Lukács György

Az ész trónfosztása

Lukács György

Az ész trónfosztása

A tudós szerző azt kutatja, hogyan szélesedett a reakciós polgári filozófia uralkodó irányává az irracionalízmus; felvázolja fejlődésének főútvonalát, részletesen elemzi legtipikusabb szakaszait és fő képviselőit, tehát tulajdonképpen azt az utat mutatja be a filozófia területén, amelyet Németország Hitlerig megtett.

A könyv egyik alaptétele, hogy nincs „ártatlan" világnézet. Maga az ész nem lehet a társadalmi fejlődés felett lebegő, pártatlanul semleges valami, épp ellenkezőleg: mindenkor egy társadalmi helyzet konkrét észszerüségét vagy észszerűtlenségét tükrözi vissza, a fejlődést előbbre vive vagy hátráltatva.

AKADÉMIAI KIADÓ
BUDAPEST

Lukács György

Az ész trónfosztása

Az irracionalista filozófia kritikája

Harmadik kiadás



Akadémiai Kiadó, Budapest 1965

Az első kiadást lektorálta

Szigeti József

© *Lukács György, 1965*

Printed in Hungary

Az irracionalizmus mint az imperialista korszak nemzetközi jelensége

Ez a könyv egy pillanatig sem tart számot arra, hogy a reakciós filozófia története vagy éppen fejlődésének tankönyve legyen. A szerző tudja mindenekelőtt, hogy az irracionalizmus, amelynek magasra növését, a polgári filozófia uralkodó irányává szélesedését tárgyalja itt, csak egyik fontos tendenciája a reakciós polgári filozófiának; jóllehet alig van reakciós filozófia bizonyos irracionalista beütés nélkül, a reakciós polgári filozófia köre mégis sokkal tágabb, mint a tulajdonképpeni, szigorúbb értelemben vett irracionalista filozófiáé.

De még ez a megszorítás sem elegendő ahhoz, hogy pontosan körülírjuk feladatunkat. Ebben a megszűkített témakörben sem az irracionalizmus részletes, átfogó és teljességre törekvő történetéről van szó, hanem csupán fejlődése fővonalának kidolgozásáról, legfontosabb és legtipikusabb szakaszainak és képviselőinek elemzéséről. Ezt a fővonalat akarjuk megvilágítani mint az elmúlt utolsó másfél évszázad nagy korkérdéseire adott legjellemzőbb és leghatásosabb reakciós feleletet.

A filozófia története, éppúgy mint a művészeté és az irodalomé, sohasem egyszerűen filozófiai eszmék vagy éppen személyiségek története — mint polgári történetírói gondolják. A filozófia problémáit és megoldásuk irányait a termelőerők fejlődése, a társadalmi fejlődés, az osztályharcok kibontakozása szolgáltatja. Minden filozófia döntő fővonalait csakis ezeknek az elsődleges mozgató erőknek ismerete alapján lehet feltárni. Ha megkísérlik, hogy a filozófia problémaösszefüggéseit a filozófiának úgynevezett immanens fejlődéséből vessék fel és oldják meg, akkor szükségképp a legfontosabb összefüggések idealista eltorzulása jön létre, még akkor is, ha a történetíróban megvan a kellő tudás, az objektivitásra törekvő szubjektív jóakarat. Magától értetődik, hogy az úgynevezett szellemtörténeti beállítás ezzel az állásponttal szemben nem haladás, hanem visszalépés: a torzító ideológiai kiindulópont megmarad,

csakhogy még elmosódottabb, idealisztikusan torzítóbb lesz; hasonlítsuk össze Diltheyt és iskoláját a hegeliánusok filozófiai történetírásával, például Erdman-nal.

Ebből semmiképp sem következik, mint a vulgarizálók gondolják, a tisztán filozófiai problémák elhanyagolása. Ellenkezőleg. Csak az ilyen összefüggésben domborodhatik ki világosan a különbség maradandó jelentőségű fontos kérdések és lényegtelen, profeszszori árnyalatok között. Éppen a társadalmi életből a társadalmi életbe vezető út adja meg a filozófiai gondolatnak tulajdonképpeni átfogó erejét, határozza meg mélységét, szorosan vett filozófiai értelemben is. Emellett teljességgel másodrangú kérdés, mennyire tudatos az egyes gondolkodók előtt ez a pozíciójuk, ez a társadalmi-történeti funkciójuk. A filozófiában sem érzületekről, hanem tettekről, tárgyiasult gondolatkifejezésről, ennek történetileg szükségszerű hatékonyságáról történik szavazás. Minden gondolkodó ebben az értelemben a történelem előtt felelős filozófiájának objektív tartalmáért.

Anyagunk ily módon: Németország útja Hitlerig a filozófia területén. Azaz meg akarjuk mutatni, hogyan tükröződik ez a reális út a filozófiában, hogyan segítették elő filozófiai formulázások, Németország Hitlerig való reális fejlődésének gondolati visszfényei, ennek az útnak meggyorsítását. Tehát semmiképpen sem jelenti a filozófia jelentőségének a reális fejlődés mozgalmas egészében való túlbecsülését az, hogy a fejlődés e legelvontabb részének bemutatására szorítkozunk. De azt hisszük, nem felesleges hozzátenni, hogy legalábbis éppoly veszedelmes, a valóságnak éppoly kevéssé megfelelő volna a világnézeti elemek lebecsülése.

Ezek a szempontok határozzák meg az anyag tárgyalásának módját. Elsődleges, mindenekelőtt a kiválogatás szempontjából: a társadalmi genézis és funkció. Feladatunk a „nemzeti szocialista világnézet" minden gondolati előmunkálatának leleplezése, bármily messze esnek is — látszólag — a hitlerizmustól, bármily kevéssé vannak is — szubjektív tekintetben — efféle intencióik. Ennek a könyvnek egyik alaptétele: nincs „ártatlan" világnézet. Semmiféle vonatkozásban nincs ilyen világnézet, de különösen nincs problémánkra vonatkozóan, mégpedig épp filozófiai értelemben: az ész mellett vagy az ész ellen való állásfoglalás eldönti egyúttal egy filozófiának mint filozófiának lényegét, a társadalmi fejlődésben betöltött szerepét. Márcsak azért is, mert maga az ész nem lehet a társadalmi fejlődés felett lebegő, pártatlanul semleges valami, hanem mindenkor egy társadalmi helyzet, egy fejlődési irány konkrét ésszerűségét (vagy ésszerűtlenségét) tükrözi vissza, fogalmazza meg, s ezzel ezt a fejlődési irányt előbbre viszi vagy gátolja. Az ész tartalmainak és formáinak ez a társadalmi meghatáro-

zottsága azonban nem jelent történelmi relativizmust. Ezeknek a tartalmaknak és formáknak minden társadalmi-történelmi meghatározottsága mellett minden helyzet vagy fejlődési tendencia haladó jellege valami objektív, az emberi tudattól függetlenül létező. Az mármost, hogy ezt az előremozgót észnek vagy ésszerűtlenségnek fogjuk-e fel, hogy mint ilyent vagy olyant helyeseljük vagy elvetjük-e, döntően lényeges mozzanata a pártosságnak, az osztályharcnak a filozófiában.

Ennek a genézisnek és a funkciónak felfedése a legnagyobb fontosságú. De önmagában még semmiképp sem elegendő. A haladás objektivitása persze elegendő ahhoz, hogy egyes jelenségeket, egy irányt helyesen bélyegezzünk reakciósnak. A reakciós filozófiának igazi marxista–leninista kritikája azonban nem állhat meg itt. Ellenkezőleg a filozófia hamisságát, a filozófia alapkérdéseinek eltorzulását, vívmányainak megsemmisülését stb. mint az ilyen állásfoglalások szükségszerű, tárgyi-filozófiai következményeit konkrétan, magában a filozófiai anyagban kell megmutatnia. Ennyiben jogos, sőt nélkülözhetetlen mozzanat az immanens kritika a filozófia reakciós tendenciáinak tárgyalásakor és leleplezésekor. A marxizmus klasszikusai mindig alkalmazták, így Engels az „Anti-Dühring"-ben, és Lenin az „Empiriokriticizmus"-ban. Az immanens kritikának mint mozzanatnak elutasítása olyan összefoglaló tárgyalásban, amely egyszerre ölel fel szociális genézist és funkciót, osztályjellemzést, társadalmi leleplezést stb. szükségképpen szektássághoz kell vezetnie a filozófiában: olyan felfogáshoz, mintha mindaz, ami magától értetődik egy öntudatos marxista–leninista számára, bizonyíték nélkül meggyőző volna olvasói számára is. Amit Lenin a kommunisták politikai magatartásáról mondott: „de épp azon múlik a dolog, hogy azt, ami *számunkra* elavult, ne tekintsük elavultnak az *osztály*, a *tömegek* szempontjából", teljes mértékben áll a filozófia marxista tárgyalására is. Az ellentét egyrészt a különböző polgári ideológiák, másrészt a dialektikus és történelmi materializmus vívmányai között tárgyalásunk és bírálatunk magától értetődő alapja. De az egyes filozófiák belső összefüggéstelenségének, ellentmondásosságának stb. tárgyilagos, filozófiai kimutatása is elkerülhetetlen, ha reakciós jellegüket igazán konkrétan nyilvánvalóvá akarjuk tenni.

Ez az általános igazság különösen érvényes a modern irracionalizmus történetére. Hiszen ez az irracionalizmus, mint könyvünk ki fogja mutatni, a materializmussal, a dialektikus módszerrel vívott állandó harcban keletkezett és gyakorolt hatást. Ez a filózofiai vita e tekintetben is az osztályharcok visszatükröződése. Mert bizonyára nem véletlen, hogy az idealista dialektikának végső és leg-

fejlettebb formája a francia forradalommal és különösen ennek társadalmi következményeivel kapcsolatban bontakozott ki. E dialektika nagy előfutárai Vico és Herder voltak, s történeti jellege csak a francia forradalom után kap módszertanilag tudatos és logikailag kidolgozott kifejezést, mindenekelőtt a hegeli dialektikában. Mert itt a haladásgondolat olyan történeti védelmének és kialakításának szükségszerűségéről van szó, amely messze túlmegy a felvilágosodás koncepcióin. (Ezzel természetesen korántsem merülnek ki azok az indítékok, amelyek előmozdították ezt az idealista dialektikát: utalok csupán azokra a természettudományokban mutatkozó új tendenciákra, amelyeket Engels a „Feuerbach"-ban feltár.) A modern irracionalizmus első fontos szakasza ennek megfelelően a haladásnak idealista dialektikus-történeti fogalma ellen vívott harcban jön létre; ez az út Schellingtől Kierkegaardig egyszersmind az út a francia forradalmat követő feudális reakciótól a polgári haladásellenességig.

A párizsi proletariátus júniusi csatájával és különösen a párizsi kommünnel gyökeresen megváltozik a helyzet: mostantól fogva a proletariátus világnézete, a dialektikus és történelmi materializmus az az ellenfél, amelynek sajátossága meghatározza az irracionalizmus továbbfejlődését. Az új korszaknak Nietzsche az első és legjelentősebb képviselője. Az irracionalizmusnak mind a két szakasza a kor legmagasabbrendű filozófiai haladásfogalma ellen harcol. Azonban – tisztán filozófiailag is – minőségi különbség adódik abból, hogy polgári-idealista dialektika-e az ellenfél, vagy pedig a materialista dialektika, a proletár világnézet, a szocializmus. Az első szakaszban még lehetséges, viszonylagosan jogosult az idealista dialektika valódi fogyatékosságait és korlátait feltáró, tárgyi ismereten alapuló bírálat. A második szakaszban ellenben azt látjuk, hogy a polgári filozófusok már képtelenek és nem is törekszenek az ellenfél igazi tanulmányozására, arra, hogy komolyan próbálják őt megcáfolni. Ez már Nietzschénél így van, s minél határozottabban lép fel ez az ellenfél – különösen 1917 nagy októbere óta – annál alacsonyabb színvonalú lesz az akarat és a képesség, hogy tisztességes gondolati fegyverekkel harcoljanak az igazi és helyesen felismert ellenség ellen, annál inkább kiforgatás, rágalmazás és demagógia lép a becsületes tudományos polémia helyébe. Ebben is világosan láthatóvá lesz az osztályharc kiélesedésének visszatükröződése. Marx megállapítása a 48-as forradalom után: „les capacités de la bourgeoisie s'en vont" (a burzsoázia tehetségei eltűnnek) szakaszról szakaszra mind világosabban bebizonyosodik. Mégpedig nem csupán az imént említett középponti polémiában, hanem az egyes irracionalista filozófiák egész felépítésében, teljes kidolgozá-

sában. Az apologetikus méreg a középponti kérdésből átterjed a perifériára is: önkényesség, ellentmondásosság, a fundamentumok megalapozatlansága, szofista érvelések stb. jellemzik mind élesebben a később fellépő irracionalista filozófiákat. A filozófiai színvonal süllyedése tehát egyik lényeges jegye az irracionalizmus fejlődésének. A „nemzeti szocialista világnézet"-ben a legplasztikusabban és legszemmelláthatóbban nyilvánul meg ez a tendencia.

Mindamellett azonban ki kell emelni az irracionalizmus fejlődésének egységét. Mert a filozófiai színvonal süllyedése mint puszta megállapítás semmiképp sem elegendő az irracionalizmus történetének jellemzéséhez. Ilyen megállapításokat ismételten tettek a Hitler ellen polgári oldalról vívott — állítólagos — harcban. Céljuk azonban gyakran ellenforradalmi, sőt magának a fasizmusnak apológiája volt: Hitler és Rosenberg kiszolgáltatása, hogy ideológiailag megmentsék „a lényeget", a német monopolkapitalizmus legreakciósabb formáját, egy új, agresszív német imperializmus jövőjét. A „nívótlan" Hitlertől a „nagyon értékes" Spenglerre, Heideggerre vagy Nietzschére való visszavonulás tehát filozófiailag is sztratégiai visszavonulás, az üldöző ellenségtől való elszakadás, hogy rendezzék a reakció sorait, hogy — kedvezőbb viszonyok között — a legszélsőbb reakciónak új, módszertanilag „megjavított" offenzíváját robbantsák ki.

Ezekkel a tendenciákkal szemben, amelyeknek kezdetei messze visszanyúlnak, két dolgot kell hangsúlyozni Először azt, hogy a filozófiai színvonal süllyedése társadalmilag meghatározott szükségszerű jelenség. Nem Rosenberg filozófiai személyiségének alacsonyabb értéke a döntő, teszem, Nietzschéhez képest. Ellenkezőleg: épp erkölcsi és értelmi alacsonyabbértékűségénél fogva lett Rosenberg a nemzeti szocializmus alkalmas ideológusává. Ha pedig a fent jelzett sztratégiai visszavonulás Nietzschéhez vagy Spenglerhez, ismét filozófiai offenzívává erősödnék, előharcosa — történeti szükségszerűséggel — filozófiailag még alacsonyabb színvonalat képviselne, mint Rosenberg: egészen függetlenül személyes képességeitől, ismereteitől stb. Mert egy ideológus filozófiai színvonalát végső fokon az határozza meg, milyen mélyen képes korának kérdéseibe behatolni s ezeket a filozófiai absztrakció legmagasabb csúcsára emelni, mennyire engedi meg annak az osztálynak az álláspontja, amelynek talaján áll, hogy ezekben a kérdésekben a mélységbe és a legvégsőig hatoljon. (Ne felejtsük el soha, hogy Descartes „cogito"-ja vagy Spinoza „deus sive natura"-ja a maguk korában felette korszerű és merészen pártos kérdésfeltevések és feleletek voltak.) Hogy Nietzsche, a maga „zseniális" önkényességével és felületességével csekélyebb értékű a klasszikus filozófiánál, ezt

éppúgy társadalmi tényezők határozzák meg, mint azt, hogy viszont nagyobb értékű Spengler még sokkal könnyelműbb és üresebb konstrukcióinál, vagy éppen Rosenberg kongó demagógiájánál. Akik a modern irracionalizmust az elvontan elszigetelt szellemi színvonalkülönbségek síkján ítélik meg, ki akarnak térni végső konzekvenciáik társadalmi-politikai lényege és következményei elől. Nem tekintve minden ilyen kísérlet politikai jellegét, ettől elválaszthatatlan hiábavalóságát is energikusan ki kell emelni — éppen filozófiai értelemben. (Hogy ez konkrétan hogyan alakul a háború utáni időben, arról az utószóban lesz szó.)

Ez a megállapítás egészen szorosan összefügg második megjegyzésünkkel. Ebben a könyvben részletesen próbáljuk majd kimutatni, hogy az irracionalizmus fejlődése egyetlen szakaszon sem mutat „immanens" sajátosságot, mintha az egyik problémafelvetésből vagy problémamegoldásból a filozófiai gondolatmozgás belső dialektikájától hajtva következnék a másik. Ellenkezőleg azt akarjuk megmutatni, hogy az irracionalizmus különböző szakaszai az osztályharc problémáira adott reakciós feleletekként jöttek létre. A társadalmi haladásra való reagálásának tartalmát, formáját, módszerét, hangját stb. ennélfogva nem ilyen, reá jellemző belső dialektika határozza meg, hanem az ellenfél, a harci feltételek, amelyeket rákényszerítenek a reakciós burzsoáziára. Ezt mint az irracionalizmus fejlődésének alapelvét kell szem előtt tartani.

Ez azonban nem jelenti azt, mintha az irracionalizmus — az ekként meghatározott társadalmi kereteken belül — nem mutatna eszmei egységet. Ellenkezőleg. Épp eme jellegéből következik, hogy az általa felvetett tartalmi és módszertani problémák erősen összefüggenek, feltűnő (és szoros) egységet mutatnak. Értelem és ész lekicsinylése, az intuíció kritikátlan dicsőítése, arisztokratikus ismeretelmélet, a társadalmi-történelmi haladás elutasítása, mítoszok alkotása stb. oly motívumok, amelyekkel úgyszólván minden irracionalistánál találkozunk. A feudális maradványok képviselőinek és a burzsoáziának filozófiai visszahatása a társadalmi haladásra meghatározott körülmények között ennek az iránynak egyes, személyileg tehetséges képviselőinél szellemes, ragyogó formát ölthet, de az egész fejlődésen átvonuló filozófiai tartalom mégis rendkívül egyhangú és szegényes. Mivel pedig, mint fent kimutattuk, a polémia szellemi mozgástere, az a lehetőség, hogy legalább a valóságnak bizonyos, ha mégoly eltorzult visszatükröződései helyet kapjanak a gondolatrendszerben, társadalmi szükségszerűséggel szakadatlanul megszűkül, azért a filozófiai színvonal süllyedése a döntő gondolati motívumok azonossága mellett kikerülhetetlen. Ezeknek a végighúzódó gondolatmeghatározásoknak állandósága:

az irracionalizmus egységesen reakciós társadalmi alapjainak visszatükrözése, bármennyi minőségi változást lehet és kell is megállapítani a Schellingtől Hitlerig tartó fejlődésben. A német irracionalista filozófiának beletorkollása a hitlerizmusba tehát csak annyiban szükségszerű, amennyiben a konkrét osztályharcok — persze nem ennek az ideológiai fejlődésnek segítsége nélkül — ilyen eredményt hoztak létre. Az irracionalizmus kibontakozása szempontjából ezért az osztályharcok eredményei megmásíthatatlan tények, amelyek filozófiailag megfelelően visszatükröződnek, amelyekre az irracionalizmus így vagy amúgy reagál, azonban — innen tekintve — éppen csak megmásíthatatlan tények. Ezzel természetesen semmiképp sem állítjuk, hogy — tárgyilag-történelmileg tekintve — végzetes szükségszerűségek lettek volna.

Ha tehát helyesen akarjuk megérteni a német irracionalista filozófia fejlődését, akkor mindig szem előtt kell tartani a maguk összetartozandóságában a következő mozzanatokat: azt, hogy az irracionalizmus fejlődése a Németországban és az egész világon lejátszódó döntő osztályharcoktól függ, amivel természetesen együttjár egy „immanens" fejlődés elutasítása; a tartalmak és módszerek egységességét, az igazi filozófiai kifejtés mozgásterének szakadatlan megszűkülése mellett, ami szükségképp előmozdítja az apologetikus és demagóg tendenciák fokozódását; s végül következményként: a filozófiai színvonalnak szükségszerű, folytonos, gyors süllyedését. Csak így érthetjük meg, hogyan jött létre Hitlernél a kifejezett filozófiai reakció minden gondolati indítékának demagóg popularizációja, az irracionalizmus fejlődésének ideológiai és politikai „megkoronázása".

Ez a célkitűzés, a németországi irracionalizmus fejlődési motívumainak és tendenciáinak világos kidolgozása, határozza meg munkánk tárgyalásmódját. Ezért csak arról lehet szó, hogy a legfontosabb csomópontokat helyezzük beható elemzéssel a kellő világításba, nem pedig arról, hogy az irracionalizmusnak, vagy éppen a reakciós filozófiának általában, részletes történetét adjuk, amely azzal az igénnyel lépne fel, hogy minden alakot és tendenciát tárgyaljon, vagy akár csak fel is soroljon. A teljességről tehát itt tudatosan lemondunk. Ha pl. a XIX. századeleji romantikus irracionalizmusról van szó, akkor legfontosabb meghatározásait az irányzat fő képviselőjén, Schellingen mutatjuk meg; Friedrich Schlegelt, Baadert, Görrest stb. alig vagy egyáltalában nem említjük. Nem tárgyaljuk Schleiermachert sem, akinek sajátos tendenciái csak Kierkegaard által tettek szert széles körű reakciós jelentőségre; nem szólunk Fichte második korszakának irracionalizmusáról, mert hatása csak a Rickert-iskolában, főleg Lasknál érvényesült, de az

egész fejlődés szempontjából epizodikus maradt; hiányzik Weisse és az ifjabb Fichte stb., stb. Így szorul vissza az imperialista korszakban Husserl, mert a filozófiai módszerében kezdettől fogva bennerejlő irracionalista tendenciák csak Scheler és különösen Heidegger által lesznek igazán nyilvánvalókká; így Spengler mellett háttérbe szorul Leopold Ziegler és Keyserling, Klages mellett Theodor Lessing, Heidegger mellett Jaspers stb., stb.

Ehhez járul még, hogy, mivel az irracionalizmust a XIX. és XX. századbeli reakciós filozófia döntő főáramlatának fogjuk fel, fontos és befolyásos, határozottan reakciós gondolkodókat, akiknek irracionalizmusa nem áll gondolatviláguk középpontjában, ugyancsak nem tárgyalunk. Így az eklektikus Eduard von Hartmannt a határozottan irracionalista Nietzsche mellett; így szintén Nietzschéhez való viszonylatban Lagardét; így a német fasizmus közvetlen előkészületi korában Moeller van den Bruckot stb., stb. Reméljük, hogy e tárgyi korlátozás által a fejlődés fővonala világosabban jut kifejezésre. A német filozófia eljövendő historikusai, reméljük, sokszorosan kiegészítik majd a németországi reakciós filozófiának itt rajzolt fővonalát.

Célkitűzés és anyag határozzák meg továbbá, hogy a Schellingtől Hitlerhez vezető folyam tárgyalásunkban nem juthat abban az egységességben kifejezésre, mely a társadalmi valóságban sajátja volt. A II–IV. fejezet ezt a fejlődést a szűkebb értelemben vett irracionalista filozófia területén próbálja megvilágítani. A fent jelzett programot, a Schellingtől Hitlerig vezető fejlődés vonalát rajzoljuk meg itt. De ezzel még nem tekinthetjük feladatunkat megoldottnak. Először is kötelesek vagyunk még legalább egy fontos példán megmutatni, hogyan tudja az irracionalizmus mint a korszak reakciós főtendenciája az egész polgári filozófiát magának alárendelni. Ezt részletesen bemutatjuk az imperialista újhegelianizmuson az V. fejezetben, a legfontosabb úttörőkre csak röviden utalunk. Másodszor a VI. fejezet ugyanazt a fejlődést, amelyet filozófiailag már elemeztünk, a német szociológia terén mutatja be. Azt hisszük, az egész összefüggés világossága és áttekinthetősége csak nyerhet azzal, hogy ilyen fontos mozzanatot külön, nem pedig a filozófiában feloldva és szétszórtan tárgyalunk. S végül harmadszor, a fajelmélet történeti előfutárait ugyancsak külön mutatjuk be a VII. fejezetben. Csak így világíthatjuk meg kellően azt a középponti jelentőséget, amelyre olyan középszerű eklektikus, mint H. St. Chamberlain a német fasizmusban szert tett: ő az, aki az imperialista korszak filozófiai irracionalizmusát, az életfilozófiát „szintetizálja" a fajelmélettel és a szociáldarwinizmus eredményeivel. Így lesz Hitler és Rosenberg közvetlen előfutárává,

a nemzeti szocializmus filozófiai „klasszikusává". Világos, hogy a hitleri kor összefoglaló tárgyalása épp ebben az összefüggésben érvényesülhet kellően, s itt természetesen a IV. és VI. fejezet eredményeit is mindig tekintetbe kell venni. Magától értetődő, hogy ennek a tárgyalásmódnak nem egy hátránya van; Simmel pl. befolyásos szociológus, s mégis lényegileg az imperialista életfilozófiával kapcsolatban elemezzük; Rickert és Max Weber, Dilthey és Freyer, Heidegger és C. Schmitt között benső összefüggések állnak fenn, mégis térbelileg egymástól elkülönülten kell őket tárgyalni. Ezek a tárgyalásnak kikerülhetetlen fogyatékosságai, s már itt kell rájuk utalnunk. Reméljük azonban, hogy a fővonal áttekinthetősége túlsúlyban lesz a negatív mozzanatokkal szemben.

Munkánk alig támaszkodhatik történelmi előmunkálatokra. Marxista filozófiatörténet még nincs, a polgári feldolgozások pedig kérdésfeltevéseink szempontjából teljesen hasznavehetetlenek. Ez természetesen nem véletlen. A német filozófia polgári historikusai nem méltatják figyelemre vagy lekicsinylik Marx és a marxizmus szerepét. Innen van, hogy a német filozófiának sem a harmincasnegyvenes években lejátszódó nagy válságához, sem későbbi hanyatlási fázisához mégcsak megközelítőleg, mégcsak a tényekre vonatkozóan sem tudnak kellően állást foglalni. A hegeliánusok szerint a német filozófia Hegellel lezáródott; az újkantiánusok szerint Kantban érte el tetőpontját, s az utódai okozta zavart csak a hozzá való visszatérés által lehetett rendbe hozni. Eduard von Hartmann „szintézist" próbál létrehozni Hegel és az irracionalizmus (a késői Schelling és Schopenhauer) között stb. Mindenesetre a német filozófia döntő válsága, a hegelianizmus felbomlása, a polgári történetírók számára kívülesik a filozófia területén. Az imperialista korszak filozófiatörténetírói — lényegileg az irracionalizmus igenlése alapján — harmóniát teremtenek egyrészt Hegel és a romantika, másrészt Kant és Hegel között, ezzel pedig gondolatban véget vetnek minden fontos irányharcnak, s egységes és problémátlan, ellentmondás nélküli fejlődésvonalat húznak az imperialista korszak — helyeselt — irracionalizmusához. Az egyetlen, más területeken nagyon érdemes marxista történetíró, Franz Mehring, egyfelől, Kant kivételével, kevéssé ismeri a klasszikus német filozófiát, másfelől nem ismeri fel eléggé az imperialista korszak sajátos vonásait, semhogy kérdéseink számára irányadó lehetne.

Az egyetlen újabb könyv, amely legalább kísérletet tesz arra, hogy a német filozófiai fejlődés problémakörével foglalkozzék, K. Löwith ismeretekben gazdag műve: „Von Hegel zu Nietzsche" (Hegeltől Nietzschéig). Benne a német polgári filozófiatörténetben

először történik kísérlet a hegelianizmus felbomlásának elemzésére, a fiatal Marx filozófiájának a fejlődésbe való szerves beillesztésére. De már az, hogy Löwith ezt a fejlődést – mégpedig nem leleplező értelemben – Nietzschében juttatja tetőfokára, azt mutatja, hogy nem látja a tárgyalt korszak igazi problémáit, s ahol rájuk akad, határozottan a fejük tetejére állítja őket. Mivel a főirányt csupán olyan útban látja, amely eltávolít Hegeltől, azért nála Hegel jobb- és baloldali bírálói, nevezetesen Kierkegaard és Marx, ugyanarra a síkra kerülnek, minden kérdésben való ellentétességük a tematika puszta különbözőségének tűnik fel, de alapirányuk lényegileg rokon. Hogy ilyen beállítottság mellett Löwith a felbomlás korának hegeliánusai (Ruge, Bauer), Feuerbach és Marx között szintén csak árnyalati különbségeket lát egy hasonló tendencián belül, nem pedig minőségi ellentéteket, az magától értetődik. Minthogy könyve az újabb polgári filozófiatörténetírásban szinte egyedülálló helyet foglal el anyagismeret tekintetében, idézünk egy hosszabb döntő passzust, hogy az olvasó maga megítélhesse, hogyan vezet ez a módszer Marx és Kierkegaard egyenlővé tételéhez s ezzel olyan következtetésekhez, amilyeneket néhány „baloldali" prefasiszta vont le. (Pl. H. Fischer: Marx und Nietzsche als Entdecker und Kritiker der Dekadenz – M. és N. mint a dekadencia felfedezői és bírálói.) Azt mondja Löwith: „Röviddel az 1848-as forradalom előtt Marx és Kierkegaard döntésre irányuló akaratnak adtak kifejezést, amelynek szavai még most is figyelemre méltók: Marx a Kommunista Kiáltványban (1847), Kierkegaard egy 'Irodalmi bejelentésben' (1846). Az egyik kiáltvány azzal végződik: 'Világ proletárjai egyesüljetek!' a másik pedig azzal, hogy mindenki magában dolgozzék saját megmentésén, ezzel szemben a világ továbbfejlődésére vonatkozó prófécia legfeljebb mint tréfa elviselhető. Ez az ellentét azonban történetileg tekintve csupán két oldala a polgári-keresztény világ közös destrukciójának. A polgári-*kapitalista* világ forradalmában Marx a proletariátus tömegére támaszkodott, míg Kierkegaard a polgári-*keresztény* világ ellen vívott harcában az egyénre tesz fel mindent. Ennek megfelel, hogy Marx számára a polgári társadalom oly 'elszigetelt egyének' társadalma, akikben az ember elidegenedett az embernek mint nemnek lényegétől, Kierkegaard számára pedig a kereszténység tömegszerűen elterjedt kereszténység, amelyben senki sem Krisztus követője. Mivel azonban Hegel a lényegben közvetítette ezeket a létező ellentmondásokat, a polgári társadalmat az állammal s az államot a kereszténységgel, azért Marx, valamint Kierkegaard döntése a különbség és az ellentmondás kiemelésére irányul épp ezekben a közvetítésekben. Marx arra az önmagától való elidegenedésre fordítja tekintetét, amely az

ember számára a kapitalizmus, Kierkegaard arra, amely a keresztény számára a kereszténység."

Tehát itt is: oly éjszaka, amelyben minden tehén fekete. A marxista történetírás nem tud mit kezdeni ennek az anyagnak feldolgozásában az ilyen előmunkálatokkal.

Végül fel kell itt vetni még azt a kérdést, miért szorítkozik tárgyalásunk – kevés kivétellel, mint amilyen Kierkegaard és Gobineau – a német irracionalizmusra. Azokat a különös körülményeket, amelyek Németországot az irracionalizmusnak kiváltképpen alkalmas talajává tették, az I. fejezetben próbáljuk vázolni. De ez mitsem változtat azon a tényen, hogy az irracionalizmus nemzetközi jelenség, mégpedig mind a polgári haladásfogalom, mind a szocializmus ellen vívott harcában. S nem kétséges, hogy mind a két korszakban a társadalmi és politikai reakció fontos képviselői a legkülönbözőbb országokban felléptek. Így már a francia forradalom alatt Angliában Burke, így később Franciaországban Bonald, de Maistre és mások. Ezek természetesen harcolnak a francia forradalom ideológiája ellen, azonban anélkül, hogy afféle különleges és új filozófiai módszert alakítanának ki erre a célra, mint ahogy az Németországban történt. Nem hiányzanak ugyan ilyen kísérletek sem: gondoljunk pl. Maine de Biranra. De kétségtelen, hogy ő is távol állt az olyan nemzetközi maradandó hatások létrehozásától, mint amilyen Schellingé vagy Schopenhaueré, s korántsem dolgozta ki oly határozottan és elvszerűen az új irracionalizmus alapjait, mint ezek. Ez újra összefügg azzal, hogy a német romantikusok határozottan reakciós jellegével szemben Maine de Biran a juste milieu ideológusa. Az irracionalizmus imperialista fellendülése különösen feltűnően mutatja Németország vezető szerepét ezen a téren. Természetesen itt elsősorban Nietzschére gondolunk, aki az irracionalista filozófiai reakció tartalmi és módszertani mintaképévé lett az USA-tól a cári Oroszországig, s akinek befolyásával a reakció egyetlen ideológusa sem mérkőzhetett és mérkőzhetik, mégcsak megközelítőleg sem. De később is Spengler nemzetközi értelemben mintául szolgál az irracionalista történetfilozófiai koncepciók számára Toynbeeig; Heidegger pedig, a francia egzisztencializmus modellje, már sokkal előbb döntően hat Ortega y Gasset-ra, mély és veszedelmes módon befolyással van Amerika polgári gondolkodására stb., stb.

E különbség meghatározó okait természetesen csakis az egyes országok konkrét történelme alapján lehetne kidolgozni. Csak az ilyen történeti szemlélet tárná fel azokat a különleges tendenciákat, amelyek Németországban kapták meg „klasszikus", következetesen a dolgok végére járó formájukat, míg a többi országban általában

félúton megálltak. Persze itt van Mussolini esete, akinek Bergson, James és Sorel a filozófiai forrásai; de még itt is a nemzetközi hatás korántsem annyira széles és mély, mint a fasiszta Németországnak már előkészületei idejében s még inkább Hitler alatt. Így mindenütt megfigyelhetjük az irracionalizmus valamennyi indítékának fellépését; ennyiben ez valóban nemzetközi jelenség, különösen az imperialista korszakban. Ámde csak igen ritkán, elszigetelve, epizodikusan vonnak le belőle minden következtetést s lesz az irracionalizmus annyira általánosan uralkodó iránnyá, mint Németországban; ennyiben megmarad a német fejlődés hegemóniája. (A mostani helyzetről az Utószóban fogunk beszélni.)

Ez a tendencia már az első világháború előtt észlelhető. Éppúgy, mint Németországban, az imperialista korszaknak majdnem valamennyi vezető országában magas fejlettségű formákat ölt az irracionalizmus. Így az angolszász országok pragmatizmusában, így Boutroux-val, Bergsonnal stb. Franciaországban, így Crocéval Olaszországban. Ezek a formák – a végső gondolati alapok mély rokonsága mellett – rendkívül tarka sokféleséget mutatnak; meghatározza ezt elsősorban az illető országban folyó osztályharc jellege, fejlettségi foka és élessége, amellett áthagyományozott filozófiai örökség és a közvetlen gondolati ellenfelek. A német fejlődés egyes szakaszainak részletes elemzéseiben ezeket, mint itt már jeleztük, a konkrét történeti körülményekből vezetjük le. A reális társadalmi-történeti alapoknak ilyen feltárása nélkül tudományos elemzés nem lehetséges. Áll ez természetesen a következő fejtegetésekre is. Ezért egy pillanatig sem tartanak számot arra, hogy filozófiák vagy irányok tudományos meghatározásának csak vázlataként is szerepeljenek. Csupán bizonyos legáltalánosabb vonásokat jeleznek mint olyanokat, amelyek az imperialista gazdaság – általános – egyenlőségéből fakadtak; persze az egyes országok különböző fejlettségi foka mellett, az imperializmusban végbemenő egyenlőtlen fejlődés mellett, amely az alapoknak az egyenlősége ellenére egyúttal konkrét különbözőségeket hoz létre.

Ezt a felfogásunkat itt természetesen csak néhány futólag vázolt példával világíthatjuk meg. A hasonló, az imperialista gazdaság által hasonlókként determinált ideológiai szükségletek különböző konkrét társadalmi körülmények között az irracionalizmusnak igen különböző, sőt felületesen tekintve, ellentéteseknek látszó változatait hozzák létre. Gondoljunk pl. Crocéra s W. Jamesre és a pragmatizmusra. Mind a kettő, ami a közvetlen filozófiai elődöket illeti, bizonyos hegeli hagyományok ellen harcol. Abban, hogy ez az imperialista korban lehetséges, a német és egyéb nyugati filozófiai fejlődés között levő különbség tükröződik. A 48-as

forradalom befejezi Németország számára a hegelianizmus felbomlását; az irracionalista Schopenhauer lesz a forradalom utáni Németországnak, a bismarcki birodalomalapítás előkészületi korának vezető filozófusává. Az angolszász országokban és Olaszországban azonban a hegeli filozófiának ebben a korban is vezető szerepe van, sőt befolyása még fokozódik. Ez azon alapszik, hogy a polgári haladásgondolat itt nem jutott még nyílt válságba, mint Németországban, a válság itt lappangó és rejtett maradt, de a haladás fogalma, 48 eredményeinek megfelelően, liberálisan ellaposodik és elvizenyősödik. Filozófiai tekintetben ennek következménye az, hogy a hegeli dialektika teljesen elveszti „a forradalom algebrája" jellegét (Herzen), hogy Hegelt egyre közelebb hozzák Kanthoz és a kantianizmushoz. Ezért lehet az ilyen hegelianizmus, különösen az angolszász országokban az előnyomuló szociológiával párhuzamos jelenség, amely — mindenekelőtt Herbert Spenceré — szintén liberális evolucionizmust hirdet. Csak mellékesen utalunk arra, hogy a német hegelianizmus maradványaiban a Kanthoz való visszafejlődésnek hasonló folyamata megy végbe, csakhogy az egész iránynak általános visszaszorítása mellett nincs oly fontos szerepe, mint Nyugaton. Elég, ha Rosenkranz és Vischer fejlődésére utalunk; az utóbbinak úttörő szerepe van az imperializmus filozófiája szempontjából annyiban, hogy Kanthoz fordulása már magában foglalja Kant irracionalista értelmezését is.

Croce semmiképp sem áll közvetlenül Vischer hatása alatt, Hegelhez (és az általa „felfedezett" és propagált Vicóhoz) való viszonya azonban az irracionalizálásnak hasonló vonalán mozog. Nagyon szorosan érintkezik tehát az imperialista korszaknak később fellépő német hegelianizmusával, csak azzal a nagyon lényeges különbséggel, hogy ez az állítólag megújított hegeli filozófiát összefoglaló ideológiának fogja fel egy egyesítendő reakció számára (a nemzeti szocializmust is beleértve), míg Croce megáll az imperialista korszaknak — persze bőségesen reakciós — liberalizmusánál, s filozófiailag elutasítja a fasizmust. (A másik vezető olasz hegeliánus, Gentile, természetesen átmenetileg a fasizmus „konszolidálási korszakának" ideológusává lesz.) Ha Croce különválasztja Hegelben azt, ami benne „élő", attól ami benne „halott", akkor az előbbi épp egy liberálisan mérsékelt irracionalizmus, az utóbbi pedig: dialektika és objektivitás. Mind a két tendenciának főtartalma pedig: védekezés a marxizmus ellen. Döntő ebben filozófiai tekintetben: a történelem gyökeres szubjektivizálása, minden törvényszerűségnek belőle való gyökeres eltávolítása. „Történelmi törvény, történelmi fogalom", mondja Croce, „valóságos contradictio in adjecto". A történelem, fejti ki másutt Croce, mindig a jelen törté-

nelme. Figyelemre méltó itt nemcsak a németországi Windelband – Rickert-iránnyal, a történelem kezdődő irracionalizálásával való szoros érintkezés, hanem egyúttal az a mód is, hogyan old fel Croce irracionalista szubjektivizmussá egy reális dialektikus kérdésfeltevést, tudniillik azt, hogy a jelennek (egy fejlődési sor eddig legmagasabb fokának) megismerése adja a kulcsot a múlt kevésbé kifejlett fokainak megismeréséhez. A történelem művészetté lesz, mégpedig természetesen a Croce értelmében vett művészetté, amelyben egy tisztán formalisztikusan felfogott tökéletesség intuícióval párosul, mint az alkotóképességnek és az adekvát befogadóképességnek egyetlen szervével. Az ész száműzve van az ember társadalmi tevékenységének minden területéről, kivéve a gazdasági gyakorlatnak – a rendszerben alárendelt – területét s a logikának és természettudományoknak – a rendszer értelmében szintén alárendelt, a tulajdonképpeni valóságtól függetlennek gondolt – rezervátumát. (Itt ugyancsak látható a Windelband – Rickerttel való párhuzam.) Egyszóval: Croce az irracionalizmus egy „rendszerét" alkotja meg az imperialista korszak parazitizmusának polgári-dekadens használatára. A legszélsőbb reakciót ez az irracionalizmus már az első világháború előtt sem elégíti ki: gondoljunk Papini jobboldali oppozíciójára Croce ellen stb. Figyelemre méltó azonban – ellentétben Németországgal –, hogy Crocénak ez a liberális-reakciós irracionalizmusa mindmáig fenntarthatta magát mint Olaszország egyik vezető ideológiája.

Filozófiai lényege szerint a pragmatizmus, amelynek képviselői közül itt csak a legkiválóbbat, W. Jamest fogjuk röviden tárgyalni, sokkal gyökeresebben irracionalista, anélkül, hogy következtetéseiben határozottan továbbmenne, mint Croce. Csakhogy a közönség, amelynek James irracionalista világnézetpótlékot akar nyújtani, teljesen más jellegű. Persze, ha a közvetlen, filozófiatörténeti hátteret nézzük, a közvetlen elődöket, akikhez James polemikusan kapcsolódik, akkor a helyzet bizonyos tekintetben hasonlónak látszik. Mert mind a két esetben úgynevezett hegeliánusokról van szó, akik valójában nyílt vagy titkos szubjektív idealisták, kantiánusok. A magatartás ez elődökkel szemben azonban már teljesen ellentétes a kettőnél. Amíg Croce Olaszország hegeli (és vicói) hagyományait állítólag folytatja, de a valóságban irracionalizmusba vezeti át, James nyílt harcban áll az angolszász országok eme hagyományaival.

Ez a nyílt polémia igen messzemenő rokonságot mutat az európai fejlődéssel. Ahogyan Mach és Avenarius látszólag az elavult idealizmus ellen intézik főtámadásaikat, a valóságban azonban igazi határozottsággal csupán a filozófiai materializmus

ellen harcolnak, úgy James is. S igen közel áll hozzájuk abban is, hogy a materializmus ellen vívott valóságos harcnak az idealizmus ellen intézett látszattámadásokkal való egyesítése olybá akar feltűnni, mintha ez az „új" filozófia végül a materializmus és idealizmus hamis ellentéte fölé emelkednék, mintha vele egy „harmadik utat" fedeztek volna fel a filozófiában. Ez a rokonság úgyszólván a filozófia minden lényeges kérdésére vonatkozik, tehát szükségképpen alapja a pragmatizmus értékelésének. A különbségek azonban, épp a mi álláspontunkról, legalábbis éppoly fontosak. Mindenekelőtt azért, mert az irracionalizmus, amely a machizmusban implicite foglaltatik és csak fokozatosan lép fel határozottan, Jamesnél már teljes kifejlettségben explicite jelenik meg. Kifejeződik ez már abban, hogy Mach és Avenarius mindenekelőtt az egzakt természettudományok ismeretelméleti megalapozására törekszenek s emellett azt állítják, hogy világnézeti kérdésekben teljesen semlegesek, míg James épp azzal az igénnyel lép fel, hogy új filozófiája segítségével közvetlenül tud feleletet adni a világnézeti kérdésekre. Ezért nem viszonylagosan szűk tudóskörökhöz fordul, hanem a mindennap, az átlagember világnézeti szükségleteit igyekszik kielégíteni. Látszólag csak terminológiai különbség, ha a machisták „a gondolkodás ökonómiáját" állítják fel az igazság ismeretelméleti kritériumaként, míg James egyszerűen egyenlősíti egymással (a mindenkori egyén számára) az igazságot és a hasznosságot. Ezzel James egyrészt a machista ismeretelmélet érvényességét kiterjeszti az egész életre, határozott életfilozófiai hangsúlyt ad neki, másrészt ennek az ismeretelméletnek általánosabb érvényességet tulajdonít, amely túlmegy „a gondolkodás ökonómiája" technikáján.

Itt is világosan látható az irracionalizmus alapvető magatartása a dialektikával szemben. A dialektikus materializmus alapvető tétele, hogy a gyakorlat adja az elméleti igazság kritériumát. A tudatunktól függetlenül létező objektív valóság gondolati visszatükrözésének helyessége vagy helytelensége, vagy helyesebben az, hogy mily fokban közelítjük meg a valóságot, csak a gyakorlatban, a gyakorlat által igazolódik be. James, aki világosan látja a metafizikai idealizmus korlátait, gyámoltalanságát, aki ismételten rámutat ezekre a korlátokra (pl. arra, hogy az idealizmus a világot „öröktől fogva befejezettnek és késznek" fogja fel, míg a pragmatizmus a levés folyamatában próbálja megragadni), mind az elméletből, mind a gyakorlatból eltávolít minden vonatkozást az objektív valóságra, s ezzel a dialektikát szubjektivista irracionalizmussá változtatja át. James ezt nyíltan el is ismeri, amennyiben vele az amerikai „man in the street" világnézeti szükségleteit

akarja kielégíteni. A mindennapi üzleti életben – csődbejutás terhe alatt – pontosan meg kell figyelni a valóságot (nem törődve azzal, hogy a valóság objektív igazságát, a tudattól való függetlenségét ismeretelméletileg tagadják), minden más területen azonban egészen korlátlanul uralkodik az irracionalista önkény. Azt mondja James: „Az üzletek gyakorlati világa a maga részéről nagy mértékben racionális a politikus, a katona, az üzleti szellem uralma alatt álló ember számára. De irracionális az erkölcsi és művészi temperamentum számára."

Világosan szembetűnik itt az irracionalizmusnak egyik igen fontos rendeltetése: legfontosabb társadalmi feladatainak egyike a reakciós burzsoázia szempontjából ugyanis abban van, hogy bizonyos „kényelmet" nyújtson az embereknek a világnézet területén, hogy a teljes szabadság illúzióját, a személyes önállóság, az erkölcsi és értelmi magasabbrendűség illúzióját nyújtsa nekik olyan magatartás mellett, amely valóságos cselekvéseiben szakadatlanul összekapcsolja őket a reakciós burzsoáziával s feltétlenül ennek szolgálatába állítja. Későbbi részletes elemzésekben láthatjuk majd, hogy az ilyen „kényelem" az alapja az irracionalista filozófia „legfenségesebb" aszketizmusának is, pl. Schopenhauernál vagy Kierkegaardnál. James ezt a gondolatot a sikeres, öntudatos amerikai üzletember naiv cinizmusával fejezi ki, kielégíti a Babbitt-típus világnézeti szükségleteit. Ő is, mint Sinclair Lewis kitűnően mutatja, biztosítva akarja látni fölöttébb személyes intuícióra való jogát, ő is tapasztalja a gyakorlatban, hogy igazság és hasznosság egy igazi amerikainak életmódjában azonos jellegű fogalmak. James tudatossága és cinizmusa természetesen gondolatilag valamivel magasabban áll, mint Sinclair Lewis Babbittjéé. James pl. elutasítja az idealizmust, de nem felejti el, hogy annyiban mégis pragmatista hódolatát fejezze ki, amennyiben az a mindennapi életmód szempontjából hasznos, mert fokozza a filozófiai kényelmet: James azt mondja az idealizmus abszolútumáról: „Morális vakációt biztosít. Ezt teszi minden vallási nézet is." Ez a kényelem azonban értelmileg kevéssé volna hatékony, ha nem tartalmazná a materializmus éles elutasítását, a tudományosan megalapozott világnézet állítólagos cáfolatát. James ezt a feladatot is cinikusan kényelmessé teszi magának. Következetes-pragmatista módon egyetlen tárgyilagos érvet sem hoz fel a materializmus ellen; csak arra mutat rá, hogy ez mint a világmagyarázat elve semmiképp sem „hasznosabb, mint az istenben való hit". „Ha a világ okát", úgymond, „matériának nevezzük, nem vesszük el egyetlen alkatrészét sem, és semmivel sem gyarapítjuk gazdagságát, ha okát istennek nevezzük . . . Az isten, ha létezik, épp annyit teljesített,

mint amennyit az atomok képesek teljesíteni, s épp annyi köszönetet érdemelt, mint az atomok, s nem többet." Így Babbitt nyugodtan hihet istenben, bármely vallás vagy szekta istenében, nem vét azok ellen a követelmények ellen, amelyeket a tudomány támaszt egy up to date gentlemannel szemben.

Jamesnél sehol sem jelentkezik a mítoszalkotás gondolata azzal a világos tartalmisággal, mint pl. Nietzschénél, aki sok pragmatista vonást mutat ismeretelméletében és etikájában; azonban ismeretelméleti alapot, sőt erkölcsi parancsot alkot arra nézve, hogy minden Babbitt az élet minden területén személyes használatára megteremtse vagy elfogadja azokat a mítoszokat, amelyeket épp hasznosnak lát; a pragmatizmus megadja neki hozzá a szükséges intellektuális jó lelkiismeretet. Épp tartalmatlanságában és laposságában ezért a pragmatizmus a világnézeteknek az az áruháza, amelyre a háború előtti Amerikának a korlátlan prosperitást és szekuritást feltáró perspektívájával szüksége volt.

Magától értetődik persze, hogy amennyire a pragmatizmus más országokban az osztályharc élesebb és fejlettebb formájának feltételei között hatni kezdett, pusztán lappangó mozzanatainak gyorsan nyilvánvalókká kellett válniok. Legvilágosabban ez Bergsonnál észlelhető. Ezzel természetesen egyáltalán nem azt állítjuk, hogy a pragmatizmus direkt hatással volt Bergsonra; ellenkezőleg, itt ugyancsak párhuzamos tendenciákról van szó, Bergson és James kölcsönös nagyrabecsülése pedig még szubjektív oldaláról is hangsúlyozza ezt a párhuzamosságot. A közös bennük az, hogy mind a ketten elutasítják az objektív valóságot és racionális megismerhetőségét, a megismerést pusztán technikai hasznosságra redukálják, s a lényege szerint irracionálisnak dekretált igaz valóság intuitív megragadását vallják. E közös alaptendencia mellett azonban a hangsúlyok és arányok nem lényegtelen különbségei mutatkoznak, ezeknek okait pedig azoknak a társadalmaknak különbségében kell keresni, amelyekben mind a ketten működtek, s ennek megfelelően azoknak a gondolati hagyományoknak különbségében, amelyekhez igenlően vagy tagadóan kapcsolódtak. Bergson egyrészt a modern agnoszticizmust Jamesnél sokkal merészebben és határozottabban mítoszok nyílt hirdetésévé fejleszti, másrészt filozófiája, legalább nemzetközi értelemben döntő hatékonysága idején, sokkal kizárólagosabban irányul a tudományos nézetek bírálatára, objektív igazságok megállapítására való jogosultságuk destrukciójára, a természettudományoknak biológiai mítoszokkal való világnézeti helyettesítésére, mintsem a társadalmi élet problémáira. Csak nagyon későn jelenik meg az etikáról és vallásról

szóló könyve, s korántsem éri el többé korábbi biológiai mítoszainak általános hatását. A bergsoni intuíció kifelé irányul, mint olyan tendencia, amely a természettudományos megismerés objektivitásának és igazságának felbomlasztását célozza; befelé irányul mint az imperialista korszak elszigetelt, a társadalmi élettől elkülönült parazita individuumának introspekciója. (Nem véletlen, hogy Bergson legnagyobb irodalmi hatása Proustnál jelentkezik.)

Kézzelfogható itt az ellentét nemcsak Jamesszel, hanem különösen Bergson német kortársaival és tisztelőivel. Diltheynek ugyancsak intuitív „zseniális szemlélete", Simmel és Gundolf intuíciója, Scheler „lényegszemlélete" stb. eleve társadalmi irányúak, nem is szólva Nietzschéről és Spenglerről; az objektivitástól és racionalitástól való elfordulás itt azonnal és közvetlenül mint a társadalmi haladás ellen való határozott állásfoglalás jelenik meg. Bergsonról ez csak közvetve áll, s bármennyire reakciós és misztikus tendenciájú is kései etikai-vallási műve, ebben az irányban messze elmarad megjelenése idejének német irracionalizmusa mögött. Ez persze nem jelenti azt, hogy Bergson Franciaországban nem ebben az irányban hat; Sorelről mindjárt valamivel részletesebben szólunk. De másutt is mindenütt észlelhető ez a hatás, Peguynek a katolikus reakció felé fordulásától De Gaulle mai ideológiai ügynökének, R. Aronnak indulásáig.

