadalomszemléletben, amikor a fejlődés egyre szembetűnőbb ellentmondásainak visszfényeképpen megszületett a 18. század preromantikája. A preromantika a legkülönbözőbb irányzatokat fogta át, a radikális Rousseau-tól az ellenforradalmi Burke-ig, aki egységes, élő szervezetnek írta le az államot, és a kapitalizmus romantikus kritikáját tartalmazó társadalomfilozófiájával – amely Németh Lászlóra is hatott – előkészítette a restaurációs szellemű angol és német romantikát. (A Németországban különös népszerűségnek örvendő angol íróból indult ki többek közt Adam Müller, a természet-jog szerződéselméleteit organicista állásponttól támadó romantikus közgazdász. [205])

Ahogy többé-kevésbé már kitértünk rá, az organikus világkép egyaránt támogathatja a restaurációt és a haladást, a történelmi relativizmust és a törvényszerűségek kutatását, a misztikát és a dialektikát. Organicizmust hirdetett Schleiermacher panteista színezetű vallásfilozófiája és Novalis „mágikus idealizmusa”, valamint az a két jog- és államfilozófiai rendszer, amely szokatlan mértékben vonta magára Hegel haragját: Halleré és Savignyé. Haller a feudális-patriarkális viszonyok védelmében lobogtatta meg az organicizmus zászlaját; Frigyes monarchiájának katonai-bürokratikus gépezetét kárhóztató anakronisztikus dörgedelmeihez képest Hegel bürokrácia-imádata már-már a modernség *nec plus ultrájaként* hat. Savigny egy követ fűjt Hallerrel, ennek ellenére részben olyasmit tanított, amit *maga Hegel is vallott*: hogy az életnek nincsenek elszigetelt tényezői; hogy minden ember egy családnak, népnek, államnak a tagja, és minden korszak az előzőket folytatja, beilleszkedve a történelem önkényesen meg nem szakítható szerves menetébe. A múltért rajongó romantikusok mellett, a történelem szervessége mellett foglalt állást a patriarkális ódonosságok ellenfele, a Poroszország megreformálásán fáradozó Wilhelm von Humboldt is, leszögezve, hogy a véletlenek látszólagos uralma ellenére, belső szükségszerűség irányítja a társadalmak életét, ezért a történésznek minden eseményt egy összefüggő egész részeként kell ábrázolnia. Az egész elsőbbségét a részekkel szemben Humboldt általános módszertani elvnek tekintette, és különböző területeken alkalmazta: nyelvtörténeti fejtegetéseiben például arra a gondolatra támaszkodott, hogy nem a nyelv tevődik össze preegzisztáló szavakból, hanem a szavak születnek a beszéd totalitásából. Hasonló módszertani alapon állt a romantikus August Schlegel, amikor a művészettörténet lángelméiben az emberiség nagy közös géniuszának megnyilvánulásait látta, vagyis nagyjából ugyanazt a viszonyt írta le, amelyet a romantikaellenes Hegel a világtörténeti egyének és a világszellem között fog megállapítani. S ha már az immanens világszellemnél tartunk, nem feledkezhetünk meg Goethe Spinozái indíttatású, Herderéhez sok tekintetben kötődő panteizmusáról sem, amelynek természet-istene, az örökösen munkálkodó élet, nem engedi a teremtést „holttá merevedni”, és az embereknek – saját kicsinyített másainak, akikben „egy-egy mindenség mozog” – az értelmes tevékenységet adja rendeltetésül.

Már e néhány példából is kitetszik az organicizmus világnézeti sokrétősége, a romantika irracionálisától Goethe klasszikus világosságú humanizmusáig terjedő széles tartalmi skálája. Vajon Hölderlin hová tartozik a maga meddő forradalmi nosztalgiáival? Misztikus naturalizmusa a romantikához közelíti („egyesülni a Mindenséggel... mindennel, ami él, visszatérni a természeti Egészhez, boldogan elfeledkezve önmagunkról ...”), politikai radikalizmusa és görögség-eszménye azonban elhatárolja a romantikusoktól. Görögország továbbra is az marad számára, ami volt: a poliszdemokrácia, a klasszikus harmónia, a mitológiai istenek és héroszok hazája, gyönyörű ellentéte a nyárspolgári, gyáva, kicsinyes, zavaros jelennek. Ez az állásfoglalás annál is nagyobb súllyal esik latba, mert a görögséghez való viszony csaknem olyan döntő a korabeli ideológiák megítélés szempontjából, mint a forradalomhoz való viszony. Valamikor, még a forradalmi lelkesültség idején, a romantikusok is rajongtak a görögségért, Franciaország pedig a „görög géniusz” modern megtestesülése volt számukra. De igen korán kiütközött esztétizáló arisztokratizmusuk [206], és a francia események nyomán hamarosan kezdték más szemmel nézni mind a forradalmat, mind a görög ókort. Thermidor után a poliszdemokrácia helyett már a hierarhikus spártai királyságot dicsőítették, majd végképp eltávolodtak a görög eszménytől és a rendi-feudális középkor csodáiéi lettek. (Tieck és Wackenroder középkori ábrándoktól ihletett könyve, *A művészetkedvelő szerzetes vallomásai*, 1797-ben jelent meg.)

Az éles különbségek fényében annál feltűnőbbek azok a közös világnézeti elemek, amelyek egyként jellemzik a forradalomhoz hű Hölderlint és az ellenforradalomhoz pártolt romantikusokat. Tétlen magány, menekülés a tárgyi valóság elől az esztétikai formakultuszba, a visszataszító mindennapiságból az „autentikus” belső életbe, céltalan sóvárgás az aranykor után – ez köti össze Hölderlint a romantikusokkal, és választja el valamennyiüket Goethe klasszicizmusától. Szembesítsük a két felfogást egyetlen kérdésben, a természetszemlélet vonatkozásában. A természetet Goethe is, a romantikusok is a harmónia érzéki képmásának, az emberrel egylényegűnek tekintik, de az ember és a természet viszonyát homlokegyenest ellentétesen értelmezik. Faust a valóságban, munkájával akarja elsajátítani a természetet, Hölderlin és a romantika csupán a képzeletben, az érzelmi átélés segítségével; Faust társadalmi lényként közeledik a természethez, Hölderlin és a romantikusok elvont egyének módjára fordulnak hozzá azzal a szándékkal, hogy kivonuljanak a társadalomból, és elfeledkezhetnek önmagukról. Faust a történelemben él, a romantikusok a költészettel helyettesítik a történelmet; a fausti történelemben az ellentétes erők örökös küzdelme folyik, a romantikus álmvilágban kialszanak az ellentmondások, és véget ér a történelem. Faust, a gyakorlati ember, metafizikai spekulációk helyett a tapasztalati világ megismerésére törekszik; a romantikusok a végtelenbe kíváncsiak, amely túl van a tapasztalaton, és megfosztja jelentőségétől a kiismerhetetlen, csapdákkal teli véges világot.

Az organicizmus világnézeti tartalma azon múlik, hogy megfogalmazói milyen társadalmi eszményeket vallanak, és hogyan vélekednek eszményeik realitásáról. Hölderlin forradalmi eszményei csak a múltba vetítve, a klasszikus görögségről szőtt álmokban éltek, de valótlanságukban is magukhoz mérték a barbár jelent, és az összehasonlítás döbbenetét társadalmi vagy fizikai halálba kergette a költő önmagáról mintázott alakjait: Hüperión a remeteségbe menekül, Empedoklész az Etna kráterébe veti magát. Hölderlint éppen az kapcsolja a romantikához, hogy a társadalmon kívül, a természettel való misztikus egyesülés révén kísérel meg a széttört harmónia helyreállítását. A romantikusokat azonban egészen másféle összehasonlítás készítette erre a látszattmegoldásra, mint Hölderlint. Az ő aranykoruk a középkor volt, organicizmusukat pedig elsősorban az a félelem táplálta, hogy a forradalom – a

történelmi életfolyamat erőszakos megzavarása – és a rákövetkező érdekhajszá anarchiába dönti az alá- és fölérendeltségen nyugvó szerves közösségeket: az eljövendő katolikus világgözcsofé, amelyról Novalis ábrándozott, leszámol majd a republikánizmusmal, és a szeretet lángjaiban hamvaszt el minden önző különérdeket Európától Indiáig. Az organicizmusnak ebben a formájában a forradalomellenesség egybeesik az ellenforradalmisággal. De az egybeesés nem kötelező. Goethe és Hegel organicizmusa, bár szintén a forradalmi megrázkódtatások elkerülését célozza, a múlt feltámasztása helyett a polgári jövő útjait fürkészi, s a választott eszményt gyakorlatilag megvalósíthatónak ábrázolja; innen ered józan evilági logikája, szemben a túlvilághoz vonzó románika érzelmi ziláltságával.

Az organicizmus tehát, bár valamennyi változata közös alapelvekből, *a dolgok egyetemes összefüggéséből* indul ki, két ellentétes irányzatra, *romantikus* és *romantikaellenes* változatokra hasad. Mi ennek az oka? És ha egyszer szétvált a két csoport, miért áll fenn közöttük továbbra is hol rejtett, hol nyíltabban megjelenő *belső* kapcsolat?

A kérdés annál jogosabb, mert a vizsgált korszakban, amelyet a feudális viszonyokról a polgáriakra való átmenet jellemez, a felvilágosodás utilitárius-mechanikus-atomizáló fő vonalának az organicizmus az *egyetlen alternatívája*, és egymással ellentétes változatai is arra a *közös célra* törekszenek, hogy helyreállítsák a megbomlott totalitást, elsősorban a munkamegosztás által széttagolt személyiség belső egységei. De éppen a közös cél az, ami a változatokat megosztja. A polgári fejlődésnek ugyanis lényegi sajátossága, hogy minél nagyobb sikereket ér el a civilizáció a természet meghódításában, annál kevésbé képesek az emberek saját társadalmukat ellenőrizni: nem ők uralkodnak az általuk létrehozott viszonyokon, hanem a viszonyok őröjtük. A felvilágosodás gondolkodói előtt ez a probléma *a civilizáció és az erkölcs, a civilizáció és a személyes integritás, a szükségszerűség és a szabadság dilemmájaként* jelent meg: *vagy az egyik, vagy a másik*; a tudományok és mesterségek felemelkedése lesüllyesztí az erkölcsöket, egyoldalú résztevékenységekhez láncolja a felmorzsolódó személyiséget. *Polgári talajon nincs ennek a konfliktusnak reális megoldása, hiszen éppen a polgári viszonyok szülik magát a konfliktust.* Csupán két *látzatmegoldás* kínálkozik: elutasítani a civilizációt a személyiség integritása kedvéért, vagy megpróbálkozni a két tényező összebékítésével. A polgári értelmiség egy része az első változatot, a románika útját választotta: XVI. Lajos kivégzésétől és a jakobinus diktatúrától megrettenve, a thermidor utáni féktelen pénzhajszától, szellemi és lelki elsivárosodástól megundorodva, kiábrándult a polgári haladásból, és úgy vélte, *vissza kell forgatni a történelmet*, visszatérni a kezdetlegesebb, de egyszerű és természetes időkbe – abba a korba, amikor az újmódi életstílus nem bomlasztotta még fel a patriarchális közösségi kötelekeket, a rendi hierarchia és a vallás erkölcsi szabályozó erejét. Mások ellenben – kevesen, de a legjelentősebbek – meg voltak győződve róla, hogy előre kell haladni a történelemben, nem hátra, az észben kell bízni, nem a csodákban, fel kell virágoztatni a civilizációt, nem lesorvasztani. Egyaránt elleneztek a mechanizmust és a románikát, arra törekedtek, hogy a „civilizáció vagy erkölcs”, „szükségszerűség vagy szabadság” dilemmáját felváltsa *a két ellentét szerves egysége*. Miután azonban *a polgári viszonyoknál messzebbre nem láthattak*, kénytelenek voltak a dilemma szándékolt feloldása érdekében *végső fokon* a fantázia ködképeihez folyamodni; ezek pedig, még ha olyan racionális-antiromantikus szellemi közegbe illeszkedtek is, mint – mondjuk – a hegeli rendszer, óhatatlanul magukon viselték *a romantikus szemlélet utópisztikus-irracionalis jegyeit*. Bár az antiromantikusok élesen különböztek ellenfeleiktől abban, hogy a jövő felé tájékozódtak, hozzájuk közelítette őket történelmi horizontjuk korlátozottsága.

Rendkívül tanulságos ebből a szempontból (is) a „Faust” befejezése. Goethe hőse

azt tervezi, hogy kemény természetátalakító munkával létrehozza „szabad nép szabad honát” – de mielőtt megláthatná küzdelmei eredményét, *megvakul*. Költője vélhetőleg azért döntött így, mert ha realizmusát nem akarta légvárépítéssel felcserélni, a tervezett szabad országról tényszerűen nem, csak mint látomásról beszélhetett. Végül azonban mégis a romantika felé hajlította saját világszemléletének – illetve *magának a valóságnak* – az ellentmondásossága. Bár pontosan tudta, hogy a civilizáció véres árat követel, és Faust nem boldogulna Mefisztó aljas módszerei nélkül – bár Goethe tudta mindezt, semmiképpen sem akarta a romantikusok módjára feláldozni a civilizációt. Másrészt, mint humanista, azt sem engedhette, hogy Faust Mefisztó prédájává, az emberi haladás az ördög felségterületévé legyen. Ragaszkodott a megbékítő szintézishez, a polgári haladásból eredő konfliktusok harmonikus feloldásához – noha erre vonatkozóan semmiféle ismerete vagy hiteles kiindulópontja nem volt, és *nem is lehetett*. Így kénytelen volt, a romantikától való mélységes idegenkedése ellenére, hőse lelkét *misztikus-romantikus úton* (az „Örök Asszonyi”, a panteisztikus Természet-istennő segítségével) megváltani a gonosztól. *Ahhoz, hogy a racionális távlatot, a civilizációs haladás és a társadalmi szabadság szintézisét érvényesíthesse, irracionális módszerre, csodára volt szüksége.*

Nem kevésbé tanulságos az a mód, ahogyan Schiller kísérli meg összeigazítani a polgári civilizációt a szétesett személyiség újraegyesítésével és a társadalmi felszabadulással. A görögöknél, „a szellemi erők szép ébredésekor”, még harmonikus volt az élet; ma már az ember „csak mint töredék képezi ki magát”, egész emberosztályok kényszerülnek lélektelen töredékéletet élni. Ezt a sebet „maga a kultúra ütötte az emberiségen”, maga az ész „boncolja szét és tépi darabokra” a természetet. *A bomlási folyamat azonban egyúttal előrehaladás:* „az emberi gondolkodóerő sohasem jutott volna el a végtelen analíziséhez vagy a tiszta ész kritikájához, ha egyes arra hivatott alanyokban az ész el nem szigetelődik.” A kérdés csak az, hogy miként lehetne helyreállítani az elveszített harmóniát. Schiller szerint a megoldás a *játék*, mint *külső kényszertől mentes, szabad tevékenység*. A játékban megnyilvánuló szabadság ugyan csupán az esztétikai alkotóösztön által teremtett látszatvilágban, a kiválasztottak, a „finoman hangolt lelkek” kicsiny körében virul fel, de távlatilag a társadalmi felszabadulást is megalapozza. Annak a népnek ugyanis, „amely képes és méltó rá, hogy a szükségállapot felcserélje a szabadság államával” (a feudális berendezkedést a polgári jogrenddel), teljes értékű, bensőleg szabad emberekből kell állnia, nem harmóniátlan ember-töredékekből. Ezeket a szabad lelkeket, a változások végrehajtóit, az *erkölcsi nevelés* hivatott alkalmassá formálni feladatukra – elsősorban a *színház*, amelynek kötelessége, hogy *eszményi hősokeket* állítson mintául a nézők elé.

Schiller szabadságfogalma bizonyos fokig visszacseng Marxéban, aki szintén úgy értelmezi a szabad tevékenységet, mint *belső meghatározottságú, öncélú*, a személyiség sokoldalúságát kibontakoztató erőkifejtést, olyan cselekvést, amely *túl van* a külső szükségszerűségnek alávetett tevékenységeken (a termelésen is). Marx azonban kiegészíti ezt a gondolatot néhány döntő fontosságú mozzanattal a szabad tevékenység anyagi, politikai és eszmei feltételeire vonatkozóan. Az *anyagi alapfeltétel* az emberi természethez legméltóbb körülmények közt folytatott, humanizált termelés, amely a maga megsokszorozott termelőerőivel és közösségi tulajdonviszonyaival lehetővé teszi a munkanap megrövidítését; a *politikai alapfeltétel* az anyagi feltételek megteremtéséhez nélkülözhetetlen *proletárforradalom*; az *eszmei alapfeltétel* a magas kulturális és erkölcsi szint, amelynek hiányában a társadalom nem forrhat egybe szerves közösséggé. A schilleri szabadság csupán *véletlenül*, a *kiválasztottak* kicsiny körében, a „finoman hangolt lelkek” világában érvényesülhet; a marxi, ha pontosan megjelölt feltételei létrejönnek, *szükségszerűen* lesz az *egész emberiség* létmódjává. És nem puszta játék lesz, hanem vélhetőleg folyamatosan gyakorolt, szívós alkotó erőfeszítések

eredménye.

A romantikus elemek beszűrődése a civilizációt igenlő, romantikaellenes ideológiákba – aminek jellegzetes példája a *rendek* kulcsszerepe a hegeli államelméletben – részint az ideológus köztes *társadalmi* helyzetével függ össze, de általánosabb értelemben annak az *ellenpolgári* magatartásnak a következménye, amelyet *maguk a polgári viszonyok* gerjesztenek. E viszonyok konfliktusos szerkezete – a társadalmassuló termelés ellentmondása a magántulajdonnal – felszítja az egyénekben a személyes önrendelkezés és az egymásra utaltságon alapuló együttműködés szükségletét, ám egy füst alatt, vadállati versenyharcral és a személyiség könyörtelen felparcellázásával, meg is semmisíti a szükséglet kielégítésének lehetőségeit: *egyszerre hívja életre és ítéli halálra ugyanazt a szükségletet*. Ezt a paradoxont csak a polgári viszonyok forradalmi meghaladása révén lehet feloldani, a Marx által megjelölt feltételek alapján; polgári keretekben a realista szándékú ideológiák legjobbjai sem tudják elkerülni a romantikus végkicsengést. Ilyen értelemben hivatkozhatunk Marx végletesen kielezett formulájára, amely szerint a polgári felfogás sohasem haladta meg a teljes kiürültségnek (az egymással szemben közömbös egyének eldologiasult összefüggéseinek) és az eredeti teljesség romantikus visszasóvárgásának ellentétét [207].

A német romantikában a visszasóvárgás általában retrográd törekvésekhez kötődött, eszmei indítéka pedig, a nyárspolgáriság esztétizáló bírálata, maga sem volt egyéb, mint „fordított nyárspolgáriság”. Erről árulkodik az a tény, hogy – Lukács Györgyöt idézzük – „semmilyen világnézet vagy művészeti irányzat nem ragadta meg oly erőteljesen, és befolyásolta oly tartósan a német nyárspolgárságot, mint éppen a romantika”. „Az »organikus növekedés« itt fétissé lett, amely eltiltja a népet saját intézményeinek öntevékeny megváltoztatásától; a »történelmileg létrejött«-nek vak tisztelete dogmává lett.” [208] E dogma a felvilágosodás ellen irányult, és összekapcsolódott egy másikkal, a hit és az érzelm dicsőítésével az ész rovására (amely viszont a felvilágosodás fétise volt). A romantikusok és ellenfeleik közötti választóvonal ebben a kérdésben a legélesebb. A romantika az észet is a vallásos hitre alapozta, Hegel a vallásos hitet is az észre; Schleiermacher a függőségi érzésben vélte megtalálni a vallás eredetét, amire Hegel azt válaszolta, hogy ha ez igaz, akkor a kutya a legjobb keresztény.

A romantika azonban nem feltétlenül ellenséges a felvilágosodással szemben. Forradalmi szárnya – kivált a kelet-európai népek szabadságmozgalmainak képviselőjében – magáévá tette a felvilágosodás radikális társadalmi eszméit; Hölderlin is legalább annyira hatni engedte költői munkásságában a felvilágosodás klasszicizáló tendenciáját – a filozófiai racionalizmus esztétikai megfelelőjét –, mint a romantikát. A szerencsétlen sorsú művész köztes helyet foglalt el a két szellemi áramlat között: „a klasszicizmus romantikusának” nevezték, jóllehet (illetve éppen azért, mert) ifjúkori eszméihez hűséges lévén, politikai téren viszonylag mentes maradt a köztességtől. („Girondista jakobinizmusa” [209] a német állapotokhoz képest méltán számít forradalminak.) A politikában radikalizmus, a művészetben köztesség („harmadik út”, ha szabad így mondani) – nem paradoxon ez? Meglehet. Mégsincs benne semmi abszurditás, hiszen a valóság oly messzire rugaszkodott az eredeti forradalmi eszményektől, hogy ezeket ki sem lehetett már fejezni a romantika segítsége nélkül.

Gothével bizonyos értelemben fordítva állt a dolog. Társadalmi-politikai vonatkozásban köztes állásponton volt, művészetében szinte soha – ami azzal magyarázható, hogy a politikai köztesség Goethe esetében a polgári haladás mérsékelt, konzervatív színezetű támogatását jelentette, vagyis olyan távlatét, amely Napóleon hadjáratjai nyomán reálissá vált, és minden buktatója ellenére nagyjából meg tudta óvni

az irodalmi produkciót a köztességtől, a gondolat klasszikus világosságát a romantika homályaitól. Az „olümposzi költő” a romantikát betegségnek bélyegezte, és a klasszika legtisztább formájának megvalósításával a felvilágosodás művészi csúcsára emelkedett. – De ha az „irodalmi köztesség” fogalmát kicsit tágabb összefüggésben értelmezzük, nem pusztán két ellentétes esztétikai áramlat keveredéseként, akkor összetettebb képletet kapunk.

Idézzük fel még egyszer a „Faust” befejező jeleneteit. A főhős maga ad parancsot, hogy nagy természetátalakító munkálataihoz Mefisztó szerezzen *bármilyen aljas mádon* munkásokat, és takarítson el az építkezés útjából minden akadályt – vagyis cinkos és felbujtó lesz azokban a gyalázatosságokban, amelyek nélkül a „szabad nép szabad hona”, úgy látszik, nem építhető fel. A polgári civilizáció emberhúst zabái és embervért vedel, ez az ára a felvilágosodás ragyogó humanizmusának; és Goethe többre tartja a humanizmust, semhogy iszonyatos ára miatt nemet mondana rá. Inkább hőst váltja meg bűneitől a csoda misztikumával, jelezve, hogy végső fokon azért mégiscsak szívesen venné a fából-vaskarikát, *a haladás jó oldalait a rosszak nélkül*.

A költőt, aki megszenvedte a Versailles-t majmoló aprócska német fejedelmek hitványságát, fojtogatták a hűbéri viszonyok. De sem forradalmat nem akart, sem kicsinyes és elvadult polgári fejlődést, amelynek ördögi arcáról thermidor lerántotta a maszkot. *Szerves fejlődésre* vágyott, a nemesség és a polgárság szövetsége révén, amelyben a két osztály egymáson csiszolódva, új arculattal vesz részt: a régi feudális, önkényeskedő nemeseket felvilágosult, polgárosuló utódok váltják fel, a polgárságban pedig szatócslelkek helyett az értelmes életet élő, közhasznú tevékenységet folytató Wilhelm Meistereket lesznek a meghatározó egyéniségek. Miután Napóleon (Mefisztó? „...ki mindig rosszra tör, de jót idéz elő”?) megvillantotta kardjával ennek az elképzelésnek a realitását, sajátos fejlődés lehetősége jelent meg a horizonton: a „porosz út”, amelynek szörnyű távlati következményeit természetesen még sejteni sem lehetett, kezdeti körvonalait is alig; annyi volt csak észlelhető, hogy valami megmozdult, a változások pedig azt sugallták, hogy a polgári haladás forradalom nélkül, szerves úton, nyárspolgári és egyéb hordalékai ellenére is érvényesíteni tudja legszebb eszméit és céljait. Ha egy költő bízott ebben a távlatban, ha hitte, hogy az emberek idővel alkalmassá formálódhatnak a valóság és az eszmény, a „van” és a „kell” egyesítésére, akkor művészi formavilága is harmonikusan rendeződhetett, mentes maradhatott a romantika ziláltságától és tépettségétől.

A belső harmónia persze nem azonos a külsővel. A német átalakulás éppen csak megkezdődött, a társadalom araszolgatott egy kicsit előre, aztán megint visszaesett, a költők pedig művészetük sáncai mögé húzódtak védekezésül, vagy onnan indítottak támadást a sivár, szűkös, megalázó viszonyok ellen. Klasszicisták és romantikusok között ebben nem volt különbség. Abban sem, hogy szépségeszményüket, amelyhez a jelen szinte semmi megformálható életanyagot nem kínált, a múltban keressék. De innen már elágaztak az utak: a történelmi haladással meghasonlott romantikusok a középkor felé fordultak, a társadalmi haladáshoz továbbra is hűséges művészek a görögség világos, arányos, racionális formái felé. Bár a való világ nem vergődött még ki a sárból, a progresszív távlatok megvalósulásának pusztán lehetősége arra ösztönözte a német költők legjobbjait, hogy a klasszikus görög formákat mintául választva, teremtsék meg *az esztétikum világában* az áhított harmóniát. A klasszicista forma egyszerre tükrözte a jelen silányságát és annak a lehetőségnek a hitét, hogy a polgári fejlődés forradalom nélkül, eszményi tisztaságban megvalósulhat, „jó” oldalával kiszorítva a „rosszakat”. Ezt a magabiztos optimizmust, amely a nyomorúságos viszonyok közepette sem engedi át a művészt a romantikus kétségbeesésnek, és a lehetőséghez képest megtartja őt a göröngyös realista ösvényeken – ezt az optimizmust a nemesség és a polgárság közötti közvetítés, a művész sajátos társadalmi köztessége

táplálta. Ilyen értelemben a társadalmi köztesség nemhogy érintetlenül nem hagyta Goethe költészetét, hanem éppenséggel meghatározta az életmű zömének sajátos jegyeit, *magát a klasszicista formát*.

Szemben Goethével, aki úgyszólván megtestesítője volt a nagyburzsoázia és a nemesség kompromisszumának, Hölderlin a politikában éppen azért nem volt középutas, mert egy jóval alsóbb szintű köztes társadalmi rétegnek, a plebejus tömegekhez közel álló radikális kispolgári értelmiségnek a vágyait szólaltatta meg. E vágyakat a legtömörebben a francia forradalom hármasszava foglalta össze, amely thermidor és Napóleon után már csak utópisztikus ábrándokat sugallhatott, óhatatlanul kitérítve a felvilágosodás eszményeit a romantika felé. Goethe az irodalomban, Hegel a filozófiában nem ilyen irányt követett. A viszonyok polgári átalakulásának híveiként mindketten a reális történelmi fejlődés nyomvonalán jártak, és bizonyosak voltak abban is, hogy az általuk helyeselt új társadalom ellentmondásai ugyanolyan organikusan fognak megoldódni – ha ugyan máris meg nem oldódtak –, mint maga a tőkés átalakulás. Meggyőződésük újólág rávilágít a *romantikaellenes organicizmus* társadalmi és eszmei gyökereire. Hölderlint kispolgári, „alsó szintű” köztessége a felvilágosodás romantizálása felé terelte, Goethét és Hegelt a nagypolgári, „felső szintű” köztesség a romantika alapeszméjének, a szervességnek a felvilágosodás szellemében való racionalizálása felé. Mások a hangsúlyok és a tendenciák.

Az utópisztikus mozzanatok, amelyek nyomot hagytak a társadalmi köztesség mindkét változatának eszmevilágában, többé-kevésbé egymás fonákjai: a kispolgári forma általános emberi szabadságot akar a történelem kapitalizmus előtti fokán, a nagypolgári forma kapitalizmust az emberiség általános érdekeinek uralma alatt. Egyik elgondolás sem működőképesebb a másiknál.

Ennek ellenére a 19. század első évtizedeinek Németországában a nagypolgári forma több okból is összehasonlíthatatlanul termékenyebb volt az ideológia számára, mint ellenpárja. Először: a történelmet nem visszaforgatni kívánta, hanem előre-lendíteni, összhangban a fejlődés objektív törvényeivel. Másodszor: bár a társadalmi ellentmondásokra nem kínálhatott reális megoldást, alapvető célkitűzése, a nemesi részvétellel, népforradalom nélkül kibontakozó polgári korszerűsödés, a napóleoni háborúk által kikényszerített új feltételek között utópiából gyakorlattá lett. Harmadszor: az organicizmus, amelyet az adott esetben a felülről megvalósítandó történelmi haladás eszméje fűtött, a társadalmi ellentmondások racionális szándékú gondolati megoldásával (lásd a hegeli államot), vagy legalábbis a racionális megoldás lehetőségének ígéretével (lásd a Faust-féle „szabad nép szabad honá”-t) távol tartotta a romantikus irracionalizmust, és módot adott a felvilágosodás meghasonlott ellentéteinek gondolati egyesítésére; nélküle ezek polgári talajon megrögződnek szétválasztottságukban. Mivel az organicista társadalomfelfogás szükségképpen utópisztikus, megalapozottnak látszik az a következtetés (amely tulajdonképpen csak átfogalmaz egy néhány oldallal korábbi megállapítást), hogy *a polgári szemlélet számára egyfajta romantikus színezetű utópia alkotta az objektív történelmi fejlődéstörvény elismerésének és a felvilágosodás kori dualizmusok dialektikus meghaladási kísérletének ideológiai előfeltételét* ^[210]. (Ahogy a civilizációt élesen bíráló romantikáé az érdem, hogy megmentette az elkárhozástól Faustot, az eltökélt civilizátort.)

Ismételten hangsúlyozni kell, hogy *nem akármilyen utópiáról van szó*, hanem a társadalomfelfogás organicista típusáról (amelynek hiányában a polgári ideológia nem kerülheti el az atomisztikus társadalomképet a maga összes filozófiai vetületeivel), és *nem akármilyen organicizmusról*, hanem ennek a felvilágosodás racionalizmusával keresztezett, romantikaellenes változatról (a „tisztán” romantikus változat a polgári

társadalom *előtti* állapotokat eszményíti, kizárva a történelmi haladást). Ez a „felső szintű” köztességhez kapcsolódó ideológia éppenséggel nem szíveli a romantikát, nemegyszer ellenséges vele szemben, dialektikus teljesítményeit azonban mégis *a felvilágosodás és a romantika között összeköttetést teremtő, nem is túlságosan rejtett csatornáknak köszönheti* [211].

6. A történelem vége

Persze, az organicizmus végső fokon éppúgy útját állja a dialektikának, mint mechanikus ellenpólusa: valamilyen történelmen kívüli tényezőt (a természetet vagy egy immanens istenséget) nyilvánít a történelem és általában a dolgok mozgatójává, belefojtva minden mozgást az ontológiai rangra emelt deduktív logikai szükségszerűség, az eleve elrendeltség halotti mozdulatlanágába [212]. Annak a jele ez, hogy a társadalom sajátos törvényeit homály fedi, a történelem ösztönösen, ellenőrizetlenül folyik. Marx rámutat, hogy még a hegeli abszolút szellem sem viselkedik a történelem szubjektumaként (tudatos alanyaként), hiszen mozgását tudattalanul végzi mindaddig, amíg *utólag* tudatára nem ébred önmagának a *post festum* érkező filozófusban; minthogy pedig csak itt, a filozófus fejében válik tudatossá, történelemalkotó tevékenysége is csak a filozófus képzeletében, a spekulatív képzelődésben létezik [213].

Hegel a történelmet kezdettől fogva ésszerűnek ábrázolja. Lehet-e mármost ésszerű az, ami tudattalan? Talán igen, ha az „ésszerűt” a „törvényszerű” szinonimájának vesszük, olyan folyamatnak tekintve a történelmet, amelynek tudattalanul működő törvényei a fejlődés során tudatos, felismert törvényekké válnak. Hegel felhatalmaz erre az értelmezésre. Így sem tűnik el azonban a legkellemetlenebb probléma, nevezetesen az, hogy az ábrázolt folyamat *csak addig történelem, amíg tudattalan*, és mihelyt saját fejlődése révén tudatosul, *megszűnik történelemnek lenni*. Ennek az önfelszámolásnak a végpontját Hegel a „félreformerek” porosz monarchiájában jelöli meg. „A jelen lehántotta barbárságát és jogtalan önkényét, az igazság pedig másvilágiságát és esetleges hatalmát, úgyhogy objektívvá lett az igazi kibékítés, amely az államot bontakoztatja ki az ész képévé és valóságává.” [214] A történelem ezzel „végső stádiumába érkezett, a mi világunkba, a mi napjainkhoz” [215].

A „végső stádium” nem úgy értendő, mintha a világ minden országában egyszerre zárulna le a fejlődés. Ahol az állam még nem „az ész képe és valósága”, ott a történelemnek folytatódnia kell. Példa rá Franciaország. A francia társadalomban uralkodó liberalizmus nem elégszik meg az ésszerű jogokkal – mondja korholóan Hegel –, hanem szembeszegezi velük „az atomok, az egyéni akaratok elvét”, azt kívánva, hogy „minden az ő kifejezett akaratuk által és kifejezett beleegyezésükkel történjék. ... A sokaság akarata megbuktatja a minisztériumot, s kormányra jut az addigi ellenzék”; de mint kormány, most már ő találja szemben magát az ellenzéki sokasággal, „így folytatódik a mozgás és nyugtalanság. Ez a kollízió, ez a csomó, ez a probléma a történelem jelen feladata, amelyet a jövőben meg kell oldania.” [216]

Franciaországnak tehát csupán azért van még történelme, mert elmaradt Poroszországtól, a politikai tetőponttól, ahonnan a szellem már csak úgy emelkedhet az önmegvalósítás magasabb szintjére, ha az államéletből és a történelemből kilépve, új, eszmeibb alakot ölt. Az állam ugyanis, bár a szabadságot testesíti meg, minden

kiválósága ellenére az „időleges, egyedi érdekekben” mozgó „világi lét” kötelékébe tartozik [217], ahol az „abszolút eszme” még „a végesség talaján van”, még „megtartja magán a külső megjelenés mozzanatát”, „a készen talált külső objektivitást” [218], és nem szabadul meg teljesen a „fogalmának meg nem felelő” létezési formáktól [219]. Ezt a fogyatékoságot jelzi az állam helye *A szellem filozófiájában*, az *Enciklopédia* társadalmi jelenségeket tárgyaló harmadik részében. A mű a szubjektív, az objektív és az abszolút szellem filozófiájára oszlik; az állam az objektív szellem területén kap helyet, Hegel pedig – egy meglehetősen zavaros paragrafusban – előadja, hogy „a szubjektív és az objektív szellemet útnak kell tekinteni”, amelyen „a magánvalósága szerint szabad elme” fogalommá szabadul fel, s így lesz méltó alakjává a szellemnek [220]. De ha a szellem igazán méltó alakja nem az állam, hanem a fogalom, akkor *az elidegenülés hiteles feloldása, a szabadság végső megvalósulása kívül esik a reális világban lezajló történelmen*.

Összevetve a kérdéses vonatkozásban Hegel történelemfelfogását Marxéval, azt látjuk, hogy mindkét gondolkodó csomópontként írja le a társadalmi törvények átváltozását tudattalan szükségyszerűségből felismert, tudatos szükségyszerűséggé; nem csekély különbség azonban, hogy ezen a ponton a hegeli beszámoló szerint az *egész* történelem véget ér, Marx szerint ellenben csupán az előtörténet, a természetből való kiemelkedés korszaka fejeződik be, és éppen itt kezdődik „a szabadság birodalma”, az emberiség valódi története. A szabadság tehát a reális történelemben valósul meg, sehol másutt; illetve a szabadság megvalósulásával válik a társadalmak mozgása ellenőrizhetetlen természeti történések sorából a szó igazi értelmében vett történelemmé.

Mint az előbbieken rámutattunk, Hegel részéről a történelem lezárását az magyarázza, hogy az ő szemében a legtökéletesebb állam sem felel meg teljesen a szellem „fogalmának”, amelyet nem terhelhet semmiféle „külső objektivitás”; ezért a szellemnek el kell hagynia az érzéki-tárgyi világot egy olyan szféra kedvéért, ahol „abszolúttá”, tárgyatlanul lehet. Az abszolút szellem csak a fejlődés legmagasabb, filozófiai fokán szabadul meg az utolsó érzéki maradványoktól, de a filozófia maga is hosszú történeti utat jár be, amíg eljut tökéletes alakjához, a hegelihez. A hegeli rendszer éppúgy lezárja az eszmei fejlődést, mint a porosz állam a politikait, és a gondolat mennyországában képviseli azt a szabadságot, az ellentmondásoknak azt a végső megoldását, amelyet a porosz állam a földön. Mindenesetre az állam társadalmi és gyakorlati intézmény, a hegeli filozófia viszont egyetlen személynek az elméleti építménye; amennyivel tehát fölötte áll Hegel rendszerében a filozófia az államnak, annyival kerül fölébe a filozófus személye, egy *magánszemély*, az állammá szervezett társadalomnak, és az ellentmondások gondolati *magánmegoldása*, amely egyben a fejlődést betetőző *legvégső* szintézis, a társadalmi-politikai megoldásnak. Marx leírásában „a szabadság birodalma” az egész emberiség közös tárgyi világaként és műveként szerepel, Hegel leírásában voltaképpen egy magánlélek belső világaként.

A különbségek arra a döntő okra vezethetők vissza, hogy „a szabadság birodalma” Marx szerint a polgári társadalom és az állam *forradalmi meghaladását* feltételezi, Hegel szerint pedig a *megbékítésüket*: a magánszféra széthúzó erőinek összeboronálását az egyetemes társadalmi érdekek letéteményesének vélt állammal. Az ellentétes oldalak megbékítése azáltal válik lehetővé, hogy az államként megjelenő erkölcsi eszme történelmileg maga idegenedik el önmagától polgári társadalommá, majd rendi közvetítéssel visszaveszi saját elidegenült alakját önmagába. A visszavétel Hegel válasza a rousseau-i alapkérdésre: melyik az a társulási forma, „amelyben az egyén, bár egyesül a többiekkel, változatlanul csak önmagának engedelmeskedik, és éppoly szabad marad, mint azelőtt volt”.

Nos, ez a forma az állam, ahol „eltűnik a szabadság és a szükségszerűség ellentéte” mert szubjektív akarattal önként választjuk cselekvési elvünké az erkölcsi törvényt, és úgy engedelmeskedünk neki, „mint saját lényünk szubsztanciájának” [221].

Hegel *egész rendszere* – az elidegenülés és újraelsajátítás dialektikája – lényegileg *a rousseau-i kérdés körül forog*, tartalmát döntően ennek a megválaszolása határozza meg. Mivel a kérdés az elvont egyén szabadságát firtatja egy nem kevésbé elvont közösségben, a válasz megfogalmazásakor Hegel, csakúgy, mint Rousseau, szükségképpen a moralizáláshoz folyamodik. (Összehasonlításképpen: Marx az egyéni szabadság feltételeit egy *osztály*, a proletariátus felszabadulásának szemszögéből tanulmányozta, elvont fogalmak helyett a társadalom konkrét viszonyaiból indult ki, és teológiai spekulációkba bonyolódó moralizálás helyett a termelés anyagi törvényeire építette következtetéseit.) A moralizálás persze nem egységes ideológia, s a kispolgári forradalmiság és a nagypolgári fontolva-haladás útelágazásánál más-más irányba tér. Voluntarista rousseau-i változata visszaforgatja, organicista hegeli változata lezárja a történelmet; az első önkényes szubjektív döntésektől teszi függővé az elidegenülés felszámolását, a második ki akarja kapcsolni ebből a folyamatból az önkényt az abszolútumnak tulajdonított önmozgás révén, amely megvalósítja az érzéki-tárgyi világban az erkölcsi eszmét, vagy – ami ugyanaz – a szabadságot.

Az erkölcsi eszme evilági megvalósulásával elhárulni látszik a szabadság és a szükségszerűség Kant-féle antinómiája; ha pedig ilyen antinómia nincs többé, értelmét veszti a magánvaló lényeg és a jelenségekre korlátozott természet szétválasztottsága is, hiszen Kantnak pusztán azért volt rá szüksége, hogy kivonja a szabadságot, az erkölcsi törvény posztulátumát, az érzéki világ determinizmusa alól [222]. A szétválasztottak egyesítésére az elmélet ugyanazt az eljárást veszi igénybe, mint az erkölcsi dualizmus leküzdésére: az elidegenülés és visszavétel mechanizmusát. A természetet – az érzéki-tárgyi, anyagi világot – az eszme tételezi saját másléteként, majd ismét megszünteti az elidegenült alakot, visszaveszi a tárgyiságot önmagába. Mit értsünk ezen? Az anyagi világ megsemmisítését? Nyilván nem; egyszerűen azt, hogy a megismerés eredményeképpen a dolgok lényege tudatosul, anyagtalan fogalommá lesz. Hegel szerint – aki korántsem zárkózik el a „magánvaló” és a jelenség kanti megkülönböztetése előtt, csupán új jelentést ad a régi terminusoknak, és más viszonyt állapít meg közöttük – a lényeg „magánvaló” szellemi tartalomként, a fogalmi lét lehetőségeként, eleve ott bujkál az érzéki jelenségekben, mint az eszme külsővé vált, eltárgyasult alakzataiban, és az emberi gondolkodás szabadítja ki az anyag fogságából, hogy lehántva róla a természeti burkot, ismét egyesítse a szellemmel. Az újraegyesítéskor a szellem azt veszi vissza, ami eredetileg is az övé volt; megszünteti gondolatilag a dolgok elidegenültségét, s vele az alany és a tárgy felvilágosodás kori dualizmusát.

* * *

Vegyük még egyszer fontolóra az elmondottakat.

A kanti dualizmusok feloldásának kulcsa az erkölcsi eszme evilági megvalósulása; ennek köszönhető, hogy a szabadság egyesül a szükségszerűséggel, a lényeg a jelenséggel, a tárgy az alannal. Végző fokon azonban a dualizmusok úgy küszöbölődnek ki, hogy a szellem visszatér önmagába, kilép a tárgyiságból, amellyel eredetileg egyesült: az okoskodás eredménye semmissé teszi a kiindulópontot. Az elidegenülés problémájának ez a társadalmon kívüli megoldása zavarba ejtő kettősséget alkot az állam erkölcsi funkciójára alapozott társadalmi-politikai megoldással. Felvetődik a kérdés: ha az erkölcsi eszme – a szabadság – államként testet ölt a tárgyi

valóságban, akkor miért mutatkozik ellentétesnek a tárgyisággal és általában az anyaggal, miért zárja ki azt, amivel egyesül? A válasz megkönnyítésére forduljunk egy vallási analógiához. Bár az Atyaisten földi alakot ölt az ő Fiában, ezzel még nem válik anyaggá, sem az anyag istenné. Isten – az eszme, az abszolútum – érzéki alakban sem veszi el tiszta szellemiségét, a véges forma idegen marad tőle. De ha az érzéki anyag eleve és mindvégig idegen az eszmétől, akkor *a kanti megkettőzések csak látszólag oldódhatnak fel; valójában jelen vannak már a kezdet kezdetén, és kikristályosodva, megrögződve tűnnek fel ismét a rendszer végpontján.* A probléma a tárgyiasulás és az elidegenülés azonosításában gyökerezik, amelyet Hegel a polgári társadalom történelmi jellemzőjéből a világfolyamat örök jellemzőjévé misztifikál.

Foglaljuk össze ennek a misztifikációnak az előzőkben már többször érintett logikáját.

A munkamegosztás egyetemessége és piaci közvetítése esetén az egyénektől elidegenedik saját tevékenységük, mert ők maguk elidegenültek egymástól, viszonyaiktól és közösségüktől. A közösségi vagy „általános ügy” ellentétbe kerül a magánüggyel, és a polgári – civil – társadalmon kívül, az államban összpontosul. Hegel, aki leírja ezt az állapotot, az ellentétek számára egyesítésük céljából közös nevezőt keres. Ilyet valóban lehetne találni, mivel az általános osztályérdek szintjén az állam ugyanazt képviseli, amit a konkurencia magánegyénei a magánérdek szintjén: a polgári – burzsoá – viszonyokat. Hegel azonban az államot nem az osztályérdek, hanem egy elképzelt osztálytársadalmi érdek szerveként értelmezi, jóllehet effajta érdek a polgári viszonyok talaján gyakorlatilag nem működik, létrejöttének feltétele az osztály-antagonizmusok felszámolása volna. Hegel tehát elvben két lehetőség között választhatna: vagy meghaladja gondolatilag a polgári társadalmat, vagy letesz az „általános ügy” megvalósíthatóságáról. De világnézeti kötöttségei miatt egyik útra sem léphet. A polgári társadalom az ő szemében történelmileg meg nem haladható (nemcsak a „rossz különös” forrása, hanem az újkor alapvető ismérvének tekintett „jó különösé” is); másrészt, az „általános ügy” megvalósulását az elméletnek szavatolnia kell, különben fennmarad az elidegenülés, a kanti dualizmusokkal egyetemben. Az egymásnak ellentmondó világnézeti kötöttségekből adódik az az ellentmondás, amely *döntően meghatározza Hegel egész rendszerét*, és Marx nyomán úgy fogalmazható meg, hogy a filozófus egyidejűleg szeretné az „általános ügy” és a polgári társadalom konfliktusát megszüntetni, és az okait megőrizni.

A képtelen vállalkozás azonnali következménye a moralizáló spekuláció: nélküle az örök és végleges formaként kezelt polgári társadalom – a *bellum omnium* terepe – még gondolatilag sem rendelhető alá az „általános ügynek”. A moralizálás az „általános ügyet” mint erkölcsi eszmét állítja szembe a különössel, és a rousseau-i voluntarizmus forradalmi együttathóinak kirekesztése céljából öntevékeny szubsztanciává emeli, amely Isten emberré válásának analógiájára maga idegeníti el önmagát polgári társadalommá. Önfeláldozása nyomán a polgári társadalom a technikai munkamegosztás világává szelídül, a szükségletek olyan rendszerévé, ahol az egyének valamennyien egymásért munkálkodnak, bár még tudattalanul (a társadalmi szintű tudatosság az állam kiváltsága). Az „általános ügy” tehát, minthogy a társadalom valóságos viszonyaiból – a szellemi állatvilágból – nem vezethető le, erkölcsi eszme alakjában elsőségre tesz szert a viszonyokkal szemben, az utóbbiak pedig, az eszme elidegenült másai lévén, egyszerre ellentétesek és egyneműek azzal, amitől elidegenültek. Am az ellentét csak felszín, a szembenállók lényegi egységének és azonosságának jelenségformája, hiszen a szembenállást maga az eszme hozza létre azzal a céllal, hogy meg is szüntesse.

Az eszme elsőbbsége – meghatározó szerepe – a társadalommal mint saját

megnyilvánulási formájával szemben meghamisítja a természet és a tudat viszonyát. A természeti anyag valójában a társadalom közvetítésével lesz képessé arra a különleges mozgásformára, amelyet tudatnak nevezünk; de ha a tudat – az eszme, a szellem – az ideológiai látszat következtében úgy tűnik fel, mintha nem terméke, hanem teremtője és alapja volna a társadalomnak, akkor neki kell valamiképpen kapoccsá lennie a természet és a társadalom között. Kérdés, honnan is ered ő maga. Közvetlenül a természetből? Hegel válaszát így is felfoghatjuk („a szellemi a természetből fakadt” [223]). A szellem azonban mégsem sorolható a természeti produktumokhoz: ez naturalizmus volna, amelyet egyértelműen kizár az erkölcsi szubsztancia hipotézise. A rousseau-i primitivizmust mélységesen elítélő Hegel éppen a természeti korlátok visszaszorításában jelöli meg a társadalmi és szellemi haladás tartalmát (a munka elembesíti a természetet, az állam erkölcsi kordában tartja a konkurencia szellemi állapotvilágát). De ha a szellem nem természeti produktum, hogyan fakadhat mégis a természetből? Csak egyféleképpen: ha feltételezzük a természetről, hogy ugyanolyan burka és külső megnyilvánulása a szellemnek, mint magasabb szinten a társadalom. A feltevés értelmében a szellem megelőzi és istenként alkotja meg a természetet, benne lappang, mint rejtett belső az érzéki külsőben, majd áttöri a maga köré épített burkot, és társadalommá alakul, amely ebben a konstrukcióban az ő önfejlődésének eredménye, nem az anyagé. Megismétlődik – bár panteista színezettel – a teremtés vallási mítosza, ezzel pedig újból előáll az anyagtalan szellem és a szellem nélküli természeti anyag platonista-keresztény dualizmusa; a két ellentét csupán külsőleg egyesülhet, az érzéki-tárgyi burkot a szellem – az abszolútum – a romantikus irónia nagyvonalúságával levetheti és cserélgetheti. Ebben a külsőleges viszonyban az érzéki forma a szellem elidegenült, ideiglenes alakja, és az elidegenültség csak úgy szüntethető meg, ha a szellem a tárgyiaságból visszatér önmagához. Az erkölcsi eszme szubsztanciává való önállósítása tehát – a rousseau-i kérdés sajátos megválaszolásának, a polgári társadalom és az „általános ügy” összebékítését célzó kísérletnek az elméleti kiindulópontja – az adott világnézeti előfeltevések mellett a tárgyiasulás és az elidegenülés metafizikai léptékű azonosításához vezet.

A gondolkörhöz szervesen hozzátartozik a szabadság problémája.

Amint láttuk, Hegel történelemfilozófiájában a szabadság a szellem diadala a természetén, a szellem lényege pedig a cselekvés, az önteremtés – ami voltaképpen annyit jelent, hogy az ember maga teremt meg önmagát, a külső természetnek és saját természetiségének legyőzésével megvalósítja szabadságát. A filozófus azt is világosan látja, hogy a szabadság megvalósulása ellentmondásos folyamat, amelynek szükségképpen át kell haladnia az elidegenülés szakaszán. A történelem ebben kétségkívül igazat ad Hegelnek. A folyamat azonban többféleképpen értelmezhető. Felfoghatjuk például a társadalom anyagi erőinek és viszonyainak függvényeként: ebben az esetben feltételezhető, hogy a viszonyoknak a természet feletti uralom növekedésével maximálissá fokozódó elidegenültsége megérleli azoknak a forradalmi úton létesítendő új anyagi viszonyoknak a feltételeit, amelyek biztosítják az emberek uralmát a természettel folytatott anyagcseréjük és egész társadalmi életük felett. Ha ehelyett abból indulunk ki, hogy az elidegenülésen az erkölcsi szubsztanciának kell úrrá lennie, akkor a történelmi folyamat a szellem önfejlődésének fog látszani, az emberi önteremtésen pedig egyszerűen azt kell értenünk, hogy a szubsztancia az embert választja önmegvalósítása eszközéül, rajta keresztül bontja ki saját lehetőségeit. Ilyen szemszögből nézve, a szabadság a testetlen szellem attribútumaként áll szemben a tudattalan természettel, a szabadság nélküli szükségszerűség világával, és a két ellentét taszítja egymást: ami anyagi, az nem lehet szabad. Annak ellenére tehát, hogy a szabadság a hegeli leírásban csak a felismert szükségszerűség alapján valósulhat meg, végső megvalósulása mégis az anyag, a természet, a szükségszerűség teljes vissza-

vételét követeli; a szabadság egyedül marad a porondon. De milyen szabadság? Az isteni teljhatalmat birtokló eszméé, amely Spinozái szükségszerűséggel határoz meg minden véges jelenséget, és parmenidészi könyörtelenséggel változtat látszólagossá minden mozgást. Az elidegenülés problémájának moralizáló politikai megoldása maga hajtja tovább a rendszert ehhez a társadalmon kívüli megoldáshoz, és a megkettőződés mögött ott settenkedik a terhes kanti hagyomány, *a szabadság és a szükségszerűség antinómiája* (hol összeférhetetlenségük, hol közvetlen egybeesésük formájában). Így a Kant-féle antinómiához *két újabb ellentmondás járul*, nevezetesen a szabadság és a szükségszerűség közötti kapcsolat dialektikus kifejtésének antinómiája a metafizikus kifejtéssel, valamint az elidegenülés képzelt gazdasági-politikai megoldásának összeütközése a nem kevésbé irreális ontológiai-ismeretelméleti megoldással.

A politikai megoldás a *Fenomenológiából* még hiányzik. Az eszme itt nem az államéletből, hanem a moralitás (az „önmagában bizonyos szellem”) köréből lép fel fejlődésének legmagasabb szintjére, az erkölcsiség pedig a görög polisz széthullásával letűnik a színről, és nem tér vissza többé. Az utolsó világtörténelmi esemény, amellyel a *Fenomenológia* foglalkozik, a jakobinusok diktatúrája, az „abszolút szabadság” és a „rémület” időszaka; utána a „szabadság” átvonul a politika területéről a „morális szellem” „nem-valóságos” országába, és kanti, majd fichtei erkölcsfilozófiaként jelenik meg [224]. A *Fenomenológia* tehát mentes marad mind a történelem lezárásától (nem lezárja, csupán abbahagyja a történelmet, amikor a „szabadságot” egy „magasabb” jelenségformába költözteti), mind az újraelsajátítás módjának megkettőzésétől, amely a teljes, érett rendszer sajátja. Ezek a látszólagos előnyök azonban inkább a kiforratlanság jelei: Hegel államelmélete nincs még annyira kiérlelve, hogy beilleszthető volna az alakuló rendszerbe. Ennek ellenére sem kétséges, hogy az államelmélet már korai stádiumában is döntően hozzájárult a rendszer létrejöttéhez. A *Fenomenológia* írásakor a filozófus már az államban – Napóleonéban – vélte megpillantani az „általános akarat” megvalósítóját, a polgári társadalom és a citoyen-eszme összebékítésére alkalmas politikai erőt, és éppen a szárnyait bontogató államelmélet révén tett szert arra az ideológiai távlatra, amelynek birtokában megkísérelhette a kanti dualizmusok dialektikus meghaladását. Másrészt ez a távlat kezdettől fogva elválaszthatatlan volt a moralizáló organicizmustól, a szellem önmozgásának feltételezésétől, s így az elméletnek végül el kellett jutnia a tárgyiség filozófiai visszavételéig. Itt azután, „a legmagasabb rendű, legszabadabb és legbölcsebb alakulat” szintjén [225], ahol az önmagába visszatérő eszme „örökké mint abszolút szellem tevékenykedik, hozza létre és élvezi magát” [226] – egyszóval a *hegeli filozófia* szintjén különös dolog tanúi leszünk. Arról van szó, hogy ha az istenként működő eszme a hegeli filozófia által ébred öntudatra és válik abszolút szellemmé, akkor *maga Hegel az isteni önteremtés befejező mozzanata, a kiteljesedett, megvalósult isten*. Az abszolút szellem tehát nem más, mint Hegel, a magánegyén, illetve *a magánegyént emeli Hegel saját személyében abszolút szellemmé, istenné*. Marx pontosan azért vádolja felemással a filozófust, mert nem vonja le ezt a logikus következtetést, s miután a filozófiát az abszolút szellem egzisztenciájává nyilvánította, nem hajlandó önmagát abszolút szellemé nyilvánítani [227].

Az istenné avatott Én Fichte találánya. Távoli őseként a Descartes-i *cogito* szubjektumát jelölhetjük meg, amely gondolkodó *énből*, minden átmenet nélkül, gondolkodó *szellemi szubsztanciává* lépett elő. Ez a szubsztancia még nem volt isten; csupán Fichte teszi meg azzá, hogy a kanti magánvaló helyett belőle vezesse le a nem-Ént (az anyagi világot, a szemléletek természeti anyagát). Fichte kezdeményezéseiből nő ki Schelling panteista rendszere, amely közvetlen előzménye Hegel organicizmusának, gyökereivel pedig Spinozába és Brúnóba kapaszkodik.

MÁSODIK RÉSZ

AZ AZONOS SZUBJEKTUM- OBJEKTUM

Bevezetés: megjegyzések a naturalizmus organicista és mechanikus típusáról

1744-től, amikor Frankfurtban és Lipcsében napvilágot látott a *Widerlegung der Lehre Spinoza's durch den berühmten Philosophen Christian Wolff* („Chr. Wolff, a hírneves filozófus, megcáfolja Spinoza tanait”) című névtelen kiadvány, és kíséretében az *Etika* kiváló fordítása, Spinoza növekvő hatást gyakorolt a német ideológiára. Első nagy követője Németországban Lessing volt, a kortárs hazai irodalom fejedelme, aki 1760-tól öt éven át tanulmányozta a németalföldi bölcslőt. De a legnevezetesebb dátum Spinoza németországi hatástörténetében az 1785-ös esztendő: ekkor – Lessing halála után néhány évvel – tette közzé Jacobi azokat a leveleket, amelyeket Moses Mendelssohnnal váltott a hollandiai filozófus tanításáról. (*Über die Lehre des Spinoza* – „Spinoza tanairól”). A levelekben Jacobi, a *Bölcs Náthán* írójával folytatott beszélgetéseire hivatkozva, beszámolt Lessing spinozizmusáról, és azon fáradozott, hogy az ateista veszély elhárítása céljából a személyes teremtő isten fogalmát állítsa a személytelen természet-isten helyébe. Szándéka azonban visszájára fordult, és elrettentés helyett híveket toborzott Spinozának. Herder 1787-ben közreadott írása (*Gott. Einige Gespräche* – „Isten. Néhány beszélgetés”) a Lessingtől eredő organicista felfogásból merített érveket Jacobi ellen, arra törekedve, hogy a Spinozái kozmosz merev determinizmusát fellazítsa Leibniz individualizáló aktivizmusával, az elvont lét mozdulatlanságát a természeti objektumoknak mint önálló létezőknek egy gondviselés-szerű cél felé irányuló fokozatos fejlődésével. Herder, aki hangsúlyozni, vagy ha úgy tetszik, rehabilitálni kívánta az egyénit, habár semmiképpen sem az általánosnak a rovására, az isteni élet lüktetését vélte meghallani a természetben, és az egyedi jelenségeket Isten megnyilvánulásaiaként értelmezte, amelyek nem pusztán látszatok. Ez az egyeztetési készség, az individualizmus és a „totális” látásmód szintézisének szándéka ugyan Spinozától sem volt idegen, de rendszerének mechanikus-deduktív jellege miatt inkább csak rejtve és nagyon ellentmondásosan fejeződött ki (hogy miként, azt e fejezet következő pontja tárgyalja). A németek – jórészt Rousseau hatására – éppen azért fordultak szembe a mechanizizmussal, hogy az általánosnak, az

egésznek az elsőbbségét az individualitás megóvása *mellett* érvényesítsék. (Az egyéni és az általános a kozmikus élet szisztoléja és diasztoléja, a világegyetem szívének összehúzódása és kitágulása – vallotta Goethe.) A két ellentét egyesítésének szükséglete indította a német filozófiát arra, hogy a Kant előtti szubsztancia-fogalom helyett olyan tevékenységet keressen, amelynek számára az egyedi objektum nem külső korlát, hanem az általánosnak az *önkorlátozása*, magának a tevékenységnek a lényegi mozzanata. A feladat már Schleiermacher ifjúkori írásaiban feltűnik; Fichte, Schelling és Hegel Spinozái ihletésű monizmusa egy-egy variáció erre a témára. ^[1]

A Spinoza iránti érdeklődés és rokonszenv a totalitásigénnyel magyarázható, amellyel az ideológia tiltakozik a maga módján Németország feudális és nemzeti széttagoltsága, illetve a modern konkurencia és munkamegosztás erkölcs- és személyiségromboló hatásai ellen. A világot szerves egységnek ábrázoló Spinozái panteizmus alkalmas elméleti keret a tiltakozáshoz; organicista elemei azonban ellentétesek a túlsúlyban lévő mechanikus elemekkel, és ez a belső ellentmondás döntően megszabja a rendszer sajátosságait, valamint németországi „begyűrűzésének” módját és mértékét. Foglalkoznunk kell tehát a jelzett ellentmondással, de mielőtt rátérnénk, néhány általános megjegyzést teszünk a naturalista filozófiák organikus és mechanikus típusáról.

* * *

Naturalizmusnak nevezzük a materializmus összes Marx-előtti alakzatait, mégpedig azért, mert a társadalmi mozgás sajátos anyagi törvényeit nem lévén képesek tisztázni, ezt a mozgást tudati meghatározottságúnak tüntették fel, és a materialista világszemléletet, a világ anyagi egységének tudományos elvét, csak úgy vihették keresztül, ha a tudatot is a természeti folyamatok mintájára értelmezték. ^[2] A filozófia azt látja az emberben, amit az orvostudomány, a fiziológia, a kémia – írja például Csernisevszkij a francia materializmus és Feuerbach nyomán –; az emberi tudatot csupán fejlettsége különbözteti meg az állatokban is föllelhető csíráitól, és ezt a szintkülönbséget leszámítva, ugyanazok a folyamatok játszódnak le a gravitáció törvényeit felfedező Newton agyában, mint egy szemétdombon kapirgáló tyúkiban. ^[3]

Ez a nézet tehát feltételezi, hogy a tudat csíraformában már az embernél alacsonyabb fejlettségű élőlényekben jelen van, csupán mennyiség, intenzitás, bonyolultság tekintetében különbözik kifejlett emberi formájától; mi emberek pedig *közvetlenül a természettől* kapjuk örökül, mintegy testi szervezetünk tartozékeként. Kérdés, honnan származik maga a tudatcsírákat hordozó élő természet. Az élettelen anyagból? Ha igen, akkor a tudatcsírák sem származhatnak máshonnan, az élet és a tudat legkorábbi magvait már az élettelen anyagnak *közvetlenül* tartalmaznia kell. A materializmus kényszerpályán mozog: *amíg a társadalom szerkezeti és mozgástörvényeiről nem lehetnek megalapozott ismeretei, addig a világ anyagi egységének elméleti szavatolása érdekében natúralizálnia kell a tudatot, eltörölve a minőségi határt a társadalom és az élő természet között; ha pedig ezt megcselekszi, akkor hasonlóképpen kell eljárnia azzal a határral is, amely az élő anyagot és a neki tulajdonított tudatcsírákat választja el az élettelen anyagtól.* A naturalizmus óhatatlanul egyneműsíti a természet végtelen sokszínűségét, kiszűri belőle a dialektikát.

A naturalista egyneműsítésnek két módja van: *vagy az élőknek a hasonlatosságára ábrázolja az élettelen, vagy megfordítva. Mindkét módszer visszavezeti (redukálja) az anyagi világ minőségi különbségeit egyetlen forma mennyiségi-fokozati különbségeire;*

az egyik módszert *organikus* vagy *hülozoista* (az anyagnak életet tulajdonító) *redukciónak*, a másikat *anorganikus-mechanicista redukciónak* nevezhetjük. Az organikus redukció szerint az életnek, rejtve bár, jelen kell lennie a látszólag élettelen anyagi formákban is, *át kell hatnia a világmindenséget*; élettelen anyag nem lehetséges, különben a teremtés mítosza nélkül megmagyarázhatatlan volna az élet és az emberi tudat eredete. Az anorganikus redukció ezzel szemben nem a köveket, fémeket, csillagokat értelmezi az élet és a tudat kezdeti formáiként, hanem az életet és a tudatot tekinti az élettelen természet módosulásainak. (A tudat atommozgás, az ember mechanikai szerkezet, csak bonyolultabb más szerkezeteknél stb.)

A két redukció közös gyökere – ismételjük – *a társadalom naturalizálása*, amely a tulajdonviszonyaitól elvonatkoztatott embert egyneműsíti a természettel. A felvilágosodás naturalizmusában egyszerre fejeződik ki a felívelő burzsoázia forradalmi egyenlőségesszméje – az emberek természettől fogva egyenlők – és az osztály történelmi korlátozottsága; a társadalom *tudományos vizsgálatának* programja és lehetetlensége. A program egyértelműen pozitív, a magántulajdon álláspontján azonban legfeljebb egyik-másik részletében valósítható meg, következetesen semmiképpen; a felvilágosodás legjobb gondolkodói sem voltak képesek alapjaiban megragadni a társadalom és a történelem objektív törvényszerűségeit, s ha nemegyszer természet-tudományos – például fizikai vagy fiziológiai – fogalmakkal próbálkoztak is társadalomelméletükben, végül rendszerint az „emberi természetet” jelölték ki a történelem meghatározójául. Ennek az állítólagos „emberi természetnek” ki ilyen, ki amolyan tartalmat tulajdonított, tetszése szerint; de – mint Plehanov írja – „mihelyt ez a természet adva van”, az ember „éppoly kevésbé avatkozhat be saját fejlődésének menetébe, mint ahogyan nem teheti meg, hogy ne legyen többé ember. A fejlődés törvénye a gondviselés jellegét ölti.”^[4] Senki a felvilágosítók közül, akár idealista volt, akár materialista, nem tudott a dolgoknak ezzel az előre meghatározott menetével semmi egyebet szembeállítani, mint az erkölcs, a nevelés, a törvényhozás, vagy más *szubjektív* tényezők hatását – egyszóval olyan *tudati tényezőket*, amelyek vagy érvényesülnek, vagy nem, és merőben *véletlenek* lévén, *nem kevésbé kifürkészhetetlenek, mint a gondviselés*.

Ha az abszolút véletlen és az abszolút szükségszerűség (a gondviselés módjára működő előre-meghatározottság) ugyanannak az éremnek a két oldala, akkor *a filozófiai naturalizmus végeredményben nem más, mint a teológia fonákja*: fordított mása ugyanannak az ideológiának, amely ellen antifeudális indítékokból harcba száll. Közös logikai alapja a naturalizmusnak és a teológiának az a meggyőződés, hogy ha van minőségi különbség a természet és a tudatfolyamatok, a természet és az emberi világ között, akkor el kell fogadni a teremtés gondolatát. Ez a közös nézet azonban ellentétes következtetések premisszájává szolgál. Azt az átléphetetlen határt, amely a *társadalmi eredetétől megfosztott* tudatot elválasztja a természettől, *a teológia a teremtés bizonyítékának tünteti fel, a naturalizmus ellenben nemlétezővé nyilvánítja, hogy az abszolút folytonosság dogmájával cáfolhassa a vallás kreacionista dogmáját*. A tudat és hordozója, „az” ember, a természetbe zárul: dologgá lesz a dolgok között, története pedig ösztönös természeti folyamattá, akaraton kívüli történések sorozatává. A filozófiai naturalizmus, még ha progresszív vagy akár forradalmi társadalmi tartalmaknak ad is hangot, szükségképpen kifejezi, hogy az emberek hosszabb távon nem tudnak úrrá lenni saját viszonyaikon. (Nem azért, mert nem ismerik ezeknek a viszonyoknak a törvényeit, hanem éppen fordítva: azért nincsenek tisztában társadalmuk törvényeivel, mert nem urai az általuk létrehozott és fenntartott viszonyoknak.)

Az emberek tehetetlensége saját viszonyaikkal szemben talán éppen a reneszánsz

filozófiában a legmeghökkenőbb. Friss levegőt hoznak ezek a filozófiák, eszmélést a középkor dogmatikus benuáltóságából; kinyújtózik az elgémberedett gondolkodás. A természettudományok még csak születőben vannak, az ő előhírnőkeik a nagy panteista rendszerek (Cusanus, Brúnó stb.), az organikus redukció kiteljesedett formái. A mosolytalan túlvilági isten helyett maga a bővérű természet emelkedik istenné, és önmagából bontja ki a minőségek káprázatos sokféleségét. Minden megelevenedik, mozog, változik, a megistenült természet, úgy tűnik, tágabb teret nyit önmozgásával a dialektikának, mint bármely korábbi világkép. Csakhogy – és itt a buktató! – a reneszánsz felszabadító természetistene ugyanúgy egyesíti magában a sorsszerűséget és a voluntarisztikus önkényt, a dialektika két ellenlábását, mint a vallás istenei, és immanenciájában is transzcendens tényezőként uralkodik a dolgokon; antropomorfizmussal pedig (emberszabású tulajdonságaival) gyakorlatilag hasznavehetetlen fantasztikumokba burkolja a valódi szerkezeti összefüggéseket. [5]

Ezt a naiv teleológiát (a természetnek céltudatos tevékenységet tulajdonító világmagyarázatot) a 17. század mechanikus világképe váltja az eszmék történetében. Az új világkép – az izmosodó polgári viszonyok és a velük összefonódó természet-tudományos fejlődés ideológiai lenyomata és támasza – visszajára fordítja a panteizmust: ha a természet önmozgása tudománytalan analógiákra, antropomorf és teleologikus magyarázatra szorul, akkor a tudományos világmagyarázat nem tulajdoníthat az anyagnak önmozgást. Az anyag tehetetlen.

A démokritoszi atomisztikában még ez a tehetetlen anyag is rendelkezett egyfajta „önmozgással”, nem az öntevékenység pozitív értelmében ugyan, hanem abban a negatív értelemben, hogy nem szorult külső mozgatóra: az atomok azért mozognak, mert üres tér veszi őket körül, abban záporoznak szakadatlanul, ahogy – mondjuk – egy marék kavics hullik el, ha a magasból elejtik. Esés közben az atomok találkoznak és ütköznek, egyesülnek és szétválhatnak, szabálytalanul örvénylenek anélkül, hogy saját mozgásukat befolyásolhatnák. Démokritosz szerint ez a mozgás abszolút szükségszerűséggel megy végbe, és ha mi véletlenül mondunk valamit, az csupán tudatlanságunk jele. – De hát miféle logika tudná elhatárolni az ilyesfajta szükségszerűséget az abszolút véletlentől, a teljes szervezetlenségtől, amely minden tudományos előrelátást megghiúsít?

Az újkori (17-18. századi) materializmus, amelyre az a kettős funkció hárul, hogy összekösse a természettörvény filozófiai fogalmának kidolgozását a polgári társadalom eszmei megalapozásával, bizonyos fokig módosítja a démokritoszi világképet, és a tehetetlen anyagi szubsztanciát rendezett mozgású óraszerkezetként gondolja el. Most viszont egy Démokritosz számára ismeretlen probléma jelentkezik: ki húzza fel az órát? Az „első lökés” szükséglete folytán még Hobbes, a Marx előtti materializmus egyik legszigorúbb úttörője sem vonhatja kétségbe Isten létezését. A világ óráját megindító, de működésébe be nem avatkozó istenség deista eszméje a mechanikus materializmus szükségszerű kísérőjévé lesz, méghozzá éppen a *természettörvény* fogalma kedvéért, amelynek az adott feltételek mellett nincs ésszerűbb biztosítéka az „első lökés” kevésbé ésszerű fogalmánál. A deizmus szükségességéből kitűnik, hogy a mechanikus szemlélet milyen közeli rokonságban van ellenfelével, a teleológiával: mind a kettő csak a szellemnek tulajdonított öntevékenységet.

Amikor az antropomorf szemléletre vereséget mérnek a burzsoázia felemelkedése nyomán előretörő természettudományok, a dolgok minőségi változatosságát nem lehet többé az anyag tehetetlensége alapján összehangolni szubsztanciális egységükkel. A tehetetlen anyag csupán külső hatások befogadására képes, minőségi differenciálódásra nem. A mechanikus materializmus tehát, amely tudományos és ideológiai okokból egyaránt ellenséges az antropomorfizmussal szemben, a világ anyagi egysége érdekében

látszattá nyilvánítja az észleleteinkben megjelenő minőségi változatosságot, és a tehetetlenséget logikusan kapcsolja össze az egyneműséggel, amelynek alapkategóriája a *mennyiség*.

Az anorganikus-mechanicista redukció révén a materializmus meghaladja az érzéki megfigyelések közvetlen általánosítására épülő, tudomány előtti természetmagyarázatot, és a sokszínű érzéki felszín alatt, mélyebb rétegekben keresi az igazságot. A minőségi megosztottság csak látszat – Parmenidésszel szólva, *doxa* –, az anyag osztatlan, folytonos, különbségek nélküli. Ilyen természetű a kiterjedés, amellyel a kartéziánusok az anyagot azonosítják. A minden érzékitől mentes, változatlan kiterjedés azonban kizárja a mozgást, és hiánytalan ürességéből nem vezethetők le a valóságos, tapasztalati jelenségek. A materializmusnak át kell nyergelnie az anyagi elemek sokaságából felépülő világképre, amit Descartes is, Spinoza is megcselekszik, tekintet nélkül arra, hogy a sokféleség nincs semmilyen logikai kapcsolatban a kiterjedésre redukált anyag eredeti, osztatlan folytonosságával. [6]

A tehetetlen testek világában a mozgás nem enyészhet el: amennyit az egyik test elveszít a magából, annyit vesz át tőle a másik, és az események egységes oksági láncolatba rendeződnek, amelyben minden összefügg mindennel. De az anyag egyneműsége elmosza a mozgásformák lényegi különbségeit, hierarchikus alá- és fölérendeltségüket, törvényeik sajátosságát. A dolgok belső törvényei egy szintre kerülnek a külsőkkel, a lényegiek a másodrendűekkel, a szükségszerű meghatározottságok a véletlenekkel. Mivel az egyetemes összefüggésben a meghatározottságok száma végtelen, és egyneműségük miatt valamennyien egyformán fontosak, az események előrelátásához végtelén elmére volna szükség. A törvényszerűség vaksorsá válik, ez pedig – ahogy érintettük már – az abszolút véletlennel egyértelmű. A természettörvény megalapozására irányuló kísérlet visszahozza a démokritoszi szervezetlenséget, a tudományos ismeretszerzés megbízható módszerének kutatása a szkepszist, a valóság függetlenítése Istentől a vallás fatalizmusát.

A filozófia történetében itt-ott felbukkanó keverékformák ellenére, az anorganikus redukció adekvát formája a tehetetlen és egynemű anyag fogalmával operáló változat. Az önmozgást és a minőségi sokféleséget az organikus szemlélet sajátítja ki; hozzá kell folyamodnia a Marx-előtti filozófiában minden gondolkodónak, aki az immanencia híve, de tagadja a mechanikus anyagfogalmat, vagy legalábbis annak olyan együtthatóit, mint az első lökés és a démokritoszi szervezetlenség. Másrészt a mechanikus anyagfogalom történelmileg nélkülözhetetlen volt a tudományos terepnek az antropomorfizmustól való megtisztításához. Mindkét redukciós típusnak volt tehát viszonylagos létjogosultsága. Spinoza megpróbálkozott materialista irányú szintézisükkel.

I.

A naturalizmus organikus és mechanikus változatának

egyeztetési kísérlete Spinoza panteizmusában.

A rendszer lappangó dualizmusai

1. A természet-isten kettős természete

A németalföldi filozófus, mint a gondolkodás- és vélemény szabadság pártján álló legfelvilágosultabb polgári rétegek ideológusa, a zsidó klerikalizmus és az orániai monarchista ambíciókat támogató kálvinista papság elleni harcában elveti a transzcendenciát, így a mechanikus materializmusnak a deista istenképzetre utalt korabeli formáit is, felújítva helyettük a reneszánsz panteizmusát. „Isten minden dolognak immanens, nem pedig tranziens oka.” [7] (Semmit nem hoz létre, amin túlmenne, amin kívül maradna.) A brunói örökséghez híven, ez az immanens istenség a természet, amely önmaga okaként nem szorul külső mozgatóra, és minden létezőt magába foglal. Minthogy az egyes dolgok isten módusai, összességük nem mechanikus együttes, hanem *szerves egység*, élő organizmus: „az egész természet egyetlen individuum.” [8] Olyan individuum azonban, amely Brúnó természet-istenétől eltérően, nem viseli többé az antropomorfizmus és a teleológia vallásos jegyeit. „A természetnek nincs semmiféle maga elé tűzött célja”; „Isten természetéhez nem tartozik sem értelem, sem akarat.” [9] Spinoza egybeötvözi a brunói immanenciát a természettörvény újkori fogalmával, és *a szintézis két eleme kiigazítja egymást: az egyik mentesül a cél-okságtól, a másik az „első lökés” szükségletétől.*

A természet-istent mint egységes organizmust Spinoza kettős arculatúnak rajzolja. Isten nemcsak „gondolkodó dolog”, hanem „kiterjedt dolog” is. [10] Kettőssége újból többé-kevésbé Brúnó istenére emlékeztet, amely szintén egyidejűleg anyagi és szellemi. De a brunói „világlélek” az *anyag* szellemi képessége, a Spinoza-féle „gondolkodás” pedig független az anyagtól. „Sem a test nem determinálhatja a lelket gondolkodásra, sem a lélek a testet mozgásra vagy nyugalomra.” [11] Ezt a kettéválasztást, a gondolkodás és a kiterjedés descartes-i eredetű dualizmusának vissza-csengését, mindenekelőtt a mechanikai világkép indokolja, amelyhez Spinoza, organicizmusa ellenére és a korabeli leghaladóbb tudomány követelményeinek megfelelően, más kiváló elmék nyomán csatlakozik.

A mechanikai világkép a racionalizmus és az empirizmus vetélkedő irányzataira osztja az ismeretelméletet, megbontva a tapasztalati és a logikai mozzanatot, a különös és az általános, az elemek és a szerkezet egységét. A Spinozát is hívei közé soroló racionalizmus megpróbálja bebizonyítani a szükségszerű – apodiktikus – ítéletek lehetőségét, de éppoly kevésbé tudja őket visszavezetni a mechanikus eseménysornak ábrázolt érzéki tapasztalatra, mint az empirizmus, és a velünk született eszmék fikciójához folyamodik, amelyek megelőzik a tapasztalatot, nem a tárgyi világ a forrásuk. A fogalmi gondolkodás függetlenedik ezzel az érzéki valóságtól, kilép a dolgok természetes rendjéből, és – a szubjektivizmus elkerülése végett – személytelenné válik (szubsztanciává Descartes rendszerében, Isten attribútumává Spinozáéban). Egyúttal a

tárgyi világ is függetlenedik a gondolkodástól: részint azért, mert a racionalizmus nem vitatja a szerkezeti összefüggések objektivitását, tehát nem az emberi fogalmakból származtatja ezeket az összefüggéseket, mint később Kant, részint pedig azért, mert a racionalisták nem ruházzák fel a gondolkodást teremtőerővel, mint később Hegel. Az általános és a különös szétesése folytán így keletkezik az az éles határvonal a gondolkodás és a tárgyi valóság között, amelynek Brúnó filozófiájában még nyoma sem volt. Mivel a racionalizmusnak szilárd előfeltevése, hogy az objektív szerkezeti összefüggések megismerhetők, vagyis az eszmék logikai rendje pontosan megegyezik a dolgok ontológiai rendjével, anélkül, hogy bármelyikük is oka volna a másiknak, a kétféle rend összhangját – a pszichofizikai párhuzamot – Istennek kell biztosítania.

Spinoza rendszere a pszichofizikai párhuzam panteista változata. Létrejöttének társadalmi és történeti indítékai kiolvashatók azokból a *rejtett kétértelműségekből*, amelyek a demokrácia értelmezésétől kezdve a legelvontabb filozófia kategóriáig az egész rendszert behálózzák.

2. Abszolutisztikus demokrácia. Az emberi természet kétarcúsága

A demokrácia célja a szabadság – vallja a filozófus a demokratikus államban nem a hízélgés, hanem a hűség van becsben, és „az a vélemény válik határozattá, amelyik a legtöbb szavazatot kapja”, de az emberek elállnak döntésüktől, „ha valami jobbat találnak”. [12] Maga az állam szerződés útján keletkezik oly módon, hogy az egyének átruházzák teljes hatalmukat a társadalomra, s így „valamennyien egyenlők maradnak, amilyenek előbb voltak a természeti állapotban”. [13] Az átruházás folytán az összes polgárok engedelmeskedni tartoznak a társadalomnak mint a legfőbb természeti jog egyedüli birtokosának, a legfőbb hatalmat azonban – most következik a demokrácia-fogalom hirtelen irányváltása – „nem köti semmiféle törvény”: parancsait feltétlenül végre kell hajtani, „még ha a legnagyobb képtelenségeket parancsolja is”, hacsak nem akarunk „a kormányzat ellenségei lenni, és az ész ellen cselekedni”. (Bár a legfőbb hatalmak csak nagyon ritkán parancsolnak teljesen képtelen dolgokat – teszi hozzá Spinoza –, és „demokratikus kormányzat részéről kevésbé kell tartani képtelenségektől”.) „Ezzel, azt hiszem, elég világosan kifejtettem a demokratikus kormányzat alapjait.” [14]

Ha megvizsgáljuk, mi indította Spinozát a demokratikus és a Hobbes-féle abszolutisztikus berendezkedés sajátos összevegyítésére, szemünkbe ötlük egy újabb kétértelműség, nevezetesen a „haszon” fogalmáé. Az ész azt követeli, „hogymindenki szeresse önmagát”, és „keresse a maga hasznát” [15] – írja a filozófus –, mert éppen akkor „a leghasznosabbak az emberek egymásra nézve”, amikor mindegyikük „leginkább a maga hasznát keresi”. [16] Innen a demokrácia igénye, azé a politikai rendszeré, amelyben ki-ki szabadon szeretheti önmagát és a közhaszonnal egyenlő saját személyes hasznát. Ámde – állapítja meg másutt Spinoza – a legtöbben, akik saját hasznukat keresik, vágyaik és indulataik rabjai [17], „vetélkednek egymással, s tőlük telhetőleg igyekeznek egymást elnyomni” [18], mert a magánhaszon utáni féktelen hajszában mindegyikük „azokat a jogokat tartja a legméltányosabbaknak, amelyek szerinte vagyona fenntartásához és növeléséhez szükségesek, másnak ügyét pedig csak

annyira védi, amennyire saját ügyét véli megszilárdítani”. [19] Így aztán semmiféle társadalom nem állhat fenn uralom és erőszak, vagyis törvények nélkül, amelyek az emberek zabolátlan ösztöneit mérséklék és kordában tartják. [20]

Végtére is hasznára vagy ártalmára vannak egymásnak az emberek? Nos, „egymás kölcsönös megsegítése nélkül alig tudnák életüket fenntartani és szellemüket kiművelni” [21], egyesített erővel viszont elkerülhetik a mindenünnen rájuk leselkedő veszedelmeket, és „könnyebben szerzik meg, amire szükségük van.” [22] „Mert nem ért mindenki egyformán mindenhez, és az egyes ember nem is volna képes megszerezni azt, amire leginkább szüksége van ... kevés lenne az ereje és az ideje, ha egymagának kellene szántani, vetni, aratni, örölni, főzni, szőni, varrni és az élet fenntartásához szükséges sok más munkát elvégezni, hogy ne is szóljak a művészetekről és a tudományokról, melyek az emberi természet tökéletesítésére és boldogítására szintén igen szükségesek.” [23] „Az ember számára tehát semmi sem hasznosabb az embernél; az emberek, mondom, nem kívánhatnak becsebbet létük fenntartására, mint azt, hogy mindnyájan úgy egyezzenek meg minden dologra nézve, hogy valamennyiük lelke és teste szinte egy lelket és egy testet alkosson, mindnyájan tőlük telhetőleg együttesen törekedjenek létük fenntartására, s mindnyájan együtt keressék mindannyiuk közös hasznát.” [24] Az egymásra utaltság azonban, amelynek hangsúlyozásával Spinoza a platóni *Állam* hasonló eszméit folytatja, csak az egyik fele a dolognak. A másik az, hogy Spinoza, ugyanannak a művének ugyanazon az oldalán, ahol a kölcsönös segítségnyújtást az emberek elemi létfeltételeként tárgyalja, egyszerre mind az ellenkezőjét is leszögezi: „... az emberek természettől fogva ellenségek.” [25]

Nyilvánvalóan nem logikai botlásról van szó, ellenkezőleg: pontos tükröződéséről annak az objektív ellentmondásnak, hogy a *technikai munkamegosztás* egymásra utalt résztvevőit egymás farkasaivá változtatja tevékenységcseréjük *gazdasági formája*, a magántulajdonosok konkurenciaviszonya. Ezt a viszonyt írja le a filozófus mint ádáz vetélkedést, amelyben a sokaság vak szenvedéllyel hajszolja a pénzt, mivel a pénz „valamennyi dolog foglalata”, és „ennek képe szokta leginkább a tömeg lelkét eltölteni, hiszen alig képzelhet valamilyen örömet, amelyet ne a pénz képzete kísérne mint oka”. [26] Az ész vezetése alatt az emberek egyetértésben élhetnének, csak hogy ritkán vetik alá magukat az észnek; [27] „a harag, az irigység vagy más gyűlölködő indulat... szembeállítja őket egymással” [28], s aki azt hiszi, rábíthatja a sokaságot vagy az államügyekkel foglalkozó hivatalnokot arra, „hogy csakis az ész előírása szerint éljen, az a költők aranykoráról vagy meséről álmodik”. [29]

Hogyan ítéli meg Spinoza a *hélium omnium* szépítés nélkül ábrázolt viszonyait? „... őszintén arra törekedtem, hogy az emberi cselekedeteket ne tartsam sem nevetségeseknek, sem sajnálatosoknak, sem megvetendőknél, hanem megértsem őket. S ezért az emberi indulatokat... nem az emberi természet hibáinak tekintem, hanem olyan sajátosságoknak, amelyek úgy tartoznak hozzá, mint a levegő természetéhez a meleg, a hideg, a vihar, a mennydörgés és más efféle. Ezek a dolgok kényelmetlenek ugyan, de szükségszerűek” [30], mert a természet törvénye „nem utasítja el a vetélkedést, a gyűlöletet, a haragot, a csselfogást, sem általában az olyasmit, amire a vágy ösztönöz”. [31] Ugyanígy természeti törvény kényszeríti például a halakat, „hogy ússzanak, s hogy a nagyok felfalják a kisebbeket: ezért a halak természetes joguknál fogva a vízben élnek, s a nagyok felfalják a kisebbeket.” [32] Spinoza számára, aki Machiavelli és Hobbes nyomdokaiba lépve, a társadalmat nem erkölcsi kategóriákban, hanem természeti objektumként vizsgálja, a polgári világ elkeseredett konkurenciaharca

természeti tény, az emberi együttélés természetes állapota.

De ha az emberekre is áll az a természeti törvény, hogy a nagyok felfalják a kisebbeket, akkor mégis hogyan alkothatnak valamennyien „szinte egy lelket és testet”? Csak úgy, ha elfogadják az ész vezetését. [33] Amíg szenvedélyeiknek vannak alávetve, addig viszálykodnak egymással, aki azonban „az erény útján jár”, vagyis az észre hallgat, annak „legfőbb java közös mindenkivel”, és „a jót, amelyet magának kíván, a többi embernek is kívánni fogja”. [34] Az ész tehát felléphet a szenvedélyek ellen? Mi jogon, ha a gyűlölet, a harag és minden egyéb indulat a természet megmásíthatatlan törvényéből fakad? Azon a jogon – feleli Spinoza –, hogy az ész maga is természeti törvényt közvetít. „Az ész szerint élni annyi..., mint azt tenni, ami természetünk szükségszerűségéből következik.” [35] Úgy látszik, két ellentétes természeti erő működik bennünk, az egyik széthúzást, a másik egységet diktál, és mind a kettő egyformán jogos. Viszont az előbbieken azt láttuk, hogy egyikük (az ész) állami törvények formájában az uralom és erőszak eszközeit is bevetheti a másik (az indulatok vagy szenvedélyek) ellen. Hogyan: hát nem menti és indokolja a szenvedélyeket az a körülmény, hogy ugyanolyan természeti szükségszerűség illeti meg őket, mint az ést? Spinoza erre így válaszol: ha valaki „nem ura vágyainak”, akkor lelki gyengesége ugyan mentségül szolgál, ám a veszett kutya számára is van mentség, mégis megfojtják. [36]

Az „emberi természet” megosztottsága, az „ész” és a „szendvedélyek” konfliktusa ismét a technikai munkamegosztással kapcsolatos egymásrataltság és a konkurenciára épülő gazdasági viszonyok összeütközésének ideológiai tükörképe. Amikor Spinoza mind a kettőt – azaz magát a tőkés termelési módot – az emberi természet örök sajátosságaként kezeli, a polgári nemzetgazdaságtan álláspontjára helyezkedik; azzal a nézetével pedig, hogy mindenki saját hasznát keresve járul hozzá leginkább a közhaszonhoz, a klasszikus liberalizmus felé vezető útra lép. De nem marad meg ezen az úton. Sokkal realisztikusabban méri fel az egyetemes „vetélkedést”, semhogy ne látna szükségét a „szendvedélyekre” zablát kényszerítő állami beavatkozásnak, és sokkal józanabban ítéli meg e beavatkozás esélyeit, semhogy ne munkálna ki egy másfajta, mindig és mindenütt alkalmazható, noha meglehetősen szűkre szabott megoldást. Ez a megoldás az imént érintett „ész szerinti élet”, amelyet Spinoza összefüggésbe hoz a szabadság és a szolgaság kérdésével.

Szolgaságnak nevezi „az emberi tehetetlenséget az indulatok mérséklésében és megfékezésében... Az indulatoknak alávetett ember ugyanis nem a maga ura, hanem ura a sors, és ennek olyannyira hatalmában van, hogy gyakran, noha belátja a jót, mégis a rosszat kénytelen követni.” [37] Szabad csak az lehet, aki indulatait megfékezve, erényesen cselekszik, erényből cselekedni pedig „annyi, mint az ész vezetése szerint cselekedni”. [38] Mit jelent ez? Hogyan kell cselekednünk, ha az észre hallgatunk? „Az ésből eredő minden törekvésünk egyedül a megismerésre irányul” [39], és a megismerés tárgya Isten maga. Az erényes ember számára Isten megismerése a legfőbb jó [40]; ez az, amit szívesen oszt meg mindenkivel, s a többieknek éppúgy kíván, mint önmagának. [41] Mit értünk mármost Isten megismerésén? Azt, hogy minden dolgot az örökkévalóság szemszögéből, tehát szükségszerűségében szemlélünk. [42] Minél inkább felismerjük a dolgok szükségszerűségét, annál nagyobb hatalmunk lesz az indulatokon: [43] megtanuljuk, „hogyan kell viselkedni a sors változásai közepette, vagyis azzal szemben, ami nincs hatalmunkban”, s nyugodt lélekkel viseljük el „a sorsnak mind a két arcát, ... hiszen minden Isten örök rendeléséből következik ugyanazzal a szükségszerűséggel, amellyel a háromszög lényegéből következik az,

hogy szögeinek összege egyenlő két derékszöggel”. [44] Kitűnik ebből, mily sokra képes a bölcs, mennyivel erősebb a tudatlannál, akit egyedül a vágya hajt. Mert a tudatlan, azonkívül, hogy külső okok űzik-hajtják sokféleképpen, és soha igaz lelki megelégedéshez nem jut, emellett úgy él, mint aki szinte semmit sem tud sem magáról, sem Istenről, sem a dolgokról ... A bölcs ellenben ... alig indul fel lelkében”, mert „bizonyos örök szükségszerűség szerint tudva önmagáról, Istenről és a dolgokról, ... mindig igaz lelki megelégedés birtokában van”. [45]

Spinoza gondolatmenetében olyan *kettős megoldással* találkozunk, amely jellegére nézve feltűnően hasonlít a hegeléhez. A „szenvédélyek” – Hegel konkrétabb nyelvén a „polgári társadalom” – kordában tartását Spinoza is az ész állami megtestesülésétől várja, de végül továbbhalad az imént vázolt sztoikus megoldáshoz. Az utóbbi teljességgel szubjektívnek, a „bölcs” pusztán személyes ügyének tűnik, és nem alaptalanul. Ám ha figyelmesebben szemügyre vesszük, előbukkannak azok a vonásai is, amelyek a személytelen abszolút szellem filozófiai önmegismerésére emlékeztetnek. „A lélek Isten iránti értelmi szeretete” révén „Isten önmagát szereti” – írja Spinoza. [46] Ennek a szeretetnek a forrása a dolgokat szükségszerűségükben szemlélő, legmagasabb rendű megismerés („az ismeret harmadik neme”, amely nemcsak a zavaros érzelmi nézeteket múlja felül, hanem az adekvát, de még egyoldalú és részleges észfogalmakat is); a dolgok szükségszerűsége pedig nem más, mint „Isten örök természetének szükségszerűsége”. [47] Ha tehát Isten önszeretete az isteni természet szükségszerűségének megismeréséből fakad, akkor a „bölcs” közvetítésével, aki Istent megismeri és szereti, Isten önmagát ismeri meg és szereti. A magáncselekvés kozmikus teológiai jelleget ölt; a gondolat kétségkívül Hegelt előlegezi.

A társadalmi konfliktusok állami és – kozmikussá stilizált – magánmegoldásának kettőssége történelmi okokból fakad. A 17. század Hollandiája, miután az 1648-as vesztfáliai békével elnyerte függetlenségét, néhány évtizedre mind gazdaságilag, mind a politikai szabadságjogokat illetően a földkerekség legelső országává emelkedik. Társadalmi ellentmondásai azonban legalább olyan élesek, mint Rembrandt képein a villámlobogású és a komoran sötétlő színek drámai kontrasztjai. „Osztályharc köztársaságiak és Orániai-pártiak között, mérhetetlen gazdagság és az alsóbb néprétegek keserves nyomora, művészi igények és plebejus nyersség, hangsúlyozott türelmi politika, és emellett embertelenség Indiában, Afrikában és odahaza” – így festi a korabeli holland állapotokat De Vries, Spinoza életrajzírója. [48] A De Witt-fivérek kormányzata a politikai szabadság fénykora volt; mégis erre az időre esik Spinoza kiközösítése a zsinagógából, száműzése a rabbik követelésére Amszterdamból, a spinozista szabadgondolkodó Adriaan Koerbagh megkínzása, elítélése és börtönbeli halála. Spinozát felháborítja a vallási fanatizmus, a szellemi és fizikai terror, ezért áll De Witték köztársasági pártja mellé, ezért szakítja félbe az *Etikát* a felvilágosult régens-uralom eszmei támaszául szánt *Teológiai-politikai tanulmány* megírása kedvéért, forradalmi merészséggel támadva új művében az orániaiakhoz húzó papság elvakult ortodoxiáját. De mintha Németalföldön minden egyszerre volna önmaga és a fordítottja. A felvilágosultak harácsolnak és korrumpálódnak, rabszolgákkal kereskednek és véres gattetteket követnek el a gyarmatokon; az elnyomott szegény nép a vallási babonák kábulatában az utcán koncolja fel De Wittéket, és őrjöngve hatalomra segíti saját ellenségeit; III. Vilmos pedig, a diktátorrá lett orániai herceg, szabadjára engedi a papság legszélsőségesebb elemeit, a szellemi és politikai barbárságot, de másrészt felszabadítja az idegen megszállás alól az országot, amelyet Spinoza „*mea patria*”-nak nevez.

A filozófus személyes sorsa szintén csupa kettősség. A zsidó közösség kitzasztja, Európa tudós világa ismeri és el ismeri; barátok veszik körül, de legfőbb társa a

magány; jellemében bátor és meg nem alkuvó, de pecsétgyűrűjére a *Caute* („óvatosan”) feliratot véseti. A társadalomban, mint életrajzírója megállapítja, az osztályok között áll: a patríciusok kedvelik és titokban támogatják, de azért megmarad számukra a harmadik rendből való „kis zsidónak”, s hamar meggyőződik róla, hogy ezt a falat nem áll módjában áttörni. „Azzal, hogy kenyérkeresetül a lencsecsizoló mesterséget választotta, maga sorolta magát a kézművesek – egyébként egy igen megbecsült kézműipar – rendjébe. Így rokonszenve és mindennapi feladatköre egyaránt a sem hatalommal, sem befolyással nem rendelkező kispolgársághoz kapcsolta. A kispolgárság, eltekintve néhány nem konformista, felvilágosult tagjától, ... konzervatív, klerikális, monarchista, korlátolt volt”; ahogy másfelől az előkelően köztársasági szellemű uralkodó réteget velejéig áthatotta a gög, a hatalomvágy, a haszonlesés. [49] Mindez érthetővé teszi Spinoza gondolkodásának lappangó kétértelműségeit. Tehetetlenül egy felívelő, ragyogó korszak szörnyűségeivel szemben, mi mást tehetne, mint hogy legalább a maga számára keresi meg az egyetlen lehetséges *modus vivendit*, többé-kevésbé elfogadva azt a kényszerű alternatívát, amelyet a sztoikus Epiktétosz annak idején így fogalmazott meg: „Vagy irányító szellemedet kell kiművelned, vagy azt, amit kívül hordasz magadon; vagy bensőd formálására fordítod művészeted, vagy a közönséges embernek az életét kell vállalnod.” [50] Az irányító szellem befelé fordul, és a külső viszonyoktól szándékosan eloldódva, anyagtalan önállóságot tulajdonít magának.

Az erkölcsi bensőség és a hatalmunkon kívül eső külvilág kettőssége a kanti dualizmusok felé mutat. Megjelenik vele az elidegenülés témája, amely a következő évszázad második felében, Rousseau-val és Kanttal fog az ideológiai érdeklődés homlokterébe kerülni (ha nem számítjuk olyan korai irodalmi kifejeződését, mint Hamlet alakja [51]). Spinozát Kanttal rokonítja az is, hogy egyszerre akar erkölcsöt és civilizációt, nem „erkölcs vagy civilizáció” formájában vetődik fel előtte a kérdés, mint majd Rousseau számára. Döntően különbözik azonban Kanttól abban, hogy ennek az „és”-nek az elméleti keresztülviteléhez nem kényszerül kettéhasítani a létet a szabadság magánvaló túlvilágára és a szükségszerűség pusztán szubjektív jelenségvilágára. Spinoza erkölctanában a szabadság „szabad szükségszerűség” [52], filozófiai belátása annak, hogy ami van, az szükségszerűen olyan, amilyen. De mi az, ami szükségszerűen, természetből fogva van? Természetesek az indulatok és szenvedélyek; ám éppoly természetes az ész is, amely uralkodni tud a szenvedélyeken. Ezt az uralmat – a szabadságot – a külvilágban az állam valósítja meg a politika eszközeivel, az egyénben a lélek Isten értelmi szeretetének filozófiai eszközeivel.

Nincs mit csodálkozni rajta, hogy Hollandia külső fenyegetettsége és csillapíthatatlan belviszályai közepette Spinoza erős központi hatalmat kívánt. Csak az ilyen hatalom gondoskodhat polgárainak biztonságáról és félelem nélküli életéről, elsősorban pedig arról, hogy az emberek segítségére legyenek egymásnak. [53] Az államot ennél fogva „úgy kell berendezni, hogy mindenki, bármilyen is a gondolkodásmódja, az állam jogát fölébe helyezze magánérdekeinek”. [54] „Mert ha elvész az állam, semmiféle jog meg nem maradhat, hanem minden válságba jut, s csak a szenvedély és a gonoszság uralkodik, a legnagyobb rettegésben tartva mindenkit. Ebből következik, hogy nem tehetünk olyan jót felebarátunkkal, amely istentelenséggé ne válnék, mihelyt az egész államnak kárára válik, s megfordítva, nem követhetünk el ellene olyan istentelenséget, amely jámborság számba ne menne, ha az állam fenntartása végett történik.” [55]

E némileg machiavellista színezetű etatizmus antiklerikális tartalmakat hordoz. „... vészes mind a vallásra, mind az államra nézve, ha a vallás szolgálai jogot kapnak

rendelkezések hozatalára vagy kormányügyek intézésére.” [56] Amikor tehát „azt mondtam, hogy egyedül az államhatalom birtokosainak van joguk mindenre, és csak az ő határozatuktól függ minden jog, akkor jogon nemcsak a polgári, hanem a vallási jogot is értettem”. [57] Az egyházat alá kell rendelni az államnak, megfosztva világi hatalmától az Orániai-barát papságot, amely ellenforradalmi felkelésre bujtogatja a néptömegeket De Witték köztársasági rendszerével szemben. Kálvinista, zsidó vagy akármilyen papság, mindegy – Spinozának volt elég alkalma tapasztalatokat szerezni a klérus haladás-ellenességéről, a tudományban és a politikában egyaránt. Itt keresendők panteizmusának elsőrendű indítékai. És az egyházellenes panteizmus, amelynek világában *a* legapróbb, legjelentéktelenebb esemény is ugyanazzal az abszolút szükség-szerűséggel megy végbe, mint a támadott kálvini egyház hivatalos tanaiban, módot ad Spinozának arra, hogy három évvel De Witték lemészárlása után, a politikai reakció idején, az *Etika* zárósortainak írásakor egyértelműen az *egyéni* bölcsességet, az ész külső viszontagságoktól függő állami formája helyett a minden külső történéstől független, sztoikus belső szemléletet jelölje meg a szabadság forrásaként.

3. „Felülnézet” és „alulnézet”: a szubsztancia és a módusok viszonyának kétértelműsége

Az „egyetlen individuumnak” tekintett természet – az „Isten értelmi szeretetében” kifejeződő sztoicizmus ontológiai alapja – az egésznek az uralmát igazolja a részeken, az általánosít az egyedi jelenségeken. Láttuk, hogy ennek a felfogásnak olyan ideológiai gyökerei vannak, mint az erős központi hatalom igenlése, a köztársasági ügynek tulajdonított feltétlen elsőbbség a korlátolt magáncélokkal szemben, továbbá a technikai munkamegosztás szükségességének felismerése; ide sorolhatjuk még az utópikus-kommunista eszmét, amelyekkel a filozófus a kollegiánsok, mennoniták és kvékerek vagyonszövetség hirdető kispolgári-radikális gyülekezeteiben ismerkedett meg, azonkívül bizonyára a saját közösségéből kitzsított ember közösségvágyát is. De miért ölt Spinoza organicizmusa panteista formát? Maga az organicista szemlélet – Diderot a példa – nincs istenre utalva, kivált, ha teleológia- és teológiaellenes.

Spinoza rendszerében Isten a racionalizmus követelménye: nélkülözhetetlen alkotóelem, nem pusztán teológiai burok. A „gondolkodás” és a „kiterjedés” – a tudat és az anyag – kettészedése után neki kell jótállnia a pszichofizikai párhuzamért, az eszmék rendjének megegyezéséért a dolgok rendjével, minthogy a képzetek „nem a képzetek tárgyait, vagyis az észlelt dolgokat ismerik el hatóokuknak, hanem magát Istent, amennyiben gondolkodó dolog”. [58] A racionalizmusból viszont éppenséggel nem következik isten immanenciája, hacsak nem terelik ebbe az irányba a filozófust a természetfelettitől való függés cáfolatául szolgáló organicista elképzelések. *A racionalista és az organikus elem együtt alapozza meg Spinoza panteizmusát.*

A panteizmusnak természetes tartozéka volna a cél-okság. Spinoza azonban csak a cél-okságtól mentes szükség-szerűséget fogadja el, ez pedig a panteizmusra egyáltalán nem jellemző, de a következetes materializmusra mindenképpen. Az ilyen típusú szükség-szerűség a 17. században nem lehet más, mint a mozgás mechanikus oksági rendje, amely a korabeli természetfelfogásnak megfelelően rászorulna az „első lökésre”, ha meg nem kímélné tőle az organikus immanencia, a természet *causa sui* jellege.

A mechanikus szükségszerűség kétféleképpen fogalmazható meg: démokritoszi „atomos” formában, vagy „szerkezetes” alakban. Spinoza, az „általános ügy” szószólója, az utóbbi mellett dönt. Ezért lesz istenhívő racionalistává, és mechanikus materializmusa, amelynek adekvát ismeretelmélete a nominalizmus volna, a velünk született eszméknek, a gondolkodás autonómiájának, a deduktív logikai szükségszerűség egyetemes ontológiai érvényességének idealizmusával kereszteződik. Spinoza rendszerében tehát heterogén gondolatelemek találkoznak; egyesítésük azért lehetséges, mert vannak hasonló vagy egymást kiegészítő tulajdonságaik. A racionalizmusnak és az organicizmusnak közös vonása, hogy mindkettő előnyben részesíti az általánost a különössel, az egészt a részekkel szemben; továbbá, a mechanizmus elutasítja a cél-okságot, az organicizmus az „első lökést”, és a két ellentétes felfogás ilyen értelemben egymást módosítja. Ezeken az érintkezési pontokon ragadta meg és fogta össze az ellentmondásos elemeket Spinozának a klerikális reakciót ostromozó, megvesztegethetetlen citoyen-szellemé.

A laza érintkezési pontok természetesen nem elégségesek a valódi szintézishez. Az organikus szemlélet jegyében Spinoza a hülozoizmushoz közeledik, kijelentve, hogy az egyedi dolgok valamennyien lelkesek, ha különböző mértékben is ^[59]; más szóval, a szerves egészen belül a különösnek több-kevesebb önállósága van. A racionalizmus ezzel szemben minden önállóságot megtagad a különöstől, mert a világban uralkodó objektív szükségszerűséget mechanikus predeterminációvá változtatja, amelyben a dolgok valóságos folyamata eleve meglévő általános alapelvekhez igazodik, és az ontológiai mozgás az egyetemes érvényűnek vélt deduktív módszer logikai mozgásához hasonul. ^[60] Ezt a kettős mozgást az organikus előfeltevés szerint maga a szubsztancia végzi, így az egyes dolgok és gondolatok – a móduszok – egységet alkotnak, mint a szubsztancia elemei és állapotai; a mechanikus-racionalista előfeltevés szerint ellenben a móduszok megoszlanak a gondolkodás és a kiterjedés attribútuma, az eszmék rendje és a dolgok rendje között, amelyek nemhogy egységet nem alkotnak, de még csak nem is hatnak egymásra. Megegyezésüket – a tárgyi megismerés lehetőségét – magyarázza, hogy Isten közvetítésével mindkettő ugyanannak a deduktív logikai szükségszerűségnek engedelmeskedik, és a különös tárgyi világban is ugyanúgy függ az apriorisztikusan értelmezett általánostól, mint a gondolkodásban. A különös – „a semmiben részesedő” (*de nihilo participans*) – ily módon az értékrend alacsonyabb szintjére kerül: végessége a régi vallási hagyományhoz híven fogyatékosként jelenik meg, az általánosság foka pedig az aktivitás, az autonómia, a létben való részesedés fokmérőjévé válik. „Realitáson és tökéletességen ugyanazt értem” – mondja Spinoza. ^[61]

Ebben a fokozati sorban Isten maga a legáltalánosabb általános, az eszmék deduktív logikai rendjének végső alapja (*ratio*), és egyúttal a lét teljessége, az egyedi dolgok és jelenségek végső oka (*causa*). Mindkét minőségében végtelen, mentes a partikularitás korlátaitól, és logikai oldaláról tekintve nincs semmilyen meghatározottsága, hiszen a meghatározás már tagadás, elhatárolás. A fogalom tartalma és terjedelme közötti fordított arány formális-logikai törvényét követve, Isten oly radikálisan veti ki magából a különöst, a konkrét tartalmakat, hogy szervesetlen és tagolatlan ürességében megszűnik minden mozgás és különbség, „nincs *mikor, előtt, után*”. ^[62] Ontológiai oldaláról tekintve, ez a rezzenés nélküli semmi a létnek, az aktivitásnak a hiánytalan tökéletessége, és már csak emiatt is tökéletesen passzív, örökké mozdulatlan, abszolút azonos önmagával; másrészt viszont élő organizmusként egyesíti a dolgok és eszmék változékony sokféleségét, mint saját szerveit és mozgásait. Első pillantásra nyilvánvaló, hogy az organikus és a mechanikus szemlélet szintézisének merész kísérlete új ellentmondásokkal tetézve reprodukálja a különös és

az általános antagonizmusát, amely Spinoza idején részint az empirizmus és a racionalizmus külső ellentétében, részint a két irányzat belső ellentmondásaiban jelentkezett.

Spinoza szubsztanciája lényeges vonásokban hasonlít a majdani hegelire: mind a kettő isteni funkciót lát el, és immanens erőként, magukban a dolgokban működik. Hegel panteista, bár tiltakozik ellene. További hasonlóság, hogy Hegel istene is hol elvont, üres általánosságnak, hol a sokféleség szerves és konkrét egységének mutatkozik. De *nem egyszerre* mutatkozik annak, és ez már nagy különbség. Mint szubjektum módjára tevékenykedő, célokat tételező szubsztancia, önjelölődik az elvontság semmijétől a maximális konkrétságig. Ez a (legalábbis látszólag) folyton újat alkotó mozgás a tárgyával azonos szubjektum önteremtése és önmegismerése: a szubsztancia – a fogalom, az eszme, az általános – eltárgyiasul, és a valóság különös formáinak sokféleségévé differenciálódik, azután ebben a külsővé vált alakjában önmagára ismer. Nem befejezett, történelmietlen adottságként viszonyul az ugyanilyen történelmietlen tárgyi adottságokhoz, hanem együtt alakul és fejlődik a konkrét dolgokkal, amelyek az ő termékei, alakzatai, történetének jelenszerű megvilágításai.

Spinoza szubsztanciája nélkülözi a történetiséget. Nem fejlődik és gazdagodik, nem válik tartalmilag konkrétabbá, a dolgok számára nem enged több mozgásteret, mint hogy beilleszkedjenek az axiomatikus-deduktív rend eleve kijelölt, mozdulatlan kereteibe. A *ratio* azonosul a *causával*, a logikai rend az ontológiaival: „mindent az isteni természet szükségszerűsége determinál.” [63] Megkérdezhettük persze, hogy *ebben* mi a különbség: vajon Hegel nem ugyanide fog kilyukadni? De igen; csakhogy ő a világfejlődés *lezárásakor* jut el eddig a pontig, miután előzőleg kifejtette a tárgyiasulás és újraelsajátítás dialektikáját, a természetből kibontakozó társadalmi és tudati fejlődés történelmi folyamatát. Spinoza rendszerében ezt a dialektikát a pszichofizikai párhuzam helyettesíti. A párhuzam két eleme, a „gondolkodás” és a „kiterjedés”, örök adottságként jelenik meg, kettőjük között mindennemű érintkezést lehetetlenné tesz a mechanikai mozgás vélt kizárólagossága; de megfelelésnek lennie kell közöttük, ezért Spinoza Isten közbeiktatásával azonossá nyilvánítja a szembenállásban megrögzített ellentéteket. „Isten értelme és az általa megismert dolog egy és ugyanaz. Például a természetben létező kör és a létező körnek szintén Istenben lévő képzete egy és ugyanaz, csak különböző attribútumokkal *magyarázva*. Ennélfogva, akár a kiterjedés attribútumában gondoljuk a természetet, akár a gondolkodás attribútumában ..., egy és ugyanazt a rendet, vagyis az okoknak ugyanazt a kapcsolatát, azaz a dolgoknak ugyanazt az egymásutánját fogjuk találni.” [64] Vagy másutt: „a lélek és a test ugyanaz a dolog, amelyet hol a gondolkodás, hol a kiterjedés attribútumában *fogunk fel*. Innen van, hogy dolgok rendje, vagyis kapcsolata, ugyanaz, akár az egyik, akár a másik attribútumban *fogjuk fel* a természetet.” [65] Egyszóval, Isten *maga* a két ellentét: osztatlan egységében a lét végül is *közvetítés nélkül* összeolvad a tudattal, és a fogalomnak a tárgytól való megkülönböztetése már csak felfogás, magyarázat, kifejtés dolga. Így lesz Isten egyidejűleg a *lét és a tudat abszolút azonossága és abszolút ellentéte*; a panteizmus csak e súlyos belső ellentmondás árán tehet eleget a racionalista követelményeknek, csak ilyen áron rendezheti objektív és megismerhető törvények szerint a világfolyamatot, miközben magukat a törvényeket apriorisztikus logikai alapelvekre vezeti vissza.

Az apriorizmusért az érzéki valóságnak az empiristákéval közös nominalista szemlélete felelős. A tapasztalati világ Spinoza szemében is az egyedi dolgok összessége, minden igazi általánosság nélkül; amit általános fogalomnak nevezünk, az nem ontológiai érvényű alapelv, hanem a dolgok szegényes, leegyszerűsített képmása,

amely azért alakul ki bennünk, mert az egyedi jelenségek sokaságát „a lélek nem tudja elképzelni, és csupán azt képzei el világosan, amiben valamennyien megegyeznek”.

[66] Másrészt – a panteizmus értelmében – *ugyanez* a széttöredezett valóság Isten maga; *ugyanez* a diffúz sokféleség Istennek, az önmagával tökéletesen azonos, változatlan szubsztanciának megannyi módusza, érzékelhető megnyilvánulása. A valóság tehát kettős képet mutat, aszerint, hogy „alulnézetben”, az érzéki sokféleség felől szemlélem-e, vagy „felülnézetben”, a szubsztancia felől. Az első szemléletmód esetén „úgy gondoljuk a dolgokat, hogy bizonyos időre vagy helyre való vonatkozásban léteznek”; a második esetben „úgy gondoljuk őket, hogy benne foglaltatnak Istenben, és az isteni természet szükségszerűségéből következnek”. [67]

Az idő, amelyre a dolgokat „alulnézetben” vonatkoztatjuk, a mértékhez, a számhoz és bármely más elvont fogalomhoz hasonlóan csupán „a képzelet segédeszköze” (*auxilium imaginationis*) [68], a képzelet pedig – az érzékelés – a megismerés tökéletlen, inadekvát módja. Tökéletlen, mert „minden egyedi dolgot... valamely más egyedi dolog determinál bizonyos meghatározott módon való létezésre, ezt újra egy másik dolog, és így tovább a végtelenségig” [69], a végtelent azonban képzeletünk nem foghatja át. „Ebből következik, hogy az egyedi dolgok mind véletlenek és múlandók” [70]; éppen azt nevezzük véletlennek, aminek a létezéséről „nem állíthatunk semmi bizonyosat, mert az okok rendje rejtve van előttünk”. [71] A véletlen nem objektív jelenség, hanem a „képzeleti kép” fogyatékosága, a megismerés inadekvát módjáé, amely „inkább a test jelenlegi állapotát jelzi, mint a külső dolgok természetét”. [72] Ha tehát a valóságot „alulnézetben”, érzéki mivoltában szemléljük, a nominalista kiindulópontnak megfelelően a véletlenek zűrzavarának fogjuk tapasztalni, és a rossz végtelenség torzító lencséjén át merőben szubjektív képet kapunk róla.

„Felülről” nézve, a dolgok már nem mechanikus szétszórtságukban jelentkeznek, hanem a szubsztancia szerves egységének megnyilvánulásaiként. A szubsztanciára nem érvényes az idő, a mérték, a szám; a természet részei ugyan „végtelenül sokféleképpen változnak”, ám „anélkül, hogy az egész individuum”, az egységes organizmusnak felfogott istenség „bármiképpen is megváltoznék”. [73] Ha ebből a szempontból, „az örökkévalóság szemszögéből” vizsgáljuk a dolgokat, eltűnik minden esetlegességük, és kiderül róluk, hogy a legapróbb részletekig Isten függvényei. „Alulnézetben” az abszolút véletlen uralkodik, „felülnézetben” az abszolút szükségszerűség. Nem a valóság változik meg, csupán saját szemléletmódunk és a valóságról alkotott képünk. Az érzékelés szubjektív látszatvilágát felváltja az észnek „Isten értelmi szeretetében” fogant objektív világképe, amelyben a dolgok felmutatják igazi arcukat, a szubsztancia által deduktív szükségszerűséggel meghatározott lényegüket. Ismeretelméleti vonatkozásban nem puszta látszatok többé, jóllehet értéküket illetően továbbra is azok, hiszen a végtelen és változatlan szubsztanciához képest nincs semmiféle önállóságuk. [74]

4. Lucien Goldmann problémája

A szubsztancia és a móduszok közötti viszony tisztázatlanságára sokan felfigyeltek, többek közt Lucien Goldmann is. Spinoza *Etikájában* – írja – „a viselkedésre vonatkozó minden megfontolás a létük fenntartására törekvő móduszok conatusából,

egoizmusából indul ki”, és a modern filozófiatörténetnek az lenne az egyik legsürgetőbb, legnehezebb feladata, „hogy érthetővé tegye a szélsőséges individualizmusnak és panteizmusnak ezt az összetalálkozását a 17. században”. [75]

A feladat – amely nyugodtan kiterjeszhető volna a makrokozmosz panteizmusát a mikrokozmosz individualizmusával egyesítő reneszánsz természetfilozófiára, bizonyos értelemben pedig akár Leibnizre, Fichtére, Schellingre, Hegelre és a romantikára is – korántsem olyan nehéz, mint amilyennek látszik. Talán meg is oldottuk már, legfeljebb néhány kiegészítést kell még fűznünk az elmondottakhoz.

A szubsztancia és a móduszok, illetve a panteizmus és az individualizmus *logikai* ellentmondása arra vezethető vissza, hogy az ellentétes oldalak mindegyike *önmagában is ellentmondásos volt, össze nem egyeztethető társadalmi tartalmakat hordozott*. Vegyük az individualizmust: korai szakaszában, mint az antifeudális ideológia tartozéka, felszabadította az egyént, merész természethódító vállalkozásokra buzdította a dogmatikus-teológiai gyámság ellen lázadó fiatal burzsoáziát; másrészt, mint a piaci versenyharc erkölcsi-pszichikai terméke és szabályozója, kezdettől fogva mentesítette a küzdő feleket esetleges humánus gátlásaiktól, a „szeresd felebarátodat” kötelezettségének nyügétől. Ugyanaz a társadalmi folyamat (a burzsoázia önállósulása és felemelkedése) egyszerre érlelte meg a bátor cselekvés büszke öntudatát és a pénz kalandorainak mindenén átgazoló kíméletlenségét.

A verseny következményei szintén ellenmondásosak voltak. A piacok – ha nem is egyenletesen – kiszélesültek, idővel világpiaccá tágultak; növekedésük nyomán példátlan méreteket öltött a munkamegosztás, bonyolult összefüggéseket létesítve szakmák, országok, földrészek között. Vele együtt nőtt azonban a természeti és társadalmi véletlenek szerepe is. A kereskedő, aki útnak indította hajóit drága keleti fűszerekért, megkésztetett vagyonnal zárhatta vállalkozását, ha szerencséje volt, de koldusbotra juthatott egy tengeri vihar vagy kalóztámadás miatt. Bankházak kölcsönöztek nagy pénzeket uralkodóknak csábító kamatok és kiváltságok reményében, aztán egyik napról a másikra csödbe sodorta őket adósuk háborús veresége. A véletlenek azonban nem a természet, a közbiztonság vagy a politika kiszámíthatatlan tényezőiből fakadtak elsősorban, hanem *a gazdálkodási mód ösztönösségéből*. A munkamegosztás összekapcsolja és egymásra utalja, a tőkés árutermelés szétválasztja és egymásra uszítja az embereket: az első a társadalmat szerves egységnek tünteti fel, amely az egyének általános létalapjaként feltétlen elsőséget élvez a közösség értékrendjében; a második – a magántulajdon – egyre áthatolhatatlanabb ködökbe rejti a sűrűsödő gazdasági összefüggéseket az elszigetelt magánegyének elöl, akik a versenyharc vakon csapongó hullámmozgásainak kiszolgáltatva, úgy állnak szemben saját elszabadult viszonyaikkal, mint valami végzetszerű idegen hatalommal. Ebből a nézőpontból a társadalom egyetlen gépezetnek látszik, amelyben az egyesek pusztán alkatrészek minden önállóság nélkül. Vagyis az, ami „alulnézetben”, az egyes ember felől, abszolút véletlenként jelenik meg, az „felülnézetben”, az általános társadalmi összefüggések felől, abszolút szükségszerűségnek mutatkozik; és a két ellentétes nézet nemcsak kizárja, hanem meg is alapozza és kölcsönösen feltételezi egymást, hiszen a társadalmi összefüggések azért hatnak vak szükségszerűség módjára, mert nem egyebek, mint a konkurencia véletlenjeitől függő, elszigetelt magánegyének viszonyai. Az individualizmus tehát – a magánegyének objektív helyzetének erkölcsi-pszichikai lenyomata – összenő a külső viszonyok ellenőrizhetetlenségével, ez pedig éppen annak a következménye, hogy a munkamegosztás társadalmi összefüggéseit csak az elszigetelt magánegyének konkurenciaharcra közvetítheti; az utóbbi termeli újra, szakadatlanul és egyidejűleg, mind az individualizmust, mind az azt lenullázó vak külső szükségszerűséget, mint egymás létalapjait. (Felfújja az Én léggömbjét az egyéni tudatban, majd el is pukkantja előbb-utóbb a véletlenek tüskéin; minduntalan újjászüli önmaga létalapjaként azt, amit

elpusztít, szülöttje és áldozata pedig – az individualizmus – saját szükségszerű felmorzsolódása révén marad fenn és állandósul.)

Spinoza ragyogó érzéssel tapintotta ki és írta le a keletkezőben lévő kapitalizmus ellentmondásait, amelyeket maga is átélt és megszenvedett. Kereste a magyarázatukat. De tudományos magyarázat csupán *kívülről*, az adott formációt *meghaladó* álláspontonról lett volna lehetséges. Ennek hiányában Spinoza azt tette, amit a filozófusok nagy többsége: átfordította mindennapos tapasztalatait a filozófia nyelvére, és kozmikus-metafizikai kabátot varrt a gombokhoz, a jelenségvilág tényeihez. A felvilágosodás szellemét sugárzó nagyszabású rendszerében a társadalom a természethez hasonul, törvényei a világ kozmikus rendjébe illeszkedő örök természeti törvényeknek mutatkoznak, a filozófiai racionalizmus szigorúan deduktív logikai-matematikai szükségszerűsége pedig meghatározza és a szubsztancia egyetemessége alá sorolja a csökkenő általánosságú létezőket egészen a móduszokig, a fokozati sor legalján szorongó egyedi jelenségekig. [76]

Ebben a rideg, közömbös gépezetben, ahol a légyzümmögést is az isteni szubsztancia szabályozza, hogyan valósulhat meg Spinoza legfőbb célja, életművének értelme és ösztönzője – a szabadság? A filozófus a szellem arisztokratáira korlátozódó etikai magánmegoldással kívánja áthidalni a feloldhatatlan ellentmondást: a szabadság csak a bölcsnek az osztályrésze lehet, aki visszahúzódik a nyilvános életből, a „szenvedélyek” zsoldjába szegődött gyakorlati tevékenység küzdőteréről, és a tülekedő felszín alatti örök rend szemléletébe merülve, lázongás nélkül elfogadja, hogy változtathatatlan törvények uralkodnak fölötte. Mindenképpen a külső szükségszerűség az úr, de az egyik esetben az egyén akarata ellenére, a másikban a beleegyezésével, és a szabadság – heideggeri szóhasználattal a „tulajdonképpen”, az „autentikus” lét – egyszerűen a viszonyoknak való alávetettség tudatos vállalása. (*Ducunt fata volentem...*) Spinoza vállalja a tőkés viszonyokat súlyos tehertételeikkel együtt, mert a haladás egyetlen reális útját jelentik. A kapitalizmus az ésszerűség fényében mutatkozik, és ezt a fényt vetíti az egész világmindenségre; mint olyan folyamat azonban, amelynek ellentmondásai a megfékezhetetlen külső szükségszerűség erejével hatnak, az ésszerűséget emberfelettinek, isteni hatalomnak tünteti fel. Ilyen körülmények között fogan az a nézet, hogy az egyén csak akkor nyerheti el szabadságát és függetlenségét, ha mindkettőt feladva, önként és feltétel nélkül aláveti magát az istenségnek; az individualizmus panteista formát vesz fel, jelezve, hogy a polgári haladás racionalista filozófusának szemében a valóság immanens és objektív törvényszerűsége misztifikálódik ugyan, de nem gátja, hanem alapja az egyén „önmegvalósító” törekvéseinek. Az egyes tehát feloldódik az istenséggé misztifikált általánosban, az individualista tartalom az organikus formában, a tartalom és a forma ellentéte az egységben. – Másrészt igencsak labilis egységről van szó, amely alig takarja a szubsztancia fedőrétegével a szertefutó repedéseket. Az egyén belsejébe záruló szabadság és az elidegenült külső szükségszerűség közvetíthetetlen kettőssége miatt szétesnek az összetartozó ellentétek, pusztán egymásmellettségre bomlik az egységüket szavatoló kölcsönös feltételezettség, amely a társadalmassuló termelés és a magánelsajátítás *objektív ellentmondásának* ismeretében könnyűszerrel megmagyarázható lett volna. Így válik az általános összefüggések és az egyedi jelenségek *dialektikus ellentmondása* a „felülnézet” és az „alulnézet” *logikai ellentmondásává*; megrögződnek a kétértelműségek, és összezsomósodnak a rendszer szívének alkotó „szubsztancia” fogalmában, amely éppúgy megalapozhatta a szabadság biztosítékául szánt „ész” (a termelés társadalmassulása által sugallt közösségi erkölcsöt), mint a mindent elnyelő mechanikus szükségszerűséget.

Ami a későbbi fejlődést illeti: minél inkább hatnak a filozófiára a polgári

társadalom centrifugális erői, annál mélyebbek a repedések, annál nagyobb súlyt kap az egység rovására az ellentét. Schelling már csak irracionális elemek beiktatása útján kapcsolhatja össze az organikus külső szükségszerűséget a magánegyén szabadságával, a romantikusok pedig odáig jutnak, hogy az „ember” és a „világ” megbékítése céljából nem az egyént olvasztják a mindenségbe, mint Spinoza, hanem fordítva, és szubjektívizmusukkal megpecsételik az összebékítendő oldalak meghasonlottságát. Az „utóromantika” ezek után csak a logikus zárókövetkeztetést vonja le, amikor kereken tagadva bármiféle összhang lehetőségét a független magánegyén és a külvilág között, a végletekig hajtott individualizmus jegyében betetőzi az organikus szemlélet felbomlását. Nem csoda tehát, ha az „utóromantikus” Goldmann a filozófiatörténet legnehezebb feladatai közé sorolja annak a magyarázatát, ami Spinoza számára még természetes volt.

II.

Schelling odüsszeája

1. Sem a lét, sem a tudat, de nem is valami harmadik

Az individualista ihletésű panteizmus egyik legjelentősebb változata Schelling nevéhez fűződik, aki a német filozófia Kanttól eredő szubjektivistá irányzatát átvezette az objektív idealizmus vizeire. Ő maga, mint ismeretes, éppúgy Fichte következetes folytatójának vélte magát, ahogy Fichte Kanténak; Hegel figyelt fel a schellingi filozófia újszerűségére Fichtéhez képest. Igaz, a „schellingi filozófia” kifejezésnek nincs egyértelmű jelentése, mert Schelling újra meg újra átrendezte világképét; ezért a következőkben főként legkiforrottabb művére, *A transzcendentális idealizmus rendszerére* (1800) fogunk hivatkozni, továbbá a *Brúnó* című párbeszédese munkára (1802), amelyek valószínűleg a legalkalmasabbak a brunói-spinozai forrásból fakadó és közvetlenül Hegelt előkészítő gondolatok bemutatására.

A probléma ugyanaz, mint Fichtéé: a kanti dualizmusok megszüntetése. Miből kell ennek érdekében a filozófiának kiindulnia? Mit kell elsőnek vagy feltétlennek tekintenie: a létet vagy a tudatot? „Olyan rendszerben, amely a létet teszi meg az elsőnek – írja Schelling –, nemcsak a tudás lesz szükségszerűen valamilyen eredeti lét puszta másolata, hanem minden szabadság is csak szükségszerű csalódás lesz.” Egyébként is „teljességgel felfoghatatlan, hogy egy kívülről származó affekció hogyan változik át képzetté vagy tudássá”; ez legfeljebb „csak akkor volna felfogható”, ha bizonyítani lehetne, „hogy maga a képzet is a lét egyik fajtája”. A lét elsősége már csak azért sem fogadható el, mert így „egész tudásunk kívülről eredne”, azaz „semmi sem

volna benne szükségszerű és általános érvényű”. [77] (Csak érzéki tapasztalataink volnának, amelyek egyszerűek és egyediek.) De ahogy a tudás nem magyarázható a létből, a lét sem magyarázható a tudásból, hiszen „éppen az a reális, amit a pusztá gondolkodás nem hozhat létre”. [78] A tudat elsősége esetén fel kellene tennünk, „hogya a dolgok alkalmazkodnak alaktalan nyersanyagként a bennünk lévő eredeti formákhoz”, márpedig ez a kanti konstrukciójú apriorizmus ugyanúgy szertefosztatja „a megismerés minden igazságát vagy objektivitását”, mint a tudás külső eredetének empirista doktrínája. Elképzelhető ugyan egy harmadik megoldás is: „eszerint az objektív világ és az intelligencia két órához hasonlít, amelyek külön-külön működnek, semmit sem tudnak egymásról, mégis ugyanazt az időt mutatják, mert mind a kettő szabályosan jár; ez a feltevés azonban olyasvalamit állít, ami teljesen fölösleges, és megsérti minden magyarázat egyik legfőbb elvét, azt ugyanis, hogy amit egy dologgal megmagyarázhatunk, azt ne magyarázzuk többel; nem szólva arról, hogy ez az objektív világ, amely teljességgel kívül esik az intelligencia képzetein, maga is fogalmak kifejezése, tehát ismét csak egy intelligencia által és egy intelligencia számára létezhet.” [79] Egyszóval, sem a lét, sem a tudat, sem az objektum, sem a szubjektum (az intelligencia) nem lehet a filozófia abszolút kezdete. Akkor talán valami harmadikkal kell kezdeni? Nem: Schelling határozottan leszögezi, hogy e két tényezőkön kívül más magyarázó elv nincsen, és véleményét a tudás szerkezetével indokolja. „Minden tudás egy objektívnek egy szubjektívvel való megegyezésén alapul”; „ami tudásunkban pusztán objektív, azt természetnek nevezhetjük”, ami szubjektív, azt Ennek vagy intelligenciának, és mindenképpen „az egyikből kell kiindulnom, hogy eljussak a másikhoz”. [80] Vagyis annak ellenére, hogy mindkét kiindulópont hamis, a filozófia nem indulhat ki másból, mint belőlük. De melyikükből? Schelling szerint *egyiküket sem illeti meg elsőség a másikkal szemben* [81], és együtt sem alkalmasak kiindulópontnak, ha úgy gondoljuk el őket, mint két különálló, összeigazított órát. Ám elgondolhatok úgy is, hogy egybeesnek, mi több, azonosak egymással. „Itt nincs első és nincs második, a kettő egy és egyidejű.” [82] Az abszolút kiindulópont *a két ellentét azonossága*.