Bergson főtámadása azonban a természettudományos megismerés objektivitása és tudományossága ellen irányul. A racionalitás és az irracionalista intuíció elvont és éles szembehelyezése nála ismeretelméleti téren a háború előtti imperializmusban éri el tetőpontját. Ami Machnál még tisztán ismeretelméleti jellegű volt, ami Jamesnél szubjektív egyéni mítoszok általános alapvetésévé nőtt, Bergsonnál mint összefüggő mitikus irracionális világkép jelenik meg; ez a természettudományok világképével, amelyeknek a valóság objektív megismerésére való igényét Bergson éppoly élesen elutasítja, mint Mach vagy James, amelyeknek éppúgy, mint ezek, csupán technikai hasznosságot tulajdonít, mozgalmas és színes metafizikai tablót helyez szembe: az élettelen, halott, térszerűen megmerevedett világgal szemben a mozgás, az élet, az idő, a tartam világát. A Machnál csupán agnoszticista hivatkozás az érzékelés szubjektív közvetlenségére Bergsonnál a gyökeresen irracionalista intuíción alapuló világnézetté nő.

Itt is könnyen leolvasható a modern irracionalizmus alapjellege. A metafizikai-mechanikai tárgyalásmódnak a valóság dialektikáján való megfeneklésével, az imperialista korszak általános természettudományi válságának okával Bergson nem a valóságos dialektikus mozgás és törvényszerűség megismerését

állítja szembe; ezt csak a dialektikus materializmus teheti. Ellenkezőleg, Bergson teljesítménye épp olyan világkép kitalálásában van, amely az eleven mozgalmasság csábító látszata mögött épp a konzervatív, a reakciós sztatikát állítja újra helyre. Hogy ezt a helyzetet csak egy kulcsproblémán példázzuk: Bergson harcol a Spencer-típusú fejlődéselméletek mechanikus, halott jellege ellen, ugyanakkor azonban elutasítja a biológiában a szerzett tulajdonságok örökölhetőségét. Tehát épp abban a kérdésben, amelyben Darwin dialektikus továbbfejlesztése szükségessé és lehetségessé vált (Micsurin és Liszenko a dialektikus materializmus alapján oldották meg ezt a problémát), Bergson az igazi fejlődéselmélet ellen foglal állást. Ezzel filozófiája beilleszkedik mindenekelőtt abba a természettudományok objektivitásának destrukciójára törekvő nemzetközi mozgalomba, amely Machhal és Avenariusszal kezdődött, s az imperialista korszakban Franciaországban is igen fontos képviselőket talált; elég, ha Poincaréra és Duhemre utalunk.

Ezeknek a tendenciáknak világnézeti jelentősége különösen nagy Franciaországban, ahol a felvilágosodás (és vele együtt a materializmus és ateizmus) hagyományai sokkal mélyebben gyökereznek, mint Németországban. Bergson azonban, mint már megmutattuk, határozottan irracionalista mítoszok teremtésében messze túlmegy ezen az irányon, támadásait világnézetileg az objektivitás és a racionalitás, az ész uralma (ugyanakkor régi francia hagyomány) ellen intézi, irracionalista világképért harcol. Ezzel a kapitalista élet ama jobboldali, reakciós kritikusainak, akik már évtizedek óta tevékenykedtek, filozófiai alapot adott, megadta nekik a természettudományok legújabb eredményeivel való egyezés látszatát. Míg a legtöbb eddigi reakciós ideológus Franciaországban többnyire a royalizmus és ultramontanizmus nevében intézte ezeket a támadásokat, s ezzel hatásuk eleve kifejezetten reakciós körökre szorítkozott, Bergson filozófiája ahhoz az értelmiséghez is fordul, amely elégedetlen volt a harmadik köztársaság kapitalista-korrupt fejlődésével, amely balfelé, a szocializmus irányában is kezdte keresni útját. Mint minden jelentős irracionalista életfilozófus, Bergson akként „mélyíti el" ezt a problémát, hogy a halottnak és élőnek általános világnézeti ellentétéről van szó, s itt ezek a körök Bergson kifejezett utalásai nélkül is könnyen megértették, hogy a halottnak fogalmán a kapitalista demokráciát kell érteni, hogy az ezellen való oppozíciójuk Bergsonban filozófiai támaszt kapott. (Ennek konkrét hatását Sorellel kapcsolatban próbáljuk illusztrálni.)

Ebben a tekintetben Bergson Franciaországban a XIX. századvégi és a XX. századeleji válság idején (Dreyfus-ügy stb.)

hasonló hatást fejtett ki, mint Nietzsche Németországban a szocialista törvény megszüntetése idején. A különbség ismét abban van, hogy Nietzsche irracionalista életfilozófiája nyílt felhívás volt a reakciós antidemokratikus, antiszocialista imperialista tevékenységre, míg Bergson ezeket a célokat nem nyíltan fejezte ki, hanem csak általánosan világnézetileg hirdette, sőt semlegesen eltakarta. Bergsonnak, ez a látszólagos politikai semlegessége azonban nemcsak zavaróan és megtévesztően hat az ideológiai válságban élő értelmiségre, hanem zavaróan és megtévesztően hat épp reakciós irányban. (Bergsonnak ezt a hatását Peguy fejlődésén lehet legjobban tanulmányozni.) A kommunista ellenállási mozgalom harcosa, G. Politzer, akit a hitleristák meggyilkoltak, nagyon helyesen jellemzi a bergsoni elvontság reakciós sajátosságát: „Az egész élettel egybeolvadni, az egész élettel együttrezegni, annyi, mint hidegen és közömbösen maradni az élet láttára: az igazi emóciók elmerülnek az egyetemes érzékenység közegében. Egy pogrom épp úgy a tartamban (durée) játszódik le, mint egy forradalom: ha az ember a tartam mozzanatait egyéni színezetükben igyekszik megragadni, ha mozzanatai összeolvadásának dinamikáját csodálja, épp arról feledkezik meg, hogy az egyik oldalon pogromról, a másik oldalon forradalomról van szó." Itt egészen világosan látható, mi kapcsolja össze a nyugat-európai észellenességnek ezt a legjelentősebb képviselőjét ennek az iránynak modern német középponti alakjával, Nietzschével, s egyúttal, hogy — a két ország különböző fejlődése következtében — mily messze elmarad szükségszerűen Bergson Nietzsche mögött konkrétság és határozottság tekintetében a reakciós-irracionalista világkép kiépítésében.

Megmutatkozik ez a különbség a filozófiai hagyományokhoz való viszonyban is. Míg Németországban már a késői Schelling vezeti be a támadást a Descartes teremtette racionalizmus ellen, s ez a támadás azután, mint majd a maga helyén látni fogjuk, a hitleri időben kapta legfőbb formáját, valamennyi haladó polgári filozófia elutasítását, valamennyi kimondott reakciós kanonizálását, addig Bergson és a bergsonizmus a haladó filozófusok többnyire vita nélküli átértelmezésének vonalán mozog. Igaz, hogy Bergson bírálja a pozitivistákat, Kantot is, igaz, hogy francia misztikushoz megy vissza, mint Madame Guyonhoz, azonban a nagy francia hagyományok határozott elvetéséről nála és követőinél nem lehet szó. Még a későbbi fejlődés folyamán sem; az egzisztencializmushoz nagyon közelálló J. Wahl Bergsonnak Descartes-tal való benső összefüggését még olyképpen próbálja megmenteni, hogy ennek cogito-jával egy bergsoni „Je dure donc je suis"-t (tartamom

van, tehát vagyok) állít párhuzamba. Itt azoknak a németeknek pontos párhuzamával van dolgunk, akik mint Simmel Kantot, mint Dilthey Hegelt irracionalistákká akarják átértelmezni. Ezen a fokon Franciaországban az egzisztencialista iskola sem megy túl; ez is hangsúlyozza karteziánus „ortodoxiáját".

Annak konkretizálása, mily messzire megy Bergson az irracionalizmus kiépítésében, semmiképp sem jelenti azt, mintha Franciaországban nem lett volna harcos ideológiai reakció. Ellenkezőleg. Az egész imperialista korszak tele van vele. (Gondoljunk Bourgetra, Barrèsra, Maurrasra stb.) Csakhogy benne a filozófiai irracionalizmus korántsem oly mértékben uralkodó, mint Németországban. Sőt a szociológiában a nyíltan reakciós támadás még élesebb, mint német területen. A német kapitalizmus késői fejlődése, a nemzeti egységnek a reakciós-junkeri bismarcki formában való helyreállítása pedig azzal a következménnyel jár, hogy a szociológia mint a burzsoázia apologetikus korszakának tipikus tudománya Németországban csak nehezen, a feudális maradványok ideológiája támasztotta erős gátlások legyőzése után, tudott érvényesülni. S a maga helyén utalunk majd arra, hogy a német szociológia a demokráciára vonatkozó kritikájában sokszorosan a Nyugat eredményeit dolgozza fel s a sajátlagos német célkitűzéseknek megfelelően fejleszti tovább.

Itt természetesen a nyugati szociológiát még utalásszerűen sem tárgyalhatjuk. Továbbfejleszti azt, amit ennek az új polgári tudománynak megalapítói feltaláltak; a társadalmi jelenségek gondos elválasztását gazdasági alapjuktól, a gazdasági problémáknak egy más, a szociológiától teljesen elkülönített tudományba való utalását. Már ezzel is apologetikus célt érnek el. A szociológiának függetlenítése a gazdaságtól egyúttal függetlenítése a történelemtől: a kapitalista társadalomnak — apologetikus eltorzultsággal kifejtett — meghatározásait immár, mint minden társadalmiságnak általában, „örök" kategóriáit lehet tárgyalni. S hogy az ilyen módszertan azt a célt követi, hogy direkt vagy indirekt úton bebizonyítsa a szocializmus, minden forradalom lehetetlenségét, ugyancsak nem szorul kommentárra. A nyugati szociológiának szinte áttekinthetetlen témagazdagságából csak két, a filozófiai fejlődés szempontjából különösen fontos motívumot emelünk ki. Így keletkezik egy sajátos tudomány, „a tömeg lélektana". Kiemelkedő képviselője, Le Bon, röviden összefoglalva, a tömegnek mint a pusztán ösztönösnek, barbárnak lélektanát szembeállítja az egyes ember gondolkodásának ésszerűségével, civilizáltságával. Minél nagyobb közéleti befolyásra tesznek tehát szert a tömegek, annál veszélyeztetettebbeknek kell látnunk az emberiség kultúr-

fejlődésének eredményeit. Ha ez felhívás a tudomány nevében a demokrácia és szocializmus ellen való védekezésre, az imperialista korszaknak egy másik vezető szociológusa, Pareto, vigasztaló énekre zendül ugyanezen szociológia nevében. Ha, ismét a legrövidebb összefoglalásban, minden társadalmi változás története csupán egy régi „elit"-nek egy új által való leváltása, akkor szociológiailag újra meg vannak mentve a kapitalista társadalom „örök" alapjai, akkor a társadalomnak alapvetően új típusáról, a szocialista társadalomról nem lehet szó. A német R. Michels, Mussolini későbbi híve, ezeket az elveket is alkalmazta a munkásmozgalomra, s azt a tényt, hogy az imperializmus feltételei között, amelyekről mint feltételekről természetesen hallgat, munkásarisztokrácia jött létre, annak kimutatására használja fel, hogy minden munkásmozgalom elpolgárosodása szociológiailag törvényszerű.

Külön helyet foglal el a nyugati filozófiában és szociológiában G. Sorel. Lenin őt egy alkalommal „az ismert zavarosfejűnek" nevezte. Teljes joggal. Mert vegyülnek benne az egymásnak legélesebben ellentmondó előfeltevések és következtetések. Gondolati meggyőződéseiben Sorel tisztán polgári gondolkodó, tipikus kispolgári intellektuel. Elfogadja mind gazdasági, mind filozófiai tekintetben Bernstein Marx-revízióját. Elutasítja vele együtt a gazdasági fejlődés belső dialektikáját, különösen a kapitalizmusét, mert ez szükségképp a proletárforradalomhoz vezet; ennek megfelelően, ismét Bernsteint követve, a dialektikát mint filozófiai módszert is elveti. Ezt James pragmatizmusával s mindenekelőtt Bergson intuíciójával helyettesíti. Korának polgári szociológiájából átveszi a tömegmozgalmak észellenességének gondolatát s ugyancsak Pareto elitkoncepcióját. A haladást tipikusan polgári illúziónak tekinti s ezzel kapcsolatban többnyire a reakció ideológusainak érveléseit teszi magáévá.

Mindezekből a polgári-idealista-reakciós előfeltevésekből Sorel igazi irracionalista gondolati salto mortaléval kifejleszti a „tiszta" proletárforradalom elméletét, az általános sztrájk mítoszát, a proletár erőszak-alkalmazás mítoszát. Tipikus képe ez a kispolgári forradalmiságnak: Sorel gyűlöli és megveti a burzsoázia kultúráját, de egyetlen konkrét ponton sem tud gondolatilag szabadulni egész gondolkodását meghatározó befolyásától. Ha tehát gyűlölete és megvetése kifejezést keres, az eredmény csak irracionalista ugrás lehet a teljesen ismeretlenbe, a tiszta semmibe. Amit Sorel proletárnak nevez, semmi egyéb, mint minden polgáriság elvont tagadása, minden konkrét tartalom nélkül. Mert mihelyt gondolkodni kezd, polgári tartalmakban, polgári formákban gondolkodik. A bergsoni intuíció, a durée réelle irracionalizmusa tehát itt a

teljes kétségbeesés utópiájának hangsúlyát kapja. Épp a soreli mítosz koncepciójában világosan kifejezésre jut ez az elvont tartalmatlanság, hiszen Sorel eleve elutasít minden politikát, teljesen közömbös az egyes sztrájkok reális, konkrét céljaival és eszközeivel szemben: az irracionalista intuíció, az általa teremtett tartalmatlan mítosz egészen távolesik a reális társadalmi valóságtól, nem egyéb, mint eksztatikus ugrás a semmibe.

De épp ez magyarázza szuggesztív hatását az értelmiség bizonyos rétegére az imperializmus alatt; éppen ezért ez az irracionalizmus a kapitalista társadalommal való elégedetlenséget patetikus felfokozással eltérítheti minden valóságos ellene való harctól. Ha a royalizmus magánál Sorelnél csupán epizód volt is, már több az epizódnál, hogy a nagy forradalmi válságban az első világháború végén egyidejűleg tudott lelkesedni Leninért, Mussoliniért és Ebertért. A közömbös iránynélküliség, amelyet Politzer Bergsonnak szemére vet, Sorelnél formálisan mint patetikus tevékenység jelenik meg, de anélkül, hogy le tudná győzni iránynélküliség-jellegét. S bizonyára sokkal több, mint véletlen, hogy Sorelnek oly teljesen üres mítoszelmélete legalábbis átmenetileg fontos lett Mussolini számára. Természetesen ezzel Sorel spontán irracionalista zavarossága tudatos demagógiává változott át. A változás azonban – s ez a fontos – a tartalom és módszer minden lényeges átépítése nélkül mehetett végbe. Sorel mítosza oly kizárólagosan érzelmi jellegű, annyira tartalmatlan, hogy fáradság nélkül alakulhatott át a fasizmusnak demagóg módon alkalmazott mítoszává. Ha Mussolini azt mondja: „Megteremtettük mítoszunkat. A mítosz hit, szenvedély. Nem szükséges, hogy valóság legyen. Valóság az által a tény által, hogy ösztönzés, hit, hogy bátorságot jelent", akkor ez a tiszta Sorel, s a pragmatizmusnak, a bergsoni intuíciónak ismeretelmélete benne a fasizmus ideológiájának hordozójává lett.

Persze olyan fasizmusról van szó, amely minden borzalma mellett sohasem érte el annak a szörnyűségnek világjelentőségét, amelyet a hitlerizmus jelentett az egész világ számára. (Jellemző pl., hogy a magyarországi Horthy-fasizmus, amely nagyon közeli politikai vonatkozásokban állt az olasz fasizmussal, ideológiáját mégis az akkor még fasizmus előtti Németországból hozta.) Persze Mussolininak Bergsonnal, Jamesszel és Sorellel való ideológiai összefüggése itt is sokkal soványabb és formálisabb, mint Hitler kapcsolata a német irracionalizmussal. De mindezen fenntartások mellett már ez az egyetlen tény is megvilágítja azt, amit itt és később újra meg újra be akarunk bizonyítani: nincs „ártatlan" filozófiai állásfoglalás. Az, hogy magának Bergsonnak etikája és történet-

filozófiája nem jut el fasiszta konzekvenciákhoz, az emberiség előtt való felelősség tekintetében teljesen lényegtelen amellett a tény mellett, hogy Mussolini az ő filozófiájából hamisítás nélkül a fasizmus ideológiáját tudta kifejleszteni; ez éppoly kevéssé jön tekintetbe, mint ahogy nem mentesíti Spenglert vagy Stefan Georgét mint Hitler ideológiai előfutárait az, hogy a megvalósult nacionalizmus nem felelt meg egészen személyes ízlésüknek. Az itt jelzett összefüggések puszta ténye súlyos discite moniti (tanuljatok, kik intelmet kaptatok) kell, hogy legyen a Nyugat minden becsületes intellektuelje számára. Azt mutatja, hogy a fasiszta, támadóan reakciós ideológia lehetősége tárgyilag benne rejlik az irracionalizmusnak minden filozófiai rezdülésében. Mikor, hol és hogyan lesz az ilyen – ártatlannak látszó – lehetőségből félelmes fasiszta valóság: az nem filozófiailag, nem a filozófia területén dől el. De a bepillantás ebbe az összefüggésbe ne tompítsa el, hanem inkább hadd fokozza a gondolkodók felelősségét. Veszedelmes öncsalás, merő képmutatás volna mosni kezünket és – Croce vagy James nevében – megvetéssel nézni le a német irracionalizmus fejlődésére.

Végül pedig: fejtegetéseink, reméljük, megmutatták, hogy a Bergson–Sorel–Mussolini szellemi kapcsolat ellenére csorbítatlanul fennáll a német irracionalizmus vezető szerepe. A XIX. és XX. század Németországa az irracionalizmus „klasszikus" országa, az a talaj, amelyen az irracionalizmus a legsokoldalúbban és legátfogóbban bontakozik ki s ezért a legtanulságosabb módon tanulmányozható, mint ahogy Marx a kapitalizmust Angliában tanulmányozta.

Azt hisszük: ez a tény a német történelem legszégyenletesebb lapjai közé tartozik. Éppen ezért behatóan kell megvizsgálni, hogy a németek gyökeresen legyőzhessék, továbbélését vagy visszatérését erélyesen megakadályozhassák. Dürer és Thomas Münzer, Goethe és Karl Marx népének annyi nagysága van múltjában, oly nagy távlatai vannak jövője számára, hogy nincs oka visszariadni a kíméletlen leszámolástól egy veszedelmes múlttal és ennek kártékony, vésztjosló örökségével. Ebben a kettős – német és nemzetközi – értelemben akar ez a könyv figyelmeztetés lenni, tanulság minden becsületes intellektuel számára.

Budapest, 1952 novemberében.

Első fejezet

Németország történeti fejlődésének néhány sajátosságáról

Általánosságban szólva a német nép sorsa, tragédiája abban áll, hogy a modern-polgári fejlődésben elkésett. De ez még túlságosan általános kifejezés és így történeti konkretizálásra szorul. Mert a történeti folyamatok rendkívül bonyolultak és ellentmondásosak és sem a túlkorán, sem a túlkésőn jövésről önmagában nem lehet azt mondani, hogy jobb a másiknál. Vessünk csak egy pillantást a polgári-demokratikus forradalmakra: egyrészt az angol és francia nép nagy előnyt szereztek a némettel szemben azáltal, hogy polgári-demokratikus forradalmaikat már a XVII. században, illetőleg a XVIII. század végén vívták meg, másrészt pedig az orosz nép, épp elkésett kapitalista fejlődése következtében, polgári-demokratikus forradalmát átvezethette a proletárforradalomba, s ezzel megkímélte magát oly szenvedésektől és összeütközésektől, amelyek még ma is fennállnak a német nép számára. Mindenütt tehát a társadalmi-történeti tendenciák konkrét kölcsönhatását kell tekintetbe vennünk; e fenntartásokkal azonban azt találjuk majd, hogy Németország eddigi — újkori — történelmének itt rejlik a döntő motívuma, a kapitalizmus elkésett fejlődésében, minden társadalmi, politikai és ideológiai következményével.

A nagy európai népek az újkor elején alakultak nemzetekké. Egységes nemzeti területiumot alakítottak ki a feudális szétdaraboltság romjain; az egész népet átható és egyesítő nemzeti gazdaság, minden osztályelkülönülés mellett is egységes nemzeti kultúra keletkezett náluk. A polgári osztály fejlődésében, a feudalizmussal való harcában mindenütt átmenetileg az abszolút monarchia jött létre mint ennek az egységnek végrehajtó szerve.

Németország épp ebben az átmeneti időben más, ellentétes útra tért. Ez semmiképp nem jelenti azt, hogy kivonhatta volna magát az általános európai-kapitalista útnak minden fejlődési szükségszerűsége alól, hogy a maga nemében egészen páratlan módon élte volna meg nemzetté növekedését, ahogyan a reakciós

történetírók és nyomukban a fasiszta történetírók állítják. Németország, mint a fiatal Marx tömören mondja, „osztozott e fejlődés *szenvedéseiben*, anélkül, hogy gyönyöreiben, gyakorlati kielégülésében is osztoznék". S hozzáfűzi ehhez a megállapításhoz azt a prófétai perspektívát: „Németország tehát egy napon az európai hanyatlás színvonalán lesz, mielőtt valaha is az európai emancipáció színvonalán állott volna."

Kétségtelen, hogy a középkor végén, az újkor elején bányászat, ipar és közlekedés erősen fellendült Németországban, de mégis lassabban, mint Angliában, Franciaországban vagy Hollandiában. Engels rámutat arra, hogy az akkori német fejlődésnek egyik lényeges kedvezőtlen mozzanata abban volt, hogy a különböző területeket kevésbé erősen kapcsolták össze egységes gazdasági érdekek, mint a nagy nyugati kultúrországok részeit. Pl. a Hanza kereskedelmi érdekei az Északi- és Keleti-tengeren úgyszólván semmi vonatkozásban nem álltak a dél- és középnémet kereskedelmi városok érdekeivel. Ily körülmények között ama kereskedelmi utak áthelyezésének, amelyek megsemmisítették a tranzitot Németországon át, különösen végzetesen kellett hatnia. Épp abban az időben, amikor Nyugat-Európa, noha ez is a vallás lobogója alatt vívta osztályharcait, határozottan a kapitalizmusnak, a polgári társadalom gazdasági megalapozásának és ideológiai kibontakozásának útjára lép, Németországban megmarad a középkorról az újkorra való átmenet formáinak minden nyomorúsága. Sőt ez a nyomorúság, az itt keletkező reakció posványossága még fokozódik azok által az elemek által, amelyek Németországban ennek az átmenetnek társadalmi tartalmából kerülnek ki: a nagyobb feudális uralmaknak abszolutizmussá való átváltozása által (duodecformátumban, annak progresszív oldala, a polgárság megerősödésének elősegítése nélkül), a parasztkizsákmányolás fokozott módjai által, amelyek ugyan Németországban is egy csavargó réteget, a társadalmilag gyökértelen egzisztenciák széles rétegét hozzák létre, mint a Nyugat eredeti akkumulációjában, ebből azonban – mivel manufaktúra nincsen – nem alakulhatnak ki proletárelőtti plebejusok: lumpenproletariátus marad, emberanyag a zsoldossereg és banditizmus számára.

Mindezekből az indítékokból következik, hogy a XVI. századeleji nagy osztályharcok Németországban egészen más jellegűek és mindenekelőtt egészen más következményekkel járnak, mint Nyugaton. Ideológiailag ez azt jelenti, hogy a humanista mozgalom Németországban sokkal kevésbé járul hozzá a nemzeti tudat keletkezéséhez, mint ott; befolyása az egységes nemzeti irodalmi nyelv kialakulása szempontjából is sokkal csekélyebb. Egyáltalán

jellemző Németország akkori helyzetére, hogy a középkorról az újkorra való átmenet vallási-ideológiai áramlata épp itt jut a legerősebb túlsúlyra a világi humanizmussal szemben. Mégpedig – s ez rendkívül fontos – társadalmilag legelmaradottabb formájában. Mert nemcsak marxisták számára, hanem Max Weber és Troeltsch óta a polgári szociológia számára is szinte közhely, hogy a reformációs mozgalom keletkezése a legszorosabban kapcsolatos a kapitalizmus keletkezésével. Nyugati, kálvinista formája azonban az első nagy, Hollandiában és Angliában lejátszódó polgári forradalmak zászlójává, a kapitalista fellendülés első korszakának uralkodó ideológiájává lett, míg a Németországban döntővé lett lutheri tan vallásilag átszellemítette a kisállami abszolutizmusnak való behódolást s szellemi hátteret, erkölcsi alapot nyújtott Németország gazdasági, társadalmi és kulturális elmaradottsága számára.

Ez az ideológiai fejlődés természetesen csak szellemi visszfénye azoknak az osztályharcoknak, amelyek századokra eldöntötték Németország egzisztenciáját és növekedési irányát. Azokat az osztályharcokat gondoljuk, amelyek az 1525-ös parasztháborúban érték el tetőpontjukat. Ennek a forradalomnak és különösen elbukásának jelentősége Németország sorsára egy másik oldalról világítja meg azt az általános gazdasági tényállást, amelyről az imént szó volt. A késői középkornak minden nagy parasztfelkelése kétoldalú mozgalom. Egyrészt védelmi harcai, visszavonulási ütközetei a még feudális-jobbágyi parasztságnak, amely vissza akarta szerezni a kapitalista termelőerők felszabadítása által gazdaságilag visszahozhatatlanul elvesztett, az átmenet „arany korában" elfoglalt pozícióit, másrészt többé vagy kevésbé érett elővédharcai voltak a eljövendő polgári-demokratikus forradalmaknak. Németországnak ez a már jellemzett különös helyzete hozza magával, hogy egyrészt a parasztlázadásoknak mind a két oldala a német parasztháborúban pregnánsabban tűnik szembe, mint egyebütt (hogy a progresszív komponenst kiemeljük, gondoljunk Wendel Hipplernek a birodalmi reformot illető programjára s a Thomas Münzer vezetése alatti plebejus mozgalmakra) s hogy másrészt a vereségnek jóvátehetetlen, végzetes következményei vannak. Amire nem volt képes a császárság, azt a parasztforradalom akarta véghezvinni: Németország egyesítését, az egyre erősödő feudális-abszolutista centrifugális törekvések felszámolását. A parasztok vereségének épp ezeket az erőket kellett erősítenie. A tisztán feudális szétdaraboltság helyébe modernizált feudalizmus lépett: a kisebb fejedelmek mint az osztályharcok győztesei és haszonélvezői állandósították Németország szétszaggatottságát. Így lesz az első nagy forradalmi hullám (reformáció és parasztháború)

veresége következtében Németország (mint más okokból Olaszország) kicsiny, formálisan önálló államok hatalomnélküli komplexumává s mint ilyen az akkor keletkező kapitalista világ, a nagy abszolút monarchiák politikájának objektumává. A hatalmas nemzeti államok (Spanyolország, Franciaország, Anglia), a Habsburg-ház hatalma Ausztriában, átmenetileg felmerülő hatalmak, mint Svédország, a XVIII. század óta a cári Oroszország is, döntenek a német nép sorsa felett. Mivel pedig Németország mint ezen országok politikájának objektuma egyúttal hasznos kizsákmányolási objektum is, azért gondoskodnak arról, hogy a nemzeti feldaraboltság tovább is fennmaradjon.

Németország azáltal, hogy Európa ellentétes nagyhatalmi érdekeinek csataterévé és áldozatává lesz, nemcsak politikailag megy tönkre, hanem gazdasági és kulturális tekintetben is. Ez az általános hanyatlás nemcsak az ország általános elszegedényedésében és pusztulásában, a mezőgazdasági és ipari termelés, a hajdan virágzó városok stb. visszafejlődésében mutatkozik meg, hanem az egész német nép kulturális arculatában is. Nem vett részt a XVI. és XVII. századi nagy gazdasági és kulturális fellendülésben; tömegei, beleértve a keletkező polgári értelmiség tömegeit is, messze elmaradnak a nagy kultúrországok fejlődése mögött. Ennek mindenekelőtt anyagi okai vannak. Ezek meghatározzák azonban ennek a német fejlődésnek bizonyos ideológiai sajátosságait is. Először is azt, hogy a kis német fejedelemségekben az élet hallatlanul kicsinyes, szűkkörű, horizonttalan, szemben az angliai vagy franciaországi élettel. Másodszor – ezzel szoros kapcsolatban – azt, hogy az alattvalók sokkal nagyobb mértékben, sokkal kézzelfoghatóbban függnek az uralkodóktól és bürokratikus szervezeteiktől, objektív mozgásterük így ideológiailag ellenzéki vagy kritikai magatartás számára sokkal korlátozottabb, mint a nyugati országokban. Ehhez járul még, hogy a lutheri tanok (és később a pietizmus stb.) ezt a mozgásteret szubjektív értelemben is megszűkítik, a külső alávetettséget belső alázatossággá változtatják, s így azt az alattvaló-pszichológiát tenyésztik ki, amelyet Friedrich Engels mint „szolgalelkűt" jelölt meg. Természetesen itt kölcsönhatás van, de olyan, amely mind objektív, mind szubjektív tekintetben egyre kisebbíti ezt a mozgásteret. Ennek megfelelően a németek azokban a polgári forradalmi mozgalmakban sem vehetnek részt, amelyek az abszolút monarchiának egy egységes Németország számára még el nem ért kormányformáját magasabb, a kapitalizmus haladottabb fejlődésének megfelelőbb államformával akarták pótolni. A kis államok, amelyeknek létezését a vetélkedő nagyhatalmak mesterségesen konzerválták, csak mint a nagy-

hatalmak zsoldosai tudnak egzisztálni, s hogy külsőleg nagy mintaképeikhez hasonlítsanak, csak a dolgozó nép legkíméletlenebb és legreakciósabb kiszipolyozásával tarthatják fenn magukat.

Természetes, hogy az ilyen országban nem keletkezik gazdag, független és hatalmas burzsoázia, sem pedig fejlődésének megfelelő haladó forradalmi értelmiség. Polgárság és kispolgárság sokkal jobban függnek gazdaságilag az udvaroktól, mint egyebütt Nyugat-Európában, s ezért náluk olyan szolgalelkűség, kicsinyesség, alantasság és nyomorúság alakul ki, amilyet másutt az akkori Európában alig lehet találni. S a gazdasági fejlődés tespedése mellett Németországban nem képződnek vagy csak alig képződnek azok a plebejus rétegek, amelyek a feudális rendi hierarchián kívül állnak, s az újkoreleji forradalmakban a legfontosabb előrehajtó réteget alkotják. Még a parasztháborúban Münzer alatt döntő szerepük volt; ebben a korban, amennyiben megvannak, szolgalelkű, megvásárolható, a lumpenproletariátusba lesüllyedő társadalmi réteget alkotnak. Németországnak a XVI. század elején lejátszódott polgári forradalma kétségkívül megteremtette a nemzeti kultúra ideológiai alapját az egységes modern irodalmi nyelvben. De ez is visszafejlődik, megmerevedik, barbarizálódik ennek a legmélyebb nemzeti lealacsonyodásnak korszakában.

Csak a XVIII. században, különösen második felében, kezd Németország gazdaságilag magához térni. S ezzel párhuzamosan kezdődik a polgári osztály gazdasági és kulturális erősödése. A polgárság azonban még korántsem elég erős ahhoz, hogy a nemzeti egység akadályait elhárítsa az útból, sőt hogy politikailag csak fel is vesse komolyan ezt a kérdést. De kezdik általában érezni az elmaradottságot, a nemzeti érzés ébredezőben van, a nemzeti egység vágya folyton nő, persze anélkül, hogy ezen az alapon határozott programmal bíró politikai csoportosulások jöhettek volna létre, hacsak helyi mértékben is. De a feudális abszolutista kisállamokban egyre erősebben lép fel a polgárosodás gazdasági szükségszerűsége. Kezd kialakulni, a nemesség vezető szerepével, az az osztálykompromisszum nemesség és kispolgárság között, amelyben Engels még a XIX. század negyvenes éveiben is a németországi status quo társadalmi szignatúráját látta. Formája a bürokratizálás, amely itt is, mint Európa minden országában, átmeneti formája lesz a feudalizmus felszámolásának, a burzsoázia harcának az államhatalomért. Persze Németország többnyire tehetetlen kisállamokra való szétdaraboltságának megfelelően ez a folyamat is igen nyomorúságos formákban játszódik le, s a nemesség és kispolgárság közötti kompromisszum lényegileg abban

van, hogy amaz a magasabb, emez az alacsonyabb bürokratikus helyeket tölti be. De a társadalmi és politikai élet e kicsinyes és elmaradt formái ellenére is a német polgárság legalábbis ideológiailag kezd felkészülni a hatalomért való harcra. Miután elszigetelődött a Nyugat haladó áramlataitól, most az angol és francia felvilágosodáshoz kapcsolódik, ezt magáévá teszi, sőt részben önállóan továbbfejleszti.

Ebben az állapotban éli át Németország a francia forradalom és Napóleon korszakát. E korszak nagy eseményei, amelyekben politikailag tekintve a német nép még mindig objektuma volt a harcoló hatalmi csoportosulásoknak, a keletkező modern-polgári világnak Franciaországban és az ellene szövetkezett, Anglia által támogatott feudál-abszolutista hatalmaknak Közép- és Kelet-Európában, rendkívül meggyorsítják a polgári osztály fejlődését és tudatosulását, s erősebben, mint valaha, lángra lobbantják a nemzeti egység vágyát. Ugyanakkor azonban a szétszaggatottságnak politikailag végzetes következményei élesebben lépnek előtérbe, mint bármikor azelőtt. Németországban – objektív értelemben – még nincs egységes nemzeti politika. A németországi polgári értelmiség élcsapatának nagy része lelkesen üdvözli a francia forradalmat (Kant, Herder, Bürger, Hegel, Hölderlin stb.). S korabeli tanúbizonyságok, pl. Goethe útibeszámolói, azt mutatják, hogy ez a lelkesedés semmiképpen sem a polgárságnak általánosan ismert csúcsaira szorítkozott, hanem magának az osztálynak szélesebb rétegeiben gyökerezett. Mindamellett a demokratikus forradalmi mozgalom elterjedése Németország fejlettebb nyugati részében is lehetetlen volt. Mainz a francia forradalomhoz csatlakozott ugyan, de teljesen elszigetelve maradt, s leveretése az osztrák-porosz hadsereg által nem keltett visszhangot Németország más részeiben. A mainzi felkelés vezére, a jelentős kutató és humanista Georg Forster, elfeledten és félreismerten halt meg emigrásként Párizsban.

Ez a szétszaggatottság nagyobb mértékben megismétlődik a napóleoni korszakban. Napoleonnak sikerült híveket és szövetségeseket találni Nyugat- és Dél-Németországban, részben Közép-Németországban is (Szászországban). S megértette, hogy ez a szövetség – a rajnai szövetség – csak akkor tehető némileg életképessé, ha a hozzá csatlakozott államokban legalábbis előkészítik a feudalizmus felszámolását. Ez nagymértékben megtörtént a Rajna-vidéken, sokkal szerényebben a rajnai szövetség többi államában. Még oly reakciós-soviniszta történetíró is, mint Treitschke, kénytelen megállapítani a Rajna-vidékről: „A régi

rend nyomtalanul megsemmisült, visszaállítására nem volt lehetőség; nemsokára a kisállamiság korának még emléke is eltűnt. Az a történelem, amely valóban él a felnövekvő rajnai nemzedék szívében, csak a franciák bevonulásával kezdődött."

Minthogy azonban Napóleon hatalma sem volt elegendő ahhoz, hogy egész Németországot a francia császárságtól való ilyen függésbe hozza, ezáltal a nemzeti szétszaggatottság csak még erősebb és mélyebb lett. A napóleoni uralmat a nép széles rétegei nyomasztó idegen uralomnak érezték, ellene, különösen Poroszországban, nemzeti népmozgalom indult meg, amely az úgynevezett felszabadító háborúkban érte el tetőpontját.

Németország e politikai szétszaggatottságának megfelel az ideológiai szétdaraboltság. A kor vezető progresszív ideológusai, mindenekelőtt Goethe és Hegel, rokonszenveztek Németország napóleoni egyesítésével, a feudális maradványoknak Franciaország által keresztülvitt felszámolásával. E felfogás belső problematikájának felel meg, hogy náluk a nemzet fogalma puszta kultúrfogalommá halványodott, amint ez legvilágosabban „A szellem fenomenológiájá"-ban látható.

Éppoly ellentmondásos volt a felszabadító háború ama politikai és katonai vezetőinek ideológiája, akik Poroszország felkelése útján Ausztriával és Oroszországgal való szövetségben törekedtek a francia iga lerázására és a német nemzet létrehozására. A Steinek, Scharnhorstok, Gneisenauk be akarták vezetni a francia forradalom társadalmi és katonai eredményeit, mert világosan látták, hogy csak az ilyen alapokon szervezett hadsereg képes felvenni a harcot Napóleonnal. De ezeket az eredményeket nemcsak forradalom nélkül akarták elérni, hanem – a természetesen általuk reformált – Poroszországhoz is akarták alkalmazni, állandó kompromisszumban a feudális maradványokkal, azokkal az osztályokkal, amelyek gazdaságilag és ideológiailag ezeket a maradványokat képviselték. Ez a kényszerű és egyúttal az érdekeltek által ideológiailag átszellemített alkalmazkodás a fennálló Németország elmaradottságához egyrészt azzal a következménnyel jár, hogy a nemzeti felszabadulás és nemzeti egység vágya náluk gyakran szűkkörű sovinizmusba, vak és korlátolt franciagyűlöletbe csap át s hogy a megmozgatott tömegekben sem hozza létre a szabadság igazi ideológiáját. Különösen azért nem, mert elkerülhetetlen számukra, hogy a reakciós romantikának ama köreivel is ne lépjenek szövetséges viszonyba, amelyek a Napóleon elleni harcot a francia forradalom előtti állapot teljes visszaállításáért vívott harcnak fogták fel. Ezek az ellentmondások természetszerűen megmutatkoztak ennek az iránynak filozófiai képviselő-

jénél is, a későbbi Fichténél, jóllehet politikai és társadalmi tekintetben sokkal radikálisabb volt, mint a nemzeti mozgalom legtöbb politikai és katonai vezetője.

A német nép szellemi és politikai vezetőinek e mély meghasonlottsága ellenére, annak ellenére, hogy igen messzemenő ideológiai zavar uralkodik a nemzeti egységért vívott harc céljai és módszerei tekintetében, ebben a korszakban vetették fel — első ízben a parasztháború óta — a nemzeti egységet mint nagy, a német nemzet fontos rétegeit megragadó tömegmozgalom tárgyát. Ezzel — mint Lenin elsőként világosan megformulázta — a nemzeti egység kérdése középponti kérdése lett a polgári forradalomnak Németországban.

Ha a XIX. század német történelmét nézzük, minden szakaszon meggyőződhetünk a lenini megállapítás igazságáról és helyességéről. A nemzeti egységért vívott harc csakugyan uralkodik Németország egész politikai és ideológiai fejlődésében a XIX. században. Az a különös forma pedig, amelyben ez a kérdés végül megoldást nyert, különös bélyeget ad az egész német szellemiségnek a XIX. század második felétől a mai napig.

Ebben van a német fejlődés elvi sajátossága, s könnyen látható, hogy ez a tengely, amely körül forog minden, nem egyéb, mint Németország elkésett kapitalista fejlődésének következménye. A Nyugat többi nagy népe, különösen Anglia és Franciaország, már az abszolút monarchia alatt érte el nemzeti egységét, azaz nemzeti egység náluk a polgárság és feudalizmus között folyó osztályharcoknak egyik kezdeti terméke volt. Ezzel szemben Németországban a polgári forradalomnak még csak ki kell vívnia ezt a nemzeti egységet, még csak alapköveit kell leraknia. (Csak Olaszország ment át hasonló fejlődésen — a szellemi következmények, a két nép történelmének minden egyéb különbözősége mellett, mutatnak is bizonyos rokonságot, amelynek kihatását épp napjainkban láttuk.) Különös történeti körülmények következtében, amelyekről itt nem szólhatunk bővebben, Ororszországban is már az abszolút monarchia alatt valósult meg a nemzeti egység; a forradalmi mozgalom fejlődése Oroszországban, az orosz forradalmak mutatják is mindazokat a fontos, Németországtól gyökeresen különböző következményeket, amelyek ebből a tényállásból adódnak.

Ennek megfelelően az olyan országokban, amelyekben a nemzeti egység már az abszolút monarchia alatt lefolyt korábbi osztályharcok terméke, a polgári-demokratikus forradalom feladata csak annyi, hogy befejezze ezt a művet, hogy a nemzeti államot a meglevő feudális és abszolutista-bürokratikus marad-

ványoktól többé vagy kevésbé megtisztítsa, s a polgári társadalom céljaira alkalmassá tegye. Angliában ez a nemzeti intézmények fokozatos átépítése útján történik, Franciaországban az államgépezet bürokratikus-feudális jellegének forradalmi átalakítása által; a reakció korszakaiban magától értetődően erős visszaesések következnek be, de anélkül, hogy megzavarnák vagy veszélyeztetnék a nemzeti egységet. A polgári-demokratikus forradalmak erről az alapról, amelyet évszázados osztályharcok készítettek elő, azt az előnyt nyerik, hogy a nemzeti egység befejezése, a modern polgári társadalom szükségleteihez való alkalmazása szervesen és termékenyen kapcsolódhatik össze a feudalizmus gazdasági és társadalmi intézményei ellen vívott forradalmi harccal. (Parasztkérdés mint a polgári forradalom középpontja Franciaországban és Oroszországban.)

Könnyen belátható, hogy a polgári-demokratikus forradalom másjellegű központi kérdése Németország számára egész sor kedvezőtlen körülményt teremt. A forradalomnak egy csapásra kellene szétzúznia olyan intézményeket, amelyeknek fokozatos aláásásához és felőrléséhez teszem Franciaországban évszázadokig folyó osztályharcokra volt szükség; egy csapásra kellene létrehoznia azokat a központi, nemzeti intézményeket és szerveket, amelyek Angliában vagy Oroszországban több évszázados fejlődés termékei voltak.

De nemcsak az objektív feladat lett ezáltal nehezebben megoldható, hanem a központi forradalmi kérdésfeltevés is kedvezőtlenül hat ki a különböző osztályoknak e problémához való állásfoglalására is és oly helyzeteket teremt, amelyek a polgári-demokratikus forradalom radikális keresztülvitelének gátlóan állnak útjában. Csak egynéhányat emelünk ki a legfontosabb mozzanatok közül. Mindenekelőtt sokszorosan elmosódik az éles ellentét a feudális maradványok (a monarchia és apparátusa, nemesség) és a polgárság között, mert hiszen, minél erősebb a kapitalista fejlődés, annál inkább támad a feudális maradványok fennmaradásában érdekelt osztályokban is az a szükséglet, hogy megvalósítsák – persze az ő értelmükben – a nemzeti egységet. Gondoljunk elsősorban Poroszország szerepére a nemzeti egység megteremtésében. Objektív tekintetben Poroszország külön fennállása mindenkor a legnagyobb akadálya az igazi nemzeti egységnek, s emellett ezt porosz szuronyok vívják ki. S a felszabadító háborúktól a német császárság megteremtéséig mindenkor a polgári forradalmárokat zavarba ejtő és megtévesztő kérdés volt, hogy a nemzeti egységet a porosz katonai hatalom segítségével vagy szétzúzása által kell-e kivívni. Németország

demokratikus fejlődése szempontjából kétségkívül a második út lett volna az egyedül kedvező. De a német burzsoázia döntő körei számára, különösen a porosz burzsoázia számára kényelmes útja kínálkozott itt az osztálykompromisszumnak, a polgári-demokratikus forradalom legszélsőbb plebejusi következményei elől való kitérésnek, az a a lehetőség, hogy forradalom nélkül érjék el gazdasági céljaikat, ha mindjárt le kell is mondaniok a politikai vezetőszerepről az új államban.

Ugyanaz a kedvezőtlen körülmény mutatkozik azonban a polgárság táborán belül is. A nemzeti egység mint a forradalom centrális kérdése könnyebbé, kevésbé veszélyeztetetté teszi a mindenütt osztálykompromisszumokra hajló nagyburzsoázia vezetőszerepét, mint a XVIII. század Franciaországában és a XIX. század Oroszországában. A kispolgári és plebejus tömegeknek a nagyburzsoázia kompromisszumos szándékai ellen való mozgósítása Németországban sokkal nehezebb. Márcsak azért is, mert a nemzeti egység mint a polgári forradalom központi kérdése, a plebejus tömegeknél sokkal fejlettebb tudatosságot és éberséget feltételez. mint pl. a parasztkérdés, amelynél a különböző osztályok gazdasági ellentétei hasonlíthatatlanul feltűnőbben és közvetlenebbül érthetően állnak a plebejus tömegek szeme előtt. A nemzeti egység mint központi kérdést látszólag tisztán politikai lényege által gyakran eltakarja a közvetlen és közvetlenül érthető gazdasági problémákat, amelyek különböző megoldási lehetőségei mögött rejtőznek. A forradalmi hazafiságnak ellenforradalmi sovinizmusba való átcsapása itt közelebbeső, mint más polgári-demokratikus átalakulásokban, annál is inkább, mert a nagyburzsoáziának osztálykompromisszumra való tendenciája, a 48 után keletkező bismarcki bonapartizmus tudatosan ebbe az irányba vezetnek. A tömegek számára azonban itt a nemzeti egység kivívása *előtt* az ilyen ügyeskedések világos felismerése nehezebb, mint olyan államokban, amelyekben az évszázadok óta magától értetődő dolog lett. Az elleplezésnek ez a tendenciája objektív alakot ölt abban, hogy a nemzeti egységért folyó harc — amíg a Németországot alkotó egyes államok fel nem oldódnak az egységben, s ez természetszerűen a folyamatnak befejezése, nem pedig kezdete — egy külpolitikai probléma formáját kapja: külpolitikát folytatnak az egyes államok egymással és külpolitikai vonatkozásaik vannak a külső nagyhatalmakkal, amelyeket az eddigi német fejlődés következtében jogosultnak tekintenek arra, hogy beleavatkozzanak Németország belső ügyeibe. Világos, hogy ebben tetszetőseknek látszó ürügyek vannak adva, hogy a tömegeket, olykor demokratikusan-forradalmian hangolt tömegeket is, távol-

tartsák ezektől a „külpolitikai" döntésektől és belehajtsák vak sovinizmusba (franciaellenesség 1870-ben).

Ez a helyzet ezenkívül sokkal nagyobb betekintést feltételez bonyolult külpolitikai viszonyokba, mint a polgári forradalmak többi központi kérdése. Természetesen összefüggés áll fenn kül- és belpolitika között minden demokratikus forradalom számára. De pl. a nagy francia forradalomban a plebejus tömegek hasonlíthatatlanul könnyebben ismerték fel azt, hogy az udvarnak e feudális-abszolutista hatalmakkal való intrikái veszélyeztetik a forradalmat, mint a németországi plebejus tömegek a 48-as forradalom idején a nemzeti egység és a külpolitika igazi viszonyát, mindenekelőtt azt, hogy a nemzeti egység eléréséhez forradalmi háborúra van szükség a cári Ororszország ellen, ahogyan ezt Marx szakadatlanul és nagyon világosan hirdette a „Neue Rheinische Zeitung"-ban. Ezt a nehézséget és vele a nagyburzsoázia vezetőszerepét, ha mindjárt osztálykompromisszumok és a demokratikus forradalom elárulása útján is, még súlyosbítja az, hogy a minden polgári forradalom számára fennálló veszély, tudniillik a nemzeti felszabadító háborúknak hódító háborúkba való átcsapása, még közelebbeső és még nagyobb belpolitikai következményekkel kapcsolatos, mint más típusú polgári forradalmakban.

Mindezekből az okokból Németországban sokkal gyorsabban és intenzívebben befolyásolják a tömegeket a soviniszta propagandával, mint más országokban, s a jogos és forradalmi nemzeti lelkesedésnek ez a reakciós sovinizmusba való gyors átcsapása egyrészt a monarchiával szövetkezett junkerségnek és a nagyburzsoáziának megkönnyíti a tömegek belpolitikai megcsalását, másrészt a demokratikus forradalom elveszti legfontosabb szövetségeseit. Így a német burzsoázia 1848-ban reakciós-soviniszta értelemben használta ki a lengyel kérdést, anélkül, hogy a plebejus tömegeknek sikerült volna — ismét: a „Neue Rheinische Zeitung" idejekorán történt és helyes figyelmeztetései ellenére — ezt meggátolni és a lengyeleket a forradalmi Németország természetes szövetségeseiből valódi szövetségeseivé tenni a német és nemzetközi reakciós hatalmak ellen vívott háborúban.

Ezek a kedvezőtlen körülmények, amelyeket Németország nemzeti szétszaggatottsága teremtett a polgári-demokratikus forradalom aktualitása idején, a forradalom szubjektív tényezője számára abban nyilvánulnak meg, hogy a polgárság, kispolgárság, plebejus tömegek és proletariátus politikailag készületlenül lépnek be a forradalomba. A kisállamokra való szétszaggatottság az alsó néprétegek forradalmi-demokratikus nevelése, a plebejus tömegek forradalmi-demokratikus hagyományainak fejlesztése szem

pontjából nagyon kedvezőtlen volt. Egyetlen politikai tapasztalata csupán a kisállamok keretében folyó kicsiny és kicsinyes helyi harcokban állt. Az egész nemzetre kiterjedő érdekek elvontan lebegtek e harcok felett, s ezért nagyon könnyen üres szólamszerűségbe csaptak át. A vezető polgári ideológusoknak ezt az üres szólamszerűségét, amely a frankfurti nemzetgyűlésen nyilvánul meg a legszembetűnőbben, igen könnyen lehetett — tudatosan vagy öntudatlanul, akarva vagy akaratlanul — a reakciós hangba átvezetni.

Kiélesítette még ezt a helyzetet, hogy Németország politikai-demokratikus mozgalmának középpontja a XIX. század elején a déli kisállamok voltak, úgyhogy épp a demokrata irányoknak volt leginkább sajátjuk ez a kicsinyesség, nyárspolgáriasság és üres szólamszerűség. Igaz, hogy Németország gazdaságilag és társadalmilag leghaladottabb területe, a Rajna-vidék, Poroszországhoz tartozott, de egy bizonyos értelemben idegen test volt benne, messze esett a politikai döntések központjától, az udvari-kispolgári Berlintől, s mivel a napóleoni uralom itt eltörölte a feudalizmus maradványait, egészen más közvetlen[5] érdekei voltak, mint a tulajdonképpeni Poroszország elmaradt, még erősen feudális részeinek.

Mindezeket a kedvezőtlen körülményeket még fokozta az a taktikai helyzet, hogy a polgári-demokratikus forradalomnak a nemzeti szétszaggatottság következtében nem lehetett mindent eldöntő középpontja, mint amilyen pl. Párizs volt a XVIII. században. A nagy reakciós államoknak, Poroszországnak és Ausztriának, megvolt az összpontosított bürokratikus és katonai hatalmuk. Ezzel szemben a forradalmi erők nagyon is szétszórtak voltak. A nemzetgyűlés Frankfurtban ülésezett, Köln volt a forradalmi demokrácia középpontja. A döntő harcok Berlinben és Bécsben spontán módon, világos ideológiai vezetés nélkül játszódtak le, s a fővárosokban elszenvedett vereségek után a fellángoló mozgalmakat Drezdában, Pfalzban, Bádenben stb. egyenként lehetett leverni.

Ezek a mozzanatok döntötték el a demokratikus forradalmat Németországban, nemcsak a nemzeti egység kérdésében, hanem mindazokon a területeken, ahol szükségessé vált a feudális maradványok eltörlése. Nem hiába mondja Lenin ezt az utat nemzetközileg tipikusnak, a modern polgári társadalom szempontjából kedvezőtlennek, a „poroszt" út-nak. Leninnek ezt a megállapítását nem szabad csupán a szűkebb értelemben vett agrárkérdésre korlátozni, hanem a kapitalizmus egész fejlődésére kell alkalmazni, a politikai felépítményre is, amelyet Németország modern polgári társadalmában kap.

A kapitalista termelés spontán növekedését a feudális maradványok Németországban is csak meglassíthatták, de meg nem akadályozhatták. (Már a Napóleon alatti kontinentális zárlat bizonyos kapitalista fellendülést hívott életre Németországban.) De a kapitalizmusnak ez a spontán fejlődése Németországban nem a manufaktúra korszakában jött létre, mint Angliában vagy Franciaországban, hanem a valóságos, modern kapitalizmus korában. A német kisállamok feudális-abszolutista bürokráciája, mindenekelőtt Poroszország, kénytelen a kapitalista fejlődésbe tevékenyen és irányítóan beleavatkozni.