A kiindulópont megválasztása összefügg a filozófusnak a megismerés objektivitására, illetve általában a külvilág létezésére és elsajátítására vonatkozó állásfoglalásával.

Az a vélekedés, hogy léteznek rajtunk kívüli dolgok – írja Schelling – „nem alapokra és következtetésekre támaszkodik (hiszen nincs egyetlen kifogástalan bizonyítása sem), és mégsem irtható ki semmilyen ellentétes bizonyítással”, mivel „közvetlen bizonyosságra tart igényt; de mert valami tőlünk egészen különbözőre, sőt velünk ellentétesre vonatkozik, amiről sehogy sem láthatjuk be, hogyan kerülhet a közvetlen tudatba, ezért semmi másnak nem tekinthetjük, mint előítéletnek, amely attól, hogy velünk született és eredendő, még nem kevésbé előítélet.” „A transzcendentális filozófus számára tehát az a tétel, hogy *léteznek dolgok rajtunk kívül*, csak azért bizonyos, mert azonos azzal a tétellel, hogy *én vagyok*, és bizonyossága csak *ugyanolyan* lehet, mint annak a tételnek a bizonyossága, amelyiktől a magátét kölcsönzi.” [83]

Vajon mik a rajtunk kívüli dolgok, és kire céloz Schelling, amikor „rólunk” beszél, akiktől ezek a dolgok „egészen különböznek”? A rajtunk kívüli dolgok fogalma minden bizonnyal arra utal, ami egy korábbi fogalmazás szerint „tudásunkban pusztán objektív”; „mi” pedig a tudás szubjektumai vagyunk. Az objektív és a szubjektív oldal „egészen különböző, sőt ellentétes”, bár – amint az előbb láttuk – megegyezik, sőt azonos egymással. További probléma, hogy a tudás szubjektumát Schelling Ennek vagy

intelligenciának nevezi, azt viszont, „ami tudásunkban pusztán objektív”, természetnek. Ha így áll a dolog, akkor a természet maga is tudattartalom, a tudás tartozéka, vagy megfordítva, a tudás maga is tárgy, a természet tartozéka: amennyiben objektív, annyiban azonos a természettel, még hozzá abban az értelemben, hogy a kettő egy és ugyanaz. Bizonyítással persze Schelling nem szolgál, noha igencsak szükség volna rá, hiszen könnyen elképzelhető, hogy ilyen azonosság nem létezik; hogy az objektivitás mást jelent a tudás és mást a természet vonatkozásában. Ha például a tudás objektivitását úgy értelmezzük, mint fogalmaink logikailag rendezett sorának megegyezését a rajtuk kívüli dolgok rendjével, akkor az „objektív” jelző elsősorban a külső rendet illeti meg, amely független a tudattól, másodsorban a fogalmi rendet, mert tudatbeli ugyan, de a tudaton kívülihez, a tudattól függetlenhez igazodik. A tudati és a tudaton kívüli megegyezik egymással, mégsem ugyanaz; az egyiknek eszmei, a másiknak valóságos objektivitása van.

Tekintsünk most el a kétféle objektivitás különbségétől, és nézzük más oldalról Schelling problémáját: vajon minden, ami objektív, csakugyan a természethez tartozik? Ha igen, akkor a társadalomban vagy semmi objektív nincsen, vagy semmi olyan, ami ne a természethez tartozna: az objektivitás azonosítása a természettel maga után vonja a természet azonosítását a társadalommal. De ne hamarkodjunk el a következtetést. Amikor Schelling azt nevezi természetnek, „ami tudásunkban pusztán objektív”, nem ő maga határolja el ezzel a társadalmat a természettől? Végtére is a társadalomban semmi sem *pusztán* objektív, minden összefügg valami módon a szubjektivitással, ha úgy tetszik, a tudattal. A társadalmi tudat például, bár objektív az egyéni tudatokhoz képest, nyilvánvalóan nem *pusztán* az; még a termelés anyagi termékei sem *pusztán* objektívek, mivel tudatos tevékenység tárgyasul bennük; a társadalmi viszonyok pedig, bármennyire öntudatlan, ösztönös eredményei is az emberi cselekvésnek, mégiscsak *emberi* cselekvés eredményei, azaz elválaszthatatlanok a tudatosság valamilyen szintjén tevékenykedő szubjektumoktól. Tegyük fel tehát, hogy a „pusztán objektív” valóban a természettel azonos, úgy, ahogyan Schelling vallja. Csakhogy mi az ellenpólusa a természetnek, mi áll szemben vele a szubjektív oldalon? Az Én vagy intelligencia, mondja Schelling – egyszerűen olyasvalami, ami *puszta szellemként* néz farkasszemmel az ellentétes oldal *puszta objektivitásával*, a természettel. Nem az objektív anyagi elemekkel átszőtt, rajtuk alapuló társadalom a természet ellenlábasa, hanem egy minden tárgyi és anyagi elemtől elvonatkoztatott fikció. Ahol az objektum természetté lesz, ott a szubjektumnak szellemmé, tudattá kell lennie.

A természeti anyagtól elvonatkoztatott szellem valóban teljesen idegen a természettől, általában a rajtuk kívüli dolgoktól. Nem is bizonyíthatja az utóbbiaknak a létezését: elméletileg, merőben logikai eszközökkel ez bizonyíthatatlan, nem több a közönséges tudat előítéleténél. Így tanítja Schelling, és joggal. Miért ragaszkodik mégis ehhez az előítülethez? Sőt, nemcsak ehhez, hanem két másikhoz is. A közönséges gondolkodás, mint írja, a tőlünk független dolgok létezésén kívül arról is meg van győződve, hogy ezeket a dolgokat magánvalóságukban ismerjük meg (tehát olyanoknak, amilyenek), hogy képzeink teljes mértékben megegyeznek velük – „mert mi volna a tapasztalat, és miféle utakra tévedne például a fizika a lét és a megjelenés abszolút azonosságának feltételezése nélkül?” A közönséges tudatnak ugyanilyen eredendő meggyőződése továbbá, hogy képzeink, amelyek „kényszer nélkül, szabadon jönnek létre bennünk”, „képesek a gondolat világából átmenni a valóságos világba, és objektív realitásra szert tenni”. Az első meggyőződés értelmében „a képzetet határozza meg valami objektív” (*a világ megismerhető*), a másodiknak az értelmében az objektívet határozza meg a bennünk lévő képzet (*a világ célszerűen alakítható*); az első szerint „a képzet, már eredetét tekintve is, csupán az objektívnek a rabszolgája”, a második szerint a gondolat (az eszmei) uralkodik az érzéki világon. „Ha

egyáltalán van filozófia, akkor ennek az ellentmondásnak fel kell oldódnia.” A transzcendentális filozófia éppen azt akarja megmagyarázni, hogyan lehetséges, „*hogy a képzetek igazodnak a tárgyakhoz, és egyúttal a tárgyak igazodnak a képzetekhez*”. [84]

Mint az előbbiekből kitűnik, Schelling minden előzetes vizsgálódás nélkül igaznak fogadja el a köznapi tudat „előítéleteit” a rajtuk kívüli dolgok létéről, megismerhetőségéről és célszerű formálhatóságáról, filozófiájának pedig a vázolt „előítéletek” megalapozását és ellentmondásaik feloldását szánja feladatul. Magyarán, a transzcendentális idealizmus *a valóság elméleti és gyakorlati elsajátításának* filozófiája kíván lenni; szerzője nem azt kutatja, hogy *lehetséges-e* az elsajátítás és milyen határok között, hanem *előfeltételezi* ezt a lehetőséget mint *tényt*, és ennek a tényszerű lehetőségnek az ontológiai feltételeit igyekszik megmutatni. Nem az a problémája, hogy megismerhető-e a világ, hanem az, hogy *miért* ismerhető meg; nem az, hogy képes-e a célszerű szubjektív tevékenység a szabadság megvalósítására a tárgyi világban, hanem hogy *miért* képes rá. Az éles elkanyarodás Kanttól nyilvánvaló. Sem a megismerés nem korlátozódik többé a jelenségekre, a túlvilági messzeségbe számúzve tulajdonképpen tárgyát, sem a szabadság nem korlátozódik a magánvaló túlvilágra, átengedve a tulajdonképpen világot a vak szükségszerűségnek. A dolgok feltárják előttünk lényegüket, a szabadság megvalósulhat. Ezért van szükség olyan filozófiára, amely elhárítja a jelenség és a magánvaló, illetve a szükségszerűség és a szabadság antinómiáját.

Mielőtt folytatnánk a transzcendentális idealizmus elemzését, az összehasonlítás kedvéért megkíséreljük a következőkben a Schelling által felvetett kérdéseknek az övével itt-ott egybevigó, de a döntő pontokon attól eltérő megoldását.

Arra az alapgondolatra fogunk támaszkodni, hogy az emberek anyagi eszközökkel végzett társadalmi tevékenységük révén lesznek úrrá a természetén, ültetik át a rajtuk kívüli dolgokba képzeteiket, eszméiket. Ahhoz, hogy tevékenységük sikeres legyen, ismerniük kell a dolgokat, amelyekre hatást fejtenek ki, és az eszközöket, amelyekkel a hatást kifejtik. A siker igazolja, a kudarc cáfolja – ha közvetlenül nem, hosszabb távon mindenképpen – eszméik és a dolgok megegyezését. A megegyezés annak köszönhető, hogy a tevékenység sikerei és kudarcai kialakítják a tevékenykedő emberekben a dolgok valódi tulajdonságainak, vagy filozófiaibb nyelven szólva, magánvaló lényegének eszmei képét. Így rögződik bizonyításra nem szoruló előfeltevéssé, a köznapi tudat „előítéletévé” az a meggyőződés, hogy a rajtuk kívüli dolgok léteznek és megismerhetők.

Az embereknek a dolgoktól és viszonyoktól való függését a társadalom tárgyi tevékenysége átfordíthatja a dolgoknak és viszonyoknak az emberektől való függésévé. Amennyire ez végbemegy, annyira valósul meg az emberek szabadsága. Mivel a szabadságot megvalósító eredményes gyakorlati tevékenységhez ismerni kell „magánvalósága szerint” a tevékenység tárgyát, a szabadság nem olyan képzetek tárgyasulása lesz, amelyek „kényszer nélkül, szabadon jönnek létre bennünk”, mint Schelling véli – ellenkezőleg, olyanoké, amelyek „az objektívnek a rabszolgái”. Minél inkább azok, annál nagyobb a cselekvés esélye a sikerre, a gondolaté az objektív érzéki világ feletti uralomra. A két ellentétes mozgás – eszméink tárgyi meghatározódása és a tárgyak eszmei meghatározódása – egymást feltételezi: nincs megismerés gyakorlati-tárgyi tevékenység nélkül, és nincs eredményes gyakorlati tevékenység a dolgok objektív lényegének megismerése nélkül. Ebben a megvilágításban már egy árnyaltnyi helyesbítést kíván a tárgyi meghatározottságú képzeteink rabszolgaságáról szóló állítás, hiszen alávetettségük éppen a szabad cselekvésnek az előfeltétele és alkotóeleme, egyúttal pedig a gyümölcse is.

A szabad cselekvés tartalmi ismerve – a természeti környezetünk és társadalmi

viszonyaink feletti uralom a felismert szükségszerűség alapján – összefonódik a formaiakkal. Nem minősülhet szabadnak a cselekvés sem akkor, ha kényszerű, sem pedig akkor, ha eredménytelen, vagy csupán véletlenül, a tárgyi szükségszerűség tudatos számbavétele nélkül ér el eredményt. A tudatosság a szabad cselekvés elengedhetetlen formai eleme, amely kiemeli történelmünket a vak természeti történésekből. Hozzá kapcsolódik a szubjektum fogalma. Csak a sorsukat tudatosan alakító emberek mondhatók történelmük szubjektumainak, illetve abban a mértékben szubjektumok, amilyenben sorsuk alakításával megvalósítják szabadságukat. A társadalmi érdekantagonizmusok fennállása idején a tudatosság már a természet meghódításában is korlátozott – innen „a természet bosszúja” –, és még inkább az a társadalmi viszonyok területén. Amíg a fizikai és a szellemi munka ellentétes érdekű embercsoportok között oszlik meg, az anyagi kultúrát előállító tevékeny tömegek pusztá objektumok az irányítást kisajátító osztályok kezében, ám az utóbbiak sem igazi szubjektumai a történelemnek, mert uralmuk megörökítésén munkálkodva, maguk teremtik meg tudattalanul bukásuk feltételeit. A történelem hol szorosra fogja a gyeplőt, hol lazít rajta egy kicsit, de sohasem túlságosan; az újabb korban pedig ördögi szórakozásul olyan groteszk helyzetet mesterkedett össze, amelyben a társadalmi viszonyok éppen a dolgok feletti uralom növekedésével csúsznak ki a tudatos ellenőrzés alól. Számítsuk hozzá mindehhez azt a formai-mennyiségi mozzanatot, hogy a szubjektum a tevékenység terjedelme szerint szintekre tagolódik – lehet egyetlen ember, egy kisebb vagy nagyobb csoport, vagy akár maga a társadalom –, és könnyen beláthatjuk, miért hibás szubjektumról beszélni általában, elvonatkoztatva mind a szintkülönbségektől, mind a társadalom történelmi állapotától. [85]

Ha a szubjektivitás mérve a valóság feletti uralom fokával egyenlő, akkor a szubjektum-jelleg a szó igazi értelmében csak a társadalmat illetheti meg, pontosabban, az emberi nemet, mert csak ez képes a maga történelmileg fejlődő együttes tevékenységével megszervezni a természet és a társadalmi viszonyok tudatos ellenőrzését, a szabadságot. A nagy német idealisták közeledtek ehhez a felismeréshez. Az emberek hatalma „a társadalom erőitől függ – írta Kant –, az ember tehát nem egyéb, mint az egész társadalom.” Fichte úgy véli, hogy az egyén „csupán egyes gondolata az általános és szükségszerű gondolkodásnak”, a nem „egyetlen és önmagával azonos” életének. [86] Schelling szerint „a történelemben nem az egyén cselekszik, hanem a nem”, és történelmük azoknak a lényeknek van – senki másnak –, „akik előtt olyan eszmény áll, amelyet csak a nem valósíthat meg, sohasem az egyén”. [87] Az idézett megállapítások kimutathatóan részint a világot behálózó technikai munkamegosztás élményén, részint a feudális állapotokkal elégedetlen polgárság citoyen-törekvésein nyugszanak, és a nemre való hivatkozásuk progresszív szándékról tanúskodik – de annak az alapvető ténynek a mellőzéséről is, hogy az adott érdekviszonyok közepette az emberi nem egysége vagy üres absztrakció, vagy olyan egység, amely tudattalanul, az ösztönös piaci erők működése révén jön létre az egyének háta mögött, és nemhogy a szubjektum rangjára emelné a nemet, hanem gorombán megfosztja e rang megszerzésének lehetőségétől.

A tudatosság és a szubjektivitás történelmi termék, ugyanannak a folyamatnak az eredménye, amelynek során a természeti dolgok és a társadalmi viszonyok a tudatos cselekvés objektumaivá lesznek. A szubjektum és az objektum korrelatívak – nem léteznek egymás nélkül –, és kölcsönhatásban vannak. Ha mármost a tárgyi oldal elsősorban anyagi elemeket – természeti dolgokat és anyagi viszonyokat – foglal magába, akkor a szubjektum semmiképpen sem lehet pusztán tudat: anyagi jelenségeket csak anyagi hatások módosíthatnak. A szubjektum tehát tudatosan működő *anyagi erő*, amelynek tevékenysége végső fokon anyagi meghatározottságú, tartalmát

és lehetőségeit tekintve egyaránt. Mivel a szellemi és a fizikai munka antagonizmusa elfedi ezt a tényt, létrejön a filozófiai idealizmus szükséglete; bár vele együtt rendszeresen újratermelődik a materializmus is, a valósághú megismeréshez fűződő érdekek miatt. Az idealizmus és a materializmus a filozófia alapkérdésének két lehetséges megválaszolása, a kettős válasz lehetősége pedig abból adódik, hogy a társadalmi elsajátító tevékenység egyidejűleg anyagi és tudati meghatározottságú, s az ellentétes meghatározók közül elvben – elvont logikai szemszögből – bármelyiknek elsőség tulajdonítható. Választani csak kettőjük közül lehet, mert harmadik meghatározó nincsen; legfeljebb a két oldal valamiféle egyensúlya képzelhető el harmadik megoldásként – Schelling ilyesmivel próbálkozott –, csak hogy erről előbb-utóbb mindig kiderül, hogy lényegében a materializmusnak vagy az idealizmusnak a változata.

A transzcendentális idealizmus számára a szubjektum, miután anyagi jellege és anyagi meghatározottsága elsikkad, szükségképpen a tudattal azonosul, korrelátuma pedig, az objektum, összemosódik a léttel, pontosabban, a természettel. A tudat és a lét viszonya – a filozófia alapkérdése – az így értelmezett szubjektum-objektum viszonyban, vagy, Schellinggel szólva, az intelligencia és a természet, az eszmei és a reális viszonyában oldódik fel [88]. S ha némileg hosszúra nyúlt kitérőnk végeztével visszatérünk most Schellinghez, mindjárt megjegyezhetjük, hogy itt van az a pont, ahol a filozófus az ellentmondások csapdájába kerül. Egyfelől ugyanis antagonizmust tételez a szubjektum és az objektum között („az intelligenciát eredetileg pusztán gondolkodónak, a természetet pusztán elgondolhatónak, amazt tudatosnak, emezt öntudatlannak képzeljük el” [89]), másfelől mindenképpen egyesítenie kell az egyesíthetetleneket, különben feladni kényszerülne szilárd hitét a tárgyi valóság elméleti és gyakorlati elsajátíthatóságában. Az egyesítés persze csak délibáb, a valóságtól és a logikától messzire sodródó szavak kötetlen játéka. „Azt, hogy az objektív világ hogyan alkalmazkodik a bennünk lévő képzetekhez, és a bennünk lévő képzetek hogyan alkalmazkodnak az objektív világhoz, nem foghatjuk fel, ha nincs *eleve megállapított harmónia* a két világ, az eszmei és a reális között.” [90] A harmónia magyarázatául folyamosodik Schelling – minthogy a két összeigazított óra feltevését elveti – a szubjektum és az objektum közvetlen azonosításához, amely éppen a két ellentét egymástól való elidegenítése miatt válik elkerülhetetlenné.

A logikai hézagok elég feltűnőek, az ellentétek egyesítése nem meggyőző. Mégis joggal mondhatjuk, hogy maga az egyesítés kísérlete új irányba terelte a filozófiai fejlődést. Erre Hegel mutatott rá elsőként.

2. Schelling kísérletének újszerűsége Hegel megvilágításában

Hegel nagy tanulmánya a fichtei és a schellingi filozófia különbségéről, az ifjúkori művekhez sorolt *Differenz-Schrift*, elhatárolja az azonosság elvének Schelling-féle felfogását a hagyományos felfogások két lehetséges típusától. „A dogmatikus idealizmus úgy tartja fenn az elv egységét, hogy teljességgel tagadja az objektumot, és a szembenállók egyikét, a szubjektumot tételezi abszolútumként a maga meghatározottságában: a dogmatikus realizmus viszont – tiszta formája a materializmus – a szubjektivet tagadja.” [91] A helyes álláspont az ellentétek azonosságáé, amely arra a belátásra támaszkodik, hogy „a pusztán szubjektív ugyanolyan

absztrakció, mint a pusztán objektív”. [92] Ez az álláspont már a kategóriák Kant-féle dedukciójában feltűnik. [93] Kant előadja itt, hogy az objektivitás forrása maga a szubjektív tudat – nem az egyéni, hanem a mindenkiben egyforma általános tudat, amely kategóriái révén szükségszerű, egyetemes, és ennél fogva objektív (minden egyéni tudat számára érvényes) kapcsolatokban egyesíti a szemléleti sokféleséget. [94] A kategóriák tehát egyidejűleg szubjektívek és objektívek, a tudat formái és a tárgyiség megalapozói. Kant azonban – mint Hegel hangsúlyozza – alárendelt fokon értelmezte a szubjektum és az objektum azonosságát. Rendkívül szűkre szabta a kategóriák tevékenységi körét, s meghagyta a körön túl „az érzékiség és az észlelés hatalmas birodalmát”, vagyis abszolút alapelvvé emelte a nem-azonosságot. Nem is juthatott más eredményre, hiszen „az eszmét abszolút módon szembeállította a léttel”. [95]

Hegel kritikája az ontológiává előlépő kanti ismeretelmélet döntő fogyatékoságára irányul, nevezetesen arra, hogy a kategóriákkal – a természetnek törvényt szabó öntevékeny értelem formáival – idegenül áll szemben az érzetek és észleletek szétszórt anyaga, amelyet az értelmi formák csak olyan mértékben rendezhetnek, amilyenben ezt a kívülről kapott anyagot befogadják, felveszik magukba. Minthogy a formák önmagukban üresek, mindenkori hatókörük a rendelkezésre álló szemléleti anyagtól függ, úgy tágul, ahogy az anyag gyarapodik. De a szemléleti anyag sohasem tágulhat a végtelenségig, nem foghatja át a valóság egészét; ha pedig az egészről, a legáltalánosabb összefüggésekről elvileg semmit sem tudhatunk, akkor ismereteink a jelenségvilágra korlátozódnak, és objektív érvényre nem tarthatnak igényt. Az objektum, a tárgyi lét a magánvaló dolgok „másvilági messzeségébe” illan, amely éppúgy nemazonosként áll szemben a számunkra adott jelenségvilággal, mint a passzívan befogadott érzéki anyag a kategóriák öntevékeny, de üres formáival. Így lesz a nemazonosság „abszolút alapelvvé”, és a kanti filozófiát szétszaggatják a dualizmusok. [96]

A szubjektum és az objektum azonosságát Fichte „a spekuláció merészen megfogalmazott valódi elvévé fejleszti” – folytatódik a hegeli elemzés. Mihelyt azonban „a spekuláció kilép az önmaga által felállított fogalomból, és rendszerré képezi ki magát”, máris eltávolodik saját elvétől, és nem tér vissza hozzá: „átmegy a tudat végességeinek láncolatába”, az „*in infinitum* időprogresszióba”, ahol „a transzcendentális szemlélet elvész”, nem tud úrrá lenni a belőle levezetett tárgyi sokféleségen. Hiába követeli tehát a rendszer „a szembeállítottak megszüntetését”, igazi szintézis nem jön létre, az ellentétek egyesítése Fichte számára pusztán „kellés” marad. A kudarc oka az, hogy „a szubjektum és az objektum azonossága, amelyet a rendszer abszolútumként állít fel”, csupán szubjektív azonosság, „szubjektív szubjektum-objektum”, különösen a fichtei erkölcsstan, természetjog és esztétika területén, de a természet dedukciójában is. [97]

Az ifjúkori értékelést az érett Hegel sem tagadja meg. Filozófiatörténeti előadásaiban ismét azt domborítja ki, hogy „Fichte megáll a kellésnél”, és csak sóvárog az ellentétek egysége, „a szabadság és a természet egyesülése” után: az áhított cél „a rossz, érzéki végtelenbe” tolódik, mert „az én a nem-énnel ellentétesként rögződik meg”, emiatt pedig a nem-én, a máslet feltétlenné emelkedik, és kanti értelemben vett magánvalóságra tesz szert. [98] „Az énnel arra kell irányulnia, hogy az ellentétet, a nem-énnel az én szabadságának megfelelően határozza meg”; csak hogy hiába bővíti meghatározásainak körét a végtelenségig, „mindig újra előfordul ugyanaz a nem-én”, mindig marad egy „túlso”, amelyet „az öntudat nem tud a magáévá tenni”. [99] Így annak ellenére, hogy „megállunk az énnel”, a tudományos immanenciát kiszorítja az újjáéledő kanti dualizmus. Hegel összefüggésbe hozza ezt Fichte államelméletével,

amely az államot nem a közösség szellemének fogja fel, hanem formális jogállapotnak, az egyének szabadságát kívülről korlátozó általánosnak. [100]

Mi a gyökeresen új Schellingben Fichtéhez képest? A *Differenz-Schrift* szerint az, hogy Schelling „a természetfilozófiában az objektív szubjektum-objektumot állítja szembe a szubjektív szubjektum-objektummal, s mindkettőt a szubjektumnál magasabb rendű valamiben egyesíti”. [101] Az „objektív szubjektum-objektum” – a kifinomult szakmai zsargon kulcsfogalma – nem más, mint a *természet*, az anyagi világ, amely azonban nem egyszerűen ellentétes a szellemmel vagy intelligenciával, hanem azonos is vele, amennyiben magába foglalja azt a lehetőséget és szükségszerűséget, hogy az ember révén ésszé, intelligenciává fejlődjön. Az intelligencia tehát, illetve megszemélyesítője, az ember, *a természetből nő ki*, mint vele egy lényegű: még „az úgynevezett élettelen természet” is „csupán éretlen intelligencia” – mondja Schelling –, amelynek jelenségein „áttetszik az értelmi jelleg. Az emberben testet öltő intelligencia közvetítésével azután a természet objektummá lesz a maga számára, és visszatér önmagába (tudatára ébred saját törvényeinek), bizonyítva, hogy „eredendően azonos azzal, amit magunkban intelligenciaként és tudatként ismerünk fel”. [102]

Fichte egyoldalúan kezeli az eredendő azonosságot. A „szubjektív szubjektum-objektum” formulája annyit még megenged, hogy az énből kibontható legyen az eleve beléhelyezett nem-én, az alanyból a tárgyi világ, de a fordított út már nem járható, mert a tárgy pusztán objektum, ahelyett, hogy „objektív szubjektum-objektum” volna – vagyis szubjektivitás hiányában pusztán ellentétes az alannal, idegen tőle, túlvilági és megközelíthetetlen a tudat számára. Bármennyit haladjon is előre a tudat – a megismerés – a véges érzéki dolgok láncolatában, az egész mindig a „rossz végtelenbe” rejtőző, elsajátíthatatlan magánvalóként viszonyul hozzá, tárgyi érvény nélküli szubjektív jelenségekké degradálva véges, részleges, az egyetemesség szintjére felemelkedni sohasem képes ismereteinket. A szubjektum és az objektum kanti mintára elszakad egymástól, egyesítésük a hitre marad.

Schelling a megismerhetetlen túlvilág kiküszöbölése útján kapcsolja egybe az ellentétes oldalakat: semmiféle magánvalónak nincs helye ott, ahol *a természet maga válik tudattá, és önmagát ismeri meg*. Nem materialista elgondolás ez? Az volna, ha a természetnek elsőséget tulajdonítana az intelligenciával, a létnek a tudattal, az objektumnak a szubjektummal szemben. Láttuk azonban, hogy Schelling minden efféle visszautasít, és a két ellentét közvetlen azonosságát teszi meg abszolút kezdetnek. A közvetlen azonosság a transzcendentális idealizmus végső elve, ontológiai és logikai alapja. De az alapnak is megvan az alapja, az ontológiai elvnek az ideológiai indítéka. „... e filozófia kezdete és vége a szabadság” – jelenti ki Fichte nyelvén a Fichtétől már igencsak távolodó Schelling [103]; és valóban, a szabadság dialektikus vonásokat felmutató újszerű ábrázolásából érthetjük meg igazán az azonosságfilozófia lényegét, merész fordulatát Kant és Fichte szubjektív idealizmusától az objektív idealizmushoz.

3. A szabadság szükségszerűsége és a filozófiai fordulat

A szabadság – fejtegeti Schelling – „a legtöbb mai államban csak élősdű növény, amelyet szükségszerű következetlenséggel megtűrnek ugyan, de úgy, hogy az egyes ember nem lehet biztos a szabadságában. Nem szabad azonban így lennie. A szabadság

nem lehet puszta kegy, sem pedig tiltott gyümölcs, amelyet csak lopva élvezhetünk. A szabadságot olyan rendnek kell szavatolnia, amely éppoly nyilvános és megváltoztathatatlan, mint a természet rendje.” Ám az ilyen rendet „csak a szabadság valósíthatja meg, létrehozása egyedül a szabadságra bízható”. Ami tehát „a külső szabadság első feltétele, az ... szükségszerű”, és mégis „csak a szabadság valósíthatja meg, vagyis létrejötte a véletlenre van bízva”. „Ez ellentmondás.” [104]

Mi ennek az ellentmondásnak a tulajdonképpeni tartalma és a megoldása? Egyáltalán, mit ért Schelling szabadságon?

Az idézett szövegben láthatólag kettős jelentéssel használja a „szabadság” szót: egyfelől a „külső szabadság” értelmében, egy kívánatos és szükségképpen megvalósítandó *társadalmi állapot* jelölésére, másfelől abban az értelemben, hogy az egyének maguk döntenek cselekvéseikről. Az első jelentést illetően Schelling elég szűkszavú: körülbelül annyit mond, hogy az emberi nem a történelemben „fokozatosan egy teljesen soha el nem homályosult eszményt” valósít meg, az ész birodalmának boldog aranykorát, „amikor eltűnik a földről minden önkény, és az ember szabadon tér vissza ugyanarra a pontra, amelyre a természet eredetileg állította”. [105] A második értelemben vett szabadságot – az egyéni önmeghatározást – Schelling részletesebben elemzi.

Az önmeghatározás aktusának, amely egy meghatározott pillanatra esik, „szükségszerűen magyarázhatónak kell lennie” egy korábbi cselekedetből. „De az is tagadhatatlan, hogy ... nem magyarázható az intelligencia egyetlen korábbi cselekedetéből sem”, nem következhet szükségszerűen az előzőből, bár mint magyarázó okra erre vagyunk utalva. Így „a cselekedetnek egyszerre kell megmagyarázhatónak és megmagyarázhatatlannak lennie”. [106] Ez az ellentmondás a cselekvésnek és tárgyának viszonyában is megmutatkozik. A reális tárgyra kifejtett hatás nem lehet más, mint reális, az anyagnak, a szerves testnek kell közvetítenie; a cselekvés tehát mindig összefüggésben van, „ha mégoly sok közbülső tagon keresztül is, egy fizikai kényszerűséggel”. Továbbá, ha a külvilágban eszközölt változás D, „akkor ez C változástól fog függni mint okától”, C pedig B-től stb. „A teljes eredmény csak abban a pillanatban következhet be, amikor a külvilágban adva van minden feltétel, ellenkező esetben ellentmondásba kerülünk a természeti törvényekkel. Aminek a feltételei a természetben egyáltalán nem állnak fenn, az teljességgel lehetetlen.” A szabadságot ily módon „éppen azok a feltételek szüntetik meg, amelyek a megjelenéséhez szükségesek; a szabadság ugyanis megnyilvánulásában természeti jelenség, ezért magyarázatát is a természeti törvények teszik lehetővé, ennél fogva meg is szűnik mint szabadság.” [107]

Az ellentmondások Schelling szerint a „kell”, a követelmény fogalmának közvetítésével oldódnak meg. Ez annyit jelent, hogy az Én képes objektummá lenni a maga számára, „de csak képes rá”, és egyedül „a tárgy megvalósításának követelménye” kényszerítheti cselekvésre. „Nincs rá biztosíték, hogy a követelményt megvalósító cselekvés valóban bekövetkezik-e”, de „ha a feltétel adva van, akkor a cselekvés szükségszerű”. [108]

A követelmény, amelyről szó van, Kant erkölcsi törvénye, a kategorikus imperatívusz: csak azt szabad akarnod, amit mindenki más akarhat. Ez a törvény – magyarázza Schelling – megszünteti az individualitást, és „mint általában vett intelligenciához fordul hozzám”; ütközik tehát az önzés természeti ösztönével, amely a boldogságra irányuló cselekvéseket mozgatja, és „mint egyént ébreszt önmagam tudatára”. A cselekvés igazodhat az erkölcsi törvényhez is, a természeti ösztönhöz is. De ha mind a két eset egyformán lehetséges, akkor egyik sem következhet be

természeti szükségszerűséggel, „hanem csak szabad önmeghatározás által”. [109] Az ellentétes cselekedetek egyenlő lehetősége változtatja a törvényt imperatívusszá (követelménnyé), az „abszolút akaratot” önkényre, a szabadság pedig „csak az önkényben nyilvánul meg”, mint teljességgel törvény nélküli. [110] (Persze, a szabadon választó akarat belső és egyéni önkénye különbözik a külső, állami önkénytől, amely a jog aranykorában eltűnik majd a földről.)

Hogyan viszonyul az egyéni önkényhez kötött belső szabadság a külsőhöz, a társadalmi szabadsághoz?

Társadalmi szabadság csak ott lehetséges, ahol „egy megingathatatlan törvény kényszerítő ereje” meghiúsítja az ön- és korlátlan uralmát. Azt azonban, „ami az önző ösztönnek ellentmond, csak értelmes lények alapozhatják meg a világban”. Ezért „létesíteni kell mintegy az első természet felett egy második és magasabb rendű természetet”, ahol „szinten egy természeti törvény uralkodik, de egészen másféle, mint a látható természetben, nevezetesen egy olyan természeti törvény, amelynek célja a szabadság. Amilyen szükségszerűen következik az érzéki természetben az okra az okra az okozat, éppoly kérlelhetetlen vas-szünégszerűséggel kell ebben a második természetben az önző ösztönnek azonnal ellentmondásba ütköznie, mihelyt beavatkozik másnak a szabadságába. Ilyen természeti törvény a jogi törvény, a második természet pedig, amelyben ez a törvény uralkodik, a jogállapot.” [111]

Schelling sorai *a polgári társadalom eszményített alakját* vetítik elénk, minden bizonnyal *Az emberi és állampolgári jogok nyilatkozatának* híres cikkelye nyomán: a szabadság „az embernek az a joga, hogy mindent megtehet, ami nem sérti másik jogait”. Hegel pusztán negatívnak, Marx az önmagukba visszahúzó monások viszonyának fogja minősíteni a szabadság effajta értelmezését. Schelling maga sem állítja, hogy a jogállapot a történelem betetőzése volna: szükséges előfeltétel csupán, természeti mechanizmus, „amelynek keretében a szabad lényeket mint olyanokat egymással kölcsönhatásban el lehet gondolni”. [112] A jogállapot a mai korunkra esik, messze van még a tökéletességtől, a majdani aranykortól. Így sem könnyű azonban megmagyarázni a létrejöttét. Az egyén ugyanis egyedül nem tudja megvalósítani, „*csupán az egész nem*”; hiszen cselekedeteim eredménye, „nem tőlem függ, hanem az összes többieknek az akaratától”, és egymagam semmire sem jutok, „ha nem akarja mindenki ugyanazt a célt. Ám éppen ez kétes és bizonytalan sőt lehetetlen, mivel a legtöbben még csak nem is gondolnak erre a célra.” [113]

A probléma ugyanaz, mint Kanté és Fichtéé: hogyan biztosítható az emberi nem közös java, az egyének szabadságának kölcsönös tisztelete a polgári társadalomban, az önzés természeti törvényétől vezérelt, egymást keresztező magáncselekvések világában? A kanti közösségi eszmény éppen a külső világ anarchikus viszonyai miatt jelenik meg minden tárgyi-tapasztalati eredettől mentes, tisztán belső fogantatású erkölcsi törvényként, melyet ki-ki a maga tetszőleges döntése szerint követ vagy nem követ. E törvény az individualitáson felülemelkedő „nembeli” cselekvés parancsát szegezi szembe az önző ösztönrel, a szabad, egyéni és véletlenszerű önmeghatározást a természeti okság szigorúan meghatározott rendjével. Ily módon *a szabadság az egyéni akarat önkényesnek feltüntetett tevékenységére korlátozódik, az érzéki külvilág pedig – a társadalmat is beleértve – a vak természeti szükségszerűség terepévé lesz, és a közvetítés hiánya miatt antinómia keletkezik a két ellentétes világ között*. Tegyük fel, hogy az egyén az erkölcsi parancs szerint dönt: ha szabad döntését tette akarja váltani, kénytelen az érzéki világban cselekedni, ahol minden esemény az oksági törvény vak szükségszerűségének van alávetve; a döntés szabad, a végrehajtás kizárja a szabadságot. „A természet és a transzcendentális szabadság úgy különbözik egymástól,

mint a törvényszerűség a törvénynélküliségtől” – mondja Kant ^[114], s nem megoldja, csupán megkerüli a problémát azzal az állításával, hogy az ember egyidejűleg magánvaló (szabad, az oksági folyamaton kívül álló) és természeti lény (az oksági folyamatok láncszeme). Az elméleti nehézségek a polgári társadalom összeférhetetlenségét jelzik a rousseau-i hagyomány citoyen-erkölcsével, amely sem a kategorikus imperatívusz, sem a jakobinus-fichtei állami erőszak révén nem képes visszaszorítani az önző magánérdeket. (A fichtei jogállapotnak, minthogy a történelem belső logikájában nincs gyökere, egyetlen alapja az államilag érvényesítendő „kellés”.)

Schelling támadja a Kant-féle erkölcsi törvény üres formalizmusát. El sem lehet gondolni – írja –, „hogy egy véges lény pusztán formális erkölcsiségre törekedjék, mivel számára maga az erkölcsiség is csak a külvilág által válhat objektívvá”, és az értelmes lényeknek az objektív világ közvetítésével lezajló kölcsönhatása „egyenesen feltétele a szabadságnak”. ^[115] Ugyanígy elutasítja Schelling a jakobinizmus politikai és filozófiai voluntarizmusát is, előlegezve a „rémület” időszakának néhány évvel később a *Fenomenológiában* napvilágot látó hegeli megítélését, „...értelmes lényt nem lehet kényszerítem, hanem csak készíteni lehet arra, hogy önmagát kényszerítse”; „mindazok a kísérletek, amelyek a jogrendet erkölcsi renddé próbálják átalakítani, elvetendőnek bizonyulnak, részben saját fonákságuk miatt, részben pedig azért, mert közvetlen következményük a despotizmus legfélelmetesebb alakja.” ^[116]

A jogrend szülője tehát nem az erőszak, de nem is az erkölcsi törvény vagy a lelkiismeret, ellenkező esetben a véletlenül múlna, hogy az emberek tiszteletben tartják-e egymás szabadságát – márpedig „nem bízható a véletlenre az, ami a legszen-
tebb”. ^[117] A jogrend, a jogállapot létrejötte „kérlelhetetlen vas-szükségyszerűség”. Csakhogy „a szükségyszerűség a szabadsággal ellentétben nem más, mint ami öntudatlan”, nem az én akaratomból fakad.” ^[118] Az általános jogállapot tehát „nem bízható a puszta véletlenre, mégsem várható mástól, mint az erőknek a történelemben megfigyelhető játékától” ^[119], az akarati meghatározottságú, önkényes, véletlenszerű cselekedetektől. Ezek által kell „valami objektívnek, egy második természetnek, a jogrendnek létrejönnie”, jöllehet „szabad cselekvésem által semmi objektív nem jöhet létre számomra, mert minden, ami objektív, öntudatlanul jön létre”, és mihelyt szabadságunk „átmegy az érzéki világba, éppúgy természeti törvényeknek van alárendelve, mint bármely más esemény”. ^[120] Egyszóval, sem a szabadságból nem keletkezhet semmi objektív, sem az objektív világból nem származhat szabadság, annak ellenére, hogy a szabadságnak az objektív világban kell megvalósulnia.

A szabadság és a szükségyszerűség hagyományos kanti-fichtei antinómiája áll előttünk új változatban, ideológiai lecsapódásaként annak a thermidor után kiváltképpen szembeszökő tapasztalati ténynek, hogy a polgári társadalom emeberei külön-külön tudatosan döntenek cselekvéseikről, de az összmozgás tudattalan természeti szükségyszerűséggel folyik. Schelling e tényből – amelyet az emberi társadalom megváltoztathatatlan sajátosságának tekint – a szabadság és a szükségyszerűség egymástól való teljes elszigeteltségére következtet: az egyik pusztán belső, szubjektív és eszmei, a másik pusztán külső, objektív és reális. (Lukács György társadalomontológiája fogja majd ezt a változatot némi marxizáló átszínezéssel feleleveníteni. ^[121]) Schelling azonban egyszersmind *teljes egységet is tételez az antinómia két tagja között*. A szabadság és feltétele, a jogállapot, „kérlelhetetlen vas-szükségyszerűséggel” teremtődik meg: nem erkölcsi vagy állami voluntarizmus eredményeképpen, nem is a társadalom tagjainak tudatos együttműködése útján, hanem egy olyan *objektív törvény* jóvoltából, amely *az egyének döntési önkényének sérelme nélkül, magukban a tudatosan elhatározott, de társadalmilag tudattalan, össze nem*

hangolt egyéni cselekvésekben működik. Ez az elgondolás Schelling leglényegesebb újítása, filozófiai fordulatainak döntő világnézeti indítéka, elődeitől való különbségének gyökere.

A kérdés most már így áll: „miközben teljesen szabadon, vagyis tudatosan cselekszünk, hogyan jöhet létre számunkra öntudatlanul valami, ami sohasem állt szándékunkban, s amit a szabadság önmagában sohasem hozott volna létre?” Hogyan létezhet együtt „a törvénynélküliség, vagyis a szabadság” a törvényszerűséggel? Hogyan lehetséges, hogy „az emberek szabad cselekvésükkel, de akaratuk ellenére okaivá lesznek valaminek, amit sohasem akartak, vagy megfordítva, e viszony következtében hiúsul meg vagy lesz balszerencsés kimenetelű valami, amit az emberek szabadon és minden erejük megfeszítésével meg akartak valósítani”? [122] Ez csak úgy lehetséges – válaszolja Schelling –, hogy „magában a szabadságban is szükségszerűség van”, amely „az idegen szabadság közbelépése” folytán a legtökéletesebben kiszámított cselekedetet is messze térítheti szándékolt céljától; hogy a történelemnek már a fogalma is tartalmazza „egy olyan szükségszerűség fogalmát, amelyet az önkény maga is szolgálni kénytelen”; hogy „a szabadságnak ebben a játékában, melynek lefolyása a történelem, ... *vak szükségszerűség* uralkodik”, és „objektív módon azt teszi hozzá a szabadsághoz, amit az utóbbi önmagában sohasem hozhatott volna létre”. [123]

Schelling egy metaforával szemlélteti mondanivalóját. „Ha a történelmet színjátéknak képzeljük, amelyben minden szereplő teljesen szabadon és saját belátása szerint játssza szerepét, akkor e zavaros játék ésszerű kimenetelét csak úgy gondolhatjuk el, hogy egyetlen költői szellem találja ki valamennyiük szerepét, és ez a költő, akinek az egyes szereplők csupán töredékei..., már előre úgy összehangolta az egésznek az objektív eredményét minden egyes szereplő szabad játékával, hogy valóban valami értelmesnek kell kikerekednie.” Ha a költő „független volna drámájától, akkor mi csupán színészek volnánk, akik azt valósítják meg, amit ő kigondolt”. Ha viszont „nem független tőlünk, hanem csak fokozatosan, szabadságunk játékán keresztül nyilatkoztatja ki és fedi fel magát, úgy, hogy e szabadság nélkül ő maga sem volna, akkor mi társszerzői vagyunk az egésznek, és magunk találjuk ki a sajátos szerepet, amelyet eljátszunk”. [124]

A hegeli történetfilozófia közvetlen előzményeit látjuk, érett megfogalmazását az ész cselének és a „csel” társadalmi hátterét alkotó ellentmondásnak (az egyéni cselekvések tudatosak, az összmozgás tudattalan). A „csel” gondolatkörébe tartozik az a futólagos, de tartalmilag annál érdekesebb megjegyzés is, amelyben Schelling, halványan Rousseau-ra vagy inkább Mandeville-re emlékeztető (bár az angol konkrétságot német elvontságra váltó) érveléssel, a „rossz” pozitív történelmi szerepére utal: „a mesterségek és a tudományok terén tett felfedezések – főként azért, mert megsokszorozzák és hatásosabbá teszik az eszközöket, amelyekkel az emberek egymásnak kárt okozhatnak, és még sok más, korábban ismeretlen bajt idézhetnek elő – szintén arra szolgálnak, hogy meggyorsítsák az emberiség haladását az általános jogállapot felé.” [125] A történelem tehát *meghatározott irányú, haladó folyamat* – jóllehet az összmozgás anarchikus jellegéből és kártékony mozzanataiból logikailag ez éppenséggel nem következik, s hogy Schelling mégis így foglal állást, azt egyedül *világnézeti előfeltevései* indokolhatják. De ha állásfoglalása a formális logika szempontjából indokolatlan is, a dialektika szempontjából feltétlenül gyümölcsöző.

A szerzői és a szereplői viszony dialektikáját marxista szempontból a következőképpen értelmezhetjük: az emberek maguk csinálják történelmüket (szerzők), de készen talált körülmények között és az anyagi termelés meghatározottságában (szereplők); ezek az objektív feltételek, amelyek egyrészt maguk is a tevékenység

tárgyasulásai, másrészt csak az élő tevékenység révén működnek és hatnak, mindenkor megszabják a cselekvés lehetőségeit és a történelem általános menetét. – Schelling természetesen másképpen fogja fel a szerző-szereplő viszonyt. A történelem „rejtett szükségszerűségéről” beszél, mint „bármely megtörténhető esemény” egységének alapjáról, „bármilyen történjék is, és bármilyen ellentmondásosnak és diszharmonikusnak tűnjék is, ami történik”. Ez a rejtett szükségszerűség irányítja „az emberek összes cselekedeteit egyetlen harmonikus cél felé”, és „éppen a cselekvés törvénynélkülisége miatt”, sőt „annál bizonyosabban, minél kevésbé érvényesül a törvény”, olyan fejleményhez tereli a színjátékot, „amilyen nekik maguknak nem állhatott szándékukban”. [126]

A mondottaknak megfelelően, a történelem „sem az abszolút törvényszerűséggel, sem az abszolút szabadsággal nem fér össze, és csak ott lehetséges, ahol egyetlen eszmény úgy valósul meg végtelenül sok eltérés közepette, hogy ha az egyes nem is, de az egész egybevágh vele”. [127] A történelem tehát *statisztikus törvényszerűséggel* folyik, mégpedig egy „harmonikus cél”, egy „eszmény” irányában; ennek köszönhető, „hogy a szabadság semmilyen törvényhez nem igazodó játéka, amelyet minden egyes szabad lény a maga számlájára játszik, mintha rajta kívül semmi más nem volna ..., végül mégis valami ésszerűt és egybehangzót eredményez”. [128] Ha a történelem *csak* szabadság volna minden törvény és rend nélkül, nem eredményezhetne „valami ésszerűt”; ha *csak* szükségszerűség volna, nem maradna hely az egyéni akarat önkénye számára. (Nem történelem az, ami előre kiszámítható, mondja Schelling. [129]) A két ellentét együtt van jelen a történelemben, habár egymástól teljesen függetlenül, mert sem a szabad egyének önkényes tetteiből nem olvasható ki egy ésszerű és harmonikus cél megvalósításának szükségszerűsége, sem e cél megvalósításának „rejtett szükségszerűsége” nem csorbíthatja a szabad egyének önkényes döntéseit.

A harmonikus cél, amely az események káoszát történelemmé rendezi, az erkölcsi világrendnek az általános jogállapot által közvetített majdani aranykora. Mivel a polgári társadalomban az önkény anarchiája uralkodik, az egyéni cselekvéseket az ész csele egyesíti a jogállapot felé haladó összmozgássá. De a „csel” önmagában nem okolhatja meg a történelem irányát: vicói változata például a polgári rend bukásához és a történelem újrakezdéséhez vezet. Schelling ezzel szemben logikai és ontológiai biztosítékul szánja a „cselet” ahhoz a tételéhez, hogy az általános jogállapot, majd az aranykor az emberek szándékaitól függetlenül, vak természeti szükségszerűséggel fog megvalósulni; hogy tehát az egyéni döntések szabadsága ugyanabba az irányba mutat, mint a történelem rejtett és jótékony szükségszerűsége. Ez az egyirányúság, amelyben a „csel” működése megnyilvánul, az egymástól független ellentétek *előre elrendelt harmóniájának* tulajdonítandó: nem is befolyásolhatnák egymást, ha nem volna közöttük ilyen harmónia, illetve csak a harmónia teszi lehetővé számukra, „hogy kölcsönösen függetlenek legyenek egymástól”. [130]

Mi az alapja magának a harmóniának? Valami magasabbrendű „ami *felette áll* mindkettőnek”, és „nem lehet sem objektum, sem objektum, sem a kettő egyidejűleg, hanem csak az *abszolút azonosság*, amelyben nincs semmi kettősség” [131] A végső alap az abszolútum, az Isten; „alapja a törvényszerűségnek a szabadságban és a szabadságnak az objektív mozzanat törvényszerűségében”; „láthatatlan gyöker, amelynek az intelligenciák valamennyien csak potenciái vagy fokozatai”. [132] Az abszolútum cselekszik „minden egyes intelligencia által”, „vagyis minden egyes intelligencia cselekvése maga is abszolút, amennyiben nem szabad és nem kényszerű, hanem egyszerre mindkettő: *abszolút szabad*, és éppen ezért szükségszerű is.” [133] A szabadság és a szükségszerűség antinómiája teljes azonosságba csap át az istenségben,

hasonlóan a szubjektum és az objektum antinómiájához.

A történelem az istenség „folyamatos, lassanként feltáruló kinyilatkoztatása”. Befejezetlensége miatt sohasem jelölhetjük meg benne „azt az egyedi pontot, ahol a gondviselés nyoma vagy maga Isten mintegy láthatóvá válik. Mert Isten sohasem *létezik*, ha a lét az, ami az objektív világban megjelenik; ha Isten *volna*, akkor nem volnánk *mi*; Isten azonban állandóan *kinyilatkoztatja* magát. Az ember folyamatosan bizonyítja történelmével Isten létét, ám ezt a bizonyítást csak a történelem egésze fejezheti be. ... Ha a szabadság jelensége szükségszerűen végtelen, akkor az abszolút szintézis kifejeződése szintén végtelen, maga a történelem pedig teljesen soha meg nem valósult kinyilatkoztatása annak az abszolútumnak, amely ... tudatosra és öntudatlanra ... válik szét, *ő maga* viszont abban a megközelíthetetlen fényességben, amelyben lakozik, az örök azonosság, és a kettő harmóniájának örök alapja.” [134]

Az abszolútumba záruló azonosság egy sajátosan német kiadású liberalizmus elméleti *sine qua non*ja. Mint a liberalizmus minden válfajára, Schellingére is jellemző az az előfeltevés, hogy a polgári társadalom örökké fennmarad, tagjai egyenlőképpen szabadok – egyforma önkénnyel hozzák meg döntéseiket –, önérdékű magáncselekvéseikből pedig egyetemes harmónia születik. A harmónia állapota, a jogrend, éppen azért ölti a természeti mechanizmus látszatát, mert Schelling szerint ösztönösen, társadalmi terv nélkül alakul ki, ugyanolyan vas-szükségszerűséggel, ahogy az érzéki világban az okra következik az okozat, bár „ezt a mechanizmust csak szabadon lehet létrehozni, és a természet semmit sem tehet hozzá”. [135] Sajátosan német vonás azonban, hogy a kialakuló harmónia nem gazdasági, hanem jogi, vagy még inkább erkölcsi jellegű, s egy metaforikus „láthatatlan kéz” helyett titokzatos metafizikai támaszra szorul.

Schelling liberalizmusa ellentétes Spinoza, Fichte és Hegel etatizmusával, amely az államban látja a polgári társadalom elvadult érdekhajszájának fékét és ellensúlyát. Különösen figyelemre méltó az eltérés a leendő hegeli szellem- és jogfilozófia álláspontjától. Hegel az államot teszi meg a citoyen-feladatok intézményes végrehajtójává, Schelling ki sem tűz ilyen feladatokat; a hegeli állam testet öltött közösségi-erkölcsi eszmeként őrzi különállását a polgári magánszférától, Schelling nem ismer ilyen különállást és kettősséget; Hegel szerint az állam tudatosan és a magánszféra anarchiája ellenére, bár az ész cselének felhasználásával, érvényesíti az általános össztársadalmi érdekeket, Schelling szerint ezek az érdekek tudattalanul, vak szükségszerűséggel törnek utat maguknak, méghozzá éppen a polgári társadalom anarchiája révén, pusztán az ész cselének jóvoltából. Hegel a napóleoni idők és a porosz reformpolitika tapasztalatait dolgozza fel, Schelling 1800-ban még nem rendelkezhet ilyen tapasztalatokkal, később pedig fokozatosan túlsúlyra jutnak eszmevilágában a reakciós és romantikus elemek. A schellingi vak szükségszerűség Spinoza mechanikus determinizmusához kapcsolódik, vagy még inkább Fichtéhez, aki éppúgy vallotta a külvilág abszolút természeti öntörvényűségét, mint az Én abszolút szabadságát. Lényeges különbség azonban, hogy Spinoza és Fichte számára a szabadság végül is a *ducunt fata...* elvében kifejeződő sztoikus *belső* békére korlátozódik, Schelling ellenben bizonyosra veszi, hogy a *külső*, társadalmi szabadság és a hozzá vezető jogállapot megvalósulása objektív törvényszerűség. Mivel e bizonyosság a legkevésbé sem fedi az örökéletűnek vélt polgári társadalom tényeit, az áthidalhatatlan ellentét áthidalása az ész cselére, az eleve megállapított harmóniára és a minden különbséget azonossággá oldó abszolútumra hárul.

Logikailag az abszolútum fogalma köré épül Schelling *társadalmi panteizmusa*, amely a Spinozái minden-egyét – az istenné misztifikált egyetemes összefüggést – a Fichte-féle dinamikus Énnel elegyítve, kölcsönös függőséget tételez a történelemben

isten és az egyes emberek között. „Minden egyes intelligencia úgy tekinthető, mint szerves része Istennek vagy az erkölcsi világréndnek” ^[136]; és megfordítva, Isten nem *létezik*, hanem az emberi nem tevékenysége révén szakadatlanul *keletkezik*, vagy ahogy Schelling mondja, „állandóan kinyilatkoztatja magát” – létezni csak akkor fog, ha beköszönt a történelemben „a gondviselés periódusa”, az aranykor. ^[137] Nem tudni, mi lesz ebben az esetben „velünk”, az emberiséggel, hiszen néhány sorral fentebb még arról volt szó, hogy „ha Isten *volna*, nem volnánk *mi*”. A szöveg egyébként is homályos, részint valószínűleg azért, mert szerzője, tartva az ateizmus nemsokára valóban elhangzó vádjától, bölcsőbbnek találta a rejtőzködést. De az olykor dagályos kétértelműségekből érdekes és értékes tartalom hántható ki, amelynek lényege körülbelül a következő: Isten az emberiséghez való viszonyában maga a történelem, a történelmileg kibontakozó emberi nem, vagy kissé más szemszögből nézve, a szabad cselekvések formáját öltő törvényszerűség, illetve az egyéni cselekvésekből az ész csele formájában törvényszerűen megvalósuló társadalmi szabadság. – Ez az Isten már félreismerhetetlenül magán viseli a leendő hegeli világszellem arcvonásait, s hozzá hasonlóan mindenekelőtt társadalmi funkciókat lát el. A *társadalmi panteizmus Schelling általános panteizmusának kulcsa*.

4. A panteizmus

A fiatal filozófus panteista lelkesedését az antiklerikalizmus. és a teológia-ellenesség gerjeszti. Hegelhez írt, 1795 februári levelében Schelling „a teológusok garázdálkodásáról” ír, a dogmatikát „a legsötétebb évszázadok koloncának” nevezi, és tudatja a jóbaráttal: „Időközben spinozista lett belőlem!” ^[138] Pár hónappal később, szintén egy Hegelhez intézett levelében, felháborodik azon, hogy „a tudatlanság, babona és fanatizmus” magára öltötte „a moralitás, sőt, ami még veszélyesebb, a felvilágosultság álarcát”. ^[139] 1799-ben a *Heinz Widerpost epikureus hitvallása* című verses vitairattal válaszol Schleiermacher kevéssel előbb közzétett *Reden über die Religion*jára; a vitairat abban az évben készült, amikor a huszonnégy éves Schelling – akkor már egy éve a jénai egyetem professzora – a transzcendentális idealizmus rendszeréről szóló előadásait tartotta. (Ezek jelennek majd meg 1800-ban könyv alakban.) Mivel a *Heinz Widerpost* kitűnően megvilágítja az ifjú gondolkodó spinozizmusának eszmei indítékait, idézni fogunk a rendelkezésünkre álló – zömmel prózai – fordításból néhány részletet.

„... csak az igaz és való, ami kézzel fogható, ami böjt nélkül is megérthető, amihez nem kell önmehtagadás, nem erőszakos testsanyargatás.” „... az anyag az egyetlen igazi való, régi mentsvárunk és jó tanácsadó, minden dolog igazi atyja ő, minden dolog lételeme, minden tudás kezdete és vége.” „Egyetlen vallásom pedig az, hogy szeretem a formás térdet, telt kebleket és karcsú derekat, hozzá az édes illatú virágokat, mindent, ami kéjt és örömet táplál, mindent, ami szerelmet fakaszt.” „Ha van igaz vallás, az kőben és mohában, virágban, fémbe, mindenkben fény és levegő felé tör ...” „Kitartok istentelenségem mellett mindaddig, amíg el nem jövend valaki, aki kézzel fogható hitet ad ... Addig hiszem, hogy a világ mindig is lesz, és soha nem emészti el magát, mert kíváncsi lennék, hogy például hogyan égne el? fáival, bokraival, meg hogy mivel fűtenék aztán azt a poklot, s mivel főznék, pácolnák azt a sok bűnöst?” „Hogyan is irtózhatnék én a világtól? ... óriás lélek lakozik benne, de megkövült már minden érzéke, s ezért nem bújhat ki páncélzatából, nem vetheti szét börtönét, noha gyakorta

szárnyát rebbenti ...” Végül azonban mégiscsak megleti „amaz óriási lelket” az emberfiában, ki így szólhatna önmagához: „Én vagyok az Isten, aki kebelében hordja fiait, a szellem, aki mindenben mozog.” „Fel hát a gondolat erejéhez, amelyben megifjodva újra teremti magát a természet, s mely Egyetlen Erő, Egyetlen Lüketető Pulzus, Egyetlen Élet összjátéka!” „Ezért gyűlölöm azt, aki mint idegen, előkelő vendég kószál hetykén a világban, s becsmerli a természetet és annak lényegét, miközben kiválasztottnak tartja magát. Sajátos fajta ez, amolyan különleges értékű papi népség, szerintük mindenki más elkárhozott, s ezért örök gyűlöletet fogadtak az anyag és termékei ellen.” [140]

Az a lázongó Schelling szól itt, aki a szóbeszéd szerint diákkorában fát ültetett barátaival a francia forradalom tiszteletére; aki állítólag németre fordította a Marseillaise-t – legalábbis gyanúsították vele –, és abban a kitüntető kegyben részesülhetett, hogy a tübingeni kollégium védnöke, Károly Jenő württembergi uralkodóherceg személyesen ripakodott rá: ismeri-e a Franciaországban költött mocskos dalocskát, amelyet a marseille-iek énekelnek?

Schelling a panteizmussal a szabadság és a szükségszerűség kanti meghasonlottságának felszámolására törekszik. Az emberek – úgymond – „a természetet Istenen kívül, Istent a természetén kívül” látják; alárendelik a természetet szentségtelen szükségszerűségnek”, „annak, amit mechanikus szükségszerűségnek neveznek”, s az eszmei világot ezáltal „a törvényt nem ismerő szabadság színtérévé” változtatják. A természet ily módon „puszta szenvedő létnek” tűnik, a fölébe emelt Isten pedig „tisztá tevékenységnek”, „mintha e fogalmak egyike nem a másikon múlta, mintha külön is lenne igazságuk”. Am a természetet Istentől elválasztani annyi, mint életétől megfosztani: az igazi Isten „olyan, hogy benne magában van a természet, miként az igazi természet is olyan, hogy benne magában van az Isten”. [141] Ezért „a maga módján valamennyi dolog az univerzumot jeleníti meg”, „az örökkévalónak a bélyegét viseli”, és egyik sem terjed túl „az ércgyűrűn, amely mindent egybefog”. [142]

Szemben Kanttal, aki úgy vélte, hogy a sokféleségben nincs egység, és a tudat szintetizáló elveinek külső formákként kell elrendezniük a szemléleti anyagot, Schelling igyekszik panteizmusa segítségével véget vetni az egy és a sok, az általános és az egyedi, a végtelen és a véges, a forma és az anyag, a fogalom és a szemlélet széttagoltságának. A fogalom – fejtegeti –, például a növényé vagy valamely alakzaté, nem változik, akárhány növényt vagy alakzatot szemlélünk is: a szemlélet „a differencia alá van rendelve”, a fogalom indifferens. Tárgyi oldalról nézve, „minden fogalom végtelenséget foglal magába, amennyiben éppúgy megfelel a dolgok végtelen sorának, mint az egyesnek”, a különös ellenben – a szemlélet tárgya – „szükségszerűen egyes és véges”. Az ellentétek az eszmében oldódnak fel, amely nem „puszta végtelenség” (a kanti kategóriák szemléleti anyag nélküli üres általánossága), hanem „egyesíti mind a sokaságot és az egységet, mind a végest és a végtelent”. A legmagasabb rendű eszme, a „minden eszmék eszméje” éppen azt fejezi ki, hogy „a különböző elválaszthatatlan az egységtől, a szemlélet a gondolkodástól”, s amit örökkévalónak tekintünk, „a végtelennel együtt és tőle elválaszthatatlanul a végest is tartalmazza”. [143]

A véges és a végtelen teljes egysége révén a dolgok a világ egyetemes összefüggésébe, az egyetlen univerzumba tartoznak. Helyzetüket az univerzumban többé-kevésbé úgy képzelhetjük el, mint szerves testben a testrészekét, amelyek „nem elkülönült részekként léteznek”, és tulajdonképpen nem is egyes részek, de másrészt mégiscsak azok. [144] Hogyan lehetséges ez? Schelling magyarázata a felül- és alulnézet Spinozái megkülönböztetésére emlékeztet. „Ha pusztán fogalma szerint

vizsgálod a végest, akkor szükségképpen és a végtelenségig egyesnek mutatkozik ... Reálisan viszont, vagyis a végtelennel való abszolút egységében nézve,... abszolút, időtlen és örökéletű minden – minden olyan, mint Isten amennyiben Istenben van.” „Az igazi univerzum végtelen telítettség. Semmi sincs elválasztva benne, semmi sincs a másikon kívül, minden abszolút módon egy, minden egymásban van.” [145]

Vajon anyagi-e az univerzum, vagy szellemi?

A *Brúnónak*, Schelling beszélgetés-formában megírt művének egyik szereplője, Alexander, aki általában magát a történelmi Brúnót, a nolait személyesíti meg, a vitatársak ellenvetése nélkül adja elő a következőket: „Az önmagában vett materiából hiányzik minden sokfélesége. Minden dolgot tartalmaz, de éppen ennek folytán minden megkülönböztetés és elválasztás nélkül ... Az, ami által minden dolog egy, éppen maga a matéria, az pedig, ami által különböznek egymástól, a forma.” A matéria „önmagában szegényes”, de „egyetlen forma sincs kizárva belőle, úgyhogy a formák végtelen gazdagságát szüli”. [146]

Schelling, aki a beszélgetésben Brúnó néven fejt ki saját nézeteit, Alexander szavaihoz egyetértőleg hosszabb részleteket csatol jegyzetben Giordano Brúnó *Az okról, az elvről és az egyről* című írásának bő kivonatából, amelyet P. H. Jacobi készített és tett közzé a *Levelek Spinoza tanairól* függelékeként. Mi is idézünk néhány idevágó passzust Brúnótól (nem a Schelling által használt kivonatból, hanem az eredeti szöveg magyar fordításából). „Ennek az anyagnak, minthogy valósággal mindaz, ami lehet, megvan valamennyi mértéke, valamennyi alak- és kiterjedésbeli faja, s minthogy valamennyi megvan neki, nincs egy sem; mert ami annyi sokféle egyszerre, az semmiképp sem lehet egy különös dolog. Ami minden, annak lényege az, hogy kizár minden különös létet.” [147] Vagy másutt: a világegyetem „különbség nélkül minden, s ennél fogva egy”; rajta kívül és túl „nincs egyáltalán semmi”, a benne lévő dolgok ellenben az egész lelet magukba foglalják, noha nem teljesen, „mert mindegyiken túl végtelen sok más is van. Megértitek tehát, hogy minden megvan mindenben, de nem mindegyikben teljéén és mindenféle módon. Megértitek tehát, hogy minden dolog egy, de nem egységes módon.” [148]

Az anyagot mint a létezők egyetemes lényegét, a nolai így jellemzi: „mivel ez az anyag sohasem térben terjed ki, a testiséget természetével ellenkezőnek kell tartanunk.” [149] Alexander ugyanilyen szellemben beszél. A matéria „nem a természeti és változó dolgok pusztá szubjektuma”, nem nyers, szervetlen testi tömeg, „hanem az, amiben a test is, a lélek is egzisztál” – a halhatatlan és maradandó lényeg, amely „mindenkor végtelen mindenben”, s hozzá képest a létezők csupán formájukban és fokozatilag különböznek egymástól. „Ebben az általános életben ... minden formát a belső, eleven és művétől elválaszthatatlan művész teremt. Minden dolognak egy a végzete, egy az élete és egy a halála; csak Egy Világ van, Egy Növény, s minden, ami van, csak ennek a levele, virága és termése.” [150]

A brunói anyagfogalom felújításával Schelling a mechanikus materializmus ellen foglal állást. A mechanisták „megölték a matériát”, különválasztották a végest a végtelentől, a természetit az istenitől, azt hitték, hogy „minden forma külsőleg nyomódik rá a matériára”. „... ily módon megsemmisítették a dolgok belső egységét és rokonságát, a világot állandósult különbözőségek halmazára forgácsolták szét, s végül kialakult az az általános elképzelés, hogy az eleven egész valamiféle tartály vagy lakhely, amelybe úgy vannak betéve a dolgok, hogy nem részesülnek egymásból, és az egyik dolog nem a másikból él vagy munkálkodik.” „... Minthogy ily módon az egész minden szervében kialakult az élet, és a testi dolgok egymás közti eleven jelenségeit is holt mozgásokra vezették vissza, már csak a legmagasabb és végső csúcs volt hátra, az

a kísérlet ugyanis, hogy ezt a legbelsejéig elpusztított természetet mechanikusan visszavezessék az életbe; e törekvés jelentette a materializmust az elkövetkező korokban”, eldurvítva a természetről és a természet lényegéről alkotott elgondolásokat. [151]

A „matéria” brunói ihletésű fogalma szerves, eleven, önmozgó világegyetemmel cseréli fel a mechanizmus belső kapcsolatoktól megfosztott, atomizált világképét, a dualizmusokat, amelyeket Kant, miközben a megszüntetésükön munkálkodott, a végletekig kiélezett. De mi is ez a térbeli kiterjedéssel nem rendelkező, semmilyen különös dologgal nem azonosítható és mégis minden különöst egyesítő „matéria”? Felfoghatjuk materialista módon, az anyagi – nem eszmei, nem a tudatban lévő – dolgok egyetemes közös tulajdonságaként, amely az összes térbeli tárgyakat megilleti, noha neki magának mint tulajdonságnak nincs kiterjedése. Ebben az értelmezésben a „matéria” a sokféleség anyagi szubsztanciája, a véges dolgokban megnyilvánuló végtelen általános, amely éppúgy nem létezhet a dolgokon kívül vagy tőlük függetlenül, ahogy a dolgok sem létezhetnek nélküle, hiszen valamennyien az ő tevékeny erejének művei és jelenségformái. A materialista értelmezést maga Alexander erősíti meg azzal a kijelentésével, hogy a lélek „szükségképpen alá van rendelve a matériának”. De a folytatás már jóval kevésbé egyértelmű: bár alárendeltségében a lélek „ellentétes a testtel”, „minden jelenség felett áll az a pont, ahol matéria és forma teljesen egy, lélek és test pedig, magában e formában, megkülönböztethetetlen”. [152]

Alexander álláspontja egybevág a történelmi Brúnóéval, aki úgy nyilatkozik, hogy a világegyetem „minden ellentétet egységbe és harmóniába foglal” [153], s ha leszállunk a természet lépcsőfokain, „kettős szubsztanciát találunk ugyan, szellemit és testit, de végül mind a kettő egy létre és egy gyökérre vezethető vissza”. [154] A fiatal Schelling az „abszolútum” fogalmában kelti új életre ezeket a gondolatokat. Az abszolútum „az egység és az ellentét egysége”: „lényege szerint sem nem reális, sem nem eszmei”, „nem lét és nem is gondolkodás”, ám „a dolgok vonatkozásában ... szükségképpen az egyik is, meg a másik is”. [155] Az ellentétek egyidejű azonosságát és szembeállítását ismét a felül- és alulnézet brunói és Spinozái eredetű kettőssége magyarázza. Felülnézetben (az abszolútumban) a reális tökéletesen egyenlő az eszmeivel, alulnézetben viszont (a véges dolgok világában) az egyenlők örökké ellentétesek egymással, „mint előkép a tükörképpel”; egyikük sem szívódhat fel a másikban, „hiszen az egyik a másikon áll vagy bukik”. [156] „Az tehát, amit a reális vagy természeti világban mint nehézkedést, az eszmei világban ellenben mint szemléletet látsz kirajzolódni, ... valójában egy és ugyanaz; sem az eszmei ... nem oka egyetlen meghatározásnak sem a reálisban, sem a reális nem oka egyetlen meghatározásnak sem az eszmeiben, az egyik nem értékesebb a másikinál, és megérteni sem lehet az egyiket a másiktól, minthogy semelyiküket sem illeti meg az elv méltósága, hanem a megismerés is, a lét is különböző reflexe csupán az abszolútumnak.” [157]

Amikor Schelling egymástól függetlennek tételezi az eszmeit és a reálist, tagadva az oksági kapcsolatot közöttük, akkor voltaképpen *a joggal bíralt mechanizmus álláspontjára helyezkedik*. Ez világosan kiderül a tevékenység és a lét viszonyáról tett kijelentéseiből. „A tevékenység és a lét ... minden dologban úgy viszonyul egymáshoz, mint a lélek és a test”; „ahogy az abszolútum lényege a létben reflektálva nem más, mint a világ végtelen teste, úgy a gondolkodásban vagy a tevékenységben reflektálva nem más, mint végtelen megismerés, a világ lelke.” [158] A tevékenység tehát a gondolkodással vagy a lélekkel azonosul, a lét pedig a testtel, és a tevékenységtől különválasztva, hasonlónak lesz a mechanikus filozófiák létfogalmához. Éppen a mechanikus kettéválasztás teszi szükségessé, hogy az újraegyesítés is mechanikus módon, az ellentétek abszolút azonosítása útján történjék. Nem Schelling sajátossága

ez, hanem általában a panteizmusé. Emlékezzünk Spinozának a korábbiakban már idézett szavaira: „Sem a test nem determinálhatja a lelket gondolkodásra, sem a lélek a testet mozgásra vagy nyugalomra.” „... a lélek és a test ugyanaz a dolog, amelyet hol a gondolkodás, hol a kiterjedés attribútumában fogunk fel. Innen van, hogy a dolgok rendje, vagyis kapcsolata, ugyanaz, akár az egyik, akár a másik attribútumban fogjuk fel a természetet.” De hivatkozhatunk Brúnóra is: az anyagot és a benne munkáló tevékeny *szellemi* elvet, amely „úgy van a testben, mint kormányos a hajóban” [159], megkülönböztetés nélküli egységbe fogja az örök, teremthetetlen és elpusztíthatatlan szubsztancia. Mindhárom rendszer – Brúnóé, Spinozáé, Schellingé – egymásra vissza nem vezethető, egyenértékű tényezőknél ábrázolja az anyagot és az eszmeit, majd egyszerűen eltünteti őket egy semleges harmadikban, a szubsztancia vagy abszolútum „szent szakadékában”, ahol „semmit sem lehet megkülönböztetni semmi mástól” [160] (minden különbségért és ellentétért a felfogásmód, a nézőpont felelős). Isten fogalma is, az anyagé is kétértelművé lesz emiatt, egyik a másikhoz hasonul.

A Spinozái kétértelműségben a túlsúly a materializmusé, mert a természetisten, bár attribútuma a gondolkodás, teljes tudattalansággal működik az anyag mechanikai törvényei szerint. A brunói kétértelműségben szintén a materializmus felé billen a mérleg nyelve, mert a dolgokat belülről formáló szellemi elv magának az anyagnak a tulajdonsága. A schellingi kétértelműség viszont a panteizmus idealista változataként különbözik választott mintaképeitől.

Schelling a cél nélküli célszerűség kanti gondolatához kapcsolódik. A természet „mechanizmusában célszerű”, holott „nem más, mint vak mechanizmus”. Hogyan lehetséges ez? Ha az anyagot tétlennek véljük, és produktumait egy rajta kívüli intelligenciának tulajdonítjuk, amely előzetes célok alapján tevékenykedik, akkor érthetetlen lesz, hogy a produktum miért természeti tárgy, amelyet a cél keresztül-kasul áthat, nem pedig mesterséges alkotás, amelynek csak „a felületére nyomódik” a célfogalom. [161] (Az igazi királyfi kívül-belül királyfi, a fából faragott csupán kívül az, lényege szerint fa.) – Ha ellenben az anyagot nem tétlennek véljük, hanem feltételezzük róla, hogy „magától alakul célszerű produktumokká”, akkor két eset van: vagy abszolút realitást tulajdonítunk neki, vagy nem. Az első a hülozoizmus álláspontja, azé a „fonák rendszeré”, amely „magát az anyagot tekinti intelligensnek”; a második a transzcendentális idealizmusé, amely az anyagot „egy intelligens lény pusztán szemléleti módjának” tekinti, feltételezve, hogy „a célfogalom és az objektum voltaképpen nem az anyagban, hanem ama lény szemléletében járja át egymást”. Ebben a szemléletben „eredendően és szétválaszthatatlanul egyesül” a célfogalom és a tárgy (a szubjektív és az objektív elem), s így a produktum célszerűnek fog mutatkozni anélkül, hogy a célfogalom megelőzné a produkciót. Az ilyen különleges célszerűségnek tökéletes mintája a szerves természet. Ellentétben az emberrel, aki „örök torzó, mert cselekvése vagy szükségyszerű, és akkor nem szabad, vagy szabad, akkor meg nem szükségyszerű és törvényszerű” – ellentétben az emberrel, „a természeti produktumban még együtt van az, ami a szabad cselekvésben megjelenés céljából szétvált. Minden növény egészen az, aminek lennie kell; ami benne szabad, az szükségyszerű, a szükségyszerű pedig szabad.” [162] A teleologikus magyarázatok, amelyek a célfogalmat elébe helyezik a tárgynak, lehetetlenné teszik a természet igaz magyarázatát”. Röviden: „a természet célszerű, anélkül, hogy a célszerűséggel megmagyarázható volna.” [163]

Miért köti össze Schelling a cél nélküli célszerűséget a szabadság és a szükségyszerűség viszonyával? Mert meggyőződése szerint felfoghatatlan volna, „hogy miképpen valósíthatók meg céljaink szabad és tudatos tevékenységgel a külvilágban, ha

e tevékenység befogadásának képessége az öntudatlan és a tudatos eredeti azonossága következtében nem volna már eleve benne a világban, még mielőtt a világ a tudatos cselekvés tárgyává lenne”. [164] Más szóval, a természet nem pusztán objektum, hanem szubjektum is, amiképpen az ember sem pusztán objektum, hanem objektum is – az alany és tárgya szubsztanciálisan azonos egymással, ezért valósulhatnak meg a tudatos emberi célok a tudattalan természetben. Nem ismervén a reális anyagi közvetítést a célok és a természeti tárgyak között, Schelling előbb szembeállítja az elvont szubjektivitást mint szabad, célkitűző tudatot az objektivitással mint vak szükségszerűséggel, majd elvont azonosságot tételez közöttük, és a szerves természet cél nélküli célszerűségét az öntudatlan (szükségszerű) és a tudatos (szabad) tevékenység egybeesésének tulajdonítja. Ugyanilyen egybeesést lát Schelling a történelemben is, hiszen az ész csele maga sem egyéb, mint cél nélküli célszerűség: a természet és a történelem egyforma törvényt követ. [165] Logikailag persze más lehetőségek is lettek volna a szubjektum és az objektum összehangolására; hogy a filozófus miért éppen a tudattalannak és a tudatosnak az abszolútumban való azonosítását szemelte ki, arról az ész cselének tárgyalásakor igyekeztünk számot adni.

Ahülozoizmuson kívül Schelling Spinozától is elhatárolódik. Az abszolútum – úgymond – fölötte áll mind a létnek, mind a gondolkodásnak: e kettő „csak potencia szerint van meg benne”, tehát tökéletlen az a realizmus, amely úgy kezeli őket, mintha az abszolútum közvetlen tulajdonságai volnának. [166] – Az érvelés inkább verbálisnak tűnik, mint érdeminek. De az eltérések Schelling és Spinoza között valóban lényegesek. A Spinozái isten nem léphet ki az objektív mechanikai szükségszerűség köréből, a schellingi abszolútum már anyagi természetté való kibontakozásában sem nélkülözheti a szubjektivitást és a célszerűséget; az egyik tudattalanul, a másik az előre megállapított harmónia révén biztosítja a lét és a gondolkodás egységét; az egyik kizárja, a másik logikailag megalapozza a szabad akaratot. A Spinozái isten a gondolkodás attribútumának birtokában is természetként viselkedik, a schellingi abszolútum a maga differenciák nélküli indifferenciájában is „megismerésként” jelenik meg. [167] A Spinozái Isten *causa sui*; a schellingi abszolútum szintén az, de nem szinonimája, hanem elméleti *előfeltétele* a természetnek, amelyet „az intelligencia vak mechanizmusa” hoz létre. [168] Spinoza materialista, bár rendszerének logikájánál fogva nem szakadhat el a teológiától, Schelling idealista, bár filozófiai pályájának első szakaszában közel állt a materializmushoz.

A fiatal Schelling materialista árnyalatokkal színezett idealizmusában szerencsésen ötvöződik a Bruno-féle anyagi önmozgás, a következetes Spinozái immanencia, Rousseau és a *Sturm* antimechanicizmusa, Herder fejlődéselméje, Leibniz és Fichte dinamikus tevékenység-elve, a felvilágosodás teológia-ellenessége, Schiller szabadságvágya. Mindezek az elemek, liberális történelemszemlélettel és a gyorsan halmozódó természettudományos eredmények átfogó ismeretével társulva, kedvező feltételeket teremtettek egy dialektikus világkép körvonalazásához.

5. A dialektika idealista rendszerének körvonalai. Természetfilozófia

Az objektum és a szubjektum egyenértékűségét axiómaként kezelve, Schelling a következőképpen rögzíti a filozófia alapkérdését: vagy az objektívet tesszük meg

elsőnek, és megkérdezzük, hogyan járul hozzá egy szubjektív, amely megegyezik vele, vagy a szubjektívet tesszük meg elsőnek, és megkérdezzük, hogyan járul hozzá egy objektív, amely megegyezik vele. [169]

Az első kérdést az indokolja, hogy a természet akkor is lennálna, ha senki sem gondolja el: fogalma nem tartalmazza semmiféle intelligencia létezését. Meg kell tehát vizsgálni, „hogyan jut a természet oda, hogy a gondolkodás tárgyává legyen”. [170]

Ha így fogalmazzuk meg a kérdést, akkor a vizsgálódás az objektív-tői a szubjektív, a természettől az intelligencia felé halad, ami „minden természettudomány szükségszerű tendenciája”. „A természettudomány legfelső foka az volna, ha a természettörvények valamennyien tökéletesen szellemivé válnának, és átalakulnának a szemlélés és gondolkodás törvényeivé. A jelenségeknek (az anyagi mozzanatoknak) teljesen el kellene tűnniük, és csak a törvények (a formális mozzanatok) maradhatnának meg. Ezért van az, hogy minél inkább felszínre kerül magában a természetben a törvényszerű, annál inkább eltűnik a külső burok, maguk a jelenségek is szellemivé válnak, és végül teljesen megszűnnek”, feloldódnak az intelligenciában. E legfőbb célt a természet „csak a legmagasabb rendű reflexióval”, az emberi ész útján érheti el, csak általa térhet vissza teljesen önmagába. [171]

Schelling leírásában tehát a megismerés úgy történik, hogy az objektív természettörvényeket a tudomány elméleti törvényekké alakítja, kihántva őket az anyagi jelenségek burkából. Ezt az elméleti elsajátítást a filozófus sajátos logikával reális *ontológiai* folyamatnak tünteti fel, mintha maga a természet alakulna át a megismerésben anyagiból szellemivé. Kirajzolódik a leendő hegeli abszolút szellem előképe, amely odüsszeuszi bolyongása után megtér önmagába, és az anyagnak a tudatba való visszavételével fejezi be körpályáját; a visszavétel pedig azért lehetséges, mert a két ellentét eredendően azonos, „a természet a látható szellem, a szellem a láthatatlan természet”. [172]

Az objektív-tői a szubjektív felé haladó filozófiát Schelling *természetfilozófiának* nevezi. A fordított utat a *transzcendentális filozófia* járja be, azzal a feladattal, hogy a szubjektívből mint elsőből és abszolútból levezesse – vagy ahogy Schelling mondja, „létrehozza” – az objektívet. Mivel a szubjektíven és az objektíven kívül más magyarázó elv nincsen, a természetfilozófia és a transzcendentális filozófia „a filozófia két lehetséges iránya”, két szükségszerű alaptudománya. [173] A természetfilozófiát Schelling a fichtei idealizmus kiegészítőjének szánta, következetesen alkalmazva az immanencia elvét, és kiterjesztve az egész anyagi világra a Fichte-féle Én teremtő aktivitását. A természet produktív erő, önmaga megalkotója. Nem élettelen, mechanikus szerkezet, hanem fejlődő organizmus, amelyben minőségileg különböző mozgásformák egyesülnek egyetlen egésszé oly módon, hogy mindegyikük a rá jellemző ellentétek eleven egységeként létezik, és beilleszkedik az alacsonyabb rendűtől a magasabb rendű felé tartó lépcsőzetes sorba. Ezt a dialektikus természetképet Schelling a korabeli tudományos felfedezésekből, elsősorban az elektromosságtan, a kémia és a biológia eredményeiből általánosította.

Az elektromos jelenségek iránt a 18. század első felétől megnőtt az érdeklődés. (Nemcsak a tudósoké: a század közepe táján divat volt elektromos kísérleteket végezni a főúri kastélyokban a vendégek szórakoztatására. [174]) Dufay 1733-ban felfigyel rá, hogy „két teljesen különböző elektromosság” van, az „üvegelektromosság” és a „gyantaelektromosság”; 1777 óta pedig, Lichtenberg német fizikus nyomán, meghonosodott a tudományban a pozitív és a negatív elektromosság fogalma. Coulomb 1785-ben közzéteszi mérésekkel igazolt törvényét, amely az azonos és a különböző elektromos töltések között fellépő taszító, illetve vonzóerő nagyságát határozza meg a

töltések nagyságához és távolságához viszonyítva. (Magát a „töltés” szót Benjamin Franklin használta először, de ő még csak egyetlen töltésfajtát feltételezett, és nem tudta megokolni, hogy a „töltéshiányos” testek miért taszítják egymást.) 1791-ben Galvani beszámol békacomb-kísérletéről, 1800-ban Volta elkészíti az első tartósan működő egyenáram-forrást. Út nyílik azokhoz a kísérletekhez, amelyek tisztázzák az elektromos jelenségek összefüggéseit a mágneses és a vegyi jelenségekkel.

A mágnes kétpólusosságát, vonzó- és taszítóerejét Gilbert 1600-ban tüzetesen leírta. Tőle való az „elektromosság” szó is: a borostyánkőnek, amely dörzsölés hatására magához vonzza a könnyű tárgyakat, *elektron* a görög neve. Az elektromos jelenségek kutatói általában a mágnesességgel is foglalkoztak, s ahogy Simonyi Károly fizika-történész megállapítja, az 1800-as évek elején nem egy ismert tény felhívhatta volna figyelmüket az elektromos áram és a mágneses tér szoros kapcsolatára. (Ilyen tény volt például az, hogy villámcsapás közelében az acéltárgyak mágnesessé válnak.) A tudósok azonban „nem figyeltek fel erre a jelenségre, mivel nem is keresték a kapcsolatot az elektromos és a mágneses jelenségek között”. [175] Csupán 1820-ban fedezte fel a kapcsolatot Oersted, a koppenhágai egyetem professzora, kimutatva, hogy a vezetőben folyó áram kitéríti a mágnesűt.

A késésért és Oersted felfedezésének bizalmatlan fogadtatásáért Ampère egy 1820-as levelében Coulomb-nak a mágneses hatásra vonatkozó hipotézisét teszi felelőssé. Ez a hipotézis – írja – „egyszerűen kizárta minden kölcsönhatás lehetőségét az elektromosság és az úgynevezett mágneses vezetőek között; az idegenkedés olyan volt, hogy amidőn Arago úr az új jelenségekről beszélt az Akadémián, megjegyzéseit éppúgy visszautasították, mint az égből hulló kövek ideáját, amelyekről Pictet úr beszélt előadásában. Mindenki meg volt győződve, hogy ez lehetetlen ... Mindenki ellenállt annak, hogy megváltoztassa elképzeléseit, amelyekhez hozzászokott.” [176] Hogy a tudományos közhangulat ellenére Oersted miért fedezhette fel mégis az elektromosság és a mágnesesség kapcsolatát, azt ő maga mondja el tíz évvel később az *Edinburghi Enciklopédia* részére önmagáról írt soraiban; „Minden irodalmi tevékenységében kifejezte azt a véleményét, hogy a mágneses effektust ugyanaz az erő hozza létre, mint az elektromost. Ehhez a meggyőződéshez nem annyira a szokásos okfejtéssel jutott, mint inkább annak a filozófiai elvnek a segítségével, hogy minden jelenséget ugyanaz az őserő hoz létre.” [177] Az egységes őserő filozófiai elvét *Schelling természetfilozófiája sugallta* – Schellingé, aki (szintén a tudományos közvélemény ellenére) az elektromosság és a mágnesesség közötti analógiák alapján mindig a két jelenségcsoport egységét hirdette, és filozófiai nézeteivel *előmozdította az elektromágnesesség felfedezését*.

Az elektromos és a mágneses jelenségek szerkezeti egységére utaló legszembe-tűnőbb analógiát, az ellentétes erők egyidejű jelenlétét Schelling az egész természetre általánosította. A természetről szóló tanítás – hangoztatja *A világlélekről* című 1798-as művében – kiinduló elvként feltételezi az anyag „egyetemes kettősségét” és „egyetemes azonosságát”, mind a kettőt együtt, mert igazság csupán az egyesítésükben van, külön-külön egyikükben sincs. Schelling rögtön alkalmazza is az egyesített elvet a fény sajátosságaira, spekulatív úton megelőlegezve az évszázadokon át vetélkedő két felfogás, a korpuszkuláris és a hullámelmélet 20. századbeli szintézisét. „Ha a fény anyagságát állítom, ezzel nem zárom ki az ellentétes nézetet, jelesül azt, hogy a fény egy mozgatott közeg jelensége ... Amennyire tudom, Newton hívei és Euler hívei egyaránt elismerik, hogy mindkét elméletnek megvannak a gyenge pontjai, amelyeket az ellentétes elmélet kiküszöböl. Jobb lenne talán e nézeteket nem szembeállítani egymással, hanem úgy tekinteni, mint egymás kölcsönös kiegészítéseit, egyetlen hipotézisben egyesítve mindkettőjük előnyeit.” [178] – A fény kettős természetének modern elmélete

készítette De Broglie-t 1923-ban arra a feltevésre, hogy az anyag általában – minden anyag, amelynek nyugalmi tömege különbözik a nullától – egyszerre hullám- és részecsketermészetű; ez az „egyetemes kettősség” azután 1927-ben kísérletileg is igazolódott.

Ami az elektromos és a vegyi jelenségek kapcsolatait illeti, létezésükről Schelling már 1797-ben, *Természetfilozófiai eszmék* című munkájának írásakor meg volt győződve, bár bizonyítékai még nem lehettek. De a tudomány hamarosan bizonyítékokkal is szolgált, méghozzá két irányban: kiderült, hogy kémiai reakcióval elektromos áram váltható ki (ez történik a Volta-oszlopban), az elektromos áram pedig kémiai reakciót válthat ki (az 1800-ban feltalált Volta-oszlop segítségével Carlisle és Nicholson még ugyanabban az évben vizet bontanak fel). Alig néhány év múlva Davy munkássága révén megszületik az elektrokémia, és gyökeret ver a vegyi jelenségek elektromos természetének gondolata.

Más tudományos vívmányok is az anyagi világ egységéről tanúskodnak. Miután 1774-ben, egy évvel Schelling születése előtt, Priestley és tőle függetlenül a svéd Scheele felfedezte az oxigént, Lavoisier felismeri, hogy az égés nem a flogisztonnak elkeresztelt anyag távozása az égő testből, hanem oxidáció, a test összekapcsolódása a levegőt alkotó két gáz egyikével. Lavoisier, aki maga mutatta ki 1772 és 1775 között, hogy a levegő oxigénből és nitrogénből – vagy ahogy ő nevezte, azótból – áll, azt is világosan látta, hogy az oxidáció egynemű az állati és növényi légzéssel, tehát *az életfolyamatok elválaszthatatlanok a vegyi folyamatoktól*. A tűz és a levegő, amelyet régebben másra vissza nem vezethető őselemnek hittek, különböző anyagok összetételének bizonyult – akárcsak hamarosan a víz is, a harmadik „őselem”, amelynek összetett jellegére (Cavendish-sel párhuzamosan) szintén Lavoisier derített fényt. Mindezeknek az eredményeknek az összegezéséeként az úttörő francia kémikus 1785-ben kimondta, hogy a vegyi reakciókban *az anyagnak csupán az alakja változik, a tömege nem*. (Az anyag- vagy tömegmegmaradás elvét Lomonoszov már 1748-ban megfogalmazta, az európai tudományra azonban nem hatott vele.)

Az „őselemek” ideje lejárt, a tudomány a technikával egyetemben a minőségileg különböző anyagok és erők egymásba való átmenetét bizonyítja. A kor nagy találmánya, a gőzgép – Newcomen konstrukciója, amely Watt többlépcsős tökéletesítései után megnyitja az első ipari forradalmat – hőenergiát alakít át mechanikává; elmosódnak a szilárdnak vélt határok, minden forrong, mozgásban van, és éppen a mozgás fedi fel a dolgok egyetemes belső összefüggését. „Eltűnik az anyag valamennyi abszolút minőségi különbsége, melyet egy hazug fizika rögzít és állandósít az úgynevezett elemek (*Grundstoffe*) fogalmaiban – írja Schelling az egész anyag bensőleg egy, és lényegileg azonosság.” [179] Ám ez az azonosság csupa nyugtalanság, az anyag eredendően mozgásban van, „bármely nyugalom, így a test minden tehetetlensége is csak viszonylagos. A test csak az anyag valamely meghatározott állapotához képest nyugszik.” [180]

Az anyagi formák örökös mozgásának és egymásba alakulásának legszembetűnőbb megnyilvánulása a szerves világ, amelyről a 18. század második felében számos felfedezés született. A legjelentősebbek között említendő Caspar Friedrich Wolff 1759-es „nemzés-elmélete” (*theoria generationis*), a fajok változatlanságát hirdető preformációs elmélet első átfogó, kísérletileg igazolt cáfolata. Wolff kísérletei egzakt empirikus módon bizonyították az állati és a növényi sejtszövet azonos felépítését, mintegy négy évtizeddel megelőzve a Schwann-féle sejtelméletet. (Ebben a négy évtizedben sok más biológiai felfedezés is megerősítette a növény- és állatvilág folyamatainak egységét.) Nem kevésbé fontos Albrecht von Haller munkássága. A svájci orvos, fiziológus, botanikus és költő 1757 és 1765 között megjelent munkája, az *Elementa physiologiae*

corporis humani, az élettan és az anatómia összekapcsolására támaszkodva kifejtette az ingerlékenység elméletét, és közel egy évszázadon át irányadó műve maradt az általa megalapozott új tudománynak, a fiziológiának. Az új elméletet a skót John Brown az orvostudományra alkalmazta (abból kiindulva, hogy az egészség két ellentétes erőnek, az ingernek és az ingerületnek az egyensúlya, s hogy a szervezet egyetlen részének ingerlésére az egész szervezet válaszol mint egység), Kari Friedrich Kiemeier pedig az élet általános elméletévé bővítette. Kiemeier szerint az élet fizikai és kémiai folyamatokra épül, annak a dinamikus fejlődési sornak az alkotóelemeként, amely a szervetlen természettől a szervesen át az emberig emelkedik. A szervetlen és a szerves természet egységét a század végén már az elektromosság és a kémiai égésemélet megbízható eredményei tanúsították, de olykor még a tévedések is mellette szóltak – így Mesmer fantasztikus elképzelése az állati mágnességéről és az egész világot átható mágneses erőről, vagy Galvani hipotézise, amely a békacomb megrándulását az állati elektromossággal magyarázta.

Kiemeier merészségét akkor méltányolhatjuk igazán, ha meggondoljuk, hogy még hírneves idősebb kortársa, Blumenbach is – az összehasonlító anatómia legelső egyetemi professzora, az ember és az állatvilág rokonságának bátor hirdetője – csak a szerves világon *belül* kutatta az egységet, a szerves és a szervetlen között nem, észellenesnek nyilvánítva, hogy az élő az élettelenből keletkezett volna. Ezzel a Kant által is elfogadott dualizmussal szemben Schelling Kiemeierhez csatlakozik – úgy véli, hogy a kiváló tudós a szerves erők viszonyairól tartott 1793-as előállításait „a jövőben kétségtelenül a természettörténet telje- ön új korszakának kezdeteiként fogják számon tartani” [181], azt azonban, hogy az élettelen anyag élővé fejlődhetne, t o poly határozottan tagadja, mint Blumenbach. Hogyan állíthatja akkor mégis az élő és az élettelen világ egységét? Mivel magyarázza az egység sérelme nélkül a kemizmus többletét a mechanizmushoz, a szerves élet többletét a cinizmushoz képest?

A válasz a lehető legegyszerűbb: *meg kell fordítani a nézőpontot, a magasabb formákban kell keresni az alsóbbak alapját.* „... ahelyett, hogy a vegetációt és az életet vegyi folyamatoknak nevezzük, jóval természetesebb lenne, ha inkább némelyik vegyi folyamatot neveznénk *tökéletlen organizációs folyamatnak*, mert érthetőbb, hogy a természet általános formáló ösztöne hogyan sorvad végül holt produktummá, mint az, hogy a természet mechanikus kristályosodási hajlama hogyan finomodik növényi és eleven képződményekké.” Tehát „nem az élet az állati anyag tulajdonsága vagy terméke, hanem az anyag az élet terméke”, és „nem az organizmus a természet egyes dolgainak tulajdonsága, hanem a természet egyes dolgai az általános organizmus korlátozottságai vagy szemléleti módjai ... Valamennyi dolognak a lényege ... az élet; csupán életüknek a módja járulékos, ami pedig a természetben halott, az nem magánvalóan holt, csupán kialudt élet.” [182]

Az élő testben állandó anyagcsere folyik, az élet a bomlás és megújulás egyidejű és ellentétes anyagi folyamatainak egysége. [183] Az a természetkutató, aki e vitathatatlan tapasztalat ellenére „egy különleges *életerőt* feltételez, amely varázshatalomként szünteti meg az eleven lényekben a természeti törvények működését, *a priori* megszünteti ezzel az organizáció természeti magyarázatának minden lehetőségét”. Aki viszont az ellenkező végletbe esve, holt kémiai erőkkel magyarázza az organizációt, az megfosztja a természetet a formálás, az organizálás mindennemű szabadságától. Mivel a természet egyszerre szabad és törvényszerű, a két ellentét – a szabadság és a törvényszerűség – együtt alkotja az organizáció vagy az élet fogalmát [184]; az élet pedig egységes természeti elv, amelynek az egyes szervezetek csupán szétágazásai és jelenségformái, amiként a fény, az elektromosság stb. szintén csak egyetlen elv különböző megnyilvánulásai. Ez az elv – a régi filozófusok nyelvén a természet közös lelke, a

régi természettudósok nyelvén az éter – „folytonosságot tart fenn a szerves és a szervetlen világ között, s az egész természetet egy általános organizmussá kapcsolja össze”. [185]

Az egységes világ szervetlen és szerves részének közös sajátossága az ellentétekre való megkettőződés. („A polaritás általános világtörvény.” [186]) Az ellentétes erők jelenlétéből fakad az anyag önmozgása; külső mozgatóra nincs szükség, „a természet ön-maga törvényhozója”. (*Die Natur ist eine eigene Gesetzgeberin.*) [187] Ebből következik, hogy a természetfilozófiában – „a fizika spinozizmusában” – „nem lehetséges a magyarázat semmiféle idealista módja, mert minden idealista magyarázat, amelyet a maga sajátos területéről a természetmagyarázat területére visznek át, kalandor zagyvasággá fajul ... Az igazi természettudomány első maximáját – mindent természeti erőkkel magyarázni – a mi tudományunk a legteljesebb mértékben érvényesíti, és kiterjeszti arra a területre, amely előtt mind a mai napig megtorpant a természettudományos gondolkodás” [188] (a szerves világ területére, amelyről Kant belátta ugyan, vagy majdnem belátta, hogy mechanikus módon aligha értelmezhető, de „megtorpant”, amikor a mechanizmust valami mással kellett volna felváltani). E monista világkép keretében Schelling újszerű módon eleveníti fel a teremtett és a teremtő természetnek Scotus Eriugenától eredő, de a Spinozái panteizmusban is fontos szerepet játszó gondolatát. „A természetet mint pusztá produktumot (*natura naturata*) a tárgy értelmében vett természetnek nevezzük (csakis erre vonatkozik minden empiria). A természetet mint produktivitást az alany értelmében vett természetnek nevezzük (csakis erre vonatkozik minden elmélet).” Ha a természetet csak tárgynak tekintjük, láthatatlan marad mozgásának belső forrása; ha fel akarjuk ezt fedni, meg kell találnunk a természetben a szubjektív elvet, *a tárgyival ellentétes mozzanatot* [189]. A fichte terminológia (produktum, produktivitas) nem merő külsőség, hanem annak a kifejeződése, hogy Spinoza természetistenét Schelling a Fichte-féle Én teremtő szubjektivitásával ruházza fel, így kapja meg eredményként az önmozgó, saját formáit önmagából megteremtő anyagot.

A szubjektivitás elvét a természetfilozófiával ellentétes irányú „alaptudomány”, a transzcendentális filozófia tárgyalja, amely megkísérli a matematikai szerkesztés mintáira „megkonstruálni” vagy „levezetni” az egész természetet. Kiindulópontja a mindenfajta tételezés abszolút kezdetének mondott Én, a történetileg fejlődő öntudat. [190] E fejlődést Schelling három szakaszra osztja, a szakaszokkal három „erőt” hoz összefüggésbe, hozzájuk kapcsolja az anyag három dimenzióját, majd kijelenti, hogy a hosszúságnak a mágnesesség felel meg, a hosszúságnak és a szélességnek az elektromosság, a három dimenzióknak együtt a kémiai folyamat. [191]

Így „az anyag konstrukciójának három mozzanata” voltaképpen „az öntudat történetének három mozzanata”, és csupán más formában jeleníti meg „az intelligencia három aktusát” (például, „ami az intelligenciában az érzet, az a természetben az elektromosság”) [192]. A szervetlen természet megkonstruálása az öntudat első korszakára esik, és „azzal fejeződik be, hogy az Én intelligenciává lesz”, „a természet az élettelen anyagtól eljut az érzékenységhez”. [193] Az érzékenységgel – a növényi léttel – kezdődik a második korszak, a szerves természeté. „... minden egyes növény az intelligencia jelképe, mert az intelligencia olyan tevékenység, amely az anyagot és a formát önmagából teremti, egyszerre lévén oka és okozata önmagának. Az általa létrehozott világban „minden a szerveződésre törekszik”, „mindenütt jelen kell lennie a szerveződés egyetemes törekvésének”. De ha az egész mindenség önmagát szervezi, akkor az egyedi szervezet „általában véve nem más, mint a világmindenség kicsinyített

és mintegy sűrített képe”, különböző formái pedig a fejlődési fokok sorozatává rendeződnek, „amely párhuzamosan halad a világmindenség fejlődésével”. [194] „Ezt a következőképpen világíthatjuk meg. Minél mélyebbre szállunk alá a szerves természetben, annál szőkébb lesz az a világ, amelyet a szervezet magában kifejez, annál kisebb lesz a világmindenségnek az a része, amely a szervezetben összesűrűsödik. Kétségtelenül a növény világa a legszűkebb, mert szféráján a természeti változások egész sora kívül esik. Tágabb ennél, de még mindig nagyon korlátozott a változásoknak az a köre, amelyet az állatvilág legalacsonyabb osztályai képviselnek, mivel a legnemesebb érzékek, a látás és a hallás érzékei még nem nyíltak meg, és alig jelentkezik a tapintóérzék, vagyis a közvetlenül jelenlévő dolgok befogadásának képessége. – Amit mi állati érzéknek nevezünk, az nem azt a képességet jelöli, hogy az állat külső benyomások által képzetekre tesz szert, hanem csupán az állatnak a világmindenséghez való viszonyát jelöli, amely tágabb vagy szűkebb körre terjedhet ki. ... Ha fölfelé haladunk a szervezetek sorában, azt találjuk, hogy az érzékek fokozatosan abban a sorrendben fejlődnek ki, ahogyan a szervezet világa kitágul általuk. A hallás érzéke például jóval előbb nyílik meg, mert az organizmus világát csupán kis távolságra bővíti. A látás isteni érzéke jóval később nyílik meg, mert a világot olyan messzeségbe terjeszti ki, amelyet még a képzelőerő sem képes felmérni.” Ezt a fejlődéstörvényt Kierkegaard tárta fel és bizonyította. [195]

A fokozati sor a természetben „csak a világmindenség fejlődésének különböző pillanatait jelenti”. Az egész szerves természet ugyanis egységes erőként tör „az egyetemes organizmus felé”, a szerveződés csúcán pedig az intelligencia megszabadul az anyag bilincseitől, és „teljességgel objektummá lesz önmaga számára”, miközben „az összes egyéb szervezeteket csak közbülső tagoknak tekintheti”. Tehát végeredményben egyetlen szubsztancia van, egyetlen „abszolút szervezet”, amely csak önmagával folytat kölcsönhatást, s amelyhez képest minden egyedi szervezet csupán járulékos, az egyetemes szervezet korlátozása. Ez a szerves szubsztancia, mint „egyidejűleg létrehozó és létrehozott”, kiemelkedik a mechanizmus köréből, és saját azonosságának megőrzése végett állandó harcban áll a szervetlen természettel, „a dolgok természetes menetével”. De a harc is az egység jele. A lényegét illetően egység van a szerves és a szervetlen között, amennyiben a galvanizmus közvetítésével a három „általános természeti erő” – a mágnesesség, az elektromosság és a kémiai folyamat – alakul át (fokozódik fel, hatványozódik) érzékenységgé, ingerlékenységgé és formáló ösztönné (*Bildungstrieb*), a „szerves fizika” kategóriáivá. [196]

Térjünk most vissza Schelling módszertani eljárására, a nézőpont-megfordításra. Valami hasonlót Marx is alkalmazni fog (a kapitalizmus előtti alakulatok elemzésében), azzal az ismeretes indokolással, hogy az ember anatómiája kulcs a majoméhoz. (Hegel így fejezte ki ugyanezt: „... hogy megértsük az alsóbb fokozatokat, meg kell ismerünk a fejlett szervezetet, mivel ez a mérték ... a kevésbé fejlettek számára.” [197]) Nem mindegy azonban, hogy a „megfordítás” elvét megtartják-e az elméleti vizsgálódások módszertani kereteiben, vagy ontológiai elvvé szélesítik, áthágva viszonylag jogos használatának határait. Schelling a második módon cselekszik. „Annak a problémának, hogy miként lehetséges természet rajtunk kívül, a bennünk lévő szellem és a rajtunk kívüli természet abszolút egységében kell megoldódnia.” [198] Az abszolút egység szemszögéből a szellem – a szubjektivitás – kibontakozása nem egyéb, mint egy kezdettől fogva a természetben lappangó mozzanat pusztán *mennyiségi növekedése*, azaz lényegileg *mechanikus* folyamat; és *misztikus* folyamat is, mert a szellem vagy szubjektivitás formájában valamiféle *qualitas occulta*t feltételez a szervetlen anyagban. Schelling rabja marad a materializmust a természet mechanikus értelmezésével azonosító régi előítéletnek, és csak úgy sikerül „mindent természeti erővel magya-

rázni”, hogy a természet önmozgását egy nem-természeti tényezőhöz, a szubjektivitáshoz köti, megszegve az idealista magyarázat kizárására tett ígétét. ^[199] (Bár idealizmusa annyiban elüt a szokványostól, hogy a szellemnek nem tulajdonít elsőséget a természeti dolgokkal szemben.) A nézőpont megfordításával tehát Schelling csak mechanikusan fordít egyet a mechanizmuson, és éppoly egyoldalúan vetíti rá a szervetlen anyagra az életet, mint a meghaladottnak vélt világkép az életre a mozgás mechanikus formáját.

A mechanikus antimechanicizmus sajátos ellentmondáshoz vezet az anyag értelmezésében. Az anyag egyfelől az élet tökéletlen terméke, mintegy a szellem bűnbeesése vagy újplatonikus elhomályosulása (minél alsóbb fokon áll valami a természeti dolgok fokozati sorában, annál inkább hunyt ki benne a szellem); másfelől a fokozati sor éppen fordított irányú, a szervetlentől emelkedik a szervesen át a tudatos szellemig. Az első esetben a szellem előzi meg az anyagot (ahhoz, hogy elbukjon, hogy szervetlenné fajuljon, már léteznie kell), a másodikban a szervetlen anyag előzi meg az élő természetet és a szellemet. – Az anyagfogalom zavara a fejlődés ábrázolásában is megmutatkozik. Schelling nem ismeri el, hogy a természetben olyan értelmű evolúció volna, amelynek eredményeként a mechanizmus vegyi folyamattá, a vegyi folyamat életté alakul: erre – úgymond – nincs tapasztalat. A fejlődés a fokozatok egymásutánjának kibomlása a természeti anyagban lappangó szubjektivitás révén, a szubjektivitás pedig nem a természeti anyagtól elvileg különböző szubsztancia (az ellenkező feltevés dualizmus volna), hanem teljességgel azonos vele: a természet és a szellem egy és ugyanaz a folyamat két különböző oldalról nézve. De ha így van, akkor a szellem oldaláról nézve a felsőbb fokozatok mégis az alsóbbakból alakulnak ki, és a szubjektivitás biztosítja a fejlődés folytonosságát.

Amikor futólag érintettük a hegeli természetfelfogást, hasonló kétértelműséggel találkoztunk, és az ok is hasonló volt: az ellentétek szembenállásának fenntartása egy olyan monizmus keretében, amely elismeri ugyan, hogy a „szellem” – az ember, a társadalom – a természetből emelkedik ki, de a tudat anyagi eredetét elveti. Emiatt képzelettel Hegel a szellem másletének vagy elidegenült alakjának, Schelling a szellemmel azonosnak; emiatt bonyolódnak mindkettőn üres spekulációkba már a kezdet kezdetén, a természet – az anyag – létezésének „levezetésekor”, majd a továbbiakban is igen gyakran, különösen ha azt kellene megmagyarázni, hogy egy alsóbb fokozat, egy alacsonyabb mozgásforma hogyan megy át a magasabb formába. A romantikus hajlandóságú Schelling egyébként sem tartotta kordában a fantáziáját – varázsvesszővel végzett kísérleteket, Hegelt is bízta rá –, és egyre inkább a misztika felé sodródott. Ám egy lényeges pontban előnyösen különbözött egykori kollégiumi szobatársától, a későbbi gyűlölt vetélytárustól: korántsem bánt olyan lekezelően az érzéki világgal, mint Hegel, teremtő erőnek látta a természetet, nem a szellem tagadásának, és mindvégig „naprakész” kapcsolatban volt kora természettudományával. (Egy hónappal azután, hogy Faraday felfedezte az elektromágneses indukciót, Schelling már előadást tartott az új felfedezésről a Bajor Tudományos Akadémián.) Fichte elemekkel átszőtt „spinozizmusa” lehetővé tette számára, hogy átfogó természet-dialektikát alkosson, amely a szervetlen és a szerves világot egybekapcsoló fejlődés gondolatával fantasztikumai ellenére is felülmúlja a „nincs új a nap alatt” jegyében fogant hegeli természetképet.

6. A dialektika idealista rendszerének körvonalai. Megismerés és tárgyi tevékenység

Láttuk, hogy Schelling a filozófiát két összetartozó alaptudományra osztja: az objektív-tól a szubjektív felé tartó természetfilozófiára és a fordított irányban haladó transzcendentális filozófiára. A transzcendentális filozófia szintén kettéoszlik: az *elméleti* filozófia azt vizsgálja, hogy képzeink hogyan igazodnak a tárgyakhoz, a *gyakorlati* filozófia pedig azt, hogy a tárgyak hogyan igazodnak képzeinkhez. Az első a megismerés kérdéseivel foglalkozik, a második a társadalom és a történelem kérdéseivel. („A gyakorlati filozófia számára a történelem ugyanaz, mint az elméleti filozófia számára a természet.” [200]) Az elméleti és a gyakorlati filozófia „kölsönösen feltételezi egymást, egyik sem lehetséges a másik nélkül”. [201]

A transzcendentális filozófia „a tudás tudománya”, amely minden objektívet a tudásból próbál levezetni (ellentétben a dogmatizmussal, amely „az önállónak feltételezett létből próbál tudást létrehozni”). [202] A tudás tudománya az objektív realitásban való általános kételkedéssel kezdődik [203], és feltétlen bizonyosságot csupán abban kereshet, „aminek a tudása egyedül a szubjektív-tól függ”. Az ilyen tudás A-A típusú, azonos (analitikus) tételekben fejeződik ki, mert ezeknek a szempontjából közömbös, hogy A létezik-e, hogy képze megegyezik-e valami objektívvel. Valódi tudás azonban, „vagyis olyan, amelynek önmagán kívül van a tárgya”, csak az A=B típusú, szintetikus ítéletekben van, ahol „a szubjektívvel egy tőle egészen idegen objektív esik egybe”. „Ám a szintetikus tételek nem *feltétlenek*, nem önmaguk által bizonyosak. Bizonyosságukat más tételek alapozzák meg, ezeket ismét mások, és ha a regresszus végtelen, akkor semmilyen bizonyosság, semmilyen tudás nem lehetséges.” Ha viszont a regresszus nem végtelen, „akkor van valami, ami abszolút igaz”, és „egész tudásunknak, tudásunkban minden egyes igazságnak össze kell fonódnia ezzel az abszolút bizonyossággal”. Mint abszolút bizonyosság, az abszolút igaz tudás csak analitikus lehet; „de mivel minden igazi tudás szintetikus, ... egyszersmind szintetikusnak is kell lennie”, a predikátumnak hozzá kell adódnia benne a szubjektumhoz. „Ha mármost azonos az a tétel, amelyikben a fogalmat csak a fogalommal, szintetikus pedig az, amelyikben a fogalmat a tőle különböző tárggyal hasonlítjuk össze, akkor egy olyan pont megtalálásának a feladata, amelyben az azonos tudás egyúttal szintetikus is, voltaképpen ezt jelenti: *olyan pontot kell találnunk, amelyben az objektum és ennek fogalma, a tárgy és a tárgy képze eredendően, teljességgel és minden közvetítés nélkül egybeesik.*” Ez a pont az öntudat, „az az aktus, amelynek révén a gondolkodó közvetlenül önmaga tárgyává lesz”. [204]

A terminológiai hasonlóságok ellenére, Schelling kérdésfeltevése lényegesen eltér Kantétól. Kant azt kutatja, hogyan lehetségesek szintetikus a priori ítéletek, olyan tételek, amelyek szükségszerűen és általános érvennyel kapcsolnak alanyukhoz egy tőle különböző, belőle analitikusan nem következő állítmányt. Ebben a konstrukcióban az ítélet minden eleme (az alany, az állítmány és kapcsolatuk) szubjektív, eszmei természetű, és semmiképpen sem esik egybe a tudattól független, objektív, „magánvaló” dolgokkal, nem is hasonlítható össze velük. Schelling ellenben azt a tételt nevezi szintetikusnak, amelyben „a szubjektívvel egy tőle egészen idegen objektív esik egybe”; de ezt nem úgy érti, hogy az alany és az állítmány ítéletbeli, fogalmi kapcsolata megegyezik a dolgok valóságos állásával, hanem úgy, hogy az ítélet szemléleti alanya mint objektív elem összekapcsolódik a fogalmi állítmánnyal mint szubjektív elemmel – vagyis az alany és az állítmány *logikai* különbsége a reális és az eszmei közötti *ontológiai* különbségként, az ítéletben megvalósuló *eszmei* kapcsolatuk pedig az ítélet és a *valóság*, az eszmei és a *tárgyi* oldal megegyezéseként jelenik meg.

A szofizmak gyökere nyilvánvalóan az eszmei és a tárgyi világ közvetlen azonosí-

tásban rejlik. Ennek indítékairól a korábbiakban már igyekeztünk számot adni, de kiegészítésül szemügyre vesszük, hogy milyen ellentétes következtetéseket vont le Kant és Schelling a szintetikus ítélet fogalmából.

A szintetikus ítélet mindkettejük leírásában olyan állítmányt kapcsol az alanyhoz, amelyet az alany nem tartalmaz. Ez a kapcsolat Kant szerint vagy empirikus és szükségszerűség nélküli, vagy a megismerés szubjektív *a priori* formáitól kapja szükségszerűségét. Az értelmi formák azonban – a kategóriák – szemléleti anyag híján üresek, így a feltétlen (a világegész), miután a szemléletben sohasem lehet jelen, elvileg megközelíthetetlen számunkra, és az abszolút igazság rejtve marad előttünk. De ha minden igazságunk csak viszonylagos, másvalamin alapuló, majd az alapnak is alapra van szüksége, és így tovább a végtelenségig, akkor a dolgokat sohasem ismerhetjük meg a maguk tárgyi mivoltában, hanem mindig csupán abban a szubjektív alakban, ahogyan tudatunknak megjelennek. [205] Kant arra következtet ebből, hogy csak jelenségeket ismerhetünk meg, „magánvaló” dolgokat nem; Schelling viszont arra, hogy *a feltétlennek, az abszolút igazságnak valami módon megismerhetőnek kell lennie*. Ez a következtetés eleve feltételezi, hogy „magánvaló” túlvilág nincsen, a dolgok igazi mivoltukban megismerhetők. Az eszmei és a tárgyi világ közvetlen azonosítása ebben az összefüggésben a tárgyi érvényű tudás ontológiai megalapozásául szolgál; innen ágaznak szét Schelling termékeny dialektikus sejtései, de meddő szofisztikus spekulációi is.

A közvetlen azonosítást a filozófus azzal indokolja, hogy a lét és a tudás, az anyag és a gondolkodás között „egyáltalán nem lehet *oksági* viszony, és a kettő sohasem eshet egybe, ha nem *egyek* már eredetileg” az Énben. [206] Eredeti egységük annyit jelent, hogy a gondolkodás és az anyag ugyanannak az intelligenciának a közös funkciója, aktív és passzív állapota. „A lét (az anyag), ha produktívnek tekintjük, tudás; a tudás, ha produktumnak tekintjük, lét.” Az aktív elv az eszmei, a passzív az anyagi tényező, és az Énben mind a kettőnek „ott kell lennie, mert az objektumban a kettő szétválaszthatatlan. Tegyük fel például, hogy csak a nyers matéria tartozik a dolgokhoz; akkor ennek a nyers matériának ... formátlannak kell lennie, ami kétségkívül elképzelhetetlen.” [207]

Az abszolút igazság tehát, a feltétlen, ahonnan a filozófiai levezetésnek el kell indulnia, a gondolkodás és a lét (a szubjektum és az objektum) közvetlen azonossága. Az azonosság „székhelyét” Schelling hol az Énben, hol az öntudatban jelöli meg, inkább homályba burkolva, mint tisztázva e kettő viszonyát, meg azt is, hogy kicsodák egyáltalán, íme néhány idevágó kijelentése *A transzcendentális idealizmus rendszeréből*:

Az Én „nem eredendően objektum”, hanem „ellentéte az objektumnak”; az objektivitást az öntudat tételezi benne. (86. o.)

„Kiindulópontunk az Énnek, vagyis a szubjektum-objektumnak a fogalma.” (96. o.)

Az elméleti filozófia kiindulópontja az öntudat mint „egyetlen abszolút aktus”, amellyel „nemcsak az Én jön létre”, hanem „minden egyéb is, ami az Én számára létezik”. (95. o.)

Az öntudat az a „véges tevékenység”, amellyé „az Én eredetileg végtelen tevékenysége” átalakul. (89. o.)

De ne folytassuk az önellentmondások kibogarázását, ne is kövessük Schellinget a konfúzus okoskodások útjain [208]; válasszuk ki inkább a legvalószínűbb – mert a rendszer logikájával leginkább egybevágó – kiindulópontot, majd vizsgáljunk meg egy-két olyan gondolatmenetet, amely elvontsága és nehézkessége ellenére felvillantja az

alany és a tárgy viszonyának, a tevékenység tárgyiasulásának dialektikáját.

Minden filozófia alapelve az „Én vagyok” tétel – mondja Fichte nyomán Schelling. – „... ami egyáltalán létezik, az csak az Én számára létezhet”, az Én pedig „egészen magába zárt világ, monász, amely nem léphet ki önmagából, és kívülről sem hatolhat bele semmi. Tehát sohasem jutna bele valami ellentétes (valami objektív), ha az öntételezés eredeti cselekedete nem tételezné egyúttal ezt is.” Kérdés, „hogyan hozza létre az Én a tudás egész rendszerét”, „hogyan fejlődik ki az objektív világ, összes meghatározásaival együtt, a tiszta öntudatból, mindennemű külső affekció nélkül”. [209]

Az Én „eredetileg végtelen tevékenység”, „minden realitás alapja és foglalata”. [210] (Schelling Isten szerepét osztja ki rá.) De ahhoz, hogy produktummá legyen, határt kell szabnia önmagának mint produktív tevékenységnek, szembe kell állítania valamit önmagával, enélkül „egyáltalán nem volna benne mozgás, produkció, tehát nem volna benne produktum sem”. [211] (A tevékenység nem produktív, ha nincs produktuma, a produktum azonban már ellentétes a tevékenységgel, az Énnel.) így „az Én csak annyiban lehet határtalan, amennyiben korlátozott, és megfordítva, ... csak annyiban korlátozott, amennyiben határtalan” [212], (A gondolatsor ésszerű magja materialista szemszögből egyaránt értelmezhető a társadalmi gyakorlatra, a megismerésre és a természetre. 1. A társadalmi gyakorlat határtalan – egyetemes, potenciálisan végtelen –, mert a mesterséges szerszámok rendszeres használata révén bármit a tárgyává tehet; ám egyúttal korlátozott is, mert mindig csak konkrét, véges dolgokra és a világnak egy történelmileg határolt szeletére irányulhat, a tárgyhoz és a rendelkezésre álló eszközökhöz szabott konkrét formában. Csak annyiban egyetemes, amennyiben végesként működik, vagyis konkrét tárgyakat alakít, és csak azért alakíthat konkrét tárgyakat, mert lényege a potenciálisan egyetemes hatókörű szerszámhasználat; határtalansága és korlátozottsága egymást feltételezi. 2. *Mutatis mutandis*, ugyanez áll a megismerésre is, amelynek határtalanságát Kant annak idején a tiszta ész eszméinek regulatív funkciójával, korlátozottságát a kategóriák szemlélethez-kötöttségével írta le. 3. Végül, Schelling okfejtését a természetre is vonatkoztathatjuk, mint végtelen produktív tevékenységre, amely a véges, korlátozott dolgok határtalan sokaságában ölt testet.)

A határtalanság és a korlátozás kölcsönös feltételezettsége az Énben csak *végtelen létesülésként* gondolható el – folytatja Schelling. – Létesülés nincs korlátozás nélkül: „hogy az Én *létesülés* legyen, korlátozottnak kell lennie.” Ahhoz viszont, „hogy *végtelen létesülés* legyen, a korlátnak meg kell szünnie”, a tevékenységnek állandóan túl kell mennie rajta. „A korlátnak tehát meg kell szünnie, és egyúttal nem szabad megszünnie.” „Ezt az ellentmondást csak a korlát *végtelen kitágulásának* közbülső fogalmával lehet feloldani. A korlát megszűnik minden meghatározott pont vonatkozásában, de nem szűnik meg teljesen, hanem csak kitolódik a végtelenbe”, és éppen azért létezik, hogy az Én „igyekszik túlmenni rajta”, „küzd ellene”. [213] (A gyakorlati és megismerő tevékenység potenciális egyetemessége folytán az Én számára minden határ vagy korlát csak feltételes, vagy ahogy Fichte írta, a tevékenység „végcélja szükségképpen a végtelenben rejlik”. [214]) De ha így van, akkor az En – a tevékenység – létformája valóban a „végtelen kitágulás”, magyarul, a *bővített újratermelés*, amelynek szükségletét különböző, többnyire ideologikus formákban a felvilágosodásnak azok a gondolkodói fejezték ki, akik a civilizációs haladást ellentmondásai ellenére is helyeselték. A „végtelen kitágulás” Schelling szerint egyszerűen „végtelen létesülése” az Ennek, amely „csak a saját cselekvése által jön létre” [215] – egyszerűen, *az emberi nem maga teremti meg rendszeresen bővülő tevékenységével önmagát*. Kant egyszer s mindenkorra adott, változatlan „transzcendentális” – társadalmi – szubjektuma *történetivé lesz, historizálódik*.

A korlát – mondja a továbbiakban Schelling – egyidejűleg reális, vagyis az Éntől független (különben az Én nem volna korlátozott), és eszmei, az Éntől függő (különben az Én nem szemlélné, nem tételezné magát korlátozottként); „reális az Én végtelenbe tartó vagy *objektív* tevékenysége számára ..., és eszmei egy ellentétes, nem-objektív, önmagában körülhatárolhatatlan tevékenység számára.” Ez csak úgy gondolható el, hogy az Én cselekvésében „két ellentétes tevékenység van: az egyik *korlátozást szenved*, s a korlát éppen ezért független tőle, a másik pedig *korlátoz*, ezért körülhatárolhatatlan.” [216] (A tárgyi világ magának az Énnek a tevékenysége, amely azonban már független alanyától, és korlátként áll szemben vele. De ahogy láttuk, a korlát csak annak a számára létezik, aki magát korlátozottként szemlélve, igyekszik túlmenni rajta; aki felismeri és meg akarja haladni saját korlátozottságát. A korlát tehát egyszerre független az Éntől, és függ is tőle. Mint függetlent, Schelling objektívnek és reálisnak nevezi; mint függőt, eszmeinek. Az Én tevékenysége ennek megfelelően egyszerre passzív, korlátozást szenved a tőle független tárgytól, és aktív, „körülhatárolhatatlan”, amennyiben minden adott korláton túlhajtja a fichtei Éntől és a kanti regulatív eszméktől örökölt dinamizmusa. Ebben a leírásban az isteni funkciókat ellátó Én – az önmagát bővítve újratermelő társadalmi tárgyi tevékenység ideológiai fantomja – nem egyszerűen a meglévő természeti anyagban tárgyasul, hanem maga hozza létre önmagából tárgyasulásának anyagát, a természetet is.)

A két tevékenységhez – az eszmeihez és a reálishoz – hasonlóan, „az *idealizmus* és a *realizmus* is kölcsönösen feltételezik egymást. Ha pusztán az eszmei tevékenységre reflektálok, akkor megkapom az idealizmust, vagyis azt az állítást, hogy a korlátot egyedül az Én tételezi. Ha pusztán a reális tevékenységre reflektálok, akkor megkapom a realizmust, vagyis azt az állítást, hogy a korlát független az Éntől.” Az elméleti filozófia a korlát eszmeiségét, a gyakorlati a korlát realitását magyarázza; idealizmus az első, realizmus a második, „és csak a kettő együtt alkotja a *transzcendentális* idealizmus teljes rendszerét”, amelyet „ideálrealizmusnak” is nevezhetünk. [217]

Az öntudat aktusában az eszmei és a reális tökéletesen azonos. Ezt az „abszolút szintézist” a filozófia úgy mutatja be, mint az öntudat különböző korszakokból álló történetének végeredményét. [218] Az első korszakban az Én – amely a természet-tudomány szemszögéből „csupán a kezdettől fogva önmagát teremtő természet” [219] –, az érzet révén objektummá válik a maga számára, és „intelligenciává lesz”. [220] (Schelling ábrázolásában a valóság ontológiai *alapját* a filozófia fokról fokra, mint *végeredményt* ismeri meg, és az eszmei fejlődés – a megismerés előrehaladása – pontosan megegyezik, illetve tulajdonképpen azonos a természet reális fejlődésével.)

Az érzet fokán az Én, saját reális tevékenységét szemlélve, úgy találja, hogy ami ebben a tevékenységben nem-eszmei (tárgyi), azt nem ő tételezte, hanem egy tőle idegen, az ő természetével ellentétes valami. Nem is szemlélheti magát korlátozottként anélkül, hogy korlátozottságát „ne valamilyen nem-Én általi affekcióként szemlélné”. „A filozófus, aki megáll ennél az álláspontnál, nem magyarázhatja másképp az érzetet..., mint valamilyen magánvaló dolognak az affekciója segítségével”, az Énhez tartozónak tekintve azt, ami képzeteinkben spontaneitás, a magánvaló dolgokhoz tartozónak azt, ami bennük receptivitás. [221] De valójában semmi sincs, amit ne az Én tételezne, saját korlátját is beleértve. Miért találja akkor a korlátot teljesen idegennek, egy magánvaló nem-Én affekciójának? Honnan ered „ez a csalódás”? Onnan – feleli Fichte tanítványaként Schelling –, hogy az Én nem szabadon és tudatosan hozza létre korlátozottságát: a transzcendentális idealizmus „e tekintetben éppúgy tagadja minden szabadságunkat, ahogyan azt a realista megköveteli”. Hogy az Én korlátozottnak találja magát jelenlegi cselekedetében, annak nem is a jelen cselekedetben van az oka, hanem

mindig egy múltbeliben. „Tehát az Én a jelen cselekedetben korlátozott *a saját közreműködése nélkül*, ám az érzetben nincs is semmi több, és a tudás objektivitásának a feltétele sem más, mint hogy az Én saját közreműködése nélkül korlátozottan találja magát. Arról, hogy a korlátozottság tőlünk független és nem általunk létrehozott dologként jelenik meg, az érzékelés mechanizmusa gondoskodik oly módon, hogy az aktus, amely minden korlátozottságot tételez, nem válik tudatossá, ő maga lévén minden tudatnak a feltétele.” [222] (Az érzékelés kétségkívül „öntudatlan” abban az értelemben, hogy a tárgyra irányul, nem önmagára: a falat látom, nem a látást. Ez még Fichte. Ám a Schelling-féle Én egyszerre természet is, a természet pedig csakugyan öntudatlanul teremt. Az sem vitatható, hogy az emberi tevékenység tárgyasulásai, a múltbeli cselekvés eredményei ugyanolyan objektivitással hatnak, mint a természeti tények.)

Az érzékelés annyit jelent, hogy az Én önmagával ellentétes dolgot, afficiáltságot talál magában. „Az empirizmus mindig éppen e körül a pont körül forgott, anélkül hogy tisztázni tudta volna.” Á kívülről származó benyomás ugyanis „csupán az érzet passzivitását magyarázza meg”, de azt nem, hogy az Én hogyan vonatkoztatja ezt a benyomást önmagára „mint szemlélőre”. Az objektum „semmilyen benyomást nem vonatkoztat magára” (nem szemléli az elszenvedett hatásokat), ezért „nincs is benne érzet”. Ahhoz, hogy az Én érzékelő legyen a maga számára, *tevékenynek* kell lennie. „... maga az ítélet, hogy a benyomás valamilyen objektumtól származik, tevékenységet feltételez, amely nem tapad hozzá a benyomáshoz, hanem olyasmire irányul, ami *túlvan* az utóbbin. Ezért az Én nem lehet érzékelő, ha nincs benne olyan tevékenység, amely *túlmegy a határon*.” Ennek a tevékenységnek a segítségével veszi fel magába mint eszmeibe (ismeri meg) „azt, ami tőle idegen; ám ez az idegen ismét az Énben van, nem más, mint az Én megszüntetett tevékenysége.” Mivel az érzékelés során az Én nincs tudatában saját tevékeny jellegének, csak a teljességgel passzívnak látszó eredmény marad meg a tudatban. Ebbe kapaszkodik azután az empirizmus, szemet hunyva afölött, hogy az Én nem is lehetne „korlátozott (azaz érzékelő)”, ha nem tevékeny. „Másfelől, az Én itt csak annyiban tevékeny, amennyiben már korlátozott”: aktivitása és passzivitása kölcsönösen feltételezi egymást. [223] (Az empirizmus Akhillesz-sarka az a tévedés, hogy az érzékelés vagy észlelés nem több befogadásnál, a benyomások passzív felvételénél. Ha így volna, meg sem tudnánk különböztetni a szubjektívét az objektívától, a benyomást attól, ami előidézi; érzékelésünk megmaradna az állatvilág szintjén. A megkülönböztetés már olyan tevékenységet feltételez, amely „nem tapad hozzá a benyomáshoz”, a tevékenység pillanatnyi korlátjához, hanem mindig a korlát meghaladására törekszik. Marxista értelmezésben, de többé-kevésbé már Hegelnél is, ez a tevékenység a társadalmi termelés: általa lép ki az ember az állati lét pusztán biológiai meghatározottságából, és mesterséges munkaeszközeivel a maga szükségleteihez igazítva környezetét, minden más élőlénytől eltérően saját tevékenységét és egész életmódját is tevékenysége tárgyává teszi, megkülönböztetve önmagát mint szubjektumot a tárgyi világtól. A potenciálisan egyetemes tárgyformáló tevékenység jóvoltából észlel minden adott határt határnak és korlátnak, minden „megállj”-t felszólításnak a további előnyomulásra, és éppen az aktív előnyomulás szükséglete folytán ismerkedik meg egyre újabb dolgokkal, amelyeket passzívan fel kell vennie „magába mint eszmeibe” ahhoz, hogy idegenségüket ne csak eszmeileg, de reálisan is megszüntesse.)