Persze — épp a döntő kérdésekben — gyakran nagyon is akarata ellenére és majdnem mindig anélkül, hogy legkevésbé is felismerte volna igazi jelentőségét annak, ami az ő segítségével, az ő kezdeményezésére történt. Nagyon világosan látható ez abban a jellemzésben, amelyet Treitschke adott a német vámszövetség keletkezéséről, s itt az ő felfogása különösen fontos, mert mindig megvan benne az a tendencia, hogy eszményesítse a Hohenzollern-uralom politikai előrelátását és nemzeti szándékait. „S ez a fejlődés nagy részben magának a porosz koronának akarata ellenére ment végbe; itt a természet belső hatalmát látjuk működésben. Semmi sem volt távolabb III. Frigyes Vilmostól, mint az, hogy a vámszövetség által az Ausztriától való különválást készítse elő, a dualizmusban áldást látott a haza számára: a dolgok természete vezetett végül a különváláshoz. Így valóságos Németország alakul, amelyet a gazdasági érdekek közössége tart össze, míg Frankfurtban, csakúgy mint előbb Regensburgban, egyedül az elmélet uralkodott. IV. Frigyes Vilmos is osztrák érzelmű volt, jobban rajongott Ausztriáért, mint saját államáért; s mindamellett feltartóztathatatlanul folytatódott az érdekvédelmi egybeolvadás a nem-osztrák Németország és Poroszország között. Noha 1851 után a középállamok őszinte szívvel elpusztították volna Poroszországot, mégsem merte senki felrobbantani a Zollvereint; ettől a kötelléktől már nem tudtak szabadulni." A legérdekesebb ebben a jellemzésben a misztikát súroló irracionalizmus: a német kapitalizmus fejlődése, elemi érdekeinek érvényesülése, a német kisállami és porosz monarchiák értetlensége és képtelensége e folyamattal szemben mint valami végzettragédia jelenik meg. Ha ez a beállítás csak a történetíró Treitschkét jellemezné, akkor nem volna túlságosan fontos. Treitschke azonban itt pontos szellemi kifejezője általános német hangulatoknak: míg az olyan nemzetek, amelyek kivívták mostani politikai formájukat, ezt saját terméküknek tekintik, a németeknek úgy jelenik meg a nemzeti egziszten-

cia, mint magasabb – irracionális – hatalmak rejtélyes adománya.

Németország fejlődése e „porosz út"-jának azonban közvetlenebb következményei is vannak. Mert a gazdasági egység e keletkezésmódjával együttjár, hogy széles kapitalista körökben eleve adva van a porosz államtól való függőség, szakadatlan paktálás a félfeudális bürokráciával, annak a lehetőségnek perspektívája, hogy a burzsoázia gazdasági érdekeit a porosz monarchiával való békés megegyezésben lehet érvényre juttatni. Ezért mondhatta később Engels, hogy a porosz burzsoázia számára 48-ban nem volt kényszerítő ok a hatalmi kérdésnek az államban forradalmi úton való megoldására.

Annak a ténynek azonban, hogy ez a folyamat Németországban elkésett, azaz nem a manufaktúra, hanem a modern kapitalizmus korszakában játszódott le, még más lényegbevágó következménye is van: bármilyen fejletlen volt is a német kapitalizmus a XIX. század közepén, már nem társadalmilag formátlan tömegek álltak vele szemben, mint a francia burzsoáziával a nagy forradalom előtt, amelyeket – legalábbis néha – a polgársággal mint „harmadik rendet" lehetett összefoglalni, hanem modern proletariátus, noha ez szintén még fejletlen volt. Legkönnyebben úgy látjuk be ezt a különbséget, ha meggondoljuk, hogy Franciaországban, csak néhány évvel Robespierre kivégzése *után*, Babeuf (Gracchus) felkelést kezdeményezett tudatosan szocialista céllal, míg Németországban a sziléziai takácsfelkelés még a 48-as forradalom *előtt* tört ki, a forradalom előestéjén pedig megjelent már a forradalmi proletariátus ideológiájának első tökéletes formulázása: a „Kommunista Kiáltvány".

Ez a helyzet Németország elkésett kapitalista fejlődése következtében keletkezett, amely már önállóan fellépő proletariátust hozott létre; ez azonban még nem volt képes arra, hogy döntően befolyásolja az eseményeket (mint az orosz proletariátus 1917-ben). Kiélesedik még ez a helyzet az osztályharc nemzetközi eseményeinek behatása által. A párizsi februári forradalom egyrészt segítette ugyan a berlini és bécsi forradalom kirobbanását, de másrészt az ott élesen fellépő osztályharc burzsoázia és proletariátus között ijesztően hatott a német burzsoáziára, s a leghatározottabban meggyorsította a fent jelzett okokból meglevő hajlamot a „régi hatalmakkal" való kompromisszumra. Különösen a júniusi csata elvesztése lett döntő esemény a németországi osztályharcok fejlődése szempontjából. Németországban eleve hiányzott az antifeudális népnek az az ellenállhatatlan egysége, amely a nagy francia forradalom alapja volt, viszont a proletariátus még gyenge

volt ahhoz, hogy úgy, mint Oroszországban, a nép vezetőjévé emelkedjék. Az eredetileg antifeudális egység felbomlása ennek megfelelően gyorsabban és ellenkezően következik be, mint annak idején Franciaországban. 1848 a német 1789 ugyan; de a burzsoáziának az alsóbb osztályokhoz való viszonya közelebb áll 1830 és 1840, mint 1789 francia viszonyaihoz.

Ezért már 1848-ban megnyilatkozik a német fejlődésnek egy olyan vonása, amely később is végzetessé vált demokratikus átalakulására. Először is azt látjuk, hogy a demokratikus átalakulások azzal kezdődnek, amivel Anglia és Franciaország klaszszikus forradalmaiban végződni szoktak: a radikális plebejus-proletár szárny elleni harccal. Ez természetesen nem pusztán az időbeli sorrend különbsége. Különösen a nagy francia forradalomban látunk olyan fejlődést, amely elmegy a tisztán polgári demokráciának legszélsőbb határáig (1793–4); a plebejus baloldali radikalizmus elleni harc tehát csak annak a kísérletnek elutasítását jelenti, hogy a forradalmat túlhajtsák ezeken a határokon. (Cromwellnek a levellerek elleni harcában hasonló tendenciák mutatkoznak, persze az akkori osztályviszonyoknak megfelelően alacsonyabb színvonalon.) Ezzel szemben Németországban nemcsak 1848-ban, hanem 1918-ban is, a proletárdemokrata baloldali radikalizmus ellen azonnal meginduló harc azt a tendenciát mutatja, hogy a forradalmi úton keletkezett demokrácia formáiban lehetőleg sokat őrizzenek meg a régi rendből változatlanul vagy lényegtelen külső újításokkal. Így pl. egyetlen németországi forradalom sem hozott igazi agrárreformot, egyetlen egy se nyúlt hozzá komolyan a kisállamokra való szaggatottsághoz; egyik sem rendítette meg igazán a junkeruralmat Poroszországban stb.

Itt természetesen lehetetlen, ha mégoly rövidítve is, elbeszélni a XIX. század német történelmét. A társadalmi tendenciák fejlődésének csak a leglényegesebb mozzanatait vázolhatjuk röviden. Németország plebejus rétegeinek ebben a korszakban nem volt meg az erejük ahhoz, hogy forradalmi úton vívják ki érdekeiket. A kényszerű gazdasági és társadalmi haladás így vagy a külpolitikai viszonyok nyomása alatt, vagy pedig az uralkodó osztályok kompromisszumaként jött létre. Már a dél- és középnémet kisállamok alkotmánya, a demokratikus mozgalom és demokratikus pártok kiindulópontja Németországban Napóleon bukása után, nem belső osztályharc vívmányai, hanem abból a szükségszerűségből adódtak, hogy a napóleoni időkben összelopott és a bécsi kongresszus által jóváhagyott feudális-heterogén területeket valahogy egységesen igazgassák. Így pl. Württemberg népessége a napóleoni időkben 600 000-ről másfél-

millióra növekedett; nem kevesebb, mint 78 volt önálló uralkodói birtokot csatoltak hozzá. Az ilyen, minden tekintetben heterogén területeknek közigazgatási egyesítése — mert Württemberg példája tipikus e korszakra — természetesen minimumát követeli az olyan centralizált intézményeknek, amelyek a napóleoni korszaknak és a felszabadító háborúk utóhatásainak feltételei között a feudális-abszolutista, a középkori maradványok felszámolásának elemeit kellett hogy tartalmazzák. A német kisfejedelmek már Napóleon alatt azért harcoltak, hogy ezeket az engedményeket a legkisebb mértékre korlátozzák; Napóleon bukása után ezt a legkisebb mértéket is csökkentették. E jellegüknek az volt a következménye, hogy nem voltak mély gyökereik a népben, a nép sohasem tekinthette őket saját, magateremtette intézményeinek, s ezért mind 48 előtt, mind 48 után igen könnyen voltak megszüntethetők. Amikor pedig 48-ban komoly forradalom tört ki, a gazdasági elmaradottságnak és a nemzeti szétszaggatottságnak általunk röviden jellemzett következményei a plebejus tömegek gyengeségéhez, a burzsoáziának a saját forradalmával szemben való árulásához vezethettek, s ezzel megpecsételhették a feudális-abszolutista reakció győzelmét.

Ez a vereség döntő Németországnak egész későbbi állami és ideológiai fejlődésére. Ama kor terminológiájában a kérdésfeltevés a demokratikus forradalom középponti problémájára vonatkozóan így szólt: „egység a szabadság útján", vagy „az egység fontosabb, mint a szabadság". Vagy a forradalom konkrét legfontosabb problémájára, Poroszországnak Németországban való jövendő állására vonatkozóan: „Poroszország feloldása Németországban", vagy „Németország elporoszosítása". A 48-as forradalom bukása mind a két kérdésnek az utóbbi értelemben való megoldásához vezet.

A győzelmes reakciónak ugyan nagy kedve lett volna ahhoz, hogy egyszerűen a 48 előtti status quo-hoz térjen vissza. Ez azonban objektív tekintetben sem gazdaságilag, sem társadalmilag nem volt lehetséges. A porosz monarchiának át kellett alakulnia, mégpedig — mint Engels ismételten kiemelte — egy „bonapartista monarchia" megteremtésének irányában. Látszólag ezzel párhuzamosság jön létre Franciaország és Németország között. Látszólag ezzel a német fejlődés politikailag utoléri a franciát. De csak látszólag. Mert a bonapartizmus Franciaországban reakciós visszahatás, amelynek elején a francia proletariátus júniusi veresége áll, szégyenletes összeomlása pedig azután az 1871-es dicsőséges kommünhöz vezet. S a harmadik köztársasággal Franciaország ismét a polgári-demokratikus fejlődésnek normális útjára tér. Bismarck

Németországa, mint Engels helyesen mutatja, sokszor a bonapartista Franciaország utánzata. Engels azonban ugyanakkor igen határozottan rámutat arra is, hogy a „bonapartista monarchia" Poroszországban és Németországban haladás volt a 48 előtti viszonyokhoz képest. Objektív tekintetben haladás, amennyiben ennek az uralomnak keretében teljesültek a burzsoázia gazdasági követelései, szabadabb út nyílt meg a termelőerők kibontakozására. De ezt a gazdasági haladást győzelmes polgári forradalom nélkül valósították meg, a létrejött nemzeti egység Németország „elporoszosításában" állt, s gondosan megőrizték mind a nemesi bürokráciát, mind valamennyi berendezést, hogy annak sértetlen politikai vezetőszerepét biztosítsák. (Háromosztályos választójog Poroszországban stb.). Az általános választójog a birodalom számára, mivel a parlamentnek semmi hatalma sem volt, csupán álalkotmányos, áldemokratikus kulissza maradt. Joggal mondhatta ezért Marx a „Gothai program kritikájá"-ban, hogy a nemzeti egységes Németország „parlamenti formákkal szegélyezett, feudális elemekkel kevert, a burzsoázia által már befolyásolt, bürokratikusan megácsolt, rendőrileg őrzött katonai önkényuralom".

A 48-as forradalom egyik legfontosabb gyengéjét abban láttuk, hogy nem volt demokratikus tapasztalata és hagyománya. Hiányzott a tömegeknek és ideológiai szóvivőinek nagy belső osztályharcok által való demokratikus nevelése. Érthető, hogy az 1848 utáni események, a „bonapartista monarchia" körülményei, a német egységnek „fölülről", porosz szuronyok által való megteremtése ugyancsak nem hatott kedvezően a forradalmi-demokratikus hagyományok keletkezésére, a tömegek forradalmi-demokratikus nevelésére. A német parlament, erőtlensége következtében, eleve meddőségre volt ítélve. S mivel egyetlen polgári párt sem volt, amely ne a „bonapartista monarchiával" való kompromisszum talaján állott volna, ezért a parlamenten kívüli tömegharcok, amennyire egyáltalán keletkezhettek, ugyancsak meddőségre voltak ítélve. Az a kevés igazi demokrata, aki megmaradt a 48 előtti időből, elszigetelve, befolyás nélkül maradt s nem tudott demokrata utánpótlást nevelni. Johann Jacoby sorsa – aki mint meggyőződéses kispolgári demokrata anélkül, hogy a szocialista tanokról sejtelme lett volna, kétségbeesésből és tiltakozásból kénytelen volt átmenetileg szociáldemokrata mandátumot vállalni, hogy mitse tudjon vele kezdeni – jellemző a néhány következetes polgári demokratának eme helyzetére Németországban.

A demokratikus hagyományok keletkezésének Németországban igen súlyos ideológiai akadálya volt a német történelemnek egyre erősödő, nagyszabású hamisítása. Itt is az a helyzet, hogy a rész-

leteket még csak nem is jelezhetjük. Egészen rövidre fogva a német fejlődés elmaradt oldalainak eszményítéséről és „németesítéséről" van szó. Azaz olyan történetírásról, amely a német fejlődésnek épp elmaradt jellegét mint különösen dicsőt, mint a német jellemnek különösen megfelelőt magasztalja, a nyugati polgári-demokratikus és forradalmi fejlődés minden elvét és eredményeit pedig mint nem-németet, mint a német „nemzeti szellem" jellegének ellentmondót bírálja és elveti. A német történelem haladó fordulatainak kezdeteit: a paraszthábórúkat, a mainzi jakobinizmust, a felszabadító háborúk korának bizonyos tendenciáit, a júliusi forradalomra való plebejus visszahatásokat, az 1848-as forradalmat vagy teljesen agyonhallgatják, vagy olyképpen meghamisítják, hogy elijesztő eseményekként állanak az olvasók előtt. 1848-at ezentúl úgy hívják a német polgári terminológiában: a „bolond esztendő". Viszont a német történelem reakciós korszakai dicsőséges fényben ragyogtak.

Ez az átállítás azonban nem szorítkozik a történelem tényeire, kiválogatására és tárgyalására, hanem végzetes módon befolyásolja a társadalom- és történettudomány módszertanát, sőt ezen messze túlmenően az egész társadalmi és történelmi gondolkodást Németországban. Röviden összefoglalva azt lehet mondani: a 48 előtti időnek ama kísérletei után, hogy a társadalmat és történelmet ésszerű törvényszerűségében fogják fel (elég ha itt Hegelre utalunk), új hulláma keletkezik a történeti-társadalmi irracionalizmusnak. Erősen kifejlődött ez már a romantikában és mellékágaiban, de csak a 48-as forradalom bukása után lett uralkodó áramlattá. Itt nem annyira módszertani és tudományos jellemzése fontos — látjuk majd, hogy az imperialista korszak irracionalizmusa, noha sok érintkezési pontot talál itt, mégis valami lényegesen újat képvisel —, mint inkább Németország társadalmi és politikai életében rejlő gyökerei.

A leglényegesebb motívum az átlagos németnek, az egyébként még oly magasan álló intellektuelnek is alattvaló pszichológiája, amelyet a 48-as forradalom sem tudott semmiképp sem megrendíteni. Láttuk, hogy az újkoreleji nagy átalakulások, amelyek Nyugaton lerakták a demokratikus fejlődés alapjait, Németországban kicsinyes zsarnokuralmak évszázados megszilárdulásával végződtek, s hogy a német reformáció az iránt való alázatosság ideológiáját alapozta meg. Sem a napóleoni uralom alól való felszabadulásért vívott harcok, sem 1848 nem tudtak ezen lényegesen változtatni. Mivel pedig a német nemzet egységét nem forradalmi úton, hanem „felülről" teremtették meg, a történelmi legendák szerint „vér és vas" által, a Hohenzollernek „missziója" által, Bismarck „zsenije"

által, azért a német pszichológiának és morálnak ez az oldala úgyszólván változatlanul megmaradt. Nagyvárosok támadtak a gyakran félközépkori városkák helyén, a kiskereskedő, az iparos, a kisvállalkozó helyébe a nagykapitalista lépett a maga ügynökeivel, a szűklátókörű politikát a világpolitika váltotta fel – a német népnek a „felsőbbség" iránt érzett alázatossága ebben a folyamatban igen kevéssé változott. Heinrich Mann „Untertan"-jának Hesslingje csupán lefelé irányuló agresszivitás által, nem pedig felfelé irányuló szolgalelkűségében különbözik Gustav Freytag polgári hőseitől. Így Hugo Preussnak 1919-ben közreadott jellemzése – a magától értetődő kortörténeti változatokkal – a XIX. és XX. század egész német népére áll. „A világ legkormányozhatóbb népe a német... élénk és mozgékony, átlagában nagy ügyességű és magas intelligenciájú nép, s fejlett kritikai hajlama van az elmélkedésre; oly nép azonban, amely közügyekben nem szokott és nem is akar spontán módon a felsőbbség akarata nélkül vagy ellenében cselekedni; amely tehát kitűnően beilleszkedik, s a felsőbbség vezetése alatt majdnem úgy cselekszik, mintha csak saját akaratát hajtaná végre. Ez a szervezhetőség, kapcsolatban azokkal a derék tulajdonságokkal, valóban a lehető legjobb anyagot nyújt oly szervezet számára, amelynek legtisztább típusa mégis csak a katonai."

Itt van a közvetlen, szubjektív forrása az imperializmus előtti német irracionalizmusnak. Míg a Nyugat demokratikus népei – nagyjában – az államot, az állampolitikát stb. messzemenően saját művüknek tekintik, tőlük ésszerűséget követelnek, bennük saját ésszerűségüket találják meg, addig Németországban ez a magatartás – ismét: nagyjában – teljesen ellenkező. A német történetírás axiómája: „férfiak csinálják a történelmet" csupán történelmi-módszertani visszája a porosz-bürokrata felfogásnak a „korlátolt alattvalóértelem"-ről, a jénai csata utáni proklamációról: „nyugalom a polgár első kötelessége". Mind a két esetben egyedül a „felsőbbség" cselekszik, mégpedig önmagukban irracionális tényállások intuitív felfogása alapján; a közönséges halandó, a „tömegember", az alattvaló vagy akaratnélküli kiszolgálója, vagy objektuma, vagy bámuló szemlélője az egyedül arra hivatottak e cselekedeteinek. Bismarck elvtelen „reálpolitikája" kezdeti sikerei következtében (a birodalomalapításig) igen nagy mértékben hozzájárult ennek az irracionalizmusnak fejlődéséhez; a birodalomalapítás óta mutatkozó meddőség és sikertelenség mint irracionális „tragédia" jelenik meg, hacsak nem költötték át irracionális „konstellációk" „zseniális-reálpolitikai" kihasználásával elért sikerekké. A nyílt és agresszív német

imperializmus korszakát II. Vilmos alatt tisztelői a császár „zseniális egyéniségével" magyarázzák, bírálói azzal, hogy Bismarck nem hagyott hátra egyenrangú utódot. Megerősíti az átlagos német történetszemléletnek e nagyon elterjedt tendenciáit azoknak a köröknek publicisztikája, amelyek veszélyeztetve látják érdekeiket Németország parlamentarizálása által, s ezért a Hohenzollernek „személyes uralmát" (a valóságban a polgári és katonai bürokrácia ellenőrizhetetlen uralmát) mint a német nép egyedül üdvös útját propagálják. Világos, hogy az ilyen nézetek széles körben való elterjedésének lehetőségét a német birodalomalapítás módja lényegesen megerősítette.

Ezzel a fejlődéssel szorosan kapcsolatos a német történetelmélet és történetírás harca egy racionálisan felfogható haladás koncepciója ellen. Tudjuk: ez a harc általános és, mint később majd részletesen látjuk, szükségszerűen keletkezik a hanyatló, sőt már belsőleg problematikussá vált kapitalizmus talaján; tehát nemzetközi jelenség. Különleges vonása a német fejlődésnek „pusztán" az, hogy ez a tendencia sokkal korábban, sokkal határozottabban jelentkezik, mint bármilyen más országban. A német szellemi fejlődésnek ezt a különlegességét, hogy — mindenekelőtt Schopenhauerban és Nietzschében, de Spenglerben, Heideggerben stb. is — a valósághoz való radikálisan reakciós beállítás vezető gondolkodóit produkálja, később fogjuk vizsgálni filozófiai elveire és következményeire vonatkozóan; most a kezdetleges, elemi társadalmi-történeti alappal van dolgunk. Ez pedig: az időszerű és időszerűtlen mozzanatoknak különös, egyidejű, a valóságban szétválaszthatatlan egysége Németország történelmi-társadalmi struktúrájában és fejlődési irányában. Amíg Németország egyszerűen gazdaságilag és társadalmilag elmaradt ország volt, amely azonban szellemileg egyenrangú partnerré, sőt bizonyos területeken a polgári világ szellemi vezérévé növekedett, addig ebből a helyzetből keletkezett a demokratikus forradalom előkészítő ideológiája Németországban (német költők és gondolkodók Lessingtől Heinéig, Kanttól Hegelig és Feuerbachig). Persze már akkoriban keletkezett — a romantikában és mellékhajtásaiban — a német elmaradottságnak olyan eszményítése, amely, hogy megvédje ezt a pozíciót, kénytelen volt a világ folyását gyökeresen irracionálisnak felfogni, és a haladás fogalma, mint felszínes, lapos és megtévesztő koncepció ellen harcolni. Itt Schopenhauer ment a legmesszebb; ez magyarázza meg mind teljes hatástalanságát 1848 előtt, mind világhatását e forradalom bukása után.

A birodalomalapítással, sőt már előkészületének idején is, komplikálódnak e probléma objektív alapjai. Németország gaz-

daságilag évről évre egyre kevésbé elmaradt ország. Ellenkezőleg, az imperialista korszakban a német kapitalizmus túlszárnyalja az Európában eddig vezető angol kapitalizmust; Németország – az Egyesült Államok mellett – a világ legfejlettebb, legtipikusabb kapitalista országa. Ugyanakkor azonban, mint láttuk, megerősödik demokratikus szempontból elmaradt társadalmi és politikai struktúrája (agrárviszonyok, álparlamentarizmus, a császár „személyes uralma", a territoriális kisállamiság maradványai stb.).

Ezzel újratermelődik a korábbi stádium ellentmondása egyúttal magasabb és minőségileg új lépcsőfokon. Elvontan két út kínálkozik ennek az ellentmondásnak megszüntetésére. Az egyik az a követelmény, hogy Németország társadalmi és politikai struktúrája gazdasági fejlődéséhez hasonuljon. Ezt a kérdést forradalmi módon lehet feltenni, mint a németországi demokratikus forradalomnak végül is keresztülvitt befejezését (így állította fel a kérdést Friedrich Engels a német szociáldemokrácia „Erfurti program"-jára vonatkozó kritikájában). Lehet azonban az igazán és belsőleg korszerű német imperializmus álláspontjáról is törekedni a politikai felépítménynek a nyugati parlamentáris demokrácia bevált és – Németországgal szemben – mindenkor beváló formáihoz (a társadalmi struktúra megsértése nélkül) való hozzáidomítására. (Látjuk majd, hogy ez volt Max Webernek – meglehetősen elszigetelt – álláspontja; van benne – mutatis mutandis – bizonyos hasonlóság Scharnhorst és Gneisenau törekvéseihez, akik a francia forradalom katonai vívmányait egy „megreformált" Ó-Poroszországba akarták bevezetni.)

Minthogy azonban az így ellentmondásos viszony Németország gazdasága és politikája között nem akadályozta meg a német kapitalizmus kibontakozását – épp itt kézzelfogható a németországi kapitalizmus fejlődésének „porosz útja" –, ezért szükségszerűen keletkezett egy ideológia ennek a Németország gazdasági és politikai struktúrája között fennálló ellentmondásnak eszmei védelmére, amely ebben magasabb fejlődési fokot, jobb fejlődési lehetőséget látott a demokratikus Nyugathoz képest.

Világos, hogy ennek a védelemnek ismét az irracionalizmusban kellett keresnie filozófiai támaszát. Ezzel kapcsolatban természetesen a legkülönfélébb koncepciók keletkezhetnek: de e sokféle felfogás történeti és filozófiai elemzése, sőt már felsorolása is, szétfeszítené a fejtegetések keretét. Ennélfogva csak néhányra mutatunk rá az itt keletkezett tipikus elméletek közül. Lehet a kapitalizmust – pozitív vagy negatív előjellel, lelkendezve, elutasítóan vagy rezignáltan – „végzet"-nek felfogni; csak Treitschkének a Zollverein keletkezését illető jellemzésére

utalunk. A magas fejlettségű német kapitalizmust ez a felfogás mint irracionális „végzetet" értékeli, s a német állam másik – ugyancsak, de másképpen értelmezett irracionális – elvének hordozója azt a feladatot kapja, hogy az uralkodónak tisztán személyes (tehát ismét: irracionális) rátermettsége alapján a gazdaság vak „végzetének" értelmet adjon, vagy az államnak (az államiság német formájában) üdvös – irracionális – ellensúlyt tulajdonít amaz egészségtelen, életölő racionalitással szemben, amelyet a kapitalista gazdaság képvisel stb., stb. Mindezekben a koncepciókban polémia foglaltatik a nyugati demokráciák általános-polgári haladásfogalma ellen; elutasítása annak, hogy az államnak és társadalomnak a feudális formákból való kibonyolódása, a kapitalizmus követelményeihez való fokozódó alkalmazkodása (gondoljunk Herbert Spencer szociológiájára) haladást jelentene. Ellenkezőleg: a német fejlődést épp azért tartják magasabbrendűnek, mert régibb (nem racionális) uralmi formák megőrzése következtében meg tud oldani különféle (etikai, kulturális stb.) problémákat, amelyeknek a racionális tájékozottságú Nyugat társadalma és társadalmi gondolkodása számára megoldhatatlanoknak kell maradniok. Magától értetődik, hogy ebben a szocializmus ellen való hatásos harcnak jut a döntő szerep.

Irracionalizmus és haladásellenesség tehát összetartoznak: épp ebben az együttességben alkotják a kapitalizmus tekintetében gyorsan fejlődő Németország társadalmi és politikai elmaradottságának hatásos ideológiai védelmét. S minden további nélkül világos, hogy a német történetfelfogásnak itt vázolt „világnézeti" előfeltevései döntő befolyással voltak arra a történeti legendagyártásra, amelyről fentebb szóltunk.

A németországi demokratikus mozgalom gyengesége megmutatkozik abban is, hogy ezzel a legnagyobb stílű ideológiai hamisítási hadjárattal nem tudott saját elképzelést szembeállítani, sem Németország igazi történelmét, sem a demokratikus forradalmakért vívott harcok történetét. Arra sem volt képes, hogy hatásosan harcoljon e történeti legendák „világnézeti" alapjai ellen. Az itt uralkodó újkantiánizmusnak ismeretelméletileg agnoszticista, etikailag-társadalmilag posztulatív jellege erre éppoly képtelennek bizonyult, mint a néha Nyugatról importált szociológia. Így az egész német ifjúság demokratikus hagyomány nélkül nőtt fel. Franz Mehring az egyetlen német történetíró, aki erélyesen fellépett e legendagyártás ellen, s nagy érdemeket szerzett ebben a harcban. De fáradozásai szintén elszigeteltek maradnak, mégpedig fokozódó mértékben elszigeteltek a reformizmusnak a német szociáldemokráciában való uralkodása következtében. Így a demokratikus

hagyományok Németországban egyre gyökértelenebbekké válnak. A később fellépő, elszigetelt demokrata publicistáknak többnyire már oly kevés igazi érintkezésük van a német történelemmel, hogy a reakciótól mesterségesen teremtett ellentétet hazájuk fejlődésének sajátlagosan német jellege és a demokrácia mint „nyugati importáru" között gyakran látatlanul is kritikátlanul veszik át és csupán megfordított előjellel, azaz igenlően a „nem-német Nyugat" mellé állva, alkalmazzák. Ez természetesen még jobban megerősíti ideológiai és politikai elszigeteltségüket Németországban.

Csak a munkásmozgalom nyújthatott volna itt központot a politikai és ideológiai ellenállás számára, mint ahogy azt tette a „Neue Rheinische Zeitung" 1848/9-ben, mint ahogy Lenin és a bolsevikok teljesítették ezt a munkát Oroszország számára. De a munkásmozgalomban is éreztetik hatásukat Németország általános fejlődési tendenciái. A nemzeti egység bismarcki befejezése előtt magától értetődő volt, hogy a demokratikus forradalom központi kérdése lényegesen hozzájárult a keletkező munkásmozgalom megoszlásához. Egyrészt Lassalle és utána Schweitzer képviselték a porosz bonapartista utat. Itt a német fejlődés kedvezőtlen körülményei végzetesen hatnak. Lassalle, akivel kezdődött a munkásosztály tömegmozgalma a 48-as forradalom bukása után, sokkal mélyebben állt az uralkodó bonapartista tendencia ideológiai befolyása alatt, mint amennyire ezt a német munkásmozgalom történeti könyvei mutatják. Bismarckhoz való személyes és politikai közeledése élete utolsó éveiben semmiképp sem véletlen eltévelyedés, amint gyakran értelmezték, hanem egész filozófiai és politikai pozíciójának szükségszerűen logikus következménye. Lassalle teljesen kritika nélkül vette át Hegel reakciós-idealista gondolatát az államnak a gazdasággal szemben való elsőbbségéről, s mechanikusan alkalmazta a proletariátus szabadságmozgalmára. Ezzel elutasította a munkásmozgalomnak mindazokat a formáit, amelyek a proletariátus önállósága által demokratikus mozgásszabadságért való harchoz, a porosz bonapartista bürokratikus állammal való demokratikus összeütközéshez vezethettek volna. Úgy vélte, hogy a munkások gazdaságilag is a porosz államtól, Bismarck államától várják felszabadításukat. Az általános választójog egyoldalú központi helye ebben az összefüggésben ugyancsak bonapartista hangsúlyt kapott. Annál is inkább, mert az „Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein" (Általános Német Munkásegylet) belső szervezete Lassalle személyes diktatúrájára vonatkozó kombinációjával és a „szuverén nép" alkalmilag történő népszavazásaival ugyancsak erős bonapartista jelleget kapott. Lassalle azzal a megjegyzéssel küldhette el, ahogy maga kifejezte magát,

„birodalmának" alapszabályait Bismarcknak, hogy ez talán majd irigyli őt értük. Hogy Lassalle mármost ezen a talajon egészen a „szociális királyságig" a bismarcki egységpolitika direkt támogatásáig haladt tovább, azon többé nem csodálkozunk.

Wilhelm Liebknecht, aki Marx és Engels befolyása alatt Lassallenak és iskolájának hibáit felismerte és bírálta, szintén nem tudta megtartani a helyes vonalat. Nagyon gyakran jutott a délnémet-demokratikus kispolgári tendenciák ideológiai befolyása alá, s a bismarcki megoldással és ennek lassalle-i védelmével nem a „Neue Rheinische Zeitung" régi forradalmi demokrata vonalát állította szembe, hanem egy kispolgári-demokrata „délnémet" poroszellenes föderalizmust.

A munkásmozgalom későbbi fejlődése folyamán a megerősödött reformizmus ebben a kérdésben is érezteti hatását. Engels e tekintetben kíméletlen élességgel bírálja az „Erfurti program" opportunista hibáit; mindenekelőtt azt, ami hiányzik belőle: az elszánt harcot Németország igazi demokratizálásáért, a nemzeti egységnek, amely a bismarcki megoldásban reakciós volt és ezért befejezetlen maradt, forradalmi-demokratikus befejezéséért. Engels halála után a reformizmus egyre erősödik, s ezzel mindinkább a megalkuvásra hajló liberális burzsoázia uszályába kerül. Az igazi harc Németország gyökeres demokratizálásáért, a forradalmi-demokratikus mozgalmak ideológiai és politikai támogatásáért egyre kevesebb visszhangra talál a német szociáldemokráciában; Franz Mehringnek, e hagyományok egyetlen következetes képviselőjének, elszigeteltsége nem utolsósorban erre a helyzetre vezethető vissza. S a marxizmusnak ez a reformista eltorzítása nemcsak a nyíltan opportunista jobbszárnyra szorítkozik, amely még a gyarmati imperializmus támogatásáig is elment, hanem megragadja az úgynevezett „marxista" centrumot is, amely általános forradalmi frázisok mellett nagyon „reálpolitikusan" beletörődött Németország fennálló állapotába. Ily módon a német munkásmozgalom nem lehetett gyűjtőhellyé, vonzóerővé a szórványosan mutatkozó demokratikus erők számára, nem nevelhette, nem vezethette őket. A reformizmus opportunista törekvései elleni oppozícióban a baloldali ellenzék nagy része szektárius magatartást tanúsított a polgári demokrácia problémáival s különösen a nemzeti kérdéssel szemben, s ez egyik fontos oka volt annak, miért nem lehetett neki s később a háborúban a Spartacus-szövetségnek olyan befolyása, mint Oroszországban a bolsevikoknak.

Ily körülmények között lép Németország az imperialista korszakba. Mint ismeretes, ezt a korszakot nagy gazdasági fellendülés, a tőke rendkívül erős összpontosítása stb. kíséri; Német-

ország az imperializmus vezető európai állama lesz, egyúttal a legagresszívebb imperialista állammá, amely a legféktelenebbül követeli a világnak újra való felosztását. A német imperializmusnak ez a jellege ismét az elkésett, de nagyon gyors kapitalista fejlődés következménye. Amikor Németország kapitalista nagyhatalommá lett, a gyarmati világ felosztása már végéhez közeledett, úgyhogy az imperialista Németország csakis agresszió, csak gyarmatok elvétele útján hozhatott létre gazdasági súlyának megfelelő gyarmatbirodalmat. Ezért keletkezett Németországban különösen „éhes", zsákmányra sóvár, agresszív, a gyarmatoknak és érdekszféráknak újra való felosztását hevesen és kíméletlenül sürgető imperializmus.

Ez a gazdasági helyzet nagyon figyelemre méltó ellentétet mutat a német népnek ebben a korszakban tanúsított nagy demokratikus-politikai éretlenségével. De ez az éretlenség nemcsak igen fontos politikai tény, nemcsak az a következménye, hogy II. Vilmos ugrásszerű és kalandos külpolitikája nagy belső súrlódások nélkül tudott érvényesülni, hanem a mi problémánk szempontjából is fontos ideológiai következményekkel jár. Semmiféle állapot sem lehet állandó, vagy előre vagy hátra kell továbbmozognia. Mivel pedig a jellemzett okokból nem következett be a német nép haladó-demokratikus továbbfejlődése az imperialista korszakban, azért további visszafejlődésnek kellett megindulnia. Ez összefügg a nemzetközi méretben vett imperialista korszaknak egy általános politikai-ideológiai tendenciájával. Ebben a korszakban egyrészt nagyon általános demokráciaellenes tendencia uralkodik, másrészt az imperializmus feltételei között ott, ahol polgári demokrácia van, a tömegek és ideológiai szószólóik szükségképp bizonyos mértékig csalódnak a demokráciában — ténylegesen csekély hatalma miatt a burzsoázia titkos végrehajtó hatalmával szemben, a korrupció miatt, amely a kapitalizmusban szükségszerűen a demokráciával kapcsolatos, bizonyos demokráciaellenes jelenségek miatt, amelyek ugyancsak együtt járnak vele a kapitalizmusban (választási apparátusok). Ezért semmiképp sem véletlen, hogy épp a demokratikus országokban megindult a demokrácia széles körű kritikája, a nyíltan reakciós irányoktól egészen a munkásmozgalmakig. (Szindikalizmus a latin országokban.)

E kritika általános tendenciája kétségkívül romantikus-reakciós. Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy gyakran rejlik benne a polgári demokráciában való jogos csalódás, a polgári demokrácia társadalmi korlátainak csalódott és néha viszonylagosan előremutató élménye. Gondoljunk Anatole France-nak a törvény előtti demokratikus egyenlőségen való gúnyolódására, amely szegényeknek és gazdagoknak egyaránt hatalmi szóval tiltja meg, hogy

a híd alatt háljanak. Megjegyzendő, hogy amikor Anatole France ezt írta, még nagyon távol állt a szocializmustól, mondása épp ezért jellemző a Nyugat haladó értelmiségi köreinek erre a demokráciát bíráló hangulatára. A jogos bírálatnak és a zavarosan reakciós tendenciáknak jellegzetes vegyülékét Shaw-nál is meg lehet figyelni. Ezeknek a tendenciáknak legbonyolultabb és egy ideig legbefolyásosabb vegyüléke a szindikalizmus filozófusában, G. Sorelben jelent meg.

Ezeknek a tendenciáknak különösen reakciós árnyalataikban volt mélyreható és fontos hatásuk az imperialista korszak német értelmiségére. Amikor azonban Németországban befogadták őket, mélyreható társadalmi változást szenvedtek. Mert Nyugaton a már kivívott, fennálló polgári demokráciában való csalódás kifejezői voltak, Németországban ellenben a demokrácia kivívásának akadályává, az érte folyó elszánt küzdelemről való lemondássá lettek. Ezek a tendenciák összekeverednek Németországban a Bismarck-korszak régi hivatalos propagandájával, amely Németország elmaradottságában a sajátlagosan németnek kifejezését találta meg és propagálta a történelemben, szociológiában stb. A Bismarck-korszakban a haladó, sőt részben még liberális értelmiség is védekezett a társadalomnak és a történelemnek ilyen felfogása ellen (Virchow, Mommsen stb.), persze belsőleg gyengén és kifelé hatástalanul.

Amikor most a demokrácia bírálatát mint haladó nyugati szellemi tendenciát fogadták be Németországba, más történeti és ideológiai megokolásokkal végső fokon amaz ideológiák előtt hódoltak, amelyek legyengítették a demokráciáért vívott harcot, s megfosztották ideológiai és politikai lendületétől. Gondoljunk, hogy csak egy jellemző példát említsünk, a wilhelminus-korszak legjelentékenyebb német szociológusára és historikusára, Max Weberre. Hazafias okokból elemezte a wilhelminus-rendszert, mert világosan belátta dilettantizmusát s arra való képtelenségét, hogy a francia vagy angol demokráciával diplomáciailag versenyezzen; ennek megfelelően egyre eltökéltebb híve lett Németország demokratizálásának. Mivel azonban gondolkodását mélyen áthatotta a demokráciának ez a nyugati csalódott kritikája, azért számára a demokrácia a „kisebb baj" volt a fennálló rendszerrel szemben. Hasonló ellentmondásokat lehet megfigyelni e kor más politikusainál és gondolkodóinál (pl. F. Naumann-nál stb.), persze mindegyiknél más-más módon. Világos, hogy ilyen ideológiai alapon nem keletkezhetett radikális polgári demokratikus szellemi irány, vagy éppen párt. (Nauman-nál a baloldali kritikának ez a jobboldali elemekbe és jobboldali gyakorlatba való átcsapása különösen szembetűnő.)

Így keletkezik a wilhelminus-korszak vezető német értelmiségében a „német mizéria" reprodukciója magasabb fokon: a legtöbbeknél végeredményben nyárspolgáriasság formájában igazi közéleti érdeklődés nélkül. Mivel a demokrácia nyugati kritikája a legtöbbeknél odavezet, hogy a nem-demokratikus német fejlődésben valami különöst, magasabb fokot látnak, mint a Nyugat problematikus „nem-demokratikus" demokráciájában, létrejön egy nyárspolgári-irodalmár kapitulációs hangulat Németország fennálló politikai rendszerével szemben, igen gyakran sznobizmusig menő arisztokratizmus, amely a polgárságnak és polgári kultúrának olykor éles, sőt gyakran szellemes és találó kritikája mellett meghajol a wilhelminus-rendszer nemesi bürokratái és katonatisztjei előtt, s eszményíti e rendszer demokratikus apparátusát annak félfeudális maradványaival. (Különösen világosan láthatók ezek a tendenciák a szellemes szatíraírónál, Sternheimnél, a demokrata politikusnál, Rathenaunál.)

A nyugati polgári demokráciának természetesen még az ilyen jobboldalról jövő bírálatában is vannak az igazságnak bizonyos elemei; mindenekelőtt igaz már magában sok tény, amelyet a nyugati demokráciák lényegében antidemokratikus jellege ellen felhoznak. Épp ebben a kérdésben azonban találó kritika csak baloldalról lehetséges. Elég, ha Anatole France-ra mutatunk rá. Már fiatalkori műveiben találhatók élesen szatirikus megfigyelések és megjegyzések a Harmadik Köztársaság demokráciájáról. De csak amikor a Dreyfus-ügy tapasztalatai következtében szocialista irányban kezdett fejlődni, válik ez a kritika társadalom- és történelemformálásának szerves és előremutató alkotóelemévé.

Hasonló tendencia mutatható ki — mutatis mutandis — Thomas Mann-nál is. A polgári demokrácia ilyen bírálatának jogos mozzanatait a *Betrachtungen eines Unpolitischen*-ben elfedi és eltorzítja még a német jellegű romantikus antikapitalizmus. Amikor azután Thomas Mann a weimari korszakban valóban a demokrácia felé fordult, a nyugati polgári demokráciában való kételkedése is megtermékenyíthette alkotó munkáját, így például Settembrini (Varázshegy) megformálásában, ahol a polgári demokrácia tipikus korlátoltságának és a modern társadalom alapvető szociális kérdései megoldására való teljes képtelenségének ironikus bírálata összefonódik azzal, hogy állandóan hangsúlyozza Settembrini viszonylagos haladó jellegét Naphta misztifikáló prefasizmusához és Hans Castorp apolitikus tétlenségéhez képest.

A bürokrácia „illetékességének", „szaktudásának", „pártatlanságának" stb. a pártpolitikusok és parlament „dilettantizmusával" szemben való eszményesítése is egyik általános tenden-

ciája a nyugat-európai demokráciaellenes áramlatoknak. (Példaként csupán Faguet-t említjük.) Ebben az eszményesítésben igen világosan kifejeződik ennek az iránynak reakciós jellege. Néha tudatosan, legtöbbször persze tudattalanul azok az írók, akik ilyesmit hirdetnek, kiszolgálói az imperialista finánctőkének, amely kis bizottságai útján, választásoktól, miniszterváltozástól függetlenített bizalmi emberei által sajátos érdekei folytatólagos érvényesítésére törekszik, s ezt igen gyakran el is éri. (Gondoljunk a belső hatalmi viszonyokra a külügyminisztériumokban, gyakran váltakozó parlamenti vezetők és állandó államtitkárok, főelőadók között a nyugat-európai demokratikus országokban.) Ez a tendencia azáltal, hogy a még nem demokratikus Németországban merült fel, ideológiailag megerősíti a császári és a porosz polgári és katonai bürokrácia sikeres ellenállását az állami intézmények haladó átépítésének minden kísérletével szemben. Az álparlamentarizmus teljes erőtlenséggé fajul; ez a szükségszerű, nyilvánvaló meddősége azonban nem a demokratikus továbbfejlődésnek, hanem ellenkezőleg, további megmerevedésének, állandósulásának, e tehetetlenség fokozódásának lesz motívumává. Németország imperialista finánctőkéje magától értetődően éppúgy ki tudja használni ezt a helyzetet, mint a nyugat-európai a parlamentarizmust.

A német fejlődés számára azonban ez a konstelláció a „német mizéria" maradványainak egy különösen reakciós, semmiféle demokratikus ellenőrzés által nem gátolt imperializmusba való belenövését jelenti. Különösen pusztítóan hat ez a fejlődési tendencia Németországban azért, mert ezáltal az átlagos s éppígy a szellemileg és erkölcsileg magasan álló intellektuelnek régi szolgalelkűsége nemcsak megmarad, hanem új ideológiai szentesítést is kap. Az abszolutizmus maradványainak, amelyeket a bismarcki bonapartizmus egyszerre megőrzött és korszerűsített, különös támaszuk van a hivatalnoklélek politikai-erkölcsi szellemi kultúrájában: a bürokrata a maga különös „rendi büszkeségének" tekinti, hogy a magasabb hatóság rendelkezéseit technikailag tökéletesen keresztülviszi akkor is, ha tartalmilag nem ért velük egyet. S ez a szellem, amely régi demokratikus hagyományokkal bíró országokban a legszűkebb értelemben vett hivatalnoki karra szorítkozik, Németországban messze a bürokrácián túl el van terjedve. A felsőbbség döntései előtt való feltétlen meghajlást sajátos német erénynek tekintik, s ellentétben a nyugati-demokratikus szabadabb nézetekkel, egyre erősebben mint társadalmilag magasabb fokot dicsőítik. Még Bismarck is – aki személyesen és intézményesen hatalmasan elősegítette a politikai-társadalmi nyomorúságnak ezt a kisállami létből az egyesített, hatalmas nemzetbe való át-

növését, a közvélemény semmiségének ezt az állandósulását —, alkalmilag bírálóan mondja, hogy a németből hiányzik a „civilbátorság". Az itt jelzett okokból ez a tendencia a wilhelminus-korszakban egyenesen az értelmiség bizantinizmusává, a legszélesebb középrétegeknek kifelé kérkedő, befelé csúszó-mászó szolgalelkűségévé fajul.

Ez a, ismételjük, olykor akaratlan szellemi kapituláció a német elmaradottság dicsőítésének történethamisító propagandája előtt, amely már a Bismarck-korszakban kezdődött, de most „finomabb", „magasabbrendű", némelykor szubjektív tekintetben ellenzéki, objektív tekintetben mindig álellenzéki formában a vezető polgári értelmiség leghaladottabb és legfejlettebb rétegeit is megragadta. Kézzelfogható itt a társadalmi rokonság s vele a szellemi párhuzamosság is a „magasabbrendű" és a „közönséges" reakciós ideológia között. Éppúgy, ahogyan pl. Schopenhauer buddhisztikus kvietizmusa, a kapitalisták és munkások közötti viszonynak a tisztek és katonák közötti viszonnyá való nietzschei átváltoztatása párhuzamos a kispolgári apátiával a 48-as forradalom bukása után, illetőleg bizonyos kapitalista-militarista kívánságokkal az imperialista korszakban, s megfelelnek egymásnak — úgy itt is. Ezzel éppenséggel nem szűnik meg a szellemi színvonalkülönbség. Ellenkezőleg, ez tovább is érdeklődésünk előterében áll. De elsősorban nem intellektuális magassága miatt, hanem mert ezáltal nő a reakciós áramlatok társadalmi hatósugara: oly rétegeket ragadnak meg, amelyekhez „normális" szellemi eszközeikkel el nem érnek, amelyek útszéli hangjukkal szemben megvetően nagyothallók volnának. Csak a *végső* társadalmi következtetésekben — pedig ezek döntők Németország sorsára, szellemileg is — torkollnak a reakciónak ugyanazon folyamába. Ha pl. az első imperialista világháború elején M. Plenge „1914 eszméit" mint magasabb és „német" eszméket állította szembe 1789 eszméivel, ezzel a legjobb német értelmiség nagy része a Treitschke-féle propaganda-történetírás színvonalára süllyedt. (Különösen szembetűnően megfigyelhető ez az elvtelenség az értelmi és erkölcsi színvonalnak ez az elvesztése a háború kezdetének brosúráiban; hogy csak egy nagyon jellemző példát említsünk, gondoljunk a „hősök" (a németek) és „kereskedők" (angol demokrácia) szembeállítására Werner Sombartnál.)

A wilhelminus-rendszernek az első imperialista világháborúban való összeomlása és a weimari köztársaság létrehozása sem hoz gyökeres fordulatot Németország demokratizálása tekintetében, nem segíti elő, hogy mélyen gyökerező demokratikus hagyományok keletkezzenek a legszélesebb rétegekben a proletariátuson

kívül is. Először is ez a politikai demokratizálás nem annyira a népi erők belső hatalmából, mint inkább a katonai összeomlásból keletkezett; a német burzsoázia széles körei elfogadták a köztársaságot és a demokráciát részint kényszerhelyzetből kifolyólag, részint mert külpolitikai előnyöket, kedvezőbb békefeltételeket vártak tőlük Wilson segítségével. (Itt nagy a különbség az 1917-es Ororszország demokratikus köztársaságával szemben. Oroszországban széles kispolgári és paraszttömegek kezdettől fogva határozottan demokraták és republikánusok voltak, noha a nagyburzsoáziában nagyon hasonló hangulatok voltak megfigyelhetők, mint Németországban, és annak ellenére, hogy a kispolgári-paraszti demokrácia vezető rétege áruló magatartást tanúsított a demokráciával szemben. A szakadások pl. a szociálforradalmárok körében világosan mutatják a kispolgári-paraszti tömegeknek e demokratikus hangulatát.) Másodszor itt is éreztette hatását Németország elkésett fejlődése. Mindjárt a polgári-demokrata forradalom kitörésekor a proletariátus mint döntő társadalmi hatalom állt itt, de a reformizmus ereje következtében, a munkásmozgalom balszárnyának akkori ideológiai és szervezeti gyengesége következtében nem tudott megbirkózni Németország újjáalakításának problémáival. A polgári demokrácia ezért, ahogy Engels már sokkal korábban prófétikusan előrelátta, lényegében minden polgári erő egyesülése volt egy proletárforradalom fenyegető veszedelme ellen. Az 1917-es orosz forradalom közvetlenül megélt tapasztalatai itt nagyon erősen hatottak nemcsak magára a burzsoáziára, hanem a munkásmozgalom reformista szárnyára is. Ez ennek megfelelően csakugyan feltétlenül támogatta minden polgári erőnek a proletariátus ellen irányult demokrata koalícióját, sőt tulajdonképpeni középpontja, erőforrása volt az ilyen törekvéseknek.

Ezért a weimari köztársaság lényegileg respublika republikánusok nélkül, demokrácia demokraták nélkül, mint ahogy – magától értetődően történetileg egészen más körülmények között – az volt a francia köztársaság 1848 és 51 között. A reformistákkal szövetkezett baloldali polgári pártok nem voltak a forradalmi demokrácia megvalósítói, hanem a köztársaság és demokrácia jelszavai alatt lényegileg „rendpártok" voltak, ez pedig gyakorlatilag azt jelenti, hogy lehetőleg keveset változtattak a wilhelminus Németország társadalmi szerkezetén. (Megmarad a régi bürokrácia, a legtöbb kis állam, nincs agrárreform stb.) Ily körülmények között nem csoda, hogy a néptömegekben, amelyek, mint láttuk, sohasem kaptak demokratikus nevelést, amelyekben nem éltek demokratikus hagyományok, igen hamar a demokráciában való

mély csalódás támadt, s aránylag gyorsan elfordultak a demokráciától. Ez a folyamat különösen meggyorsult és elmélyült azért, mert a weimari demokrácia kénytelen volt a legmélyebb nemzeti megaláztatást, amelyet Németország a napóleoni kor óta megélt, a versailles-i imperialista békét elfogadni és keresztülvinni. A demokratikus nevelésben nem részesült néptömegek előtt tehát a weimari köztársaság ennek a nemzeti megaláztatásnak végrehajtó szerve volt, szemben a nemzeti nagyság és terjeszkedés időszakával, amely olyan nevekkel, mint poroszországi II. Frigyes, Blücher és Moltke, tehát monarchista-nemdemokratikus emlékekkel volt kapcsolatos. Itt ismét megfigyelhető a francia–angol és német fejlődés nagy ellentétessége; amabban a forradalmi-demokratikus korszakok (Cromwell, a nagy forradalom stb.) a legfőbb nemzeti fellendülés korszakai. Itt a „specifikusan német" demokráciaellenes fejlődésről szóló régi felfogást ennek felszínes jelenségformái támogatják, látszólag meggyőző ürügyet szolgáltatnak ahhoz a legendához, mintha német nemzeti nagyság csak demokráciaellenes alapokon keletkezhetnék. (A reakció filozófiája, történetírása és publicisztikája ki is használta lehetőség szerint ezt a helyzetet, s a polgárság és a polgári értelmiség balszárnya semmi hatásosat nem tudott vele szembehelyezni.)

Így erősödik meg a weimari köztársaság folyamán a polgárság és kispolgárság széles rétegeiben az a régi előítélet, mintha a demokrácia Németországban „nyugati importáru", ártalmas idegen test volna, amelyet a nemzetnek, hogy meggyógyuljon, ki kell küszöbölnie magából. Sok, szubjektív tekintetben meggyőződéses demokratának hagyománynélkülisége abban mutatkozik, hogy a maga részéről a demokráciának ezt az állítólag kizárólagosan „nyugati" jellegét propagandája alapjává tette, németellenességét, a nyugati demokráciáért való lelkesedését tapintatlanul és taktikátlanul előtérbe helyezte, s ezzel akaratlanul segédkezet nyújtott a reakciónak demokráciaellenes legendaalkotásában. (A legvilágosabban látható ez az ideológia a „Weltbühne" – Világszínpad – körében.) Ehhez járul a radikális polgári értelmiség széles köreinek nihilista magatartása a nemzeti megaláztatással szemben (elvont pacifizmus), s ez a nihilizmus, noha más formákban, a radikális munkásmozgalomba is beférkőzött. (Különösen erősen az USPD-be, de – Rosa Luxemburg ideológiai hibáinak befolyása alatt – fejlődése kezdetén a kommunista párt sem volt mentes a nemzeti nihilizmustól.)

Mindamellett a Hohenzollern-monarchia nyílt restaurációs kísérletei megfeneklenek. (Kapp-puccs 1920.) E restauráció pártja, a „németnemzetiek", sohasem nőhetett igazán nagy döntő tömeg-

párttá, noha a weimari köztársaságnak proletárellenes, forradalomellenes tendenciái miatt megtartotta legtöbb hatalmi posztját a polgári és katonai apparátusban. Csak amikor az 1929-ben kezdődő nagy válság következtében a legszélesebb rétegek csalódása tetőpontját éri el, csak akkor sikerül a reakciónak tömegbázist teremtenie magának a „német nemzetiszocialista munkáspártban", a Hitler-fasizmusban.

Fontos azért, hogy ezekben a bevezető elmélkedésekben röviden vázoljuk azokat a társadalmi-ideológiai vonásokat, amelyek lehetővé tették a fasizmusnak ezt a szégyenletesen gyors és még szégyenletesebben tartós diadalútját Németországban; azaz hogy röviden rámutassunk arra, hogyan nő ki a fasizmus bizonyos szükségszerűséggel az eddigi német fejlődésből, egyúttal azonban azt is jelezzük, miben állnak specifikusan új tulajdonságai, s hogy ez az új miért csupán mennyiségi fokozása korábban már meglevő tendenciáknak.

Láttuk, hogy a weimari köztársaság, keletkezésének módja következtében, (balfelé való) védekezésének, megszilárdulásának és felépítésének társadalmi eszközei következtében egyrészt respublika volt republikánusok nélkül, demokrácia demokraták nélkül. A tömegek első lelkesedése hamar elszállt, amikor összeomlottak egy német demokráciának szánt „wilsoni" béke reményei, amikor csalatkoztak azokban a várakozásokban, amelyek a szocializáláshoz fűződtek. Különösen a munkásosztály forradalmi érzületű, baloldali szellemű rétegében szilárdul meg bizonyos ellenséges beállítás a weimari rendszerrel szemben, amely az új forradalmi munkásmozgalom legnagyobb hőseinek, Karl Liebknechtnek és Rosa Luxemburgnak meggyilkolásával kelt életre. Másrészt mint ugyancsak láttuk, a Hohenzollern-restaurációnak, a kezdeti idő kifejezett reakciójának hívei sokkal gyengébbek voltak, semhogy tartós változást hozhattak volna létre; jellemző az is, hogy híveinek tábora sohasem nőtt igazi tömegmozgalommá. Itt derült ki, hogy a Hohenzollern-uralomnak sohasem volt igazi tömegbázisa. Ez semmiképp sem véletlen. A reakció régi formájának nyíltan és szigorúan „felsőbbségi" jellege mindaddig, míg a Hohenzollernek uralma meg nem rendült, vagy legalább rendületlennek látszott, a népesség túlnyomó többségét meg tudta tartani egy lelkesült lojalitás hangulatában. Az összeomlás után azonban, amikor új, kevésbé népszerű „felsőbbség" keletkezett, amikor a restauráció csak a fegyveres felkelés eszközeivel, vagy előkészítése idején határozott oppozíció útján vált keresztülvihetővé, lelepleződött a régi reakció tömegbázisának mennyiségi és minőségi gyengesége.

Így kapott a weimari köztársaság, bal- és jobboldali ellenfeleinek gyengesége következtében – belsőleg nagyon ingadozó, a reakciónak tett folytonos engedményekkel megvásárolt – életlehetőséget, amelyet mindaddig, amíg Németország nem volt abban a helyzetben, hogy nyíltan fölmondja a versailles-i békét, külpolitikai nyomás és külpolitikai megfontolások is támogattak. Jobboldali forradalom számára új feltételeknek kellett támadniok.

E feltételek között elsősorban áll az osztályok súlyeltolódása a reakción belül: a háború elvesztése óta a monopolkapitalisták lesznek a reakció vezető rétegévé. Ez is hosszú fejlődés lezárása, de olyan lezárás, amely minőségileg újat hoz. Már 1848-ban az akkoriban a legfejlettebb német kapitalizmust képviselő rajnai nagyiparosoknak, noha többségük liberális, tehát ellenzéki volt, nagy szerep jutott a forradalom leverésében, a demokráciaellenes uralom újabb megerősítésében Németországban; „megegyezési törekvéseikkel" lélekzetvételi időt adtak a monarchista-demokráciaellenes erőknek az emelkedő forradalmi hullám idején, formalista-parlamentáris, mindenkor lojális „oppozíciójukkal" hozzájárultak annak a demokrata mozgalomnak felbomlásához, amely az ellencsapásra készülő Hohenzollern-reakció elhárítására irányult stb. Bismarck és még inkább II. Vilmos alatt a német kapitalizmus gyors fejlődésének megfelelően erősödik a nagyburzsoázia befolyása a kormány politikájára; ez a befolyás azonban inkább a melléklépcsőn át érvényesül, a hivatalos politikai vezetés, ritka kivételeket (Dernburg) nem tekintve, megmarad a régi kezekben, gyakorolja régi bevált „felsőbbségi" technikáját, sőt II. Vilmos uralkodásmódja mint IV. Frigyes Vilmos stílusának imperialista renaissance-a jelenik meg. A világháborúban szenvedett vereség után is a monopoltőkének immár határozottan vezető befolyása gyakran a kulisszák mögött érvényesül; legszívesebben másfelől törvényesített végrehajtószerveket és homlokzatplasztikákat választanak (Hindenburg, Brüning, Schleicher stb.); megmarad a szövetség a porosz junkerséggel, a katonai és polgári bürokrácia „junkeri" patriciátusával, de ebben a szövetségben a monopoltőke veszi át a vezetést minden kérdésben, nem elégszik meg többé azzal, hogy számára közvetlenül életfontosságú gazdasági komplexumokban érvényesítse érdekeit.

Ez a fejlődés azonban olyan társadalmi környezetben játszódik le, amelyben a tömegek kapitalizmusellenes hangulata állandóan erősödik. A munkásosztály élcsapata lelkesen figyelemmel kísérte 1917 orosz eseményeit és ettől kezdve bennük látta a német történelemnek is szükségszerű perspektíváját. Azok

a remények, amelyek 1918-nak a szocializálásra vonatkozó ígéreteihez fűződtek, a csalódások, amelyek a következő években az egész mozgalom elsikkadásából fakadtak, széles munkástömegeknek a mind nyilvánvalóbban monopolkapitalista vezetés alatt álló weimari köztársaságtól való elidegenedése, az 1929 óta fennálló válsággal kapcsolatos tömegmunkanélküliség izgató hatása stb. olyan kapitalizmusellenes hangulatot keltettek, amelynek sugara messze túlment a munkásosztályon. A monopolkapitalista reakció számára tehát az az új feladat keletkezett, hogy épp a tömegeknek e kapitalizmusellenes hangulatát használja ki a saját uralma megszilárdítására; hogy rájuk támaszkodva újtípusú reakciós uralmat alapozzon meg, amelyben a monopolkapitalizmus feltétlenül vezető szerepe a politikai és társadalmi élet minden területén véglegesen biztosítva legyen.

Nem lehet itt feladatunk, hogy Németország e politikai fejlődését csak vázlatosan is ismertessük. Csak azért kellett ezekre a politikai és társadalmi mozzanatokra rámutatnunk, hogy a későbbi filozófiai elmélkedésekben részletesen kifejtett és elemzett világnézeti tendenciák helyesen emelkedhessenek ki társadalmi hátterükből. Ha mármost csupán a fent megadott feladatot vesszük, ti. annak elérését, hogy a kapitalizmusellenes tömegáramlatok, sőt tömegmozgalmak a monopolkapitalizmus feltétlen uralmába csapjanak át (amivel szorosan kapcsolatos feladat elérni azt, hogy széles tömegeknek a versailles-i imperialista békediktátumon való érthető felháborodása agresszív-imperialista sovinizmusba csapjon át), akkor világos, hogy ilyen egymással ellenkező tendenciáknak még pusztán demagóg „egyesítésére" is csak radikálisan irracionalista világszemlélet alkalmas. Minden további nélkül is látható, hogy az itt szükséges, régóta előkészített, a nemzeti-szocialista „világnézetben" betetőződő irracionalizmusnak minőségileg különböznie kell az 1848 előtti és utáni irracionalizmustól. Természetes, mivel a két világháború közötti időben a német polgárság különösen fogékony az irracionalizmus iránt, ezért a régi irracionalista irányokon való „nevelődésének" jelentős szerepe van. Ha azonban az új, fasiszta árnyalat rohamos és tömeges elterjedését társadalmilag meg akarjuk érteni, néhány társadalmi-ideológiai jelenségre kell rámutatnunk.

Itt elsősorban a munkásosztályban végbement változásra bukkanunk. Feltűnő, hogy ez az ész ellen irányuló tendencia széles tömegeket ragad meg, a munkásosztály tömegeit is, s olyan érvek, amelyek a munkásokról eddig hatástalanul leperegtek, most készséges befogadásra találnak náluk. Mert a tömegek az ész vagy irracionalitás kérdését még élesebben életkérdésüknek,

nem pedig puszta elméleti problémának érzik, mint az értelmiség. A munkásmozgalom nagy haladása, a helyzete megjavításáért vívott sikeres harcoknak, a kapitalizmus előrelátható összeomlásának tiszta perspektívája arra vezették a munkásosztályt, hogy saját életében, saját történeti fejlődésében valami ésszerűt és törvényszerűt lásson; minden sikeres napi harc, a reakciónak minden elhárítása (pl. a szocialista törvény idején) megerősítette bennük ezt a világnézetet, fölényes megvetésre nevelte őket a reakciós tábornak akkoriban dívó otromba vallási-irracionalista propagandájával szemben.

A reformizmus győzelmével, a reformistáknak a weimari rendszerben való részvételével gyökeresen megváltozott ez a helyzet. Már az ésszerűség fogalma is alaposan megváltozott hangsúlyt kapott. Bernstein már a szocialista társadalomért, „a végcélért" folyó forradalmi harcot mint utópikust próbálja lekicsinyelni, s ezekkel a törekvésekkel a liberális burzsoáziával való kompromisszumnak, a kapitalista társadalomhoz való alkalmazkodásnak lapos és nyárspolgárias „reálpolitikai ésszerűségét" állítja szembe. Amióta a szociáldemokrácia kormányzópárt lett, benne, propagandájában és mindenekelőtt tetteiben ez a „reálpolitikai" ésszerűség uralkodik. Ez a propaganda a forradalom első éveiben demagóg ígéretekkel keveredett, hogy a szocializálás nemsokára megtörténik, a szocializmus ezen az „ésszerű" úton valósul meg, ellentétben a kommunisták „ésszerűtlen" kalandorságával, „irreális katasztrófapolitikájával". A „relatív stabilizálás" a bernsteini ész uralmát a reformizmus elméletében és gyakorlatában abszolúttá teszi. S e „reálpolitikai ésszerűség" vonalát a nagy válság korszakában az uralkodó reformizmus vasenergiával fenntartotta. „Ész" tehát gyakorlatilag ezt jelenti a tömegek számára: ha leszállítják a bért, nem szabad sztrájkolni, hanem bele kell törődni; ha csökkentik a munkanélküli segélyt, ha mind nagyobb tömegeket kizárnak a segélyezésből, tartózkodni kell a tüntetéstől, minden erélyes lépéstől; a legvéresebb fasiszta provokációknál ki kell térni az útból, vissza kell húzódni; a munkásosztály erejét, az utca felett való uralmát nem szabad védeni, hanem, mint Dimitrov helyesen jellemezte a reformizmus politikáját: — a veszélyt úgy kell kikerülni, hogy nem ingereljük a bestiát.

Így a reformista „ész" nemcsak az imperialista kapitalizmus elleni harcokban, nemcsak a hatalom meghódítására készülő fasizmussal vívott küzdelmekben tette a munkásosztályt ellenállásra képtelenné, hanem azt a történeti fejlődés ésszerűségéről szóló régi felfogást is, hogy helyesen vezetett harcok a munkásosz-

tályt mindennapi életének megjavításához és végső fokon teljes felszabadításához vezetik, kompromittálta és szétbomlasztotta. A Szovjetunió ellen kifejtett reformista propaganda ezt a fejlődést még erősítette azzal, hogy az orosz munkásosztály heroizmusát hasztalannak, céltalannak, eredménytelennek mutatta be.

Ennek a fejlődésnek magában a munkásosztályban igen különböző következményei vannak. Egy aránylag nagy élcsapat elfordul a reformizmustól, hogy a marxizmus régi hagyományait az új, az imperialista korszaknak megfelelő formában, a leninizmus formájában fejlessze tovább. Egy széles réteg megmerevedett e „reálpolitikai ésszerűség" színvonalán s gyakorlatilag képtelenné vált arra, hogy hatékonyan harcoljon a fasizmus ellen. Volt azonban egy aránylag tetemes tömeg, különösen a fiatal, a válság előidézte kétségbeesés következtében türelmetlenséggel telített munkások között, akikben ez a fejlődés megrendítette a hitet az észben általában, a történeti fejlődés forradalmi ésszerűségében, ész és forradalom benső kapcsolatában és együvétartozásában. Ebben a rétegben tehát épp a reformizmus elméleti és gyakorlati nevelése következtében bizonyos készség volt arra, hogy világnézetébe felvegye az észellenesség korszerű tendenciáit, ész és tudomány megvetését, s átadja magát a mítosz csodahitének.

Ez persze nem jelenti azt, hogy az ilyen elkeseredett ifjúmunkások Nietzsche vagy Spengler olvasóivá és tisztelőivé lettek. Minthogy azonban a tömegeknek úgy látszott, mintha az értelem és érzelem ellentéte magából az életből nőtt volna ki, ideológiailag is fogékonyakká kellett válniok ilyen tanítások iránt.

Az értelmiségben és kispolgárságban másféle változásról van szó, amely azonban éppoly fontos lett a fasiszta irracionalizmus iránti fogékonyságra való következményeiben: ez pedig a kétségbeesés mint tömeghangulat, s vele szoros kapcsolatban a hiszékenység, a csodavárás. A kétségbeesés ideológiájának németországbeli általános elterjedése kétségkívül elsősorban a vesztett háború következménye, a versailles-i békéé, az elvesztett nemzeti és politikai perspektíváé, amely ezekben a körökben — tudatosan vagy tudattalanul — a német imperializmus győzelméhez volt kötve. Spenglernek óriási, a filozófiailag érdekeltek körén messze túlmenő sikere, világos jele ennek a hangulatnak. A weimari köztársaság korszakának csalódásai, mégpedig mind a jobboldaliaknál, akik Németország restaurációjában reménykedtek, mind az inkább baloldaliaknál, akik Németország demokratikus, sőt szocialista megújításában bíztak, szükségképp még fokozták ezeket a hangulatokat, amelyek azután 1929 nagy gazdasági válságában érik el tetőpontjukat. Objektív alapjaik tehát gazdasági,

politikai és társadalmi jellegűek. Ha azonban rohamos, szinte ellenállás nélküli elterjedésüket vizsgáljuk, lehetetlen fel nem ismerni bennük az első világháború előtti ideológiai fejlődés fontos szerepét. Mégpedig mind pozitív, mind negatív tekintetben. Negatív tekintetben rendkívül fontos szerepe van a társadalmi tehetetlenség és önállótlanság ideológiájának, amely a „felsőbbségi" állam légkörében nevelődött német ember sajátja. Mivel az átlagos német – bármily derék, sőt kiváló is a maga szakmájában (ebben filozófia, művészet stb. is bennefoglaltatik) – minden döntést, az egzisztenciájára mérvadó döntéseket is, „felülről", a hadsereg, a politika, a tudomány „hivatott vezéreitől" vár; mivel teljesen kívül esik látókörén, hogy saját állásfoglalásait is a politikai, gazdasági stb. élet közreható mozzanatainak tekintse: azért a Hohenzollern-uralom összeomlása után a gyámoltalan tájékozatlanság állapotában maradt s ennek megjavulását mindig csak részint a „régi bevált vezetőktől", részint egy újonnan keletkezett „vezérgarnitúrától" várta; amikor pedig mindnyájuk kudarca lassanként világossá vált, a legteljesebb kétségbeesés fogta el. Ez a kétségbeesés azonban egy „új vezér" várásával kapcsolatos; nem keltette – átlagban – a helyzet önálló mérlegelésének, az önálló cselekvésnek szándékát. Pozitív tekintetben az agnoszticista, pesszimista világnézeti tendenciák fejtik ki hatásukat; részletes elemzésüket később adjuk. Közös ismertetőjelük, hogy a pesszimizmus, a kétségbeesés a normális erkölcsi magatartás a jelen problémáival szemben. Természetesen csak a szellemi „elit" számára; a plebs hihet a haladásban, optimizmusa csekélyebb értékű, „elvetemült", mint már Schopenhauer mondotta róla.

Ilyen vonalon mozog az imperialista korszak német világnézete, mint látni fogjuk Nietzschétől Spenglerig s később, a weimari időben, Spenglertől a fasizmusig. Ha hangsúlyozzuk a német filozófiának ezt a világnézeti előmunkálatát Schopenhauer és Nietzsche óta, azt az ellenvetést lehetne tenni, hogy ezoterikus, csak egészen szűk körben elterjedt tanokról van szó. Ezzel szemben azt hisszük, nem szabad lebecsülni az eddig elemzett újdivatú reakciós ideológiáknak közvetett, földalatti tömeghatását. Ez a hatás nem szorítkozik csupán a filozófusok könyveinek közvetlen befolyására, ámbár nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy Schopenhauer és Nietzsche művei bizonyára sok tízezer olvasó kezébe jutnak. De egyetemeken, előadásokon, sajtón stb. keresztül ezek az ideológiák a legszélesebb tömegekben is elterjednek, persze eldurvult formában, ez azonban inkább fokozza, semmint gyengíti reakciós tartalmukat, végső irracionalizmusukat és pesszimiz-

musukat, mivel a sarkalatos gondolatok erősebben domborodnak ki a fenntartások mellett. A tömegeket az efféle ideológiák súlyosan megmérgezhetik, anélkül, hogy a mérgezés közvetlen forrása valaha is színük elé került volna. Az ösztönök nietzschei barbarizálása, Nietzsche életfilozófiája, „heroikus pesszimizmus" stb. az imperialista korszak szükségszerű termékei, s ennek a folyamatnak Nietzsche okozta meggyorsítása oly ezrekre meg ezrekre fejtette ki hatását, akik még Nietzsche nevét sem ismerték.

Ezek a mozzanatok azonban pusztán a készséget fokozzák a kétségbeesés világnézete számára. Ami benne új a régi hasonló tendenciákkal szemben, Németországnak a két imperialista világháború közötti helyzetéből fakad. A legfontosabb különbség a háború előtti és a háború utáni idő között kétségkívül a társadalmi és egyéni egzisztencia „biztonságának" erős megrendülése és később majdnem teljes veszendőbe menése a középrétegekben, elsősorban az értelmiségben. Ha az ember az első imperialista háború előtt pesszimista volt mindenekelőtt a kultúra tekintetében, ennek a magatartásnak nyugalmas, kontemplatív jellege volt, hiányzott belőle egy lehetséges cselekvésnek minden szándéka; mivel az egyes ember anyagi és társadalmi, szellemi és emberi szempontból biztosítottnak látta saját egzisztenciáját, a világnézeti állásfoglalások szinte tisztán elméletiek maradhattak, anélkül, hogy hatottak volna az érdekeltek életmódjára, belső magatartására. A „biztonság" megszűnése, a belső és külső egzisztencia állandó veszélyeztetése következtében ez az irracionalista pesszimizmus átcsap a gyakorlatba. Nem azt gondoljuk itt, hogy a világnézetnek immár közvetlenül cselekvéseket kell fakasztania, hanem csupán azt, hogy egyrészt a világnézet a mindenkori egyéni egzisztencia személyesen érzett veszélyeztetéséből indul ki (nem pedig egy objektív kultúrhelyzet szemléletéből), másrészt, hogy a világnézettel szemben gyakorlati követelményeket támasztanak, ha mindjárt abban a formában is, hogy a világ struktúrájából „ontológiailag" a cselekvés lehetetlenségét vezetik le.

Mindenesetre az irracionalizmus régi formái képteleneknek bizonyultak arra, hogy választ adjanak ezekre a kérdésekre. S itt mutatkozik az a szükségszerűség, amelyre a következőkben ismételten visszatérünk majd, hogy a fasizmus demagógiája, bármennyit vesz is át formai és tartalmi tekintetben a régi típusú reakció ideológiájából, módszerében az újabb, az imperializmusban keletkezett ideológiák után igazodik, lehántja róluk mindazt, ami „intim", „szellemileg magasan álló", a maradékot pedig a népámítás határozott és durva formájává változtatja. Hitler és Rosen-

berg mindazt, amit az emberek irracionalista pesszimizmusról Nietzschétől és Diltheytől Heideggerig és Jaspersig tanszékeken, intellektuel szalonokban és kávéházakban beszéltek, kiviszik az utcára. Látjuk majd, mennyi maradt meg a fejlődés lényeges tartalmából, különleges módszertanából, a „nemzeti szocialista világnézet" demagóg eldurvítása ellenére vagy eldurvításában. Tömegpszichológiai kiindulópontjuk épp a tömegeknek, köztük a szellemileg legmagasabb képzettségű értelmiségnek is, ez a kétségbeesése, ez a kétségbeesésből fakadó hiszékenysége, csodavárása. Hogy a kétségbeesés volt a társadalomlélektani összekötő láncszem a nemzeti szocializmus és a széles tömegek között, mutatja az, hogy a mozgalom igazi fellendülése, a tömegekbe való igazi behatolása az 1929-es gazdasági válsággal kezdődik, tehát azzal az időponttal, amikor az eleinte általános világnézeti kétségbeesés, amely fokozatosan egyre konkrétabb társadalmi formákat ölt, az egyéni egzisztencia súlyos veszélyeztetésébe csap át, amikor tehát a fentebb megállapított gyakorlati intenciók lehetőséget nyújtanak arra, hogy a világnézeti kétségbeesést egy kétségbeesetten kalandos politika szolgálatába állítsák.

Ez a politika felhasználja a németek régi, a weimari demokráciától alig érintett „felsőbbségi" szervilis ösztöneit. A leigázás módszerének azonban újnak kell lennie, mert most, első ízben a német történelemben, nem egy ősi, törvényes hatalom iránt való engedelmességről van szó, nem is ilyen hatalom puszta restaurációjáról, hanem egy radikális változáshoz, egy „forradalomhoz" való csatlakozásról, ahogyan a nemzeti szocializmus különösen kezdetben s később is a válságok idején, legszívesebben nevezte magát. A fasiszta hatalomnak ez a nem törvényes „forradalmi" jellege egyike azoknak a motívumoknak, amelyek miatt módszertanilag inkább a Nietzsche-féle világnézeti típusokhoz, mintsem a régi vágású reakciós ideológiához való csatlakozást kell keresnie. (Természetesen a fasiszta demagógia igen sokféle; „forradalmi" jellegének bizonygatásával egy időben a lehetséges törvényességi ösztönökre is próbál appellálni; Hindenburg szerepe az átmeneti időben, a hatalomátvétel törvényes formái stb.)

Azonban a kétségbeesés egymagában mint társadalomlélektani összekötő láncszem nem volna elegendő. Épp a gyakorlatra való irányulásában az általunk már említett hiszékenységet és csodavárást kell mint mozzanatokat tartalmaznia. Ez a kapcsolat csakugyan megvan, s nem véletlen. Mert minél nagyobb lesz a kétségbeesés személyileg, minél inkább kifejeződik benne az, hogy az egyéni egzisztencia veszélyeztetve érzi magát, annál inkább kell, hogy átlagban — Németország társadalmi és szellemi-

erkölcsi fejlődési feltételei között – hiszékenység és csodavárás fakadjon belőle. Schopenhauer és különösen Nietzsche óta az irracionalista pesszimizmus szétbomlasztja azt a meggyőződést, hogy létezik egy objektív külvilág, hogy ennek elfogulatlan és alapos megismerése kiutat mutathatna abból a problematikából, amely a kétségbeesést kelti. A világ megismerése itt mindinkább – fokozódóan önkényes – világértelmezéssé változik. Ez a filozófiai tendencia természetszerűen fokozza ennek a rétegnek mindent a „felsőbbségtől" váró magatartását, mert számára az életben sem tárgyi összefüggések tárgyi elemzéséről van szó, hanem elhatározások értelmezéséről, amelyek motívumainak ismeretleneknek kell maradniok. S minden további nélkül is világos, hogy itt rejlik egyik társadalomlélektani forrása a csodavárásnak: lehet a helyzet kétségbeejtő, de az „istenáldotta zseni" (Bismarck, II. Vilmos, Hitler) „teremtő intuíció" által kiutat talál majd. Világos továbbá az is, hogy minél veszélyeztetettebb a „biztonság", minél közvetlenebbül maga az egyéni egzisztencia forog kockán, annál intenzívebb lesz ez a hiszékenység, ez a csodavárás. Itt tehát a német középrétegnek régi, hagyományos gyengeségéről van szó, amelynek kerülete a nietzschei filozófiától a söröző nyárspolgárok átlagos magatartásának pszichológiájáig ér.

Ha tehát gyakran halljuk azt a csodálkozó kérdést, hogyan fogadhatták el hivően a német nép nagy tömegei Hitler és Rosenberg gyerekes mítoszát, akkor történetileg gondolkodva viszont azt lehet kérdezni: hogyan hihettek Németország legműveltebb és értelmileg legmagasabban álló férfiai Schopenhauer mitikus akaratában, a nietzschei Zarathustra hirdetésében, a Nyugat alkonya történelmi mítoszában? S ne jöjjön senki azzal, hogy Schopenhauer és Nietzsche értelmi és művészi színvonala hasonlíthatatlanul magasabb, mint Hitler és Rosenberg durva és ellentmondásos demagógiája. Mert ha egy filozófiailag és irodalmilag művelt ember, aki ismeretelméletileg figyelemmel tudja kísérni Schopenhauer nietzschei átdolgozásának árnyalatait, aki esztétikai és pszichológiai hozzáértéssel tudja méltatni a dekadencia nietzschei kritikájának árnyalatait, mégis hivő magatartást tanúsít a Zarathustra-mítosz, az Übermensch mítosza, az „azonos visszatérésének" mítosza iránt, akkor ez alapjában véve nehezebben érthető meg, mint az, hogy egy kevéssé művelt ifjúmunkás, aki sohasem, vagy csak futólag volt pártszervezetben, aki inaséveinek letelte után az utcára került, kétségbeesésében hisz abban, hogy Hitler fogja a „német szocializmust" megvalósítani.

Itt is áll, amit annak idején Marx a klasszikus gazdaságtan „cinikus" tanairól mondott, hogy a tanok nem a könyvekből

mentek át a valóságba, hanem a valóságból a könyvekbe. Az a tény, hogy bizonyos korban, bizonyos társadalmi rétegekben az bgészséges és józan kritika légköre uralkodik-e, vagy pedig a baeonáé, a csodavárásé, az irracionalista hiszékenységé, nem az értelmi színvonal, hanem a társadalmi állapot kérdése. Magától értetődően nagyon fontos szerepük van itt az előző és hatékonyakká lett ideológiáknak, amennyiben a kritikára vagy a hiszékenységre irányuló tendenciákat erősítik vagy gyengítik. De ne felejtsük el, hogy egy gondolati tendencia hatásossága vagy hatástalansága ugyancsak a valóságból megy át a könyvekbe és nem a könyvekből a valóságba.

A történelem azt tanítja, hogy a különösen felfokozott hiszékenység, babona, csodavárás korszakai éppenséggel nem mindig egy különösen alacsonyan álló civilizáció korszakai. Épp ellenkezőleg. Ilyen tendenciát látunk a késő ókorban, a görög–római civilizáció tetőpontján, az alexandriai tudományosság legnagyobb elterjedésének idején. S azt látjuk, hogy ebben a korszakban éppenséggel nem csupán a műveletlen rabszolgák, vagy kis mesteremberek, a kereszténység elterjesztésének hordozói voltak a legfogékonyabbak a csodahit iránt. Azt látjuk, hogy éppúgy megvolt a hiszékenység, a babona e korszak nagytehetségű és magas műveltségű tudósaiban és művészeiben, Plutarchosban vagy Apuleiusban, Plótinosban vagy Porphyriosban; persze egészen más, irodalmilag magasabban álló, értelmileg rafináltabb, műveltebb tartalommal. És – hogy még csak egy jellemző példát idézzünk – a boszorkányőrület csúcspontja semmiképp sem a középkor legsötétebb ideje, hanem a nagy válságos átmenet a középkorról az újkorra, Kepler és Galilei kora. Itt is meg lehet állapítani, hogy sokan a korszak legjelentősebb szellemei közül nem voltak mentesek a babona különböző formáitól; gondoljunk csak Lord Baconre, Jacob Böhmére, Paracelsusra stb.

A társadalmi őrület, a végletekig fokozott babona és csodahit ilyen korszakainak közös vonása az, hogy mindig egy régi társadalmi rend, egy évszázad óta meggyökerezett kultúra bukásának és az új vajúdásának korszakai. A kapitalista életnek ez az általános bizonytalansága a német válság éveiben annyira fokozódott, hogy minőségileg újba és különösbe csapott át, s ez az átcsapás ennek a fogékonyságnak addig nem ismert tömegelterjedést biztosított. Ezt a fogékonyságot a fasizmus a legkíméletlenebb módon aknázta ki.

Hogy konkrétan milyen gondolati formákat ölt a német nép legszélesebb rétegei kétségbeesett helyzetének ez a demagóg kiaknázása, azt később fogjuk kifejteni és taglalni. Csak ott

— a konkrét elemzésben — lehet igazán szembeszökő, hogy a fasiszta demagógia és zsarnokság csupán legfőbb kicsúcsosodása volt egy hosszú, eleinte ártatlannak (szakfilozófiainak vagy legfeljebb világnézetinek) látszó folyamatnak: az ész felbomlasztásának.

Ez a folyamat, amelynek kezdeteit a francia forradalom ellen vívott feudális-restaurációs, reakciós-romantikus harcban kell keresni, amelynek kicsúcsosodása, mint láttuk, az imperialista korszakban következik be, semmiképp sem pusztán Németországra korlátozódik. Mind eredetének, mind hitleri jelenségformáinak, mind a jelenben való továbbélésének gazdasági-társadalmi nemzetközi gyökerei vannak, s ezért az irracionalista filozófia szintén nemzetközileg lép fel. Láthattuk azonban a bevezetésben, hogy sehol sem érhette el azt az ördögi hatásosságot, mint épp Hitler Németországában, hogy nagyon ritka kivételekkel sehol sem jutott ahhoz a vezérszerephez, mint már előbb Németországban, mégpedig nemcsak német, hanem nemzetközi mértékben is. Ezért kellett ebben a fejezetben röviden felmutatni és elemezni azokat a társadalmi-történelmi tendenciákat, amelyek Németországot az észellenességnek ilyen otthonává, ilyen középpontjává tették.

Ezért kell a következő filozófiai-történelmi fejtegetéseknek — kevés kivétellel, mint amilyenek Kierkegaard vagy Gobineau — a német fejlődésre szorítkozniok. Ez és csakis ez vezetett eddigelé hitlerizmushoz. S ezért, úgy hisszük, az, hogy fejtegetésünket a németországi irracionalizmus történetére korlátozzuk, nem gyengíti, hanem fokozza az internacionalizmust. Ez a történet valamennyi nép gondolkodó embereihez szóló „discite moniti"; tanuljatok, akik intelmet kaptatok. Intelmet arra, hogy nincs „ártatlan", pusztán akadémikus filozófia, mindig és mindenütt fennáll objektív tekintetben az a veszedelem, hogy valamilyen világgyújtogató „ártatlan" szalonbeszélgetések, kávéházi társalgások, egyetemi előadások, tárcák, tanulmányok stb. filozófiai tartalmából ismét pusztító tüzet szít Hitler módjára. A mai világhelyzet megváltozott körülményeivel, világnézeti következményeivel az utószóban foglalkozunk. Mélyreható különbségek mutatkoznak a második és a harmadik imperialista világháború ideológiai előkészítése között. Éspedig úgy látszik abból az okból, amelyet a maga helyén ki fogunk fejteni, hogy az irracionalizmusnak ma más jellegű a vezető szerepe, mint a második világégés megszervezése idején. De láthatjuk azt is, hogy az irracionalizmus még mindig úgyszólván világnézeti légköre az új háborús propagandának; legalábbis igen fontos szerepe van benne. Az itt tervbe vett figyelmeztetés tehát, hogy tanuljunk a múltból, a jelenlegi,

sokszorosan megváltozott körülmények között semmiképp nem vesztette el időszerűségét. Annál kevésbé, mert a mozzanatok egész sorának, amelyek a „klasszikus" irracionalizmusban a hitleri időben döntők voltak (agnoszticizmus, relativizmus, nihilizmus, mítoszalkotásra való hajlam, kritikátlanság, hiszékenység, csodavárás, faji előítélet és fajgyűlölet stb., stb.) a „hidegháború" világnézeti propagandájában is csorbítatlan, sőt olykor fokozott szerepük van.

Az ész továbbfejlesztése vagy szétbomlasztása ezért ma is — világnézetileg — a főküzdőtér haladás és reakció között, ha a harcok más közvetlen tartalmakkal és módszerekkel folynak is, mint a hitlerizmus idején. Ezért hisszük, hogy az irracionalizmus alapproblémái történetének jelentősége ma is messze túlmutat a puszta történelmiségen.

Minden egyes embernek és minden népnek azon kellene lennie, hogy abból a leckéből, amelyet Hitler adott a világnak, tanuljon valamit a saját üdvösségére. S a felelősség különös kiélezettséggel a filozófusokra áll; nekik az volna a kötelességük, hogy őrködjenek az ész egzisztenciája és fejlődése felett a társadalmi fejlődésben való reális részvételéhez mérten. (Ezzel nem akarjuk túlbecsülni a társadalmi fejlődésben való reális jelentőségét.) Ezt a kötelességüket elmulasztották Németországon belül és kívül, s ha eddigelé nem valósultak is meg mindenütt Mephistophelesnek a kétségbeesett Faustról mondott szavai:

Vesd csak meg az értelmet és tudást,
Ami az emberben csudás . . .
*Így biztosan enyém leszel.**

(Sárközi György fordítása)

ez — ha nem következik be fordulat — az imperialista gazdaság egyetlen más országa számára, az irracionalizmus jegyében élő egyetlen más polgári gondolatkultúra számára sem jelenti a legcsekélyebb biztosítékot sem az ellen, nem támad-e rá holnap egy fasiszta ördög, akihez képest maga Hitler csupán kontár kezdő volt. Az elemzésnek a német fejlődésre, a német filozófiára való korlátozása tehát épp ezt a „discite moniti"-t akarja aláhúzni.

* *Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,*
Des Menschen allerhöchste Kraft . . .
So hab' ich dich schon unbedingt.

Goethe: Faust I.

Második fejezet

Az irracionalizmus megalapozása a két forradalom közötti időszakban (1794—1848)

1. Előzetes elvi megjegyzések a modern irracionalizmus történetéhez

Korunk irracionalizmusát érthetően az ősök keresése is erősen foglalkoztatja. Minthogy a filozófia történetét „örök" harcra akarja visszavezetni racionalizmus és irracionalizmus között, az a szükségszerűség keletkezik számára, hogy irracionalisztikus világnézeteket mutasson ki a Keleten, az ókorban, a középkorban stb. Nem érdemes felsorolni a filozófia története ez önkényes eltorzításainak valamennyi — olykor groteszk — formáját; hiszen pl. az újhegeliánusok tárgyalásakor magával Hegellel mint a legnagyobb irracionalistával fogunk újra találkozni. Így elvtelen, eklektikus összevisszaság jön létre, híres vagy kevésbé híres neveknek teljesen önkényes kiragadása, a kiválasztásnak meghatározott kritériumai nélkül. Azt lehet mondani: csak a közvetlen prefasisztáknak és fasisztáknak van itt mértékük: az elhatározottság a reakciósságban. Ezért van, hogy Bäumler a jénai korai romantikát kizárja ebből az illusztris társaságból. Ezért van, hogy Rosenberg csupán Schopenhauert, Richard Wagnert, Lagardét és Nietzschét ismeri el mint a fasiszta irracionalizmus „klasszikusait".

Csak mellékesen jegyezzük meg itt, hogy az irracionalizmus mint filozófiai irány, iskola stb. megjelölése, viszonylag új. Tudomásom szerint Kuno Fischer „Fichté"-jében merül fel először. Windelband „A filozófia történetének tankönyve" c. munkájában már Schellinget és Schopenhauert egy szakaszban tárgyalja, amelynek címe: „Az irracionalizmus metafizikája". Még határozottabban érvényesül ez a terminológia Lasknál. Noha az „irracionalizmus" szónak ennyire tág értelemben való használata kezdet-

[1] Vö. különösen F. Kuntze, *Die Philosophie Salomon Maimons.* Heidelberg 1912. 510. l. kk.

ben kritikai meggondolásokba ütközik,[1] különösen a két világháború között általánosan elismert megjelölése lesz annak a filozófiai áramlatnak, amelynek történetével itt foglalkozni akarunk.

Magában a klasszikus német filozófiában Hegel az „irracionális" szót csupán matematikai értelemben használja, s az itt tárgyalt filozófiai irányokat bírálva „közvetlen tudás"-ról beszél. Sőt Schelling is[2] lebecsülő értelemben használja még ezt a kifejezést a „nem-abszolútság" szinonímájaként. Csak a későbbi Fichténél találhatók a mai szóhasználat reális kezdetei. Amidőn megpróbálja — egy hiábavaló kísérletben — hogy szembeszálljon Schelling és Hegel győzelmesen előretörő objektív idealizmusával, 1804-es „Tudományelmélet"-ében ezt írja: „Egy objektumnak, amelynek keletkezéséről nem tudunk számot adni, abszolút kivetítése, ahol tehát középen a kivetítés és a kivetített között sötétség és üresség van, amint kissé skolasztikusan, de azt hiszem, nagyon jellemzően kifejeztem, a *projectio per hiatum irracionalem*".[3] Fichtének ez a fordulata az irracionalizmus felé, mint általában egész későbbi ismeretelmélete, hatás nélkül maradt a következő fejlődésre. Csak Lasknál található valamelyes mélyebb hatás, s egyes fasisztáknak igyekeznek nevét őseik galériájába beilleszteni. Ezért megelégszünk itt azzal, hogy csak jelezzük a legfontosabb terminológiai tényeket, a következőkben pedig a filozófiai irracionalizmusnak csupán azokat a képviselőit tárgyaljuk, akiknek történeti hatásuk volt.

Magától értetődik, hogy a kifejezésnek ez a — viszonylagos — terminológiai újdonsága semmiként sem jelenti azt, hogy az irracionalizmus kérdése nem a klasszikus német filozófiában merült volna már fel mint fontos probléma. Épp ellenkezőleg. Itt következő fejtegetéseink kimutatják majd, hogy döntő megformulázásai épp a nagy francia forradalom és a 48-as forradalmat előkészítő korszak közötti időre esnek.

Az a tény továbbá, hogy Hegel maga nem használta a terminust, szintén nem jelenti azt, hogy nem vetett számot a dialektika és irracionalizmus viszonyának problémájával; mégpedig nemcsak a Friedrich Heinrich Jacobi „közvetlen tudása" elleni vitában. Talán véletlen, de jellemző véletlen, hogy egy e tárgyra vonatkozó elvi fejtegetésében épp a geometriából és matematikából indul ki. Mindenesetre az értelmi meghatározások határairól van szó nála, ellentmondásosságáról, az itt keletkező dialektikus mozgásnak az észhez való tovább- és magasabbra viteléről. Hegel

[2] Schelling, *Sämtliche Werke*. Stuttgart 1856. I.VI. 22. l.
[3] Fichte, *Werke*. Sajtó alá rendezte F. Medicus. IV. 288. l.

azt mondja a geometriáról: „Azonban . . . menetében végül *összemérhetetlenségekbe és irracionalitásokba* ütközik, ahol, ha tovább akar menni a meghatározásban, az értelemszerű elven *túlhaladni kényszerül.* Itt is, mint egyebütt gyakran az a terminológiai viszásság lép fel, hogy amit *racionálisnak* neveznek, az az *értelemszerű*, amit pedig irracionálisnak, az az *ésszerűnek* kezdete és nyoma".[4]

Ámbár ennek az elmélkedésnek kiindulópontja különleges, ámbár távol állt Hegeltől, hogy filozófiailag általánosítsa az itt használt műszavakat, mégis az irracionalizmus egész későbbi fejlődésének centrális filozófiai problémáját érinti itten. Azok a kérdések ugyanis, amelyekhez filozófiailag mindig kapcsolódott az irracionalizmus, mint a fejtegetések során látni fogjuk, a pusztán értelemszerű gondolkodásnak korlátai és ellentmondásai. Az ilyen korlátokba való ütközés az emberi gondolkodás számára, ha a megoldásra váró problémát, ha, mint Hegel találóan mondja, „az ésszerűnek", egy magasabbrendű ismeretnek, „kezdetét és nyomát" pillantja meg benne, a gondolkodás továbbfejlődésének, a dialektikának lehet kiindulópontja. Az irracionalizmus ellenben, hogy itt eleve röviden összefoglaljam azt, amit később konkrétan és behatóan fejtek majd ki, épp itt megáll, a problémát abszolútnak nyilvánítja, az értelemszerű megismerés korlátait a megismerésnek általában korlátaivá merevíti, sőt az ekként mesterségesen megoldhatatlanná tett problémát „észfelettivé" misztifikálja. Értelem és megismerés egyenlősítése, az a felfogás, hogy az értelem korlátai a megismerésnek általában korlátai, az „észfelettiségnek" (az intuíciónak stb.) beállítása ott, ahol az ésszerű megismeréshez való továbbhaladás lehetséges és szükséges: ezek a filozófiai irracionalizmusnak legáltalánosabb ismertetőjegyei.

Amit Hegel itt egy elvileg fontos problémán megvilágít, az a dialektikus módszernek egyik központi kérdése. A „törvények birodalmát" mint a létező vagy megjelenő világ „*nyugvó* képmását" jelöli meg. Ezért — hogy csak a legfontosabbat érintsük itt gondolatmenetéből — „a jelenség tehát a törvénnyel szemben a totalitás, mert tartalmazza a törvényt, de még többet is, nevezetesen az önmagát mozgató forma mozzanatát".[5] Hegel ezzel kidolgozta azokat a legáltalánosabb logikai mozzanatokat, amelyek a dialektikus módszernek legerősebben előremutató tendenciáját jelölik: a dialektikus ismeret megközelítő jellegét. Lenin pedig, aki észre-

[4] Hegel, *Enciklopédia.* I. 231. §. Akadémiai Kiadó, 1950. 312. l.
[5] Hegel, *A logika tudománya.* II. rész. Akadémiai Kiadó, 1957. 113. l.

veszi a dialektikus módszereknek ezt a döntő oldalát – az ő módszere természetesen már materialista, nem terhelik tehát többé Hegel idealista korlátai –, Lenin nyomatékosan kiemeli Hegel imént idézett fejtegetéseinek jelentőségét: „Ez rendkívül materialisztikus és rendkívül találó meghatározás (a „nyugalmas" szóval). A törvény a nyugalmast veszi – s ezért a törvény, minden törvény, szűk, nem-teljes, közelítő."[6]

Itt nem foglalkozhatunk behatóbban Hegelnek mind konkrétabbá váló fejtegetéseivel a törvény (lényeg) és jelenség dialektikus kölcsönös vonatkozásairól. Csak arra kell még röviden utalnunk, hogy Hegel e konkretizálások során legyőzi a szubjektív idealizmus korlátait, amelynek számára az általános meghatározások (lényeg stb.) nem lehetnek magában az objektivitásban, a tárgyiasságban – s a lényeg objektivitását filozófiailag megalapozza. „A *lényegnek* még nincsen létezése; de *van*, mégpedig mélyebb értelemben, mint a lét"-nek. „A törvény tehát a *lényeges* jelenség . . ."[7] Oly meghatározás, amelynek alapvető jelentőségét Lenin ugyancsak nyomatékosan kiemeli idézett művében, Hegel Logikájához írt széljegyzeteiben.

E megállapítások után az irracionalizmusnak a dialektikához való általános módszertani viszonyát már valamivel közelebbről határozhatjuk meg. Minthogy az objektív valóság gazdagabb, változatosabb, bonyolultabb, mint amennyire gondolkodásunknak legjobban kifejtett fogalmai valaha is lehetnek, ezért az olyan összeütközések gondolkodás és lét között, amilyeneket itt jellemeztünk, kikerülhetetlenek. S ezzel olyan időkben, amelyekben a társadalom objektív fejlődése, s ezáltal új természeti tünemények felfedezése, rohamosan halad előre, nagy lehetőségek merülnek fel az irracionalizmus számára, hogy ezt az előrehaladást misztifikálása segítségével visszafelé irányuló mozgássá változtassa. Ilyen helyzet keletkezett a XVIII–XIX. század fordulóján, részint a társadalom átalakulása következtében, amelyet a francia forradalom és az angliai ipari forradalom idézett elő; részint a természettudományos gondolkodás válságai következtében, amelyeket a kémia és biológia fejlődése, a geológiai és paleontológiai felfedezések idéztek fel. Hegel dialektikája, amennyiben az itt felvetett problémákat történetileg is próbálja megragadni, a polgári filozófia legmagasabb foka, legenergikusabb vállalkozása ezeknek a nehézségeknek gondolati legyőzésére; oly módszer teremtésére,

[6] Lenin, *Filozófiai füzetek*. Lenin *Művei*. 38. köt. Kossuth, 1961. 134. l.

[7] Hegel, *A logika tudománya*. 2. rész. Akadémiai Kiadó, 1957. 116. és 112. l.

amely biztosítéka lehet annak, hogy a gondolkodás, a valóság gondolati leképezése ilyképpen – eddigelé a legtökéletesebben – megközelíti magát a valóságot. (Hegelnek ismeretes idealisztikus korlátairól, idealisztikus misztifikációiról, a módszer és rendszer ellentétéről itt nem szólunk; a marxizmus klasszikusainak rájuk vonatkozó, általánosan ismert kritikájának ismeretét itt feltételezzük.)

Az irracionalizmus mármost itt kezdi meg munkáját, e – szükségszerű, meg nem szüntethető, de mindig relatív – különbözőségnél, amely a gondolati képmás és az objektív eredeti között fennáll. A kiindulópont abban van, hogy a gondolkodásra mindenkor közvetlenül háruló feladatok, ameddig még feladatok, megoldatlan problémák, oly formában jelennek meg, mintha a gondolkodás, a fogalomalkotás csődöt mondana a valósággal szemben, mintha a gondolkodással szembenálló valóság olyasvalami volna, ami túl van a ráción (a fogalmi módszer eddigelé használt fogalomrendszerének racionalitásán). Hegel, mint láttuk, helyesen elemezte ezt a helyzetet. A jelenségre és lényegre, egzisztenciára és törvényre, mindenekelőtt az értelmi fogalmakra, a reflexiós meghatározásokra vonatkozó dialektikája, az átmenet az értelemről az észre egészen világosan mutatják az igazi utat a nehézségek megoldásához.

Mi lesz azonban, ha a gondolkodás – oly okokból, amelyeket később konkrétan és részletesen fogok elemezni – megáll a nehézségek előtt és visszariad előlük? Ha az itt megnyilvánuló szükségszerű helyzetet (hogy ennek tudniillik szükségszerűen meg kell ismétlődnie minden elhatározó előretett lépésnél) elvileg meg nem szüntethetővé teszi, ha bizonyos fogalmaknak egy bizonyos valóság megragadására való képtelenségét a gondolkodásnak, a fogalomnak, az ésszerű megismerésnek képtelenségévé hiposztazálja, azt vallva, hogy ezek képtelenek a valóság lényegének gondolati feldolgozására? Ha továbbá ebből a szükségből erényt csinálnak, ha a világ gondolati megragadására való képtelenség mint „magasabbrendű megismerés" mint hit, intuíció stb. jelenik meg?

Világos, hogy ez a probléma a megismerés minden fokán felmerül, azaz valahányszor a társadalmi fejlődés s ezért a tudomány és filozófia kénytelenek egy ugrást tenni előre, hogy a felmerülő reális kérdéseket megoldhassák. Már ebből is nyilvánvaló, hogy a választás *ratio* és *irratio* között sohasem „immanens" filozófiai kérdés. Egy gondolkodónak választását az új és a régi között elsődlegesen nem gondolati, nem filozófiai megfontolások döntik el, hanem az osztályhelyzet és osztálykötöttség. Évszázadok széles távlataiból gyakran szinte hihetetlennek tűnik, hogy jelentős gondolkodók egy majdnem megoldott probléma küszöbén

megtorpantak, sőt megfordultak, a megoldása elől megfutamodtak ellenkező irányban. Egyedül állásfoglalásuk osztályjellege világíthatja meg az ilyen „rejtélyeket".

A racionalizmusnak és irracionalizmusnak ezt a társadalmi meghatározottságát nem szabad csupán tömény társadalmi parancsokban és tilalmakban keresni. A XVII. század nagy angol materialistája, Hobbes, találóan jellemzi struktúrájukat: „Mert nem kételkedem, ha az a tétel, hogy a háromszög három szöge egyenlő a négyzet két szögével, olyasmi lett volna, ami sérthetné valakinek tulajdonjogát vagy (helyesebben szólva) azoknak érdekét, akiknek tulajdonuk van: akkor ezt a tanítást, ha nem vonták is volna kétségbe, de elnyomták volna valamennyi geometriai könyv elégetésével, amennyire ezt az érdekeltek keresztül tudták volna vinni".[8] Azt kell tehát mondani eszerint, hogy új igazságok elnyomásának ezt a mozzanatát sem kell semmiképpen lebecsülni. Gondoljunk csak az újkori filozófia kezdeteire: Bruno, Vanini, Galilei sorsára. Ennek a helyzetnek kétségkívül nagy hatása volt sok feltűnő kétértelműségre. Gassendi, Bayle, Leibniz filozófiai „diplomáciájára"; Lessing nyilvános hallgatása spinozizmusáról ugyancsak ezzel a helyzettel függ össze. S az ilyen „diplomácia" filozófiai jelentőségét sem szabad lebecsülni. Ami Gassendit vagy Baylét illeti, az ő igazi álláspontjukról mégis világos képet kap az utókor, de már Leibnizre nézve sokkal nehezebb a kérdés kibonyolítása, Lessingnek Spinozáról való hallgatása pedig alapja lett világnézete teljesen meghamisított felfogásának.

Mindamellett az a társadalmi meghatározottság, amelyre gondolunk, mélyebben, bensőbben kapcsolatos a személyiséggel és alkotással; nem csupán a külső társadalmi nyomás okozott annyi kétértelműséget a filozófiában Descartes-tól Hegelig, főképpen a filozófia döntő kérdéseiben. Azokkal a radikális hegeliánusokkal szemben, akik Hegelnek ilyen kétértelműségeit egyszerűen külső alkalmazkodással magyarázzák, s a kompromisszumok „exoterikus" Hegelével a radikalizmus „ezoterikus" Hegelét akarták szembeállítani, Marx azt mondja: „Hegel vallással, állammal stb. szembeni alkalmazkodásáról tehát nem lehet többé szó, minthogy ez a hazugság az ő elvének hazugsága".[9]

A filozófusok mindig bensőleg is — tudatosan vagy tudattalanul, akarva vagy nem akarva — össze vannak kötve társadalmukkal, egy bizonyos társadalmi osztállyal, ennek előre vagy

[8] L. F. Toennies, *Hobbes*. 2. kiad. Stuttgart 147. l.
[9] Marx, *Gazdasági filozófiai kéziratok*. Kossuth, 1962. III. l.

hátrafelé irányuló törekvéseivel. Épp azt, ami filozófiájukban valóban személyes, valóban eredeti, ez a talaj (és ennek a talajnak történeti sorsa) táplálja, meghatározza, formálja és vezeti. Még ott is, ahol első tekintetre úgy látszik, mintha az elszigetelődésig menő egyéni állásfoglalás érvényesülne a saját osztályával szemben, ez az állásfoglalás a legbensőbben kapcsolatos az osztályhelyzettel, az osztályharc válságaival. Így Marx kimutatja, hogyan határozza meg Ricardo összekapcsoltsága a kapitalista termeléssel, a termelőerők fejlődésével a különböző osztályokhoz való állásfoglalását: „Ha Ricardo felfogása egészében az *ipari burzsoázia* érdekében áll, akkor csak *mert* és *amennyiben* ennek érdeke egybeesik a termelésnek vagy az emberi munka termelő kifejlődésének érdekével. Ahol ellentétbe kerül vele, ott Ricardo éppoly *kíméletlen* a burzsoáziával szemben, mint egyébként a proletariátussal és az arisztokráciával szemben."[10]

Minél valódibb és jelentősebb egy gondolkodó, annál inkább korának, országának, osztályának fia. Mert minden termékeny, minden valóban filozófiai kérdésfeltevés — bármennyire törekszik is arra, hogy „sub specie aeternitatis" feltett kérdés legyen — konkrét; azaz tartalmát és formáját korának társadalmi, tudományos, művészi stb. szükségletei és törekvései határozzák meg, s maga is — mindig az itt hatékony konkrét tendenciákon belül — konkrét tendenciát tartalmaz előre vagy hátra felé az újhoz vagy a régihez. Emellett másodlagos probléma, vajon és mennyire van az illető filozófus ennek az összefüggésnek tudatában.