„... az Én csak annyiban eszmei, amennyiben reális, és megfordítva” – folytatja Schelling [224], rátapintva a megismerés és a gyakorlati-tárgyi tevékenység kölcsönös feltételezettségére. Néhol egészen közel jut ennek az összefüggésnek a megértéséhez. „... a legtökéletesebb realizmus ... csak egy olyan természet számára lehetséges, amely

a dolgokban csupán a saját, önnön tevékenysége által korlátozott realitását pillantja meg. Mert egy ilyen természet – mint a dolgok tulajdon, bennük lakozó lelke – úgy járná át a dolgokat, mint a maga közvetlen organizmusát, és miképp a mester ismeri legtökéletesebben művét, ugyanúgy eredendően átlátná azok belső mechanizmusát.”

[225] Ígéretes sorok ezek. Mély igazságuk azonban hamarosan összegubancolódik, mert az anyag és a tudat viszonyának tisztázatlansága miatt Schelling azonosítja a tárgyi tevékenységet a tárgy létrehozásával: az Én maga tételezi, bár öntudatlanul, a vele ellentétes magánvaló dolgot, amely úgy létezik számára, mint ami rajta kívül van, holott nem lehet kívüle. „Képzeld el a magánvaló dolgot az Énen kívül: akkor a két ellentét két különböző szférában van”, és „nem lehetséges közöttük semmiféle egység”

[226]. Nem is vállalkozott még rá egyetlen dogmatikus sem, hogy leírja, hogyan lesz a külső tárgy hatásából képzet és tudás, hogyan vezethetnek el az anyag szublimációi a szellemiséghez. A szellem „örökké sziget marad, ahová az anyagból semmilyen kerülőúton nem juthatunk el ugrás nélkül”. Ezért az Én és a magánvaló dolog egyesítéséhez „szükség lesz valami magasabb rendűre, ami összefogja őket”: nevezetesen az intelligenciává lett, „egyszerre eszmei és reális” Énre, amely a magánvaló dolgot nem kívül találja önmagán, hanem magába foglalja. [227]

Az eszmei és a reális tevékenység azonosságával Schelling megoldottnak látja a magánvaló dolog problémáját. „A magánvaló dologra mint magyarázó okra csak annak a filozófiának van szüksége, amely néhány fokkal magasabb szinten van, mint az empirikus tudat. Az empirizmus sohasem fog eljutni ideig.” (Nem juthat túl a szubjektív benyomásokon.) „Kant a magánvaló dologgal, amelyet ő vezetett be a filozófiába, legalább megadta az első lökést, amely a filozófiát fölébe emelte a közönséges tudatnak, és jelezte legalább, hogy a tudatban lévő tárgy oka nem lehet maga is a tudatban; de nem ismerte fel világosan – és még kevésbé magyarázta meg –, hogy a tudaton túli magyarázó ok végső fokon mégiscsak a saját eszmei tevékenységünk, amelyet csupán hiposztázálunk magánvaló dologgá.” [228]

Schelling előadásában a magánvaló dolog többé-kevésbé az anyag álnevének tűnik. Az anyag is „teljes egészében az Én konstrukciója”, „tehát nyilvánvaló, hogy amikor az Én az anyagot konstruálja, voltaképpen saját magát konstruálja”, és „azonos még az anyaggal”. Ez a felfogás – véli Schelling – „kiküszöböl minden dualizmust vagy reális ellentétet a szellem és az anyag között azáltal, hogy az utóbbit csupán kialudt szellemnek, amazt pedig megfordítva, csupán létesülésben levő anyagnak tekinti”, és véget vet a kettőjük viszonyát taglaló zavaros vizsgálódásoknak. [229]

Az anyaggal azonos, önmagát konstruáló Én kétségkívül a *natura naturans*, az önteremtő természet. Teremtő lévén, egyszersmind eszmei is: érzékelő, szemlélő. Természetisége és eszmeisége, vagy ahogy Schelling néhol mondja, „dinamikus” és „transzcendentális” oldala egy és ugyanaz. Ezért esik egybe fejlődésének első korszakában az érzékelő tevékenység az anyagnak és a szervetlen természetnek a megkonstruálásával, így kerül párhuzamba az érzet és az elektromosság. Az első korszakot, az Én – az öntudat – intelligenciává alakulásának folyamatát, a „produktív szemlélet” korszaka követi: ez abban különbözik az előzőtől, hogy az Én már nem saját öntudatlan produktumait szemléli mint készen találtakat, hanem önmagát mint létrehozót. Erre a korszakra esik a szerves természet megkonstruálása – amely a reflexióval, a fogalmi gondolkodás létrejöttével végződik –, valamint olyan lét kategóriák levezetése, mint az idő és a tér, a szubsztancia és a járulék, az oksági viszony és a kölcsönhatás.

„Az idő nem olyasvalami, aminek az Éntől független lefolyása van, hanem maga az Én az idő, tevékenységként elgondolva.” Ellentéte a tér, „mintegy a megszüntetett Én”. Az objektumban a kettő „csak egyszerre és egymástól el nem választva jön létre”.

Önmagában mindegyik végtelen, de az idő a tér által, a tér az idő által végessé lesz, ami „azt jelenti, hogy az egyiket a másik méri és határozza meg. Ezért az idő legeredetibb mértéke az a tér, amelyet egy egyenletesen mozgó test ez alatt az idő alatt befut, a tér legeredetibb mértéke pedig az az idő, amelyre egy egyenletesen mozgó testnek szüksége van, hogy ezt a teret befussa. A kettő tehát teljességgel szétválaszthatatlannak mutatkozik”, olyannyira, hogy „a teret megállított időként, az időt tovafolyó térként definiálhatjuk”. [230] (Az idő nem üres folyás, amely az Éntől – a természettől, az anyagtól – függetlenül létezne, hanem a természet mozgásainak, tevékenységének tiszta formája. De a tevékenység, a mozgás nem más, mint maga a fennállás, a dolgok megmaradása, állandósága. Az időfolyás tehát feltételezi saját ellentétét, az állandóságot, sőt azonos vele. Az állandóság közege Schelling szerint a tér, mint az időnek – a tevékenységnek, az Énnel – a tagadása, megszüntetése. Így az idő és a tér egyidejűleg ellentétes és azonos egymással. A két ellentét mindegyike végtelen – a világfolyamat végtelen –, csupán a konkrét dolgokban végesek, ahol egymást határolják: ami véges a térben, az véges az időben is.)

Miután a tovafutó mozgást az idő, az állandóságot a tér egyenértékévé tette, Schelling hozzájuk kapcsolja a járulék és a szubsztancia fogalmát. A járulékot „csak időbeli lét”, a szubsztanciát „csak térbeli lét” illeti meg, és az objektumban „a kettő elválaszthatatlanul együtt van”. A szubsztancia „maga a rögzített idő”, az, „ami az időben megmarad. Eszerint a szubsztancia nem keletkezhet, és nem pusztulhat el. Nem keletkezhet, mert ha valamit keletkezőnek tekintünk, akkor előzőleg lennie kellett egy olyan pillanatnak, amikor még nem volt, de magát ezt a pillanatot szintén rögzíteni kellett, ezért abban a pillanatban is lennie kellett valami megmaradónak. Tehát a most keletkező csupán meghatározása a megmaradónak, nem maga a megmaradó, amely mindig ugyanaz. A szubsztancia nem is pusztulhat el, mert amikor valami elpusztul, akkor is meg kell maradnia valaminek, ami rögzíti a pusztulás pillanatát.” (Változás csak a megmaradóhoz viszonyítva lehetséges.) „Ha tehát egyetlen tárgy sem hozhatja létre vagy semmisítheti meg a másikat szubsztanciáját tekintve, akkor az előbbi tárgy a későbbinek csak a járulékos mozzanatát határozhatja meg, és megfordítva, az előbbinek csak a járulékos mozzanata lehet az, ami az utóbbinak a járulékos mozzanatát meghatározza.” Röviden, „a szubsztancia megmarad, a járulékok változnak – a tér nyugalomban van, az idő múlik.” [231]

A szubsztanciát csak az idő múlása folytán szemlélhetjük megmaradónak (megmaradás csak a változáshoz viszonyítva lehetséges), az idő múlása pedig (azaz bármely változás) „az oksági összefüggés egymásra következése révén történik”. [232] Az oksági viszony, amelyben az egymásra következés szükségszerű, „elválaszthatatlan a tárgyaktól”: ha A oka B-nek, akkor nemcsak az én gondolataimban következnek egymásra, „hanem magukban a tárgyokban is”, ami idealista értelemben annyit tesz, hogy „az egymásra következés oka nem szabad és tudatos gondolkodásomban, hanem öntudatlan produktív tevékenységemben rejlik”. Az oksági viszony továbbá sohasem egyirányú: az okot csak okozata határozhatja meg okként, és nem lehetne őket egymásra vonatkoztatni, ha nem volna kölcsönhatás közöttük. A kölcsönhatás fogalmához viszont nyilvánvalóan hozzátartozik a koegzisztenciáé, a szubsztanciák együttes létezéséé. A nyugalomban lévő tér, amely egy-egy szubsztancia vonatkozásában „csak az extenzitás formája”, a kölcsönhatásban a koegzisztencia vagy egyidejűség formájának, és a múltó idővel, a változások formájával „szintetikusán egyesítettnek mutatkozik”. [233] Az együttlétezők ugyanis, miközben egymást módosítják, egyszerre töltik be az ok és az okozat szerepét; okként pedig mindegyikük szubsztancia, vagyis megmaradó és térbeli, okozatként ellenben járulék, módosulást elszenvedő, időbeli. [234] (Végeredményben mindenütt az állandóság és a változás, a nyugalom és a mozgás,

az azonosság és a különbség egységével vagy azonosságával találkozunk.) Tekintettel a kölcsönhatás egyetemességére, a szubsztanciák egyetlen szubsztanciává, *természetté* kapcsolódnak össze, amely „csak önmagával van kölcsönhatásban”, s az egyes objektum nem is létezhet másképpen, mint az egyetemes természetnek, „a mindenségnek a részeként”. [235]

Az eddigi vizsgálódások a viszony kategóriáit vezették le – állapítja meg Schelling –, és valamennyi kategória levezetését magukba foglalják, mert a viszony kategóriaosztálya alapul szolgál az összes többihez. [236] Ennek az osztálynak három tagja van: a szubsztancia, az okság és a kölcsönhatás. A szubsztancia úgy viszonyul az oksághoz, mint a megmaradás a változáshoz: ellentétük „azonos azzal, ami eredetileg a tér és az idő között áll fenn”, és mindegyikük csak a másik által, a másakra vonatkoztatva lehetséges, azaz „csak egy harmadik kategóriában, amely a kölcsönhatás”. [237] A hármas szerkezet – az első két kategória ellentéte és szintézisük a harmadikban – az egész Kant-féle kategóriatáblázatra érvényes. [238] A mennyiség kategóriaosztályában például sem „az egységet nem szemlélhetjük sokaság nélkül”, sem a sokaságot egység nélkül: a kettő „kölcsönösen feltételezi egymást, vagyis csak egy közös harmadik révén lehetségesek” (a mindenség révén, amely a sokaság egysége). A minőség osztályát illetően (realitás, negáció, korlátozás): ha a realitást nem korlátozná semmi, akkor végtelen extenzitás volna intenzitás nélkül, „vagyis abszolút tér”; ha a negációt nem korlátozná semmi, akkor végtelen intenzitás volna extenzitás nélkül, vagyis kiterjedés nélküli pont; a két ellentét kölcsönös korlátozása a reális, véges objektumokban ölt testet. [239] A két első kategória tulajdonképpen minden osztályban „csak eszmei tényező” (az egymást feltételező ellentétek mindegyike önmagában puszta elvonatkoztatás), egyedül „a kettőből létrejövő harmadik a reális”. [240]

A kategóriákat Schelling „cselekvési módoknak” nevezi, hozzáfűzve, hogy „a tárgyak csak általuk jönnek létre számunkra”. [241] Eredetileg Kant elgondolása volt ez, aki – ha pusztán az a priori szintézis ideológiai kereteiben is – az aktív tárgyformálástól tette függővé a dolgok közötti törvényszerű összefüggések megismerését, vagy ha úgy tetszik, a tárgyak számunkra való létrejöttét. [242] Schelling azonban messzire kanyarodik a kanti iránytól. Először is, mint láttuk, Fichte nyomán *levezeti* a kategóriákat, kiemelve őket kanti adottság-jellegükből; továbbá, kategóriáinak alanya, az Én, nem egyszerűen valamilyen interszjektív tudat, mint a *Bewußtsein überhaupt*, hanem egyszerre természet (anyag), társadalom (történelem) és tudat (a gyakorlati-tárgyi tevékenységgel összeszövődő megismerés). Tudatként nem szorul semmiféle rajta kívüli magánvalóra, mert természeti mivoltában ő maga produkálja saját megismerő tevékenységének tárgyát vagy anyagát. Eszmei és anyagi jellegének azonosságánál fogva, kategóriái elsősorban létkategóriák, maguknak a dolgoknak az összefüggései, de éppúgy logikai kategóriák is, a megismerés eszközei a tárgyi összefüggések tudatosítására. Ontológiai és logikai funkciójuk egybeesését rögzíti Schellingnek az az észrevétele, hogy a tapasztalat számára az eredmény ugyanaz lesz, akár a kategóriákat kötjük a dolgokhoz, akár (mint Kant) a dolgokat a kategóriákhoz; „a közönséges értelem ítélete csupán annyi, hogy a kettő szétválaszthatatlan.” [243]

Schelling nemcsak a kategóriákat hozza összefüggésbe a tárgyformáló tevékenységgel, hanem a fogalmakat általában. „... minden fogalomban van valami tevékeny mozzanat”; „a fogalom az a cselekvési mód, amely a szemlélet tárgyát egyáltalán létrehozta.” [244] *A logikai és a tárgyi tevékenység összefüggése alkotja a transzcendentális idealizmus ismeretelméletének gerincét.*

Az összefüggés értelmezésekor emlékeztetnünk kell az öntudat történeti kor-

szakaira. Miután az első korszaknak, a szerves természet kibontakozásának a végén az Én intelligenciává fejlődött, a második korszakban az intelligencia létrehozza a szerves természetet – amely „mintegy kiemelkedik a mechanizmus szférájából” [245], majd a tudat, a fogalmi gondolkodás kialakulásával megkezdődik a harmadik korszak, a reflexióé. A második korszakban az intelligencia vakon, tudattalanul tevékenykedik, és egybeolvad tevékenysége lenyomatával, az organizmussal: elvész benne, nem különbözteti meg önmagát és az általa létrehozott tárgyat. Ezen a szinten elvonatkoztatás (logikai tevékenység) még nem lehetséges. Amit ugyanis „a közönséges nyelvhasználat elvonatkoztatásnak nevez”, az nem más, mint a cselekvés elválasztása a létrehozott produktumtól, illetve az intelligenciáé saját produktív tevékenységétől, amely a különbségtétel nyomán „már nem cselekvésnek, hanem csak létrehozott produktumnak látszik”. [246]

A vakon tevékenykedő intelligencia láthatólag ideológiai fedőnév a szerves természet tudattalan célszerűsége számára: az organizmus önmagát fejleszti ki, harmonikus egészé szervezve részeit, de minden előzetes terv nélkül. Talán nem tévedés azt mondani, hogy az intelligencia a második korszakban egész egyszerűen az élet szinonimája; az életet pedig, ha úgy tetszik, tekinthetjük olyan tevékenységnek, amely nem választható el, sőt meg sem különböztethető produktumától, az önmagát megalkotó és fenntartó, eleven organizmustól. Schellingnek abban is igazat kell adnunk, hogy az elvonatkoztatás logikai képessége csupán akkor születhet meg, ha ez a közvetlen azonosság ellentétekre hasad, azaz a tevékenység elkülönül az általa létrehozott tárgytól (nem olvad többé össze vele, mint a fejlődés biológiai szintjén), sőt maga is önmaga tárgyává, saját produktumává lesz. Itt váltja fel a természeti organizmusok tudattalan célszerűségét a tervezés célszerűsége: a tevékenység most már előzetesen kitűzött célokat követ, és éppen azáltal különbözteti meg magát produktumától, hogy maga is tárgyá, az eszmei szabályozás objektumává válik, tehát eszmei alakban megelőzi saját tárgyiasulását. – Schelling merész filozófiai képzelőerővel tapogatja ki a tevékenység és a tárgy különválásának (*a biológiai célszerűség társadalmi meghaladásának*) a logikai elvonatkoztatással és egyáltalán a tudat létrejöttével való szükségszerű kapcsolatát, noha sem a kapcsolat valóságos tartalmáról, sem a társadalmi munkafolyamatban rejlő valóságos alapjairól nincs tudomása.

Hogyan történik az elvonatkoztatás? Hogyan teszünk szert fogalmainkra? Az empirizmus szerint – mondja Schelling – a fogalom úgy jön létre, hogy több egyedi szemléletből eltávolítjuk azt, ami meghatározott, és csak a közös, az általános vonásokat tartjuk meg. Ám a szemléletek összehasonlításakor eleve egy fogalomhoz kell igazodnunk, különben nem ismerhetnénk fel a számunkra adott egyedi tárgyakat azonos fajtájúaknak. A közös mozzanat kiemelése „már feltételezi a kiemelés szabályát, vagyis a fogalmat, és így az empirikusnál magasabb rendű elvonatkoztatási képességet”. [247] (Husserl szintén alkalmazni fogja ezt az érvet az empirizmus ellen.) A fogalom tehát „a kiemelés szabálya”, vagy más megfogalmazásban „a tárgy létrehozásának szabálya”, „meghatározott cselekvésmód”. [248] E funkcióinak megértéséhez közelebb visz Schelling sematizmus-elmélete.

A séma „annak a szabálynak a szemlélete, amelynek alapján egy meghatározott tárgy létrehozható”. Különbözik a képtől, mert nincs minden szempontból meghatározva; „mibenlétét a legvilágosabban annak az embernek a példájával magyarázhatjuk meg, akinek egy mesterség művészeként valamilyen meghatározott formájú tárgyat kell létrehoznia egy fogalomnak megfelelően. Amit közölni lehet vele, az a tárgy fogalma, de hogy a kezei között minden rajta kívüli mintakép nélkül lassanként létrejön a fogalommal összekapcsolt forma, az teljességgel felfoghatatlan egy belső, habár érzékileg szemlélt szabály nélkül, amely őt az alkotásban vezeti.”

Ennek a szabálynak az alapján a mesterember – vagy művész – „először az egésznek a nyers vázlatát készíti el, azután tér rá az egyes részek kidolgozására, míg belső szemléletében a séma lassanként megközelíti a képet, amely szintén előtte lebeg, végül a kép tökéletes meghatározásával egyidejűleg maga a mű is elkészül”. De a séma nemcsak a tárgyak megformálásához szükséges, hanem bármely tárgy felismeréséhez is. „Az a tény, hogy egy háromszög megpillantásakor, bármilyen fajtájú is, azonnal megalkotom az ítéletet, hogy ez az alakzat háromszög – ez a tény valamilyen szemléletet feltételez az általában vett háromszögről, amely nem tompa-, nem hegyes- és nem is derékszögű, és az ítéletalkotás éppoly kevésbé volna lehetséges a háromszög puszta fogalmának, mint puszta képének a segítségével; az utóbbi ugyanis szükségképpen meghatározott kép, tehát a valóságos háromszög legfeljebb csak véletlenül vághatna egybe a puszta elképzeléssel, ami az ítéletalkotáshoz nem elegendő.” A séma – a nyelv egész mechanizmusának alapja – éppen azért nélkülözhetetlen, mert „egyáltalán nem tartalmaz semmi egyedit, de nem is általános fogalom”, hanem „közbülső alakzat”. „Tegyük fel például, hogy egy tudományos fogalmakat egyáltalán nem ismerő ember egy állatfajának csak bizonyos példányait vagy néhány alakját ismeri; mégis, mihelyt olyan egyedre pillant meg, amely ugyanennek a fajnak egy számára még ismeretlen alfajához tartozik, azonnal megalkotja az ítéletet, hogy ez az egyed ehhez a fajhoz tartozik. Általános fogalom segítségével ezt nem teheti, mert honnan is vehetné az általános fogalmat, amikor gyakran még a természettudósoknak is csak nagyon nehezen sikerül megegyezniük egy faj általános fogalmait illetően?” [249]

Schelling problémája nem új keletű, már az angol empiristákat is foglalkoztatta. Locke-kal vitázva, Berkeley annak a véleményének adott hangot, hogy az általános ideák, például a háromszögé vagy a színé, nem absztrakció útján jönnek létre, hanem csupán általánosabb nevek, amelyek valamennyi háromszögre, illetve színre alkalmazhatók, „a specifikus nevek viszont, mint a kék, zöld, vörös és hasonló, valamennyien korlátozottabb jelentésre szorítkoznak”; „ugyanez mondható el a »háromszög« szóról is”. [250] – Berkeley nominalista érvelése felcseréli az okot az okozattal: ahhoz ugyanis, hogy bizonyos szavak valamennyi színre vagy háromszögre alkalmazhatók legyenek, mások ellenben csak egyes meghatározott színekre vagy a háromszögek egyes meghatározott fajtáira, továbbá, hogy a színekre alkalmazhatók különbözzenek a háromszögekre alkalmazhatóktól – ehhez eleve különbséget kell tenni a szín és a háromszög, az általában vett szín és a meghatározott színek, valamint az általában vett és a meghatározott fajtájú háromszög között, hiszen feltehetőleg nem a szóbeli megkülönböztetések idézik elő a tárgyiakat, hanem a tárgyi különbségek kényszerítik ki a szóbelieket.

Maga a „sematizmus” fogalma Kanttól ered, aki közvetítőt keresett a kategóriák általánossága és az alájuk sorolandó egyedi jelenségek között. Kant is megkülönböztette a sémát a képtől: öt egymás melletti pont az 5-ös szám képe, de a háromszög fogalmának a háromszög semmiféle képe nem felel meg, nem éri el a fogalom általánosságát. A fogalomnak a séma felel meg, vagyis a tárgy *képzete*, amely egyfelől érzéki, másfelől mentes az empirikus elemektől, így mind a jelenséggel, mind a kategóriákkal egynemű. A séma „nem létezhet sehol egyebütt, mint a gondolkodásban”, olyan szabályként, amelynek segítségével a képzelőerő megrajzolhatja az érzéki tárgy általánosított alakját anélkül, hogy valamilyen tapasztalati alakra „vagy *in concreto* feltüntethető lehetséges képre” kellene szorítkoznia. A képek csak a séma által lehetségesek, és csak általa kapcsolhatók össze a fogalmakkal, de „magukban nem vágnak vele egészen össze”. [251]

Kant és Schelling leírásában tehát a séma vagy képzet közbülső alakzatként közvetít az érzéki kép (észlelet) és a fogalom között, amennyiben mind a kettőből

tartalmaz valamit, és egyikükkel sem azonos. Nem képszerű, mert elvonatkoztat a tárgy érzéki-egyedi vonásaitól, de nem is fogalom, mert csak a tárgy érzéki vonásait általánosítja, a nem-érzéki összefüggéseket nem. A háromszög képzete az összes háromszögeknek azt a közös szemléleti tulajdonságát tükrözi, hogy három egyenesszakasszal határolnak egy síkot a térben, nem tájékoztat azonban sem a szögek összegéről, sem a háromszögek egyéb nem-szemléleti jellegű ismérveiről: mindezek a háromszög *fogalmának* alkotóelemei. A kutya képzete bizonyos négylábú, ugató háziállatokra utal, amelyeket a róluk kialakított képzet birtokában egy gyerek is felismer, de a képzetből nem derül ki, hogy a kutya az állatok melyik rendjébe, alrendjébe, családjába és nemébe tartozik: ezek a lényeges nem-érzéki ismérvek a kutya *fogalmába* tartoznak. A képzet nincs is feltétlenül szóhoz, nyelvi kifejezéshez kötve, de előfeltétele a nyelvnek és a fogalomnak (egy született vak nem alkothat fogalmat a színről). Közel áll az empirikus fogalomhoz – a tapasztalati adatok legközvetlenebb logikai általánosításához –, és a köznapi gondolkodás szintjén hasonlít a tudományok ideális tárgyaira: ahogy a fizikai valóságban nem létezik súrlódás nélküli felület, vagy kiterjedés nélküli pont, éppúgy nem létezik kutya sem „mint olyan”, nagyság, alak és egyéb érzéki tulajdonságok nélkül. Ez a konkrét tulajdonságoktól való elvonatkoztatás éppen a konkrét tárgyakkal folytatott gyakorlati tevékenység szükséglete és következménye, még a tudományos fogalmakkal érintkező legelvontabb képzetek esetében is. A geometriai képzetek például a házak, csatornák, töltések, gátak, vízőrák, kutak építése és egyéb létfontosságú foglalatosságok során születtek meg az ókorban, a mérnökök, hajósok, földmérők, írnokok, naptárkészítők mindennapos munkájában, és a szemléletre alapozott tapasztalati geometria készítette elő az érzékekre már nem támaszkodó, logikai bizonyítást igénylő geometriát. [252]

A képzet- és fogalomalkotás témájában Kant és Schelling álláspontja különbözik mind az empirizmusétól, mind a hagyományos racionalizmusétól. Az empirizmus, miután a megismerést az érzetek passzív befogadására korlátozta, szükségszerűen jut arra az agnosztikus véleményre, hogy a fogalom csupán legyengült érzet, vagy objektivitás nélküli nyelvi jel; a német filozófusok viszont, az általános összefüggések objektivitásának és megismerhetőségének védelmében, sajátos minőségű közvetítőt iktatnak az egyedi és az általános közé (az empirizmusnak ilyenre nincs szüksége, mert nincs mit közvetítenie), a fogalmakat pedig *cselekvő elveknek*, a természet *tevékeny rendező formáinak* ábrázolják, szakítva az érzéki világ és a gondolkodás isteni párhuzamosításának racionalista dogmájával. Magát a rendezés módját azonban Schelling egészen másképp írja le, mint Kant.

Schelling elméletében a fogalmak, a Kant-féle kategóriáktól eltérően, nem egy általában vett tudatnak, hanem eredendően *a tudatot megelőző természetnek az alkotóelemei*. „Fogalomnak nevezzük azt, ami akkor jön létre számunkra, ha a cselekvést mint olyant elválasztjuk a létrejött dologtól. Ezért annak a kérdésnek, hogy fogalmaink hogyan egyeznek meg az objektumokkal, transzcendentális szemszögből nincs semmi értelme, mivel e kérdés feltételezi a fogalmak és az objektumok eredeti különbözőségét. A tudaton túl egy és ugyanaz a tárgy és fogalma, és megfordítva: egy és ugyanaz a fogalom és a tárgy, és a kettő szétválasztása csak akkor jön létre, amikor létrejön a tudat. Ezért olyan eredeti azonosság nélkül, amelynek elve szükségképpen túlvan a tudaton, a tudatból kiinduló filozófia ezt a megegyezést sohasem lesz képes megmagyarázni, és egyáltalán nem is lehet megmagyarázni.” [253] Megismerésünk ily módon „eredendően empirikus, ... mert a fogalom és a tárgy egyszerre és egymástól el nem választva jön létre számunkra”; de éppen ezért „teljességgel *a priori* is”, mert „ha nem volna egészen a mi produkciónk, akkor egész tudásunk kívülről eredne”, ebben az esetben pedig nem volna benne semmi szükségszerű és általános érvényű. [254]

Schellingnek azt az állítását, hogy a fogalom és a tárgy egyszerre jön létre számunkra, így is érthetjük: a tárgy annyiban létezik számunkra, amennyiben felfogjuk a benne rejlő *objektív általánost*, a fogalomban kifejeződő szükségszerű, lényegi sajátosságait. Ha „egész tudásunk kívülről eredne”, azaz nem volna több külső benyomások passzív felvételénél, ezek a sajátosságok rejtve maradnának előttünk; megismerésük feltételezi a *tárgyhoz való aktív viszonyt*, fogalmaink cselekvő, produktív használatát a tárgyformálásban. Ilyen viszony esetén az objektív – mint Schelling mondja – „csupán objektummá lett szubjektív”, amennyiben minden cselekvés során egy általunk megalkotott fogalom megy át „a tőlünk függetlenül létező természetbe”, amely „mégsem létezik tőlünk függetlenül”, mert „éppen ezzel a cselekvéssel tesszük objektívvá a magunk számára”. [255] A cselekvés tehát nem egyszerűen alakítja a tárgyi világot, hanem bizonyos értelemben létre is hozza számunkra, megerősítve a világra vonatkozó tudásunk tudás-jellegét, objektív érvényét. A fogalom nem más, mint a tárgy létrehozásának szabálya, *a cselekvésünkben tudatosan működő célszerűség*. Ugyanez a célszerűség működik, csak éppen vakon, a spontán természeti produkcióban is. A fogalomalkotás ennél fogva annyit jelent, hogy *a dolgok történetét, keletkezésük folyamatát gondolatilag leválasztjuk magukról a dolgokról, és saját cselekvésünk terveként alkalmazzuk*. A leválasztás „eredendően empirikus” művelet, de *a priori* is, mivel a szabályban rögzített célszerűség megelőzi a cselekvést és az általa létrehozandó tárgyat.

Mindez kiolvasható Schelling szövegéből – igaz, csak akkor, ha némi önkénnyel megváltoztatjuk a hangsúlyokat, hol kiegészítve, hol megszűrve a szerző gondolatait. A legfontosabb hangsúlyváltás a gyakorlati tevékenységgel kapcsolatos. Amit e kérdésben kiolvastunk Schellingből, az nem *beleolvasás*, mert benne van a szövegben; de csak sejtésként, felvillanásként van benne, nem válik az eszmei építmény alapjává, mert az alap végül is a fogalomnak és a tárgynak (a szubjektív és az objektív mozzanatnak) a tudatot megelőző állítólagos azonossága, az az eredendőnek vélt egység, amely csupán a tudat megjelenésével hasad szét ellentétes oldalaira. Schelling nem tudja másképp megindokolni a fogalom és a tárgy megegyezését.

A sok homály és bizonytalanság ellenére következetesen érvényesül a fichtei tudománytannak az a kanti eredetű irányadó eszméje, hogy a gyakorlatot elsőség illeti meg az elmélethez, a cselekvést a fogalomhoz vagy reflexióhoz képest. A fogalom és a tárgy – fejtegeti Schelling – „eredetileg annyira megegyezik, hogy egyikben sincs több vagy kevesebb, mint a másikban”; szétválasztásukat az ítélet végzi oly módon, hogy szembeállítja a tárgyat a fogalommal, majd az elsőt szubjektumként a másodikra vonatkoztatja, a másodikat predikátumként az elsőre, és a kettőt egymással azonosnak tételezi. [256] A szembeállításnak, mint láttuk, az a feltétele, hogy a cselekvést elvonatkoztatjuk a létrehozott produktumtól. A reflexió lényege tehát az analízis és az elvonatkoztatás. [257] Ám éppen emiatt kell túllépni a reflexió álláspontján a cselekvés felé. Schelling ezt a mozgás, a változás példáján mutatja be.

A hajdani szofisták – írja – tagadták, hogy a mozgás közölhető volna. „Ezt mondták: vegyük egy test nyugalmi állapotának utolsó pillanatát és mozgásának első pillanatát; nincs közöttük közbeeső. (A reflexió álláspontjáról ez tökéletesen igaz.) Ha tehát egy test mozgásba jön, akkor ez vagy nyugalmi állapotának utolsó pillanatában, vagy mozgásának első pillanatában történik; de amaz nem lehetséges, hiszen a test még nyugalomban van, ez pedig azért nem lehetséges, mert már mozgásban van.” Hogy a szofizmat a reflexió álláspontján feloldják, kieszelték a mechanika műfogásait. A mechanika csak a végtelenség közvetítésével tudja elgondolni egy test átmenetét a nyugalomból a mozgásba, és kénytelen beiktatni két állapot közé az egymástól elkülönült, végtelenül kicsiny időrészek végtelen sokaságát. „De az átmenetnek ... véges

idő alatt kell bekövetkeznie, habár végtelen közvetítéssel, amely eredendően csak a folytonosság révén lehetséges.” Így a mozgás megkonstruálása „a reflexió álláspontjáról teljességgel lehetetlen, mivel egy vonal bármely két pontja között végtelenül sok másik pontot kell elgondolnunk”. A vonalat a geometria is *posztulálja* csupán, „vagyis megköveteli, hogy a produktív szemlélet segítségével mindenki maga hozza létre, ami aligha volna szükséges, ha a vonal keletkezését fogalmakkal közölni lehetne”. [258]

Mi hát a megoldás? Minden változás – mondja Schelling – átmenet valamilyen állapotból az ellentétes állapotba: a nyugalomból a mozgásba, az *A* irányú mozgásból, a *nem-A* irányú mozgásba. Az ellentétes állapotoknak ezt az összekapcsolását „csak az idő sematizmusa teszi lehetővé”. Magát az időt a szemlélet hozza létre, „hogy közvetítse az ellentétek közötti ellentmondást”, megteremtse az átmenet folytonosságát; a reflexió viszont – az elvonatkoztatás – „megszünteti a sematizmust és vele együtt az időt”. [259] Az idő azonban, mint láttuk, „maga az Én, tevékenységként elgondolva”. Tehát a tevékenység közvetít az ellentétes állapotok között, amire a fogalom nem képes. A tevékenység ennyiben fölötte áll a reflexiónak, amiképpen a vonal meghúzása is eredményesebb a vonal folytonosságának fogalmi kifejezését célzó mechanikus kísérleteknél.

De ha az időt a szemlélet hozza létre, ahogyan Schelling állítja, akkor a vázolt probléma megoldása nem a reflexiók fogalmak dialektikus fogalmakkal való meghaladásában keresendő, hanem a logikát megelőző szemléleti szinten, amely *az irracionalizmusnak tett engedmény jegyében maga alá rendeli a fogalmi gondolkodást*.

7. A dialektika idealista rendszerének körvonalai a „gyakorlati filozófiában”.

Az intellektuális szemlélet kétértelműsége

Az elméleti filozófia lezárása után Schelling felteszi a kérdést: „miféle közös elv teremt összefüggést az elméleti és a gyakorlati filozófia között?” Válasz: az autonómia elve, amelyet rendszerint csupán a gyakorlati filozófiához sorolnak, holott az egész filozófiát áthatja, és „kifejtése egyenlő a transzcendentális idealizmussal”. Az autonómia az intelligencia önmeghatározása, önmagára irányuló cselekvése; általa lesz az intelligencia „objektummá a maga számára”, megkülönböztetve magát saját organizmusától. [260] Az autonómia elvében rejlik tehát a tudat – az elvonatkoztatás – „legelső kezdete”, egyszersmind pedig a második természet kibontakozásának forrása is. A transzcendentális idealizmus legnevezetesebb eredménye, hogy „ami szabad cselekvésünk során cselekszik bennünk, ugyanaz, mint ami szemlél bennünk, vagy másképpen: a szemlélő és a gyakorlati tevékenység azonos”. [261]

Miután az autonómia elvével megpecsételte az elméleti és a gyakorlati tevékenység egységét, Schelling az önmeghatározás belső ellentmondáinak tárgyalásába kezd. Ezzel már foglalkoztunk (lásd e fejezet 3. pontját); itt csupán emlékeztetünk rá, hogy az ellentmondásokat Schelling az erkölcsi törvény segítségével kívánja megoldani. Az erkölcsi törvény követelményként szabályozza a cselekvést: megmagyarázza, ha megtörtént, „de nem teszi *szükségszerűvé*, hogy megtörténjen”. [262] A különböző cselekvések közötti választás lehetősége autonóm döntést igényel. Aki úgy dönt, hogy cselek-

vését az erkölcsi törvényhez fogja igazítani, annak tekintetbe kell vennie a többi egyént, megfékezve akaratával saját individuális irányultságú természeti ösztöneit. Ha más egyének nem léteznének, nem volna erkölcsi törvény, tehát akarat és önmeghatározás sem; sőt tudat sem, mivel a tudatot is az önmeghatározás alapozza meg. Akarat és tudat ennél fogva *csak a társadalomban lehetséges* – vagy ahogy Schelling mondja, „egy rajtunk kívüli intelligencia cselekvése szükséges feltétele az önmeghatározás aktusának és ezzel a tudatnak”. [263]

Maradjunk a tudat és a társadalom összefüggésénél. „A világ egyáltalán csak azért lesz számomra objektív – írja Schelling –, mert vannak rajtam kívüli intelligenciák.” Arról ugyanis, „hogyan rajtam kívül, azaz tőlem függetlenül valóban létezhetnek tárgyak, csak az győzhet meg, ha akkor is léteznek, amikor nem szemlélem őket”, ha már létezésem előtt megvoltak más egyének szemlélete számára. „A világ, bár az Én tételezi, mégis független tőlem, mert számomra a többi intelligencia szemléletén alapul, és az ő közös világuk az öskép, amelynek az én képzeletimmal való megegyezése az egyedüli igazság.” Következtetés: „egy elszigetelt értelmes lény nemcsak a szabadság tudatáig, hanem az objektív világnak mint olyannak a tudatáig sem volna képes eljutni, tehát a tudat, összes meghatározásaival együtt, csak az egyéneken kívüli intelligenciák és a velük folytatott szakadatlan kölcsönhatás révén lesz teljessé.” [264]

Schelling gondolatsorát materialista szemszögből a következőképpen értelmezhetjük.

Az ember a mesterségesen készített szerszámok rendszeres használata révén válik emberré, emelkedik ki a természetből. A szerszámkészítés célszerű tevékenység: valamilyen tárgyi tulajdonságnak (például egy kődarab élességének) elvonatkoztatása magától a tárgytól, és átvitele egy másik tárgyra, amely eredetileg nem rendelkezett ezzel a tulajdonsággal. A célszerűen megformált és alkalmazott munkaeszközök (természeti tárgyak és erők) segítségével az ember használati értékévé alakítja a „nyers” állapotban számára hasznavehetetlen természeti tárgyakat, ennek során pedig ellenőrzi és bővíti a világra vonatkozó ismereteit – ami azt jelenti, hogy saját képességeit is tevékenysége tárgyává teszi, gyakorlati és szellemi erőit alkalmassá formálja olyan teljesítményekre, amilyenekre addig nem voltak alkalmasak. Ellentétben tehát a természeti organizmussal, amely nem különbözteti meg magát saját tevékenységétől és annak eredményétől, az ember szubjektumként viszonyul természeti környezetéhez, és önmagához mint objektumhoz. De ha így van, ha az elvonatkoztatás képessége és általában a szubjektum-objektum viszony az anyagi termeléshez kötődik, akkor Schelling helyesen állapítja meg, hogy a „szemlélő” (a tárgyat a maga objektív mivoltában megismerő) tevékenység és a gyakorlati tevékenység azonos. Igaza van abban is, hogy „az objektív világ tudata” lehetetlen a „második természet” és a „más intelligenciákkal folytatott kölcsönhatás” nélkül. A lényeg itt az, hogy a szubjektum-objektum viszony nem természeti és egyéni, hanem társadalmi jellegű: a mesterséges eszközökkel végzett munka nagyobb embercsoportok megosztott tevékenységét és együttműködését feltételezi, maguk az eszközök pedig és a kezelésükhöz szükséges ismeretek nem biológiai átörökítéssel őrződnek meg, hanem a nemzedékek sorát egyesítő történelmi láncú összekapcsoló társadalmi szervezet révén. A társadalmi együttélés szükségessé teszi a természeti ösztönök fékezését, egy jogi és erkölcsi szabályokhoz igazodó „második természet” létrejöttét. Ha tehát a világ tárgyi érvényű megismerése, illetve tárgyként való létezése elválaszthatatlan a mesterséges munkaeszközök használatától, ez pedig a társadalmi szervezettől, akkor kétségtelen, hogy „a világ csak azért lesz számomra objektív, mert vannak rajtam kívüli intelligenciák”; s ha az embernek a külső természet és saját természetadta ösztönei feletti uralmát autonómiának nevezzük, akkor valóban az autonómia teremt összefüggést az elmélet és a

gyakorlat között.

Schelling persze az autonómiát nem a társadalmi termeléshez köti, hanem a kategorikus imperatívusz és a természeti ösztönök közötti szabad választás lehetőségéhez, mint az „intelligencia” magára visszahajló, *egyéni szintű erkölcsi önmeghatározását*, amely *Deus ex machina* módjára bukkan elő. Az önmeghatározásból származtatja a tudatot, az elvonatkoztatást, a szubjektum-objektum viszonyt; enélkül az „intelligencia” csupán a természeti szükségszerűség birodalmába tartozó vak és öntudatlan produktív tevékenységet folytatna. Az önmeghatározás a szabadság aktusaként rendeli a természetadta ösztönöket az erkölcsi törvény uralma alá. Az erkölcsi törvényből következett azután Schelling más „intelligenciák” létezésére: ha ilyenek nem volnának, semmi sem készítené az „intelligenciát” önmaga korlátozására, arra, hogy viselkedését ne a természeti szükségszerűség vezérelje. De ha másokra való tekintettel korlátozom magam, akkor nyilván közös világban élek velük, és valamennyiünknek a képzeletben ez a közös világ jelenik meg – hiszen „azokat az intelligenciákat, amelyek egy egészen más világot szemlélnék, egyáltalán nem kapcsolná össze semmilyen közös vonás, nem volna érintkezési pont, ahol találkoznának”. [265] A többi „intelligencia” létezése szavatolja, hogy a világ akkor is létezik, ha én magam nem szemlélem: független az én egyéni szemléletemtől, bár nem független az *interszjektív* szemlélettől. Ezen a kerülőúton, az autonómiából levezetett interszjektivitás közvetítésével véli bizonyítani Schelling a dolgok objektivitását. Érvelése azonban gyenge lábakon áll. Az autonómia ugyanis nem bizonyítja logikai szükségszerűséggel más emberek *valóságos* létezését: lehetséges, hogy csak *képzelem* őket, és viselkedésemet ezekhez a képzeletbeli lényekhez igazítom. A transzcendentális idealizmus álláspontjából tulajdonképpen nem is vonható le másféle következtetés, mivel „az intelligenciának ... egészen önmagába zártnak kell lennie”, monásznak, amelyben „semmi sincs azon kívül, amit ő maga hoz létre”. [266] A monász-létből logikailag egyes-egyedül szolipszizmus következhet, interszjektivitás és objektív külvilág semmiképpen. A monászok *sokasága* tehát pusztá előfeltevés Schelling részéről, és éppoly kevésbé szolgálhat az erkölcsi autonómia ontológiai alapjául, mint az autonómia a monászok sokaságának logikai alapjául. Ugyanilyen előfeltevés az is, hogy a monászok, noha tökéletesen függetlenek egymástól, nem anarchikus sokaságot alkotnak, hanem tökéletesen rendezett világot, az „egyforma realitással bíró szubjektumok” közösségét – hála az előre elrendelt harmóniának. [267]

Az előre elrendelt harmónia kettős funkciót tölt be. *Ismeretelméleti* funkciójában a külvilág objektivitását kívánja igazolni, vagyis azt a feladatot vállalja, amelyet a következetes materializmus ismeretelméletében a társadalmi gyakorlat összefolyamata lát el [268]; *történelmi* funkciójában pedig az objektív törvényszerűség misztifikált pótlékeként működik, azzal a megbízatással, hogy az egyéni szabadság – pontosabban, a személyes döntési önkény – sérelme nélkül megindokolja a történelem meghatározott irányát. Miután erről már volt szó (lásd e fejezet 3. pontját), most csupán a „gondviselés” kibontakozásaként ábrázolt történelem Schelling-féle korszakolásának rövid összefoglalására szorítkozunk.

A történelem – vagy ahogy Schelling mondja, a „kinyilatkoztatás” – három periódusra, a sors, a természet és a gondviselés korszakára oszlik. A sors vak hatalma „hidegen és öntudatlanul lerombolja a legnagyobbat és legpompásabbat is”; ebbe a tragikusnak nevezhető korszakba tartozik „az ókori világ ragyogásának és csodáinak”, a régi nagy birodalmaknak a pusztulása, majd a görögség feltűnése a földön, „az emberiség legnemesebb fajtájáé, amely valaha is élt, s amelynek visszatérése csak örök vágy marad”. – A második periódusban az előző korszak „sötét törvénye” természeti törvénnyé változik, rákényszeríti a szabadságot, hogy akarata ellenére egy „természeti

tervet” szolgáljon, és így „legalább valamilyen mechanikus törvényszerűséget hoz létre lassanként a történelemben”. Ez a periódus „a nagy római köztársaság terjeszkedésével kezdődik”, s az általános hódításvágy révén „először köti össze a népeket egyetemesen egymással”, vonja kölcsönös érintkezésbe erkölceiket és törvényeiket, művészeteiket és tudományukat. A mechanikus törvényszerűség uralma folytán a kor eseményei „csak természeti eseményeknek tekinthetők, amiképpen a római birodalom bukásának sincs sem tragikus, sem erkölcsi vonatkozása, hanem természeti törvények szerint volt szükségszerű, és voltaképpen csak a természetnek lerótt adó volt”. – Végül a harmadik periódusban gondviselésként fog kibontakozni mindaz, ami korábban „sorsnak és természetnek látszott”, noha valójában már „a gondviselés kezdete volt”. [269]

A történelem hármas tagolása párhuzamos mind a természettörténet, mind az emberi megismerés három fokozatával. A sors korszakának a szerves természet felel meg a maga tudattalan erőivel, illetve – az ontológiával összefonódó ismeretelmélet terminusaiban – „az érzettől a produktív szemléletig” tartó fejlődés. A második korszaknak, amely a „szabadságot” a „jogállapot” mechanikusan működő „természeti törvénye” útján egy „természeti terv” szolgáltatásra kényszeríti, a szerves természet felel meg, a célszerű, de még öntudatlan „intelligencia” korszaka, illetve „a produktív szemlélettől a reflexióig”, az emberi értelem megjelenéséig tartó fejlődés. Itt a legközelebbi a rokonság a majdani hegeli korszakolással, amely a jogállapotot szintén mint külsőleges-mechanikus viszonyt, az egyéneken kívüli, külső általánosság rendjét jellemzi, és a római világhatalom létrejöttétől számítja. A harmadik korszakot – a „gondviselés” periódusát – Schelling a szabadság és a szükségszerűség tökéletes azonosulásának képzele, akárcsak később Hegel, azzal a különbséggel, hogy ezt a fénykort, a történelem csúcspontját, a jövőbe helyezi („nem tudjuk megmondani, mikor kezdődik majd” [270]), Hegel viszont úgy beszél róla, mintha a porosz állam már meg is valósította volna. További különbség, hogy a megismerési folyamat szempontjából Schelling nem a filozófiával zárja a fokozati sort, mint Hegel, hanem „a reflexiótól az abszolút akarati aktusig” tartó fejlődéssel, amely a művészet világába vezet. Bár Schelling nem dolgozza ki világosan az összefüggést az egyes síkok – a természet, a történelem és a megismerés – hármas tagolású sorai között, egész rendszerében arra törekszik, hogy kimutassa a fokozati sorok egységét „az egyszerű anyagtól kezdve az organizációig (amellyel az öntudatlanul produktív természet tér vissza önmagába), innen pedig az észen és a szabad akaraton keresztül ... a szabadság és a szükségszerűség legmagasabb rendű egyesüléséig a művészetben (amellyel a tudatosan produktív természet zárul önmagába és teljesedik be)”.²⁷¹ A tudatos egységtörekvés felvillantja a történeti és a logikai, a valóságos és az eszmei folyamatok leendő hegeli dialektikáját.

Schelling konstrukciója egyfajta válasz a kanti-fichtei problémára, kísérlet a végtelen progresszus lezárására. A következőkről van szó: Kant rendszerében – mint Hegel rámutat – az elméleti ész képtelen a dolgok „magánvaió” (objektív) alapját megragadni, mert akármennyire közeledjék is a feltételek sorában a világ végső, további megalapozásra nem szoruló alapjához, ez mindig túlvilági marad számára; másrészt a gyakorlati ész ugyanilyen túlvilági az érzéki hajlamokhoz képest, amelyek elé örökösen csak „kellésként” állíthatja az erkölcs követelményét, de belső törvényükké nem teheti. [271] így sem a megismerés végtelen progresszusa nem vezet el a szubjektív jelenségvilágtól a „magánvaló” tárgyisáig (az objektív igazság megismerhetetlen), sem a „kellés” végtelen számú ismétlődése nem egyesítheti a „magánvaló” (objektív) erkölcsi törvényt (tehát a szabadságot) a szubjektív jelenségvilággal, ahol a természeti szükségszerűség uralkodik: a szubjektumot semmilyen progresszussal át nem hidalható, még csak nem is csökkenthető távolság választja el az objektumtól. Ezt a végtelen

progresszust igyekszik lezárni Schelling oly módon, hogy a világfolyamatot az alany és a tárgy azonosságaként értelmezett abszolútum fejlődési folyamatának ábrázolja [272]. Az abszolútum a dolgok belső törvényeként a végesbe zárul, és egyesíti működésében a tudatos (szubjektív) mozzanatot a tudattalan (objektív) mozzanattal, a célszerűséget a célnélküliséggel, a szabadságot a szükségszerűséggel. A cél nélküli célszerűség már a természetben megjelenik, de csak tudattalan produktumok formájában; magasabb fokú megnyilvánulása a történelem, amelyben már tudatos egyéni cselekvések szövődnek célszerű, de tudattalan összfoyamattá; végül legmagasabb formája az *esztétikai szemlélet*, az az egyedüli tevékenység, amely egybefogja „a tudatosnak és az öntudatlannak az azonosságát az Énben, valamint ennek az azonosságnak a tudatát” – vagy másképpen szólva, tudatára ébreszti az Ént a szubjektív és az objektív közötti eredeti harmóniának, magában a tudatban egyesíti a tudatos tevékenységet az öntudatlannal. [273]

Mi az esztétikai szemlélet? Nem más – mondja Schelling –, mint az objektívvá tett (műalkotásban tárgyiasult) *intellektuális szemlélet*. [274] Az utóbbinak a tárgya „nem az objektív vagy a szubjektív, hanem az abszolút azonos”, az „abszolút egyszerű” [275]; az pedig, hogy az ilyen tárgy „fogalmakkal nem fogható fel és nem jeleníthető meg”, tehát csak a szemléletnek, a közvetlen tudásnak a tárgya lehet, éppúgy „nem szorul bizonyításra”, mint az, hogy a kérdéses szemlélet „csak intellektuális lehet”. [276] (Mivel az általános-eszmeit *gondoljuk*, a reálist – az egyedi tárgyat – *szemléljük*, egységük a gondolkodó vagy intellektuális szemlélet: egyik sem előbbi a másiknál.) Ez a különleges szemlélet „*egyúttal objektumának létrehozása is*”, olyan tevékenység, „amelyben a létrehozó és a létrehozott egy és ugyanaz”. [277] (Vagyis *a megismerés egybeolvad a tárgyi tevékenységgel, és mindkettő a szubjektum önteremtésével.*) Ha mármost az intellektuális szemlélet „általánosan elismert és semmiképpen sem tagadható objektivitása maga a művészet”, akkor „magától értődik, hogy a művészet a filozófia egyetlen igazi és örök organonja és egyben dokumentuma, amely állandóan és újra meg újra tanúsítja azt, amit a filozófia nem tud külső alakban bemutatni, nevezetesen a cselekvés és a produkció öntudatlan elemét, valamint ennek a tudatos elemmel való eredeti azonosságát. Éppen ezért a filozófus számára a művészet a legmagasabb rendű, mert mintegy megnyitja előtte a legszentebb szentélyt, ahol örök és eredendő egységben, egyetlen lángban ég az, ami a természetben és a történelemben elkülönül, és örökké csak kitér egymás elől mind az életben és a cselekvésben, mind pedig a gondolkodásban.” [278]

A lendületes retorika mögött a szabadság és a szükségszerűség antinómiájának újfajta feloldási kísérlete rejlik. A szabad cselekvés lehetősége – írja Schelling – azon a feltételezésen alapul, hogy a tárgyak „a bennünk lévő képzetek oksági hatása által megváltoztathatók”. De a képzetekhez igazodó cselekvés tudatos és célszerű, a tárgyi világ pedig „tőlünk egészen független valami”: öntudatlan, nem akarati, a szükségszerűség uralma alatt áll. Így minden cselekvés egyesíti a szabadságot és a szükségszerűséget, az akarati önmeghatározást és a természeti törvényeknek alávetett eredményt. „Tehát szubjektív értelemben, a belső jelenség szerint mi cselekszünk, objektív értelemben viszont sohasem mi cselekszünk, hanem valami más, mintegy általunk. Ám ez az objektív, ami *általam* cselekszik, szükségképpen ismét *én* vagyok.” [279] (Hozzávetőleges materialista átírásban: a tárgyi tevékenység tudatos emberi célokhoz igazítja a tudatunktól független valóságot. Ez a tevékenység szubjektív meghatározottságú, mert céljainkat és akaratainkat követi, de objektív meghatározottságú is, mert kudarcot vallana, ha nem a tárgy törvényeit követné, ha nem maga a természeti szükségszerűség cselekedne rajtunk keresztül, tevékenységünk szabályaként. Másrészt

az objektív természeti szükségszerűség is mi magunk vagyunk, olyan értelemben, hogy a tárgy törvényei szubjektív céljaink és akaratumk eszközeivé lesznek, mintegy énünk tartozékaiként működnek. Az alanynak és a tárgynak ezt az azonosulását, akárcsak megkettőződésüket, materialista szemszögből a társadalmi gyakorlat, elsősorban az anyagi termelés közvetíti.)

Schelling úttörő volt, amikor a gyakorlati ész elsőségének kanti hagyományából kiindulva, de azt messze meghaladva, olyan gyakorlati filozófia kiépítésén munkálkodott, amely – Kantétól eltérően – nem szorítkozik a cselekvés erkölcsi oldalára, hanem a reális *tárgyformáló tevékenységet* vizsgálja, *a tárgyasulásban pillantja meg a szubjektum és az objektum egyesülési pontját*. Ennek az egyesülésnek a legmagasabb formája Schelling szerint a művészi tevékenység és a műalkotás. „... a művész akaratlanul, sőt belső vonakodása ellenére mintegy rákényszerül az alkotásra. ... éppúgy az objektív is, mintegy a közreműködése nélkül, vagyis pusztán objektív módon tevődik hozzá az alkotáshoz. Ahogy a végzet embere nem azt viszi véghez, amit akar, vagy ami a szándékában áll, hanem azt, amit a reá ható felfoghatatlan sors rendelésére véghez kell vinnie, éppúgy a művész, ha mégoly tudatos is annak tekintetében, ami az alkotásban voltaképpen objektív, mintha egy olyan hatalom befolyása alatt állna, amely őt minden más embertől elkülöníti, és olyan dolgok kimondására kényszeríti, amelyeket maga sem lát át teljesen.” „... a tudatos tevékenységben azt kell keresnünk, amit közönségesen *művészetnek* neveznek ugyan, de valójában csak az egyik része annak, nevezetesen az a része, amelyet tudatosan, megfontoltan és meggondoltan gyakorolnak, amely tanítható és megtanulható, átadás és gyakorlás útján megszerezhető; a művészetben szintén szerepet játszó öntudatlan tevékenységben viszont azt kell keresnünk, amit nem lehet megtanulni, nem lehet sem gyakorlással, sem más módon megszerezni, mert csak a természet kegye adományozhatja a művésznak, s amit röviden a művészet *poézisének* nevezhetünk.” „... egyik sem ér semmit a másik nélkül, és a kettő csak együtt hozza létre a legmagasabb rendűt.” Fáradozás, szorgalom és meggondolás nélkül a poézis „csak holt produktumokat hozhat létre”, amelyek „a bennük működő teljességgel vak erő következtében taszítóan hatnak”. Másrészt poézis nélkül a mesterségbeli tudás (a „művészet”) halott. A nagy mesterek tanulmányozása „bizonyos fokig pótolhatja az objektív erő eredeti hiányát”, ám ezáltal „a poézisnek csak a látszata jöhet létre, amelyet könnyen felismerhetünk ..., főképpen arról, hogy az ilyen mű mennyire felszínes ahhoz a kifürkészhetetlen mélységhez képest, amelyet az igazi művész, még ha a legnagyobb tudatossággal dolgozik is, önkéntelenül mégis belevisz művébe”. A műalkotás tehát „a tudatos és az öntudatlan tevékenység azonosságát tükrözi vissza számunkra”. [280]

Ez az azonosság Schelling szerint nem pusztán a művészi tevékenység és a műalkotás sajátja, hanem *bármely gyakorlati tevékenységé általában*. „Minden produktív tevékenységben, legyen akár a leghétköznapibb és a legközönségesebb, együttműködik a tudatos és az öntudatlan tevékenység.” [281] Szem előtt tartva, hogy Schelling számára az „öntudatlan” egyenértékű az „objektívvel” vagy a „tárgyi meghatározottságúval”, tétele így is megfogalmazható: „minden gyakorlati cselekvés egyidejűleg tudati és tárgyi meghatározottságú.” Gondoljuk át ebből a szempontból Schelling értékrendjét: a művészet magasabb rendű a filozófiánál, mert „külső alakban”, *érzéki-tárgyi formában* mutatja be „a cselekvés öntudatlan elemét és ennek azonosságát a tudatos elemmel”, amire a filozófia nem képes. A filozófia tehát, mint az eszmék világára korlátozódó, teljességgel *elméleti* tevékenység, a második helyre szorul egy *gyakorlati* tevékenység mögött, amely egyesíti az eszmeit a valósággal, *tárgyasítja a szubjektívet az objektív érzéki világban, és végeredményben megteremti*

magát az embert. Hegel megfordítja majd a rangsort, és a filozófiát állítja a legmagasabbra, hogy a tárgyisággal azonosított elidegenültség megszüntetése céljából „visszavegye”, elméletté „tárgyiatlanítsa” az egész érzéki világot; Schelling viszont éppen az érzéki világ elsajátítása kedvéért állít az élre egy *gyakorlati* tevékenységet. *A materializmushoz való nagyobb közelsége folytán e tekintetben mélyebbre lát Hegelnél.*

Felvetődik a kérdés: ha Schelling azon a véleményen van, hogy a gyakorlati filozófia számára a történelem ugyanaz, mint az elméleti filozófia számára a természet, akkor miért nem a történelemmel zárja az „öntudat” fejlődését és saját rendszerét? Miért helyezi fölébe a történelemnek és általában a társadalmi tevékenységnek az egyéni cselekvéshez kötött művészetet, ahogy később majd Hegel a filozófiát? Lényegileg ugyanaz az ok készíti erre, mint Hegelt: a polgári társadalom tényeinek kibékíthetetlen ellentéte az óhajtott társadalmi harmóniával. Hegel az ellentétet az állammá intézményesült erkölcsi eszme révén vélte megoldani, ami azzal a következménnyel járt, hogy minden tárgyiságot az eszme elidegenült alakjának kellett feltüntetnie, és végül az eszmében – a filozófiában – eltüntetnie. Schelling ábrázolásában nem az állam, hanem az „előre elrendelt harmónia” nevet viselő titokzatos ösztönös erő tereli be a magánérdekű egyéni cselekvéseket a közérdek tágas medrébe – ami viszont azt jelenti, hogy a tudatosság megreked az egyéni cselekvések szintjén, a társadalmi összmozgást nem hatja át, és a megmagyarázhatatlan önkény formáját öltő szabadság csak irracionális úton egyesülhet ellentétével, a kifürkészhetetlen szükség-szerűséggel. Magasabb foka ez a világfejlődésnek, mint az öntudatlanul teremtő természet, de az „abszolút szintézist”, a tudatos és a tudattalan produkció abszolút egységének *tudatát* nem hozza létre: erre csak a művészet képes; az alacsonyabb fokokon „örökké kitér egymás elől” a tudatos és a tudattalan. Az ellentmondások végső feloldása tehát *kívül esik a történelmen* (akárcsak Hegelnél), és *a politikai gyakorlatot a művészi gyakorlat pótolja* ^[282] (ahogy Hegelnél a filozófia).

A reális politikai megoldás lehetetlensége persze legfeljebb csak azt okolhatja meg, hogy miért kénytelen Schelling a rendszer betetőzése céljából Hegelhez hasonlóan túllépni a történelmen – illetve kilépni belőle –, arról azonban nem világosít fel, hogy miért a művészetet és nem a filozófiát választja a szellem odüsszeájának végállomásául. A materializmushoz való nagyobb közelsége, amelyre az imént hivatkoztunk, kétségkívül közrejátszott a választásban, mégsem ad teljes magyarázatot, hiszen Schelling a művészetnek akkor is kitüntetett szerepet tulajdonított, amikor „őszinte ifjúkori gondolatától” eltávolodva, a vallás felé fordult. A dolog bonyolultabb. Schelling esztétikai lelkesültsége összefügg a természet érzéki-tárgyi világa iránti vonzódásával, ezt pedig részint ifjúkori panteizmusa táplálta, részint és egyre inkább a kor szellemén eluralkodó romanticizmus, amely az eldologiasuló viszonyok elleni tiltakozásul a vallásba, a természetbe és az esztétikumba menekült. A művészet elsőbbsége a filozófiához, a szemléleté a fogalomhoz képest a materialista fogantatású panteizmus és a vallásos hajlamú romantikus esztéticizmus sajátos kereszteződéséből született; innen származik az a kétértelműsége, hogy egyszerre fejezi ki az érzéki-tárgyi tevékenység fölényét a pusztán elméleti tevékenységgel szemben, valamint – fokozódó mértékben – a filozófus arisztokratikus-irracionalista hajlandóságait.

A kétértelműség abban a módban nyilvánul meg, ahogyan Schelling lezárja Kant és Fichte dualizmusokkal terhes végtelen progresszusát. A progresszusban a cél örökös „kellés” marad: a jelenségvilág csak sóvárog a dolgok végső alapja után, a természeti szükségszerűség világa a szabadság után, anélkül hogy bármikor is egyesülhetne vele. Schelling viszont azt vallja, hogy az elválasztottak nem lehetnek „a végtelenségig szétválasztva”: kell lennie egy pontnak, ahol egybeesnek, „különben az objektív sohasem lenne tökéletes megjelenítése az azonosságnak”, az ellentétes oldalak harmóniáját

megalapozó abszolútumnak. Ha a produktum elkészültével eljutunk ehhez a ponthoz, megszűnik a produktív tevékenység kényszere (amely Fichte rendszerében sohasem szűnhet meg), „véget ér minden küzdelem, feloldódik minden ellentmondás, megoldódik minden rejtély”. „... ez az egyesülés magát az intelligenciát is *boldoggá teszi*, vagyis az egyesülést egy olyan magasabb természet ingyenes kegyének fogja tekinteni, amely a lehetetlent általa tette lehetővé.” [283]

Kant és Fichte végtelen progresszusának maradandó tanulsága, hogy *az abszolútum – a feltétlen – megragadása nélkül mindenfajta tárgyelsajátítás lehetetlen*, a szubjektívizmusból nincs kivezető út. Erre a tanulságra támaszkodva kísérli meg Schelling a feltétlen és a feltételezett, a végtelen és a véges, az abszolútum és az egyedi egyesítését, sőt azt is megtanulja Kanttól, hogy semmilyen logika, semmilyen elmélet nem birkózhat meg önmagában a feladattal. A materializmus ezt a felismerést így értelmezheti: csak a történelmileg fejlődő társadalmi gyakorlat képes megcáfolni az agnoszticizmust, felmutatni a véges egyedi jelenségben a végtelen számú esetre érvényes törvényt, bizonyítani egyáltalán a dolgok és szükségszerű lényegi összefüggéseik „magánvalóságát” (objektivitását, anyagi jellegét, abszolút függetlenségét a szubjektív tudattól). Schelling ugyan távol áll az ilyen értelmezéstől, de a művészet különleges funkciójára vonatkozó nézetei mégis annak a belátásnak adnak hangot, hogy *a feltétlent a feltételezettel a tudat számára egyfajta tárgyasulási folyamat, a gyakorlati, érzéki-tárgyi tevékenység bizonyos formája egyesíti*, amelynek terméke (a műalkotás) maga is *konkrét érzéki (szemléleti) tárgy*. Schelling tehát nem a tárgyiség gondolati visszavételével zárja a progresszust, mint Hegel: ez nemcsak művészetelméletének mondana ellent, hanem társadalomfelfogásának is, amelyben az összmozgás *öntudatlanul*, minden tudatos terv és akarati beavatkozás nélkül valósítja meg a harmonikus rendet. Ha mármost mindaz, ami tudattalan és akaratlan, az objektív természeti szükségszerűség területére, a tárgyiség birodalmába tartozik, akkor oda tartozik a polgári társadalom is, és *ösztönösségének elméleti megrögzítése magát a tárgyiséget rögzíti*.