Ezek az előbb csak általánosságban fogalmazott megjegyzések egy második kérdéshez vezetnek: minden kor és benne minden, a filozófia területén vele együtt harcoló osztály különböző formában állítja fel a bevezetőben vázolt problémát, amelyből meghatározott körülmények között irracionalizmus eredhet. A dialektikus feszültség a racionális fogalomalkotás és valóságanyaga között általános ténye ugyan a valósághoz való megismerő magatartásnak; az a mód azonban, hogyan merül fel mindenkor ez a probléma, hogyan kezdenek hozzá a megoldáshoz, illetőleg hogyan térnek ki és futamodnak meg előle, minőségileg különböző a történeti helyzet szerint, az osztályharcok történeti kifejlődése szerint.

Ezek a problémafeltevéseknek és megoldásoknak struktúráját érintő különbségek igen világosan mutatkoznak meg mint a filozófia és az egyes tudományok közötti különbségek. Az egyes tudományok gyakran abban a helyzetben vannak, hogy közvet-

[10] Marx, *Értéktöbblet-elméletek*. II. köt. Kossuth, 1961. 101. l.

lenül oldanak meg bizonyos, az élettől felvetett problémákat, gyakran anélkül, hogy sokat törődnének azzal, mik lesznek a megoldás világnézeti következményei. Gondoljunk csak a matematika fejlődésére, ahol fontos dialektikai problémákat helyesen vetettek fel és oldottak meg, s a legnagyobb dialektikus újítók éppúgy nem voltak annak tudatában, hogy dialektikus újföldet fedeztek fel, mint ahogy Molière polgára nem tudta, hogy mindig prózában beszél. A filozófia ellenben arra kényszerül, hogy felvesse az elvi, a világnézetet érintő kérdéseket, tekintet nélkül arra, milyenek lesznek a feleletei.

De ez a különbség is relatív, s ezzel egyúttal történetileg relatív. Mert meghatározott társadalmi-történeti körülmények között egy tisztán tudományos igazságnak kimondása minden világnézeti általánosítás nélkül, anélkül, hogy azonnal filozófiai következtetéseket vonnának le belőle, tehát közvetlenül, a világnézeti osztályharcok középpontjába kerülhet. Így annak idején a kopernikusi elmélet, így később a darwinizmus, így napjainkban ez utóbbiak továbbfejlesztése Micsurin és Liszenko által. Másrészt voltak viszonylagosan hosszú életű filozófiai tendenciák, amelyek a minden világnézeti kérdésfeltevés elől való kitérést elvileg programmá, a módszer középpontjává tették. (Csak jelezni akarjuk itt, hogy természetesen minden ilyen kitérés meghatározott, osztályszerű-világnézeti értelemben vett állásfoglalást, tehát filozófiai pártosságot foglal magában. Így látjuk ezt épp az imént jelzett típusnak legjellegzetesebb jelenségében, a XIX. század második felének újkantianizmusában és pozitivizmusában.)

Nem szükséges, úgy hisszük, folytatni ezeket az általános elemzéseket. Máris nyilvánvaló: egy döntő filozófiai, módszertani-világnézeti problémafeltevés elől való kitérésben ismertük fel az irracionalizmus általános alapformáját: a kitérés eme specifikus formájának a társadalmi fejlődés és neki megfelelően a filozófiai fejlődés különböző fokain minőségileg különböző formákban kell mutatkoznia. Ebből egyúttal következik, hogyha az irracionalizmust vagy valami hozzá nagyon hasonlót ki is lehet mutatni nagyon különböző társadalmi alakulatok legkülönbözőbb válságkorszakaiban, mégis lehetetlen, hogy olyan egységes, összefüggő története legyen, mint ahogyan a materializmus vagy a dialektika történetéről lehet beszélni. Természetesen az ilyen fejlődéstörténetek „önállósága" is felette relatív, hiszen a filozófia egész történetét tudományosan csak a társadalom teljes történetének részeként, csak az emberiség gazdasági-társadalmi életének története alapján lehet megérteni és előadni. Marx mondása a Német ideológiában: „Nem szabad elfelejteni, hogy a jognak éppúgy nincs

saját története, mint a vallásnak",[11] természetesen a filozófia történetére is vonatkozik.

Az irracionalizmussal kapcsolatban azonban másról, többről van szó. Az irracionalizmus tisztán az emberi gondolkodás dialektikus fejlődésére való reakciónak egy formája (a reakciónak a másodlagos és a visszafelé haladó kettős értelmében). Története tehát a tudománynak és a filozófiának attól a fejlődésétől függ, amelynek új kérdéseire épp olyképpen felel, hogy a puszta problémát feleletté stilizálja, hogy az elvi megoldhatatlanságot a világmegértés magasabb formájának nyilvánítja. A kinyilvánított megoldhatatlanságnak ez a feleletté stilizálása, az az igény, hogy ebben a felelet elől való kitérésben, meghátrálásban, megfutamodásban pozitív felelet, a valóságnak igazabb elérése foglaltatik: ez az irracionalizmus döntő jegye. Az agnoszticizmus is kitér az ilyen kérdésekre való válaszadás elől; de csak arra a kijelentésre szorítkozik, hogy lehetetlen rájuk választ adni, többé vagy kevésbé nyíltan hárítja el a válaszadás lehetőségét egy állítólag egzaktan tudományos filozófia nevében. (Ezzel persze csak két pólust jelöltünk meg: a valóságban, különösen az imperialista korszakban, a legkülönbözőbb átmeneteket lehet látni agnoszticizmus és irracionalizmus között, s a gyakori átcsapást amabból emebbe: nem is szólva arról, hogy olyan okokból, amelyekkel még sokszor fogunk találkozni, majdnem minden modern irracionalizmus többé vagy kevésbé az agnoszticizmus ismeretelméletére támaszkodik.)

Tehát: a filozófiai gondolkodásnak minden jelentős válsága mint társadalmilag meghatározott harc a keletkező és az elhaló között a reakció oldalán olyan tendenciákat hoz létre, amelyeket az irracionalizmus modern szavával lehetne megjelölni. Hogy általános alkalmazása tudományos szempontból célszerű volna-e, az persze kétséges. Egyrészt az a hamis látszat támadhatna — s a modern irracionalizmus valóban törekedett erre —, hogy a filozófia történetén egységes irracionalisztikus vonal húzódik végig. Másrészt oly okokból, amelyekről mindjárt szólni fogunk, a modern irracionalizmusnak annyira különleges, a kapitalista termelés sajátosságából fakadó létfeltételei vannak, hogy az ilyen egységes műszó igen könnyen eltörölné a specifikus különbségeket, s régi gondolkodási tendenciákat, amelyeknek kevés közösségük van a XX. század gondolkodási tendenciáival, megengedhetetlen módon modernizálna. Ez az utóbbi törekvés a hanyatló burzsoázia filozófiatörténetében amúgyis nagyon el van terjedve; gondoljunk csak

[11] Marx—Engels, *A német ideológia.* Marx—Engels *Művei.* 3. köt. Kossuth, 1960. 75. l.

a „kantiánus" Platónra Natorpnál, a „machista" Prótagorasra Petzoldnál stb. A modern irracionalizmus különböző irányai azután Hérakleitostól és Aristoteléstől Descartes-ig, Vicóig és Hegelig a filozófia egész történetét az „életfilozófia" vagy az egzisztencializmus áthatolhatatlan homályának szintjére hozták.

Miben áll mármost a specifikum a modern irracionalizmusban? Mindenekelőtt abban, hogy a kapitalista termelés és sajátos osztályharcai alapján jött létre, előbb a polgári osztálynak haladó hatalmi harca alapján a feudalizmus és az abszolút monarchia ellen, később reakciós védekező harcai alapján a proletariátus ellen. Ennek az egész könyvnek fejtegetései konkrét módon mutatják majd, milyen döntő fordulatokat hoztak létre ezeknek az osztályharcoknak különböző szakaszai az irracionalizmus arculatán mind tartalmilag, mind formailag, egyaránt meghatározva a kérdésfeltevéseket és a feleleteket.

Ha most össze akarjuk foglalni a kapitalista termelésnek ezt az alapvető jelentőségét filozófiai problémánkra, akkor mindenekelőtt egy fontos különbséget kell kiemelnünk a kapitalista és a kapitalizmus előtti fejlődés között: a termelőerők fejlődésének problémáját. A rabszolgatársadalomban a termelőerők és termelési viszonyok közötti ellentmondás a rendszer válságának számunkra döntően fontos pontján abban nyilatkozik meg, hogy amazok mind erősebben visszafejlődnek, elsatnyulnak, s ezzel olyan folyamatot indítanak meg, amely a rabszolgarendszernek mint a társadalom gazdasági és társadalmi alapjának fennállását hovatovább lehetetlenné teszi. A feudalizmusban ugyanez az ellentmondás már erősen megváltozott formában nyilvánul: a feudális társadalom ölében a polgári osztály, amely eredetileg pusztán alkatrésze magának a feudális alakulatnak, kifejleszti mind fölényesebbé váló termelőerőit, amelyeknek folyton növekvő kifejlődése végül szükségképp szétfeszíti a feudalizmust. (Ennek a folyamatnak különböző formáira Angliában, Franciaországban stb. itt nem terjeszkedhetünk ki, ámbár épp ezek a különbözőségek határozzák meg mélyrehatóan az osztályharc sajátosságát, az angol, francia stb. filozófia különbözőségét.) A termelőerők fejlődése azonban a kapitalista termelés keletkezése óta minőségileg különbözik minden korábbi társadalmi alakulattól. Már kifejlődése ütemének minőségileg új akcentusa van. Ez azonban egy addig nem létezett bensőséges kölcsönhatással függ össze a tudomány és a termelőerőknek fokozása között. A természettudományok roppant fellendülése a renaissance óta mindenekelőtt erre a kölcsönhatásra vezethető vissza. Mindez pedig még azzal a következménnyel is jár, hogy egyrészt a burzsoáziának politikai, társadalmi és

– ami különösen fontos számunkra – ideológiai téren való reakciós fejlődése már olyan történeti fokon kezdődik, amelyen a termelőerők még rohamosan felfelé lendülnek. Természetesen a kapitalizmusban is bekövetkezik a termelőerők fejlődésének a termelési viszonyok által való gátlása. Lenin meggyőzően mutatta ezt ki az imperializmusra vonatkozóan. De ez a tényállás is csak annyit jelent a kapitalizmusra nézve, hogy a termelőerők nem fejlődnek abban a mértékben, amely megfelelne gazdasági szervezettségüknek, a technika magas színvonalának stb.; hogy fontos meglevő termelőerők kihasználatlanul maradnak (gondoljunk az atomenergia ipari kihasználására a kapitalizmusban). – Másrészt az következik belőle, hogy a burzsoázia – a pusztulás terhe alatt – hanyatlása korában is kénytelen továbbfejleszteni bizonyos fokig a természettudományokat: már a modern háború technikája is parancsolólag előírja ezt neki.

Ezzel a gazdasági fejlődéssel elválaszthatatlanul kapcsolatos az osztályharcoknak teljesen más jellege. A rabszolgák és jobbágyok felkeléseinek döntő szerep jut a rabszolgagazdaság és feudalizmus felbomlási folyamatában. De ezzel nem csökkentjük a minőségi különbséget a proletariátus és a korábbi kizsákmányolt osztályok között. Nem fejthetjük ki itt ennek az új helyzetnek fontos következményeit. Csak arra utalunk – s ennek döntő szerepe lesz későbbi fejtegetéseinkben –, hogy a proletariátus az első elnyomott osztály a világtörténelemben, amely az elnyomók világnézetével önálló és magasabbrendű saját világnézetét képes szembehelyezni. Látjuk majd, hogy a polgári filozófia egész fejlődését az így keletkezett osztályharcok határozzák meg, hogy a döntő fordulat a modern irracionalizmus kibontakozásában is arra vezethető vissza, vajon a polgári haladás ellen, a feudális maradványok felszámolása ellen fordul-e, vagy pedig a reakciós burzsoázia védekezési harcát támogatja-e világnézeti területen mint szélsőségesen reakciós szárny, sőt a vezetést ragadja magához ebben a harcban.

A termelőerőknek ilyen fejlődési tendenciája, amely, minél magasabb fokon, annál bensőbben kapcsolatos a tudomány fejlődésével, más viszonyt létesít – a hanyatlás korában is – az uralkodó osztály és a tudomány, mindenekelőtt a természettudományok között, mint korábbi osztálytársadalmakban. Ezeknél a termelőerők és termelési viszonyok között megnyilvánuló ellentmondás szükségképp a tudomány, mindenekelőtt a természettudományok fellendülésének is végét jelenti, míg a kapitalizmusban a természettudományoknak a hanyatlás korában is meg kell őrizniök bizonyos – persze sokszorosan gátolt – továbbfejlődést.

Természetesen azoknak a gátlásoknak – amelyekre az imént gazdaságilag utaltunk – már itt is nagy szerepük van. Még világosabban megnyilvánul ez a tendencia az imperialista háború és a természettudományok összefonódásában. Egyrészt ez alkalmat adott bizonyos technikai kérdések ugrásszerű fellendülésére, másrészt ugyanazok a tendenciák erősítik a modern fizika általános válságát, s a fizikát mint elméleti tudományt mindjobban zsákutcába viszik. Mindjárt rátérünk a legdöntőbb kérdésre, a tudomány és világnézet viszonyára mint előmozdító tényezőre a felemelkedésben és mint – fokozódó mértékben – akadályozó tényezőre a hanyatlásban. Mindenesetre mindebből a filozófia számára a polgári társadalomban problémánkra vonatkozóan különös helyzet adódik: a filozófia tudománytalansága (helyesebben: tudományellenes szelleme), amely válságos fordulópontokon nyíltan az ész ellen fordul: ez teljesen más szellemű környezetet teremt, mivel ezekkel a tendenciákkal párhuzamosan, velük állandó kölcsönhatásban, a természetnek természettudomány és technika által való meghódítása állandóan, ha meglassúdva is, folytatódik, hiszen a kapitalizmusban a fejlődés iránya nem a termelőerők visszafejlődése és elhalása, nem az alacsonyabb termelési módszerekhez való kényszerű visszatérés. A modern filozófia számára itt keletkező új helyzet, amely meghatározza a modern irracionalizmus specifikus vonásait, még külön fokozódik és kiéleződik az állandóan növekvő természettudományos és történeti megismerésnek minőségbe való átcsapása által, ennek a növekedésnek elutasíthatatlan világnézeti következményei s az ilyen fejlődésnek a vallás kérdésére való hatása által.

A kapitalista fejlődés itt is külön helyet foglal el az eddigi történelemben. A társadalmi alakulatok váltási válságait mindig vallási válságok kísérték. Ámde – beleértve a kapitalizmus keletkezését is – az egyik vallást mindenkor felváltotta a másik. Hogy a kapitalizmus keletkezése mint a kereszténységen belül lejátszódó válság jelenik meg, mitsem változtat ezen a tényen. Nemcsak a reformáció teremt új vallást, jóllehet ez ugyancsak keresztény, az ellenreformáció katolicizmusa is minőségi változást jelent a középkorhoz képest.

Ámde, noha a különböző egyházak talán addig soha nem tapasztalt türelmetlenséget és támadószellemet tanúsítottak, mégis már ebben a korszakban látjuk annak kezdetét, hogy a vallás világnézetileg védekező állásba szorul. A renaissance-ban fejlődő új tudományok, különösen a természettudományok, abban különböznek minden korábbi fejlődési szakasztól, hogy nemcsak filozófiai (kozmológiai) alapjaikban és következményeikben vallás-

ellenesek, mint ahogy az ókori természetfilozófia is az volt gyakran, hanem épp részletkutatásaikban is egzakt eredményeikkel aláássák a vallás alapjait; még akkor is, ha az őket felfedező kutatók személyesen vallási talajon állnak, ha tehát ezek a következmények nem szándékoltak. A vallás védekező álláspontja abban van, hogy nem képes többé, mint Aquinói Tamás idejében, vallási elvekből kiindulva világképet teremteni, amely a maga részéről úgy tűnik fel és azt az igényt támasztja, hogy a tudomány és filozófia elveit, módszerét, eredményeit magában foglalja és átfogja. Már Bellarmin bíboros kénytelen volt agnoszticista álláspontot elfoglalni a kopernikusi elmélettel szemben, azaz elismerni a heliocentrizmust mint hasznos „munkahipotézist" a tudományos gyakorlat számára, de tagadta a tudomány illetékességét, hogy állíthasson valamit az igaz (a vallási) valóságról. (Ez a fejlődés persze már a középkorban kezdődik a nominalizmus filozófiájával; visszfénye ez annak a már említett gazdasági tényállásnak, hogy a polgári osztály növekedése, a feudalizmusban bizonyos fokon mint a feudalizmus belső felbomlásának eleme kezdődik.)

Nem itt van a helye, s ezért nem is lehet szándékunk, hogy ennek a fejlődésnek fázisait, válságait és harcait csak jelezve is előadjuk. Itt csak néhány elvi megjegyzést tehetünk. Először is azt, hogy ez a fejlődés, amely — már a nominalizmusban — az új, célzata szerint vallásellenes világképnek harca a régi vallás ellen, hosszú ideig mint az egyik vallási formának harca a másik ellen, vallások hosszú belső harca kezdődik és folytatódik. Így még a polgári forradalmakban, sőt részben a francia forradalomban is; gondoljunk csak Robespierre-re. A burzsoázia mint osztály nem képes gyökeresen leszámolni a vallási tudattal. Amikor ideológusaiban, mindenekelőtt a nagy materialistákban, megvolt az akarat ilyen leszámolásra, a tudományok fejlődési szintje még nem volt elég magas ahhoz, hogy világképüket valóban gyökeres evilágiság alapján kerekítsék le. Engels azt mondja erről az időről: „Az akkori filozófia legnagyobb becsületére válik, hogy nem zavartatta magát az egykorú természeti ismeretek korlátozott állapotától, hogy — Spinozától a nagy francia materialistákig — kitartott amellett, hogy a világot önmagából magyarázza, a részletekben való igazolást pedig a jövő természettudományára bízta."[12]

A tudományos lehetőség a világnak önmagából való magyarázatára mind nagyobb lesz és napjainkban kiteljesedőben van, amennyiben megismerésünk megközelíti a konkrét átmeneteket a

[12] Engels, *A természet dialektikája.* Marx—Engels *Művei.* 20. köt. Kossuth, 1963. 329. l.

szervetlen és szerves természet között. Kant–Laplace asztronómiai hipotézisei, a geológia felfedezései, a darwinizmus, az őstársadalom morgani elemzése, Engels elmélete a munka szerepéről a majom emberré válásában stb. néhány fontos állomását jelzik ennek az útnak. Ámde minél tovább megy a polgári társadalom fejlődése, minél inkább már csak a proletariátus ellen védi hatalmát a burzsoázia, minél inkább reakciós osztállyá lett, annál ritkábban hajlandók polgári tudósok és filozófusok arra, hogy a tudományoknak óriási bőségben felhalmozott tényeiből levonják a filozófia következményeit; annál határozottabban fordul a polgári filozófia irracionális megoldások felé, ha a fejlődés oly ponthoz közeledik, ahol egy további lépés a világnak evilági magyarázatában önmagából, saját mozgása dialektikájából való értelmezésében áll a napirenden.

Az ilyen válságok természetszerűen korántsem pusztán tudományos jellegűek. Ellenkezőleg. Egy tudományos válság kiélesedése, a kényszerűség vagy a dialektikus továbbhaladásra, vagy az irracionalisztikusba való menekülésre, majdnem mindig összeesik – nem véletlenül – nagy társadalmi válságokkal. Mert bármennyire mindenekelőtt az anyagi termelés határozza is meg a természettudományok fejlődését, mégis azok a filozófiai következmények, amelyek új kérdésfeltevéseikből és feleleteikből, problémáikból és megoldási kísérleteikből folynak, az illető korszak osztályharcaitól függnek. Hogy a természettudományok filozófiai általánosításai módszertanilag és világnézetileg előbbreviszik vagy megakasztják-e a haladást, tehát a filozófia pártossága ebben a kérdésben attól függ, hogy képviselői – tudatosan vagy tudattalanul – milyen állást foglalnak el az illető korszak osztályharcaiban.

Fokozott mértékben áll ez a filozófia viszonyáról a társadalomtudományokhoz, mindenekelőtt a gazdaságtanhoz és a történelemhez. Itt az összefüggés a filozófiai állásfoglalásnak előre vagy visszafelé mutató iránya és a jelen osztályharcai között még bensőségesebb, intimebb. Legvilágosabban látható ez az összefüggés Hegelnél. Noha egyes jelentős filozófusok kevésbé egyenesen foglaltak állást koruk gazdasági, társadalmi-történeti kérdéseivel szemben, náluk is könnyen fel lehetne mutatni a köteléket, amely ismeretelméleti álláspontjukat összekapcsolja társadalmi-történeti és gazdaságtani állásfoglalásukkal.

Az irracionalizmus filozófiai gyökereiről a bevezetőben vázolt felfogásunknak már ez a – még mindig nagyon általános – konkretizálása is mutatja, mennyire tarthatatlan az az őskeresés, amelyet oly buzgón űznek ennek az iránynak modern képviselői. A XVI–XVIII. század filozófiájának alaptendenciája, mindent összevéve,

gyors előnyomulás volt, heves vágy az egész valóságnak, mind a természetnek, mind a társadalomnak gondolati meghódítására. A tudományok rohamos fejlődése, a látómező kitágulása a jelenségeknek mind a két területén való áttekintésében ezért szakadatlanul dialektikus problémákat vet fel. S ámbár, mindenekelőtt épp az ilyen tudományos fejlődés következtében, ebben a korszakban a metafizikai gondolkodás volt az uralkodó, mégis mindenütt felmerülnek jelentős, noha gyakran csak spontán dialektikusok, a tudományokban – gyakran filozófiailag tudattalanul – dialektikus problémák vetődnek fel és nyernek megoldást: még olyan gondolkodók is, akiknek ismeretelméleti felfogása metafizikai jellegű, konkrét kérdésekben gyakran megszabadulnak ezektől a bilincsektől és dialektikus újföldet fedeznek fel. Engels igen világos képet ad erről a helyzetről: „Az újabb filozófia ellenben, bár a dialektikának benne is voltak ragyogó képviselői (például Descartes és Spinoza), különösen angol befolyásra mindinkább megrekedt az úgynevezett metafizikai gondolkodásmódnál, amely a XVIII. század franciáit is, legalábbis sajátlag filozófiai munkáikban, csaknem kizárólag uralma alatt tartotta. A tulajdonképpeni filozófián kívül ők is képesek voltak mesterműveit nyújtani a dialektikának; csak Diderot művére, a 'Rameau unokaöccsé'-re és Rousseau Értekezésére azemberek közti egyenlőtlenség eredetéről 'emlékeztünk,'"[13]

A filozófiai főharc ebben a korszakban is a materializmus és az idealizmus között folyik. Miután a materializmus (olykor misztikusan vallási formákban) már a középkorban kezdi meg előkészületeit, első nagy nyílt csatáját az idealizmussal a Descartes Elmélkedéseiről való vitákban vívja meg, ahol akkori jelentős képviselői, Gassendi és Hobbes, Descartes ellen lépnek fel. Hogy Spinoza ezeknek a tendenciáknak további erősödését jelenti, nem szorul behatóbb elemzésre. A XVIII. század pedig meghozza, különösen Franciaországban, a polgári materializmus legfőbb virágzását, Holbach, Helvetius és Diderot korszakát, s itt nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az angol filozófiában, noha hivatalosan vezető iránya (Locke, Berkeley, Hume), a „dicsőséges forradalom" ideológiai kompromisszuma következtében, agnoszticisztikus, idealisztikus még mindig kiváló és befolyásos materialista, vagy a materializmusra hajló gondolkodók lépnek fel. Hogy milyen erős volt az a meggyőződés, hogy a lét határozza meg a tudatot olyan gondolkodóknál is, akik nem a materializmust vallják, mutatják a híres, különböző formákban visszatérő hasonlatok

[13] Engels, *Anti-Dühring*. Marx—Engels *Művei*. 20. köt. Kossuth 1963. 20—21. l.

a szabad akarat emberileg idealisztikus illúziójáról. Nemcsak Spinoza elhajított kövének, Bayle szélzászlajának képében, hanem Leibniz mágnes-hasonlatában is.

Világos, hogy a vallási-reakciós ellenzék a materializmusnak ez ellen az előrenyomulása ellen, a kozmológia és antropológia evilágiságának e tendenciája ellen, a másvilág nélkül, kereszténytranszcendens erkölcs nélkül funkcionáló társadalom lehetősége ellen (az ateisták társadalma Bayle-nél, a bűn mint a társadalom haladásának alapja Mandeville-nél stb.) heves polémiákban lépett fel. Éppígy világos az is, hogy ezekben a polémiákban szükségszerűen kifejezésre jutnak egyes gondolatmotívumok, amelyeknek fontos szerepük van később a modern irracionalizmusban is, mindenekelőtt ott, ahol az illető gondolkodókat már többékevésbé az az érzés vezeti, hogy a szokásos teológiai érvek legalábbis módszertanilag nem elégségesek többé a materializmus elhárítására, hogy a keresztény vallás konkrét, tartalmi világképét „modernebb", „filozofikusabb" s ezért az irracionalizmushoz közelhozott módszerrel kell megvédeni.

Ebben az értelemben ennek a fejlődési szakasznak egyes alakjait, mint Pascalt a kartezianizmushoz való viszonyában, mint F. H. Jacobit a felvilágosodáshoz és a klasszikus német filozófiához való viszonyában a modern irracionalizmus előfutárainak lehet tekinteni. Mind a kettőnél világosan lehet látni azt a visszariadást ama társadalmi és tudományos haladás elől, amelyet korszakuk fejlődési üteme előír, s ők, mindenekelőtt Pascal, egyfajta romantikus oppozícióval állnak e korszakkal szemben, s eredményeit jobbfelől bírálják.

Pascalnál világosan látható ennek a kritikának kettős vonala. Egyrészt szellemes, éleselméjű kritikai leírását adja az udvari nemesség társadalmának, azoknak a nihilisztikus erkölcsi következményeknek, amelyek szükségszerűen adódnak az itt már élesen kezdődő felbomlásból. Az ilyen leírásokban nem ritkán La Rochefoucauld-val és La Bruyère-rel érintkezik. Míg azonban ezek bátran szembenéznek az itt felmerülő erkölcsi problémákkal, Pascalnál megállapításuk csak arra szolgál, hogy korszerű pátoszt nyerjen ugródeszkaként a vallásba való halálugrás számára. Míg La Rochefoucauld-nál és La Bruyère-nél, hacsak aforisztikusan vagy leíró-okoskodóan is, erős közeledés következik be a morál dialektikájához a keletkező kapitalista társadalomban, Pascalnál ezek az ellentmondások eleve mint emberileg-evilágian megoldhatatlanok jelennek meg; mint az önmagára utalt embernek reménytelen és menthetetlen elhagyatottsága és magánossága egy istentől elhagyatott világban. (Nem véletlen, hogy Pascal a vígasztalan,

halálos unalomnak – mint az uralkodó osztályok korbetegségének – leírásában és elemzésében gyakran szorosan érintkezik Schopenhauerrel.)

Az elhagyatottságnak ez a filozófiai leírása, amely a legfontosabb összekötő kapocs későbbi korszakok irracionalista filozófiájával, alapja egyúttal elmélkedéseinek az ember viszonyáról a természethez. Pascal, a jelentős, sok felfedezéssel dicsekvő matematikus, a keletkező, „geometrizáló" természetszemléletből homlokegyenest ellenkező világnézeti következményeket von le, mint – minden egyéb különbségek mellett – Descartes, Spinoza, vagy Hobbes. Ezek kimeríthetetlen lehetőségeket látnak itt a természetnek az ember által való gondolati legyőzésére és gyakorlati meghódítására. Pascal ellenben az addig antropomorfikusan-mitikusan-vallásosan benépesített kozmosz átváltozását látja benne egy embertől idegen, embertelen, üres végtelenséggé. Az ember elveszett, eltévedt a világegyetemnek abban az elenyészően kicsiny sarkában, ahová a természettudományok felfedezései hajították; tanácstalanul áll a két szakadéknak, a végtelen kicsinynek és a végtelen nagynak, megoldhatatlan rejtélyei előtt. Csak a vallás élménye, a szív (a kereszténység) igazsága adhatja neki vissza az élet értelmét és útirányát. Pascal látja tehát mind emberellenes hatásait az akkor még a feudál-abszolutista formákban felnövekvő kapitalizmusnak, mind a szükségszerű és haladó dezantropologizáló módszertani következményeit az új természettudományoknak és a talajukon növekvő új filozófiának. Látja a problémákat, de épp ott fordul meg, ahol nagy kortársai a dialektika irányában haladnak tovább, vagy legalábbis igyekeznek továbbhaladni.

Ez a visszafordulás, ez a meghátrálás közvetlenül az újonnan felvetett problémák elől, kapcsolja össze Pascalt a modern irracionalizmussal. Egyébként abban különbözik tőle, hogy a pozitív dogmatikus valláshoz való tartalmi kötöttség nála összehasonlíthatatlanul erősebb: filozófiájának igazi tartalma, a cél, amelyért a dialektikus kezdeteket egy kétségbeesett, elvileg megoldhatatlan paradoxiává oldja fel, amely a vallásba való halálugrást teszi számára szükségessé, épp a dogmatikus kereszténység, ha mindjárt egy, a reformáció utáni formában, a jansenizmus formájában is. Pascal tehát nem annyira a tartalmak által, melyeket vallott, mint inkább módszerében, a kétségbeesett vallási élménynek aforisztikus fenomenológiája következtében válik a modern irracionalizmus egyik ősévé. De csak ebben a tekintetben tekinthető valamennyire igazi előfutárnak. A kétségbeesés fenomenológiája, ez a nem egy tekintetben „modern" teoréma, vallási kiteljesülésre irányuló intenciójával, mint kimutattuk, a keresz-

ténységnek dogmatikus elismerésével – teljesen más utakon jár, mint a modern irracionalizmus. Mindenesetre – s ezt gyakran kiemelték – itt állítólag nagyon szorosan érintkezik Kierkegaarddal. Az ő álláspontjára és módszerére vonatkozó későbbi elemzéseink azonban kimutatják majd, hogy a majdnem két évszázad történeti távolsága itt új minőségbe csap át: Kierkegaardnál a kétségbeesés fenomenológiája olyképpen dominál, hogy a vallási kiteljesülésére és feloldására irányuló tendencia Kierkegaard akarata ellenére a vallási intenció tárgyát döntően módosítja, a vallási tartalmak felbomlására vezet, a keresztény tendenciákat nagyon erősen pusztán optatívummá, posztulatívummá változtatja, s így egész filozófiáját egy vallásos ateizmus, egy egzisztencialisztikus nihilizmus közelébe veszi. Mindennek csírái persze megvannak Pascalnál, de csak csírái.

Friedrich Heinrich Jacobinál, a német felvilágosodás és a német klasszicizmus kortársánál, mindenekelőtt sokkal világosabban mutatkozik a védekezés materializmus és ateizmus ellen; vallási élményének pozitív tartalma azonban sokkal üresebb. Szinte már csak kísérlet a vallásnak a maga általánosságában való megmentésére. Ezzel Jacobi azt mutatja, hogy egyszerre közel is áll a modern irracionalizmushoz, távol is áll tőle. Közel áll hozzá, amennyiben a legnagyobb radikalizmussal az intuíciót (nála: „közvetlen tudás") szembeállítja a fogalmi megismeréssel, a diszkurzív, azaz metafizikai gondolkodással; ennek csak pragmatisztikus-gyakorlati jelentőséget tulajdonít, hogy az igaz valóság elérését egyedül a vallási élménynek tartsa fenn. (Itt, ha nagyon elvontan is, a modern irracionalizmus bizonyos körvonalai láthatók; ugyanazt a kettősséget látjuk pl. sokkal fejlettebb formában Bergsonnál.) De távol van a modern irracionalizmustól, mert az ugrás tartalma nála isten elvont általánosságára szorítkozik. Ezzel Jacobi megáll – persze üres határozatlanságban – ama problematika előtt, amelyet később a modern irracionalizmus mítoszokkal tölt ki: ez ti. ama nihilnek mind világosabbá váló, mindenesetre igen ritkán becsületesen bevallott élménye, amely az igaz szubsztanciát keresve, intuitív módon kitérve a dialektika elől, lép fel. A Jacobi-féle közvetlen tudás tanításában ugyanis még ugyanazok az illúziók lappanganak, amelyek a német felvilágosodás teizmusát eltöltik: egyfelől látjuk a kísérletet, hogy az akkori mechanikai természettudomány felfogását az „első lökésről" összeegyeztessék egy istennel, aki úgyszólván felhúzza a világmindenség óráját. Jacobi heves ellentétben áll ugyan az ilyen szemléletek német képviselőivel (pl. Mendelssohnnal), de a lapos értelmességnek üres, tartalom- és hatalomnélküli istenével csak a tiszta intuí-

ciónak éppoly üres, tartalomnélküli istenét tudja szembeállítani. Hegel találóan jellemzi Jacobi világnézetének ezt az oldalát: „Végül a közvetlen tudás istenről állítólag csak arra terjed ki, hogy *van* isten, nem arra, hogy *micsoda*; mert az utóbbi ismeret volna és közvetett tudásra vezetne. Ezzel isten mint a vallás tárgya kifejezetten az *istenre általában*, a meghatározatlan érzékfelettire korlátozódik, s a vallás, tartalmában, a minimumra csökken."[14] Másfelől osztozik Jacobi a német felvilágosodás maradi részével a filozófiai ellenségeskedésben azokkal a jeles gondolkodókkal szemben, akik a XVII–XVIII. században kísérletet tesznek arra, hogy megrajzolják egy, az akkori természettudományok színvonalát meghaladó, zárt, dialektikusan mozgalmas, a dolgoknak önmaguk által való mozgatására alapított világkép körvonalait. (Spinoza, Leibniz, francia materialisták.)

Jacobinál ez azzal a következménnyel jár, hogy kortársai (Hamann, Herder, Goethe) dialektikus tendenciáival éppoly értelmetlenül állt szemben, mint a német felvilágosodásnak laposan racionalisztikus híveivel; hogy később a klasszikus német filozófiát ugyanabból az álláspontból bírálta, mint a XVII–XVIII. század nagy alakjait; hogy még a Schellingnél fellépő irracionalisztikus tendenciát sem képes már mint szövetségest üdvözölni, hanem ellene is Spinoza-vitájának érveivel támad.

Így minden jelzett közös vonás ellenére Jacobi sem igazi képviselője a modern irracionalizmusnak. Csak jobban megközelíti ezt, mint bárki más ebben a korban, két tekintetben. Először úgy, hogy az intuíciót teljes csupaszságában nyilvánítja az igaz bölcselkedés egyedüli módszerének, s ezt sokkal nagyobb nyíltsággal és becsületességgel teszi, mint a későbbi irracionalisták. Megállapítja ugyanis, hogy – teszem – Spinoza érvelése ellenállhatatlan, de ellenállhatatlanságában perszeszükségszerűen ateizmushoz vezet. Így mondja Lessinggel való híres beszélgetésében: „Spinoza elég jó nekem: de mégis rossz üdvösség, amelyet az ő nevében találunk."[15] Jacobinak ez az állásfoglalása bizonyos rokonságot teremt köz'e és a modern irracionalizmus kezdete között. Mert minél jobban kiéleződnek a társadalmi ellentétek, minél veszélyeztetettebbé válik a vallási világnézet helyzete, annál energikusabban tagadják az irracionalisták a racionális megismerés képességét arra, hogy a valóságot felfogja. Ez a vonal már Schopenhauerral kezdődik.

Ezért keresi útját a „közvetlen tudáshoz". Ugyenebben a beszélgetésben azt mondja erről a „közvetlen tudásról": „Végső célja,

[14] Hegel, *Enciklopédia*. Akadémiai Kiadó 1950. I. 73. §. 128. l.
[15] Jacobis *Spinozabüchlein*. München 1912. 66. l.

amit nem lehet megmagyarázni: a feloldhatatlan, közvetlen és egyszerű."[16] Ezzel azonban a filozófiai megismerés egész metodikája tisztán szubjektivisztikus útra tolódik. Nem a tárgyi világ vizsgálata, nem maguknak a tárgyaknak belső lényege határozza meg Jacobi számára a filozófia módszerét, hanem a gondolkodónak szubjektív magatartása szerint (fogalmi következtetés vagy közvetlen megismerés, intuíció) keletkezik a filozófiának igaz vagy hamis tárgya. Hegel ezért már ifjúkori polemikus írásaiban párhuzamba állította Jacobi filozófiáját Kant és Fichte szubjektív idealizmusával. Míg azonban ezek mégis azon vannak, hogy szubjektivisztikus álláspontjukból a megismerésnek egy filozófiailag objektív módszerét alakítsák ki, Jacobi egészen nyíltan a szélsőséges szubjektivizmus hívének vallja magát.

Ezt nemcsak az ismeretelmélet területén teszi, hanem az etika területén is. Jacobi nagyon plasztikusan fejezi ki ezt az álláspontját Fichtével szemben. Vallomása a következőképpen hangzik: „Igen, én vagyok az az ateista és istentelen, *aki az akarattal* szemben, *amely nem akar semmit*, hazudni akar, ahogy *Desdemona* hazudott haldokolva; hazudni és csalni akar, mint az Orestés ügyében járó *Pyladés*, gyilkolni akar, mint *Timoleon*; törvényt és esküt szegni, mint *Epaminondas*, mint *Jan de Witt*; öngyilkosságot elhatározni, mint *Otho*, templomrablást elkövetni, mint *Dávid* — sőt kalászt tépni *szombati napon* szintén csak azért, mert *éhezem s a törvény az ember kedvéért van, nem pedig az ember a törvény kedvéért.* Én vagyok ez az istentelen és fittyet hányok annak a filozófiának, amely ezért istentelennek nevez, fittyet hányok neki és legfőbb lényének: mert tudom a legszentebb bizonysággal, amely bennem van — hogy a *privilegium aggratiandi*, az ilyen, a feltétlenül általános észtörvény puszta betűje ellen elkövetett bűn miatt, az ember tulajdonképpeni *felségjoga*, méltóságának, isteni természetének pecsétje."[17] A történeti konkretizálás végett hasznos itt rámutatni arra, hogy Jacobi egyrészt helyesen utal Fichte szubjektív idealizmusának bizonyos centrális gyengéire, az „akaratra, amely semmit sem akar", etikájának elvont általánosságára; hogy azonban másrészt saját etikai követelményei csak elvtelen önbálványozást, a polgári egyénnek szubjektivisztikus kéjelgését, kivételességre való törekvését tartalmazzák. Nem akarja tehát megszüntetni az általános törvényt, csak biztosítani akarja a polgári egyénnek kivételes helyzetre való jogát (privilegium aggratiandi): a polgári intellektuelnek azt az arisztokratikus kiváltságát — leg-

[16] I. m. 78. l.

[17] Megjelent *Die Schriften zu Fichtes Atheismusstreit* c. műben, München 1912. 179. l.

alábbis képzeletében, mert Jacobinak természetesen soha sem jut eszébe, hogy valóban elkövesse a felsorolt tetteket —, hogy kivétel legyen az általános törvény alól.

Így Jacobi az ismeretelméleti és etikai kérdésekből szubjektív-pszichológiai problémákat csinál. Minthogy a határok eltörlése ismeretelmélet és pszichológia között hozzátartozik a modern irracionalizmus (mindenekelőtt az ún. fenomenológia) lényeges ismertetőjegyeihez, nem érdekesség nélkül való az a megállapítás, hogy magánál Jacobinál ez a tendencia még egészen leplezetlenül jelentkezik, s hogy Hegel a közvetlen megismerésnek ezt a sajátosságát erről az álláspontról bírálta: „Ebben a tekintetben meg kell említeni, mint a legközönségesebb tapasztalatok egyikét, hogy olyan igazságok, amelyekről nagyon jól tudjuk, hogy a legbonyolultabb és legnagyobb mértékben közvetített vizsgálódások eredményei, annak, akinek az ilyen ismeret megszokottá vált, *közvetlenül* jelentkezik tudatában . . . Az a jártasság, amelyre a tudás valamilyen fajtájában, művészetben, technikai ügyességben is szert tettünk, épp abban van, hogy az ilyen ismeretek, tevékenységfajták, adódó esetben *közvetlenül* vannak meg tudatunkban, sőt kifelé irányuló tevékenységben és tagjainkban is. — Mindezekben az esetekben a tudás közvetlensége nemcsak nem zárja ki közvetítését, hanem ezek annyira össze vannak kapcsolva, hogy a közvetlen tudás épp terméke és eredménye a közvetett tudásnak."[18] Hegel az ő józan okosságában kimutatja azt az önámítást, mintha a közvetlenség által lehetne valami újabb, nem közvetítettet találni, s ezzel oly bírálatot ad, amely nemcsak Jacobit találja, hanem valamennyi későbbi intuíciós elméletet is.

A másik fontos szempont az, hogy Jacobinál a „közvetlen tudás" nemcsak mint a XVII—XVIII. század nagy gondolkodóinak materialisztikus következményei elől való menekülés merül fel, hanem ezzel szoros kapcsolatban mint védekezés a materializmus ellen. Jacobinak már említett, Lessinggel történt nagyon érdekes beszélgetésében, amely tulajdonképp egész filozófiáját tartalmazza, Jacobi nyíltan kimondja ezt a veszélyt, ismét ellentétben sok későbbi irracionalizmussal, amelyekben mindig újra álmaterialisztikus szemfényvesztések és oly kísérletek, amelyek a materializmus és idealizmus ellentétén túl a filozófia „harmadik útjának" felmutatására törekszenek, elhomályosítják a problémát. Jacobi azt mondja ebben a beszélgetésben a materializmus jellemzésére: „A gondolkodás nem a szubsztancia forrása, hanem a szubsztancia a gondolkodás forrása. Tehát a gondolkodás előtt

[18] Hegel, *Enciklopédia.* Akadémiai Kiadó, I. 66. §. 1950. 123. l.

fel kell venni valami nem-gondolkodót mint elsődlegest . . . Elég becsületesen nevezte tehát Leibniz a lelkeket automates spirituales-nek (szellemi automatáknak)."[19] Amit Leibnizről mondott, még fokozottabban áll természetesen Spinozáról.

Jacobi irracionalizmusa tehát ama nagy ideológiai válság előestéjén, amely létrehozza az irracionalizmus modern formáit, bizonyos tekintetben úgy jelenik meg, mint a XVII—XVIII. század szellemi harcainak reakciós összegezése: mint az idealizmus csődjének nyílt bejelentése, mint bejelentése annak, hogy az ész megtagadása is, a menekülés az üres-képtelenbe, a tartalmatlanul paradoxba, egy vallásosan díszített nihilizmusba is csak látszatát nyújthatja a materialisztikus filozófia elhárításának. Ezt a tendenciát a nihilizmusra felismerte már Jacobinak néhány kortársa. Lessing abban a beszélgetésben, amelyet maga Jacobi írt le, nyíltan kimondja, hogy Jacobit „teljességgel szkeptikusnak" tartja, akinek a filozófiájában „hátat kell fordítania minden filozófiának".[20] A fiatal Friedrich Schlegel pedig radikálisan republikánus korszakában bírálva Jacobi filozófiáját, nemcsak úgy vélekedik, hogy „hitetlenséggel és kétségbeeséssel, vagy babonával és rajongással kell végződnie",[21] hanem immoralitásnak is bélyegzi; azt mondja Jacobi műveiről: „A tökéletes lelki kéjelgésnek, egy határtalan mértéktelenségnek csábító szelleme él, lélekzik és virágzik bennük, s ez a mértéktelenség, noha nemes az eredete, teljességgel megsemmisíti az igazságosság és erkölcsiség minden törvényét. A tárgyak változnak, csak a bálványozás állandó. — Minden fényűzés rabszolgasággal végződik; még az a fényűzés is, amely a legszentebb lény iránti legtisztább szeretet élvezetében tobzódik. Így itt is; és melyik rabszolgaság szörnyűbb a misztikusnál?"[22] Hogy Friedrich Schlegel ugyancsak mint misztikus irracionalista fejezte be pályáját, mitsem változtat e bírálat helyességén.

A legnagyobb következményekkel jár Jacobi fellépése abban, hogy Spinozát (s vele együtt Lessinget és később az egész klaszszikus német filozófiát) mint ateizmust denunciálta. Közvetlenül ezzel természetesen a reakciónak ad fegyvert a kezébe. Mert fővonalában ez a filozófia mint a dialektika kialakítója szükségképp szálka volt a reakció szemében. Az ateizmus vádja ezért hatásos eszköze lehetett e filozófia elnyomásának. (Fichtének csakugyan azért kellett elhagynia jénai tanszékét, mert ateizmussal vádolták, persze nem közvetlenül Jacobi fellépésének hatása alatt.) De

[19] Jacobis *Spinozabüchlein.* 74/5. l.
[20] I. m. 77. l.
[21] Friedrich Schlegels prosaische *Jugendschriften.* Wien 1906 II. 85. l
[22] I. m. 88. l.

Jacobi ez erősen kiélezett megállapításának az a filozófiatörténeti jelentősége, hogy energikusan napirendre tűzte a következetesen keresztülvitt filozófiának és vallásnak elvi kiegyenlíthetetlenségét. Mégpedig oly módon, hogy a szükségszerűen ateisztikusnak nyilvánított filozófiával most már nem keresztény, vagy legalábbis a kereszténységet tiszteletben tartó filozófiát állították szembe, hanem csupasz intuicionizmust, feltétlen irracionalizmust, tagadását a fogalmi-filozófiai gondolkodásnak, az ésszerű gondolkodásnak általában.

Ennek az éles vagy-vagynak hatékonysága nem közvetlen. Herder és Goethe, akik a Spinoza-vitában Jacobival szemben Spinoza oldalán álltak, kitartanak panteizmusa mellett és elutasítják Jacobi ateisztikus következtetéseit. Sem a fiatal Schellingnek és követőinek természetfilozófiája, sem Hegel filozófiája — noha gyakran tiltakoznak ellene, noha Schelling ellen még maga Jacobi, Hegel ellen pedig később a romantikus reakció emelte az ateizmus vádját — nem megy túl ebben a kérdésben a Spinozára vonatkozó saját értelmezésén, sőt emögé még visszafelé tesz néhány lépést. Itt nem annyira „diplomáciáról" van szó, amelyre a kereszténység világi hatalommal szemben ebben a korban is szükség volt; természetesen ennek a motívumnak a klasszikus német filozófiában gyakran nem jelentéktelen szerep jut. A főkérdés azonban abban áll, hogy az idealista dialektika szükségszerű hiányosságánál és következetlenségénél fogva a teológiai maradványokat ez a filozófia sohasem bírta igazán legyőzni. Feuerbach tehát joggal mondja: „A panteizmus a *teológiai ateizmus, a teológiai materializmus*, a teológia *negációja*, de maga is még a *teológia álláspontján* van; mert az anyagot, isten negációját, az isteni lényeg egy *állítmányává* vagy *attributumává teszi.*"[23] S ebben az összefüggésben Hegelt párhuzamba állítja Spinozával: „Az azonosságfilozófia csak abban különbözött Spinoza filozófiájától, hogy a holt, flegmatikus szubsztanciát átlelkesítette az idealizmus szellemével. Hegel nevezetesen az öntevékenységet, az önmaga megkülönböztetésének erejét, az öntudatot a szubsztancia attributumává tette. Hegel paradox tétele 'az istenről való tudat isten öntudata' *ugyanazon az alapon* nyugszik, mint Spinoza paradox tétele; 'a kiterjedés vagy anyag a szubsztanciának egy attributuma', s nincs más értelme, mint ez: 'az öntudat a szubsztanciának, vagyis istennek egy attributuma, isten: én'."[24] Itt tehát objektív, módszertani-filozófiai kétértelműség keletkezik, amely Hegel filozófiájában éri el

[23] L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*. Leipzig 1846. II. 289. kk.
[24] I. m. II. 245. l.

tetőpontját. Feuerbach joggal mondja a spekulatív filozófiáról, hogy „egyben teizmus is, ateizmus is".[25]

A német filozófiai fejlődésnek ezt a sajátosságát, amelyet – persze sokszoros variációkban, az egyes motívumoknak nagyon változatos hullámzásával – Descartes-től Hegelig sok, a legjelentősebbekhez tartozó gondolkodónál megtalálni, már csak azért is ki kell emelni, mert a modern irracionalizmus épp az ilyen gyenge helyeken keresi s szerinte meg is találja a kapcsolópontot, hogy a múltnak nagy gondolkodóit, akik működésük lényeges vonalán az irracionalizmus egyenes ellentétét képviselték, sőt annak akkor fellépő tendenciáit megsemmisítő élességgel bírálták, utólag irracionalistákká bélyegezze. (Az újhegelianizmusról szóló fejezetben látni fogjuk, hogy ez a sors még magának Hegelnek is osztályrészül juthatott.) Az itt kiemelt kétértelműségnek éles megállapítása a jelentős idealisták műveiben, amely természetszerűen csak a legkiválóbb materialistákra nem hatott, abba a helyzetbe juttat bennünket, hogy az ész igenlésének vagy tagadásának kérdését ne csupán terminológiai alapon vizsgáljuk, még kevésbé, hogy egyes mondásokból induljunk ki, amelyek az egész összefüggéstől, az illető filozófia általános intenciójától való elszigeteltségükben esetleg kissé irracionalisztikusan hangzanak, hanem hogy épp erre az alapvonalra irányítsuk figyelmünket.

Ennek a kérdésnek azért van jelentősége, mert a legnagyobb erőfeszítések történtek, hogy teszem Vicóból vagy Hamannból, Rousseau-ból vagy Herderből irracionalistát csináljanak. Egy idealisztikusan konstruált „szellemtörténet" álláspontjáról persze könnyen lehet ezeket az irracionalizmus legközvetlenebb közelébe tolni. Hiszen Vicónak Descartes elleni polémiájától kezdve a leghevesebb ellentétben állottak koruknak ama filozófiai tendenciáival, amelyeket általában (de nagyon elégtelenül, nagyon elvontan) mint racionalisztikusakat szoktak jellemezni. S ha ily elvont-formális, felszínes módon megkonstruálják a racionális-irracionális ellentétet, akkor ezek a gondolkodók „maguktól" az irracionalizmus oldalára kerülnek, amint ez különösen Rousseau-val és Hamannnal rég megtörtént, még mielőtt az irracionalizmus nagy divatja kezdődött.

Ha ellenben – ahogy mi itt megkíséreljük – az irracionalizmust konkrét módon az illető kor ideológiai küzdelmeiben tekintjük mint mozzanatot és pártos állásfoglalást az állandó, az osztályharcokból mindig újraszülető viaskodásban új és régi között, a konkrét-történeti előre és hátra között, akkor éppoly szükségszerű-

[25] I. m. II. 285. l.

en teljesen más megvilágításnak, más, az igazságot jobban megközelítő képnek kell létrejönnie. Akkor azt látni mindenekelőtt, hogy épp ezek az imént említett gondolkodók olyan korszakban, amelynek uralkodó tendenciája a természet mechanisztikus jelenségeinek gondolati feldolgozása és e törekvésnek megfelelően a metafizikai gondolkodás volt, *ezzel* az irránnyal szemben a filozófiai gondolatnak a folyton változó, folytonos fejlődésben levő történeti világra való jogát próbálták kivívni. Persze, ha a történetiről beszélünk, az olvasónak nem szabad engednie, hogy látókörét korlátozza az a dekadens-polgári epizód, amely a történetit eleve mint pusztán „egyszerit", „páratlant", a törvény fogalmának ellentmondót, tehát bizonyos tekintetben természettől fogva irracionálist fogta föl. Látni fogjuk nemsokára, hogy a történetinek ez a konstrukciója mint a reakciósan legitimista oppozíció keletkezett a francia forradalommal szemben, s hogy a polgári tudományelmélet és gyakorlat abban a mértékben tette magáévá, amilyen mértékben maga az osztály reakcióssá vált (Ranke, Rickert).