Összegezve: a tárgy nem oldódik fel a tudatban, a reális az eszmeiben, és nem is szökik el kanti magánvalóként a „túlvilági messzeségbe” – a szubjektum elsajátíthatja, egyesülhet vele. Az egyesülést persze nem a társadalmi tevékenység közvetíti, amely a vak természeti szükségszerűség része lévén, minden szubjektivitást, tudatosságot és szabadságot kizár. Közvetítő egyáltalán nincsen, Schelling egyszerűen kimondja az alany és a tárgy eredeti, közvetlen azonosságát (ahogy Hegel mondja ki a magánegyének, illetve a belőlük összetevődő rendek közvetlen egységét az állammal, azután a tárgyiség visszavételét). Az állítólagos eredeti azonosság – az abszolútum – magában a világfolyamatban bontakozik ki, de tudattalanul; még a történelemben sem tudatosulhat. Ha azonban megközelíthetetlen volna a tudat számára, akkor nem különbözne többé a kanti magánvalótól, és újból előállna a végtelen progresszus az ismert meghasonlottságokkal. Tehát tudatosulnia kell, mégpedig a történelmen kívül és egyéni szinten (mert társadalmi szinten nem tudatosulhat). Ezt a célt szolgálja a művészet, a tárgyi tevékenységnek az a fajtája, amely tökéletesen kielégíti Schelling arisztokratikus individualizmusát.

Schelling művészetelméletének középpontja a *zseni* fogalma. „... ahogyan sorsnak nevezzük azt az erőt, amely szabad cselekvésünk által, de tudatunkon kívül és akaratunk ellenére olyan célokat valósít meg, amilyenekre nem is gondolunk, a zseni homályos fogalmával jelöljük azt a megfoghatatlan valamit, ami a szabadság közreműködése nélkül, és bizonyos fokig ellentétben a szabadsággal ..., a tudatosság művét objektívvá teszi. – A posztulált produktum tehát ... a zseni alkotása.” [284] Szembetűnő, mennyire hasonlít ehhez a jellemzéshez a héroszoknak, a történelmi

korszakváltások vezető személyiségeinek hegeli leírása. Mindkét leírás a valóságból merít: ki tagadná, hogy a művészet és a történelem nagy alkotói különleges képességekkel rendelkeztek, s hogy tetteiket egyszerre mozgatta az átgondolt döntés és az ellenállhatatlan belső kényszer, a tudatos számvetés és a látomászerű megvilágosodás? Ha Schelling arisztokratizmusa csupán ennyiből állna, semmivel sem volna feltűnőbb Hegelénél, és arra a szokásos értelmiségi feledékenységre szorítkozna, amely nagyvonalúan elsiklik afölött, hogy a tömegek által előállított anyagi és egyéb javak nélkül a zseni tevékenysége nem volna lehetséges. Amikor azonban Schelling a művészetet a filozófia organonjává, a zsenit az intellektuális szemlélet egyedüli birtokosává, az intellektuális szemléletet pedig az igazság megragadásának egyetlen hiteles eszközévé avatja, akkor ezzel *a szellem arisztokratáinak kiváltságává nyilvánítja a megismerést*. „... számtalan ember eredendően alkalmatlan a szellem legmagasabb rendű funkcióinak gyakorlására” [285], nem ismerheti meg azt a „szent egységet”, amelynek megpillantása „a legfőbb üdvösségre való felszenteltetés”, nem sajátíthatja el a filozófiát – az igazság és a szépség ismeretét –, amely „önnön természetéből eredő szükségszerűséggel ezoterikus, nem is kell titokban tartani, magától ilyen”. [286] Hegel kerekén elutasítja az effajta gögőt. A tudomány – úgymond – csak addig látszik ezoterikusnak, kevesek birtokának, amíg nincs kellőképpen meghatározva; ha már meghatározódott, akkor „egzoterikus, érthető, megtanulható, és tulajdonává lehet bárkinek”, aki vállalja a szükséges hosszú képzést, s akit nem rontott meg „a tunyaság és a zseni-önhittség”. [287] Ha viszont „valaki az intellektuális szemlélettel kezdi”, akkor orákulum módjára viselkedik, és „arra alapozza a megismerést, ami éppen eszébe jut”, „magasrendű sejtelemnek, sőt poézisnek” tüntetve fel mindenféle gyerekes ötletet és trivialitást, mi pedig hajlamosak vagyunk azt hinni erről a komolytalanságról, hogy nem fogtuk fel helyesen az értelmét, részint azért, mert „merész arcátlansággal adják elő”, részint meg azért, mert „az ember úgy gondolja, hogy ekkora trivialitást talán mégsem mondanak”. [288]

Az irracionalista elemek már Schelling panteista korszakában sejtetik a filozófus majdani miszticizmusát, meg-megújuló rendszeralkotási kísérleteinek kudarcát. Fejlődése ilyen tekintetben ellentétes Hegelével, ami annál érdekesebb, mert politikai vonatkozásban bizonyos párhuzamok mutatkoznak a két gondolkodó között. Schelling, aki húszévesen még lekicsinylően beszélt az államról, alig néhány év múlva, szinte hegeli szellemben, már „az isteni eszme visszfényének”, „a szabadság objektív organizmusának”, a szabadság és a szükségszerűség szintézisének látja a tökéletes államot. [289] Hegelre emlékeztetnek a napóleoni időkben tett kijelentései is. „... örülök az összeomlásnak. ... Szeretnék magam is segíteni, hogy a régi elmúljon.” [290] „...a forradalom csak most kezdődött Németországban,... csak most lesz tere egy új világnak.” [291] „Miért panasznál a filozófia azoknak az állapotoknak a letűnését, melyek semmisségét a legmélyebben átérezte és jó ideje meghirdette?” [292]

Röviddel ezután Schelling köpönyeget fordít, és pártját fogja a Napóleon-ellenes nacionalizmusnak, amelytől Hegel mindig idegenkedett; ám a jelentős különbségek ellenére, politikai magatartásukban sok a hasonlóság. Az 1830-as júliusi forradalmat Schelling is elítéli, akárcsak Hegel, sőt professzori tekintélyét és szónoki képességeit latbavetve, részt vesz a lázongó müncheni diákság lecsillapításában. 1848 márciusának forradalmi napjai után nem titkolja örömét afölött, hogy a kormány úrrá lett a drezdai, badeni és rajnai felkelésen, s a hatalom „ismét azokban a kezekben van, amelyeket megillet”. [293] Hegel nem érte meg 1848-at, de vajon nem ilyesféleképpen foglalt volna állást, ha megéri?

A hegeli rendszer kiteljesedése, végleges, érett alakjának kikristályosodása bizonyíthatóan összefügg Hegel „megbékélésével”, amely a napóleoni, majd a porosz államhoz való pozitív viszonyában, a „népszellem” és az állam erkölcsi funkciójának felmagasztalásában jelenik meg. Schelling ezzel szemben még etalista megnyilvánulásai előtt, egészen fiatalon alkotta legjobb műveit, azután termékenysége kimerült, a rendszer átfogalmazására, a végleges forma megtalálására irányuló ismételt nekifutásai eredménytelenek maradtak. Korán kidolgozott rendszerétől nem annyira újabb rendszerek, mint inkább a rendszer nélküliség, a bomlás, a misztika felé haladt, miközben Hegel szívósan dolgozott az ész mindenhatóságát hirdető saját rendszerén, amely nem kis mértékben Schelling transzcendentális idealizmusának fesztelenül kisajátított alapzatára épült. A két gondolkodó fejlődési iránya tehát a filozófiában ellentétes, a politikában bizonyos fokig párhuzamos volt. Figyelmet érdemel, hogy *az ellentétességet éppen a párhuzam indokolja*. Hegel az egyént csak a „népszellem” és az erkölcsi eszmét megvalósító államélet részeként ismeri el – azaz etatizmusa összhangban van az egyénről vallott felfogásával, ami Schellingről és általában a romantikáról nem mondható el. A romantika egyfelől a végletekig viszi az árutermelői viszonyokból sarjadó énkultuszt, másfelől a természet, a vallás, az arisztokrácia, a középkori patriarchalizmus és a rendi állam dicsőítésével tiltakozik az ellen, hogy ugyanezek a viszonyok elszigetelik és dologgá aljasítják az egyént, a pénz igájába kényszerítik a kultúrát és a szellemi kiválóságot. A romantikus antikapitalizmus az új társadalom individualizmusát akarja összeboronálni a réginek a „szervességével”, a véletlenek istenítését az isteni gondviselés predeterminációs hatásával, megtartva az újnak a „jó” oldalát, és tagadva a „rosszat”. Az össze nem illő, önmagukban is mitikus és irracionális elemek egyesítése persze racionális úton lehetetlen. Ezért nem tűr a romantika semmiféle rendszert. „Aki hisz a rendszerben, az kiüzte szívéből a felebaráti szereteted – mondja a romantikus Wackenroder. – Még mindig jobb az érzelem türelmetlensége, mint az értelemé, jobb a babonában hinni, mint holmi rendszerben.” Világos, hogy minél közelebb sodródik Schelling a romantikához, annál menthetetlenebből veszi el fiatalkori rendszeralkotó képességét: az arisztokratikus-anarchisztikus individualizmus nem társítható egy logikailag következetes rendszer keretében Isten és az állam mindenhatóságával.

A fiatal Schelling panteista rendszerében a világfolyamat – az Énnek mint azonos szubjektum-objektumnak a fejlődése – három fokozaton megy keresztül: a természet, a történelem és a művészetben tudatosuló szellem önmagukban is triadikus tagolódású fokozatain, amelyek előrevetítik a hegeli hármasságokat. A folyamat kezdőpontja az egymást közömbösítő ellentétek abszolút azonossága az indifferencia-pontban. E pont a mozdulatlanság, a teljes egyensúly állapota. Hogyan lesz belőle mozgás, különbség, sokféleség? Schelling az ellentétek arányeltolódásával próbálja magyarázni a megmagyarázhatatlant. Az egyensúly megbomlásakor túlsúlyra jut az objektivitás, és előáll a szervetlen természet; majd a szubjektivitás növekedésével létrejön a szerves természet, az öntudat, az ember, a történelem; végül a szellem odüsszeájának befejezésekképpen a művészet helyreállítja az eredeti azonosságot, de immár magasabb szinten, szemléleti alakban, a tudat számára. Ebben a fejlődési folyamatban a dolgok olyan potenciasort alkotnak, amely a legkisebb szubjektivitástól a legnagyobbig emelkedik, és a csúcsponton, az ellentétek közötti azonosság maximális tudatosulásának fokán, visszatér a kezdőponthoz, az abszolútumhoz.

Az „indifferencia” álláspontjáról Schelling felismeri Fichte és Hegel gyengéit. Fichtének felrója, hogy a *Tudománytan* az öntudatot mindjárt legfejlettebb alakjában, mint *emberi* öntudatot ábrázolja, és ebből vezeti le azokat az objektív jelenségeket, amelyek a valóságban előbbiek a tudatnál. Hegelt is a valóságos viszonyok összezavarásáért marasztalja el. Hogyan előzheti meg a logika a természetet, a lét a

létezőt, a fogalom a tárgyakat, amelyekből elvonatkoztatták? Miért szánja el magát az eszme, hogy logikai önmozgásából kilépve, természetté legyen – talán meg akarja törni pusztán logikai létezésének unalmát? – Schelling ellenvetései távolról sem alaptalanok. De Fichte és Hegel is megtalálják ellenfelük Akhillesz-sarkát. Ha az abszolútum az ellentétek semleges, közömbös egysége, hogyan differenciálódhat? – kérdi Fichte. Hegel a *Fenomenológia* előszavában félreérthetetlenül a meg nem nevezett Schellingre céloz, amikor azt írja, hogy a formalizmus minden meghatározottságot és megkülönböztetést az üresség mélyébe dob, és az abszolútumot egyhangú, elvont azonosságnak tünteti fel, éjszakának, amelyben minden tehén fekete; mi ez, ha nem a megismerés naivul megnyilatkozó kudarca?

Fichte, Schelling és Hegel problémája ugyanaz: hogyan vezethető le az abszolútum általánosságából az egyedi dolgok sokasága; vagy a vallás egyszerűbb nyelvén szólva, hogyan teremtette Isten a világot. Az irracionális kérdésre csak irracionális válasz adható, s a filozófia következetlenebb a vallásnál, amennyiben a kérdés és a válasz teológiai tartalmát igyekszik racionális logikai formákba öltöztetni. Ez a teológiai tartalom, amely egyaránt jelen van a fichtei Én „A=A”-jában, a Schelling-féle indifferencia-pontban és az üres hegeli létfogalomban – a világ teremtésére készülő hagyományos Isten filozófiai egyenértékeiben –, eleve magában hordja az irracionalista irányvétel lehetőségét. Fichte a bizonyosság rá: a végletes szubjektivismustól, amely útját állta a kanti megkettőzések szándékolt kiküszöbölésének, eljutott a hithez mint a megismerés és az erkölcsi értékválasztás egyetlen hiteles szervéhez, végül a hiten keresztül a hagyományos istenséghez. Schelling a tevékeny szubjektummá átformált Spinozái szubsztanciától érkezett el ugyanide: a panteista kezdetek után az 1804-es *Vallás és filozófia* már törést jelez, az 1809-es *Vizsgálódás az emberi szabadság lényegéről* pedig határozott fordulatot tesz az immanenciától a transzcendens isten felé, a filozófiától a mitológia és a teozófia felé, a választott előképeket illetően Spinozától és Kanttól Böhme és Baader felé. A művészet helyett a vallás lesz az abszolútum megragadásának eszközévé, s a semmiből előrántott valóság a gnosztikusok és a német misztikusok nyomán egyfajta bűnbeesésnek mutatkozik, lesüllyedésnek az abszolútum mozdulatlanságából a véges időbeli világba, ahol az Istentől elszakadt konkrét érzéki jelenségek önmaguk látszatává fokozódnak le. [294] Visszaállnak így a kanti dualizmusok: a feltétlen a feltételezethez képest túlvilági marad, a szabadság az ember „intellektuális lényegébe” húzódik. Ez az érzékfeletti lényeg „felette áll az időnek és az oksági kapcsolatoknak”; „csak saját belső természetével összhangban cselekedhet”, de abszolút belső szükségszerűsége „egyúttal az abszolút szabadság is”, mert „távol áll a külső meghatározottságtól”, a kényszeren alapuló empirikus szükségszerűségtől, amely „nem egyéb, mint rejtett véletlen”. [295]

Bár a kiindulópont irracionálisát és a kanti dualizmusok maradványait Hegel sem tudja leküzdeni, mégis erősen különbözik Fichtétől és Schellingtől abban, hogy messze elkerüli a romantika vallásos miszticizmusát, nem hagyja cserben az észet a hit kedvéért. Világképének csupán egyetlen – igaz, döntő fontosságú – eleme származik a romantikától, illetve inkább a *Sturm* preromantikájától: az organicizmus; alkalmas ideológiai kerete ez annak a törekvésnek, hogy Poroszország forradalom nélkül, a polgárság és a nemesi körök szövetségére támaszkodó állami reformokkal vezesse be a korszerű tőkés viszonyokat. A sajátos porosz korszerűsítés nevében ítéli el Hegel a romantikának mind a vallásos rajongását, középkor-imádatát és feudális vonzalmait, mind az előbbiekkal ellentétes túlfeszített énkultuszát, amely semmiképpen sem fér össze az „általános ügy” megvalósításán munkálkodó állam korlátlan tekintélyével. Hegel világképében nincsenek olyan egymást kiszorító, racionális rendszerbe nem foglalható elemek, mint a romantikusokéban; az individualizmus szövetséget köt az

„általános ügyel”, az egyének maguk teszik saját belső, szubjektív ügyükké az erkölcsi törvénynek az állam által tudatosan képviselt általános és objektív szükség-szerűségét. Megváltozik ezzel a szabadság és a szükségyszerűség, az egyes és az általános, a szubjektív és a tárgyi, a belső és a külső, a tudatos és a tudattalan viszonya. Szemben Schelling felfogásával, amelyben a szabadság kizárja a szükségyszerűséget, mint szubjektív és tudatos a tárgyat és tudattalant, Hegel szerint a szükségyszerűség nem feltétlenül tudattalan, mert a szabadság maga a cselekvés belső meghatározójává lett, felismert objektív szükségyszerűség. A schellingi szabadság pusztán egyéni (az akarati döntés önkénye); a hegeli az egyéninek és az általános-társadalmi az egysége, az objektív külső viszonyok tárgyatlanulása személyes élettartalommal és a személyes élettartalom tárgyasulása a külső viszonyokban. Az egyének és viszonyaik egymásban és egymás által léteznek, egymásban tükröződnek, kapcsolatuk a jelenség és a lényeg dialektikája, amelyet a tevékenység közvetít.

A tevékenység a kanti kezdemények nyomán először Fichtétől kapott kitüntetett filozófiai funkciót, de még elvont spekulatív alakban. Schelling már egy konkrét érzéki-tárgyi tevékenységet emelt ki (a művészetet), ez azonban különössége miatt nem lehetett általános közvetítő az alany és a tárgy között. A valódi közvetítőt Hegel találta meg, amikor a művészetet a munkával, a műalkotást a szerszámmal cserélte fel. A munka a tárgyi tevékenységek egyetemes formája, amelynek „szubjektivitása a szer-számban általánossá emelkedett”, így „mindenki utánozhatja és ugyanúgy dolgozhat” [296] – nincs szükség hozzá sem a zseni rendkívüliségére, sem egy belső sugallat öntudatlanságára. Ellenkezőleg: a cselekvés tárgyi meghatározottságának, amelyet Schelling Fichte nyomán a szubjektum öntudatlanságával azonosít, a munkában éppen a tudatosság a mércéje, vagyis az, hogy a munkavégző ember mennyire ismeri és alkalmazza célja megvalósítására a munkatárgy és a szerszám objektív sajátosságait; ha ezeknek nincs tudatában, ha tevékenységét a tárgy helyett a szubjektív önkény határozza meg, a siker csak véletlen lehet. Ami a munkában tudattalan, az vagy a gyakorlat során rutinná csiszolódott tudatosság, vagy egyszerűen az eredményt veszé-lyezettető tudatlanság.

A munkát illetően tehát Hegel számára a mesterség a fontos, nem a művészet, az általánosan utánozható, nem az utánozhatatlanul egyéni. A munka – mondja – „szemben áll az egyén egyediségével”, s ennek „az általános megtanulása révén” le kell küzdenie saját természetes ügyetlenségét és önmagát. [297] A szerszámhasználatból kiindulva, Hegel sok egyéb vonatkozásban is elemzi a munka általános – társadalmi – jellegét, különösen a kooperáció, a munkamegosztás, a szerszámoknak és a munka-tapasztalatoknak a megőrzése és nemzedékről nemzedékre való áthagyományozása szempontjából. Elemzéseiből kitűnik, hogy a szubjektum és az objektum tudatos egyesítése *társadalmi mű*, amely nem a zseni kivételes képességei által, hanem a természet, az anyagi világ mindennapos célszerű átalakításában valósul meg. Noha társadalomképének fonákságai miatt Hegel sem birkózott meg igazán a kanti meghasonlottságokkal, és a progresszus végső lezárásakor felszínre tört rejtett individualizmusa is, filozófiáját sikerült mégis megóvnia a romantika irraciona-lizmusától azzal, hogy az arisztokratikus énkultusz eltökélt ellenfeleként felfedezte a dialektikus viszonyt a társadalom és az egyén, az általános és a különös, a törvényszerű és az egyedi, a szükségyszerűség és a szabadság között.

III.

A szubsztancia mint szubjektum, vagy a megszüntetve-megőrzött Schelling

1. A hegeli világfolyamat

A dialektikus összefüggéseket Hegel a világfolyamat többé-kevésbé schellingi eredetű idealista ábrázolásának keretében fejti ki, mint az önmagába visszatérő szubsztancia hármas tagolású körmozgásának mozzanatait. „Nézetem szerint – írja – ... minden azon múlik, hogy az igazat ne csak mint szubsztanciát fogjuk fel és fejezzük ki, hanem éppannyira mint szubjektumot is.” Eltérően Spinoza mozdulatlan és különbségek nélküli istenétől, amelyben „az öntudat csak elmerült, de nem őrződött meg”, a szubjektumként felfogott szubsztancia „önmaga tételezésének mozgása”, „mássálevésének önmagával való közvetítése” (állandó öntevékenység, keletkezés, *önteremtés*). Ennek során a szubsztancia közvetlen, eredeti egysége ellentétekre kettőződik, majd ismét helyreáll, mégpedig úgy, hogy új alakja magába foglalja a közvetítés folyamatában létrehozott teljes tartalmi gazdagságot, mindannak a megvalósulását, ami a közvetlenség fokán még csak kibontatlan lehetőség volt. A szubsztancia tehát visszatér végül önmagába, saját mozgása kezdőpontjához, ez azonban már nem azonos az eredeti közvetlenséggel, mert a közvetítő mozgás révén az eszmeileg elgondolható általánosnak és a lét szemléleti sokféleségének konkrét egységévé fejlődik. Ha a történetileg helyreállt egységet intellektuális szemlélettel akarjuk megragadni, kérdés, hogy nem esünk-e vissza „a tunya egyszerűségbe”, az elvont általánosságnak a tagadás komolyságát, fájdalmát és türelmes munkáját nélkülöző egyhangúságába. [298]

Az óvatos, de határozott Schelling-kritika ellenére Hegel a fichtei szubjektivitással beoltott Spinoza-féle szubsztancia Schelling által kitaposott nyomvonalán halad. Az abszolútumot – írja – úgy szokták szubjektumnak tételezni, hogy jelentés nélküli, értelmetlen szóval Istennek, szeretetnek vagy más effélének nevezik, és ezt az üres szubjektumot „szilárd pontnak tekintik, amelyhez mint támaszukhoz fűződnek az állítmányok”. Am az abszolútum nem pusztán lényeg és önszemlélet (nem az egyedi dolgokon kívül álló istenség), hanem forma is, amelyet egész kifejtett gazdagságában (a dolgok végtelen sokféleségében) kell felfogni és kifejezni. [299] Ha a világtól távoliként „kívül állna a különösön”, akkor „maga is csak az egyik oldal volna, valami véges és különös”. „A teremtés azonban örök, nem egyszeri; örökké létrehozza magát, minthogy az eszme teremtő ereje örökké tartó tevékenység.” [300] Csak így mutatható be „a tartalom” (a természet, a világ) „szubjektumként” (önmaga által létrehozottként). Az abszolútum ennél fogva „lényegileg *eredmény*”, és éppen az a sajátossága, „hogy valóságos, szubjektum, vagyis önmagává-levés”; nem az akcidensek mozdulatlan hordozója, hanem olyan mozgás, amely „beleolvad a különbségekbe és a tartalomba”.

..... (Ahogy Schelling mondta: „Isten sohasem *létezik*”, hanem „állandóan *kinyilatkoztatja* magát”.)

A mondottakból következik, hogy az Én és a tárgy különbsége csupán a szubsztancia különbsége önmagától, s ami a szubsztancián kívülinek, vele *szemben* lezajló tevékenységnek látszik, „az saját ténykedése”. A tárgyi megismerés ily módon „tisztá önmegismerés az abszolút máslettben”, a szubjektum önmagára ismerése saját tárgyasult alakjában. Ha a tudat és a tárgy között csak különbség volna szubsztanciális azonosság nélkül, akkor „a tudomány elemét” (a tárgyi világot) kénytelenek lennénk „másvilági messzeségnek” (megközelíthetetlen magánvalónak) képzelni, ahol „a tudat már nincs önmaga birtokában” (nem tudat többé, nem képes a megismerésre); a két ellentétnek a tárgyasulásra visszavezetett azonossága ellenben lehetővé teszi az „igazi tudást”, amely egyrészt elmerül a tartalomban, „mert ennek immanens személyes énjé”, másrészt visszatér a szubjektumba, mint „tisztá önmagával-való-azonosság a máslettben”. [302] A *fenomenológia* tudománya „a tudásnak ezt a létesülését mutatja be”, a tudat felemelkedését az érzékiség fokától a tudományig vagy „igazi tudásig”, feltárva azokat a szükségszerű történelmi jelenségformákat, amelyeken a szubsztancia „az idő hosszú kiterjedésében” keresztülment, míg el nem érte „a magáról való tudatot”. [303]

A hegeli beszámolóban „a tudás létesülése” és a világ létesülése egy és ugyanaz, a *megismerési* folyamat egyszersmind az immanens szubsztancia önteremtésének *ontológiai* folyamata is. A két folyamat azonossága abból adódik, hogy a szubsztancia önmozgását Hegel – akárcsak Schelling – a szubjektivitásnak tulajdonítja, amely valóban elválaszthatatlan a tudattól, a szellemi tényezőtől. A szubsztancia: szellem; és mivel rajta kívül semmi sem létezik, „csak a szellemi a valóságos, a szellemi a lényeg”. [304] Maga a világszellem halad át a természetnek, majd az abból kiemelkedő ember társadalmi és tudati fejlődésének szakaszain addig a pontig, ahol odüsszeuszi bolyongásai után az öntudat révébe érve, az egész folyamatot saját mozgásának, a tárgyi világot saját tárgyasulásának ismeri fel. A szubsztancia önteremtése ezzel az önmegismerési aktussal válik teljessé; a tudomány „önmagába fonódik”, a közvetítés „hozzáfonja a kezdethez a véget”. [305]

Utaljunk most néhány mondatban Hegel legközelebbi elméleti forrásaira. „Egy rendszer akkor van befejezve, ha visszatér önmagába” – írta Schelling [306], részint a valóságos fejlődésről, részint az azt leíró tudományról. A kérdéses tudományt – hegeli elnevezése szerint a szellem fenomenológiáját – voltaképpen Schelling hívta életre. Ő volt az, aki „a filozófia valamennyi részét egyetlen folytonos fejlődési sorban rendezte el, és az egész filozófiát annak tüntette fel, ami, nevezetesen az öntudat előrehaladó történetének, melyhez képest a tapasztalatban rögzített dolgok úgyszólván csak emlékeztetőül és bizonyítékul szolgálnak”. Az elrendezés során Schelling „különös gondot fordított” arra, hogy „egyetlen szükséges közbülső tagot” se ugorjon át, és hiánytalanul kifejtse a „szemléleti fokozatok” vagy „potenciák” sorozatát „a tudat legmagasabb fokáig”. [307]

Úgy tűnik, Hegel a szubsztancia körpályájának kezdőpontját illetően sem tér el túlságosan Schellingtől. Igaz, hogy nem a szubjektum és az objektum, illetve az eszmei és a reális indifferens azonosságát teszi meg abszolút kezdetnek, hanem a nemléttel azonos „tisztá létet”, amelynek egyetlen minősége a minőség nélküliség [308] – de végül is miben különbözik ez a teljes „meghatározatlanság és üresség” [309] a Schelling-féle abszolút indifferenciától? Az utóbbiban az ellentétes oldalak kioltják egymást, és beleolvadnak a meghatározatlanság semmijébe; ugyanez a semmi jellemzi a „tisztá létet” is, amely „önmagán belül semmilyen vonatkozást nem tartalmaz”, „csak ön-

magával egyenlő”, és „nincs különbözősége sem önmagán belül, sem kifelé”.^[310] Továbbá: noha a „tiszta lét” szövegszerűen más ellentéteket egyesít, mint az indifferencia, a későbbiekben mégis ugyanúgy szubjektumra és objektumra, eszmeire és reálisra hasad – márpedig semmi olyat nem hozhat létre, ami lehetőségként kezdettől fogva ne lett volna meg benne (minden különös formának „a szellem fogalmából mint csírájából kell fakadnia”^[311]). A kezdőpontok rokonsága a jénai vázlatokban a legfeltűnőbb, ahol Hegel még schellingi terminológiát használ. A *szellem filozófiája* című vázlat szerint az „első potencia-fokon” „a szemben álló oldalak a maguk egy-létében – mint általános és különös – indifferens módon egymásban léteztek a fogalomban, s a köztük lévő ellentmondás nem volt tételezve bennük magukban mint egymással szembenállóknak”. „Ez az első potencia-fok önmagán keresztül átmegy az abszolút szembeállítottságba; ezzel eltűnik az általánosságnak az az indifferens közege, amelyben nyugodtan megférnek egymásban, s a két oldal immár, előlépve az előző potenciából, abszolút módon szemben áll egymással, nincs köztük kapcsolat.”^[312]

Az átfedések ellenére felületesség volna elsiklani a „tiszta lét” és az „indifferencia” jelentős tartalmi ütközései fölött. Schelling az indifferenciával bizonyos semlegességet kívánt érvényesíteni a filozófia alapkérdésében: a lét és a tudat egyenértékűek, egyik sem első vagy második, így a létből kiinduló természetfilozófiai megközelítés egyenértékű a tudatból kiinduló transzcendentálfilozófiai megközelítéssel. Hegel nem ismer el ilyen egyenértékűséget. A leghatározottabban síkra száll a *lét* elsősége mellett, ám egyúttal azt is leszögezi, hogy „a lét: gondolkodás”^[313], a *szellem* mozgása (a szubsztancia szubjektum-jellege „abban a felfogásban fejeződik ki, amely szerint az abszolútum *szellem*”^[314]), a „tiszta lét” pedig olyan általánosság, ahonnan a *szellem* száll le „a meghatározás által” (azaz logikai művelettel) „az egyedihez”.^[315] Hegel egyértelműen a szellemnek – a fogalmi általánosságnak, a logikának – tulajdonít elsőséget az érzéki-tárgyival, a szemléletivel szemben, elvetve a természetfilozófiai kiindulás lehetőségét.

A tiszta létből azonban talán még nagyobb képtelenség a természetet „levezetni”, mint az indifferenciából. Az indifferencia legalább verbálisán tartalmazza a szubjektum ellentétéként az objektumot, az eszmei ellentétéként a reálist, de a tiszta lét egyszerűen a semmivel azonosul: ebből bomlik ki csodálatos önnemzés útján a logika – amelyet, Schellinggel szólva, „csúf széles árok” választ el a természettől –, azután egy újabb csodával a logika teremt meg saját fogalmi anyagtalanságából Isten módjára a természetet. „Visszás volna föltenni, hogy előbb vannak a dolgok, amelyek képzeink tartalmát alkotják, s azután jön a mi szubjektív tevékenységünk, amely ... a tárgyak közös vonásainak elvonásával és összefoglalásával megalkotja fogalmainkat. A valóban első éppen a fogalom, s a dolgokat a bennük lakozó és bennük megnyilatkozó fogalom tevékenysége teszi azzá, amik. Vallásos tudatunkban ez úgy jelentkezik, hogy azt mondjuk, Isten a semmiből teremtette a világot, vagy másképp kifejezve, a világ és a véges dolgok az isteni gondolatok és az isteni határozatok bőségéből fakadtak. Ez elismerése annak, hogy a gondolat, s közelebbről a fogalom, végtelen forma vagy szabadság, teremtő tevékenység, amelynek nincs szüksége rajta kívüli anyagra a megvalósuláshoz.”^[316] A hagyományos vallási teremtésemélet azonban mégsem vehető egy kalap alá Hegelével. A „teremtés” szó – mutat rá maga Hegel – vallási értelemben azt jelenti, hogy a lét „személyes én nélkül való” (nem tartalmaz szubjektivitást), „s így bensőség híján passzív” (nem *önteremtés*, csupán *tárgya* a teremtésnek).^[317] Hegel monizmusa kizárja az ilyen értelmezést, hiszen az ő felfogásában a természet – a teremtés tárgya – nem egyéb, mint a szellemnek, a szubjektivitása révén önmozgással bíró szubsztanciának a tárgyiasult, külsővé vált

alakja, és a „benne lakozó” fogalom jóvoltából nem szorul külső mozgatóra.

Az *ontológiai* kezdet egyúttal a *megismerés* kezdete is. Ez szükségképpen *valami közvetlen* – állítja Hegel –, de „nem az *érzéki szemlélet* vagy a *képzelet közvetlenje*”, amely „*különféle és egyedi*”, hanem „*azé a gondolkodásé*, amelyet közvetlensége miatt *érékfeletti, belső szemlélésnek* is nevezhetnénk”. [318] Hogyan? Hegel visszahelyezi jogaiba a schellingi intellektuális szemléletet? Annyiban talán igen, hogy a végtelen regresszus kiküszöbölése céljából el akar jutni egy feltétlen kezdethez, valamihez, amit már semmilyen újabb feltétel nem közvetít, aminél nem lehet „hátrább” vagy „följebb” menni, ami tehát nem foglalható általánosabb meghatározások alá. A hegeli „belső szemlélés” azonban másféle tárgyra irányul, mint Schelling intellektuális szemlélete: nem az eszmei és a reális, a fogalmi és a szemléleti mozzanat megkülönböztetés nélküli azonosságára, hanem a „tiszta lét” *eleve fogalminak, eszmeinek, gondolatnak* mondott általánosságára. „A megismerés ... fogalmi gondolkodás, ennél fogva kezdete is *csak a gondolkodás elemében*” lehet. [319] Hegel a racionalizmushoz kapcsolódik, nem a romantikához. Persze, az sem tévesztendő szem elől, hogy az abszolút kezdetként tételezett hegeli fogalom erősen különbözik a racionalizmus hagyományos *a priori* fogalmaitól is. Az utóbbiak mindig *meghatározott* fogalmak, pontosan körvonalazott tartalommal: a platóni ideák például a „lóság”, az „ökörtség”, a „patkányság” gondolati lényegét testesítik meg; a descartes-i velünk született eszmékhez olyan képződmények tartoznak, mint a geometriai fogalmak és axiómák; még a merőben formális kanti kategóriák is elhatárolódnak egymástól a logikai szintézisben betöltött funkciójuk *tartalma* szerint. A hegeli közvetlen fogalom ellenben semmilyen körülhatárolható tartalommal nem rendelkezik: mint abszolút kezdet, maga a legegyszerűbb és legáltalánosabb, minden konkrét tartalom hiánya. (Némileg a kanti magánvalóra emlékeztet, amennyiben objektív, de nincsenek konkrét meghatározottságai.)

Hegel azonban azt is mondja, hogy nem létezik a világon semmi, „sem az égben, sem a természetben vagy a szellemben, ami ne tartalmazná egyszerre a közvetlenséget és a közvetettséget”. [320] Hogyan vonatkoztatható ez a tiszta létre, az abszolút, közvetlen kezdetre? Nos, a kezdet is közvetett abban az értelemben, hogy végső, abszolút alap lévén, az öntudat számára szükségképpen *eredménynek* kell lennie, amelyet a szellem megjelenő, fenomenológiai alakjai közvetítenek. A szellem fenomenológiája „az empirikus, érzéki tudatból” indul ki, és „ez a tulajdonképpeni *közvetlen tudás*”; de ami a fenomenológiai vizsgálódásban eredménynek bizonyul, az a logikában előfeltevés, egyszerű, közvetlen lét általában, „minden további meghatározás és teljesülés nélkül”. Így a tudomány előrehaladása „*visszatérés az alaphoz, az eredetihez*”, és a közvetített végeredmény maga a fejlődést megalapozó kezdet, a közvetlen lét. „A tudomány szempontjából nem is annyira az a lényeges, hogy a kezdet valami pusztán közvetlen, hanem az, hogy a tudomány egésze körforgás, amelyben az első egyben az utolsó, az utolsó pedig egyben az első lesz.” [321]

A hegeli „tiszta lét” néhány vonatkozásban megegyezik azzal, amit a dialektikus materializmus az „anyag” fogalmával jelöl. Mind a kettő *causa sui*, a létezők összességének, minden mozgásnak és változásnak az emberi tudattól független, további feltételre nem utalt, abszolút és immanens feltétele, amely valamennyi konkrét létezőhöz úgy viszonyul, mint saját formájához, funkciójához vagy termékéhez, és mindent átfogó egyetemességénél fogva semmilyen konkrét meghatározást nem tartalmaz (terjedelemben a legnagyobb, tartalomban a legszegényebb osztály). A „tiszta lét” és az „anyag” között egyezés mutatkozik abban is, hogy fogalmuk egyszerre közvetített (a jelenségektől való elvonatkoztatás eredménye) és közvetlen (a rendszerező elméleti kifejtés kezdete), a közvetítő mozgás pedig (a tudományos megismerés és kifejtés előrehaladó folyamata) a különös tartalmak feltárásán át

visszatér végül a kezdethez, de úgy, hogy az eredetileg üres, elvont általánosság most már tartalmi meghatározásokban gazdag konkrét-általánosként jelenik meg.

Ám az egyezések nem fedhetik el az „anyag” és a „tisztá lét” ellentétességét. A „tisztá lét” pusztán *logikai* kategória, más létezési módja nincsen; az „anyag” szintén logikai kategória, de ebben a minőségében nem önálló, hanem eszmei lenyomata a *téridőbeli valóság* legáltalánosabb tartalmának. A végső alap a dialektikus materializmus szerint a téridőben mozgó anyag, Hegel szerint az abszolút fogalmi általánosság; a hegeli rendszer *ontológiai* elsőséget tulajdonít az általánosnak – a logikának, a fogalomnak – a különössel szemben, a dialektikus materializmus által leírt anyag csak *logikailag* választható el saját különös formáitól. A dialektikus materializmus leírásában az anyag ontológiai síkon egyidejűleg közvetlen (mert feltétlen, *causa sui*) és közvetített (mert nem létezhet a maga különös jelenségformáin kívül, amelyeket más formák közvetítenek); a hegeli leírásban a „tisztá lét” ontológiailag *csak* közvetlen (semmilyen különös jelenségformához nem kötődik), és a közvetítettség *csak* ismeretelméleti síkon jellemzi.

A logika ontológiai szerepéhez híven, a Hegel által megszerkesztett világfolyamat nem egyéb, mint az elvont, üres általánosság meghatározódása konkrét-általánossá. A dialektikus materializmus természetesen elutasítja ezt az álláspontot. Az általános elvont és konkrét alakját meg kell ugyan különböztetni egymástól, de csak a tudatban van ilyen különbség, a tárgyi valóságban nincsen. A tárgyi valóságban az anyag egyszerűbb vagy bonyolultabb, kezdetlegesebb vagy fejlettebb képződményei, meghatározottságokban szegényebb vagy gazdagabb formái léteznek, és bármelyikük tükröződhet elvontan is, konkrétan is a tudatban, aszerint, hogy mennyire ismerjük. Az anyagi világban semmi sincs, ami ne volna konkrét, azaz ne alkotná az egymásba áttűnő általános, különös és egyedi sajátosságok szerves rendszerét, a tudatban viszont csak az a konkrét, amit már jól megismertünk. A megismerés kezdetén a tárgyat egyoldalúan gondoljuk el: tudjuk, hogy ilyen vagy olyan tulajdonságai, megnyilvánulásai, „tünetei” vannak, de nem tudjuk, micsoda, mi a lényege; ismerjük, mint jelenségszerű, elvont egyest lényegi általánosság nélkül, illetve mint elvont általánost – „valamit” – közelebbi meghatározások nélkül, de nem ismerjük, mint az általános és a különös konkrét egységét. A konkrét egység, amellyel a *valóságos* dolgok *mindvégig*, keletkezésüktől a pusztulásukig rendelkeznek, a *megismerésben* csupán történeti *eredmény* lehet, *egy folyamat* eredménye – azé a folyamaté, amelynek során a tárgy létének konkrét jegyekben szűkölködő, többé-kevésbé meghatározatlan észlelésétől eljutunk a lényeg ismeretéig, az *objektív konkrétumot* tükröző *szubjektív fogalmi konkrétumig*. A megismerésben ily módon a mozzanatok egymásutánjára csúszik szét az, ami az anyagi valóságban egyidejű. Emellett a két konkrétum tartalmilag sem lehet azonos. A valóságos konkrétum tulajdonságai és összefüggései végtelen halmazt alkotnak, és a megismerésnek végtelen időre lenne szüksége ahhoz, hogy ezt a teljességet elsajátítsa (amire egyébként a gyakorlatnak egyáltalán nincs szüksége). A fogalmi konkrétum tehát sohasem meríti ki tartalmilag a valóságosat, csupán végtelenül közelíthet hozzá: meghatározottsága *viszonylagos, részleges*, szemben a valóságos konkrétum *abszolút, teljes* meghatározottságával. Másrészt, még egy kevésbé ismert tárgy fogalma sem lehet annyira üres, hogy ne legyen valamiféle *viszonylagos meghatározottsága*, amely semmiképpen sem ugyanaz, mint a hegeli „tisztá lét” *abszolút meghatározatlansága*. Előfordulhat, hogy a tárgyról *jóformán* semmit sem tudunk, rá vonatkozó fogalmunk *szinte* teljesen tartalmatlan, *mintegy* „üres lét”; de a valóságban ez a tárgy konkrétumként, a tulajdonságok szerves összességként létezik, és a mi számunkra sem *teljesen* üres, hiszen egyáltalán nem tudnánk róla, ha nem vettük volna valamilyen üzenetét. Az abszolút meghatározatlanság a nemlét egyenértéke, és egy istenhívő méltán akadátna fenn azon, hogy Hegel a lét teljessége

helyett a nemlét teljességét avatja Istenné, vagyis tulajdonképpen nem azt mondja, hogy a világot Isten teremti a semmiből, hanem azt, hogy maga a semmi a mindenség teremtője.

A „tisztá lét” üres általánosságának a dolgok sokféleségévé való meghatározódása a „hogyan” és a „miért” kérdésével szembesíti Hegelt. „Hogyan jut az általános ahhoz, hogy meghatározza önmagát? Hogyan bontakozik ki a végtelenség végességé? Konkrét alakban a kérdés ez: hogyan jutott Isten ahhoz, hogy megteremtse a világot?” Vagy még élesebben: „Ha Isten a mindenben kielégült, a szükséglet nélküli, hogyan jut ahhoz, hogy teljesen egyenlőtlené tárulkozzék fel?” A válasz: „Az isteni eszme éppen az, hogy feltárulkozik, ezt a mást kibocsátja magából, és ismét visszaveszi magába, hogy szubjektivitás és szellem legyen.” [322] Egyszóval, Isten azért lesz természetté, mert ilyen a természete, Hegel pedig azzal az állítással bizonyítja Istenre vonatkozó állításainak helyességét, hogy Isten pontosan olyan, amilyennek ő festette le. Ha valaki ezek után szörszálhasogató módon azt tudakolná, hogy miért éppen ilyennek festette le, nagyjából a következőket felelhetnénk neki: Hegel számára világnézeti szükséglet, hogy egy szubjektumként tevékenykedő szellem minden tárgyiságot megelőzzön és önmagából hozzon létre, mert másképp ismét előállna a tudat és a megközelíthetetlen „tényszerűség” dualizmusa. Emiatt válik feltétlen kezdetté a semmi, illetve – a szubsztancia logikai természetének megfelelően – a „lét” ontológiai síkjára emelt és minden tartalomtól megtisztított általános.

Az apriorisztikus fogalmi általánosság üres formájának tartalmas fogalommá való kitöltődését Hegel másképp írja le, mint Kant. A kanti filozófiában az ilyen típusú logikai eseménysor *szintézis* volt, a kívülről kapott szemléleti sokféleség egyesítése a kategóriák rendező formáiban. A hegeli létfogalomnak viszont – az abszolút kezdetnek – szemléleti anyag nem áll rendelkezésére, hiszen nem is létezik még a világon semmi, csak ő maga, a semmi, az üres fogalom. Önmagából kell meghatározódnia, kibontania saját különös tartalmait. „Az empirikus tudományokban – írja Hegel – az anyagot mint a tapasztalat által adottat kívülről veszik, már fennálló általános szabály szerint rendezik el, és külsőleges összefüggésbe hozzák. A spekulatív gondolkodásnak ezzel szemben tárgyai mindegyikét és fejlődésüket abszolút szükségszerűségükben kell felmutatnia. Ez úgy történik, hogy minden különös fogalmat az önmagát létrehozó és megvalósító általános fogalomból vagy a logikai eszméből vezetünk le.” [323] A megismerés Kant-féle szintetikus mozgása így módon *analitikus mozgással* cserélődik fel, és a világfolyamat a klasszikus racionalista hagyományt követő *deduktív logikai folyamattá*, a különösnek az általánosból való „levezetésévé” változik. (A fogalmat „saját természete ... hajtja önmaga megvalósítására, arra, hogy ... egyszerűségének mint hiánynak, egyoldalúságnak e megszüntetése által valóban azzá az egészé tegye magát, amelynek eleinte csak a lehetőségét tartalmazza”. [324]) De ha a dedukció kozmikus érvényű, akkor az eredeti létfogalom üres általánossága, a szellem kezdeti semmije nem is olyan üres: eleve tartalmaznia kell *mindent*, ami később kigöngyölődik belőle, ahogy a kategorikus szillogizmus zárótételében is csak nyilvánvalóvá válik az, amit a felső tétel rejtve és kifejtetlenül már magába foglalt. A lappangó különös tartalmaknak az általánosból való logikai kifejtése során *semmi új nem keletkezik*, legfeljebb annyi történik, hogy a lét fogalma, mint valami elhomályosult üvegfestmény, egy elképesztő szurrealista ötlet sugallatára addig dörzsöli magát a filozófiai spekuláció puha rongyával, amíg rajzolatai ki nem fényesednek.

Kiderül tehát, hogy ami *lesz*, az már *megvolt*, hogy csak az jöhet létre későbbiként, amit minden ízében meghatároz a korábbi, mert a világon semmi más nem létezhet azon kívül, ami a kezdeti általánosságból levezethető; hogy a világban abszolút egyértelmű determináció, *predetermináció* uralkodik, amelyben *a mozgás csak*

látszólagos, és a különbségeket elnyeli a halott azonosság. Hová lesznek így a hegeli filozófia legbensőbb törekvései? Hegel arra törekedett, hogy az egyetemes összefüggések megőrzése mellett, a tudományos szemlélettel megegyező törvényszerű világrend keretében biztosítsa „a különösség jogait”, békét teremtsen az egyedi és az általános, a személyes szabadság és az objektív szükségszerűség, a magánemberi önzés és a közösségi érdek között; ideológiai előfeltevései azonban egyéb lehetőség híján olyan világképben testesülnek meg, amelyben az általános megfojtja a különöst, és az emberi cselekvés nem több természeti történelmnél, mert az egyetlen cselekvő alany, a szubjektivitás egyedüli birtokosa az „abszolútunk”, az embereket mozgató szubsztancia. A lenézett naturalizmus bosszút áll a konok idealistán, aki a tükrözésemeléttől úgy akart megszabadulni, hogy logikai folyamattá változtatta a világfolyamatot, ontológiává a dedukció logikai folyamatát, a logika jelenségformájává a történelmet.

A tudati és a tárgyi folyamatok felcserélése során a „tisza lét” deduktív meghatározódása a semmiből való világteremtésnek minősül, ez pedig Hegel szerint magának a szellemi szubsztanciának a külsővé válása, elidegenülése tárgyi alakban önmagától. A tárgyi világ – a természet – „abszolút más”, mint teremtője (ellentétes a szellemivel), ám egyúttal ugyanaz is (eredendően egynemű azzal, aminek a „másléte”). Egyrészt hasonlít a Schelling-féle természetre, amely „objektív szubjektum-objektumként” szintén a benne rejlő szubjektivitásnak köszönheti önmozgását, valamint azt, hogy a szubjektum – az ember – elsajátíthatja, másrészt különbözik a schellingi előképtől, mert ez nem a semmiből, hanem az ellentétek egymást közömbösítő kezdeti egységéből született. A kezdőpontok különbségének felel meg a hármas tagolású körmozgás (egység-kettéhasadás-helyreállt egység) végpontjainak különbsége is: Schelling az intellektuális szemlélettel meghagyja, Hegel a fogalmi konkrétummal „tárgyatlanítja” a tárgyiságot.

A spekuláció páráján átcillan az a vicói eredetű felfedezés, hogy a megismerés a tárgyi tevékenységbe fonódik, a tárgy eszmei elsajátítását a szubjektum tárgyiasulása közvetíti. A gondolatot Hegel a szubjektum öntevékenységének Kant és Fichte által kidolgozott, majd Schelling idealizmusában történetivé fejlesztett elvével összefüggésben fejti ki. A szubjektum cselekvő lény: cselekvéseivel külsővé válik és eltárgyasul; a tárgy ennél fogva az ő tulajdon mása, tevékenységének kikristályosodott alakja, amely formájában ellentétes, tartalmában azonos a benne megjelenő szubjektivitással. Ennek a lényegi azonosságnak a jóvoltából egészítheti ki a tárgyiasulást az ellenkező irányú mozgás, a tárgyiatlanítás: a tevékeny szubjektum, elméletileg és gyakorlatilag elsajátítva a tárgyi valóságot, mintegy magához csatolja, szubjektívvá változtatja a „mást”, megszüntetve másletét azzal, hogy elmerül benne. Mialatt a tárgyat szubjektivizálja, ő maga egyre inkább objektív jelleget ölt: megismeri és cselekvéseinek belső meghatározójává teszi a külső szükségszerűséget, mert csak ezzel a tárgyi tartalommal telítve győzheti le a „másnak” az idegenségét, telítheti szubjektív tartalommal – célszerűséggel – a tárgyi világot. A szüntelen kölcsönhatásban az alany és a tárgy áthatja egymást, és történelmileg kibontakozva, mindegyikük a vele ellentétes másiknak a tükrévé és lényegévé lesz. A szubjektum tehát nem befejezett, változatlan adottság, hanem a szubjektummá *válás* folyamata, keletkező és fejlődő valami, ami annál inkább formálódik önmagává – a tárgy ellentétévé –, minél többet szív magába a tárgyból, minél mélyebb és átfogóbb tárgyi meghatározottságokat sajátít el. Kettős mozgása elméleti síkon Kant dualizmusát kívánja meghaladni, amely joggal összegezte az egész addigi filozófiatörténet belső logikáját abban a szkeptikus végkövetkeztetésben, hogy ami tárgyi, az elsajátíthatatlan, ami pedig elsajátítható, az a szubjektivitás körén belül marad.

A hegeli elgondolás ésszerű tartalmainak és misztifikációinak közös forrása a szubjektum és az objektum sajátos idealista felfogásban tárgyalt azonossága. Hogy ezt

a felfogást jobban megvilágíthassuk, előbb megpróbálkozunk az azonosság materialista értelmezésével.

A materializmus szerint az eredetileg csak természeti alakban létező anyagi szubsztancia a társadalom létrejöttével két ellentétes formára hasad, és tudatosodó szubjektumként mind gyakorlatilag, mind elméletileg tárgyává teszi saját kettős alakját. A kettős alak azonossága a világ anyagi egységét testesíti meg: a társadalom „szubsztanciálisan” – mint anyagi rendszer – nem különbözik ellentététől, a tevékenysége tárgyául szolgáló természettől, amelyből származik és él. Ennek az ontológiai azonosságnak a két tagja között nincs kölcsönös feltételezettség: a társadalomnak létfeltétele a természet, de a természetnek nem létfeltétele a társadalom. A természet elsősége okolja meg azt a gyakorlatilag sohasem vitatott, az ideológiákban rendszerint mégis elködösített igazságot, hogy az emberek létét anyagi törvények határozzák meg, és az elsődleges társadalmi tevékenység az anyagi életszükségletek kielégítése.

Mivel a szükségletkielégítés módja és a társadalom szerkezete között belső összefüggés van, az alany és a tárgy azonossága történeti jellegű: az átalakított természetben a társadalom anyagi és szellemi fejlettsége tükröződik, ahogy másfelől a társadalom arculatáról leolvasható a természet feletti uralom mértéke. Ez a kölcsönös tükröződés annak a ténynek a megnyilvánulása, hogy az emberek a természet meghódításával teremtik meg önmagukat, és a dolgok megváltoztatása közben maguk is változnak. A társadalom emellett nemcsak közvetve, a természet megmunkálásán keresztül hat önmagára, hanem közvetlenül is. Amennyiben sikerül tudatosan szabályoznia saját tevékenységét és viszonyait, annyiban szubjektumként viselkedik önmagával mint tárggyal szemben; a szubjektum és az objektum azonossága ebben az esetben nem egy ellentétpár két minőségileg különböző tagját jellemzi, mint az ember-természet viszonyban, hanem ugyanazt a létezőt két oldalról, az alanyára visszaható cselekvés és az eredmény oldaláról.

A tudatos és a tudattalan társadalmi tevékenység együttesen tárgyasul az anyagi és szellemi javaknak, viszonyoknak és intézményeknek abban a rendszerében, amely az egyének társadalmi környezetét alkotja. A tárgyasult környezet a tevékeny szubjektumok objektív képmása. De nem egyszerűen képmás, hanem létfeltétel is, minden további tevékenység meghatározója, amelyet az emberek a szocializálódás folyamatában, történelmi, társadalmi és egyéni körülményeiknek megfelelően, elméletileg és gyakorlatilag elsajátítanak. Az alany és a tárgy azonossága ebben a vonatkozásban a társadalom tagjainak viszonyát fejezi ki saját tevékenységük tárgyasulásaihoz.

A kérdéses azonosság tehát többjelentésű objektív összefüggés. Fogalma azonban mégsem mentes a formális, elvont általánosságtól, különösen ott, ahol az „alany” szó is, a „tárgy” is a társadalmat jelöli. Miféle társadalom az „alany”? Osztálynélküli vagy osztályokra bomlik? Ha osztályokra bomlik, ezek barátiak vagy ellenségesek? Ha ellenségesek, akkor a legfőbb társadalmi tevékenységek egyike a kizsákmányolás, amelynek alanya és tárgya aligha lehet azonos. Továbbá, az antagonisztikus osztály-társadalom csak igen korlátozott mértékben válhat a tudatos tevékenység közvetlen tárgyává, önmaga mint szubjektum objektumává. A szubjektum és az objektum azonosságának fogalma – amely egyébként a legkülönbözőbb tevékenységekre alkalmazható, a fogmosástól a világháborúig – még csak nem is utal a társadalom konkrét szerkezetére, az azonosság konkrét tartalmára és ennek anyagi feltételeire. A materialista elmélet csak szigorú határok között használhatja ezt a fogalmat, akárcsak általában a „szubjektum” és az „objektum” közelebbről meg nem határozott fogalmait.

Az elmondottakból egyelőre emeljünk ki annyit, hogy az alany és a tárgy viszonyát

a materializmus szerint megelőzi az osztatlan természet, ahol a két ellentét egyike sem létezik. Az ellentétes oldalak egyidejűleg jönnek létre, abban a sokszázezer éves történelmi pillanatban, amikor a természet megmunkálása révén az ember megszületik. A tárgyat ily módon az alany „teremti”, megteremtve egyúttal önmagát. A „teremtés” szót persze a materializmus a tárgy vonatkozásában idézőjelbe teszi, az alany elsőségét a tárggyal szemben viszonylagosnak tekinti. Ez a viszonylagos elsőség lesz az idealista előfeltevések tükrében a tudat abszolút elsőségévé a természettel szemben.

A materializmusban az alany-tárgy viszony elvont fogalmának csupán ott van létjogosultsága, ahol a vizsgálódás a tevékenység minden társadalmi formában érvényes, legáltalánosabb alakjaira irányul. Az elvonatkoztatásnak ezen a fokon kétfajta tevékenység különböztethető meg: gyakorlati és elméleti. A gyakorlati tevékenység megváltoztatja tárgyát, az elméleti nem – ahhoz, hogy anyagi erővé váljék, mindenekelett materializálnia kell a testi szervek segítségével egy adott jelrendszer anyagi elemeiben. Siker esetén a tevékenység mindkét fajtája *elsajátítást* eredményez, ami az elméletben a tárgy megismerését jelenti, a gyakorlatban a tárgy alárendelését a szubjektív célszerűségnek. A célszerűen átalakított, gyakorlatilag elsajátított tárgy a szubjektum eltárgyiasult mása; ebben az értelemben *a tárgyiasulás az elsajátítással azonos*. A tevékenység azonban nemcsak dolgokban, hanem társadalmi viszonyokban is tárgyiasul, s ha ezek a magántulajdon és kizsákmányolás viszonyai, akkor az össz-tevékenység ellenőrizhetetlenné lesz, elidegenül saját szubjektumaitól. Éppígy elidegenül ilyen körülmények között a munka mint kényszerű tevékenység attól, aki végzi, a munka terméke attól, aki előállítja, és elidegenülnek egymástól az emberek is, mert együttműködésük formája az élet-halál harc. Bizonyos társadalmi viszonyok között tehát *a tárgyiasulás az elidegenüléssel azonos*. Ami technikailag elsajátítás, az társadalmilag elidegenülés; ugyanaz a folyamat – a tárgyi tevékenység – egyidejűleg ez is, az is, bár ellentmondásos természete *történelmileg átmeneti*, mivel nem az önmagában vett munkafolyamatból vagy az elvont alany-tárgy viszonyból következik, hanem a termelés társadalmi formájából.

Hegel többszörösen misztifikálja a tárgyi tevékenységet. Az első misztifikáció a teológiai világteremtés: a tiszta szellem minden közvetítés nélkül természeté tárgyiasul, vagyis egy semmiféle anyagi eszközzel nem rendelkező *tudati* aktus tűnik fel eredendő *tárgyi* tevékenységként. Másodsor, ha ez a koholt tárgyiasulás a semmiből teremt világot, akkor nem lehet egyúttal elsajátítás is, hiszen előbb meg kell teremtenie azt, amit majd elsajátíthat. Végül, Hegel hevesen tagadott, de le nem tagadható panteisztikus hajlandóságai miatt a világteremtéssel maga az immanens szellemi szubsztancia ölt tárgyi alakot a természeti anyagban, *elidegenülve* saját szellemi lényegétől. Hegel ezzel egyrészt elhomályosítja a tárgyiasulásnak azt az *örök* tulajdonságát, hogy *technikai oldala* a valóság *elsajátításával* azonos, másrészt megörökíti és kozmikussá nagyítja azt az *átmeneti* és *történelmi* tulajdonságát, hogy *társadalmi oldala* a kizsákmányoló tulajdon talaján az *elidegenüléssel* azonos.

Hegel teológiai konstrukciója *a társadalmi mozgás ösztönösségére, elidegenültségére utal*: az emberek egy náluk hatalmasabb erő ellenőrizhetetlen metafizikai önfejlődésének mozzanatai, történelmük a hátuk mögött megy végbe. Ugyanilyen „hátmögötti” és misztifikált az elidegenülés megszüntetése is: nem a valóságos viszonyokat átrendező forradalmi gyakorlat műve, hanem a szellemi szubsztancia önelsajátításáé. A szubsztancia szellemi mivoltából következik, hogy az elidegenültség lényege a tárgyiság. Az újraelsajátításnak ennél fogva magát a tárgyiságot kell felszámolnia, „visszavennie” a szubjektumba – ami úgy történik, hogy a szubsztancia fogalomká, gondolattá változtatja saját elidegenült alakját, azaz *megismeri* a tárgyat. Elméleti tevékenységet folytat, amelynek a gyakorlathoz az égvilágon semmi köze. Ha mármost ez a teljességgel tudati mozgás képes a tárgyiságot

„megszüntetni”, akkor a tárgy sem valódi: nem anyagi, legfeljebb csak gondolati, logikai „tárgy”, félreérthetetlen bizonyossága annak, hogy a tudatból kiinduló ontológia nem tud áttörni a tárgyi léthez. Valótlan tehát a tárgyasulás is, az egész önmagában gazdagodó körmozgás; az eszme saját semmijéből indul, és ugyanoda tér vissza, olyan kerülő után, amelyet meg sem tett. Objektivitása játék a szavakkal. Hogy objektívvé legyen, istenné kell lennie; *teológiai pompája a fichtei szubjektivizmus inkognitója*.

Rá kell azonban mutatnunk a hegeli konstrukció észszerű elemeire is. Az elidegenülés megszüntetése valóban belső összefüggésben van a „szubsztancia” önmegismerésével, magyarul, a társadalom szerkezeti és mozgástörvényeinek megismerésével. Ez az összefüggés kétoldalú: *sem az elidegenülés nem számolható fel tudattalanul, okainak és törvényeinek ismerete nélkül, sem az okok és törvények nem ismerhetők meg az elidegenülés felszámolásának távlatai nélkül* (például Kant szubjektivista, agnosztikus álláspontjáról). Még közvetlenebbül kapcsolódik a hegeli problémakör a tárgyasulásnak ahhoz a formájához, amely a társadalmi viszonyok történelmi állapotától függetlenül, csakugyan „elidegenültnek” nevezhető mindaddig, amíg külső-tárgyi mivoltát meg nem szüntetik. A munkaeszközökben megtestesült társadalmi képességekre és a kollektív társadalmi tudatnak a nyelv különböző formáiban tárgyasult eszméire gondolunk: ez az „objektív szellem” készen talált tudati környezetként létezik mindenki számára, és az egyének el kell sajátítani, vagyis meg kell ismernie és tanulnia, hogy ily módon magáévá tegye, saját belső szellemi lényegévé változtassa azt, ami előzőleg csupán külső-tárgyi volt hozzá képest. Az eszmei tárgyasulások elsajátítása során valóban az addig idegen tárgy válik belsővé, személyes énné, visszatérve oda, ahonnan elindult: a szubjektumba, az eleven tudatba. A tudattól ennek tárgyasulásán át vissza a tudatig tartó körmozgás a *szellemi tevékenység menetvonala, amelyben megpillantható az egész hegeli filozófiának, a közvetlenség-tárgyasulás-újraelsajátítás emelkedő körpályájának mintája*.

Az „objektív szellem” – a társadalmi tudat a maga eszmei tárgyasulásaival – történelmi képződmény. Történelmileg alakulnak ki összes tartalmi, valamint a tartalmak rögzítésének és újraelsajátításának logikai, nyelvi és intézményes formái. A megismerés csak ezekben a történelmileg kidolgozott formákban lehetséges: nem egyéni, hanem társadalmi folyamat; az egyének pedig – akiknek mind a formákat, mind a tartalmakat el kell sajátítaniuk ahhoz, hogy önállóan, mint egyének tevékenykedhessenek – történelmi és társadalmi lények. A tevékenység tulajdonképpen alanya vagy „szubsztanciája” a hegeli filozófiában maga a társadalom; ez a kollektív alany torzul világszellemmé amiatt, hogy Hegel az ösztönösség talaján áll, és az emberi történelem objektív szükségszerűségét nem tudja reális anyagi tényezőkre visszavezetni. De a torzulás mögött egy régi filozófiai felismerés dereng. Az újkor tudományos fellendülése és a bővített újratermelés egyre határozottabb követelménye fényt vet a szellemi munkamegosztás szükségességére, illetve rajta keresztül a megismerés társadalmi és történelmi jellegére általában. Erre már Descartes felfigyelt, Pascal pedig egyenesen arra a véleményre jutott, hogy a megismerés szempontjából az emberiséget egyetlen halhatatlan embernek, a nemzedékek egymásutánját e halhatatlan ember különböző életkorainak tekinthetjük. Sok más kiváló gondolkodóhoz hasonlóan, Kant és Fichte is kiemelték a megismerés „nembeliségét”, s a nyomukba lépő Schelling – Vico és Herder folytatója – összekötötte az immár meggyökeresedett eszmét szerves tartozékával, a történetiséggel. Amikor a megismerés alanyát az idealizmus gondolkodó szubsztanciának, általános tudatnak, transzcendentális Ennek vagy világszellemnek tünteti fel, ködös formuláival azt a valóságos tényt sejteti, hogy sem az ismeretek objektív érvényét, sem rendszeres bővítésüket nem szavatolhatja más, mint a *kollektív társadalmi tevékenység*.

A klasszikus német idealizmus kimagasló eredményei jórészt a társadalmi

tevékenység alapvonásainak filozófiai általánosítására épülnek. Különösen Hegelre áll ez, aki a szellemi termelés mellett a szerszámmal végzett anyagi termelést is mélyen elemezte. Éppen az ő misztifikációi bizonyítják a legjobban azt a fontos igazságot, hogy a *munkafolyamatból* leszűrt filozófiai általánosítások önmagukban még a társadalom magyarázatát sem képesek hitelt érdemlően megalapozni, nemhogy az egyetemes világmagyarázatot. E tekintetben mellékes, hogy az elmélet a szellemi vagy az anyagi termelés jegyeit általánosítja-e. A munka ugyanis, ha csupán technikai oldaláról, valamely tetszőleges tárgyon végzett műveletsorként vizsgálják, szükségképpen úgy fog megjelenni, mint egy konkrét dimenzióiból kiemelt, pusztán az ideológiákban létező „ember” tevékenysége – „az” emberé, akit nem a tulajdonviszonyokkal kapcsolatos társadalmi-történelmi összefüggések jellemeznek, hanem *bármely szubjektum bármiféle objektummal folytatott bármely tevékenységének legáltalánosabb, legelvontabb, időtlen ismérvei*. Ezért állítja fel a polgári gondolkodás az elsajátítás elvi lehetőségeinek, a valóság feletti uralom elvi távlatainak kérdését – a filozófia *gyakorlati* alapkérdését – *az alany és a tárgy, pontosabban, a tudat és a tárgy közötti viszony elvont, társadalmilag meghatározatlan kérdéseként*. Az elvontságot Hegel tovább fokozza azzal, hogy az érzéki-tárgyi gyakorlatot, az *emberi* szubjektum *anyagi* gyakorlatát egy olyan szellemi tevékenység alárendelt mozzanatának tekinti, amelynek szubjektuma még csak nem is a társadalmi meghatározottság nélküli ember, hanem az abszolútumnak nevezett metafizikai szubsztancia.