Azoknak a gondolkodóknak, akikkel itt foglalkozunk, nincs semmi közösségük az ilyen tendenciákkal. Bármennyire különböznek is világnézetben, a tehetség mértékében egymástól (ámbár Goethe, amikor Itáliában megismerkedett Vicóval, önkéntelenül is ifjúkorának otthoni ösztönzőjére, Hamannra emlékezett), valamennyit egyesítette az a törekvés, hogy feltárják a történelmi folyamatnak, a társadalmi-történeti haladásnak törvényszerűségét, felfedezzék és megfogalmazzák az észt a történelemben, mégpedig az észt, amely immanens módon benne rejlik a történelemben, az észt az egész történelemnek önmozgásában. E vágytól ösztökélve dialektikus problémákra bukkannak olyan korban, amelyben sem ennek a törvényszerűségnek tényleges alapjai nem voltak még kikutatva (gondoljunk a prehistória állapotára), sem pedig az uralkodó gondolkodási irányokban nem volt még meg az akarat egy fogalmi apparátusnak, e problémának megoldására szolgáló metodikának létrehozására, sőt az uralkodó ismeretelméleti irányok (geometria mint az ismeretelmélet mintaképe) csak gátolhatták a fejlődést ebben az irányban.

Így a társadalom és történelem önmozgásában rejlő immanens ésszerűség keresése szükségszerűen az uralkodó ismeretelmélet áramlata ellen mozog, ismeretelméletileg gyakran nagyon tisztázatlan, gyakran pusztán képszerű anticipációktól eltöltött keresése azoknak a dialektikus kategóriáknak, amelyek képesek volnának a társadalom és történelem fejlődéstörvényeinek adekvát kifejezésére. Pl. a fiatal Goethe ellenszenve korának, „racionalisztikus" filozófiájával szemben – csodálatosképpen, de éppenséggel

nem véletlenül Spinozával itt mindig kivételt tesz – épp azon alapszik, hogy kereste, noha sokáig csupán ösztönösen, a dialektikus kategóriákat az élőlények fejlődésében, a természet történeti felfogásában. Ezért az egész imperialista korszak alatt az irracionalista életfilozófia képviselői ősükként maguknak követelték és ünnepelték, noha valójában Goethe a módszertanban tapogatódzó ifjúkori kísérleteitől egy radikális empirizmuson keresztül a klasszikus német filozófiának, különösen dialektikájának szabad hívévé fejlődött. Ehhez még meg kell jegyezni, hogy Goethe fenntartásai jelentős filozófus kortársaival szemben egyrészt azon alapszanak, hogy sokkal közelebb áll ezeknél a filozófiai materializmushoz (közömbös, hogy sohasem egészen következetes materializmusát mint hilozoizmust jelöli meg, vagy másképp), másrészt, hogy saját kutatásának eredményeit sohasem akarta egy idealista rendszer korlátai közé záratni.

Ez a Goethe-példa világosan mutatja, miről van itt szó: Linné rendszere abszolutizálásának ellenfeléről, Geoffroy de Saint Hilaire hívéről, fegyvertársáról Cuvier ellen, Darwin előfutárjáról, nem pedig egyes mondásokról, még értekezésekről sem, amelyekből – „szellemtörténeti", történelmietlen értelmezéssel – valami irracionalisztikust lehet kiolvasni vagy beleolvasni.

Nem jelent itt döntő különbséget, hogy Goethénél a természet története, Vicónál vagy Rousseau-nál valamennyi társadalmi esemény történetiessége áll az érdeklődés előterében, hogy e gondolkodók legtöbbjének világképében istennek sokkal pozitívabb szerepe van, mint Goethénél. Csak példaképpen emlékeztetünk a „gondviselés" történeti funkciójára Vicónál. Vico a gondviselést mint szellemet jelöli meg, „amely az emberek szenvedélyeiből (az emberek mind csak személyes hasznukon csüggnek, s ezért úgy élnek, mint vadállatok a sivatagban) létrehozza azokat a polgári rendszabályokat, amelyek által emberi társadalomban élhetnek."[26] Szinte Hegelt halljuk, amikor műve végén Vico világosan összefoglalja ezt a gondolatot: „Mert csak maguk az emberek teremtették a népeknek ezt a világát – ez volt ennek a tudománynak első, kétségbe nem vont elve –, de ez a világ kétségkívül oly szellemből eredt, amely gyakran különbözik az emberek különös céljaitól, olykor ellenkezik velük, de mindig fölényben van velük szemben: azokat a korlátolt célokat az ő magasabb céljainak szolgálatába állította, s mindenkor arra használta fel, hogy az emberi nemet fenntartsa ezen a földön."[27] Mint később „az ész cseléről"

[26] Vico, *Die neue Wissenschaft*. München 1924. 77. l.
[27] I. m. 424. l.

Hegelnél, itt is misztifikáló kifejezésekről van ugyan szó, amelyek egy nem a végsőig felismert, de zseniálisan megsejtett összefüggést juttatnak határozottan érvényre, s ezzel dialektikus újföldre lépnek, egyúttal azonban misztifikálják ezeket az összefüggéseket. De mindenki számára, aki elfogulatlanul olvassa Vicót, nyilvánvaló, hogy itt oly történelemre gondol, amelyet maguk az emberek csinálnak, amely sajátjuk s ezért megismerhető, ésszerű, hogy Vico bevezeti ugyan a misztifikáló „gondviselés" szót, azonban konkrét fejtegetéseiben olyképpen határozza meg, hogy ezek a meghatározások eltávolítanak minden transzcendens hatalmat a történelemnek ésszerű, noha persze az értelem számára ellentmondásosnak, sőt paradoxnak látszó dialektikus összefüggéséből. S Vicónak ez alaptendenciája mellett nem lehet meglepő, hogy — ő Descartes ismeretelméletének heves ellenfele — kategóriatanának döntő elvi kérdéseiben a materialisztikus Spinoza legközvetlenebb közelébe kerül; az ő mondása: „Az eszmék rendjének a tárgyak rendje szerint kell haladnia"[28] csak abban különbözik Spinozától, hogy Vico a kategóriáknak ezt a materialisztikus felfogását történeti törekvéseinek megfelelően mozgalmasabban, dinamikusabban fogja fel, hogy tehát Spinozát ugyanabban az irányban módosítja és fejleszti tovább, mint ahogy ez később Németország idealisztikus dialektikájában történt, mindenekelőtt Hegelnél.

Nem lehet itt szándékunk, hogy csak röviden is vázoljuk Vico filozófiáját, még kevésbé az, hogy Herder, Hamann vagy Rousseau elemzését adjuk. Itt egyes-egyedül az volt a fontos, hogy rámutassunk a dialektikus alaptendenciára, amely mindnyájunknál arra irányul, hogy az emberek, az emberi társadalom történelmét önmozgásából, maguknak az embereknek tetteiből és szenvedéseiből bontakoztassák ki, s az itt keletkező mozgás ésszerűségét és törvényszerűségét ragadják meg. Mindegy, hogy a nyelv emberi eredetéről van-e itt szó, amelyet Herder mint az ész fejlődését, mint az emberi lélek erőinek termékét fog fel, vagy a polgári társadalom születéséről, amelyet, a forradalommal terhes egyenlőtlenségével, Rousseau a magántulajdon keletkezéséből származtat. Elmélkedéseink szempontjából az sem fontos elsősorban, hogy egyes ilyen ismeretek, egyes kategóriák, amelyekben fogalmilag megrögzítették őket, mennyire helytállók a tudomány későbbi fejlődése előtt. Egyes-egyedül az volt a fontos, hogy tisztázzuk az alapvető gondolatirányt, amely Vicótól Herderig a történeti dialektikában kibontakozott. Egyes részletek, amelyek kiszakítva a helyes történeti összefüggés egészéből, mint irracio-

[28] I. m. 100. l.

nalisztikusnak értelmezhetők, legfeljebb mellékes törekvéseket, homályos-misztikus sejtéseket, tényálladékok vagy kategóriák misztifikáló formulázásait jelölik, amelyek akkor nem voltak még tisztán, dialektikusan megragadhatók. Hogy tehát Vicótól Herderhez éppúgy az ész kiépítésének, gazdagításának és megerősítésének útja vezet, mint ahogy Descartes vagy Bacon útja kétségtelenül ebben az irányban haladt. Emellett igen fontos különbségek, sőt ellentétek adódnak, de mind azon a harcon *belül*, amelyet a világ ésszerűségére alapított filozófiáért vívnak; soha nem mutatkozik azonban itt az elvont ellentét racionalizmus és irracionalizmus között.

2. Schelling intellektuális szemlélete mint az irracionalizmus első megjelenési formája

A modern irracionalizmus a nagy gazdasági-társadalmi, politikai és világnézeti válságból keletkezik a XVIII–XIX. század fordulóján. A döntő, a válság főmozzanatait kiváltó esemény természetesen a francia forradalom. Ez mindenekelőtt egészen más értelemben világesemény, mint a korábbi nagy forradalmak (a holland és az angol) voltak. Ezek csak nemzeti méretű változtatásokat vittek véghez, nemzetközi kihatásaik azonban – mint a társadalom átalakítására és ennek következtében az ideológia megváltoztatására irányuló tendenciák – összehasonlíthatatlanul csekélyebbek voltak. Európa szempontjából csak a francia forradalom járt ilyen következményekkel. Fontos visszahatásai vannak sok ország társadalmi szerkezetére; megkezdődik a feudalizmus felszámolása a Rajna mellett, Felső-Itáliában stb., noha persze korántsem 1793 méreteiben. S még ott is, ahol ez nem történik meg, a feudális abszolutisztikus társadalom átépítésének szükséglete nem kerül le többé a napirendről. Ezáltal mindenütt ideológiai erjedési folyamat indul meg, még olyan országokban is, mint Anglia, amelynek megvolt már a maga polgári forradalma, mert a francia események fényében az angliai feudalizmusnak felette hiányos felszámolása is lelepleződött.

Ez az új oly mindent lebíró hatalommal lép fel, hogy lehetetlen azt a régi módon akár megvédeni, akár megtámadni. Nem véletlen, hogy ezekből a harcokból jön létre a modern historizmus: a történelem dialektikus felfogása a klasszikus német filozófiában, a történettudomány ugrásszerű fellendülése a restauráció korszakának francia történetíróinál, a történeti szellem az irodalomban Walter Scott-tal, Manzonival és Puskinnal. Ha reakciós

legenda is, hogy a felvilágosodás történetellenes érzelmű volt, de ami most magasra nő, messze túlmegy a herderi ösztönzéseken. Kitűnik azonban, hogy a régit sem lehet többé a régi módon védelmezni; noha Burke maga nem volt romantikus, mégis tőle indult ki a romantikus álhistorizmus: a történeti fejlődésnek, a történeti haladásnak lebontása a történetiességnek állítólag elmélyített, irracionalisztikus felfogása nevében.

A francia forradalom azonban ugyanakkor túlmutat a polgári láthatáron is. Véghezviszi ezt közvetlenül-politikailag Gracchus Babeuf felkelésében. (Itt is látható a különbség korábbi időkkel szemben, egy egészen más nemzetközi kihangzásban, mint amilyen Thomas Münzernek vagy a levellereknek lehetett.) Még világosabban látható ez a nagy utópista szocialistáknál, akiknek rendszerei és módszerei szintén nem választhatók el a francia forradalom okozta világmegrendüléstől. Az általános ideológiai válság, amelynek legvilágosabb, a jövőbe mutató tendenciáját az utópisták képviselik, magának a francia forradalomnak ellentmondásaiból ered, s lényegesen újat hoz létre még ott is, ahol a fejlődés alapvonala még tisztán polgári maradt. Engels világosan formulázta meg ennek az utóbbi válságnak középpontját. A felvilágosodás a forradalom ideológiai előkészítése, általa, benne akarta „az ész birodalmát" felépíteni. A forradalom győzött, az ész birodalma, amelyre törekedtek, megvalósult. De „ma tudjuk, hogy ez az ész birodalma semmi egyéb nem volt, mint a burzsoázia eszményített birodalma".[29] Ez pedig azt jelenti, hogy a polgári társadalom belső ellentmondásai, amelyek a felvilágosodás nem egy hívének vagy kortársának — Mandeville-től és Fergusontól Linguet-ig és Rousseau-ig — sejtelmes kritikájában felmerültek, most a reális tények súlya alatt az érdeklődés középpontjába tolódtak. Fokozták még e tapasztalatok súlyát az angliai ipari forradalom eredményei, jóllehet a kapitalizmus ellentmondásainak legvilágosabb tünete az első nagy gazdasági válságok, csak a XIX. század második évtizedében törtek ki. Az ideológiai fejlődés szempontjából mindezek a tények mindenekelőtt azt jelentik, hogy a polgári társadalom ellentmondásos jellege, amelyet alig sejtettek korábban, immár nyíltan, mint általános központi probléma állt mindenkinek a szeme előtt. Ennek következtében a társadalom filozófiája egészen más értelemben lesz történeti és dialektikus, mint bármikor azelőtt. Amit addig csak sejteni lehetett, most mindjobban tudatos program lesz: a történelmi dialektika, mint a filozófia középponti kérdése. Ezen alapszik a hegeli filozófia jelentősége:

[29] Engels, *Anti-Dühring*. Marx—Engels *Művei*. 20. köt. Kossuth, 1963. 18. l.

módszertanában a forradalom történeti felfogása kérdésének döntő szerepe van, elgondolható voltának megoldása olyan jelentőséget kap, amely messze túlnyúlik ezen a részletkérdésen. (A mennyiség átcsapása a minőségbe, az egyén és nem viszonyának új felfogása.) De a jobboldali kritika is új talajra helyeződik át ezek által az új tények által. A romantikától, a „történeti jogi iskolától" Carlyleig egészen új vonal keletkezik a réginek, a forradalom előtti időnek védelmezésére vissza a középkorig, elválaszthatatlanul a történelem általános irracionalizálásától.

Bizonyára nem véletlen, hogy a természettudományos gondolkodásban lejátszódó nagy válság párhuzamosan halad a társadalmi válsággal. Egy egész sor új tünemény felfedezésével, főképpen a kémia és biológia területén, mind határozottabban a mechanikai-metafizikai gondolkodás kritikája tolódik az előtérbe; egyre világosabban érzik, hogy a csupán geometriára és mechanikára alapított gondolatnak, amelynek a XVI—XVIII. század fizikája és asztronómiája diadalait köszönhette, képtelennek kell bizonyulnia az új feladatok megoldására, a természeti jelenségek totalitásának megragadására. A természetfilozófiai gondolkodásnak ez a növekedési válsága nem korlátozódik a puszta fogalomalkotás problémáira. Itt is a történeti szemléletmód kezd érvényesülni. Gondoljunk Kant és Laplace asztronómiai elméletére, a geológia és paleontológia felfedezéseire, a fejlődéselmélet kezdeteire, a kezdődő oppozícióra, a nagy mechanisztikus rendszerezőkkel, pl. Linnével és Cuviervel szemben Goethére, Geoffroy de Saint Hilaire-re, Lamarckra.

Csak ebben az összefüggésben lesz érthető a német természetfilozófiának, mindenekelőtt a fiatal Schellingnek jelentősége. Mert itt történik az első kísérlet ezeknek a törekvéseknek módszertani, filozófiailag egységes összefoglalására. Itt is arról van szó, hogy azokat a dialektikus ellentmondásokat, amelyek a roppant nagy és mindinkább gyarapodó tényanyagban mind világosabban mutatkoznak, ne utasítsák el és ne „haladják túl" többé formális logikai alapon, hanem hogy épp ezeket az ellentmondásokat, dialektikus megoldásukat, szintézisüket stb. tolják az új, a dialektikus módszer középpontjába. Engels óvást emel az ellen, hogy ezeket a természetfilozófiai elméleteket és módszereket kizárólag gyakran képtelen eredményeik álláspontjáról ítéljék meg, mint ahogy ezt — kevés kivétellel — a XIX. század második felének természetkutatói tették. Ő maga így foglalja össze ítéletét: „A természetfilozófusok úgy viszonylanak a tudatosan dialektikus természettudományhoz, mint az utópisták a modern kommunizmushoz."[30]

[30] I. m. 11. l.

Míg a XVII. század nagy rendszerei új kutatási eredményeik gondolati összefoglalását e kor nagy felfedezései alapján lényegileg statikus-geometriai módszerrel hajtották végre, most azt kísérelték meg, hogy az ember előtti és emberi társadalmi világot mint egységes történeti folyamatot fogják fel. A „szellemet", ennek a folyamatnak idealisztikus középponti alakját, egyúttal mint e folyamat eredményét gondolják. Ezért beszél Schelling a filozófia keletkezéséről, mint a „szellem Odysseiájá"-ról,[31] amelyben a szellem, miután addig tudattalanul munkált a saját tudatossá válásán, most teljes tudatossággal hódítja meg a maga otthonát, a maga valóságát. Ebben a törekvésben, hogy a francia forradalom után a természettudományok átalakulása korában gondolatilag úrrá legyen a tudományos haladás alapproblémáin, keletkezik Schelling dialektikus módszere. Megkísérli, hogy filozófiai feleleteket adjon a roppant problémakörre, hogy a filozófiát a kor magaslatára emelje. Németország társadalmi elmaradottságának szükségszerű velejárója, hogy ez az energikus fordulat a dialektika mint a filozófiai módszer középponti problémája felé csak idealisztikusan mehetett végbe. Az pedig, hogy ez a fejlődés túlnyomóan Németországban játszódik le, éppúgy nem véletlen, mint az, hogy a XVIII. században Franciaország, s 1840-től kezdve Oroszország voltak a polgári filozófia vezető országai. Pátoszt és elhatározottságot az ilyen kérdésfeltevésekhez és feleletekhez csak az a társadalmi tény ad a polgári gondolkodásnak, hogy ez a demokratikus forradalomnak előkészítő korában mint a forradalom útegyengetője hat.

Azáltal azonban, hogy az idealisztikus, de történetileg tájékozódó dialektika lett a haladás filozófiai módszere, a filozófiai reakciónak is más fegyvereket kellett alkalmaznia. Az angol empirizmus Burkenél hovatovább kiábrándítja németországi híveit is; az a szükséglet támad, hogy filozófiailag túlmenjenek rajta, hogy irracionalisztikusan „elmélyítsék" tanításait; hasonló a viszony a franciaországi restauráció hivatalos filozófusaihoz is. A dialektika felé tartó mozgás diktálja az egész filozófia ütemét, meghatározza problémafeltevéseit, rákényszeríti a reakcióra az új filozófiai elvek eltorzítását: így jön létre az új dialektikáért való harc talaján, az ellene való harcban, épp Németországban, a modern irracionalizmus filozófiai megalapítása.

Eleinte persze ez az ellenséges viszony dialektika és irracionalizmus között rendkívül komplikált. Már csak azért is, mert bár végelemzésben összetartó, de mégsem egészen azonos és ezért

[31] Schelling, *Sämtliche Werke*. I. III. 628. l.

gondolatban elválasztható tendenciák hatékonyak a természet, illetőleg a társadalom dialektikájában. A fiatal Schelling túlnyomóan a természet folyamatával foglalkozott, ha úgy látszott is eleinte, mintha innen kiindulva a dialektikának általános elméletét akarta volna megalkotni. Hegel a társadalomból indult ki és dialektikájának főhangsúlya a társadalmon van, noha kiépített rendszerében ő egyúttal a természetfilozófiai dielektikus módszer filozófiai tetőpontját jelenti. Egyébként azonban gyakran nagyon paradox összefonódások jönnek létre ebben a korban; Oken ugyan a korszak legkonkrétabb haladottságát mutatja természetfilozófiai dialektikájában, s társadalom, politika és filozófia terén egyaránt radikális. De már Baader a restaurációnak, a filozófia és történelem terén való reakciónak egyik főalakja, egyúttal azonban a természet dialektikus felfogásával is rokonszenvez; hasonló jelenség gyakran keletkezik Schelling hatása alatt.

Ennek a kétértelműségnek középpontja persze maga a fiatal Schelling. Fő forrása természetesen Schelling jelleme. Marx azt írja róla a negyvenes években Feuerbachnak: „Schellingnek — szabad a jót elhinnünk ellenfelünkről — *őszinte fiatalkori gondolata*, amelynek megvalósításához azonban nem volt más képessége, mint a képzelete, más energiája, mint a hiúság, más ösztönzője, mint az ópium, más szerve, mint egy asszonyos befogadóképesség ingerlékenysége . . .”[32] Ez a jellemzés csak látszólag paradox: épp ez a jellemalkat predesztinálta Schellinget arra, hogy az objektív idealizmus kezdeményezőjévé — kétértelmű kezdeményezőjévé — legyen. Félig tudattalanul fog hozzá a feladathoz. Noha ifjúkorában Hegellel és Hölderlinnel együtt lelkesedett a francia forradalomért, tudatossága a társadalmi átalakulás filozófiai horderejét illetően nagyon fejletlen. Amikor később — mint az objektív idealizmus új iskolájának nyilvános főalakja — a társadalmat és a történelmet beilleszti rendszerébe, akkor már nagyon tetemes a restaurációnak, a Thermidor utáni reakciónak reá való hatása.

Eredeti filozófiai érdeklődése a természetfilozófiában való új helyzetre összpontosul. A természetfilozófia megragadja őt és ő naivul, habozás nélkül egyszerűen átveszi a dialektikának akkor legfejlettebb formáját, Fichtéét. Egy ideig azt hiszi, hogy csupán alkalmazása, csupán természetfilozófiai kiegészítése az, amit ő teljesít; azt hiszi, hogy egy természetfilozófia objektív dialektikája összeegyeztethető a „Tudományelmélet” elveivel.

[32] MEGA. I. II. 316. l.

Nem látja eleinte, hogy a természet dialektikájának puszta ténye már objektív idealizmust foglal magában, tehát elvileg összeegyeztethetetlen Fichte szubjektív dialektikájával. Fichte azonnal észrevette, hogy itt elválnak útjaik; levélbeli vitatkozás támadt Fichte és Schelling között; de csak Hegel volt az, aki Schellinget továbbvitte s a szubjektív idealizmussal való szakításhoz vezette, s ő az, aki ebben a vitában a szakítás elveit filozófiailag megformulázta; Schelling előtt ennek saját felfedezését — amennyire lehetséges számára — filozófiailag tudatosította.

Sohasem tudatosította egészen. Mert még a Hegellel való jénai együttműködésben sem válik Schellingben soha igazán tudatossá az új dialektikus módszer. De épp Schellingnek ez a zseniális gondolkodásmódja, amely csíraszerűen a jövő némely elemét rejti magában s nem egy lépést tesz a jövőbe tudattalanul, teheti meg őt az új filozófia középponti alakjává, csinálhat kezdeteitől középpontot, amelynek kisugárzásait balfelé Goethe, Oken, Treviranus, jobbfelé Bander és Görres jelölik. (Szellemes konstrukciója Erdmann-nak, hogy Schellingből származtatja mind Okent, mind Baadert.)

Tekintsük most valamivel közelebbről Schelling filozófiai kezdeteit. Azzal, hogy Fichte eltávolította a kanti magánvaló dolgot a transzcendentális idealizmustól, a maga filozófiáját közvetlenül ismeretelméletileg Berkeley típusú szubjektív idealizmussá változtatta, megvalósította tehát azt, amit Kant „a filozófia botrányának" nevezett. Azzal azonban, hogy a „Tudományelmélet" nem állít fel végső metafizikai elvként, mint Berkeley, vagy mint később Schopenhauer „a Maia fátyla" mögött, a filozófiailag tisztán szubjektív módon felfogott jelenésvilág mögött egy keresztény istent, vagy egy nagyon keresztényietlen „akaratot", hanem a megismerés egész kozmoszát éppoly zártan, éppoly immanensen önmagát mozgatva és teremtve az én és nem-én dialektikájából vezeti le, mint ahogyan Spinoza a kiterjedésből és a gondolkodásból vezeti le világát: a fichtei *én* módszertani és szisztematikus szempontból is új funkciót kap. Nem azért, mert Fichte ezt az ént nem akarja az egyéni tudattal azonosítani, ellenkezőleg, ezt amabból igyekszik dialektikusan levezetni, hanem mert ennek az énnek — függetlenül Fichte tudatos szándékaitól, sőt ellentétben velük — rendszerének fent jelzett belső szükségszerűségénél fogva át kell vennie Spinoza szubsztanciájának vagy pontosabban Hegel későbbi világszellemének funkcióját. Abba a résbe, amelyet Fichte rendszerének ez e belső ellentmondása alkot — e rendszer rejtett ellentétei csak később, gondolkodásának válsága után váltak nyilván-

valókká – eleinte kényszer nélkül illeszkedhetik bele a fiatal Schelling természetfilozófiája: Schelling Fichte következetes tanítványának és továbbfejlesztőjének hiheti magát, ha ezt a spinozisztikus elemet Fichtében egyoldalúan a maga gondolatainak egyedüli pillérévé építi ki, de persze tárgyilag ezzel egyúttal a „Tudományelméletnek" egész mesterkélt és fáradságos szintézisét a levegőbe repíti.

Ezzel azonban filozófiailag nagy lépés történt előre, s most megkezdődhetik az objektív idealizmusnak, az objektív dialektikának tulajdonképpeni virágkora. Ámde a fichtei kétértelműség túlhaladásának ára egy magasabbrendű kétértelműség. A „Tudományelmélet" énje szakadatlanul ide-oda leng egy pusztán ismeretelméleti (mégpedig szubjektivisztikus) magatartásmód és az objektív valóságnak egy elve között, a kanti tudat általában s a természetnek és történelemnek ama demiurgosza között, amelyet később majd Hegel szelleme reprezentál. Schelling az utóbbi értelmezést teszi magáévá. Ezzel olyasmit helyez rendszerének alapjába, ami szerinte objektív módon, tehát az emberi tudattól függetlenül létezik, de ugyanakkor mégis valami tudatszerű. Így keletkezik már a fiatal Schellingnél az objektív idealizmusnak egész csillogó sokértelműsége. Az objektív idealizmusnak egyrészt élesen el kell határolódnia a szubjektív idealizmustól, meg kell kísérelnie választ adni ennek megoldhatatlan problémáira (objektív valóság, a magánvaló dolog megismerhetősége), ismeretelméletileg azonban mindig újra bele kell esnie a szubjektív idealizmus általános gyengéibe: ez utóbbi különösen világos Schellingnél, aki a Fichtével való szakítást filozófiai-módszertani tekintetben nem teljes tudatossággal hajtotta végre. Másrészt e filozófia legfelsőbb elvének szintén kétértelműnek kell lennie s ide-oda kell ingadoznia a filozófiai materializmushoz való közeledés (a tudattól való függetlenség) és egy idealisztikus-panteisztikus istenkoncepció között, amelynek, ha a természeti és történeti életre konkretizálódik, túl kell mennie a spinozisztikus fenséges-elvont általánosságon és teisztikus istenképzetekhez kell közelednie.

Az objektív idealizmusnak erre a kétértelműségére utaltunk már legáltalánosabb vonásaiban. Itt a sajátos schellingi válfajt kell közelebbről szemügyre vennünk, különösen a fiatal Schellingnél mutatkozó árnyalatát. Különösen ki kell emelni ebben a hirtelen ingadozást ennek az eleven, mozgalmas, fejlődéstörténetivé tett spinozai szubsztanciának materialisztikus-ateisztikus fogalmazása és misztikus-mitologikus értelmezése között. Ez az általános vonal itt a fontos nem pedig egyes meg-

nyilatkozásai. A „Heinz Widerporst" mutatja a fiatal Schelling természetfilozófiájának Schellinghez képest felette materialisztikus megfogalmazását, de egyúttal azt a pontot is, ahol a romantikában mind divatosabbá váló Jacob Böhme kezd misztikájával erősen hatni Schellingre.[33] Persze a romantikus iskola bölcselkedésében túlnyomóan ezek a misztikus tendenciák hatnak. Sajátos vonása a fiatal Schellingnek, hogy nála a materialisztikus tendenciák is hatékonyak lesznek. Látni fogjuk, mily szükségszerűséggel tolódik Schellingnél is a misztikus tendencia mindjobban filozófiájának középpontjába. Meg kell azonban jegyezni, hogy jóllehet oly okokból, amelyeket mindjárt látni fogunk, a magánvaló dolgok megismerhetőségének ismeretelméleti megokolása végett, egyre energikusabban a platóni eszmetanra kell támaszkodnia s ezzel még fejlettebb formát ad kétértelműségének: mégis még a jénai korszak végén Giordano Brunót emeli filozófiájának védőszentjévé. Persze ezt a platóni eszmetanhoz való közeledést is Schelling objektív idealizmusának az a tipikus kétértelműsége terheli, amely jénai korszakát jellemzi. Egyrészt, éles ellentétben Kanttal és Fichtével, bevezeti a visszatükrözés tanát a transzcendentálfilozófiába, másrészt pedig a visszatükrözés tanának szélsőségesen idealisztikus, a misztikába átnövő fogalmazást ad. Schelling jénai korszakát tehát ez az ő mindig és mindenütt ingadozó közbenső állása jellemzi az objektív idealizmus haladó és reakciós tendenciái között. Goethe természetfilozófiája és Novalis „mágikus idealizmusa" között áll, bensőségesen érintkezve mind a kettővel.

Schelling „őszinte fiatalkori gondolata" arra összpontosul, hogy felfedezze és filozófiailag megformulázza a dialektikát a természet fejlődési folyamatában. Láttuk, hogy az a szükségszerűség, hogy a természetmegismerést filozófiailag megfogalmazzák, s ezzel túlmenjenek a XVII—XVIII. század mechanikai-metafizikai módszerén, általános tendenciája volt ennek a korszaknak. Ezt a szükségszerűséget a német filozófia számára a legbefolyásosabban Kant formulázta meg a „Kritik der Urteilskraft"-ban. Kant az élet problémáit filozófiailag próbálja itt megfogalmazni, s eközben a lehetőség és valóság, az egész és a rész, az általános és a különös dialektikájára bukkan. Ennek a metafizikai gondolkodáson való túlmenésnek problémája Kantnál rendkívül eltorzult formában jelenik meg; ezeknek az eltorzulásoknak oly meghatározó a hatásuk a keletkező modern irracionaliz-

[33] Ez a kétértelmű kettős tendencia megvan már magában Böhmében is. Vö. erre nézve III, Marx—Engels, *A szent család.* Marx—Engels *Művei.* 2. köt. Kossuth, 1958. 126—127. l.

mus bizonyos problémafeltevéseire, különösen a fiatal Schellingnél, hogy kénytelenek vagyunk itt röviden jelezni őket. Kant mindenekelőtt azonosítja a gondokodást – a „mi" gondolkodásunkról, az emberi gondolkodásról beszél – a XVII–XVIII. század metafizikájának gondolkodási formáival. Ebből következik pl. az általános és a különös dialektikájának esetében a következő meghatározás: „Értelmünknek tehát az a sajátossága az ítélőerő szempontjából, hogy az értelmi megismerésben az általános nem határozza meg a különöst, ez tehát nem vezethető le egyedül amabból; mindamellett azonban ennek a különösnek a természet sokféleségében összhangban kell lennie az általánossal (fogalmak és törvények által), hogy alája lehessen rendelni, s ily körülmények között ennek az összhangnak nagyon véletlennek és az ítélőerő szempontjából minden határozott elv nélkül valónak kell lennie."[34]

Kant azonban nem elégszik meg azzal, hogy a metafizikai gondolkodást azonosítja az „emberi" gondolkodással, hanem ezt mint „diszkurzív" gondolkodást jelöli meg, merev ellentétben „a szemlélet spontaneitásával". Ily körülmények között csak abban találhatja meg a megoldást, hogy felállítja az „*intuitív* értelem" követelményét, „amely nem az általánostól halad a különöshöz, és így az egyeshez (fogalmak által), s amelynek számára nem áll fenn az a véletlenség, hogy a természet az ő produktumaiban *különös* törvények szerint egyezik az értelemmel – az a véletlenség, amely annyira megnehezíti a mi értelmünknek, hogy a természet sokféleségét a megismerés egységére hozza."[35] Így jut el a gondolkodás Kant szerint az „intellectus archetypus"-nak, egy szemlélő értelemnek ehhez az eszméjéhez, amely az ő véleménye szerint nem tartalmaz ugyan belső ellentmondást, de az emberi ítélőerő számára mégis csak puszta eszme marad.

Könnyű dolog felmutatni a kanti kérdésfeltevés szubjektív-idealisztikus gyengéit: mindenekelőtt azt, hogy egyenlőnek veszi a dialektikát és az intuíciót, különösen a számára feloldhatatlan kapcsolatban agnoszticisztikus következtetéseivel. Nemcsak úgy van, hogy az „eszme" nincsen adva, csak fel van adva, tehát elérhetetlen az emberi gondolkodás számára, hanem ezek a tárgyak a gyakorlati, természettudományos kutatás lehetőségein is kívül esnek. Kant ezt kifejezetten a természetben végbemenő fejlődés megismerhetőségére vonatkoztatja: „Dőre dolog, hogy az emberek még csak tervbe is vegyék, vagy reméljék, hogy vala-

[34] Kant, *Kritik der Urteilskraft*. 77. §.
[35] I. h.

mikor még támadhat egy Newton, aki meg tudná érteni akárcsak egy fűszál létrejöttét is oly természeti törvények alapján, amelyeket nem valamilyen szándék rendezett el."[36]

Ámde ennek a kérdésnek puszta feltevése erős lökést adott a dialektikus problémák elméleti és gyakorlati formulázására. Nagyon jellemző, hogyan reagált Goethe Kantnak erre a problémafeltevésére. Gyakorlati bölcsessége abban mutatkozik, hogy mind az egyoldalú tájékozódást az intuitív gondolkodás felé, mind Kantnak agnoszticisztikus-pesszimisztikus következtetéseit az emberi természetmegismerés perspektívájára vonatkozóan hallgatólag félretolta. Csak új feladatot pillant meg itt, mégpedig megoldható feladatot. Kantnak erre az elméletére való egyenes vonatkozással mondja saját gyakorlatáról: „Ha már eleinte tudattalanul és belső ösztönből amaz ősképszerű, tipikus felé tartottam szüntelenül, ha meg éppen sikerült természetszerű leírást adnom, akkor már semmi sem tudott tovább megakadályozni abban, hogy *az ész kalandját*, ahogy maga a königsbergi öreg nevezi, bátran megálljam."[37] S mind természetfilozófiája, mind esztétikája tele van konkrét kérdésfeltevésekkel és feleletekkel, amelyekben kifejezésre jut az itt követelt dialektika, anélkül, hogy súlyt helyezne a diszkurzív és intuitív kanti szembeállítására.

Egészen másképp áll a dolog a fiatal Schellinggel. Számára a „Kritik der Urteilskraft"-nak ezek a híressé vált szakaszai nem pusztán ösztönzést jelentenek, hogy következetesen továbbhaladjon egy már megkezdett úton, mint ahogy Goethénél látjuk, hanem valóságos filozófiai kiindulópontot abban a küzdelemben, amelyet Fichte szubjektív idealizmusának és az eddigi természetfilozófia mechanikai-metafizikai gondolkodásának egyidejű túlhaladásáért vívott. Ezért a schellingi filozófiában éppenséggel döntő szerepe van a diszkurzív és intuitív ellentétének. Természetfilozófiája, amelynek alapproblémája a természet mechanikai-metafizikai szemléletén való túlhaladás, a dialektika felé fordulást a felvilágosodás puszta értelmi kategóriáitól való éles elfordulás formájában próbálja végrehajtani; ennélfogva a filozófiai megismerésnek egy „organon"-ját kell keresnie, amelynek minemű-sége a valósághoz való másnemű, minőségileg magasabbrendű, dialektikus állásfoglalást biztosít. A diszkurzív és intuitív ellentéte tehát, még élesebb, de másképp hangsúlyozott szembeállítással, mint ahogy Kantnál történt, a fiatal Schelling ismeretelméletének

[36] I. m. 75. §.

[37] Goethe tanulmánya: *Anschauende Urteilskraft.*

középpontjába tolódik, s hosszú időre hatékony alakot kap az intellektuális szemlélet formájában. Talán feltűnő, de Schellingre nagyon jellemző, milyen egyszerűen, szinte minden megokolás nélkül vezeti be és alkalmazza ifjúkori rendszerének ezt a középponti kategóriáját. Éppen abból, ami arra késztette Kantot, hogy kételkedjék az „intellectus archetypus" emberi realitásában és megvalósulhatóságában, tehát éppen a diszkurzív (azaz a metafizikai-értelemszerű) gondolkodás korlátain való túlhaladásból adódik számára az intellektuális szemlélet evidenciája.

A dialektika problémája Németországban akkor a levegőben volt. Kant és Fichte transzcendentálfilozófiája máris tele volt a dialektika kezdeteivel; minden kísérletnek, amely a kor nagy időszerű problémáiban való tudományos előbbrejutásra irányult, dialektikus kérdéseket kellett felvetnie, a mechanikai-metafizikai gondolkodásnak korlátait kellett nyilvánvalóvá tennie. A fiatal Schellingnek legjobb, legpozitívabb oldala az volt, hogy minduntalan beleütközött a természeti tüneményeknek ebbe az ellentmondásosságába s ezzel egyidőben a természeti folyamat objektivitásába és egységébe s hogy ezeket az új belátásait – még ha nem voltak is sem tudományosan, sem filozófiailag eléggé megalapozva – nagy energiával, gondtalansággal és kíméletlenséggel kimondotta. Így adódott számára mind a felvilágosodás filozófiájától, mind a kanti és fichtei filozófiától való különválása. Az elsőtől elválasztja őt egy gyökeresen új fogalomalkotás szükségessége, amelynek képesnek kell lennie arra, hogy épp az ellentmondásosságot mondja ki filozófiailag, mint a természeti tünemények alapját. Példaképpen itt csak az élet problémájára utalunk. „Az élet a természet ellentmondása által jön létre, de magától elhalna, ha a természet nem küzdene ez ellen . . . Ha az élettel ellentétes külső befolyás arra szolgál, hogy fenntartsa az életet, viszont annak, ami az életre a *legkedvezőtlenebbnek* látszik – a fogékonyság abszolút hiánya e befolyással szemben –, pusztulásának okává kell lennie, ilyen paradox az életjelenség még megszűnésében is. A produktum, amíg szerves, sohasem süllyedhet el az indifferenciában . . . A halál visszatérés az általános indifferenciába . . . Az alkatrészek, amelyek kiváltak az általános organizmusból, most ismét visszatérnek beléje, s minthogy az élet nem egyéb, mint közönséges természeti erők fokozott állapota, azért a produktum, mihelyt elmúlt ez az állapot, *ezeknek* az erőknek uralma alá kerül. Ugyanazok az erők, amelyek egy ideig fenntartották az életet, végül el is pusztítják, s így az élet nem önmagában valami, csupán bizonyos erők

átmenetelének jelensége ama fokozott állapotból az általánosnak közönséges állapotába."[38]

Világosan látható itt, mi az, ami Schelling természetfilozófiáját megkülönbözteti a metafizikai gondolkodástól. Egyúttal azonban az is, mi választja el dialektikáját Kant és Fichte dialektikájától. Ezeknél ugyanis a dialektikus ellentmondások mindenkor és egyedül a — szubjektív — értelmi kategóriáknak egy (megismerhetetlennek feltételezett vagy nem-énné szubjektivált) objektív valósághoz való viszonyából fakadnak. A fiatal Schellingnél ellenben a dialektikus ellentmondás — s ezzel néha erősen közeledik a materializmushoz — magának az objektív valóságnak hozzátartozó döntő tulajdonsága, kategóriája. A dialektikának filozófiai fogalmazása tehát elsődlegesen nem a megismerés alanyából indul ki; az alanyban mint az egész összefüggés szubjektív oldalában épp azért kell dialektikus összefüggésként kifejezésre jutnia, mert magának az objektív valóságnak lényege dialektikus.

Persze, mint már tudjuk, a dialektikának ez az objektivitása Schellingnél idealisztikus. Alapja a tanítás az azonos szubjektum-objektumról mint a valóságnak és ezért a filozófiának végső alapelvéről. A szellemnek amaz „Odysseiája", amelyről fentebb beszéltünk, épp az a folyamat, amelyben — Schelling terminológiája szerint — a természet tudattalan alkotó munkája az emberben tudathoz és öntudathoz jut; öntudathoz radikálisan abban az értelemben, hogy a világ adekvát filozófiai megismerése épp azért fejezi ki tárgyát megfelelően, mert nem egyéb, mint tudatra emelése annak, amit az objektív természeti folyamatok tudattalanul hoztak létre, mert maga ez az öntudat ennek a természeti folyamatnak legmagasabb produktuma.

Látjuk, hogyan jelenik meg itt újra — s erre már Vico törekedett — Spinoza ismeretelmélete. „A képzetek rendje és kapcsolata ugyanaz, mint a dolgok rendje és kapcsolata",[39] dinamikus-dialektikus, történeti továbbvitelben. A dialektika e fokozásának ára mindenesetre az idealisztikus kétértelműség fokozása. Úgy látszik ugyan, hogy Spinozánál sincs eléggé tisztázva az attributumok és a szubsztancia, a kiterjedés és a gondolkodás ismeretelméleti viszonya; Schelling és Hegel objektív idealizmusában azonban minden ismeretelméleti tisztázást az azonos szubjektum-objektum mítosza helyettesít.

[38] Schelling, *Sämtliche Werke*. I. III. 89/90. l.
[39] Spinoza, *Etika*. Akadémiai Kiadó, 1952. II. rész. 7. tétel. 150. l.

Schelling intellektuális szemlélete az objektív idealizmus e dialektikájának első – kétoldalú – megfogalmazása. Kétoldalú – mind dialektikus, mind irracionalisztikus –, s ezért világosan mutatkozik benne ideiglenes, eleve megszűnésre ítélt módon (mind jobb-, mind balfelé) a fiatal Schelling kétértelmű helye a filozófia történetében. Kétoldalú: egyfelől dialektikus túlmenés a közvetlenül adott objektív valóság megjelenő ellentmondásain, út a magánvaló dolgok lényegének megismeréséhez. Ezért ismeretelméleti túlmenés ennek a megjelenő ellentmondásosságnak ama megrögzítésén és megmerevítésén a puszta értelem kategóriái által, a felvilágosodás metafizikai gondolkodása, de éppúgy Kantnak és Fichtének kategóriái által. Másfelől ugyanez az intellektuális szemlélet irracionalisztikus visszariadást tartalmaz a roppant perspektívák és logikai nehézségek elől, amelyek leválaszthatatlanul össze vannak kötve a puszta értelemszerű gondolkodáson való túlmenéssel az észhez, a következetes dialektikához. A fiatal Hegelről szóló könyvemben[40] részletesen elemeztem – Hegel fejlődése felől nézve – a filozófiai módszerek itt keletkező ellentétességét Schelling és Hegel között, akik mind a ketten az azonos szubjektum-objektumra építették rendszereiket és módszereiket. Itt csak összefoglalom a filozófiailag döntő mozzanatokat.

Az értelemből az észhez való átmenetet Hegelnél az „Aufhebung" jelzi, specifikus háromféle értelmében, mint megsemmisítés, megőrzés és magasabb szintre emelés. Értelem és ész között dialektikus ellentmondásosság uralkodik, amely átvonul Hegel egész rendszerén és sajátlagosan magva a lényeg logikájának. Ezért kell a logikának Hegelnél az új, dialektikus filozófia alaptudományává lennie.

Schelling ellenben merev ellentétességet állít fel értelem és ész között. Itt nincsenek dialektikus átmenetek és közvetítések; az átmenet itt ugrás, amelynek megtétele megsemmisíti, maga mögött hagyja az értelmi kategóriákat az ez által az ugrás által elért filozófiának álláspontjából. Schelling ismételten fejezi ki ezt az ellentétet a lehető legnagyobb élességgel. Úgy tekinti az intellektuális szemléletet, mint valami minden kétségen felülállót: „(Az intellektuális szemlélet) az, amit feltétlenül és minden követelés nélkül feltételezünk, s ebben a tekintetben még a filozófia posztulátumának sem nevezhető." (Schelling, *Sämtliche Werke*. I. IV. 361. l.) Ezért nem is tanítható: „Hogy nem

[40] G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Ausgabe für die Deutsche Demokratische Republik. Aufbau-Verlag, Berlin 1954.

olyasvalami, ami tanítható, az nyilvánvaló: minden kísérlet tehát, amely tanítására irányul, a tudományos filozófiában teljesen hiábavaló, s reá vonatkozó útmutatásokat, mint bevezetést, előzetes magyarázatokat és efféléket, minthogy szükségképp megelőzik a filozófiát, a szigorú tudományban nem lehet keresni". (I. h.) Ehhez kapcsolódva írja Schelling az értelemmel szemben való ellentétről: „Azt sem lehet megérteni, miért lenne a filozófia épp a tehetségtelenség iránt különös tekintetre kötelezve. Sokkal helyesebb a filozófiához vivő bejáratot élesen elvágni és minden oldal felé úgy elszigetelni a közönséges tudástól, hogy ettől semmiféle út vagy ösvény ne vezethessen hozzá. Itt kezdődik a filozófia s aki máris nincs itt, vagy fél ettől a ponttól, az maradjon is távol, vagy fusson vissza."[41] És következetesen szembeállítja az intellektuális szemléletet minden fogalmisággal. Az intellektuális szemléletet a következőképp határozza meg: „Ennek a tudásnak ... feltétlenül szabadnak kell lennie, épp azért, mert minden más tudás *nem szabad*, tehát oly tudásnak, amelyhez nem bizonyítások, következtetések, általában fogalmak közvetítése vezet, tehát általában szemléletnek ..."[42]

Itt egy iskolapélda világosságával lehet látni, hogyan keletkezik az irracionalizmus a filozófiai meghátrálásból egy, a kortól világosan felvetett dialektikus kérdés elől. A feladat, amely egyformán áll a természetfilozófiára és a társadalomfilozófiára, a metafizikai (diszkurzív, értelemszerű a kor terminológiájában) gondolkodás korlátainak tudományos, filozófiai áttörése s ezzel egy filozófiai-fogalmi, tudományosan használható és haladó eszköz nyerése a korszak nagy problémáinak megoldásához. Láttuk, mily fontos lépéseket tett Schelling ebben az irányban: túlment, ha habozva is, ha nem is filozófiai tudatossággal, Kant és Fichte filozófiai szubjektivizmusán; egy sor lényeges természetfilozófiai kérdésben legalább is megsejtette az objektív dialektikát legáltalánosabb elvont körvonalaiban; felismerte és követelte szükségszerűségét egy, az értelmi kategóriáknál magasabb filozófiai fogalomalkotásnak. A meghátrálás az irracionalizmusba persze eleinte filozófiailag éppoly kevéssé világosan tudatos, mint annak idején a túlmenés a „Tudományelmélet" szubjektivizmusán. Mégpedig most épp a döntő ponton, amikor arról a problémáról van szó, miben áll a dialektika új tudománya, s hogyan viszonylik filozófiailag az értelmi meghatározások ellentmondásosságához.

[41] Schelling, *Sämtliche Werke*. I. IV. 362. l.
[42] I. m. I. III. 369. l.

Ez a döntő pont magának a dialektikának a felfogása. Természetesen Schelling viszonylag világosan látja a különbséget és ellentétet formális és dialektikus logika, metafizikai és dialektikus gondolkodás között. Azt mondja a formális logikáról: „Ennélfogva egészen tapasztalati doktrína, amely a közönséges értelem törvényeit abszolútaknak állítja fel, pl. azt, hogy két kontradiktorikusan ellentétes fogalom közül minden dolgot csak egy illet meg; ez egészen helyes a végesség szférájában, de nem a spekulációban, amely csak ellentétes dolgok egyenlősítésével kezdődik."[43] Maga a logika tehát eddigi formájában valami tisztán empirikus az ő számára. Azonban — nyilván Hegel múló hatása alatt, akivel ez elmélkedések leírása idején még bensőségesen együtt dolgozott — bizonyos lehetőségét látja az összefüggésnek dialektikus logika és tulajdonképpeni filozófia között az intellektuális szemlélet alapján. Ezért abban a gondolatmenetben, amely közvetlenül megelőzi az imént idézett helyet, azt mondhatja a logikáról: „Ha ez a forma tudománya, mintegy a filozófia gyakorlati tana volna, akkor annak kellene lennie, amit fenn a dialektika nevén jellemeztünk. Ilyen még nincs. Ha az a végesség formáinak tiszta kifejezése volna az abszolútumhoz való viszonyukban, akkor tudományos szkepticizmusnak kellene lennie: ennek még Kant transzcendentális logikáját sem lehet tartani."[44] A legtöbb tehát, amit Schelling az ilyen logikának filozófiai szerepként juttat: hogy az értelmi kategóriák felbontása által, a bennük rejlő immanens ellentmondásosság kimutatása által előkészítse a talajt az intellektuális szemlélet számára, a tulajdonképpeni, az intuitív filozófiába való ugrás számára.

Magának a filozófiának azonban nincs sok köze ehhez az előkészítő tudományhoz. Schelling itt — mint később látni fogjuk — tárgyi szempontból egyenes előfutára a dialektika kierkegaardi felfogásának, helyesebben szólva a dialektika kierkegaardi tagadásának, hiszen szerinte a dialektika nem a valóság megismerésének eszköze.

Látjuk tehát, hogy már a fiatal Schellingnél éppen az a megismerésmód, amely arra lett volna hivatott, hogy kinyissa a bejáratot a dialektikához, becsapja ezt a kaput a tudományos, a racionális dialektika, a dialektikus logika, az ésszerű megismerés előtt, s ugyanakkor megnyit minden utat az irracionalizmushoz. Ezen az alapvető tényen nem változtat lényegesen az, hogy a fiatal Schelling még korántsem volt irracionalista a mai értelemben,

[43] I. m. I. V. 269. l.
[44] I. h.

még csak Schopenhauer vagy Kierkegaard értelmében sem, vagy legalábbis nem akart az lenni. Mert a világ, amelyet az intellektuális szemlélet megközelíthetővé akar tenni, Schelling akkori koncepciója szerint éppenséggel nem észellenes, még csak nem is észfeletti. Ellenkezőleg: szerinte épp itt nyilatkozik meg a világegyetem igazi előbbremozgása és fejlődése a maga egész ésszerűségében.

Persze miután Schelling e fejlődés ésszerű feltárásának és kifejtésének eszközét, a dialektikus logikát otthagyta a tulajdonképpeni szentély bejárata előtt, itt csak a formális logika megismerési eszközei álltak rendelkezésére, amelyek – éppenséggel nem véletlenül – a problémák szubjektivisztikus-önkényes kezelése által ennek a zseniális szemléletességnek látszatát keltették. Jellemző, mily nagy szerepe van a fiatal Schelling gyakorlati filozófiai logikájában az analógiának. De épp ezáltal az irracionalizmusnak ez az első, még teljességgel eldöntetlen fázisa mégis módszertani mintaképe lesz minden későbbinek: a formális logika mindig belső kiegészítése, az anyag formális rendező elve minden irracionalizmus számára, amely magasabb igényeket támaszt, mint azt, hogy az egész világegyetemet forma nélküli, egy tisztán intuitív intuíciótól szemlélt folyássá változtassa. Így határozza meg ez a schellingi módszer a problémafelvetést már Schopenhauernál, így később Nietzschénél s utána a „leíró pszichológia" számára Diltheynél, a „lényegszemlélet" számára a fenomenológiában, az egzisztencializmus ontológiája számára stb.

Az ekként létrejött irracionalisztikus kitérés a dialektika elől igazi birodalmának kapujában Schellingnél még egy másik motívumot hoz létre, amely maradandó jelentőséget nyer az irracionalizmus fejlődése szempontjából: az ismeretelmélet arisztokratizmusát. Minden filozófiai racionalizmus számára, különösen pedig a felvilágosodás racionalizmusa számára, amely többé vagy kevésbé tudatosan egy demokratikus átalakulás előkészítő ideológiájának érezte magát, magától értetődő, hogy az igazság megismerése elvileg megközelíthető minden ember számára, aki megszerzi hozzá a tárgyi feltételeket (ismereteket stb.). Hegel, mint a filozófia nagy tudományos hagyományainak folytatója, a dialektikus filozófia, a dialektikus logika megalapításakor éppoly magától értetődőnek találta, hogy ez elvileg minden ember számára elérhető. A dialektikus gondolkodás mindig paradoxként, felfordult világként jelenik ugyan meg a „józan emberi észnek", de éppen ezért, úgy érezte Hegel, magától értetődő kötelessége az új dialektikus filozófiának, hogy szubjektív módon, pedagógiailag is a hozzá vezető utat filozófiailag megrajzolja és járhatóvá tegye. Általánosan ismert dolog, hogy ifjúkorának nagy befejező műve, „A szellem

fenomenológiája", többek között, de nem utolsósorban, ezt a célt is maga elé tűzte.

De éppen ezért a Fenomenológia lényegileg Schelling ellen irányult. Mégpedig nem utolsó sorban az ismeretelméletnek ez arisztokratizmusa ellen. Schelling megenged ugyan annyit, hogy „amit a filozófiáról, ha nem is tulajdonképpen tanulni, de mégis tanítás által gyakorolni lehet, az ennek a tudománynak gyakorlati oldala, vagy amit tulajdonképp dialektikának lehet nevezni."[45] De mi már tudjuk, hogy a dialektika Schellingnél a legjobb esetben propedeutika lehet a tulajdonképpeni filozófiához. Mivel azonban fennáll ez a, bár negatív, összefüggés, Schelling számára be van bizonyítva, „hogy a dialektikának is van egy oldala, amely felől nem *tanulható*, s hogy éppúgy az alkotóképességen alapszik, mint az, amit a szó eredeti jelentésének megfelelően a filozófia poézisének lehetne nevezni".[46] Amennyire tehát a dialektika valóban filozófiai (Kanton túlmenő), többé nem mindenki számára megközelíthető, „megtanulható". Magától értetődik, hogy a lényeges megismerés ilyen nem minden ember számára hozzáférhető volta, a születésüktől fogva kiválasztottakra korlátozottsága még fokozottabb mértékben vonatkozik magára az intellektuális szemléletre.

Ezzel az új irracionalizmus a legtöbb vallási világnézetnek egyik ismeretelméleti motívumát teszi magáévá polgárosult-laicizált módon: az istenség megismerése csak az istentől kiválasztottak számára lehetséges. Ez a szemlélet már a történetelőtti mágiában kezdődik, mint a papi kasztok kiváltsága, uralkodik a keleti vallásokban, mindenekelőtt a brahmanizmusban és bizonyos módosításokkal uralkodik a középkorban is. Jellemző persze a polgárosodás erős befolyására a renaissance és reformáció óta, hogy ennek a motívumnak alig van szerepe Pascalnál, s arisztokratikus individualizmusa ellenére Jacobi sem tartja lényegesnek, hogy különösen kidomborítsa intuicionizmusának, a közvetlen tudásnak, arisztokratikus jellegét. Csak a restauráció korszakának áltörténeti, áldialektikus filozófiájával, a reakciós visszhatással a felvilágosodásnak, mint a francia forradalom világnézetének filozófiájára, kezd az arisztokratizmus filozófiailag újra középponti helyet elfoglalni az ismeretelméletben.

Németországban ezt a tendenciát Franz van Baader képviseli a legnagyobb határozottsággal. Nála e tendencia restaurációs jellege még sokkal világosabban látható, mint Schellingnél. Baader az egész filozófia ellen Descartes óta azzal a jelszóval száll

[45] I. m. I. V. 267. l.
[46] I. h.

síkra: képtelenség, hogy az ember „isten nélkül akarja megismerni istent".[47] A megismerés a megismertnek akarata ellenére szükségképp a legtökéletlenebb megismerés. S ő ebből levonja azt a következményt: a filozófiát nem istennel kezdeni annyi, mint tagadni istent. Itt világosan látható: csak az istentől kiválasztott képes őt megismerni; a filozófiai megismerés Baader szerint az istentől kiválasztott üdvösség-arisztokráciának kiváltsága.

Természetesen a fiatal Schelling arisztokratizmusa korántsem megy ilyen messzire; látni fogjuk persze, mint hajtja majd fejlődésének kérlelhetetlen logikája mindjobban Baader közelébe. Jénai korszakában politikailag és társadalmilag sem nyílt híve még a restaurációnak, de azt is látjuk majd, hogy fejlődésének logikája Stahl jogfilozófiájának filozófiai sugallójává tette őt, filozófiai előharcosává a romantikus reakciónak IV. Frigyes Vilmos alatt a negyvenes években. De filozófiai-arisztokratikus, a felvilágosodás ellen irányuló törekvései már Jénában bensőleg összefonódnak politikai-reakciós törekvéseivel. Polémiája a felvilágosodás értelmi filozófiája ellen egészen nyíltan demokráciaellenes, egészen nyíltan a felvilágosodás mint a forradalom előkészítője ellen irányul: „A közönséges értelemnek döntőbíróvá emelése az ész dolgaiban egészen szükségszerűen ochlokráciához vezet a tudományok birodalmában s vele előbb vagy utóbb a csőcselék általános felkeléséhez."[48] Ezellen arisztokratikus vétót kell emelnie a filozófiának. „Ha a beözönlő áradatot, amely mindig láthatóbban kever össze magasat és alacsonyat, amióta a csőcselék is írni kezd és minden plebejus az ítélők rangjára emelkedik, valami feltartóztatni képes, az a filozófia az, amelynek természetes jelszava ez a mondás: Odi profanum vulgus et arceo (Gyűlölöm a közönséges tömeget és távoltartom magam tőle)."[49] A teljesen reakciós fordulat alapjait tehát már a fiatal Schellingnél is meg lehet találni.

A fiatal Schellingnek ezek a tendenciái még fokozódnak azáltal, ahogyan — Goethével ellentétben — az intellektuális szemlélet filozófiai lehorgonyzása történik nála a rendszerben és a módszerben. Filozófiai megokolásról Schelling deklaratív módja, a minden fogalmiságtól való ugrásszerű, éles elválása mellett alig lehet szó. Goethe „A Kritik der Urteilskraft"-ban felvetett problémát az általánosnak és a különösnek új, a puszta értelemszerűen túlmenő összekapcsolására vonatkozóan mint a filozófiailag tisztázott

[47] Idézet J. E. Erdmann művéből: *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie.* Stuttgart 1831. III. 298/9. és 304. l.

[48] Schelling, *Sämtliche Werke.* I. V. 259. l.

[49] I. m. I. V. 261. l.

természetkutatásnak egy gyakorlati feladatát fogta fel. Mint spontán dialektikus az effajta összefüggések egész sorát állapította meg, vagy legalább is sejtések alapján kezdett természetkutatásában rájuk tapintani. Ezért filozófiailag jó lelkiismerettel bocsátkozhatott „az ész kalandjába". Hegel számára a nála reflexiós meghatározottságnak nevezett értelmi kategóriák dialektikájából adódtak azok a konkrét logikai átmenetek, amelyek e feladat megoldásához vezethettek. Emellett fontos az a megállapítás, hogy Goethénél spontán módon, Hegelnél tudatosan az ily módon felmerülő dialektikus ellentmondásoknak már semmi közük sincsen a diszkurzív és intuitív megismerés kanti ellentétéhez; ezeknek a kifejezéseknek az éretté lett Hegel terminológiájában semmi szerepük sincsen.

Nem így Schellingnél. Minden kritika nélkül elfogadja a diszkurzív és intuitív kanti szembeállítását, s csak annyiban megy túl Kanton, hogy az intuitív megismerésnek az emberi tudat számára való megvalósíthatóságát, amelyet Kant tagad, legalább a kiválasztottak, a filozófiai zsenik számára állítja. Ebből az álláspontból kénytelen valamiképp bebizonyítani, hogy az intellektuális szemlélet realitása lehetséges az emberi tudat számára. Ez a bizonyítás lényegileg abban van, hogy felmutat egy kétségtelenül létező és alkotóan funkcionáló emberi magatartást, amelyben állítólag minden kétségen felül megvan az ilyen intuitív megismerés. Ez Schelling felfogása szerint az esztétikai magatartás. A képesség, amely itt kifejezésre jut, az alany-tárgy struktúra, amely itt mutatkozik, bizonyítékul szolgál neki arra, hogy az intuitív ész számára követelt tulajdonságok csakugyan meglehetnek az emberi szubjektumban.

Kant maga nem gondolt arra, hogy felhasználja az esztétikát az új ismeretelméleti nehézségek megoldására; „Az ítélőerő kritikája" rég maga mögött hagyta az egész esztétikai szférát, amikor ez a probléma felmerült, s Kant visszahatóan sem gondol arra, hogy e kérdés megoldását keresve, az esztétikai magatartásra hivatkozzék. Kantnak ez a tartózkodása persze abból származik, hogy az esztétikai magatartásban egyáltalában nem lát utat az objektív valóság megismeréséhez; Schellingnél viszont az esztétikai magatartás azért lehet a világmegismerés „organonjává", mert nála a művészet lényege a kozmosznak, a magánvaló dolgoknak megragadása és feltárása, mert a művészetet — noha idealisztikus-misztifikált formában — mint a magánvaló dolgok világa objektív valóságának visszatükrözését fogja fel.

Fichte ellenben már érinti ezt az összefüggést. „Az erkölcstan rendszere" című munkájában a transzcendentális és az esz-

tétikai világnézet viszonyáról szólva, ezt úgy határozza meg, hogy a művészet „a transzcendentális szempontot az általános szemponttá teszi. Amihez a filozófus fáradság árán jut, az a szép szellemnek birtokában van . . . anélkül, hogy határozottan gondolná."[50] Egyre megy, hogy Schellinget Fichtének ez a, még barátságos együttműködésük idején leírt formulázása ösztönözte-e, vagy nem, mindenesetre az esztétikának és — az intuitív szemléletre alapított — filozófiának összekapcsolásában lényegileg tovább megy, mint Fichte. „A transzcendentális idealizmus rendszerében" megjelenik az utolsó főszakasz címeként az, ami Schellingnek itt fontos, mint „a filozófia egy organonjának levezetése". Ezt a levezetést Schelling röviden így foglalja össze: „Az egész filozófia oly elvből indul ki és kell hogy kiinduljon, amely mint abszolút egyúttal a feltétlenül azonos elv. Ami feltétlenül egyszerű, azonos, azt nem lehet leírás, általában fogalmak által felfogni, vagy közölni. Csak szemlélni lehet. Az ilyen szemlélet minden filozófia organonja. De ez a szemlélet, amely nem érzéki, hanem intellektuális, amelynek tárgya nem az objektív vagy a szubjektív, hanem a feltétlenül azonos, a magában sem szubjektív, sem objektív — maga pusztán belső szemlélet, amely önmagában nem lehet újra objektív: csak egy második szemlélet által lehet újra objektív. Ez a második szemlélet az esztétikai."[51] Ez a meghatározás megmagyarázza az általános schellingi elvet: „Az intellektuális szemléletnek ez az általánosan elismert és semmiképpen le nem tagadható objektivitása maga a művészet. Mert az esztétikai szemlélet épp az objektívvá lett intellektuális szemlélet."[52]

Így lesz a művészet, az alkotó zseni magatartásmódja a filozófia „organonjává", az esztétika a filozófiai módszer középpontjává, a kozmosz igazi titkainak, a magánvaló dolgok világának feltárójává. „Ha az esztétikai szemlélet csupán az objektívvá lett intellektuális szemlélet, akkor magától értetődik, hogy a művészet egyúttal a filozófiának egyetlen, igaz és örök organonja, amely mindig újra és újra igazolja, amit a filozófia külsőleg be nem mutathat, ti. a tudatlant a cselekvésben és alkotásban s a tudatossal való eredeti azonosságát. A művészet épp azért a legmagasabb a filozófus számára, mert az mintegy kinyitja előtte a szentélyek szentélyét, ahol örök és eredeti egységben, mintegy egyetlen lángban ég az, ami a természetben és a történelemben el van különítve, s aminek az életben és cselekvésben, éppúgy mint a gondolkodásban, örökké kerülnie kell egymást. Az a nézet, amelyet a

[50] Fichte, *Werke*. II. 747. l.
[51] Schelling, *Sämtliche Werke*. I. III. 625. l.
[52] I. h.

filozófus mesterségesen alkot magának a természetről, a művészet számára az eredeti és természetes."[53]

Világos, hogy az esztétikai és az intellektuális szemléletnek ez az összekapcsolása, sőt azonosítása, szükségképp még erősíti Schelling tendenciáit az ismeretelméleti arisztokratizmusra; Schopenhauer filozófiájában ezt az arisztokratizmust még határozottabban, még nyíltabban reakciósnak látjuk majd, mint a fiatal Schellingnél. Hogy ez az irány még fokozódik Nietzschénél, és az imperialista korszaknak az ő hatása alatt álló filozófusainál, megmutatják majd későbbi fejtegetéseink. Mindenesetre, hogy egészen megértsük Schellingnek — az akkor még nem teljesen reakciósra fordult — állásfoglalását, tekintetbe kell vennünk, hogy az ő esztétikájában is uralkodik egy tendencia az objektivizmusra, egy misztifikáló változata annak, hogy a művészetet az objektív valóság visszatükrözésének fogja fel, s ennélfogva az igazságot és szépséget összhangba hozza egymással. Oly törekvések, amelyek esztétikájának fővonalát nagyon élesen megkülönböztetik Schopenhauerétől s még inkább az imperialista korszakétól.

Bármilyen misztikus is a művészet objektivitásának ez a schellingi megalapozása — már beszéltünk arról, hogy ebben a korszakban és különösen az esztétikában ismételten visszanyúl a platóni eszmetanra — bármilyen gyakran hivatkozik is istenre s az ő nevében vezeti le a művészet objektivitását, az igazság és szépség azonosságát: a visszatükrözés elméletére való irány mégis megvan benne, sőt esztétikája megalapozásának középpontjában áll, s ezzel Schelling itt valóban túlment Kant és Fichte szubjektív idealizmusán. Így Schelling kifejti: „A művészet igaz *konstrukciója*: *formáinak mint a dolgok formáinak ábrázolása, ahogyan magukban, vagy ahogyan az abszolútumban vannak* . . . Ennélfogva a művészet formái is, mivel szép dolgok formái, olyképpen formái a dolgoknak, ahogyan istenben vagy magukban vannak, s mivel minden konstrukció a dolgok ábrázolása az abszolútumban, azért a művészet konstrukciója különösen *formáinak*, mint a dolgok formáinak *ábrázolása*, ahogyan az abszolútumban vannak . . . Ezzel a mondattal a művészet általános eszméjének konstrukciója befejeződött. A művészet ugyanis úgy áll előttünk, mint *reális* ábrázolása a dolgok formáinak, ahogyan magukban vannak — tehát az ősképek formáinak."[54]

Persze ebből a platonikus-misztikus felfogásból a magánvaló dolgoknak a művészetben való visszatükröződéséről rend-

[53] I. m. I. III. 627/8. l.
[54] I. m. I. V. 386/7. l.

kívül is fontos következmények folynak a fiatal Schelling egész filozófiája számára; lehetetlen lekaparni róla a misztifikációkat, hogy a racionális maghoz jussunk; az összefüggés misztika és valódi megismerésre való irány között is sokkal bensőbb, mint Hegel logikájában. Mindenekelőtt következik Schelling számára a filozófiának végül megtalált „organonjából", amint fejtegetéseinkben láttuk, a világegyetem „konstrukciójának" módszere, azaz a heterogén jelenségeknek puszta analógiák segítségével való önkényes összeillesztése. Ez a módszer mindenesetre kezdettől fogva látható nála: a művészetnek mint a filozófia „organonjának" felfedezése azonban e módszer fokozásához, további általánosításához, teljes megmerevedéséhez vezetett. Schelling itt a későbbi irracionalizmus előfutára. Hiszen az intuíció mint a filozófia „organonja" csak akkor funkcionálhat és rajzolhat meg egy tartalmi álvilágképet, ha a tárgyak összeillesztésében való önkény benne „módszertani" alapot nyer.

Magának Schellingnek fejlődésére a filozófiának itt vázolt módszertani felépítése egy ilyen „organon" alapján, amely fundamentuma és biztosítéka az intellektuális szemléletnek, végzetes lett. Amíg az esztétika volt ez az „organon", addig objektív idealizmusának általános kétértelműsége az ingadozás és hintázás egy bizonyos panteizmus — amely olykor még materialisztikus vonásokat is ölt — s egy istennel telt misztika között valamiképp fenntarthatta magát; az isten szó is kétértelműen csilloghatott a között a jelentés között, amelyben Giordano Bruno vagy Spinoza használta, s a között, amelyben a vallás és misztika használja. Hiszen a művészetben éppúgy, mint a természetfilozófiában, a valóságos világ tárgyairól és objektivitásáról van szó s bármilyen gyakran fajul is filozófiai vagy esztétikai megragadásuk önkényes konstrukcióvá, a tájékozódás mégis — legalább részben — maga az objektív valóság felé történt.

3. Schelling későbbi filozófiája

Ez a kétértelműség azonban, amely szükségszerű velejárója marad minden objektív idealizmusnak, azonnal megszűnik, mihelyt eltolódás következik be az „organon" felfogásában. S ezzel eltűnik Schellingnek minden viszonylagosan és eltorzultan progresszív törekvése, „őszinte fiatalkori gondolatának" minden nyoma. Ez majdnem közvetlenül Jénából való távozása, Würzburgba való átköltözése (1803) után történt, miután megszűnt a

Goethével és Hegellel való érintkezés közvetlen hatása, amikor többségükben nyíltan reakciós hívei és tanítványai közvetlenül kezdték őt befolyásolni. Nemsokára megjelenik „Filozófia és vallás" című könyve (1804), amelyben megtörtént pályájának döntő fordulata, s megkezdődött második, egyértelműen reakciós korszaka. Ez a fordulat „csupán" abban van, hogy itt már nem a művészet, hanem a vallás lesz a filozófia „organonjává".

A közvetlen ok külsőleges, sőt alantas. Schellingnek egy másodrangú tanítványa, C. A. Eschenmayer, egy magában véve teljesen jelentéktelen könyvecskét írt („A filozófia a nem-filozófiára való átmenetében" 1803); ebben Schelling ifjúkori filozófiája kétértelműségének problémáit veti fel és bírálja jobbfelől, nagy tisztelettel, de igen határozottan. Eschenmayer teljesen elfogadja a megismerésnek Schelling rajzolta sémáját, az intellektuális szemlélethez vezető utat mint az értelmi meghatározások dialektikájának eredményét. Kétségei, kritikai meggondolásai ott támadnak, ahol a valóságnak arról a területéről van szó, amelyet meg kell hódítani az intellektuális szemléletnek. Schelling kétértelműsége — mint láttuk, abban van, hogy egyrészt próbálja a filozófia „organonját" minden fogalmiságtól, a reflexiónak, az értelemnek minden nyomától „megtisztítani", másrészt azonban ezt a területet mégis a megismerés egy területének akarja tekinteni. Eschenmayer naivul radikálisan végiggondolja Schelling módszerét. „Ameddig tehát a *megismerés* ér, addig ér a *spekuláció* is, a megismerés azonban csak az abszolútumban szűnik meg, ahol azonosul a megismerttel, s ez vele együtt a spekuláció tetőpontja. Ami túlesik ezen a ponton, már nem lehet ennélfogva *megismerés*, hanem *sejtés* vagy *áhítat*. Ami túlesik minden képzeleten, minden fogalmon, minden eszmén s általában túl van a spekuláción az, amibe az áhítat még belefogódzik — *ti. az istenség* — s ez a potencia az üdvösséges, amely végtelenül magasabban van, mint az örök."[55]

Bármennyire kezdetleges Eschenmayer gondolatmenete, az mégis látható, hogy a schellingi spekuláció fogalmontúliságából levonja az összes következtetéseket: ha a spekuláció, a dialektika csak az előudvar, csak a nekifutás az intellektuális szemlélethez s ebben megszűnik, akkor ezzel a megismerés általában önmaga megszüntetéséhez jut, önmagát elteszi láb alól, hogy belépjen a másvilág, a hit, az áhítat, az imádság birodalmába: a filozófia csak előkészület a „nem-filozófiához". S ezzel szétszakadt a spekuláció minden kapcsolata a Bruno- vagy Spinoza-típusú,

[55] C. A. Eschenmayer, *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie.* Erlangen 1803. 25. l.

a világ immanenciáját tanító rendszerekkel: az intellektuális szemlélet többé nem az evilágnak — ha mégannyira misztifikált — megismerésmódja, hanem ugrás a másvilágba. Eschenmayer azt mondja: „Amilyen igaz, hogy a megismerés szférájának valamennyi ellentéte megszűnik az abszolút azonosságban, azonképp lehetetlen túljutni az *evilág és a másvilág* főellentétén . . . Az *evilág* a lehúzó súlya az akaratnak, amely a megismerésben a végeshez van láncolva . . . A *másvilág* ellenben a szabadságot tartalmazza minden irányban és a halhatatlanság zseniális életét."[56] Bármennyire is a korai schellingi filozófia terminológiáját teszi magáévá Eschenmayer: amit itt megformuláz, az a gondolkodásnak feltétlen meghódolása a vallás előtt.

Polemikusan Schellingnek nem esik nehezére megcáfolni Eschenmayer naiv és kezdetleges érveléseit és — külsőleg — megvédeni a maga korábbi pozícióit. Ez a polémikus tűzijáték azonban semmiképp nem fedezheti teljes visszavonulását a filozófiailag lényeges tekintetében. Folyton bizonykodik ugyan, hogy csupán korábbi nézeteit védi félreértések ellen, mégis a filozófia leglényegesebb kérdéseiben új állásokat foglal el, illetőleg oly döntő módon tolja el a hangsúlyokat, hogy megszűnik ifjúkori természetfilozófiájának, az ebből fakadt objektív idealizmusának csillogó kétértelműsége, s megtörténik a restauráció nyíltan reakciós filozófiájához való csatlakozása.

Schellingnek ez a fejlődése annyira jellemző reá nézve, s az itt végrehajtott fordulat oly fontos későbbi fejlődése szempontjából — látjuk majd, hogy későbbi „pozitív" filozófiájának szinte valamennyi lényeges mozzanata legalább csíraszerűen benne foglaltatik ebben a kis műben —, hogy az itt felmerülő problémákkal kissé behatóbban kell foglalkoznunk. Ami Schelling fejlődésének mikéntjét illeti, már utaltunk arra, hogy a fichtei szubjektív idealizmustól való elszakadás és az objektív idealizmusra való átmenet nála hasonlóan tudattalan módon ment végbe. Hegel úgy jellemzi Schellingnek ezt a sajátságát, hogy „filozófiai fejlődésének útját a közönség előtt tette meg ". Műve „nem tartalmazza a filozófia kidolgozott részeinek, hanem saját műveltsége fokainak egymásutánját".[57] Plasztikus jellemzése ez annak, milyen benyomást tesznek Schelling művei, de ez a jellemzés noha hallgatólag kétségkívül elítélést tartalmaz, mégsem adja igazi kritikáját annak, hogyan ment

[56] I. m. 54. l.

[57] Hegel, *Előadások a filozófia történetéről III.* Akadémiai Kiadó, 1960. 456. l.

végbe Schelling fejlődése. Ez nemcsak nézeteinek gyakran tudattalan, spontán megváltoztatásában van, hanem mindenekelőtt abban, hogy Schelling kitart filozófiájának — képzelt, fiktív — egységessége mellett még akkor is, amikor rég elhagyta, sőt visszájukra fordította régi nézeteit. Ha emellett ifjúságában a szubjektív idealizmustól az objektív idealizmushoz való átmenet tekintetében nem lehet is Schellingtől bizonyos jóhiszeműséget megtagadni, mostantól fogva ez a „tudattalanság" mindjobban hiú demagógiává változik át.

Tekintsük mármost a legfontosabb tárgyi kérdéseket, amelyek a „Filozófia és vallás"-ban szóba kerülnek. Mindenekelőtt Schelling itt, bármennyire vitázik is filozófiájának Eschenmayer részéről történő „félreértései" ellen, a filozófia éles kettéosztását adja, s ebben már láthatók lesznek a negatív és pozitív filozófia későbbi szétválasztásának első körvonalai. Az abszolútumból és a neki megfelelő megismerésmódból levezeti a következőt: „Innen is van, hogy a filozófia szándéka az emberre vonatkozóan nem annyira az, hogy adjon neki valamit, mint inkább az, hogy oly tisztán, amint csak lehetséges, elválassza őt attól a véletlentől, amelyet a test, a jelenségvilág, az érzéki élet függesztett hozzá, s visszavezesse az eredetihez. Innen van továbbá az is, hogy a filozófiához való minden útmutatás, amely megelőzi ama megismerést, csak negatív lehet, amennyiben ti. kimutatja valamennyi véges ellentét semmisségét, s a lelket indirekt módon a végtelennek szemléletéhez vezeti. Ha ehhez eljutott, magától elhagyja az abszolútság pusztán negatív leírásának ama segítőeszközeit, s megszabadul tőlük, mihelyt már nincs rájuk szüksége."[58] Mindenki láthatja, mily messze esik a megismerésnek a felfogása — a schellingi dialektikának, a döntő ponton az irracionalizmusba való áthajlásának sajátossága ellenére, amelyet annak idején elemeztünk — ifjúkorának felfogásától, s milyen közel áll az eschenmayeri kettéosztáshoz filozófiára és nem-filozófiára; hogy még a negatív szót is használja a megismerés alsó szférájára vonatkozóan. Mindenesetre Eschenmayer és Schelling között megmaradt az a különbség, hogy Schelling még mindig — és gondolkodása végéig — ragaszkodik ahhoz, hogy „pozitív filozófiáját" megismerésnek fogja fel, hogy tehát ismeretelméletében formálisan sohasem tagadja ennek a pozitív szférának megismerésjellegét. Látjuk majd, hogy épp ebben vannak az egész schellingi irracionalizmusnak átmeneti jegyei, az okok, amelyek miatt késői korszakának hatása oly rövidéletű volt.

[58] Schelling, *Sämtliche Werke*. I. VI. 26/7. l.

Ennek az éles szétválasztásnak mindenekelőtt az volt a következménye, hogy Schelling itt egyenes ellentétben ifjúkorával, az abszolútum megismerését, az intellektuális szemlélet tárgyát többé nem mint a magánvaló dolgok kozmoszát fogja fel, noha ezt akkor mint platonikus eszmevilágot gondolta, hanem csak mint olyasmit, ami közvetlenül megragadható, ami teljességgel egyszerű. Ezért e világ számára elutasít minden magyarázatot vagy leírást; ezért mondja: „Mert csak az összetett ismerhető meg leírás által, az egyszerűt ellenben szemlélni kell."[59] Más helyen pedig az általánosnak a különössel való összefüggését is tagadja a megismerés szempontjából, tehát éppen azt a problémát, amelynek megoldására, mint láttuk, annak idején feltalálta az intellektuális szemléletet. Most azt mondja erről: „hogy az egész abszolút világ a lények valamennyi fokozatával isten abszolút egységére redukálódik, hogy tehát amabban nincsen igazán különös".[60] Ilyképpen itt az eredetileg természetfilozófiai világmegismerés tisztán misztikus istenmegismerésbe siklik át.

Ezzel megtörtént Schelling szakítása ifjúkori, persze mindig kétértelmű panteizmusával. Ha eddig azon volt, hogy a deus sive natura spinozai elvet dinamikailag-dialektikusan megelevenítse, történetivé tegye, most az abszolútum és a valóságos, isten és a világ között éles, áthidalhatatlan kettősséget létesít, amelyet csak ugrással lehet összekötni: „Egyszóval, az abszolútumtól a valósághoz nincs folytonos átmenet, az érzéki világ eredetét csakis mint az abszolútságtól való elszakadást, ugrás által lehet gondolni".[61] S jellemző módon a schellingi spekuláció itt azonnal teljesen misztikus vágányra jut, amennyiben az érzéki világ eredetét többé nem mint fejlődést, még csak nem is mint teremtést, hanem mint istentől való „elpártolást" képzeli. Magábanvéve ez éppoly közömbös lehetne számunkra, mint Lenin számára a különbség egy kék és egy sárga ördög között, ha Schellingnek ez a koncepciója nem tartalmazna egyúttal éles szakítást a természetfilozófia fejlődésgondolatával. Ennek az értekezésnek a végén tagadja az embernek állati sorból emberivé fejlődését, Goethe és Hegel nagy dialektikus sejtelmét, amelynek a természetfilozófia kezdeteiben is, „A szellem Odysseiájá"-ban, döntő szerepe volt. Ahogyan az egész világ — groteszk-misztikus módon — állítólag istentől való „elpártolás" következtében keletkezik, úgy mutat most Schelling szerint „az ismert történelem legszélsőbb

[59] I. m. I. VI. 26. l.
[60] I. m. I. VI. 35. l.
[61] I. m. I. VI. 38/9. l.

derengő határa már egy korábbi magaslatról lesüllyedt kultúrát, hajdani tudományoknak már eltorzult maradványait, szimbólumokat, amelyeknek jelentése rég elvesztettnek látszik".[62] Az aranykor mítosza pedig szerinte az emberi történelem e lefelé menő, fejlődésellenes irányának bizonyítéka.

Látni tehát, milyen döntő filozófiai kérdésekben szakított Schelling saját ifjúkorával, milyen energikusan alakul át mindjobban az intellektuális szemléletnek ott bizonyos tekintetben pusztán módszertani irracionalizmusa az irracionális misztikának tartalmi világképévé. Ez a fordulat kifejeződik abban is, hogy míg a Jéna előtti és a jénai korszakban a természetfilozófia állt a schellingi gondolkodás középpontjában, a filozófiának valamennyi többi területe pedig az esztétika kivételével csupán — azt lehetne mondani — mint szisztematikus kiegészítés szerepelt, addig most a természeti problémák filozófiai tárgyalása egészen háttérbe szorul, az esztétikai kérdések is epizodikusak maradnak, s a mítosz és vallás irracionalisztikus értelmezése lesz egész gondolkodásának középpontjává.

De majdnem harminc esztendőbe telik, amíg előadásaiban egész új filozófiával, a pozitív filozófiával, mint a IV. Frigyes Vilmos köré csoportosuló, romantizáló porosz reakció hivatalos filozófiájával lép fel Szent Györgyként, akit arra hivatottnak tekintenek, hogy megsemmisítse a hegeli filozófia sárkányát, különösen e filozófiának radikális balszárnyát.

Ha megpróbáljuk ezt a harminc esztendőt egy rövid közbeeső fejtegetésben legalább fővonásaiban megrajzolni, ebben nem annyira a schellingi filozófia belső fejlődésének szakaszai fontosak számunkra, mint inkább az objektív társadalmi helyzet változása Németországban, s a frontoknak e helyzettől előidézett változása a filozófia irányainak harcaiban. Mert egyrészt épp az imént megmutattuk, hogy a döntő fordulat a schellingi filozófia céljában, tartalmában és módszerében már 1804-ben megtörtént, úgyhogy mind az egyformán maradó alapelveket, mind a társadalmilag meghatározott változásokat könnyen meg lehet érteni a történeti korváltozásból, a közbeeső fokok elemzése nélkül. Másrészt a késői Schelling, aki évtizedekig teljesen elfeledett volt, s akinek a német filozófia fejlődésében úgyszólván semmiféle szerep nem jutott, a — persze epizodikus és múló — középponti helyét a filozófiai harcokban épp ennek a változásnak köszönhette, amely Németország objektív társadalmi helyzetében végbement.

[62] I. m. I. VI. 58. l.

A „Filozófia és vallás" még „A szellem fenomenológiája" befejezése előtt jelent meg. Kétségkívül a Fenomenológia támadása az intellektuális szemlélet ellen erre az új fogalmazásra is vonatkozik, főképpen az „egyszerűségnek" az abszolútum fogalmával való kapcsolatára, mindenekelőtt persze az intellektuális szemléletnek általános koncepciójára és a konstrukciónak belőle következő analogizáló módszerére. Hegel itt nagyon élesen nyilatkozik „az abszolútum egyhangúsága és elvont általánossága" ellen, „az üresnek" — schellingi — „szakadéka ellen a spekulatív szemlélésmód szempontjából"; ez szerinte az az „éjszaka . . . amelyben . . . minden tehén fekete". S különösen szemére veti Schellingnek, hogy ennek felfogása szerint „a benne való kielégületlenség: képtelenség az abszolút álláspont elfoglalására és a rajt való megmaradásra".[63]

Itt egészen világosan látható, hogy Hegel harca Schelling ellen harc volt a dialektika kiépítéséért és az irracionalizmusba való áthajlás, az igaz dialektika elől az irracionalizmusba való menekülés ellen. S Hegel felveti ezt a kérdést történeti formában is. „A szellem fenomenológiája" abból indul ki, hogy a világ új korszakba lépett; Hegel-könyvemben kimutattam, hogy ezt az újat a francia forradalomban és Európának a napóleoni háborúk által okozott változásában látta meg, a feudális maradványok felszámolásában mindenekelőtt Németországban. Ez az új mármost Hegel szerint szükségképp eleinte elvontan lép fel. Így „az új világ első jelensége még csak az *egyszerűségébe* burkolt egész, vagy ennek általános alapja". A filozófia történeti feladata azonban az újnak a saját mozgalmasságában, mindenoldalú meghatározottságában, tehát konkrét módon dialektikusan való megismerése: „Csak az, ami tökéletesen meghatározott, egyúttal exoterikus, érthető, csak ez tanulható meg és lehet mindenki tulajdona. A tudomány érthető formája a mindenkinek kínálkozó és mindenki számára egyengetett út, amely a tudományhoz vezet; az pedig, hogy az értelem által az ésszerű tudáshoz jussunk, jogos követelése a tudatnak, amely hozzájárul a tudományhoz . . ."[64] Hegel polémiája tehát Schellingnek — az irracionalizmushoz való fordulásával szorosan kapcsolatos — arisztokratikus ismeretelmélete ellen éppoly elválszthatatlan a konkrét és tudományos vagy az elvontan-irracionalisztikus módszer kérdésétől, mint a két gondolkodó társadalmi-történeti perspektívájának ellentététől korunk nagy válságában, attól a kérdéstől, hogy ebben

[63] Hegel, *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó 1961. 16. l.
[64] I. m. 15. l.

a válságban előre, a feudális maradványok felszámolása irányában tájékozódnak-e vagy pedig visszafelé a restauráció irányában.

Ezzel megvívták az első nagy csatát az objektív-idealisztikus dialektika és az irracionalizmus között. Az irracionalizmus schellingi formája vereséget szenved benne – mind első, kétértelmű, a természetfilozófiában a fejlődéstörténeti módszerrel kapcsolatos formája, mind második, már nyíltan vallásos-misztikus formája: a dialektika hegeli formája kezdi elfoglalni uralkodó helyzetét. Persze csak fokozatosan és igen lényeges módosításokkal. Mert a fiatal Hegelnek energikusan előre, a jövőbe mutató perspektívája, amely a jelenben az emberi történelem egy új korszakának kezdetét pillantja meg, Napóleon bukásával, a szentszövetség uralmával szintén válságba jut. A későbbi Hegel történetfilozófiája lemondó, sokkal erősebben kompromisszumokra hajló, mint „A szellem fenomenológiájáé" volt.[65] A jelent most már nem mint kezdetet, hanem mint egy nagy fejlődési korszak lezárását fogja fel, a filozófia már nem előre tekint, hanem a múltba, a jövő nem határozza meg számára többé a jelent és ennek filozófiai felfogását. A filozófiának nem kötelessége többé, hogy szellem új létrejöttét „köszöntse és őt elismerje", hanem mint „Minerva baglya" jelenik meg, amely csak a leszálló alkonyban kezdheti meg röptét.[66]

Nem lehet feladatunk itt, amikor az irracionalizmus történetét vizsgáljuk, hogy feltárjuk ennek a fordulatnak Hegel filozófiájára való következményeit. Annak a megállapítására kell szorítkoznunk, hogy a hegeli filozófia e fordulat ellenére is logikusan teljesítette a „Fenomenológia" programját, a dialektika objektív kategóriáinak tudományos kifejtését, amennyire ez az idealizmus korlátain belül lehetséges; hogy módszere, ismét e korlátokon belül, ragaszkodik a fejlődés gondolatához, s igyekszik ezt konkrét módon különböző területeken keresztülvinni; hogy társadalmi felfogása az alkotmányos monarchia felé tájékozódik, tehát, ha rendkívül habozóan is, túlmegy az akkori Németországban uralkodó politikai állapoton, s ezért szakadatlanul polemizál a romantikus reakció ideológiai képviselőivel (Haller, Savigny).

A hegeli filozófiának ez az alakja Németországban, különösen Poroszországban lett uralkodóvá. Uralma mindenesetre csak a júliusi forradalomig tartott. A franciaországi júliusi forrada-

[65] Vö. G. Lukács, *Der junge Hegel*. 520. kk.

[66] Rosenkranz, *Hegels Leben*. Berlin 1844. 214/5. l. és Hegel, *Sämtliche Werke*. VIII. 21.

lommal Németország az osztályharcok új szakaszába lép, amelynek filozófiai visszatükrözése szükségképp megrendítette előbb a hegeli rendszert, de azután ennek idealisztikus-dialektikus módszerét is. A hegelianizmusnak ez a bomlási folyamata már a filozófus életében kezdődött, abban a vitában, amelyet addig hű tanítványával, Eduard Gansszal a júliusi forradalomról folytatott; Heine, David Friedrich Strauss, a „Hallei Évkönyvek", a berlini „Szabadok", Feuerbach stb. jelölik itt részletesebben nem tárgyalható szakaszait ennek a felbomlásnak, amely közvetlenül a 48-as forradalom előtt játszódik le, amelynek ideológiai előkészítéséhez tartoznak mindezek a szellemi harcok, míg Marx és Engels meg nem alapítják a dialektikus és történelmi materializmust, s ezzel véglegesen le nem győzik az idealisztikus dialektika minden formáját.

Ennek az átmeneti időnek középponti filozófiai kérdése a harc az idealisztikus dialektikának a lényegében gyökerező kétértelműsége ellen. Reakciós, a teológiába átsikló tendenciáinak kidolgozása és leleplezése volt Ludwig Feuerbach főérdeme, amennyiben előkészítette a nagy — ugrásszerű — fordulatot a dialektika legmagasabb típusa: a materialista dialektika felé. A harc a hegeli filozófia vallásfilozófiai része körül tehát csak részben gyökerezik Németország politikai elmaradottságában, amely a legfontosabb gondolkodókat Reimarustól és Lessingtől, sőt Leibniztől kezdve arra kényszerítette, hogy a nagy világnézeti küzdelmeket félig vagy egészen teológiai formákban vívják meg, hanem szükséges előkészület ezen a fokon a filozófiai idealizmusnak a legmagasabb formájában, a hegeli dialektika formájában való túlhaladására. Kétértelműségét ebben a kérdésben, az idealisztikus dialektikának már jelzett ingadozását olykor az ateizmust súroló panteizmus és keresztényien hivatalos teológia között nyíltan ki kellett dolgozni és meg kellett bírálni, hogy szabaddá tegyék az utat az idealizmus legyőzéséhez. S a Hegelen való túlmenés ebben a tekintetben, ha emellett, mint Feuerbachnál, átmenetileg veszendőbe ment is a dialektikának sok értékes mozzanata, amelynek progresszív megsejtéseit azután csak a dialektikus materializmus emelte tudományos színvonalra, a legszorosabban összefügg azzal a társadalmi szükségszerűséggel, hogy politikailag túlmenjenek a hegeli jogfilozófián, társadalomfilozófián stb.

Így minden polgári korlát ellenére, a vezető radikális ifjúhegeliánusoknak minden ideológiai fonáksága és zavarossága ellenére, a hegelianizmus felbomlása mégis ideológiai alapot teremt a demokratikus forradalom előestéjén Németország szá-

mára a polgári demokrácia szélsőbaljának harcában. A harc az így felfogott Hegel és hegelianizmus ellen szükségessé tette, hogy a IV. Frigyes Vilmos vezetése alatt álló porosz reakció Schellinget meghívja Berlinbe.

Közömbös itt, hogy maga Schelling mennyire volt tisztában ezzel a helyzettel, mennyire gondolta, hogy már csak Hegel ellen veszi fel a küzdelmet, aki háttérbe szorította az ő filozófiáját. Fontosak az ideológiai szükségletek, amelyeket fellépésének ki kellett elégítenie. Emellett társadalmi tekintetben meg kell gondolni a következőt. A restauráció ideológiája a forradalom előtti ancien régime-hez való visszatérésre törekszik, sőt sok szóvivőjének még a középkorba való visszatérés is lebeg tudata előtt. Novalis „A kereszténység vagy Európa" c. értekezésben a legvilágosabban fejezi ki ezt a tendenciát Németországban. Ámde minél világosabban és határozottabban sikerül az ilyen formulázás, annál zavarosabbá kell lennie belsőleg és tartalmilag, mivel annál áthidalhatatlanabb lesz a szakadék ideológia és társadalmi valóság között. Mert a feudális maradványok uralma a forradalom előtti Franciaországban belsőleg annyira felbomlott, hogy a francia társadalom 1789 körül nagyon távol állt egy igazi s még inkább egy à la Novalis eszményített feudalizmustól. Ha a feudális maradványok szükségessé teszik a forradalmat, egyidejűleg felbomlásuk, a kapitalista elemek állandó gyarapodása lehetetlenné teszi a valóságban a régihez való visszatérést. A szentszövetségnek minden kétségbeesett kísérlete ellenére, hogy a forradalom előtti állapotokat ismét helyreállítsa és fenntartsa, Európa gyors kapitalizálódása, minden ideológiai és politikai következményével együtt, feltartóztathatatlanul halad előre, s a restauráció uralma alatt is ennek hivatalos politikájával és ideológiájával állandó, mindjobban kiéleződő ellentmondásokba bonyolódik. Franciaországban Balzac nagy historikusa ennek a folyamatnak, amelyben a pénz hatalma diadalmaskodik minden nemesi homlokzaton, amelyben azok az egyes emberek, akik személyesen komolyan veszik a restauráció ideológiáját, tragikomikus „szomorú lovagokká" lesznek.

Ezek az ellentmondások határozzák meg a restauráció filozófiáját Németországban is, noha itt természetesen a kapitalizálódás folyamata sokkal lassabban megy végbe, mint Franciaországban, s ezért a korlátolt-fanatikus reakciósnak vagy a lelkiismeretlenül megvásárolható kalandornak afféle típusait, mint Görres vagy Adam Müller, hangosabban és hatásosabban juttatja szóhoz. Tipikusak azonban azok, akik a restauráció világnézetét a tudomány és a filozófia új tendenciáival igyekszenek össz-

hangba hozni, akik azon vannak, hogy ezeket annyira átértelmezzék, hogy a hivatalos klerikális-reakciós világkép számára elfogadhatók legyenek. Ilyen törekvéseket megfigyelhetünk már magánál Schellingnél is; e kor német filozófiájának legfontosabb efféle alakja azonban Franz Baader.

A mi álláspontunkról mindenekelőtt az benne a fontos, hogy az objektív idealizmusnak a vallás kérdésében való kétértelműségét jobbról leplezi le, hogy mindenütt napvilágra hozza a benne lappangó istentelen tendenciákat; a denunciációnak ilyen formáit megfigyeltük már Jacobinál. De Jacobi a filozófiai ateizmussal nem valamilyen konkrét vallást, hanem saját üres és elvont közvetlen tudását állítja szembe; így Schelling – a restauráció feltételei között – könnyen verhette vissza támadását. Baader mármost itt mindenütt konkrét vallásosságot szerepeltet ellentétként; filozófiájának lényege, mint már jeleztük, abban van, hogy a fejlődés eredményeit Kanttól Hegelig akként csoportosítja, hogy kikapcsolja ateisztikus és forradalmi elemeiket, s ezen az alapon oly filozófiát hoz létre, amelyet elfogadhatnak a műveltek is, az ortodox reakciósok is. Így ateizmussal vádolja Fichtét én-jének autonómiája miatt; így materializmust lát Hegelnek abban a felfogásában, hogy a matéria a szellemnek (istennek) külsővé-válása.[67] Különösen fontos ebben az összefüggésben, hogy Baader bizonyos újonnan felfedezett természeti jelenségekben, amilyen a galvanizmus, az állati magnetizmus, olyan erőket lát, amelyek „mintegy a kegyelemdöfést" adják a Descartes óta uralkodó mechanisztikus természetfelfogásnak. S mivel főpolémiája a felvilágosodás lélektana, erkölcstana és államtana ellen irányul, álláspontját itt oly szellemben foglalja össze, hogy az ember szinte a mai Jeanst vagy Eddingtont véli hallani: „Mármár azt hitte az ember, hogy végzett saját lelkének szellemtelenítésével s hogy a külső, amúgyis teljesen szellem- (lélek- vagy isten-)telennek tartott természetben találja meg ennek az önszellemítésnek objektív igazolását és biztosítékát, egyszerre csak ez a természet most maga kezdte épp a lelkit és szellemit kinyilvánítani, ami ugyan mindig sokértelmű titkos írásával szól hozzánk, hallhatóbban, mint bármikor."[68]

Itt sokkal világosabban látható, mint a fiatal Schellingnél, hogy a mechanisztikus természetfelfogásnak nyilvánvalóvá lett ellentmondásossága, amely a német természetfilozófia haladó

[67] F. von Baader, *Philosophische Schriften und Aufsätze.* Münster 1831. II. 70/71. l. Friedrich Schlegel a hegeli filozófiát egyenesen mint sátánizmust jelöli meg: *Philosophische Vorlesungen.* Bonn 1837. II. 497. l.

[68] von Baader, i. m. I. 160. l.

képviselőinél (pl. Okennél) mindinkább a dialektika felé veszi útját, hogyan csap át rekciós irracionalizmusba. A mechanisztikus fogalomalkotás elégtelenségét, az újonnan keletkező, a mechanikus gondolkodás számára megoldhatatlan problémákat egy reakciós világnézet érdekében a természeti tüneményekben is bennerejlő észfelettiség megnyilvánulásává értelmezik át, hogy azután ezen az alapon harcoljanak minden társadalmi haladás ellen, esetleg az ördögből „az első forradalmárt"[69] csinálják, s ezzel rossz hírbe hozzanak minden szabadságra és egyenlőségre való törekvést.

De mindeme sivár-irracionalisztikus misztika ellenére is, amelynek részleteiről nem érdemes bővebben szólni, jellemző a restauráció fent vázolt mivoltára, hogy Baader nemcsak az új természetfilozófiára akar támaszkodni, hanem — éppúgy, mint Schelling — igyekszik elhatárolódni a legszélsőbb irracionalizmustól. Egész filozófiájával biztosítani akarja a vallásnak az egész élet felett való ideológiai és társadalmi-politikai uralmát, de azért ez a filozófia, noha magáévá teszi a dialektika elől való kitérésnek valamennyi irracionalisztikus elemét, mégis — állítólag — magasabb ésszerűség, nem pedig ésszerűtlenség, nem tagadása minden ésszerűségnek általában. Ez a tendencia csak felerészben támaszkodás az ideológiai válságot megelőző idők régi teológiájára, amely szintén ilyen igényekkel lépett fel, felerészben azonban engedmény a kezdődő kapitalizálódásnak, a restauráció kora kezdődő polgárosodásának; oly engedmény persze, amely mellett megmarad a teológiai-arisztokratikus elemek felsőbbsége. Ezért tiltakozik Baader élesen a klasszikus német filozófia ellen, amely az ő nézete szerint még alaposabban, mint a franciák és angolok, alapozza meg „a meghasonlást vallás és tudomány között", amely arra törekszik, „hogy már a kedves ifjúságba beoltsa azt a *gyökeres tévedést*, hogy a *vallás*, lényege szerint ésszerűtlen, az *ész* pedig, lényege szerint, vallástalan."[70]

A német osztályharcok kiéleződése kihat természetszerűen nemcsak a hegeli filozófia radikalizálódó felbomlására, a baloldali hegelianizmusra, hanem a reakció filozófiai törekvéseire is. Amikor az öreg Schellinget egy évtizeddel Hegel halála után a romantizáló reakció Berlinbe hívja, hogy leszámoljon a forradalomra való ideológiai előkészítés tendenciáival, akkor oly világba lép be, amelyben a tiszta romantika a kapitalizmus fejlődése következtében még sokkal képtelenebb lett, mint a szentszövetség

[69] I. m. II. 86. l.
[70] I. m. II. 119. l.

idejében volt. Ahogyan ezt annakidején Balzac, a nagy író látta a legvilágosabban valamennyi kortársa közül, úgy a negyvenes évek Németországában – nem tekintve természetesen Marxot és Engelst – a kor legnagyobb költője, Heinrich Heine, „Németország" c. téli regéjében megalkotja álombeli beszélgetését Barbarossa császárral, s benne igazi, metszően ironikus nézetét fejezi ki IV. Frigyes Vilmos és köre törekvéseiről; azt mondja itt a romantikus restaurációnak ehhez az eszményi alakjához szólva:

Jöjj vissza, császár, jöjj a Szent
Római Birodalommal,
elkorhadt zsibvásárodat
hozd minden ósdi lommal.

Nem félek én, ha igazi,
a középkori sorstól,
csak attól ments meg, Rőtszakáll,
attól a ronda korcstól,

kamáslis rittertől, aki
felemás, szörnyű állat:
gót téboly és modern csalás,
se-hal-se-hús, útálat.

Verd szét a sok komédiást,
s szinházuk zárd be: ocsmány
paródia lesz ott a múlt —

(Kardos László fordítása)

Marx és Engels természetszerűen még világosabban látták át ezt a helyzetet, mint amennyire Heine számára lehetséges volt, hiszen ebben az átmeneti időben elméletileg is, gyakorlatilag is energikus lépéseket tettek, hogy a német társadalomban összegyűjtsenek minden erőt, amely a feudális-abszolutisztikus maradványokat kibontakozása bilincsének érzi és Németországot demokratikusan akarja megújítani. Már a fiatal Marx, mint a „Rheinische Zeitung" szerkesztője ezt a célt tűzte ki tevékenységének; Hegel Jogfilozófiájáról szóló kritikája arra irányult, hogy Hegelnek az alkotmányos monarchia felé való tájékozódását mint történetileg meghaladottat és mindenütt zavart okozót bírálja. Hogy állásfoglalásuk hogyan vezette őket ahhoz, hogy világosan lássák a proletariátusnak a demokratikus forradalomban való hegemóniáját, hogy világosan felismerjék a szocialista forradalom perspektíváit, hogyan vezette őket a dialektikus és történeti materializmus megalapításához, az nem tartozik ide; annál kevésbé, mert ez a folyamat náluk nem záródott még le teljesen Schelling berlini fellépése idején.

Annál fontosabb annak megállapítása, mily világosan látták át azonnal a demagóg hazug szellemet Schellingnek ún. pozitív filozófiájában. Marx azt írja Feuerbachhoz intézett levelében, amelyből azelőtt idéztünk: „A francia romantikusoknak és misztikusoknak azt kiáltja oda (Schelling. – L. Gy.): 'Én, a filozófia és teológia egyesülése', a francia materialistáknak ezt: 'Én, a hús és eszme egyesülése', a francia szkeptikusoknak ezt: 'Én, a dogma szétrombolója', egyszóval: 'Én . . . Schelling'."[71] Engels a maga részéről ezt a nézetet a következőképp formulázza meg akkor Oswald álnéven megjelent, Schelling berlini fellépése ellen írt röpiratában: „Minden filozófia eddigelé azt tűzte ki feladatául, hogy a világot ésszerűnek fogja fel. Ami ésszerű, az persze szükségszerű is, ami szükségszerű, annak valósággal kell léteznie vagy legalább is létrejönnie. Ez a híd az újabb filozófia nagy gyakorlati eredményeihez. Ha mármost Schelling nem ismeri el ezeket az eredményeket, akkor következetes volt, amikor a világ ésszerűségét is tagadta. Ezt azonban egyenesen kimondani nem volt bátorsága, hanem jobbnak látta inkább a filozófia ésszerűségét tagadni. Így vonszolja hát magát ésszerűség és ésszerűtlenség között egy lehetőleg görbe úton, az ésszerűt, apriori felfoghatónak, az ésszerűtlent aposteriori felfoghatónak nevezi, s az elsőt a 'tiszta észtudományba vagy negatív filozófiába', a másodikat az újonnan megalapítandó 'pozitív filozófiába' utalja. Itt van az első nagy szakadék Schelling és minden más filozófus között; itt az első kísérlet tekintélyhitnek, érzelmi misztikának, gnosztikus képzeletszüleményeknek, a gondolkodás szabad tudományába való becsempészésére."[72] Kiemeli Engels azt is, hogy Schelling támadása Hegel ellen a legszorosabban összefügg a hegelianizmus felbomlásával: „Sajátságos, hogy őt (Hegelt – L. Gy). éppen most kétfelől támadják: támadja elődje, Schelling, és legfiatalabb utódja, Feuerbach."[73] Valamivel előbb a hegeli vallásfilozófia kétértelműségéről szólva ismét hangsúlyozza a tartalmi, a kortól meghatározott összefüggést Schelling jobboldali kritikája és a radikális ifjúhegeliánusok baloldali kritikája között: „A hegeli rendszer vallásfilozófiai oldala alkalmat ad neki (Schellingnek. – L. Gy.) arra, hogy ellentmondásokra mutasson rá premisszák és következmények között, amelyeket az ifjúhegeliánus iskola rég feltárt és elismert. Így egészen helyesen mondja: „Így e filozófia keresztény akar lenni, amire pedig semmi

[71] MEGA. I. II. 316. l.
[72] I. m. I. II. 188. l.
[73] I. m. I. II. 225. l.

nem kényszeríti; ha megállana az észtudomány első álláspontján, önmagában volna igazsága."[74]

Mindebből a késői Schelling történeti helyzete, osztályszerű és filozófiai tartalma már könnyen meghatározható. A harc most már nem egy objektív dialektika megalakításáért folyik, amelynél a fiatal Schelling, mint láttuk, részletkérdésekben merészen előretört a természetdialektika irányában, intellektuális szemléletével azonban módszertanilag megállt a dialektika kapujánál és megalapította a modern irracionalizmus első formáját. Hogy ez az ő filozófiai álláspontja összefügg a forradalomhoz és restaurációhoz való politikai állásfoglalásával, szintén jeleztük már. A negyvenes évek elején a történeti helyzet sokkal érettebb és kiélezettebb. IV. Frigyes Vilmosnak és híveinek romantizáló reakciója, noha Poroszország államhatalma áll mögöttük, még sokkal inkább utóvédharc, mint az eredeti romantikus reakcióé volt a francia forradalom után és a restauráció korában. Németország kapitalizálódása ezekben az évtizedekben gyorsan haladt előre. Nemcsak a polgárság nyomása kezd mind erősebbé válni a feudális-abszolutisztikus rendszerre, az éles ellentétek burzsoázia és proletariátus között is — biztos jele a kapitalizmus energikus előrenyomulásának — mind határozottabban mutatkoznak; alig néhány évvel Schelling fellépése után már bekövetkezik a sziléziai takácsok nagy felkelése.