2. Rendszer és módszer

Az abszolútummal Hegel – továbbra is a Schelling által tört csapáson haladva – érvényteleníti Kant „kopernikuszi fordulát”, és visszaállítja jogaiba a „metafizikát” vagy „spekulatív gondolkodást.” A metafizika aláadásában „egymás kezére játszott a tudomány” (a kanti filozófia) „és a közönséges emberi értelem” (a pragmatista, utilitárius „józan ész”), azt hirdetve, hogy „a köz- és magánéletben való jártasságra egyenesen káros az elméleti belátás”, csupán „a gyakorlat és általában a gyakorlati műveltség az egyedül előnyös”. [325]

A pragmatista korszellemnek megfelelően, a „reflektáló értelem” kinyilvánította, hogy a gondolkodásnak „csakis az érzéki észlelés ad tartalmat és realitást”, tárgyi érvényességet. Ám az érzékiben, általános és szükségszerű összefüggések híján, valójában nincs tárgyi igazság, s ha az ész hozzá igazodik, akkor „csak a szubjektív igazságot, csak a jelenségeket ismeri meg, csak olyasmit, aminek nem felel meg a dolog természete; a *tudás* pusztá *vélekedéssé* fokozódik le” [326]. A kudarc végső oka az a meggyőződés, hogy „a megismerés anyaga mint kész világ a gondolkodáson kívül létezik”, a gondolkodás pedig a tartalomtól elválasztott forma, amelynek képlékenyen „a tárgyhoz kell illeszkednie és alkalmazkodnia”. A gondolkodás emiatt „nem jut túl önmagán”, a tárgy másvilágivá lesz számára. [327]

A gondolkodás tehát Hegel szerint nem „illeszkedhet és alkalmazkodhat” a dolgokhoz. Másrészt, szintén Hegel szerint, mégiscsak „hozzájuk kell alkalmazkodnia”, mert „önkényünk vagy szabadságunk nem akarhatja, hogy azok igazodjanak őhozzá ... nem tehetjük túl magunkat a dolgok természetén”. [328] De hogyan lehet egyszerre alkalmazkodni is a dolgokhoz, meg nem is? Úgy, hogy a *lényegükhöz* (Hegellel szólva, a *fogalmukhoz*) kell alkalmazkodni, nem érzéki külső formájukhoz; a „maradandó

túlsóhoz”, nem az „eltűnő innensőhöz”, [329] Persze, a lényeg nem egyszerűen túlsó (ha az volna, kénytelenek lennénk Kant módjára „a jelenséghez tartani magunkat, vagyis igaznak tekinteni valamit, amiről tudjuk, hogy nem igaz” [330]), hanem magának az egyedi jelenségnek a „szubsztanciája”, amely „immanens mozzanatként” tartalmazza a meghatározottságot, a különösséget – helyesebben, a különös maga az általános, az általános maga a különös, egymástól elválasztva mindegyikük elvont, valótlan. [331] Példaként Hegel a virágra és – némileg sajátos eszmetársítással – a szentháromságra hivatkozik. A virágnak sokféle tulajdonsága van, „illata, íze, alakja, színe stb., mégis egy” [332]: meghatározottságainak különféleségében megőrzi általános minőségét, azonos marad önmagával. A szentháromságban szintén együtt van „az általánosság, az elkülönböződés, valamint ezek feloldott egysége, és csak az ilyen egység a konkrétum”. [333]

Hegel egyéb példáiból és fejtegetéseiből kiviláglik, hogy a „konkrétum” fogalmát a különböző vagy ellentétes, de egymást feltételező meghatározottságok szerves rendszereire vonatkoztatja. Folytonos-e az anyag vagy pontszerű? Egyszerre ez is, az is; két ellentétes meghatározottsága külön-külön hamis, csak együtt igaz és konkrét. Vagy: azt szokták mondani, hogy ha az ember szabad, akkor nincs alávetve a szükségszerűségnek, és megfordítva, nem lehet szabad, ha akaratát és gondolkodását a szükségszerűség szabja meg; holott a szellem csak szükségszerűségében szabad, „mint ahogy szükségszerűsége csak szabadságában nyugszik”, s a szükségszerűség nélküli, elvont szabadság az önkény. A konkrétum „szerves rendszer, olyan totalitás, amely a fokok és mozzanatok gazdagságát foglalja magába”. [334]

Az ellentétek *egyidejű* egysége mellett, a szerves rendszer vagy totalitás a mozzanatok egymásból való kibontakozásának *egymásutánját*, a dolog *történetét* is átfogja. „A bimbó eltűnik a virág kifakadásakor, s azt lehetne mondani, hogy a bimbót megcáfolja a virág; hasonlóképpen a gyümölcs a növény nem-igazi létezésének nyilvánítja a virágot, és a helyébe lép, mint a virág igazsága. Ezek a formák nemcsak különböznek egymástól, hanem ki is szorítják egymást mint összeférhetetlenek. Szüntelenül tevékeny természetük azonban egyúttal a szerves egység mozzanataivá teszi őket, amelyben nemcsak hogy nem ellenkeznek egymással, hanem az egyik éppoly szükségszerű, mint a másik; és csak ez az azonos szükségszerűség alkotja az egésznek az életét.” Következésképpen, „a valóságos egészt” – a megismerés tulajdonképpeni tárgyát – *a folyamat és az eredmény együtt teszi ki*, és az igaz megismeréshez mind a kettőre szükség van, mivel a folyamat önmagában „puszta tendencia, amely nélkülözi valóságát, a csupasz eredmény pedig holttest, amely a tendenciát maga mögött hagyta”. [335] (Ha csak a folyamatra vagyunk tekintettel, akkor a szilárd, fogalmilag megragadható elemeket – a lényeket – a megnevezhetetlenségig szétbomlasztja a kratüloszi relativizmus; ha a folyamatot – a fejlődést – hanyagoljuk el, kész adottságnak ábrázolva az eredményt, akkor a szubjektivizmus szenzualista vagy apriorisztikus változatához jutunk.) „... az igaz az egész, az egész pedig a fejlődése által kiteljesülő lényeg.” [336]

Az ellentétek tehát egymást közvetítik és világítják meg: a folyamat iránya és törvényszerűsége az eredményben tárul fel, az eredményt az érési folyamat, a dolog *fejlődése* magyarázza. A fejlődés magának a dolognak, vagy ahogy Hegel mondja, az „eszmének” a természetéből fakad, amennyiben az eszme a „magánvaló-léte” (a lehetőségként benne rejlő lényeket) „magáértvaló-létté” (valósággá) változtatva lesz azzá, ami. Ennek az átalakulásnak az irányát mindig a lehetőség szabja meg: a növényi magból növény lesz, az emberi csírából ember – „a magánvaló uralkodik a folyamaton”, a lényeg azonos marad az általa meghatározott változásokban. Ezért

„egzisztenciába lépni annyi, mint változni, és megmaradni közben ugyanannak”; a mozgás egyszersmind nyugalom, a különbség „csak eltűnő mozzanat, amelynek révén a teljes, konkrét egység létrejön”. [337]

A hegeli filozófiában a dolgok nem „adva vannak”, hanem keletkeznek, létesülnek, lesznek valamivé, és *a jelenségek egymásra következése magának a lényegnek a keletkezéstörténete*. A „kopernikuszi fordulat” éppen azért érvényteleníthető, mert a jelenség a lényegre, a külső a belsőre utal [338], azaz nemcsak *elfedi*, hanem *fel* is fedi a lényegét, a dolgok valódi tartalmát. A „magánvaló” teljességgel megismerhető. Mindenekelőtt a gyakorlati magatartás bizonyítja ezt, amely arra irányul, „hogy a természetet hasznunkra fordítsa, elkoptassa, felőrölje, egyszóval megsemmisítse”. Hasonlóképpen jár el az elmélet is, mert bár „nem érzéki egzisztenciájukban lép kapcsolatba a dolgokkal, de azzal, hogy elgondolja őket, magába helyezi tartalmukat” – mintegy bekebelezi a belsőt, miután a burkot, az elvont, közvetlen egyediséget lehántotta róla. [339]

Vajon az elméleti bekebelezéssel, az egyedi dolgok általánossá alakításával nem a szubjektivizmust állítjuk helyre? Nem – jelenti ki Hegel. „A dolgoknak ez az általános mozzanata nem szubjektív valami”, sokkal inkább „a múltó jelenséggel ellentétes *noumenon*, maguknak a dolgoknak igaz, objektív, valóságos mozzanata”; platóni eszme, amely azonban „szubsztanciális nemként az egyes dolgokban egzisztál”, nem „valahol a távolban”. Az ily módon felfogott általános „a különbséget is tartalmazza”, magában egyesíti a viszonyok és tulajdonságok sokféleségét. [340] Ennek a konkrét egységnek a gondolati elsajátításával „megszüntetjük az elméleti és a gyakorlati magatartás egyoldalúságát, s egyszersmind eleget teszünk mind a kettőnek”. Az elméleti magatartás ugyanis „általánosságot foglal magába meghatározottság nélkül” [341], a gyakorlati magatartás pedig, amelynek „csak a természet egyes produktumaival vagy ezeknek egyes oldalaival van dolga” [342], egyediséget foglal magába általánosság nélkül; viszont „a fogalmi megismerés (*das begreifende Erkennen*) a közép, amelyben az általánosság nem marad valami innenső bennem a tárgyak egyediségével szemben” (mint a kanti filozófiában), „hanem negatívan viselkedve a dolgokkal és magához hasonlítva őket, megtalálja bennük az egyediséget, engedi a dolgokat érvényesülni, és szabadon magukban meghatározódni. A fogalmi megismerés így az elméleti és a gyakorlati magatartás egysége ... mert az igazi egység egyúttal általánosság ön-magában.” [343]

A „negatív viselkedést” a dolgokkal szemben az teszi szükségessé, hogy a lényeg „csak más által van”, saját ellentétének, a létnek „végtelen mozgása által az, ami”. A megismerés ennél fogva nem állhat meg „a közvetlennél és meghatározásainál”: át kell hatolnia rajtuk, feltételezve, „hogy e lét mögött még valami más is van”, és „ez a háttér a lét igazsága”. „Csak amikor közvetlen létből *bensővé válik*, e közvetítés révén találja meg a lényegét.” [344] Negatívan viselkedik a fogalmi megismerés azért is, mert *bensővé* válva, „magához hasonlítja”, fogalommá változtatja a dolgokat. A változtatás azonban nem érinti a dolgok mibenlétét, szubsztanciáját. Ellenkezőleg: a gondolkodás kezdettől fogva egylényegű a tárgyává tett dolgokkal, s miután a szemlélet és a képzet fokozatait meghaladva a fogalomig emelkedett, a tárgyban már „csak önmagát keresi és találja. A tárgy tehát itt csak abban különbözik a gondolkodástól, hogy rendelkezik a *léttel*, a *magáértvaló fennállás* formájával.” [345]

A különbség megítélésére érdemes felidézni a valóságos és a fogalmilag elgondolt száz tallér viszonyát a híres kanti példában: a fogalom pontosan fedi a dolog lényegét („száz valóságos tallér semmivel sem tartalmaz többet, mint száz lehetséges” [346]),

csak éppen a reális létet nélkülözi. Kant szigorúan elhatárolja a reális létet a fogalomtól, megismerését a tapasztalathoz köti, a fogalomból való „levezetését” nem tartja megengedhetőnek. Ez az elhatárolás az, ami Hegelnek gondot okoz; azt okozott már Schellingnek is, aki – mint láttuk – úgy vélekedett, hogy a fogalom és a tárgy ugyanaz, szétválasztásuk csak a tudat létrejöttével történik meg. Sem Kant álláspontja, sem Schellingé és Hegelé nem egyértelműen előnyös vagy hátrányos. Kant nem tudja többé egyesíteni az egyébként jogosan elhatárolt mozzanatokot, és a szétválasztással elidegeníti a fogalmi általánost a szemléleti anyag egyediségétől, a szubjektív szemléleti anyagot a tapasztalatok „magánvalóvá” anyagtalánított objektív forrásától. Hegel a fordított problémával kerül szembe: miután újjáépítette az egyedi és az általános szétrobbantott egységét, a világfolyamat szellemi folyamatként való ábrázolása miatt nem tudja többé szabatosan különválasztani a rekonstruált egység tárgyi és gondolati alakját (ami egyebek közt abból is kiviláglik, hogy az objektív egységet hol konkrétumnak, hol fogalomnak vagy eszmének nevezi, tudati megragadását pedig néha fogalmi megismerésnek, máskor egyszerűen fogalomnak vagy eszmének).

A tárgyi világ és a gondolkodás szerkezeti azonossága nélkül a valóság fogalmi elsajátítása lehetetlen volna. Nem mindegy azonban, hogy az azonosságot, az objektív és a szubjektív logika egybeesését hogyan értelmezzük. Azt például, hogy a dolgok kifejtett alakját megelőzi a kifejletlen, a megvalósult lényeket a lényeg mint lehetőség, a „magáértvalót” a „magánvaló”, az analógia kedvéért az elvonttól a konkrét felé tartó mozgásnak is felfoghatjuk, jelezve a történeti mozgás egybeesését a logikaival. [347] Csak arról nem szabad megfeledkezni, hogy az egybeesés nem abszolút, a logika nem ontológia, a tárgyi világ fejlődése nem tudatfejlődés; hogy a lét és a gondolkodás között éppoly lehetetlen az abszolút azonosság, mint az abszolút különbség. Ha Hegel a különbséget mégis pusztán átmeneti állapotként kezeli, amelyet a szellemi szubsztanciának meg kell végül szüntetnie, akkor erre az a szándék készíti, hogy a fogalmak anyagi eredetét elutasítva, a schellingi fogantatású immanentizmus talaján támassza alá a megismerés tárgyi érvényességét.

A logika és az ontológia túlhajtott azonosítása miatt helyezi Hegel a konkrétumot a világfolyamat végpontjára, holott tudja, hogy minden létező dolog az egyedit az általánossal egyesítő konkrétum; emiatt mossa össze a logikait a történetivel, holott tudja, hogy nemcsak párhuzamosak lehetnek, hanem el is ágazhatnak egymástól; emiatt keveredik olyan ellentmondásokba, amelyeknek eredetét Engels *a rendszer és a módszer ellentétében* jelölte meg. A rendszert azonban egyszersmind bensőséges kötelék is fűzi ellentétéhez, a módszerhez. A rendszer – a Hegel által rehabilitált „metafizika” – Schellinghez kapcsolódó dinamikus *történeti* leírással, a szubsztancia háromfokú mozgásának *dialektikájával* váltja fel a hagyományos racionalizmus, valamint az empirista és a kanti fenomenalizmus statikus szemléletét. E mozgás kezdetén a szubsztancia „abszolútum” ugyan, ám elvontsága és egyoldalúsága miatt „éppen annyira *nem* abszolútum”; tovább kell haladnia a kettéhasad áson (a tagadáson) át az újraegyesítésig (a tagadás tagadásáig), hogy „maga határozza meg magát”, mivel „csak befejezettként abszolútum” (csak elidegenültségének megszüntetésével válik igazán önmagává, valósítja meg saját lényegét). A dialektikus mozgás tehát a szubsztancia belső ellentmondásokon át előrehaladó önfejlődése, amelyet Hegel *logikainak* ábrázol, de éppen ezért *törvényszerűnek* is, valamint *objektívnek* (mert független az emberi tudattól) és megismerhetőnek (mert logikai jellegénél fogva egylényegű az emberi tudattal, amely voltaképpen a szubsztancia önmegismerését közvetíti).

A rendszer és a módszer összeforrottsága abban rejlik, hogy a dialektika magának a logikai szubsztanciának az önfejlődése. Ebből adódik azonban a kibékíthetetlen ellentét

is a rendszer és a módszer között. Egyrészt lehetetlen észszerű érvekkel megokolni, hogy a logika hogyan végezhet önmozgást, miért lesz természetté és történelemmé, miért halad egy meghatározott irányban és nem másfelé, milyen szükségszerűség szerint rendezzi a tapasztalati tények egymásutánját így és nem amúgy; másrészt a mozgás végpontjául a rendszer nem tűzhet ki egyebet, mint az alany és a tárgy tökéletes azonosulását az abszolútumban, ahol az ellentmondással együtt minden mozgás és dialektika kiálszik.

A végpont, az önmagához való visszatérés, Hegel szerint a szellem abszolút célja, „csak ezt akarja, semmi más”. Minden, ami az égen és a földön történik, „Isten élete”, és arra törekszik, hogy a szellem „önmagáért-valóvá váljék”, megismerje és megtalálja önmagát. Az elidegenülés is ennek a végső célnak az eszköze. A szellem pusztán azért hasad két szembenálló alakra, „hogy visszatérhessen önmagához”, így éri el szabadságát, azt az állapotot, amelyben „nem vonatkozik másra”, és „nem függ más-tól”. Itt, a gondolkodás szintjén jelenik meg az „igazi tulajdon”, az „igazi saját meggyőződés”; a gondolkodás körén kívül „a szellem nem jut el ehhez a szabadsághoz”. A szemléletben vagy az érzelmekben „meghatározottnak érzem magam”, és „nem vagyok szabad”, hiszen csak akkor lehetek az, „ha tudatom is van erről az érzésemről”. Az akaratban, amely bizonyos célra és érdekre irányul, annyiban vagyok szabad, amennyiben a cél az enyém, érdekemmel egyező. Az akarat céljai azonban mindig olyasmit is tartalmaznak, „ami számomra valami más” (külső meghatározottságú, nem tőlem mint eszes lénytől származik, Kant szóhasználatával: *heteronóm*) vágyakat, hajlamokat stb. Csak a gondolkodásban tűnik el minden idegenség, lesz a szellem „abszolút módon szabad”. [348]

Az ismertetett szövegrészben Hegel újjáéleszti a „vágyak” és „hajlamok” kanti értékelését, heteronómiájuknak mint a szabadsággal ellentétes külső meghatározottságnak a fogalmát, és azt nevezi szabadnak, ami „nem függ más-tól”, vagyis tökéletesen autonóm, meghatározó anélkül, hogy meghatározott volna. Az autonómiának ez a kanti gyökerekből fakadt értelmezése kizár minden „heteronóm” meghatározottságot, „minden idegenséget”, és arra a következtetésre vezet, hogy minden tárgy a szubjektum „heteronóm” meghatározója lévén, a szabadság (az autonómia) az egész tárgyi világ „visszavételét”, *a dialektikus világfolyamat lezárását* feltételezi. A „visszavétel” persze legfeljebb csak az elméletben, illetve – ha hihetünk Hegelnek – a hegeli filozófiában lehetséges. A szabadságot tehát a hegeli filozófia valósítja meg a dialektika lezárásával, az abszolútum pedig emberi alakot öltve, Hegel személyében tér vissza önmagához. Ugyanolyan képzeletbeli és egyszemélyes megoldás ez, mint Schellingé, azzal a különbséggel, hogy Schelling a zsenire, azaz egy teljességgel véletlen jelenségre bízta az ellentétek végső összebékítését, Hegel pedig, a zsenikultusz ádáz ellenfele, az istenség szükségszerű megtestesüléseként ábrázolt saját személyére ruházta a kényes feladatot.

A Schelling-féle esztétikai szemlélet és a tárgyi világ hegeli „visszavétele” a szabadság két különböző felfogása. Különbözőek, de abban egyformák, hogy a szabadságot mint *végcélt* és *öncélt* mutatják be. Marx szabadságfelfogása *ennyiben* hasonló az övékéhez. Még a megoldás jellegében is felfedezhető egy-két rokon vonás. A szabadság – mondja Marx – „a szubjektum önmegvalósítása”, amelynek során a külső célok levetik „a pusztán külső szükségszerűség látszatát”, és magának az egyénnek a tudatosan kitűzött céljaivá lesznek. [349] A szabadság mint önmegvalósítás Schelling eszmekörére emlékeztet, a külső szükségszerűséget személyes céllá oldó tudatosság Hegelt idézi. A hasonlóságok azonban inkább csak formaiak, és eltörpülnek a tartalmi ellentétek mellett. A szubjektum önmegvalósítását Marx az elidegenülés alól felszabadult tárgyasuláshoz köti, Hegel minden tárgyiság „visszavételéhez” – ami

összefügg azzal az ismeretes körülménnyel, hogy Marx történelmi feltételekből származtatja az elidegenülést, Hegel a történelemtől elvonatkoztatott tárgyasulásból. A szubjektum, amely az elidegenülést megszünteti, Marx szerint a belső antagonizmusait felszámoló társadalom, Hegel szerint a szubsztancia, az abszolútum; a megszüntetés módja Marx szerint a forradalom, Hegel szerint a megbékélés; a szabadságot Marx szerint a kommunizmus szintjére lépő társadalmi gyakorlat valósítja meg, Hegel szerint a szubsztancia önmegismerésének szintjére lépő elmélet; a szabadság megvalósulásának Marx szerint anyagi alapja van egy meghatározott termelési módban, Hegel szerint eszmei alapja van a hegeli filozófiában.

A szabadságot hordozó termelési mód jellemzésekor Marx kiemeli a kommunizmusbeli termelőmunka társadalmi, tudományos és általános jellegét. A társadalmi jelleg nemcsak a munkafolyamatok egyre bonyolultabb összeszővődését jelenti, hanem kiváltképpen azt, hogy nincs gazdasági (tulajdonosi vagy birtokosi) elkülönültség a gazdálkodó egységek között, és a munka piaci közvetítés nélkül, közvetlenül válik társadalmivá. Az általános jelleg egyfelől ugyanezt a közvetlenséget jelenti, másfelől – technikai értelemben – azt, hogy a munka nem egy „meghatározott módon idomított természeti erő” kifejezése többé, hanem sokoldalúan képzett egyének ténykedése, akik szuverénül szabályozzák és ellenőrzik a céljaik szolgálatába állított természeti erőket; a tudományosság pedig nem szorítkozik a technológiai és munkaszervezési feladatokra, hanem felöleli a termelésnek és általában a társadalmi folyamatoknak az objektív törvények ismeretén nyugvó tervezését is. [350] A döntő: a viszonyoknak a termelőerők fejlődéséhez igazodó társadalmisítása; a termelés „tárgyi mozzanatairól” az fogja lehántani „az elidegenültség formáját”, hogy „megszűnik az eleven munka közvetlen jellege mint pusztán *egyed*, vagy mint pusztán belsőleg vagy külsőleg általános munkáé”, és „az egyének tevékenységét mint közvetlenül általánosat vagy társadalmi tételé” (eltűnik a munkák magánjellege és csereértéktermelő formájuknak az a szükségszerű korlátoltsága, hogy az általános vagy társadalmi jelleg csak „belsőleg”, a termékbe zárt elvont munkaként, illetve csak „külsőleg”, a pénzügyi közvetítésével érvényesül). Az így felépülő „szerves társadalmi testben” az egyének „társadalmi egyedekként” fogják újratermelni magukat, aminek „mind az objektív, mind a szubjektív feltételeit maga a történelmi gazdasági folyamat tételézte”, a feltételek két csoportja pedig egy közös tartalom két formája. [351]

Álljunk meg ennél a gondolatnál.

A marxi elmélet azt tanítja, hogy a gazdaság történelmi fejlődése során minden korban, a kommunizmusban is, egymással kölcsönhatásban jönnek létre a termelési dologi feltételei, valamint a nekik megfelelő egyének és tárgyasult, intézményekben rögzített viszonyaik. A kommunizmussal azonban minőségileg megváltozik a szubjektív oldal és a dologi feltételeket is magába foglaló tárgyi oldal kapcsolata, kölcsönös megfelelésük („azonosságuk”) tartalma: *nem a termelés tárgyi feltételei uralkodnak az egyéneken, hanem a társult egyének tevékenységük feltételein.* A társadalom egyetlen „szerves testté” forr össze, és az egyének önként termelik újra magukat ennek az élő egységnek az elemeiként, hiszen általa és csak általa valósíthatják meg önmagukat, válhatnak az előtörténet félig-meddig természeti lényeiből emberi egyénekké.

Idézzük fel újra Rousseau nevezetes kérdését: miként lehet „az egyént, ezt az önmagában zárt és egyedülálló egészt”, eredeti természetéből „kiforgatni”, és „a társadalom emberévé”, „számbeli egységből” „törtegységgé”, „egy nagyobb egész részévé” tenni, föllelve „a társulásnak azt a formáját”, amelyben mindenki, „bár egyesül a többiekkel, változatlanul csak önmagának engedelmeskedik, és éppoly szabad marad, mint azelőtt volt”. A marxi kommunizmus-elmélet világosan megadja a

választ Rousseau-nak, mégpedig úgy, hogy magát a kérdést is több pontban erősen módosítja. Az egyének eszerint korántsem eredeti természete az, hogy „önmagában zárt és egyedülálló egész” legyen: nem ilyen volt sem az őstársadalomban, sem a rendi társadalmakban, csupán akkor lett „önmagában zárttá”, amikor az áru- és pénzviszonyok letépték a „közösségi köldökzsinórról”, és behajították a konkurencia centrifugájába. Ha azután a termelőerők társadalmasulásának *objektív szükségszerűsége* folytán – és nem egy bármikor elhatározható szerződés véletlen akarati aktusa révén – egy nagyobb összesség részeként egyesülni fog a többiekkel, akkor nem marad „éppoly szabad, mint azelőtt volt”, ellenkezőleg: csak most lesz igazán szabaddá, „történelem nem befejeződik ezzel, hanem elkezdődik, ösztönös folyamatból tudatos, célszerűen szabályozott, tevékenységgé lesz. (Hegeli nyelven: a szubsztancia – a társadalom – elsajátítja és szubjektív módszerré tárgyiatlanítja saját objektív dialektikáját, s ezzel szubjektum-objektummá, önnön sorsának tudatos alakítójává fejlődik.)

3. Módszer és valóság

A dialektika a valóság legáltalánosabb összefüggéseinek szerves rendszere (objektív logika), valamint ennek eszmei mása, amely a valóság gyakorlati és elméleti elsajátításának legáltalánosabb módszeréül szolgál (szubjektív logika). Az elsajátítást a szubjektív és az objektív logika tartalmi egyezése teszi lehetővé. A tartalmi egyezést, amelyet a materializmus a visszatükrözéssel magyaráz, Hegel a szubjektum és az objektum szubsztanciális azonosságára alapozza, és az objektív logikát is módszernek nevezi. Felfogásában a módszer egyfelől a megismerés szubjektív módja, szerszáma, másfelől a tárgy „saját lényegisége”: „nem külső reflexióként viselkedik, hanem a meghatározottat magából a tárgyból meríti, mivel ő maga ennek immanens elve és lelke.” [352]

Hegel szembeállítja felfogását a logika hagyományos értelmezésével. A régi logika, amely az ítéletek és következtetések műveleteit analitikus módon a meghatározások mennyiségi mozzanatára vezeti vissza, úgy bánik a gondolkodási formákkal, mintha „a tartalomtól különböző puszta formák” volnának, és csak az ismeretek helyességére vonatkoznának, nem az igazságra. A lényeges tartalmuktól és szerves egységüktől megfosztott formák a tévedés és a szofisztika talajává lesznek. Ennek elkerülésére a tartalmat is be kell vonni „a gondolkodás vizsgálatába”, megértve, hogy a logika nem üres és külsőleges, holt és széthulló formák gyűjteménye, hanem „a filozófiai tudomány igazi módszere”, „annak a formának a tudata, amelyben a tartalom belső önmozgása végbemegy”. [353]

Az új, tartalmi logika – a módszer – szerkezetileg azonos a megismerés tárgyával, ezért nincs semmi, amin „át ne hatolhatna”, semmi, ami „vele szemben különös

természetű lehetne”, és a kanti elképzelések szellemében határt szabhatna a megismerőképességnek. A módszer azonban különbözik is tárgyától: logikai jellegénél fogva „tisztá gondolatként”, a fogalom eszmeiségébe zárt tiszta formaként létezik. Ez a forma „befejezett totalitás”, amennyiben „beburkolva” és „megszüntén-megőrizve” magába foglalja a különösök összességét; „nem pusztán elvont valami, hanem az az objektív általános, amely *magánvalósága szerint a konkrét totalitás*, csakhogy az utóbbi még nincs *tételezve*, még nem *magáértvaló*.” [354] Egyszerűbben kifejezve, a módszer az egyetemes összefüggések fogalmi rendszere, az objektív valóság legáltalánosabb törvényeinek és létkategóriáinak eszmei foglalata, és ebben az értelemben „befejezett totalitás”, mert kivétel nélkül mindenre érvényes, hiánytalanul átfog minden különöst – lezárja a regresszust vagy progresszust, amely nélküle a „rossz végtelenbe” futna. Ám a különösök csak „beburkolva”, kifejezletlenül vannak meg benne, és a módszer önmagában véve semmit sem közölhet róluk: hiába ismerem például a mennyiségi és minőségi változások dialektikájának törvényét, ebből még nem ismerem meg egyetlen konkrét jelenséget sem, jóllehet maga a törvény az ilyen típusú jelenségek mindegyikére kiterjed, akár a múltban mentek végbe, akár a jelenben játszódnak le, vagy a jövőben fognak megtörténni. A törvény, illetve általában a módszer, „beburkolva”, „involválta” állapotban öleli fel az összes valóságos és lehetséges esetek végtelenjét (*totalitása csak minőségileg befejezett, mennyiségileg sohasem lehet az*); ezért hiányos, elvont, egyoldalú, tovább kell haladnia, hogy a konkrét tartalmat kifejtse, kigöngyölje, „evolválja”, és általánossága „maga határozza meg magát”. A továbbhaladás a módszer *evolúciója* az igazság felé, amely „csak a szétterült folyamatban van”. [355]

Ennek az evolúciónak a kezdetén a tudat csupán az igazság elvont, egyoldalú mozzanatait kerítheti hálójába, „a kifejtett forma egész gazdagságát” nem. Az egyoldalúság természetesen hamis, de hamisságában is az igazság része, megközelítésének lépcsőfoka; hibás tehát az a köznapis vélekedés, hogy az igaz és a hamis abszolút ellentétek, hogy „egyikük az egyik oldalon, másikuk a másik oldalon áll, a másikkal való közösség nélkül, elszigetelten és szilárdan”. Az igazsághoz, legyen bár a legegyszerűbb, szövevényes közvetítések vezetnek: még az olyan „csupasz igazságok” is, mint Caesar születési éve vagy a Püthagorasz-tétel, vizsgálódásra szorulnak, „az öntudat mozgását” igénylik, sőt, „a közvetlen szemléletnek is csak akkor tulajdoníthatunk igazi értéket, ha érveivel együtt”, konkrét általánosságában ismerjük. Röviden, az igazság *létesülés*, nem pedig „szilárd eredmény”, „nem vert pénzérme, amely készen adható és besöpörhető”. [356] Létrejöttéről így adhatunk számot: a módszer, „tartalomtól tartalomhoz haladva”, „egyre gazdagabb és konkrétabb meghatározottságokra” tesz szert, miközben „meghatározódásának minden fokán magasabbra emeli előző tartalmának egész tömegét, s dialektikus haladásával nemcsak hogy nem veszít és nem hagy el semmit, hanem mindazt, amit szerzett, magával viszi, gazdagabbá és tömörebbé válik”. [357]

A hegeli felfogásban a *logika formálisból tartalmivá és a gondolkodásegyetemes módszerévé* lesz. Ennek megvannak a történelmi előzményei. Az újkorban Bacon és Descartes kísérelték meg először, hogy a logikát skolasztikus szörszálhasogatásból a tárgyi világ elsajátításának tudományos módszerévé változtassák. Módszerüket részint a tudományos kutatás, részint – forradalmi módon – a gyakorlati mesterségek tapasztalataiból általánosították. De még egyoldalúak voltak, megmaradtak a szubjektív eljárások általánosításánál. Kant volt az, aki felismerte, hogy a tárgyi érvényű gondolkodás logikai szerkezetének egyeznie kell a világ szerkezetével, és *logikai* kategóriarendszerét a *lét* legáltalánosabb meghatározottságaiból építette fel. A kanti filozófia azonban fejtetőre állította a valóságos viszonyt: nem az objektív

összefüggéseket – „a tartalom belső önmozgásának” formáit – tette meg a szubjektív logikai formák alapjává, hanem megfordítva, egy eleve adott szubjektív kategóriarendszert húzott rá a létre. A régi logikához hasonlóan, Kant logikája is a tartalommal szemben közömbös külső forma, amely mintegy kívülről irányítja a megismerő tevékenységet anélkül, hogy részt venne és alakulna benne. A dialektikus logika ellenben – vagy dialektikus módszer, vagy egyszerűen dialektika – *beleszövődik a tárgy elsajátító tevékenységbe*, és a felfedett tárgyi összefüggéseket a további elsajátítás logikai vezérfonalaként használja, azaz saját eredményeit bekebelezve, állandóan keletkezésben, fejlődésben, „létesülésben” van. Ez a logika – a vicói „*verum ipsum factum*” és a fichtei cselekvésfilozófia legjobb hagyományainak folytatása – *nem kész adottságként lép szembe az éppoly kész adottságnak mutakozó tárgyi világgal, hanem tárgyával kölcsönhatásban fejlődik abban a történelmi folyamatban, amelyben a szubjektum megteremti saját tárgyi mását és önmagát*. A kész adottságként működő régi logikák egyirányúan szabályozták a gondolkodás menetét; a dialektikus logika felfogja a tárgyból érkező visszajelzéseket, és saját módosulásaival válaszol rájuk, elhagyja a tudattól a dolgok felé tartó egyenesvonalú pályát, hogy táguló köröket írjon le önmagától a dolgokon át önmagáig, folyamatosan gyarapodva az újonnan megszerzett igazságokkal.

Igazságnak Hegel csak az általános és szükségszerű kijelentéseket tekinti, igazi megismerésnek csak a *tudományos* megismerést fogadja el. Minden tudománynak önálló módszere, önálló logikája van, az általa vizsgált tárgyi terület különös törvényszerűségeinek megfelelően. Mivel ezek más, általánosabb törvényszerűségeket alá tartoznak, a különös módszerek vagy logikák a legáltalánosabb törvényszerűségeket felölelő egyetemes logikának, a dialektikus módszernek a jelenségformái, és rész tudományként illeszkednek ebbe a teljes valóságot átfogó tudományba. „Minden tudományt be kell vonni a logikába, mert mindegyik alkalmazott logika”, része az egységes tudomány „körökből álló” és „önmagába fonódó” körének. [358]

A tudományok tehát, mint az egyetemes logika elemei, sokrétűen tagolt egységes rendszert alkotnak. (A gondolat eredete a fichtei *Wissenschaftslehre*.) Ez a rendszer az igazság „valódi alakja”, egyetlen lehetséges létezési módja. Maga a módszer az, ami állandóan új tárgyi tartalmakkal gazdagodva, „szerves egészé szélesül”, „rendszeré tágul”, tudományos *elméletté* lesz; az elméleti eredmény pedig – a megismert igazság – egyben új kezdet is, „még gazdagabb és konkrétabb” igazságok megragadásának kiindulópontja, eszköze, *módszere*. A módszer és az elmélet, a forma és a tartalom szakadatlanul egymásba játszik, mindegyikük a másikká alakul. Kölcsönös átcsapásaik során halad előre a megismerés az elvonttól a konkrétéhoz, haladása azonban egyúttal visszatérés a kezdethez, hiszen éppen a kezdet, az „egyszerű alap” válik az előremozgásban egyre tartalmasabbá, konkrétabbá. (Hegel igazát meggyőzően bizonyítja az az ismert tény, hogy a tudományokat saját előrehaladásuk kényszeríti időről időre alapelveik és alapfogalmaik újbóli átgondolására.) De a végponttá lett „első”, az „egyszerű alap”, már nem az elvontság néma tömbje, mint eredetileg volt, hanem eleven *konkrét-általános*: a tárgyi tartalmat átvilágító szubjektív fogalom és a szubjektív fogalmat konkrét jelentéssel feltöltő tárgyi tartalom egysége. [359]

Az egyetemes érvényű logikatudomány hegeli programja arra a feltételezésre támaszkodik, hogy a tudomány tárgya, a valóság, egyetemes meghatározottságokkal és törvényekkel bír. *A tiszta ész kritikájából* kiolvasható, hogy ha ilyen törvények nincsenek, vagy megközelíthetetlenek az emberi tudat számára, akkor egyáltalán nincsenek törvények, vagy legalábbis nem szerezhetünk róluk objektív ismereteket: a rájuk vonatkozó kijelentéseket ugyanis más, általánosabb kijelentéseknek kellene logikailag megalapozniok, és a végső alap hiánya esetén *minden* tárgyi érvényű logikai

alapot felmorzsol a végtelen regresszus. Az „objektív törvény” fogalma feltételezi a tárgyi oldalon a világ egységét és egyetemes összefüggéseit, a tudat oldalán a regresszus lezárhatóságát. Az utóbbit kifejezhetjük a visszajáról is, azzal az állítással, hogy a végső alapok megismeréséhez nem szükséges a végtelen *progresszus* útjára lépni, vég nélkül előrehaladni az egyik eredménytől a másikhoz. A végtelen progresszus – írja Hegel – „a fogalom nélküli reflexióhoz tartozik; az abszolút módszer, amelynek a fogalom a lelke és a tartalma, nem vezet el hozzá.” [360]

A megismerés végső logikai alapjai természetesen semmilyen különös, konkrét meghatározottságot nem tartalmazhatnak: éppen azért érvényesek a világon mindenre – vagy ahogy Hegel mondja, azért nincs tartalom, amely egyoldalú, külsőleges formává határozná meg őket –, mert a legáltalánosabbak és a legelvontabbak, meghatározottságuk a meghatározatlanság. A módszer tehát minden konkrét tartalomnál általánosabb „abszolút forma”; noha működése tartalmi meghatározásokat, konkrét igazságokat eredményez, ő maga nem lesz „sem többé, sem kevésbé formális”, mint azelőtt volt, a fogalom fenntartja magát benne máslettében, az általános az elkülönöződésben, a realitásban. [361] Némileg egyszerűbb nyelvre fordítva: a módszer, mint a tartalom – a tárgy, a valóság – legáltalánosabb objektív összefüggéseinek eszmei foglalatja, egyrészt mindig *forma* marad, mert eszköz-funkciójánál fogva megelőzi a megismerés célját, a konkrét tartalmat, amelynél ő maga mindig általánosabb, másrészt mindig *egyforma* marad, amennyiben legáltalánosabb törvényei és kategóriái tovább már nem tágíthatók, nem sorolhatók más, még általánosabb meghatározottságok alá. A módszer ily módon, bár szakadatlanul előrehalad új meg új tartalmak felé, elkerüli a végtelen progresszust vagy regresszust: „abszolút forma” lévén, a konkrét tartalmak tetszőleges sokféleségében és váltakozásában is azonos marad önmagával, miként a valóság egyetemes objektív összefüggései is minden tárgyat átfognak minden időben. A módszer *végérvényes, abszolút igazság*. Eredete szerint történeti – a gondolkodás fejlődésének terméke –, működése szerint mégsem az, kilépett a változások áramából.

De van más oldala is a dolognak. Az abszolút módszer nagyon is viszonylagos, még hozzá éppen azért, mert törvényei és kategóriái híján vannak a viszonylagos-ságnak, a különös tartalomnak: elvontak, egyoldalúak, semmilyen felvilágosítást nem adnak a dolgok sajátos megkülönböztető jegyeiről. A konkrét tudáshoz konkrét kutatás szükséges, az *alapjaiban változatlan*, de a kutatási eredményeket saját tartalmaivá asszimiláló, azaz történelmileg állandóan fejlődő módszer irányítása alatt. A módszer tehát *egyszerre változó és változatlan*: rögzített alapelveinek létezési módja a folytonos átalakulás, az elvonttól a konkrét felé haladó történelmi fejlődés, ez pedig feltételezi az alapelvek történelmen kívüliségét, a végtelen regresszus lezárását. A történetiség önmagában, saját „rossz végtelenjének” történelmen kívüli lezárása nélkül elveszti belső összefüggéseit, és a dolgok objektív lényegéhez soha egyetlen hajszálnyival sem közeledő, egyhelyben topogó, történelmietlen relativizmussá lesz; ahogy másrészt a lezárás történelmen kívüli elvei önmagukban a szubjektivizmus szálláscsinálói, mert csak apriorisztikus szellemben foghatók fel mindaddig, amíg nem tisztázódik történelmi eredetük és bensőséges, megbonthatatlan kapcsolatuk a tárgysajátítás történelmi folyamatával.

A történetiségnek tehát magába kell foglalnia saját *dialektikus* ellentétét, a változatlanságot, nehogy önmaga *logikai* ellentétébe csapva, történelmietlenné merevedjék; vagyis a módszer csak akkor töltheti be feladatát, ha néhány egyetemes alapelvre támaszkodik, amelyek összességükben alkalmasak a megismerő tevékenység általános irányának tudatos kijelölésére, és a történelmileg felhalmozódó ismeretanyagot a valóság törvényeivel megegyező, objektív érvényű rendezésére. Ami a

rendezéssel létrejön, az *maga a módszer*, amely az újonnan megismert összefüggésekből építi tovább saját testét. Szerves növekedése annak köszönhető, hogy egyetemes és változatlan alapelvekkel rendelkezik, s így – Hegel szavaival – semmi sincs, ami „vele szemben különös természetű lehetne”. Éppen a regresszust lezáró változatlan alapelvek teszik lehetővé, hogy a módszer *történelmileg változó, fejlődő egész* legyen. Ennek az egésznek az alkotóelemei a tárgyi igazságot kutató gondolkodás célszerű szabályozásához szükséges törvények és kategóriák. A *módszer* ennél fogva maga is elmélet; a dialektikus törvények és kategóriák szerves összessége, *tudományos rendszere*. Olyan rendszer, amely „hátra”, az alapelvek irányában *zárt*, „előre”, a tárgyi sokféleség irányában *nyitott*; egyszerűen abszolút és viszonylagos.

Az elmélet és a módszer *a dialektikus logika két formája, két funkciója*. Azonosak egymással, amennyiben az elmélet nem egyéb, mint kifejtett és rendszerre rögzített módszer, a módszer pedig tevékeny, gyakorlatilag működő, sűrített elmélet. Ebben az azonosságban rejlik a különbségük. A módszer a gondolkodás tudatos szabályozása, az elmélet a szabályozás lehetőségeinek és feltételeinek, eszközeinek és eljárásainak tudománya. Módszerként a dialektikus logika a megismerési folyamat gyakorlati irányítására alkalmazza a gondolkodásnak azokat a törvényeit, amelyeket elméletként megragad és visszatükröz. [362]

Mint ahogy Hegel a visszatükrözési a gondolkodás és a lét azonosságával helyettesíti, filozófiájában a gondolkodás logikája – a módszer – megismerési folyamatból a tárgyi világ történetévé és önmaga tárgyává lesz. Ahogy Hegel írja, „a módszer a *magáról tudó fogalom*, amelynek *tárgya ő maga* mint abszolútum”, mint szubjektum és objektum, „tehát a fogalomnak és realitásának tiszta megfelelése ... Amit módszerként kell itt megvizsgálni, csak magának a *fogalomnak* a mozgása.” [363]

Hogyan értsük a módszer „tiszta megfelelését” tárgyával, a realitással? Először is nem szabad szem előtt téveszteni, hogy Hegel két *ellentét* azonosságára, pontosabban, azonosulására gondol. A „kereső megismerésben” a módszer szubjektív eszközként áll szemben tárgyával [364], és csak a megismerés eredményeképpen egyesül vele, amikor tudományos ismeret formájában magába olvasztja a teljes valóságot, „visszaveszi” a szellemi szubsztancia szubjektivitásába mindazt, ami a fejlődés kezdetén kiszakadt belőle, és világgá tárgyiasult. Így szünteti meg a módszer az alany és a tárgy meghasonlottságát, így válik a hegeli filozófiának és e filozófia szerint a világ történelmi fejlődésének betetőzőjévé. Különleges pályafutását annak köszönheti, hogy csupán formailag különbözik saját tárgyától; hogy nem egyéb, mint a szellemi szubsztancia öntevékenysége, a tárgyi világ pedig ennek a tevékenységnek, a „fogalom” mozgásának „másléte”, tárgyiasult alakja. A módszer tehát maga a szellemi szubsztancia, a tevékeny isten, az a feltételezett gondolkodási folyamat, amely önmagából hozza létre, majd ismét önmagába kebelezi be a világot. Isten egyenlő a dialektikus módszerrel – a logikával –, a módszer a valósággal, a valóság a gondolkodással, a gondolkodás istennel. Legördül az abszolút azonosság fekete függőnye.

De csak a darab végén gördül le, miután a szubsztancia eljátszotta háromfelvonásos monodrámáját.

JEGYZETEK

Jelölések:

- Enc. I.** *G. W. F. Hegel: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész. A logika. Második kiadás. Akadémiai Kiadó, Bp., 1979.*
- Enc. II.** *G. W. F. Hegel: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Második rész. A természetfilozófia. Második kiadás. Akadémiai Kiadó, Bp., 1979.*
- Enc. III.** *G. W. F. Hegel: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Harmadik rész. A szellem filozófiája. Második kiadás. Akadémiai Kiadó, Bp., 1981.*
- Észt. I, II., III.** *G. W. F. Hegel: Esztétikai előadások. I., II., III. Második kiadás. Akadémiai Kiadó, Bp., 1980.*
- F.** Függelék.
- Fen.** *G. W. F. Hegel: A szellem fenomenológiája. Harmadik kiadás. Akadémiai Kiadó, Bp., 1979.*
- Fil. tört. I., II., III.** *G. W. F. Hegel: Előadások a filozófia történetéről. Második kiadás. Akadémiai Kiadó, Bp., 1977.*
- Ifj.** Ifjúkori írások. Válogatás. Gondolat Kiadó, Bp., 1982.
- Jogfil.** *G. W. F. Hegel: A jogfilozófia alapvonalai. Második kiadás. Akadémiai Kiadó, Bp., 1983.*
- Log. I., II.** *G. W. F. Hegel: A logika tudománya. I., II. Második kiadás. Akadémiai Kiadó, Bp., 1979.*
- LÖM** *Lenin Összes Művei. Kossuth Könyvkiadó, Bp.*
- MÉM** *Karl Marx és Friedrich Engels Művei. Kossuth Könyvkiadó, Bp.*
- Világtört.** *G. W. F. Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Második kiadás, Akadémiai Kiadó, Bp., 1979.*

Közösségi társadalom és filozófia (Bevezető tanulmány)

[1] G. W. F. Hegel: Jénai szellemfilozófia. III. Alkotmány. Lásd: Ifj. 417. o. [\[vissza\]](#)

[2] Jean-Jacques Rousseau: A társadalmi szerződésről. Második könyv. VII. fej. Lásd Értekezések és filozófiai levelek. Bp., 1978. 504. o.; Emil vagy a nevelésről. A szavojai káplán hitvallása. II. kiad. Bp., 1965. 298. o. [\[vissza\]](#)

- [3] J.-J. Rousseau: Emil... 315. o. [\[vissza\]](#)
- [4] Vö. Kari Marx: A zsidókérdéshez. MÉM 1. köt. Bp., 1957. 363-371. o. [\[vissza\]](#)
- [5] A „szeplőtlen fogantatás” gondolata egyébként visszautal a mondabeli édeni aranykorra, amikor a föld még érintetlenül hozta meg termését, anélkül hogy ekével vagy ásóbottal kellett volna előkészíteni a mag befogadására. Csak a bűnbeesés után ítéltetett verejtékes munkára a férfi, szülési kínokra az asszony, örökös viszálykodásra az emberi faj. Nem is képes az ember megszabadulni a magára zúdított bajjoktól, hacsak meg nem tér az erkölcsi törvényhez, amely a csoda erejével megváltja és feloldozza. [\[vissza\]](#)
- [6] David Hume: Vizsgálódás az emberi értelemről. Bp., 1906. 28., 29., 32. o. [\[vissza\]](#)
- [7] Vö. Bemard Mandeville: Vizsgálódás a társadalom természetéről; Megjegyzések „A lázongó kas” egyes passzusaihoz. Lásd: A méhek meséje, avagy magánvétkek – közhaszon. Ford. Tótfalusi István. Bp., 1969. [\[vissza\]](#)
- [8] Immánuel Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. Negyedik tétel. Lásd I. Kant: A vallás a pusztaság határain belül és más írások. Bp., 1974. 67, 66. o. [\[vissza\]](#)
- [9] J.-J. Rousseau: A társadalmi szerződésről. Első könyv. Hatodik fejezet. Lásd: Értekezések és filozófiai levelek. Id. kiad. 1978. 483. o. [\[vissza\]](#)
- [10] J.-J. Rousseau: Emil vagy a nevelésről. Id. kiad. 298. o. [\[vissza\]](#)
- [11] J.-J. Rousseau: Politikai töredékek. VII. Lásd: A francia felvilágosodás morálfilozófiája. Bp., 1975. 268-269. o. [\[vissza\]](#)
- [12] J.-J. Rousseau: Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről. Második rész. IX. jegyzet. Lásd: értekezések és filozófiai levelek. Id. kiad. 169-170. o. [\[vissza\]](#)
- [13] J.-J. Rousseau: A társadalmi szerződésről. Második könyv. VIII. fej. Id. kiad. 508. o. [\[vissza\]](#)
- [14] Uo. Első könyv. IX. fej.; Második könyv. XI. fej. Id. kiad. 487., 516. o. [\[vissza\]](#)
- [15]

Engels írta a civilizáció és az egyenlőtlenség összefüggéséről: „Mivel a civilizáció alapja az, hogy az egyik ember kizsákmányolja a másikat, egész fejlődése állandó ellentmondásban mozog. A termelés minden előrelépése visszalépés az elnyomott osztály, azaz a nagy többség szempontjából. Ami jótétemény egyeseknek, az új elnyomás másoknak.” MÉM 21. köt. Bp., 1970.156. o. – Marx ugyanerről: „A dolgok világának értékesedésével egyenes arányban nő az emberek világának elértéktelenedése.” („Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.” Bp., 1962. 45. o.) [\[vissza\]](#)

[16] B. Mandeville: Megjegyzések... Id. kiad. 146-147. o. [\[vissza\]](#)

[17] I. Kant: Az ítélőerő kritikája. 83.§. Második kiad. Bp. 1979. 402-403. o. [\[vissza\]](#)

[18] J. G. Fichte: A jelenlegi kor alapvonásai. Harmadik előadás. Válogatott filozófiai írások. Bp., 1981. 449. o. [\[vissza\]](#)

[19] J. G. Fichte: Az ember rendeltetése. Harmadik könyv. Válogatott... 352., 355., 359., 362. o. [\[vissza\]](#)

[20] Uo. Második és Harmadik könyv. Id. kiad. 327-328., 337-338. o. [\[vissza\]](#)

[21] Világtört. 739. o. [\[vissza\]](#)

[23] Jogfil. 124.§. F. 143. o. [\[vissza\]](#)

[24] Uo. 51.§., 78. o.; 49.§., F. 70. o. [\[vissza\]](#)

[25] Vö. G. W. F. Hegel: A természetjog hagyományos tárgyalásmódjai, helye a gyakorlati filozófiában és viszonya a pozitív jogtudományokhoz. III. Lásd: Ifj. 262., 269., 271-272., 273. o. [\[vissza\]](#)

[26] Vö. Jogfil. 258.§. 266-267. o.; 256.§. 261. o.; 261.§. 270. o.; Enc. III. 537. §. 347. o.; vö. Jogfil. 258.§. 266-267. o., 256.§. 161. o., 261.§. 270. o., 184., 185. §§. 209. o. [\[vissza\]](#)

[27] Jogfil. 201.§. F. 221. o., 302.§. és F. 327. o.; uo. 301.§. 325. o., 303. §. 328. o.; 308. §. 331., 332. o.; Világtört. 109. o.; Enc. III.544.§. 327. o.; Jénai szellemfilozófia. III. Alkotmány. Lásd Ifj. 420. o. (Jegyzet.) [\[vissza\]](#)

[28]

Vö. Jogfil. 185. §. 210., 209., 210. o. [\[vissza\]](#)

[29] Vö. Enc. III. 528. §. 311. o. [\[vissza\]](#)

[30] Majorátus: az a hitbizomány, amelyet a birtokos elsőszülöttje, vagy a család legidősebb tagja örököl. [\[vissza\]](#)

[31] A jogfilozófia... 307.§. 330. o. [\[vissza\]](#)

[32] Lásd az 1. jegyzetet. [\[vissza\]](#)

[33] A fordulat politikai indítékait és a vele kapcsolatos színvonalasítást jól érzékeltetik az újkantiánus Rickert következő sorai: „Azok a kísérletek, amelyek a történelmet csak mint gazdaságtörténetet és ilyenformán mint természettudományt fogják fel, a lényegest a lényegtelenről elválasztó valamiféle elven alapulnak; ez az elv azonban teljesen önkényesen van megválasztva, sőt, eredetileg valamilyen teljes egészében tudományon kívüli politikai állásfoglalásnak köszönheti, hogy előtérbe jutott.” Ez az elv „az úgynevezett történelmi materializmus, amely csak szélsőséges megnyilvánulása az egész irányzatnak ... E felfogás nagy részben sajátos szociáldemokrata kívánságoktól függ. Mivel itt a vezető kultúreszmény demokratikus, megvan az ilyen történetfelfogásban a hajlandóság, hogy a nagy személyiségeket ... lényegteleneknek tekintse, és csak arról ismerje el, hogy ér valamit, ami a tömegeből ered. A proletárság álláspontjáról ... inkább csak az állati értékek figyelemre méltóak ... Ily módon tehát... egy metafizikai felfogás alakul ki, amely formailag a platóni fogalomrealizmus szerkezetét mutatja ... Csupán az a különbség, hogy a fej és a szív eszményei helyébe a gyomor eszményei lépnek ... Nem szabad csodálkoznunk, ha erről az állásponttól az egész emberi fejlődés végül is nem más, mint küzdelem az etetőhelyért.” (Rickert Henrik: Kultúrtudomány és természettudomány. Bp., 1923.105-107. o.) [\[vissza\]](#)

[34] Apológia: elfogult, mindenáron való védelem. [\[vissza\]](#)

[35] Vö. F. Engels: A természetkutatás a szellemek világában. MÉM 20. köt. Bp., 1963. 356., 357. o. [\[vissza\]](#)

[36] Heinrich Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis. 3. kiad. Tübingen, 1915. 393., 112., 361., 362., 387. o. [\[vissza\]](#)

[37] Vö. uo. 139. o. [\[vissza\]](#)

[38] Vö. Paul Natorp: Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Göttingen, 1911. 51-

52., 15. o. [\[vissza\]](#)

[39] Vö. uo. 87., 16. o. [\[vissza\]](#)

[40] Vö. uo. 79., 105. o. [\[vissza\]](#)

[41] Uo. 165. o. [\[vissza\]](#)

[42] Vö. uo. 92., 95. o. [\[vissza\]](#)

[43] Ludwig Wittgenstein: Logikai-filozófiai értekezés. Bp., 1963. 5.1361, 6.37, 6.36311, 5.634, 6,41. [\[vissza\]](#)

[44] Uo. 6.54. [\[vissza\]](#)

[45] Vö. uo. 6.52, 6.4312, 6.53. [\[vissza\]](#)

[46] Sören Kierkegaard: La répétition. Essai d'expérience psychologique. Párizs, 1933. 146-147. o. [\[vissza\]](#)

[47] Vö. Soeren Kierkegaard: Crainte et tremblement. Párizs, 1935.56., 125-128., 64-69. o. [\[vissza\]](#)

[48] „Ellenpolgár”: Maróthy János kifejezése a nyárspolgáriság ellen lázadó polgárra. [\[vissza\]](#)

[49] Lásd a 6. pontot (Münchausen...). [\[vissza\]](#)

[50] A következő fejtegetéseket „Az igazság paradoxonjai” c. könyvem „Igazság és gyakorlat” c. fejezetéből idézem. (Bp., 1989. 89-116. o.) [\[vissza\]](#)

[51] „Ingujjban szaladsz le a sarki üzletbe, s kozmikus térségekben kötsz ki.” Maróthy János – Batári Márta: A zenei végtelen. Bp., 1986. 5. o. [\[vissza\]](#)

[52] Vö. Kalmár László: A matematika alapjai. II. köt. 2. füzet. Bp., 1965. 442. o. [\[vissza\]](#)

- [53] Vö. Ernst Nagel – James R. Newman: A Gödel-bizonyítás. Lásd Kortárs-tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről. Bp., 1985. 38-39. o. [\[vissza\]](#)
- [54] Uo. 103. o. [\[vissza\]](#)
- [55] F. Engels: A természet dialektikája. MÉM 20. köt. Bp., 1974. 506. o. [\[vissza\]](#)
- [56] Uo. 503. o. [\[vissza\]](#)
- [57] Vö. uo. 502. o. [\[vissza\]](#)
- [58] Az egyedi eset és az esetosztály ekvivalenciájáról lásd „Az igazság paradoxonjai” c. könyvem 208-209. oldalát. [\[vissza\]](#)
- [59] D. Hume: Vizsgálódás az emberi értelemről. IV. szakasz. Második rész. Bp., 1906. 35. o. [\[vissza\]](#)
- [60] K. Marx: A tőke. I. könyv. MÉM 23. köt. Bp., 1967. 360. o. – A kérdésnek a társadalmi ösztönösséggel és tudatossággal való kapcsolatáról lásd „Történelem és fonák tudat” c. könyvemet. (Első rész, II./1.) Bp., 1983. 128-135. o. [\[vissza\]](#)
- [61] A világnézet szükségességének a szerszámkészítő tevékenységgel való összefüggéséről lásd „Történelem és fonák tudat”. Első rész. 1/7. fej. Id. kiad., 62-69. o.; „Két Machiavelli”. III/1. fej. Bp., 2005. 170-171. o. [\[vissza\]](#)
- [62] Nem térek itt ki a képzetre, az érzéki-képi általánosításra, amely ösztönné rögzödve, az állatvilágban is működik, az emberi megismerésben pedig közvetít az érzékelés és a fogalmi-nyelvi gondolkodás között, és döntő szerephez jut a művészetekben, amelyek a nyelvi közlés különleges, érzéki-szemléleti formáját alkotják. [\[vissza\]](#)
- [63] Így bomlasztotta fel a tőkés fejlődés az amerikai protestáns szekták, a puritánok, kvékerek és mormonok kommunisztikus közösségeit; más hasonló közösségeket pedig – mint a középkor nagy eretnekmozgalmait, vagy a paraguayi jezsuiták által létesített bibliai-kommunisztikus államot – vérbe fojtottak az uralkodó osztályok. [\[vissza\]](#)
- [64] „Állandóan két tendencia keresztezi egymást: lehetőleg kevés munkást alkalmazni azonos vagy nagyobb mennyiségű áru megtermeléséhez”, illetve „lehetőleg nagy

munkáslétszámot alkalmazni (habár lehetőleg keveset az általuk termelt áruk mennyiségéhez viszonyítva), mert az alkalmazott munka tömegével – a termelőerő adott fokán – a többletérték és a többlettermék tömege növekszik.” K. Marx: Értéktöbblet-elméletek. Második rész. Bp., 1963.537. o. [\[vissza\]](#)

[65] Marx írta: „nem arról van szó, hogy egyik vagy másik proletár, vagy akár az egész proletariátus időlegesen mit képzel a maga céljának,” hanem arról, „hogyan mi a proletariátus, és létének megfelelően mit lesz kénytelen tenni. Célját és történelmi cselekvését érzékletesen és megmásíthatatlanul kijelöli saját élethelyzete és a mai polgári társadalom egész szervezete.” K. Marx és F. Engels: A szent család. MÉM 2. köt. Bp., 1958. 35-36. o. [\[vissza\]](#)

[66] Marx és Engels idevágó főbb gondolatait és mai vonatkozásait röviden összefoglaltam „Miért kell nevén nevezni?” c. könyvem III. részében. (Bp., 2007. 208-245. o.) [\[vissza\]](#)

[67] Csányi Vilmos: Sejtbiológia. Bp., 1970. 21-33. o. [\[vissza\]](#)

[68] Vö. K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Második rész. MÉM 46/2. köt. Bp., 1972. 168-169. o. [\[vissza\]](#)

[69] Vö. uo. [\[vissza\]](#)

[70] A következő bekezdés gondolataira még egyszer visszatérünk a Második rész III/2. (Rendszer és módszer) utolsó bekezdésben. – „Miért kell nevén nevezni?” c. könyvem (Bp., 2007) III/3. fejezete részletesebben elemzi, hogyan alakulnak az érdekviszonyok és optimalizálási módok a kapitalizmusból a szocializmusba vezető átmenet idején, majd a szocializmusban és a kommunizmusban. [\[vissza\]](#)

Első rész

[1] Enc. III. 549. §. 331. o. [\[vissza\]](#)

[2] Jogfil. 259. §. F. 268. o. [\[vissza\]](#)

[3] Vö. uo. 343. §. 356. o., 342. §. 355. o. [\[vissza\]](#)

[4] Vö. uo. 343. §. 356. o. [\[vissza\]](#)

[5] Vö. Világtört. 27, 28., 29. o. [\[vissza\]](#)

[6] Vö. uo. 16., 17, 24. o. [\[vissza\]](#)

[7] Uo. 17, 22. o. [\[vissza\]](#)

[8] Vö. uo. 18., 19., 22. o. [\[vissza\]](#)

[9] Uo. 18. o. [\[vissza\]](#)

[10] Vö. Jogfil. 355. §. 361. o. [\[vissza\]](#)

[11] Enc. III. 328. §. F. 26. o. [\[vissza\]](#)

[12] Enc. II. 359. §. F. 478. o. [\[vissza\]](#)

[13] Fil. tört. III. 221., 222. o. [\[vissza\]](#)

[14] Franyó Zoltán ford. [\[vissza\]](#)

[15] Vö. Enc. III. 382. §. F. 26. o., 386. §. 35-36. o. [\[vissza\]](#)

[16] Uo. 382. §. F. 26. o. [\[vissza\]](#)

[17] Uo. 27. o. [\[vissza\]](#)

[18] Vö. Enc. II. 247 §. 27. o., 376. §. 549. o., 245. §. F. 26. o., 376. §. F. 550. o. [\[vissza\]](#)

[19] Uo. 376. §. F. 548. o. [\[vissza\]](#)

[20] Uo. 549. o. [\[vissza\]](#)

[21] Világtört. 33. o. [\[vissza\]](#)

[22] Uo. 52., 37, 39. o. [\[vissza\]](#)

[23] Vö. uo. 650., 87., 173. o. [\[vissza\]](#)

[24] Vö. Enc. II. 246. §. F. 21. o. [\[vissza\]](#)

[25] Vö. Világtört. 38-39. o. [\[vissza\]](#)

[26] Fen. 106. o. [\[vissza\]](#)

[27] Világtört. 39., 38. o. [\[vissza\]](#)

[28] Uo. 33. o. [\[vissza\]](#)

[29] Enc. II. 245. §. F 16. o. [\[vissza\]](#)

[30] Fen. 100. o. [\[vissza\]](#)

[31] Világtört. 39. o. [\[vissza\]](#)

[32] Uo. 37. o. [\[vissza\]](#)

[33] Enc. III. 382. §. F 27. o. [\[vissza\]](#)

[34] Vö. Fii. tört. I. 35-36. o. [\[vissza\]](#)

[35] Vö. Világtört. 82., 87. o. [\[vissza\]](#)

[36] Uo. 82. o. [\[vissza\]](#)

[37] Uo. 133. o. [\[vissza\]](#)

[38] Uo. 44., 132. o. [\[vissza\]](#)

[39] Uo. 193. o. [\[vissza\]](#)

[40] Vö. uo. 133., 134., 192., 193. o. [\[vissza\]](#)

[41] Uo. 46. o. [\[vissza\]](#)

[42] Enc. III. 385. §. F 34. o. [\[vissza\]](#)

[43] Világtört. 43. o. [\[vissza\]](#)

[44] Uo. 37. o. [\[vissza\]](#)

[45] Uo. 126., 42. o. [\[vissza\]](#)

[46] Enc. III. 377 §. F 10. o. [\[vissza\]](#)

[47] Vö. Világtört. 725. o.; Enc. III. 447 §. F 243. o. [\[vissza\]](#)

[48] Vö. Enc. III. 410. §. F 187 o., 447 §. F 243. o. [\[vissza\]](#)

[49] Uo. 384. §. F 30. o. [\[vissza\]](#)

[50] Világtört. 102. o. [\[vissza\]](#)

[51] Vö uo. 725. o. [\[vissza\]](#)

[52] Uo. 102. o. [\[vissza\]](#)

[53] Vö. Enc. III. 384. §. F 31. o. [\[vissza\]](#)

[54] Uo. 379. §. F 15. o. [\[vissza\]](#)

[55] Vö. Világtört. 85. o. [\[vissza\]](#)

[56] Vö. uo. 134., 133. o. [\[vissza\]](#)

[57] Vö. uo. 39., 134. o. [\[vissza\]](#)

[58] Vö. uo. 198. o. [\[vissza\]](#)

[59] Uo. 52. o. [\[vissza\]](#)

[60] Uo. 133. o. [\[vissza\]](#)

[61] Enc. III. 379. §. F. 14. o. [\[vissza\]](#)

[62] Világtört. 39. o. [\[vissza\]](#)

[63] Vö uo. 37. o. [\[vissza\]](#)

[64] Vö. Enc. III. 379. g. F. 15., 14. o. [\[vissza\]](#)

[65] Világtört. 193. o. [\[vissza\]](#)

[66] Enc. III. 384. g. F. 31. o. [\[vissza\]](#)

[67] Világtört. 49. o. [\[vissza\]](#)

[68] Uo. 115. o. [\[vissza\]](#)

[69] Enc. II. 249. §. és F. 34., 35., 36. o. [\[vissza\]](#)

[70] Uo. 339. g. F. 2. 351. o. [\[vissza\]](#)

[71] Vö. Világtört. 114., 115., 49., 138., 116. o. [\[vissza\]](#)

[72] Enc. II. 249. §. 34. o., 376. g. F. 549. o. [\[vissza\]](#)

[73] Uo. 247. g. F. 28. o. [\[vissza\]](#)

[74] Uo. 248. §. 31. o. [\[vissza\]](#)

[75] Uo. 294. §. 34. o. [\[vissza\]](#)

[76] Világtört. 40. o. [\[vissza\]](#)

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

[78] Vö. uo. 84., 41., 53. o. [\[vissza\]](#)

[79] Vö. uo. 41. o. [\[vissza\]](#)

[80] G. W. F. Hegel: Jénai reálfilozófia. A népszellem. Ifj. 329-330. o. [\[vissza\]](#)

[81] A két oldal kölcsönhatásáról lásd Rozsnyai Ervin: Történelem és fonák tudat. Bp., 1983. 47-49. o. [\[vissza\]](#)

[82] Lásd Világtört. 90. o.; Fii. tört. I. 59. o. [\[vissza\]](#)

[83] Vö. Világtört. 90., 44. o. [\[vissza\]](#)

[84] Vö. uo. 163. o. [\[vissza\]](#)

[85] Vö. uo. 109. o. [\[vissza\]](#)

[86] Vö. uo. 85. o. [\[vissza\]](#)

[87] Vö. uo. 53. o. [\[vissza\]](#)

[88] Vö. uo. 136. o. – „Ez a nép az uralkodó a világtörténelemnek ebben a korszakában – és a világtörténelemben csak egyszer lehet korszakalkotó. Ezzel az abszolút joggal szemben, hogy a világszellem akkori fejlődési fokának hordozója, a többi nép szelleme jogtalan, s azokkal együtt, amelyeknek a korszaka elmúlt, nem számít többé a világtörténelemben.” (Jogfii. 347. §. 357. o.) [\[vissza\]](#)

[89] Vö. Világtört, 44., 45., 51., 48. o. [\[vissza\]](#)

[90] Vö. uo. 49., 47-48. o. – A hegeli leírás akár a Szovjetunió bukására is ráillik. [\[vissza\]](#)

[91] Uo. 41. o. [\[vissza\]](#)

[92] „Így a köztulajdonú ázsiai birodalmak perifériáján, Hellaszban született meg a magántulajdonú rabszolgaság, a Római Birodalom perifériáján, a germán Európában alakult ki a feudalizmus, a kontinentális (Habsburg-spanyol, francia) feudális birodalmak perifériáján, Németalföldön, illetve Angliában jött létre a kapitalizmus.” Sántha János: Szocializmus a marxi formációelmélet tükrében. Lásd: „Egyetemi Szemle” (a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem folyóirata) 1987/3. sz. 34. o. [\[vissza\]](#)

[93] A téma néhány vonatkozását már tárgyaltam „Forradalom és megbékélés” c. könyvemben. (Bp., 1988. 275., 354-364., 372., 373-374., 417., 448-453., 457-459. o.) [\[vissza\]](#)

[94] Vö. Világtört. 46., 40., 91. o. [\[vissza\]](#)

[95] Vö. uo. 40., 41. o. [\[vissza\]](#)

[96] Vö. uo. 56., 57., 59., 61. o. [\[vissza\]](#)

[97] Vö. uo. 62., 63., 64., 65. o. [\[vissza\]](#)

[98] Vö. uo. 60. o. [\[vissza\]](#)

[99] Vö. uo. 59. o. [\[vissza\]](#)

[100]

Uo. 61. o. [\[vissza\]](#)

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

[102] Uo. 69. o. [\[vissza\]](#)

[103] Vö. uo. 411., 62. o. [\[vissza\]](#)

[104] Vö. uo. 411., 502., 505. o. [\[vissza\]](#)

[105] Vö. uo. 70. o. [\[vissza\]](#)

[106] Görögországot illetően Hegel a változást a perzsák fölötti győzelemtől számítja (ahogy Arisztotelész is a szalamiszi győzelmet jelöli meg az athéni köztársaság romlásának okaként a Politika V. könyvének 17. fejezetében). E győzelemmel a görög nép, „amelyet a világszellem a hordozójává választott”, megindul történetének legmagasabb csúcsa felé. „Ugyanakkor azonban kifelé fordulva, meglazítja belsejének meghatározásait, s így meghasonlás támad benne. Szerencséjének időszaka éppen azzal, hogy most már nem áll ellentétben a korábbi, immár legyőzött néppel, hanem célba ért és önmagát élvezheti, mindjárt önmagán belül hozza létre azt az ellentétet, amelyet győzelmével az imént megszüntetett. Közvetlen következménye e győzelmének a belső felbomlás. Elmúlt a feszültség kifelé, s a nép szétesik befelé.... A legmagasabb csúcs a romlás kezdete.” (Uo. 414. o.) [\[vissza\]](#)

[107] Vö. uo. 67., 68. o. [\[vissza\]](#)

[108] Vö. uo. 69., 70. o. [\[vissza\]](#)

[109] Vö. uo. 70., 71. o. [\[vissza\]](#)

[110] Enc. III. 381. §. F. 23-24. o. [\[vissza\]](#)

[111] Vö. Világtört. 71-72. o. [\[vissza\]](#)

[112] Észt. I. 293. o. [\[vissza\]](#)

[113] Vö. Észt. III. 417-418. o. [\[vissza\]](#)

- [114] A kérdésről lásd Rozsnyai Ervin: Történelem és fonák tudat. Id. kiad. 551-556. o. [\[vissza\]](#)
- [115] Log. II. 437. o. [\[vissza\]](#)
- [116] Fil. tört. I. 278. o. [\[vissza\]](#)
- [117] Vö. Világtört. 53., 55. o. [\[vissza\]](#)
- [118] Vö. Enc. III. 514. és 515. §§. 306., 307. o. [\[vissza\]](#)
- [119] Uo. 486. §. 295. o. [\[vissza\]](#)
- [120] Világtört. 560. o. [\[vissza\]](#)
- [121] Vö. Jogfil. 350. §. 359. o. [\[vissza\]](#)
- [122] Világtört. 73. o. – Az erkölcsiség fogalmáról, valamint a héroszok bűnéről lásd Rozsnyai Ervin: Forradalom és megbékélés. Második rész. 111/4. Id. kiad. 354-364. o. [\[vissza\]](#)
- [123] Vö. Világtört. 91., 102., 103. o. [\[vissza\]](#)
- [124] Vö. uo. 85. o. [\[vissza\]](#)
- [125] Vö. uo. 91. o. [\[vissza\]](#)
- [126] Montesquieu: A törvények szelleméről. I. köt. Bp., 1962. 504. o. [\[vissza\]](#)
- [127] Vö. Johannes Hoffmeister: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 2. kiad. Hamburg, 1955. „Volksgeist” címszó. [\[vissza\]](#)
- [128] Montesquieu: id. mű, I. köt. Id. kiad. 123. o. [\[vissza\]](#)

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

[130] Uo. 475. o. [\[vissza\]](#)

[131] Id. mű, II. köt. Id. kiad. 162. o. [\[vissza\]](#)

[132] Id. mű, I. köt. Id. kiad. 256., 260., 262. o. [\[vissza\]](#)

[133] Uo. 146-147. o. [\[vissza\]](#)

[134] Uo. 117. o. [\[vissza\]](#)

[135] Vö. Rozsnyai Ervin: Forradalom és megbékélés. Első rész, 1/3. Id. kiad. 29-35. o. [\[vissza\]](#)

[136] A hagyományos racionalizmus eljárásáról lásd Rozsnyai Ervin: Történelem és fonák tudat. Id. kiad. 245-257. o. [\[vissza\]](#)

[137] Vö. Immanuel Kant's Metaphysik der Sitten. Rechtslehre. I. 6-15. §§. Lipcse 1907. 57-76. o. [\[vissza\]](#)

[138] Rousseau: A társadalmi szerződésről. Első könyv, VI. fej. Lásd: Értekezések és filozófiai levelek. Bp., 1978. 478. o. [\[vissza\]](#)

[139] Kant: A gyakorlati ész kritikája. Első rész. Első könyv. Első főrészt. Bp., 1922. 32. o. [\[vissza\]](#)

[140] Uo. 49. o. [\[vissza\]](#)

[141] A kérdés elemzését lásd Rozsnyai Ervin: Történelem és fonák tudat. Id. kiad. 575-620. o. [\[vissza\]](#)

[142] Az „atomos” és a „szerkezetes” formáról lásd uo. 266., 271., 609. o. [\[vissza\]](#)

[143] Johann Gottfried Herder: Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról. (A továbbiakban: Eszmék...) Tizenkettedik könyv. VI. Lásd: Eszmék az emberiség

történetének filozófiájáról és más írások. Bp. 1978. 264. o. [\[vissza\]](#)

[144] Johann Gottfried Herder: Levelek a humanitás előmozdítására. (A továbbiakban: Levelek...) A francia forradalomról. Lásd: Eszmék... Id. kiad. 585. o. [\[vissza\]](#)

[145] Uo. 586. o. [\[vissza\]](#)

[146] Levelek... Még egyszer a forradalomról. 590. o. [\[vissza\]](#)

[147] Levelek... A francia forradalomról. 584., 586. o. [\[vissza\]](#)

[148] Uo. 583. o. [\[vissza\]](#)

[149] Levelek... Még egyszer a francia forradalomról. 588. o. [\[vissza\]](#)

[150] Levelek... A francia forradalomról. 585. o. [\[vissza\]](#)

[151] Levelek... Az emberiség természettörténetének alapjairól. 565., 566. o. [\[vissza\]](#)

[152] Eszmék... Harmadik rész. Tizenharmadik könyv. VII. 336. o. [\[vissza\]](#)

[153] Id. mű. Harmadik rész. Tizenötödik könyv. IV. 436. o. [\[vissza\]](#)

[154] Vö. V. M. Zsirmunskij: Zsizny i tvorcesztvo Gerdera. (Előszó Herder válogatott műveinek orosz nyelvű kiadásához.) Moszkva-Leningrád 1959. LVII, LVIII o. [\[vissza\]](#)

[155] Világtört. 22. o. [\[vissza\]](#)

[156] Hauser Arnold: A művészet és irodalom társadalomtörténete. Második köt. Bp., 1980. 138. o. [\[vissza\]](#)

[157] Uo. 139. o. [\[vissza\]](#)

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

[159] Vö. uo. 140. o. [\[vissza\]](#)

[160] Eszmék... Harmadik rész. Tizenötödik könyv. IV. 444. o. [\[vissza\]](#)

[161] Vö. uo. V. 446., 447. o.; Tizennegyedik könyv. VI. 398-399. o. [\[vissza\]](#)

[162] „A dolgokat Isten nem hozhatta létre semmilyen más módon és más rendben, mint ahogyan létrehozta”; Isten természetéből minden dolog „mindig ugyanazzal a szükségszerűséggel következik, mint ahogy a háromszög természetéből öröktől fogva és örökké következik, hogy három szögének összege egyenlő két derékszöggel.” (Spinoza: Etika. Első rész. 33. tétel; 17. tétel, 2. következtetett tétel. Megjegyzés. Bp., 1952. 135., 125. o.) [\[vissza\]](#)

[163] Eszmék... Harmadik rész. Tizennegyedik könyv. VI. 402. o. [\[vissza\]](#)

[164] Id. mű. Harmadik rész. Tizenharmadik könyv. VII. 334. o. [\[vissza\]](#)

[165] Id. mű. Tizenötödik könyv. V. 446., 435. o. [\[vissza\]](#)

[166] Uo. IV. 443. o. [\[vissza\]](#)

[167] Uo. I. 409., 410. o. [\[vissza\]](#)

[168] Levelek... Tantételek az emberiség jellegéről. 20. 468. o. [\[vissza\]](#)

[169] Uo. 10., 13., 14. Id. kiad. 465., 466. o. [\[vissza\]](#)

[170] Eszmék... Harmadik rész. Tizenötödik könyv. II. 419. o. [\[vissza\]](#)

[171] Uo. IV. 436., 437. o. [\[vissza\]](#)

[172] Id. mű. Első rész. Második könyv. I. 97. o. [\[vissza\]](#)

[173] Id. mű. Harmadik rész. Tizenötödik könyv. V. 446. o. [\[vissza\]](#)

[174] Id. mű. Első rész. Második könyv. IV. 117. o. [\[vissza\]](#)

[175] Id. mű. Harmadik rész. Tizenötödik könyv. III. 430., 431., 432. o. [\[vissza\]](#)

[176] Vö. uo. IV. 439-441. o. [\[vissza\]](#)

[177] Uo. 438. o. – Összehasonlításként ideiktatjuk Marx ismert szövegét: „Lehetséges-e Akhilleusz puskaporral és ólommal? Vagy egyáltalán az Iliász nyomdapréssal és nyomógéppel? Nem hallgat-e el a rege, a monda és a múzsa szükségképpen a sajtópréss zajában, nem tűnnek-e el tehát az epikus költészet szükséges feltételei? ... A férfi nem válhat újra gyermekké, csak gyerekessé. De nem gyönyörködik-e a gyermek naivitásában, és nem kell-e neki magának is egy magasabb fokon arra törekednie, hogy reprodukálja a gyermek igazságát? Nem a gyermeki természetben éled-e fel minden korszakban a korszak saját jellege a maga természetes igazságában? Miért ne volna az emberiség történelmi gyermekkorának, mint soha vissza nem térő foknak, örök varázsa ott, ahol a legszebben kibontakozott? Vannak neveletlen gyermekek és koravén gyermekek. Normális gyermekek a görögök voltak. Művészetüknek reánk gyakorolt varázsa nem áll ellentmondásban azzal a fejletlen társadalmi fokkal, amelyen kisarjadt. Sőt, annak eredménye, és elválaszthatatlanul összefügg azzal, hogy az éretlen társadalmi feltételek, amelyek között keletkezett – és csakis ezek között keletkezhetett – soha vissza nem térhetnek.” (Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. MÉM 13. köt. Bp., 1965. 176. o.) [\[vissza\]](#)

[178] Eszmék... Harmadik rész. Tizenötödik könyv. IV. 440. o. [\[vissza\]](#)

[179] Uo. 437. o. [\[vissza\]](#)

[180] Uo. 440. o. [\[vissza\]](#)

[181] Uo. II. 421., 423. o. [\[vissza\]](#)

[182] Levelek... A német népek és tartományok szövetkezéséről, melynek célja a humanitás művelése. 461. o. [\[vissza\]](#)

[183] Levelek... Tantételek az emberiség jellegéről. 25. 469. o. [\[vissza\]](#)

[184] Eszmék... Harmadik rész. Tizenötödik könyv. II. 414., 413. o. [\[vissza\]](#)

[185] Vö. uo. 415. o. [\[vissza\]](#)

[186] Uo. V. 11. 450. o. [\[vissza\]](#)

[187] Uo. 9., 10. 449-450. o. [\[vissza\]](#)

[188] Levelek... Tantételek az emberiség jellegéről. 35., 36., 472, o. [\[vissza\]](#)

[189] Eszmék... Harmadik rész. Tizenötödik könyv. IV, 442., 443. o. [\[vissza\]](#)

[190] Uo. II. 418-419. [\[vissza\]](#)

[191] Uo. III. 433-434. o. [\[vissza\]](#)

[192] Lukács György írja: „Egyetlen olyan konkrét pont sem mutatható ki, melyben Hegel Herder történelmi vizsgálódásaihoz kapcsolódik, sőt arról sincs semmilyen adat, hogy Herder bármikor különösebb hatással lett volna rá. De az uralkodó gondolatok a korabeli Németországban mondhatni a levegőben voltak, s éppen ezért hiábavaló filológiai munka lenne párhuzamok után kutatni Herder és a fiatal Hegel között.” (Lukács Gy.: A fiatal Hegel. Bp., 1976. 33-34. o.) Csakhogy – amint láttuk – vannak párhuzamok, még hozzá oly nyilvánvalók, hogy minden filológiai munka nélkül is szemet szúrnak. Vajon feltehető-e, hogy ezek a párhuzamok pusztán azért fordulnak elő, mert „az uralkodó gondolatok a levegőben voltak”? (Herdernek a fiatal Hegelre tett hatásáról lásd C. Lacorte: Il primo Hegel. Firenze, 1959. 256-261. o.) Herder a kor egyik legnagyobb hatású német írója volt, a német nemzeti problémák egyik legvilágosabb megfogalmazója, akinek műveiben Hegel, mint ő maga mondja, „súlyos gondolatokat” talált. (Vö. G. W. F. Hegel: Esztétikai előadások. III. Második kiadás. Bp., 1980. 222. o.) Lehetséges volna-e, hogy Hegel, bár ugyanazok a kérdések foglalkoztatták, mint Herdert, ügyet sem vetett nagy kortársának „súlyos gondolataira”, és inkább a „levegőből” merítette a közös kérdésekre adott válaszait, amelyek mellesleg mind gondolati, mind terminológiai szempontból sok mindenben megegyeznek Herder válaszaival? Ha Lukács tagadja Herder hatását Hegelre, akkor ennek feltehetően csak egy oka lehet: el akarja határolni Hegelt a preromantikus Sturm und Drang vezető teoretikusától. Ha azonban az elhatárolás dogmatikus módon minden szálát elvág, amely Hegelt a preromantikával, sőt a szenvedélyesen bíralt romantikával összeköti, akkor a hegeli dialektika egyszerűen megmagyarázhatatlanná válik, és egy pontosan meghatározott, osztályjellegű világnézet kifejezéséből a gondolkodói „becsületesség” és „tisztesség” termékévé, pszichikai eredetű és erkölcsi indítékú ösztönös alkotássá változtatható. – A kérdésre még visszatérünk. [\[vissza\]](#)

[193] Lukács György: A történelmi regény. Bp., 1977. 22. o. [\[vissza\]](#)

[194] Vö. Jacques d'Hondt: Hegel secret. Párizs, 1968. 314. o. [\[vissza\]](#)

- [195] August Schlegel: Előadások a szépirodalomról és a művészetről (1803-1804). Lásd: A romantika. Bp., 1978. 188-189. o. [\[vissza\]](#)
- [196] August Schlegel: A drámai művészetről és irodalomról. Tizenkettedik előadás. Lásd: A romantika. Id. kiad. 182-183. o. [\[vissza\]](#)
- [197] J. W. Goethe: Költészet és valóság. Harmadik rész. Tizenkettedik könyv. Bp., 1965. 472-473. o. [\[vissza\]](#)
- [198] Schiller: Levelek az esztétikai nevelésről. Tizenkilencedik levél. Lásd: Válogatott esztétikai írásai. Bp., 1960. 232., 233. o. [\[vissza\]](#)
- [199] Spinoza: Politikai tanulmányok és levelezés. 19. levél. (Bleyenberghnek, 1665. 1. 5.) Második kiadás Bp., 1980. 160. o. [\[vissza\]](#)
- [200] Szenczi Miklós – Szobotka Tibor – Katona Anna: Az angol irodalom története. Bp., 1972. 386. o. [\[vissza\]](#)
- [201] Vö. G. W. F. Hegel: Esztétika. Rövidített kiadás. Bp., 1974. 220-226. o. (Vö. Észt. II. Harmadik szakasz. A romantikus művészeti forma. Bevezetés. 1., 2. 95-101. o.) [\[vissza\]](#)
- [202] Vö. Észt. II. Harmadik szakasz. Harmadik fejezet. 3. A romantikus művészeti forma felbomlása. 181-185. o. [\[vissza\]](#)
- [203] G. W. F. Hegel: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége. Ifj. 158. o. [\[vissza\]](#)
- [204] Johann Georg Hamann: Schriften. VI. köt. Lipcse, 1825. 183. o. [\[vissza\]](#)
- [205] Marx írja, hogy Miiller eljárása minden szakterületen jellemző a romantikára: „ennek tartalmát szokványos előítéletek alkotják, amelyeket a dolgok legfelszínesebb látszatából merítenek. Ezt a hazug és közhelyszerű tartalmat azután misztifikáló kifejezésmóddal akarják »emelkedetté« és költőivé tenni.” (A tőke. III. könyv. MÉM 25. köt. Bp., 1974. 375. o.) [\[vissza\]](#)
- [206] Idézzük Friedrich Schlegel híres 216. Athenáum-töredékét (1798): „A francia forradalom, Fichte Tudománytana és Goethe Wilhelm Meistere a kor legfőbb

tendenciái. Aki megütközik ezen az egymás mellé soroláson, akinek szemében nem fontos az olyan forradalom, amely nem eléggé hangos és materiális, az nem emelkedett fel az emberiség történelmének magas, tágas kilátópontjára. A mi szegényes művelődéstörténetünkben – olyan ez legtöbbször, mint egy állandó kommentárral kísért variánsgyűjtemény, amelynek klasszikus alapszövege elveszett – nagyobb szerepet játszik egyik-másik könyvecske, melyről az adott időpontban a lármás tömeg nem vett tudomást, mint mindaz, amit e tömeg véghezvitt.” (August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel: Válogatott esztétikai írások, Bp., 1980. 302-303. o.) [\[vissza\]](#)

[207] Vö. A politikai gazdaságtan alapvonalai. MÉM 46/1. 78-79. o. – A romantika utáni és vele szembeforduló ellenpolgári ideológiák romantikus tartalmáról lásd Rozsnyai Ervin: Forradalom és megbékélés. Első rész. II/6. [\[vissza\]](#)

[208] Lukács György: A romantika a német irodalomban. Lásd Lukács Gy.: Világirodalom. Válogatott irodalmi tanulmányok. 1. Bp., 1969. 178., 179. o. [\[vissza\]](#)

[209] Vö: Jacques d'Hondt: Hegel secret. Id. kiad. 305. o.; Rozsnyai Ervin: id. mű, id. kiad. 209. o. [\[vissza\]](#)

[210] Vö. Lukács György: Meister Vilmos tanulóévei; Schiller és Goethe levélváltása; Faust tanulmányok. III. Lásd Lukács Gy.: Goethe és kora. Bp., é. n. 39., 57,162. o.; Rozsnyai Ervin: id. mű, id. kiad. 169-198. o. [\[vissza\]](#)

[211] A 19. század első évtizedeinek realista irodalma ugyanilyen ellentmondásos viszonyban volt a romantikával. Lukács a következőket mondja erről: „A kor nagy írói, ... akik nem tudtak a polgári horizont fölé emelkedni, de mégis átfogó és reális világgépre törekedtek”, sajátos dilemma elé kerültek. „Nem válhattak romantikussá a szó iskolás értelmében, mert akkor nem érthették és nem követhették volna haladásában a haladó időt. De nem is mellőzhették büntetlenül a kapitalizmus, a tőkés kultúra romantikus kritikáját sem, mert így az a veszély fenyegette őket, hogy a polgári társadalom vak dicsőítőivé, a kapitalizmus apologétáivá lesznek. Arra kellett tehát törekedniük, hogy a romantikát – a hegeli dialektika értelmében – leküzdjék, vagyis egyszerre harcoljanak ellene, megőrizték, mint szemléletük egy elemét, és magasabb színvonalra emeljék. (Ez általános kortendencia volt, amihez nem volt szükséges – Balzac esetében sem – a hegeli filozófia ismerete.) És azt is hozzá kell tennünk, hogy a szintézis a korszak egyetlen nagy írójának sem sikerült teljesen és ellentmondás nélkül.” (Balzac és Stendhal vitája. Lásd Lukács Gy.: Világirodalom. Válogatott irodalmi tanulmányok. I. Id. kiad. 261. o.) [\[vissza\]](#)

[212] A deduktív logikai szükségszerűsége ruházott ontológiai funkcióról lásd Rozsnyai Ervin: Történelem és fonák tudat. Id. kiad. 254-255. o. [\[vissza\]](#)

[213] Vö. Marx-Engels: A szent család. VI. fej. MÉM 2. köt. Bp., 1958. 84-85. o. [\[vissza\]](#)

[214] Jogfil. 360. §. 363. o. [\[vissza\]](#)

[215] Világtört. 731. o. [\[vissza\]](#)

[216] Uo. 742. o. [\[vissza\]](#)

[217] Vö. uo. 94. o. [\[vissza\]](#)

[218] Vö. Enc. III. 483. §. 293. o. [\[vissza\]](#)

[219] Vö. uo. 382. §. F. 27. o. [\[vissza\]](#)

[220] Vö. uo. 553. §. 346. o. [\[vissza\]](#)

[221] Vö. Világtört. 85. o. [\[vissza\]](#)

[222] Lásd erről Rozsnyai Ervin: Történelem és fonák tudat. Id. kiad. 526-538., 573-603. o. [\[vissza\]](#)

[223] Enc. II. 376. §. F. 548. o. [\[vissza\]](#)

[224] Vö. Fen. 306-307. o. [\[vissza\]](#)

[225] Világtört. 93. o. [\[vissza\]](#)

[226] Enc. III. 577. §. 369. o. [\[vissza\]](#)

[227] Vö. Marx-Engels: A szent család. Id. kiad. 85. o. [\[vissza\]](#)

Második rész

Guido de Ruggiero: L'età del romanticismo. I. köt. 7. kiad. Bari, 1968. 26-33. o.; Franco Chiereghin: L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana. Milano – Padova, 1961. 17-19. o. [\[vissza\]](#)

[2] Vö. Rozsnyai Ervin: Történelem és fonák tudat. Id. kiad. 147-152., 193-194. o. [\[vissza\]](#)

[3] Vö. N. G. Csernisevszkij: Antropologicseskij princip v filozofii. Moszkva, 1948. 83. o. [\[vissza\]](#)

[4] G. V. Plehanov: A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez. Harmadik fejezet: Az utópikus szocialisták. Bp., 1950. 50. o. [\[vissza\]](#)

[5] Vö: Rozsnyai Ervin: Descartes és az újkori filozófia. Lásd. Descartes: Válogatott filozófiai művek. Második kiad. Bp., 1980. 11-13. o. [\[vissza\]](#)

[6] Vö. uo. 13-17. o. [\[vissza\]](#)

[7] Spinoza: Etika. (A továbbiakban: Et.) Első rész. 18. tétel. 126. o. Akadémiai Kiadó, Bp. 1952. [\[vissza\]](#)

[8] Et. Második rész. 13. tétel. 7. segédtétel. Megjegyzés. 161. o. [\[vissza\]](#)

[9] Et. Első rész. 36. tétel. F. 141. o.; 17. tétel. Megjegyzés. 124. o. [\[vissza\]](#)

[10] Et. Második rész. 1., 2. tétel. 147,148. o. [\[vissza\]](#)

[11] Et. Harmadik rész. 2. tétel. 196. o. [\[vissza\]](#)

[12] Vö. Spinoza: Teológiai-politikai tanulmány. (A továbbiakban: Teol.) Második kiad. Ford. Szemere Samu. Huszadik fej. 293., 298., 299. o. Akadémiai Kiadó, Bp., 1978. [\[vissza\]](#)

[13] Vö. Teol. Tizenhatodik fej. 233.; 236. o. [\[vissza\]](#)

[14] Vö. uo. 233., 234., 236. o. [\[vissza\]](#)

[15] Et. Negyedik rész. 18. tétel. Megjegyzés. 269. o. [\[vissza\]](#)

[16] Uo. 35. tétel. 2. következtetett tetei. 269. o. [\[vissza\]](#)

[17] Vö. Teol. Ötödik fej. 87. o. [\[vissza\]](#)

[18] Spinoza: Politikai tanulmány, (A továbbiakban: Pol. tan.) Első fej. 5. §. Lásd: Politikai tanulmány és levelezés. Második kiad. Bp., 1980.19. o. [\[vissza\]](#)

[19] Pol. tan. Hetedik fej. 4. §. Id. kiad. 52. o. [\[vissza\]](#)

[20] Vö. Teol. Ötödik fej. 87. o. [\[vissza\]](#)

[21] Pol. tan. Második fej. 15. §. 25. o. [\[vissza\]](#)

[22] Et. Negyedik rész. 35. tétel. Megjegyzés. 280. o. [\[vissza\]](#)

[23] Vö. Teol. Ötödik fej. 86-87. o.; Tractatus theologico-politicus. Ford. Posch Árpád és Rencz János dr. Franklin Társulat, Bp., 1903. 76-77. o. [\[vissza\]](#)

[24] Et. Negyedik rész. 18. tétel. Megjegyzés. 270. o. [\[vissza\]](#)

[25] Pol. tan. Második fej. 15. §. 25. o. [\[vissza\]](#)

[26] Et. Negyedik rész. F. 28. főtétele. 315. o. [\[vissza\]](#)

[27] Vö. uo. 35. tétel. Megjegyzés. 279., 280. o. [\[vissza\]](#)

[28] Pol. tan. Második fej. 14. §. 25. o. [\[vissza\]](#)

[29] Pol. tan. Első fej. 5. §. 20. o. [\[vissza\]](#)

[30] Pol. tan. Első fej. 4. §. 19. o. [\[vissza\]](#)

[31] Pol. tan. Második fej. 8. §. 23. o. [\[vissza\]](#)

[32] Teol. Tizenhatodik fej. 228. o. [\[vissza\]](#)

[33] Vö. Et. Negyedik rész. 35. tétel. 279. o. [\[vissza\]](#)

[34] Vö. uo. 32., 36., 37. tétel. 276., 281. o. [\[vissza\]](#)

[35] Uo. 59. tétel. Bizonyítás. 298. o. [\[vissza\]](#)

[36] Vö. Spinoza: 78. levél (Oldenburghoz, 1676. II. 7-én). Lásd: Politikai tanulmány és levelezés. Id. kiad. 315. o. [\[vissza\]](#)

[37] Et. Negyedik rész. Előszó. 255. o. [\[vissza\]](#)

[38] Uo. 36. tétel. Bizonyítás. 280. o. [\[vissza\]](#)

[39] Uo. 26. tétel. 273. o. [\[vissza\]](#)

[40] Vö. uo. 36. tétel. 280. o. [\[vissza\]](#)

[41] Vö. uo. 37. tétel. 281. o. [\[vissza\]](#)

[42] Vö. Et. Második rész. 44. tétel. 2. következtetett tétel. Bizonyítás. 182. o. [\[vissza\]](#)

[43] Vö. Et. Ötödik rész. 6. tétel. 323. o. [\[vissza\]](#)

[44] Et. Második rész, 49. tétel. Megjegyzés. 191. o. [\[vissza\]](#)

[45] Et. Ötödik rész. 42. tétel. Megjegyzés. 344-345. o. [\[vissza\]](#)

[46] Uo. 36. tétel. 339. o. [\[vissza\]](#)

[47] Et. Második rész. 44. tétel. 2. következtetett tétel. Bizonyítás. 182. o. [\[vissza\]](#)

- [48] Theun de Vries: Spinoza. Bp., 1987. 147. o. [\[vissza\]](#)
- [49] Vö. uo. 85-86. o. [\[vissza\]](#)
- [50] Epiktétosz: Kézikönyvecske. 29. Ford. Sárosi Gyula. Bp., 1978. 20. o. [\[vissza\]](#)
- [51] Lásd erről Rozsnyai Ervin: Hamlet, dán királyfi. „Kizökkent idő”. Bp., é. n. [\[vissza\]](#)
- [52] Spinoza: 58. levél (Schullerhez). Id. kiad. 275. o. [\[vissza\]](#)
- [53] Vö. Teol. Tizenhatodik fej. 230. o. [\[vissza\]](#)
- [54] Teol. Tizenhetedik fej. 247. o. [\[vissza\]](#)
- [55] Uo. Tizenkilencedik fej. 282. o. [\[vissza\]](#)
- [56] Teol. Tizennyolcadik fej. 274. o. [\[vissza\]](#)
- [57] Tizenkilencedik fej. 278. o. [\[vissza\]](#)
- [58] Et. Második rész. 5. tétel. 149. o. [\[vissza\]](#)
- [59] Vö. uo. 13. tétel. Megjegyzés. 157. o. [\[vissza\]](#)
- [60] Lásd erről Rozsnyai Ervin: Történelem és fonák tudat. Id. kiad. 253-255. o. [\[vissza\]](#)
- [61] Et. Második rész. 6. meghatározás. 147. o. [\[vissza\]](#)
- [62] Uo. Első rész. 33. tétel. 2. megjegyzés. 136. o. [\[vissza\]](#)
- [63] Uo. 29. tétel. Bizonyítás. 132-133. o. – Isten maga a személytelen abszolút mechanikus szükségszerűség: mozgásában semmi sem véletlen, módosulásai pusztá

történések, amelyeket nem határoz meg sem akarat, sem egyéb szubjektív elem (lásd az első rész 162-es jegyzetét); már az is ellentmondás, hogy ennek a magába záruló néma istenségnek Spinoza értelmet tulajdonít. [\[vissza\]](#)

[64] Et. Második rész. 7. tétel. Megjegyzés. 151. o. (Az én kiemelésem – R. E.) [\[vissza\]](#)

[65] Et. Harmadik rész. 2. tétel. Megjegyzés. 196. o. (Az én kiemelésem – R. E.) [\[vissza\]](#)

[66] Et. Második rész. 40. tétel. 1. megjegyzés. 178. o. [\[vissza\]](#)

[67] Et. Ötödik rész. 29. tétel. Megjegyzés. 336. o. [\[vissza\]](#)

[68] Spinoza: 12. levél (Meyerhez, 1663. IV. 20-án). Id. kiad. 140. o. [\[vissza\]](#)

[69] Et. Második rész. 31. tétel. Bizonyítás. 173. o. [\[vissza\]](#)

[70] Uo. 31. tétel. Következtetett tétel. 173. o. [\[vissza\]](#)

[71] Et. Első rész. 33. tétel. 1. megjegyzés. 136. o. [\[vissza\]](#)

[72] Et. Ötödik rész. 34. tétel. Bizonyítás. 338. o. [\[vissza\]](#)

[73] Vö. Et. Második rész. 13. tétel. 7. segédtétel. Megjegyzés. 161. o. [\[vissza\]](#)

[74] A szubsztancia és a móduszok ellentmondásos viszonyáról, valamint a mechanikus és az organikus-hülozoista elemek kölcsönhatásáról lásd V. V. Szokolov: Spinoza filozófiája és a jelenkor. Bp., 1981.185-195., 225-231. o. [\[vissza\]](#)

[75] Lucien Goldmann: A rejtőzködő isten. Bp., 1977. 57-58. o. [\[vissza\]](#)

[76] A filozófiai racionalizmus individualista kiindulópontjáról és a burzsoá-citoyen ellentéttel való összefüggéséről lásd Rozsnyai Ervin: Történelem és fonák tudat. Id. kiad. 237-257. o. [\[vissza\]](#)

[77] F. W. J. Schelling: A transzcendentális idealizmus rendszere. Bp. 1983. 81., 120.,

276. o. [\[vissza\]](#)

[78] Uo. 65. o. [\[vissza\]](#)

[79] Uo. 280. o. [\[vissza\]](#)

[80] Uo. 35., 36. o. [\[vissza\]](#)

[81] Vö. uo. 35. o. [\[vissza\]](#)

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

[83] Uo. 40., 41. o. [\[vissza\]](#)

[84] Vö. uo. 44-46. o. [\[vissza\]](#)

[85] A szubjektum fogalmáról lásd Rozsnyai Ervin: id. mű, id. kiad. 146-147., 207-208. o. [\[vissza\]](#)

[86] I. Kant: Reflexionen zür Rechtsphilosophie. Nr. 7921. Lásd: Gesammelte Schriften. 19. köt. Berlin, 1929. 555. o.; J. G. Fichte: A jelenlegi kor alapvonásai. Harmadik előadás. Lásd: Válogatott filozófiai írások. Bp., 1981. 452., 449. o. [\[vissza\]](#)

[87] F. W. J. Schelling: id. mű, 355. o. [\[vissza\]](#)

[88] A filozófia alapkérdésének a társadalmi tevékenységgel való összefüggéséről lásd: Rozsnyai Ervin: id. mű, id. kiad. 187-198. o. [\[vissza\]](#)

[89] F. W. j. Schelling: id. mű, 35. o. [\[vissza\]](#)

[90] Uo. 46. o. [\[vissza\]](#)

[91] G.W. F. Hegel: Differenz dér Fichteschen und Schellingschen Systems dér Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zür leichteren Übersicht dér Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Lásd: Jenaer Schriften. Akademie-Verlag. Berlin, 1972. 50-51. o. [\[vissza\]](#)

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

[93] Vö. G. W. F. Hegel: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége. Előszó. Ifj. 150. o. [\[vissza\]](#)

[94] „Tárgy az, aminek a fogalmában valamely adott szemlélet különfélesége egyesítve van. Képzetek egyesítése pedig a tudatnak szintézisükben való egységét tételezi föl. Tehát csak a tudat egysége eszközli a képzeteknek egy tárgyra való vonatkozását, ennél fogva ismeretváltót, ezen alapszik tehát magának az értelemnek a lehetősége.” (Kant: A tiszta ész kritikája. I. Második rész. Első szakasz. Első könyv. 2. főrész. 2. fej. 17. §. Hasonmás kiad. Bp., 1981.105-106. o.) – Az objektivitás kanti fogalmáról lásd Rozsnyai Ervin: id. mű, id. kiad. Negyedik rész. II., III.; a jelenleg tárgyalt kérdésről lásd különösen a 606-609. o.-t. [\[vissza\]](#)

[95] G. W. F. Hegel: A filozófia fichtei és schellingi... Ifj. 150-151. o. [\[vissza\]](#)

[96] A kérdésről lásd Rozsnyai E.: id. mű, id. kiad. 635-655. o. [\[vissza\]](#)

[97] Vö. G. W. F. Hegel: id. mű. Ifj. 151., 188., 189. o. [\[vissza\]](#)

[98] Vö. Fii. tört. 448., 440. o. [\[vissza\]](#)

[99] Uo. 446-447. o. [\[vissza\]](#)

[100] Vö. uo. 440., 451. o. – A kérdésről lásd Rozsnyai Ervin: id. mű, id. kiad. 59-60. o. [\[vissza\]](#)

[101] G. W. F. Hegel: A filozófia fichtei és schellingi... Ifj. 152. o. [\[vissza\]](#)

[102] F. W. J. Schelling: id. mű, 37-38. o. [\[vissza\]](#)

[103] Uo. 81. o. [\[vissza\]](#)

[104] Uo. 360-361. o. [\[vissza\]](#)

[105] Vö. uo. 355-356. o. [\[vissza\]](#)

[106] Vö. uo. 288., 289. o. [\[vissza\]](#)

[107] Uo. 331., 332-333. o. [\[vissza\]](#)

[108] Vö. uo. 295., 294. o. [\[vissza\]](#)

[109] Vö. uo. 335., 336., 337. o. [\[vissza\]](#)

[110] Vö. uo. 338., 339., 369. o. [\[vissza\]](#)

[111] Vö. uo. 346., 347, 348. o. [\[vissza\]](#)

[112] Vö. uo. 360., 348. o. [\[vissza\]](#)

[113] Uo. 364. o. [\[vissza\]](#)

[114] I. Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 299. o. [\[vissza\]](#)

[115] F. W. J. Schelling: id. mű, 346. o. [\[vissza\]](#)

[116] Uo. 346., 348. o. [\[vissza\]](#)

[117] Uo. 346. o. [\[vissza\]](#)

[118] Uo. 361. o. [\[vissza\]](#)

[119] Uo. 353. o. [\[vissza\]](#)

[120] Uo. 364., 372. o. [\[vissza\]](#)

[121] „... a társadalmi folyamatok alapvető struktúrájának látszik, hogy közvetlenül az egyes ember alternatív módon determinált teleológiai tételezéseiből indulnak ki, de mivel ezek a teleológiai tételezések kauzális lefolyásúak, és a társadalmi komplexusok-

nak és totalitásuknak ellentmondásosan egységes kauzális folyamatába torkollnak, általános törvényszerű összefüggésekhez vezetnek. Az így kialakuló általános-gazdasági tendenciák tehát mindig egyedi aktusok olyan szintézisei, amelyeket maga a társadalmi mozgás hajt végre.” (Lukács György: A társadalmi lét ontológiájáról. I. köt. Bp., 1976. 356. o.) [\[vissza\]](#)

[122] Uo. 363., 368., 362. o. – A jelenségre már Arisztotelész felfigyelt, és Boéthius az ő gondolatát újítja fel, amikor megállapítja, hogy „a meghatározott célra irányuló cselekvés” gyakran „egészen váratlan eredménnyel jár, amelyet egymástól független okok találkozása váltott ki”. (De consolatione philosophiae, V.) [\[vissza\]](#)

[123] Uo. 361., 353., 352. o. (Az én kiemelésem – R. E.) [\[vissza\]](#)

[124] Uo. 371-372. o. [\[vissza\]](#)

[125] Uo. 358-359. o. [\[vissza\]](#)

[126] Uo. 366., 367. o. [\[vissza\]](#)

[127] Uo. 354. o. [\[vissza\]](#)

[128] Uo. 366. o. [\[vissza\]](#)

[129] Vö. uo. 353. o. [\[vissza\]](#)

[130] Vö. uo. 343. o. [\[vissza\]](#)

[131] Uo. 369. o. [\[vissza\]](#)

[132] Uo. 370., 369. o. [\[vissza\]](#)

[133] Uo. 372. o. [\[vissza\]](#)

[134] Uo. 372-373. o. [\[vissza\]](#)

[135] Uo. 348. o. [\[vissza\]](#)

[136] Uo. 365. o. [\[vissza\]](#)

[137] Vö. uo. 375. o. [\[vissza\]](#)

[138] Lásd: Ifj. 48. o. [\[vissza\]](#)

[139] Lásd: „Magyar Filozófiai Szemle”, 1988/1-2. sz. 125. o. [\[vissza\]](#)

[140] Kiszely Gábor ford. Lásd: „Világosság”, 1979/8-9. sz. 522-523. o. [\[vissza\]](#)

[141] F. W. J Schelling: Bruno, avagy a dolgok isteni és természetes elvéről. Bp., 1974. 151., 152. o. [\[vissza\]](#)

[142] Uo. 85., 74., 69. o. [\[vissza\]](#)

[143] Vö. uo. 42., 44., 45-46., 53. o. [\[vissza\]](#)

[144] Vö. uo. 58. o. [\[vissza\]](#)

[145] Uo. 57-58. o. [\[vissza\]](#)

[146] Uo. 159. o. [\[vissza\]](#)

[147] Giordano Bruno: Az okról, az elvről és az egyről. Negyedik párbeszéd. Lásd G. Brúnó: Két párbeszéd. Bp. 1972. 107. o. [\[vissza\]](#)

[148] Id. mű. Ötödik párbeszéd. Id. kiad. 118. o. [\[vissza\]](#)

[149] Uo. 106. o. [\[vissza\]](#)

[150] F. W. J. Schelling: Brúnó... 158., 161., 160., 163. o. [\[vissza\]](#)

[151] Uo. 165-166. o. [\[vissza\]](#)

[152] Uo. 162., 163. o. [\[vissza\]](#)

[153] G. Bruno: Az okról... Ötödik párbeszéd. Id. kiad. 118. o. [\[vissza\]](#)

[154] Id. mű. Harmadik párbeszéd. Id. kiad. 95. o. [\[vissza\]](#)

[155] F. W. J. Schelling: Bruno...40., 50. o. [\[vissza\]](#)

[156] Uo. 56., 66-67. o. [\[vissza\]](#)

[157] Uo. 146-147. o. [\[vissza\]](#)

[158] Uo. 148., 149. o. [\[vissza\]](#)

[159] G. Bruno: id. mű. Második párbeszéd. Id. kiad. 56. o. [\[vissza\]](#)

[160] F. W. J. Schelling: Bruno... 70. o. [\[vissza\]](#)

[161] Vö. F. W. J. Schelling: A transzcendentális... 378., 380. o. [\[vissza\]](#)

[162] Vö. uo. 380., 381. o. [\[vissza\]](#)

[163] Uo. 379. o. [\[vissza\]](#)

[164] Uo. 381., 47. o. [\[vissza\]](#)

[165] Uo. 377. o. [\[vissza\]](#)

[166] Vö. uo. 179-180. o. [\[vissza\]](#)

[167] Vö. uo. 179. [\[vissza\]](#)

[168] Vö. F. W. J. Schelling: id. mű, 377. o. [\[vissza\]](#)

[169] Vö. uo. 36., 38. o. [\[vissza\]](#)

[170] Uo. 36. o. [\[vissza\]](#)

[171] Vö. uo. 36-37. o. [\[vissza\]](#)

[172] F. W. J. Schelling: Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft. Lásd: Frühschriften. I. Berlin, 1971. 214. o. [\[vissza\]](#)

[173] Vö. F. W. J. Schelling: A transzcendentális... 36., 38., 39. o. [\[vissza\]](#)

[174] Vö. Simonyi Károly: A fizika kultúrtörténete. 2. bővített kiadás. Bp., 1981. 275. o. [\[vissza\]](#)

[175] Uo. 285-286. o. [\[vissza\]](#)

[176] Idézi Simonyi, id. mű, id. kiad. 286. o. [\[vissza\]](#)

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

[178] F. W. J. Schelling: Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Nebst einer Abhandlung über das Verhältnis des Realen und idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Prinzipien der Schwere und des Lichts. Lásd: F. W. J. Schellings Werke. Auswahl in drei Bänden. Lipcse, 1907. (A továbbiakban: W.) I. köt. 482-483. o. [\[vissza\]](#)

[179] F. W. J. Schelling: Ideen... Id. kiad. 339. [\[vissza\]](#)

[180] F. W. J. Schelling: Von der Weltseele... Id. kiad. 479. o. [\[vissza\]](#)

[181] Uo. 661. o. [\[vissza\]](#)

[182] Uo. 595., 596. o. [\[vissza\]](#)

[183] Vö. uo. 635. o. [\[vissza\]](#)

[184] Vö. uo. 622., 623. o. [\[vissza\]](#)

[185] Vö. uo. 661., 665. o. [\[vissza\]](#)

[186] Uo. 585. o. [\[vissza\]](#)

[187] F. W. J. Schelling: Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Lásd: Sämtliche Werke (a továbbiakban: SW). III. köt. Stuttgart – Augsburg, 1857. 17. o. [\[vissza\]](#)

[188] F. W. J. Schelling: Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. 2. §. Lásd: W. I. köt. 685. o. [\[vissza\]](#)

[189] Vö. uo. 696. o. [\[vissza\]](#)

[190] F. W. J. Schelling: A transzcendentális... 115. o. [\[vissza\]](#)

[191] Vö. uo. 170-174. o. [\[vissza\]](#)

[192] Vö. uo. 179., 178. o. [\[vissza\]](#)

[193] Uo. 181., 112. o. [\[vissza\]](#)

[194] Vö. uo. 227., 228., 229., 230. o. [\[vissza\]](#)

[195] Uo. 230-231. o. [\[vissza\]](#)

[196] Vö. uo. 232., 233., 234., 235. o. – Eschenmayernak írja Schelling 1800. november 22-én: „... a dinamikus folyamat három szintjét (a szervesnek a terén: érzékenység, ingerlékenység, reprodukció; a szervetlennek a terén: mágnesesség, elektromosság, kémiai folyamat) azonosítjuk az anyag három dimenziójával.” („Magyar Filozófiai Szemle”, 1988/1-2. sz.) – Vagy másutt: „A mágnesesség, az elektromosság és a kémiai folyamat a természet eredeti konstrukciójának kategóriái.” „... ahogy a szerves természetben az érzékenység, az ingerlékenység és a formáló ösztön fokozati sorában rejlik az egész szerves természet produkciójának titka, úgy a mágnesesség, az

elektromosság és a vegyi folyamat fokozati sorában rejlik ... a természet (az egész természet) önmagából való produkciójának titka.” (F. W. J. Schelling: Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik. 3. §. Lásd: W. I. köt. 742. o.) „Mivel a szerves természet maga sem más, mint önmagát a magasabb potencián ismétlő szerves, ezért az általában vett anyag konstrukciójának kategóriáival egyszersmind a szerves produktum konstrukciójának kategóriái is adva vannak számunkra.” F. W. J. Schelling: Einleitung zu dem Entwurf... Id. kiad. 733. o.) [\[vissza\]](#)

[197] G. W. F. Hegel: Enc. II. 370. §. F. 517. o. [\[vissza\]](#)

[198] F. W. J. Schelling: Ideen... Id. kiad. 214. o. [\[vissza\]](#)

[199] Vö. Manfred Buhr – Gerd Irritz: Der Anspruch der Vernunft. Berlin, 1968. 175. o. [\[vissza\]](#)

[200] F. W. J. Schelling: A transzcendentális... 356. o. [\[vissza\]](#)

[201] Uo. 83. o. [\[vissza\]](#)

[202] Vö. uo. 58., 59. o. [\[vissza\]](#)

[203] Vö. uo. 39., 77. o. [\[vissza\]](#)

[204] Vö. uo. 62., 63., 64., 65-66. o. [\[vissza\]](#)

[205] A kérdésről lásd Rozsnyai Ervin: Történelem és fonák tudat. Id. kiad. 646-655. o.; Forradalom és megbékélés. Id. Kiad. 126-128. o. [\[vissza\]](#)

[206] F. W. J. Schelling: A transzcendentális... 121. o. [\[vissza\]](#)

[207] Uo. 120., 121. o. [\[vissza\]](#)

[208] A kínai császár című, IV. Frigyes Vilmosról szóló gúny versében Heine Konfúziusznak nevezi az idős Schellinget, a porosz király „főbölcsét”, akit maga az uralkodó hívott meg Berlinbe, hogy vallásos szellemű filozófiájával kiirtsa a hegeli „sárkányveteményt”. Bár A transzcendentális idealizmus rendszerének megjelenésekor Schelling fiatal volt, és vallásos fordulatát még nem tette meg, eszmei konfúzióban már

ekkor sem szűkölködött. – Idézünk két szakaszt a versből, Kálnoky László fordításában: „Mindenki bőségben úszik, / számúzve a betegség, / főbölcsem, Konfúziusz itt / termeli a tiszta eszmét. /... / A forradalmi laz lehűlt. / A főmandzsuk kimondták: / nem kell az alkotmány nekünk, / a bot s kancsuka inkább!” – Figyelmetlenség vagy korrektori túlbuzgóság miatt a magyar kiadásban (Klasszikus német költők. Első kötet. Bp. 1977. 748. o.) Konfúziusz helyett Konfuciusz áll.) [\[vissza\]](#)

[209] F. W. J. Schelling: A transzcendentális... 82., 83-84. o. [\[vissza\]](#)

[210] Uo. 86. o. [\[vissza\]](#)

[211] Uo. 102. o. [\[vissza\]](#)

[212] Uo. 89. o. [\[vissza\]](#)

[213] Uo. 39., 90., 91. o. [\[vissza\]](#)

[214] J. G. Fichte: Az erkölcsstan rendszere, Bp., 1976. 234. o. Lásd továbbá Rozsnyai E.: Forradalom és megbékélés. Id. kiad. 125-126. o. [\[vissza\]](#)

[215] G. W. F. Schelling: A transzcendentális... 106. o. [\[vissza\]](#)

[216] Vö. uo. 93-93., 97-98. o. [\[vissza\]](#)

[217] Vö. uo. 94. o. [\[vissza\]](#)

[218] Vö. uo. 90-96., 109. o. [\[vissza\]](#)

[219] Uo. 112. o. [\[vissza\]](#)

[220] Vö. uo. 111., 181. o. [\[vissza\]](#)

[221] Vö. uo. 114., 115., 116. o. [\[vissza\]](#)

[222] Uo. 119., 120., 122., 123. o. [\[vissza\]](#)

[223] Vö. uo. 128-129., 132., 133., 135. o. [\[vissza\]](#)

[224] Uo. 139. o. [\[vissza\]](#)

[225] Uo. 148. o. [\[vissza\]](#)

[226] Uo. 154. o. [\[vissza\]](#)

[227] Vö. uo. 150., 154. o. [\[vissza\]](#)

[228] Uo. 190-191. o. [\[vissza\]](#)

[229] Uo. 178-179., 180. o. [\[vissza\]](#)

[230] Uo. 197., 198., 199., 210. o. [\[vissza\]](#)

[231] Vö. uo. 200., 204., 205. o. [\[vissza\]](#)

[232] Uo. 266. o. [\[vissza\]](#)

[233] Vö. uo. 203., 204., 208., 209., 210. o. [\[vissza\]](#)

[234] Vö. uo. 208. o. [\[vissza\]](#)

[235] Vö. uo. 212., 215. o. [\[vissza\]](#)

[236] Vö. uo. 211., 265. o. [\[vissza\]](#)

[237] Vö. uo. 266. o. [\[vissza\]](#)

[238] Vö. uo. 211. o. [\[vissza\]](#)

[239]

Vö. uo. 268., 269. o. [\[vissza\]](#)

[240] Uo. 211. o. [\[vissza\]](#)

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

[242] Erről és általában az a priori szintézis szerepéről a modern dialektika létrejöttében, lásd Rozsnyai E.: Történelem és fonák tudat. Id. kiad. 599-620. o. [\[vissza\]](#)

[243] Uo. 204. o. [\[vissza\]](#)

[244] Uo. 278., 250. o. [\[vissza\]](#)

[245] Uo. 234. o. [\[vissza\]](#)

[246] Vö. uo. 238-240., 247-248. o. [\[vissza\]](#)

[247] Vö. uo. 255-256. o. [\[vissza\]](#)

[248] Uo. 250., 255. o. [\[vissza\]](#)

[249] Uo. 251., 252-253. o. [\[vissza\]](#)

[250] Vö. George Berkeley: A matematikai gondolkodás védelmében. 45., 47. Lásd: G. Berkeley: Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások. Bp., 1985. 602., 604. o. [\[vissza\]](#)

[251] Vö. I. Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 128-130. o. [\[vissza\]](#)

[252] Vö. Sain Marton: Nincs királyi út! (Matematikatörténet). Bp., 1986. 75., 76. o. [\[vissza\]](#)

[253] F. W. J. Schelling: A transzcendentális... 248. o. [\[vissza\]](#)

[254] Vö. uo. 276. o. [\[vissza\]](#)

[255] Vö. uo. 326. o. [\[vissza\]](#)

[256] Vö. uo. 250. o. [\[vissza\]](#)

[257] Vö. uo. 247. o. [\[vissza\]](#)

[258] Vö. uo. 263., 264. o. [\[vissza\]](#)

[259] Vö. uo. 263. o. [\[vissza\]](#)

[260] Vö. uo. 285., 281., 284., 239. o. [\[vissza\]](#)

[261] Vö. uo. 282., 288., 286. o. [\[vissza\]](#)

[262] Vö. uo. 295. o. [\[vissza\]](#)

[263] Uo. 292. o. [\[vissza\]](#)

[264] Uo. 311., 312-313. o. [\[vissza\]](#)

[265] Uo. 296. o. [\[vissza\]](#)

[266] Uo. 290., 239. o. [\[vissza\]](#)

[267] Vö. uo. 291. o. [\[vissza\]](#)

[268] A kérdést részletesebben tárgyalja Rozsnyai Ervin: Az igazság paradoxonjai. III/3. Igazság és gyakorlat. Bp. 1989. 89-116. o. [\[vissza\]](#)

[269] Vö. F. W. j. Schelling: A transzcendentális... 373-375. o. [\[vissza\]](#)

[270] Uo. 375. o. [\[vissza\]](#)

[271] Uo. 410. o. [\[vissza\]](#)

[272] Vö. Fil. tört. III. 419-421. o. [\[vissza\]](#)

[273] Vö. Tr. 384., 375., 47-48. o. [\[vissza\]](#)

[274] Vö. uo. 400. o. [\[vissza\]](#)

[275] F. W. J. Schelling; Darstellung meines Systems der Philosophie. Lásd: SW IV. köt. Stuttgart u. Augsburg, 1859. 114. o. [\[vissza\]](#)

[276] Vö. F. W. J. Schelling: A transzcendentális... 399. o. [\[vissza\]](#)

[277] Vö. uo. 71. o. (Az én kiemelésem – R. E.) [\[vissza\]](#)

[278] Uo. 400., 402. o. [\[vissza\]](#)

[279] Vö. uo. 45-46., 361., 375., 376. o. [\[vissza\]](#)

[280] Uo. 390., 391., 392., 393. o. [\[vissza\]](#)

[281] Uo. 398. o. [\[vissza\]](#)

[282] Vö. Hans-Jörg Sandkühler: Schelling et l'aporie d'une théorie non esthétique de l'art. Lásd: „Archives de Philosophie”, 33. (1970). 31. o. [\[vissza\]](#)

[283] Vö. F. W. J. Schelling: A transzcendentális... 387-388. o. [\[vissza\]](#)

[284] Uo. 388. o. [\[vissza\]](#)

[285] Uo. 304. o. [\[vissza\]](#)

[286] Br. 152., 28. o. [\[vissza\]](#)

[287] Fen. 15., 43. o. [\[vissza\]](#)

[288] Vö. Fil. tört. III. 466., 462., 480. o. [\[vissza\]](#)

[289] F. W. J. Schelling: Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Lásd: SW V. köt. Stuttgart u. Augsburg, 1859. 311., 312. o. [\[vissza\]](#)

[290] F. W. J. Schelling: Brief an Windischmann von 18. 12. 1806. Lásd: Aus Schellings Leben. 2. köt. Lipszel870.108. o. [\[vissza\]](#)

[291] Uo. 110. o. [\[vissza\]](#)

[292] F. W. J. Schelling: Über das Wesen deutscher Wissenschaft. Fragment. (1812). Lásd: SW VIII. köt. Stuttgart u. Augsburg, 1861. 17. o. [\[vissza\]](#)

[293] F. W. J. Schelling: Brief an Dorf Müller von 1. 3. 1850. Lásd: Aus Schellings Leben. 3. köt. Id. kiad. 221. o. [\[vissza\]](#)

[294] Vö. Guido de Ruggiero: L'età del romanticismo. II. köt. Id. kiad. 291-293. o. [\[vissza\]](#)

[295] Vö. F. W. J. Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Lásd: SW VII. köt. Stuttgart u. Augsburg, 1860. 383-385. o. [\[vissza\]](#)

[296] G. W. F. Hegel: System der Sittlichkeit. Lásd: Jenaer Schriften. Berlin, 1972. 444. o. [\[vissza\]](#)

[297] Vö. G. W. F. Hegel: Jénai reálfilozófia. A népszellem. Lásd: Ifj. 333. o. [\[vissza\]](#)

[298] Vö. Fen. 17-18. o. [\[vissza\]](#)

[299] Vö. uo. 19., 18. o. [\[vissza\]](#)

[300] Enc. II. 246. §. F. 25-26. o.; uo. 339. §. F. 2. 346. o. [\[vissza\]](#)

[301] Fen. 19., 18., 39. o. [\[vissza\]](#)

[302] Uo. 26., 21., 36. o. [\[vissza\]](#)

[303] Vö. Fen. 22., 23. o. [\[vissza\]](#)

[304] Uo. 20. o. [\[vissza\]](#)

[305] Log. II. 438. o. – Más megfogalmazásban: „A folyamat, amelyben a szellem létrehozza magáról való tudásának formáját, az a munka, amelyet mint valóságos történelem teljesít.” (Fen. 411. o.) [\[vissza\]](#)

[306] F. W J. Schelling: A transzcendentális... 403. o. [\[vissza\]](#)

[307] Uo. 23., 24. o. [\[vissza\]](#)

[308] Vö. Log. I. 57. o. [\[vissza\]](#)

[309] Log. I. 58. o. [\[vissza\]](#)

[310] Log. I. 50., 58. o. [\[vissza\]](#)

[311] Enc. III. 379. §. F. 14. o. [\[vissza\]](#)

[312] Ifj. 313-314. o. [\[vissza\]](#)

[313] Fen. 36. o. [\[vissza\]](#)

[314] Uo. 20. o. [\[vissza\]](#)

[315] Uo. 348. o. [\[vissza\]](#)

[316] Enc. I. 163. §. 2. F. 260. o. [\[vissza\]](#)

[317] Fen. 392. o. [\[vissza\]](#)

[318] Log. II. 424. o. [\[vissza\]](#)

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

[320] Log. 1.44. o. [\[vissza\]](#)

[321] Vö. Log. I. 45., 47. o. [\[vissza\]](#)

[322] Enc. II. 246. §. F. 25. o.; uo. 247. §. F. 27. o. [\[vissza\]](#)

[323] Enc. III. Bevezetés. 379. §. F. 13-14. o. [\[vissza\]](#)

[324] Uo. 14. o. [\[vissza\]](#)

[325] Log. I. 1. o. [\[vissza\]](#)

[326] Uo. 21., 22. o. [\[vissza\]](#)

[327] Uo. 20., 21. o. [\[vissza\]](#)

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

[329] Vö. Fen. 81. o. [\[vissza\]](#)

[330] Uo. 82. o. [\[vissza\]](#)

[331] Vö. Log. 1.213. o.; Log. II. 214. o. [\[vissza\]](#)

[332] Fil. tört. I. 39. o. [\[vissza\]](#)

[333] Ész. I. 71. o. [\[vissza\]](#)

[334] Vö. Fil. tört. I. 39-40. o. [\[vissza\]](#)

[335] Fen. 10. o. [\[vissza\]](#)

[336] Uo. 18. o. [\[vissza\]](#)

[337] Vö. Fil. tört. I. 35., 39. o. [\[vissza\]](#)

[338] Vö. pl. Észt. I. 21. o. [\[vissza\]](#)

[339] Enc. II. 245. §. F. 16. o.; uo. 246. § F. 21. o. [\[vissza\]](#)

[340] Enc. II. 246. §. 21-22. o.; uo. F. 24. o. [\[vissza\]](#)

[341] Uo. 25. o. [\[vissza\]](#)

[342] Id. mű, 245. §. F. 16. o. [\[vissza\]](#)

[343] Id. mű, 246. §. F. 25. o. [\[vissza\]](#)

[344] Log. II. 4., 3. o. [\[vissza\]](#)

[345] Enc. III. 467. §. F. 278. o. [\[vissza\]](#)

[346] I. Kant: A tiszta ész kritikája. Elemtan. II. rész. II. szakasz. II. könyv. III. főrés. IV. fej. Hasonmás kiad. Bp. 1981. 386. o. [\[vissza\]](#)

[347] Vö. Log. II. 426. o. [\[vissza\]](#)

[348] Vö. Fil. tört. 1.37-38. o. [\[vissza\]](#)

[349] Vö. K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MÉM 46/11. 86. o. – A kérdést érintettük már a Forradalom és megbékélés második részének II/1. pontjában (243-245. o.). [\[vissza\]](#)

- [350] A kommunizmusbeli munka társadalmi, tudományos és általános jellegéről lásd MÉM 46/11. 86. o. [\[vissza\]](#)
- [351] Vö. MÉM 46/11. 287. o. – A munka általános jellegéről mint elvont „belsőről” és ennek „külső”, pénzbeli megjelenéséről Hegel is írt; fejtegetéseinek ismertetését lásd Rozsnyai E.: „Forradalom és megbékélés. Második rész, II/5. Id. kiad., 276-282. o. [\[vissza\]](#)
- [352] Log. II. 424., 427. o. [\[vissza\]](#)
- [353] Vö. Log. 1.13-14., 26-34. o. [\[vissza\]](#)
- [354] Vö. Log. II. 423., 422. o. [\[vissza\]](#)
- [355] Vö. uo. 426., 438. o. – A mennyiségileg lezárhatatlan „rossz végtelen” dialektikus lezárásáról lásd a bevezető tanulmányt. [\[vissza\]](#)
- [356] Vö. Fen. 27., 28. o. [\[vissza\]](#)
- [357] Log. II. 436-437. o. [\[vissza\]](#)
- [358] Vö. Log. II. 360., 438. o. [\[vissza\]](#)
- [359] Vö. Fen. 11., 20., 25. o.; Log. II. 435-438. o. [\[vissza\]](#)
- [360] Log. II. 435. o. [\[vissza\]](#)
- [361] Vö. uo. 435., 436. o. [\[vissza\]](#)
- [362] A dialektikus logika kettős funkciójáról lásd Rozsnyai Ervin: Az igazság paradoxonjai. Id. kiad. 18. o. [\[vissza\]](#)
- [363] Log. II. 423. o. [\[vissza\]](#)
- [364] Vö. uo. 424. o. [\[vissza\]](#)

ISBN 978-963-88582-2-1

Felelős kiadó a szerző

Felelős szerkesztő Tabák András

2010 Vasas-Köz Kft. nyomda

Felelős vezető Badó Géza

Terjeszti a Könyvtárellátó Közhasznú Társaság