Ennek ideológiai tekintetben nemcsak az a következménye, hogy a hegeli filozófia, mint a júliusi forradalom előtti fejletlen osztályellentétek kifejezése, immár szükségképp, mint meghaladott jelent meg, hanem hogy ellenfeleik is kénytelenek voltak időszerűbb szellemi felszerelés után nézni, mint amilyen a restauráció korának romantikus reakciójáé volt. Schelling mármost ezzel az igénnyel lépett fel. Ezúttal már mint a hegeli filozófia nyílt ellenfele, azzal a szándékkal, hogy ezt nemcsak megsemmisíti kritikájával s ezzel utódai radikális törekvéseinek is véget vet, hanem egyúttal új filozófiával is helyettesíti, amely egyrészt teljesíti a romantizáló reakciónak közben fokozódott vallási követelményeit, másrészt pedig ideológiailag nem juttatja kenyértörésre a dolgot e reakció és ama polgári körök között, amelyek hajlandók lehetnek vele menni. Schelling törekvéseinek ezt a kettősségét láthattuk Engels idézett mondásában, abban ti., hogy Schelling új filozófiájának teológiai misztikába vesző csúcsa merő irracionalizmus, tiszta észellenesség, hogy azonban Schelling mégsem nyíltan és kifejezetten mondja magát az irracionalizmus

[74] I. m. I. II. 204/5. l.

hívének, hanem „görbe utakon jár", kitér a végső következmények elől.

Ez magában még nem alapozná meg sajátszerűségét a polgári fejlődésen belül. Hiszen megmutattuk, hogy minden polgári filozófiának – ha, mint az imperialista korszakban, mégoly radikálisan irracionalisztikus is – annyit kell elismernie értelem és ész tekintetében, amennyire a kapitalista termelést szolgáló tudománynak feltétlenül szükséges van. A kor követelményei azonban arra késztették e tekintetben Schellinget, hogy részint túlságosan messze, részint ne elég messze menjen. Innen első fellépésének erős hatása, de innen hatásának gyors ellanyhulása is, teljes megszűnése 48 után, amikor megváltozik a reakció osztálystruktúrája.

Hogy Schelling az irracionalizmusnak a reakciós burzsoázia számára való hirdetésében nem megy elég messze, összefügg egyrészt csatlakozásával az ortodox vallásossághoz, amely ebben az időben ugyancsak azt az igényt támasztotta, hogy magasabb ésszerűséget, nem pedig vaskos irracionalizmust képvisel.[75] Másrészt a negyvenes évek tudományosság-fogalma különbözik a 48 utáni korétól. Az akkori gondolkodó polgárságot befolyásolta a klasszikus német filozófia és tendenciái a dialektikus gondolkodás irányában. Az általános polgári eredménynek tehát, amelyet az irracionalizmus a tudományosságnak tett, ki kellett terjednie a dialektikára, akkor még nem foglalhatott el radikális-agnoszticisztikus álláspontot. Hogy tehát Schelling ragaszkodik – mint látni fogjuk, csupán szavakban – természetfilozófiai ifjúkorának dialektikájához, közvetlenül életrajzi-lélektani tekintetben a saját életműve iránt érzett hiúságból következhetik ugyan, végső elemzésben azonban itt mégis objektív, uralkodó kortörekvésről van szó. Kitűnik ez abból is, hogy a hegelianizmusnak kifejezetten jobboldali ellenfelei, mint az ifjabb Fichte, s különösen Weisse, teisztikus, panteizmusellenes törekvéseikben mindig kénytelenek voltak nagy engedményeket tenni a dialektikának; hasonlót még Baadernál, Friedrich Schlegelnél stb. is meg lehet figyelni. Csak a 48-as forradalom leverése után érvényesül Schopenhauernek gyökeresen dialektikaellenes tendenciája. (Trendelenburg Hegel-kritikájáról Kierkegaarddal kapcsolatban szólunk majd részletesebben.)

[75] Jellemző erre az irányra, hogy Baader nemcsak Fichte és Hegel ateizmusával polemizál, hanem egyúttal a pietistáknak irracionalisztikus, tisztán az érzelemre beállított vallásossága és Jacobi elvont intuíció filozófiája ellen is (Baader, i. m. II. 71, 116, 126. stb. lapok).

Ugyanakkor azonban a késői Schelling irracionalizmusa továbbmegy, mint a 48 utáni fejlődés. Ez is bölcselkedésének történeti helyzetével függ össze. Mint a restaurációnak valamennyi filozófusa, ő is az ortodox vallást akarta gondolatilag megmenteni irracionalizmusával. Ennek az állásfoglalásnak módszertani következményeiről az imént szóltunk. Tartalmilag az a következménye, hogy Schelling kénytelen az egész keresztény vallást minden dogmájával és mítoszával mint irracionalizmusának tulajdonképpeni tartalmát kifejteni és filozófiailag „megokolni". Ezzel még beletartozik az irracionalizmus első korszakába, a félig restaurációs kor periódusába. A kifejezetten polgári irracionalizmus ellenben oly tendenciát mutat, hogy mindjobban elhatárolja magát a pozitív vallásosságtól, hogy pusztán egy vallási tartalmat általában vesz fel mint irracionalisztikust; ennek uralkodó tendenciája Schopenhauer és Nietzsche óta mindinkább a „vallásos ateizmus" lesz. De olyan gondolkodók is, mint Schleiermacher vagy Kierkegaard, akiknél, különösen az utóbbinál, a felszínen talán még erősebb vallási kötöttség lesz látható, mint a késői Schellingnél, módszerükben, lényeges tartalmuk hangsúlyozásában sokkal erősebben hajlanak az elvont vallásosságra általában, sőt a vallásos ateizmusra. Ez a tendencia egyik oka annak, hogy Schelling a 48-as forradalom után mindjobban feledésbe merül, s hogy Kierkegaard korunk ateista egzisztencialistáira is hatással van.

Schelling tehát öreg korában egészen más körülmények között, más filozófiával, éppúgy csupán átmeneti jelenség, mint ifjúkorában. Mindenesetre akkori tevékenysége jelentette az átmenetet a keletkező dialektikától a modern irracionalizmus kezdeteihez, alapvetéséhez, míg most az objektív idealisztikus dialektika válsága idején átmenetileg, mint e dialektikával szemben való irracionalisztikus-reakciós ellenállásnak középponti alakja működik, azzal a szándékkal, hogy megakadályozza, hogy ebből a válságból a dialektikának magasabb fő oka jöjjön létre.

Ebből a helyzetből természetszerűen következik, hogy Schelling a hegeli filozófia ellen intézi fő támadását. Ez a támadás most filozófiatörténetileg sokkal átfogóbb összefüggésbe illeszkedik bele, mint ifjúkorának hasonló törekvései. Akkor gyűlölete és megvetése csak a felvilágosodást illette, körülbelül Locke-tól kezdve. Most a modern polgári filozófia egész fejlődését Descartes-tól Hegelig mint a helyes útról való nagy eltévelyedést bélyegzi meg, s Hegelt magát mint e hamis tendenciák csúcspontját tárgyalja. Schelling ezzel oly irányban indul meg, amely majdan a közvetlen prefasiszták és a fasiszták legfejlet-

tebb irracionalizmusának korszakában uralkodóvá lesz a filozófia történetében. Egyúttal azonban – s ebben nyilvánul meg az a felemásság, az az átmeneti jelleg, amelyről az imént beszéltünk – mégsem akarja teljesen elvetni saját ifjúkori filozófiáját, noha ez tárgyi tekintetben nem lényegtelen része a tőle elutasított gondolatfejlődésnek.

A konstrukció, amelyet Schelling itt alkalmaz, az irracionalizmusnak – persze lényeges módosításokkal – általános szkémája: ez a filozófia, az ún. negatív filozófia, szintén megismerés, sőt egész összefüggésében elengedhetetlen; csak éppen nem az egyetlen lehetséges megismerés, mint ahogy a filozófia Descartes-tól Hegelig gondolja és semmiképp sem az, amely képes lehetne az igaz valóság megragadására. Schopenhauer óta az irracionalizmus általános vonala: agnoszticisztikus ismeretelmélete elutasít minden igényt az objektív valóság megismerhetőségére, amelyre mind a filozófiai materializmus, mind az objektív idealizmus igényt tartottak, s azt vallja, hogy csak az irracionalisztikus intuíció képes ezt a szférát megközelíteni. A késői Schellingnek ismeretelméleti szempontból több mint zavaros álláspontja egyrészt abban mutatkozik, hogy az első kérdésben nem akar radikálisan agnoszticisztikus lenni (noha tárgyi tekintetben következtetései rendkívül közel jutnak az ilyen agnoszticizmushoz), másrészt abban, hogy új rendszerének kicsúcsosodásában, a pozitív filozófiában, szeretné elkerülni egy határozott észellenesség hirdetését (noha következtetései, ha végig gondoljuk, merő irracionalizmust tartalmaznak).

Az igazi negatív filozófiát szerinte saját ifjúkori műve képviseli, ellentétben Hegel filozófiájával. Ő, úgymond, már korábban „az igazi negatív filozófiát, amely önmagának tudatában, nemes önmegtartóztatásban a maga korlátain belül fejeződik be, a legnagyobb jótettnek mondotta, amely az emberi szellemnek, legalábbis elsősorban, osztályrészül juthat; mert az ilyen filozófia által lépett be az ész az őt megillető csorbítatlan birodalomba, s rendeltetése, hogy a dolgok lényegét, magánvalóságát felfogja és feltárja".[76] Ezzel szemben hangsúlyozza: „A filozófia, amelyet Hegel kifejtett, a korlátain túlhajtott negatív filozófia; nem zárja ki a pozitívumot, hanem véleménye szerint magában rejti, alávetette magának."[77] Ha rövid pillantást vetünk itt a negatív filozófia konkrét kifejtésére a késői Schellingnél s kimutatjuk alapvető ellentéteit ifjúkorának filozófiájával, akkor

[76] Schelling, *Sämtliche Werke*. II. III. 81. l.
[77] I. m. II. III. 80. l.

nem az a filológiai kérdés fontos, önmagát ámította-e Schelling, amikor azt hitte (vagy állította), hogy első filozófiáját beépíti későbbi filozófiájába, hanem az fontos, hogy világossá váljék a fiatal Schelling minden progresszív tartalmának és törekvésének elvi összeegyeztethetetlensége késői korának a filozófia elvi kérdéseiben való irracionalisztikus állásfoglalásával, hogy minden irracionalizmusnak elvileg reakciós jellege ebben az esetben is lelepleződjék. E kérdések közül néhányról szóltunk már Schelling „Filozófia és vallás" c. művével kapcsolatban.

Idéztük már a fiatal Schelling szóképét „a szellem Odysseiájáról", mint természetfilozófiájának legösszefoglaltabb főtartalmáról, s rámutattunk arra, hogy az a természet egységes, alulról felfelé való fejlődésének – idealisztikus – formulázását tartalmazza; hogy az embert, az emberi tudatot, mint a természet e fejlődésének termékét fogta fel (persze az azonos szubjektum-objektum alakjában); hogy tehát arra következtet, hogy az emberi tudat képes adekvát módon megragadni azt a természeti folyamatot, amelynek ő maga alkatrésze és terméke. A késői Schelling mindenekelőtt gyökeresen szakít az ember és természet, bár idealisztikus egységének ezzel a koncepciójával: „Mert öntudatunk éppenséggel nem annak a mindenen keresztülmenő természetnek tudata, éppen csak a *mi* tudatunk és semmiképp sem zárja magába minden létesülésnek tudományát; ez az általános létesülés éppoly idegen és átlátszatlan marad számunkra, mintha soha semmiféle vonatkozása nem lett volna reánk."[78] A természet folyamata tehát, amennyire Schelling mostani felfogása szerint egyáltalában megismerhető, nem világítja meg az emberről való tudást semmiféle tekintetben, mint ahogyan az ember gyakorlata sem járulhat hozzá a valóság megértéséhez: „Az ember és tevékenysége tehát korántsem teszi felfoghatóvá a világot, hiszen ő maga a legfelfoghatatlanabb . . ."[79]

Ez összefüggés szétszakításának következménye azonban egy világos fejlődésellenes állásfoglalás. Schelling most gúnyosan beszél a határtalan haladás gondolatáról, hiszen az csak „értelmetlen haladás" lehet számára. „Megszűnés és szünetnélküli haladás, amelynél valami igazán új és más kezdődik, a jelenkori bölcsesség hitágazataihoz tartozik."[80] A haladás gondolatának ez az elutasítása arra viszi Schellinget, hogy a fejlő-

[78] I. m. II. III. 6. l.

[79] I. m. II. III. 7. l. Itt Schelling éppenséggel Heidegger és Jaspers modern egzisztencializmusának egy kedvenc gondolatát mondja ki előre, az ember elvi megismerhetetlenségének gondolatát.

[80] I. m. II. I. 230. l.

dést alulról felfelé, a primitív kezdetekből való fejlődést ugyancsak elutasítsa. Schelling itt is energikusan szembehelyezkedik a történeti fejlődéstannal, amely Németországban főképp az objektív idealizmus dialektikus tendenciáinak befolyása alatt erősödött meg: „Ezeknek az axiómáknak egyike az, hogy minden emberi tudománynak, művészetnek és műveltségnek a legszegényebb kezdetekből kell kiindulnia."[81] S minthogy a fejlődés nem megy alulról felfelé, Schelling számára nem is lehet saját erőinek immanens terméke, az ember fejlődése nem lehet saját tetteinek eredménye. Ezért Schelling számára az az „uralkodó vélemény, hogy az ember és az emberiség kezdettől fogva csakis önmagára volt hagyatkozva, hogy vakon, sine lumine s a leggaládabb véletlennek kiszolgáltatva, mintegy tapogatódzva kereste útját"[82], ugyancsak téves.

Végelemzésben a késői Schelling számára egyáltalában nincs fejlődés. Míg ifjúkorában annak az evolucionizmusnak filozófiai bevezetésében segédkezett, amely Goethével szövetségben élesen fordul a Linné—Cuvier-féle sztatikus (vagy katasztrófáktól megszakított) természet tanítása ellen, most a fejlődés gondolata ellen épp Cuvier-re hivatkozik, s reá támaszkodva, elvileg tagad minden fejlődést. Hogy ezt ad absurdum vezesse, azt mondja, hogy „aki valóságos történeti folyamatban hisz, annak valóságos egymás után következő teremtéseket is (kellene — L. Gy.) feltennie".[83] Természetes: ha sem a természetben, sem a történelemben az eseményeket, az eredményeket nem maguk a bennük működő erők hozzák létre, akkor valami minőségileg újnak keletkezéséhez „teremtésre" van szükség — s itt nehéz belátni, hogy egy transzcendentális hatalomnak ez az egyszeri beavatkozása miért volna tudományos szempontból hihetőbb, mint ismételt esetekben. Schelling demagógiája abban van, hogy a mindenkori szükséglet szerint egyszer általtudományosan érvel a dialektika ellen, más esetekben pedig a tudományosság ellen általában a teológia irracionalisztikus „érveit" vonultatja fel.

Schellingnek következő, a történelemre vonatkozó fejtegetései éles ellentétben állnak ugyan kezdeteinek „őszinte ifjúkori gondolatával", tartalmilag azonban nemcsak ismétlése a restauráció romantikus-reakciós filozófiájának, hanem egyúttal továbbfejlesztése első korszaka reakciós elemeinek, amelyeket itt már érintettünk. Az emberiség történetére nézve ugyanis hangsú-

[81] I. m. II. I. 238. l.
[82] I. m. II. I. 239. l.
[83] I. m. II. I. 498. l.

lyozza Schelling: „Mert az emberi nemet korántsem egyetlen egésznek látjuk, hanem mindjárt két nagy tömegre elkülönültnek, mégpedig úgy, hogy az emberi, mint látszik, csak az egyik oldalon van."[84] Az elvi, minőségi egyenlőtlenségeket az emberi nemen belül nem lehet megszüntetni: „Olyan különbségek, mint amilyenek a *kafferek*, *abesszíniaiak* és *egyiptomiak* között vannak, az eszmék világáig mennek vissza." Ebből azután tovább az afrikai néger rabszolgaságnak kifejezésében csavaros, értelme szerint egészen világos apológiája következik.[85] (Innen már alig egy lépést kell tenni Gobineau-hoz és a fajelmélethez.)

Magától értetődően Schelling új államböcseletének is alapja „az objektív, magukban a dolgokban lakozó" ész, „amely pl. természetes egyenlőtlenséget követel", „az eszmék világából származó különbség uralkodók és alattvalók között".[86] Nem érdemes részletesen idézni és elemezni ezeket a nézeteket, amelyeknek filozófiai alapja a romantikus „fakticitás", azaz a társadalmi és állami élet irracionalizmusa azzal a Haller—Savigny-féle következménnyel, hogy jogrendeket, alkotmányokat nem „csinálnak". Ha itt röviden rámutatunk arra, hogy Schelling szerint államátalakulás, „ha szándékos, oly bűncselekmény, amellyel semmi fel nem ér, s minden más közül talán csak a szülőgyilkosság (parricidium) hasonlítható vele össze,"[87] akkor elég világos képünk van arról, miért volt Schelling a porosz reakciónak IV. Frigyes Vilmos alatt a megfelelő ideológusa.

Kitűnik az eddig kifejtettekből az is, miért kellett a schellingi polémia élének a hegeli filozófia ellen irányulnia: minden konzervativizmusa, jobbfelé való erős ingadozásai és engedményei, ideológiai-teológiai kétértelműségei ellenére is a hegeli dialektikus módszer lényege mégis a fogalom önmozgása, a földieneviláği meghatározásoknak belső zártsága és törvényszerűsége, amely sem a természetben, sem a történelemben nem hagy teret nyitva valami transzcendens számára. Innen Schelling nagy vádja, hogy Hegelnél a negatív filozófia azzal az igénnyel lép fel, hogy egyedül magában kifejezi az igazságot s nem szorul egy pozitív filozófia által való kiegészítésre.

Hegel e tendenciájának kritikája, amely filozófiájának tulajdonképpeni haladó eleme ellen, a dialektikus módszer ellen irányul, nem elégszik meg azzal, hogy benne magában kimutassa az utat az ateizmushoz, hanem kiéleződik még abban is,

[84] I. m. II. I. 500. l.
[85] I. m. II. I. 513. l.
[86] I. m. II. I. 537. 540. l.
[87] I. m. II. I. 547. l.

hogy a baloldali hegeliánusoknak akkor már nyíltan fellépő politikai radikalizmusa és ateizmusa a hegeli filozófiának szükségszerű logikai következménye. Hegel eredendő bűne az, hogy ami a negatív filozófiában helyesen csak mint lehetőség volt meg, azt „a valóságos létesülés folyamatának" veszi. „Ezt feltételezve, minthogy az indifferenciában isten a saját és elkülönült léte szerint egyébként csak lehetőség volt, s a mozgást nem istenbe, hanem a létezőbe helyezték, nem lehetett távoltartani oly folyamatnak képzetét, amelyben isten örök módon megvalósul, s mindazt, amit rosszhírű s egyébként talán nem a legjobb szándékúnak gondolt emberek ... tovább csináltak abból, vagy hozzáfűztek."[88] Más helyen Schelling ugyancsak panaszkodik a negatív és pozitív filozófia összecserélése miatt. „Abban van az oka, amint mondottam, a zavarnak és a vad, sivár állapotnak, amelybe úgy jutott az ember, hogy istent előbb mint szükségszerű folyamatban levőt igyekezett ábrázolni, azután pedig, mivel így nem ment tovább a dolog, igazi ateizmusba menekült. Ez a zavarosság még azt is megakadályozta, hogy csak meg is értsék azt a megkülönböztetést"[89] (tudniillik negatív és pozitív filozófia között — L. Gy.). S nem mulasztja el utalni arra, hogy Hegel eszméi, miután a „magasabb műveltségű rendeknél" (a porosz bürokráciában) „már elvesztették érvényességüket, közben lesüllyedtek a társadalom mélyebb rétegeihez, s ott még fenntartják magukat ..."[90]

A dialektika addig elért legmagasabb formájának eme megrágalmazása, hogy ateista, forradalmi és plebejus, azáltal kapott különös súlyt, hogy éppen Schellingtől indult ki, aki Hegel ifjúkori társa, vele együtt az objektív-idealisztikus dialektika megalapítója volt, akinek korai (ahogy most mondja, negatív) filozófiája Hegel szerint is a közvetlen, történeti kapcsolópont volt a hegeli dialektikai módszer felépítése számára. Schelling azt hitte, ha kimutatja, hogy a hegeli dialektika egyszerű félreértése a negatív filozófiának, ezzel megsemmisítő csapást mér Hegel híveire, s ezeket, a már reménytelenül radikalizált, tehát a többé vagy kevésbé elhatározott liberálisok kivételével, IV. Frigyes Vilmos reakciós táborába vezeti át.

De Schelling Hegel elleni polémiájának jelentősége nem merül ki ifjúkori filozófiája immár történetivé vált tekintélyének ilyetén kihasználásában. Föltámadását a hegeli dialektika progreszszív oldala ellen intézi ugyan, magának a polémiának folyamán

[88] I. m. II. I. 374. l.
[89] I. m. II. III. 80. l.
[90] I. m. I. X. 161. l.

azonban oly motívumok merülnek fel, amelyek nagyon ügyesen Hegel gyenge oldalait is feltárják. Látni fogjuk, hogy ez a polémia, módszere szerint, demagóg, célja szerint obskurantizmus. Tanulságos azonban megfigyelni, hogy rámutat benne az objektív idealizmus dialektikájának valóságos, mégpedig igen lényeges gyengéire, olyanokra, amelyeknek filozófiailag helyes felfedezése a dialektikának magasabbra fejlesztéséhez vezethetne. Itt is kitűnik tehát, hogy az irracionalizmus fejlődési fokai nem saját növekedési tendenciáiból fakadnak, hogy az irracionalizmus minden válfajának tartalmát és módszerét a mindenkori haladás konkrét problematikája a társadalmi életben és ennek megfelelően az ideológiában határozza meg. A negyvenes években ez a kérdés így hangzik: átmenet az idealista dialektikától a materialista dialektikához. Módszertanilag ennek megfelelően az objektív idealizmus jobboldali kritikája áll az irracionalista törekvések középpontjában, s e kritika segítségével az az igyekezet, hogy a fejlődést eltérítsék ezektől a következményektől és egy irracionalisztikus misztika felé tereljék. Hogy ezeknek a tendenciáknak döntő szerepük volt a hegelianizmus felbomlása idején Schellingnek Hegel elleni polémiájában, azt már kimutattuk.

A döntő probléma, amelyet a hegelianizmus felvet, elsősorban a szétválasztás régi elve a filozófiában: idealizmus vagy materializmus, a lét vagy a tudat elsőbbsége. Az objektív idealizmus itt az azonos szubjektum-objektum elméletével látszatmegoldást talált, s ezen a korhadt alapon próbálta felépíteni egy dialektikus rendszer büszke épületét. Az osztályharcok kiéleződése Németországban a júliusi forradalom óta a filozófia területén szükségképpen ennek a belsőleg hazug látszatmegoldásnak szétfeszítéséhez vezetett. Rámutattunk már arra is, hogy ez a mozgalom a polgári filozófián belül Ludwig Feuerbachban érte el tetőpontját, mégpedig körülbelül Schelling berlini fellépésének éveiben.

Ennek a kérdésnek mármost döntő szerepe van abban az ismeretelméleti bírálatban, amelynek Schelling Hegelt alávetette. Schelling amaz önámításának elemzése, mintha negatív filozófiája azonos volna ifjúkori felfogásával, mintha pusztán kiegészíthetné ezeket egy pozitív filozófia által, anélkül, hogy átalakítaná őket, azt is megmutatta számunkra, hogy Schelling elhagyta az azonos szubjektum-objektum álláspontját. Bírálva mármost a hegeli filozófiát, kényszerítve érzi magát, hogy felvesse a lét vagy tudat elsőbbségének kérdését. Ezt ismételten teszi – közvetlenül és látszólag – nagy világossággal és határozottsággal. Beszél pl. a legfőbb ellentétről és a legfőbb egy-

ségről a filozófiában s ahhoz a következményhez jut: „Ebben az egységben azonban az elsőbbség nem a gondolkodás oldalán van, a *lét* az első, a gondolkodás csak a második vagy következő."[91] Vagy még világosabban más helyen: „Mert nem azért van lét, mivel gondolkodás van, hanem mivel lét van, azért van gondolkodás."[92]

Hogy ezek a gondolatmenetek hová vezetik Schellinget, azt mindjárt közelebbről vehetjük szemügyre. Most az itt láthatóvá lett elvi kérdésfeltevést egy másikkal kell kiegészítenünk, amely persze a hegelianizmus felbomlásában újra meg újra felmerül ugyan, de anélkül, hogy csak közel is jutna az igazi megoldáshoz; a kérdésre majd csak a történelmi materializmusban kapunk választ; az elmélet és gyakorlat kérdésére gondolunk. A hegeli rendszer a tökéletes kontemplációban csócsosodik ki, az aristotelési „theoria" tudatos idézésében; habár módszere korábban az elmélet és gyakorlat kölcsönhatásának egész sor fontos kérdését vetette fel, különösen a munkának (a szerszámnak stb.) a teleológiára való vonatkozásában. A hegelianizmus felbomlásának korszaka azonban itt két hamis szélsőség között mozog: az idealisztikus kísérletek a kontemplatív csúcs legyőzésére Hegel rendszerében többnyire a szubjektív idealizmusra vezetnek vissza, teszem Fichtéére (Bruno Bauer, Moses Hess); Feuerbach ellenben attól a törekvéstől vezetve, hogy gyökeresen túlmenjen a szubjektivizmuson és Hegel teológiáján, eljutott egy „szemléleti materializmushoz". Bármennyire a filozófiai érdeklődés középpontjában állt tehát ez a kérdés, mégsem volt a dialektikus materializmus keletkezése előtt még csak megközelítően kielégítő felelet sem reá nézve.

Tekintve Schellingnek mindenkor erős szimatját aktualitások iránt, nem csoda, hogy az elmélet-gyakorlat kérdésében is támadást idéz Hegel észfilozófiája ellen. Itt persze már a legáltalánosabb formulázásban is látható, mi a célja a schellingi kérdésfeltevésnek. A negatív és pozitív filozófia különbségének tárgyalásában, ahol rámutat „a ttermészettudomány válságára" — amely csakugyan megvolt ebben az időben —, Hegelt bírálva szól az elmélet és gyakorlat ellentétéről, s ezt mondja: „Az észtudomány tehát csakugyan túlvezet önmagán és visszafordulásra ösztönöz; ez maga azonban mégsem indulhat ki a gondolkodásból. Ehhez ellenkezőleg gyakorlati ösztönzésre van szükség; de a gondolkodásban nincs semmi gyakorlati, a fogalom csak kon-

[91] I. m. II. I. 587. l.
[92] I. m. II. III. 161. l., jegyzet.

templatív és csupán a szükségszerűvel foglalkozik, holott itt olyasmiről van szó, ami kívülesik a szükségszerűségen, valamiről, amit akarunk."

Ha ezeket a formulázásokat egyszerű, elvont általánosságukban vesszük, akkor nyilvánvaló, hogy Schelling megsejtette korának igazi filozófiai válságát. Sejtette, hogy a létnek a gondolkodással szemben való elsőbbségében, a gyakorlatban mint az elmélet kritériumában kell keresni megoldásának kulcsát. Ámde — s ez jellemző minden történetileg befolyásos irracionalisztikus filozófia keletkezésére — Schelling ezeket az elvont általánosságukban aktuális, a hegeli filozófiának valóságos, idealisztikus gyengéire helyesen rátapintó meghatározásokat csak azért veti bele a vitába, hogy segítségükkel elterelje a figyelmet attól az előre való lépéstől, amelyet korának filozófiája megtenni készült, hogy a kor küzdelme új társadalmi tartalomért és egy ezt adekvát módon kifejező dialektikus filozófia keletkezéséért meddő legyen, hogy ez a küzdelem a reakció társadalmi és politikai céljainak megfelelő, időszerűnek látszó irracionalisztikus misztikába torkolljon.

Ez azonnal világos lesz, ha csak egy futólagos pillantást vetünk is Schelling imént idézett nézeteinek konkretizálására. Amikor a gondolkodástól független, a gondolkodást meghatározó létnek mivoltát akarja meghatározni, természetszerűen rátér a kanti magánvaló dologra. Kritikája a kanti felemásságot illetően természetesen korántsem olyan elvi jellegű, mint Hegelé, idealisztikus korlátai ellenére. Schelling kifejti: „Mert ez a magánvaló dolog vagy dolog, azaz valami létező, akkor szükségszerűen megismerhető is, s ennélfogva nem *magánvaló* — kanti értelemben —, mert 'magánvalón' épp azt érti, ami kívül van minden értelmi meghatározáson. Vagy pedig ez a magánvaló dolog csakugyan magánvaló, azaz megismerhetetlen, elképzelhetetlen valami, akkor nem *dolog*."[93] Ha azonban továbbmegy a konkretizálásban, saját fejtegetésének fejtegetésében, akkor ehhez a kettősséghez jut: a szubjektív-idealisztikus agnoszticizmushoz a jelenségek világában és a tiszta irracionalizmushoz a „noumenon" világában, ami Schopenhauer filozófiájának lényege. (Minthogy maga Schopenhauer ebben a kérdésben messzemenően Schelling befolyása alatt állt, ezt a rokonságot csak az irracionalisztikus tendencia jellemzéseként emeljük ki, nem pedig mint történeti összefüggést a késői Schelling és Schopenhauer között, mert ilyen aligha volt.) Schelling azt mondja: „Mi azt mondjuk: bizo-

[93] I. m. I. X. 239. l.

nyára van valami első, valami magában megismerhetetlen, a magában mérték- és meghatározásnélküli lét, de nincs magánvaló *dolog*; minden, ami számunkra objektum, már önmagában szubjektivitás által afficiált valami, azaz önmagában már részben szubjektív módon tételezett."[94]

De ez a lesiklás a szubjektív idealizmusba és egyúttal a feneketlen irracionalizmusba a schellingi módszernek csak szükségszerű következménye, nem tudatos szándéka. Schelling ellenkezőleg, mint kimutattuk, a most növekedési válságban levő dialektikus módszernek a megismerhetőségre és tudományosságra irányuló tendenciáit nem egy radikális irracionalizmus által akarja egyszerűen eltörölni, hanem az úgynevezett pozitív filozófia „magasabb ésszerűsége" segítségével, egy állítólag filozófiailag megalapozott, a teológia felé való határozott fordulat által. Ha tehát keresi a konkrét átmenetet a negatív filozófiától a pozitív filozófiához, akkor elhalványul a létnek a gondolkodással szemben való, előbb oly határozottan megformulázott elsőbbsége; jobban mondva: az ott elvontan és meghatározatlanul kimondott lét átváltozik észrevétlenül, minden megokolás vagy közvetítés nélkül a minden ész felett álló, észentúli istenné. „Kimutattam", mondja Schelling, „persze az egész eddigi fejtegetés során: ha van, vagy kell hogy legyen, egy ésszerű lét, akkor fel kell tételeznem azt a szellemet. De ezzel még mindig nincs megadva az *alapja* e szellem létének. Alapja csak akkor volna megadva az ész által, ha az ésszerű létet és magát az észt feltétlenül tételezni kellene. De épp ez nem áll fenn. Mert abszolút értelemben szólva, éppúgy lehetséges, hogy *nincs* ész és nincs ésszerű lét, mint az, hogy van ész és ésszerű lét. Az ész alapja, vagy helyesebben szólva, oka tehát csak abban a tökéletes szellemben van megadva. Nem az ész a tökéletes szellem oka, hanem csak azért van ész, mert ez a szellem van. Ezzel minden filozófiai racionalizmusnak, azaz minden rendszernek, amely *elvvé* emeli az észt, megdőlt az alapja. Csak aki tökéletes szellem: *az* ész. Maga a szellem azonban alap nélkül, feltétlenül van, mert *van*."[95]

Ez a „van", tehát a késői Schelling „lét"-e, jelenik meg az ő állítása szerint mint az ész alapja, sőt biztosítja szerinte az ész uralmát a neki kijelölt területen. „A *pozitív* filozófia abból indul ki, ami teljességgel kívül van az észen, de az ész csak azért veti magát ennek alá, hogy közvetlenül ismét jogaiba lépjen."[96] Schelling állításai szerint tehát csak „látszat, mintha (a pozitív

[94] I. m. I. X. 240. l.
[95] I. m. II. III. 247/8. l.
[96] I. m. II. III. 171. l.

filozófia – L. Gy.) az ésszel ellentétes tudomány volna". De már saját terminológiája is elárulja következetlenségét, demagóg kétértelműségét: ez a képtelen kifejezés, „észellenes tudomány", világosan mutatja, mennyire akarja pozitív filozófiájában Schelling elvileg egyesíteni az összeegyeztethetetlent, mennyire akarja az idealisztikus dialektika magas fejlettségű gondolatapparátusával egy skolasztikus teológiának feloldhatatlan belső ellentmondásosságát új életre kelteni.

Ez a meg nem szüntethető belső ellentmondásosság plasztikusan nyilvánul meg későbbi filozófiájának módszertani alapgondolataiban: a negatív és pozitív filozófiának egész híres szétválasztása azon alapszik, hogy Schelling a dolgok lényegét (azt, hogy mik) élesen és metafizikailag elválasztja létezésüktől (attól, hogy vannak). „Két egészen különböző dolog tudni azt, micsoda egy létező dolog, quid sit, meg azt, hogy van quod sit. Amaz – a felelet arra a kérdésre: micsoda? – belátást ad nekem a dolog *lényegébe*, vagyis azt teszi, hogy megértem a dolgot, hogy értelmem vagy fogalmam van róla, vagy maga a dolog benne van a fogalmamban. A másik azonban, az a belátás, hogy van, nemcsak a puszta fogalmat adja nekem, hanem valamit, ami túlmegy a puszta fogalmon, a létezést."[97] Világos, hogy annak hangsúlyozásával, hogy a létezés nem vezethető le a fogalomból, Schelling itt is a hegeli abszolút idealizmusnak egy gyengéjét jogosan, noha jobbfelől s ezért reakciós torzításokkal bírálja. Megvesztegetően hangzik az is – a polgárság ama rétege számára, amelyet elriasztott a hegeli (és korábbi schellingi) filozófia a tapasztalatot megvető, apriorikusan konstruáló mivolta követtében –, ha Schelling a tiszta észből való apriorikus következtetésekkel a negatív filozófiával szembeállítja a pozitív filozófiát mint a tapasztalat filozófiáját. Hogy Schelling itt a tapasztalatnak ilyen eltorzított fogalmával dolgozik, hogy épp a kinyilatkoztatás jelenhetik meg mint ennek tulajdonképpeni tárgya, itt is előfutárává teszi őt a modern irracionalizmusnak, amelyben Mach óta a pragmatizmuson keresztül a manapság uralkodó irányokig hasonlóan élnek vissza a tapasztalat terminusával.

Hegelnek ez az imént idézett bírálata azonban, mivel jobbról indult ki, mindjárt teljes képtelenségbe csap át, amennyiben az észt, fogalmat stb. elválasztja minden valóságtól. Sőt Schelling annyira megy, hogy a következő vonalon harcol Hegel ellen. Megállapítja, hogy Hegel szerint az ész a dolgok magánvalóságá-

[97] I. m. II. III. 57/58. l.

val foglalkozik. Micsoda azonban, kérdezi, ez a magánvalóság? „Talán az, hogy léteznek, a létük? Semmiképpen, mert például az ember magánvalósága, lényege, fogalma ugyanaz marad, ha egyetlen ember sem volna a világon, mint ahogy egy geometriai idom ugyanaz marad, akár létezik, akár nem."[98] Emellett a hivatkozás a geometriai idomnak a létezésétől való függetlenségére tisztán szofisztikus, mert minden ilyen idom lényeges térbeli összefüggések gondolati képmása éppúgy, ahogyan az ember fogalma is az, és Schelling „tapasztalati filozófiája" megoldhatatlan feladat elé volna állítva, ha az ember fogalmát létezésétől „függetlenül" kellene megalkotnia. A hegeli idealizmus gyengéje az, hogy gyakorlatilag-módszertanilag ezt az összefüggést szakadatlanul elismeri ugyan, szisztematikusan azonban úgy viselkedik, mintha a fogalom önmozgása valamennyi konkrét meghatározást öntevékenyen hozná létre. Schelling jobboldali kritikája ahelyett, hogy, mint Feuerbach baloldali kritikája, helyreállítaná a helyes ismeretelméleti összefüggést valóság és gondolati képmás között, tagadja a fogalomnak, a lényegnek minden objektivitását, minden lehorgonyzottságát a valóságban, az objektív idealizmusból szubjektivisztikus torzképet csinál, eltávolítja belőle a tudattalanul és következetlenül még mindig meglevő vonatkozást az objektív valósághoz. (Lényeg mint a lét meghatározása Hegelnél.) Schelling különös helyzete abban mutatkozik, hogy negatív filozófiája így, noha egy idealisztikus objektivizmus látszatát akarja kelteni, tisztán szubjektivisztikus-pragmatisztikus lesz, anélkül, hogy csak kísérletet is tenne arra, hogy az így nyert, minden objektivitástól megfosztott kategóriákat most a szubjektum felől megokolja, ahogy azt a szubjektív idealizmus filozófiai képviselői tették. Másrészt éppen ezért a schellingi „létezés"-nek (a *hogy*-nak) minden tartalomtól, minden ésszerűségtől mentesnek kell lennie: lényege szerint az a semminek mélysége, ismét egy magasabb, isteni ésszerűségnek nagyhangúan hirdetett igényével.

Így mutatkozik meg éppen ennek a rendszernek alapszerkezetében Schellingnek bizonytalan, az összeegyeztethetetlent egyesíteni akaró magatartása, mint egy két kor között élő embernek tipikus magatartása egy osztályszempontból zavaros mozgalomnak ideológiai vezetésében: a szoros kapcsolat IV. Frigyes Vilmosnak feudális-nemesi, romantizáló-abszolutisztikus körével meghatározza rendszerének azokat a tudatosan „konstruktív vonásait", amelyek a restauráció filozófiájának, a Baader-féle tenden-

[98] I. m. II. III. 59. l.

ciáknak folytatását, lezárását csinálták belőle: a porosz reakció polgári tényezői ellenben létrehozták azokat a szubjektív-idealisztikus, radikális-irracionalisztikus földalatti áramlatokat, amelyek az ő — egészében — gyorsan elavult filozófiáját mégis a modern irracionalizmus fontos előfutárává teszik.

Ugyanaz a meghasonlottság mutatkozik a gyakorlatnak schellingi konkretizálásában. Kimutattuk, mennyiben bírálja Schelling, ha jobbról is, bizonyos jogosultsággal Hegel rendszerének kontemplatív jellegét. De ha jogosnak tekintjük is mint puszta bírálatot, Schellingnek itt megnyilvánuló állásfoglalása mégis erős reakciós visszaesés a klasszikus német filozófiával szemben. Ez utóbbi idealisztikus korlátain belül kísérletet tett az emberi gyakorlat objektivitásának gazdasági, történeti és társadalmi kidolgozására. A nemnek Hegel filozófiájában való döntő szerepe egyrészt annak a jele ugyan, hogy nem értette meg a polgári társadalom valóságos osztályszerkezetét, ezt és fejlődését mint a nem fejlődését misztifikálta, másrészt azonban mégis megvan benne az a törekvés, hogy filozófiailag megragadja az objektív társadalmiságot mint az emberi életnek, az emberi gyakorlatnak elválaszthatatlan lényeges vonását. A vezető tendenciáknak az imént rajzolt meg nem szüntethető ellentétessége a késői Schellingnél abban is mutatkozik, hogy filozófiájának egyrészt az a szándéka, hogy a reakciós feudális-abszolutisztikus konzervativizmus számára filozófiai megalapozást teremtsen. (Nem véletlen, hogy a schellingi filozófiából kiinduló jogfilozófus és politikus Stahl ebben a korszakban lett a porosz konzervativizmus vezető ideológusává.)

De másrészt az sem véletlen, hogy Schelling pozitív filozófiájának gyakorlatfogalma radikálisan társadalomellenes, s annyira szélsőséges individualizmusnak megalapozója, amilyent valamivel később Kierkegaardnál s azután az imperialista korszakban az egzisztencialistáknál fogunk találni. Schelling azt mondja: „Kitűnt tehát, hogy az én-nek teljesen gyakorlatilag támad az a szükséglete, hogy istene kívül legyen az észen (isten nem pusztán a gondolkodásban vagy eszméjében). Ez az akarás nem véletlen, akarása ez a szellemnek, amely belső szükségszerűségből és saját felszabadulása utáni vágyakozásban nem állhat meg amellett, ami a gondolkodásba van zárva. Ahogyan ez a követelmény nem indulhat ki a gondolkodásból, úgy nem posztulátuma a gyakorlati észnek sem. Nem ez, ahogyan Kant tanítja, hanem az egyén vezet istenhez. Mert nem az általános az emberben vágyódik boldogságra, hanem az egyén. Ha az ember késztetve érzi magát (a lelkiismeret vagy a gyakorlati ész által), hogy aszerint mérje viszonyát a többi emberhez, ahogyan az eszmevilágban

volt, ez benne csak az általánost, az észt elégítheti ki, nem pedig őt, az egyént. Az egyén magában nem kívánhat mást, mint boldogságot."[99]

Itt is világosan kifejezésre jut az alapelveknek előbb kifejtett centrális ellentétessége Schelling késői filozófiájában, s itt is visszamutat társadalmi alapjára, osztályalapjának meghasonlottságára. Ezzel le is zárult számunkra Schelling második korszaka irracionalizmusának jellemzése; a mitológiára és kinyilatkoztatásra vonatkozó konstrukciójának részletkérdéseivel nem érdemes behatóbban foglalkozni. Hiszen mint egész, mint rendszertípus ez a filozófia csak nagyon múló befolyással volt az irracionalizmus fejlődésére. Ezzel szemben már eddig is megfigyelhettük, hogy egyes motívumok — egyenesen vagy esetleg sokszoros közvetítések által — fontos alkatrészeivé lettek a későbbi irracionalizmusnak. Szükségesnek tartjuk ezért, hogy röviden érintsünk még egynéhányat e motívumok közül, anélkül, hogy nagyon is részleteznők, milyen helyet foglalnak el a schellingi rendszerben.

Elég, ha újra röviden arra utalunk, hogy Schelling, állításai ellenére, minden lényeges kérdésben cserbenhagyta, sőt visszájukra fordította ifjúkorának progresszív tendenciáit, ellenben mindenütt, ahol már akkor reakciós irányban indult, ehhez hű maradt és ezt továbbfejlesztette. Így mindenekelőtt az arisztokratizmust az ismeretelméletben. Akkor a művészi zsenialitás volt ennek az arisztokratizmusnak látszatalapja, most a keresztény kinyilatkoztatás lesz a kevesek kiválasztottságának „organonjává", s ezzel ez az elmélet leplezetlenül visszatér abba a mágikus világba, amely történetileg eredete volt. A kinyilatkoztatás, mondja Schelling, „se nem *eredeti*, se nem *általános*, valamennyi emberre kiterjedő, se nem *örök*, *maradandó* viszony".[100]

Még feltűnőbben a későbbi irracionalizmus irányába mutat Schelling időfelfogása. Tárgyaltuk már történetelméletének általában reakciós tendenciáját, mindenekelőtt az ifjúkorban vallott fejlődésgondolatnak teljes elejtését. Ennek a fordulatnak most ismeretelméleti alapot akar építeni azzal, hogy tagadja az idő objektivitását; azt teljesen szubjektiválja és az időélménnyel azonosítja. Itt újra szükséges megállapítani, hogy Kanttól Hegelig a fejlődésnek (s idetartozik legalább részben a fiatal Schelling filozófiája is) legfontosabb progresszív mozzanataihoz tartozik a tér és idő objektivitásának kidolgozása, persze amennyire ez idealisztikusan keresztülvihető.

[99] I. m. II. I. 569. l.
[100] I. m. II. III. 185. l.

Ha Schelling mármost későbbi írásaiban újra szubjektiválja az időt, akkor itt kétfélét kell kiemelni. Először, hogy az időnek ez a szubjektivitása nem egyszerű visszatérés a kanti apriorihoz, hanem az alapvető tendencia szerint – a problémát Schelling sokkal kevésbé dolgozza ki, mint előtte Schopenhauer, utána pedig Kierkegaard – az idő minden objektivitásának feloldása annak szubjektív megéltségében. Másodszor, hogy Schelling ellentétben Schopenhauerrel, aki a tért és időt egyaránt szubjektiválja s ezzel Kantot Berkeley-hez vezeti vissza, az időnek kiváltságos helyet akar biztosítani a filozófiai megismerés rendszerében. Ezt a tendenciát azért kell külön hangsúlyozni, mert itt Schelling ezúttal ismét a későbbi irracionalizmus előfutárává lett. Hiszen ennek lényegéhez tartozik, hogy az intuíció mint az igazi valóság megragadásának „organonja" a saját élményszerűségét, tehát a megélt időt, ennek a valóságnak lényegévé fújja fel. S az imperialista irracionalizmus életfilozófiai tendenciája még erősítőleg hat abban az irányban, hogy a tért az élettelennek, holtnak, megmerevedettnek elveként, a megélt időt az élet elveként fogja fel és a két elvet szembeállítsa egymással. Schellingnél természetszerűleg csak szórványosan lépnek fel ilyen életfilozófiai motívumok; megmagyarázza pl. alkalmilag, hogy a negatív filozófia „kiváltképp az *iskola* filozófiája marad majd, a pozitív pedig az *élet* filozófiája.[101] De ez epizodikus marad nála. Annál fontosabb lesz a szubjektivált megélt idő kiváltságos helye a történelem szubjektiválása, a fejlődés objektivitásának tagadása szempontjából. Schelling kifejti: „Minthogy mármost egyáltalán nem tudunk más valóságos időről, mint a jelenvilággal tételezettről... a legbiztosabban úgy kerülhetjük el a képtelenséget, ha azt mondjuk: A valóságban az utolsó idő az először tételezett, amelyre a korábbiak... csak következnek, amennyiben benne... csak mint *elmúltak* jelennek meg, mindegyik megelőzésének mértéke szerint..."[102]

Közvetlenül azt célozza ezzel, hogy az egész emberelőtti kifejlődést lényegtelenné tegye, megfossza objektivitásától. Eseményei, mondja Schelling „értelmetlenek és céltalanok, ha nincs vonatkozásuk az emberre".[103] Ez az időfelfogás azonban rányomja bélyegét egész történelmi konstrukciójára. Schelling a történelmet mint „az idők rendszerét" fogja fel, amely a „teljes történelemelőtti, a viszonylagosan történelemelőtti, és a történelmi időkből"

[101] I. m. II. III. 155. l.

[102] I. m. II. I. 497. l.

[103] Vö. Lenin, *Materializmus és empiriokriticizmus*, Lenin, Összes *Művei*. 18. köt. Kossuth, 1964. 62. és kk.

áll. Ezek az idők Schelling szerint minőségileg különböznek egymástól, mégpedig aszerint, hogy milyen állapotban van bennük a mitológia, készen van-e, vagy csak keletkezőben. Az első korszak idejéről azt mondja Schelling, hogy „nem *igazi* egymásutánja időknek"; az „a feltétlenül *azonos*, tehát alapjában *időtlen* idő". S ebből mármost az következik Schelling szerint: „Vele tehát nem pusztán egy idő, hanem az *idő általában* határolva van, ő maga a végső, amihez az időben visszamenni lehet. Rajta túl már nincs lépés, csak a történelemfelettibe, idő, amely azonban már nincs *önmagában*, amely csak a következőhöz viszonyítva idő; önmagában nem az, mert benne nincs *előtt* és *után*, mert az örökkévalóságnak egy faja . . ." (I. m. II. 234/5. l.)

E sivár misztikával, mint amely logikus következménye a fejlődés fanatikus tagadásának a természet és az emberiségnek történetében, a schellingi világkonstrukció középpontjában vagyunk. Mert hiszen a rendszer tetőpontja szerinte a kinyilatkoztatás filozófiai „bizonyítása". Épp az imént beszéltünk arisztokratikus jellegéről. Schelling, aki mint újra meg újra rámutattunk, irracionalisztikus kijelentéseit mindig álésszerű vagy állítólag „tapasztalati" érvekkel akarja megtámasztani, kijelenti ott, hogy a kinyilatkoztatást „a kinyilatkoztatástól független *tény* által kell bebizonyítani". „Ez a kinyilatkoztatástól független tény azonban éppen a mitológia jelensége."[104] Látjuk tehát, hogy a mitológia keletkezésének, „időtlen ideje" a „bizonyíték" a keresztény kinyilatkoztatás igazsága számára.

Ez a misztikus konstrukció kevéssé érdekli a filozófia történetét; 48 után úgyszólván már semmi szerepe nincs. Itt nem annyira azért kellett röviden vázolni, hogy lekerekítsük a késői Schelling jellemzését, mint inkább azért, mert a jelen mítoszkonstrukciójának ez az alátámasztása egy „abszolút-történelemelőtti" idő „ősi" produktivitása által fontos mozzanata lett a közvetlenül prefasiszta irracionalizmusnak (Klages, Bäumler, Heidegger) és magának a fasiszta irracionalizmusnak. Hogy mennyire hatottak itt – direkt vagy indirekt módon – schellingi befolyások, alárendelt kérdés. Fontos az, hogy látjuk, hogyan keletkeznek az ilyen mítoszok és az ilyen, őket „megokoló" filozofémák logikai szükségszerűséggel a fejlődés radikális tagadásának talaján, hogyan hajtja a történelemben hatékony ész elpusztítása a gondolkodást egy feneketlen misztika semmijébe. Fontos továbbá, hogy lássuk, hogy semmiféle gondolati vagy esztétikai kultúra, semmiféle reálisan meglevő tudás nem nyújt kritikai védelmet az

[104] I. m. II. III. 185. l.

értelmetlenségnek e szakadéka ellen, ha az osztályharc egy bizonyos társadalmi réteget, ideológusait és közönségüket, a társadalmi valóság legfontosabb tényeinek tagadása, kétségbevonása felé hajtja.

4. Schopenhauer

Schellingtől Schopenhauerhez látszólag visszafelé vezet az út; időrend tekintetében egészen biztosan. Hiszen Schopenhauer főműve, „A világ mint akarat és képzet" (1818), jóval Schelling késői fellépése előtt jelent meg. Történetileg azonban Schopenhauer filozófiája — mindent együttvéve — mégis az irracionalizmusnak egy magasabb fejlettségű szakaszát jelenti, mint Schellingé. Ezt az állítást későbbi fejtegetéseink fogják igazolni.

Mennyiben fejlettebb szakasza az irracionalizmusnak Schopenhauer filozófiája, mint Schellingé? Rövidre fogva: annyiban, hogy Schopenhauerrel lép fel először — nemcsak a német filozófiában — az irracionalizmusnak tisztán polgári válfaja. Schellingnél egész sor gondolatmotívumot tudunk felmutatni, amely nagy jelentőségre tesz szert az irracionalizmus későbbi formái számára. Közvetlenül azonban, ami rendszertípusának egészét illeti, történeti utóhatása semmiképp sem meghatározó az imperialista korszak irracionalizmusára nézve. Késői korának hatása elhal 48 után; csak Eduard von Hartmann és iskolája folytatják, nagy módosításokkal, egy részét annak, amit ő megkezdett. S amikor az imperialista korszakban a klasszikus német filozófiának reakciós renaissance-a következik be, a megfelelően irracionalisztikusan értelmezett Hegel befolyása eltakarja Schellingét. A fiatal Schelling csak annyiban hat, amennyiben szellemi eszközöket nyújt ahhoz, hogy Hegelt közelhozzák a romantikához. S amikor a prefasizmusban és fasizmusban a legreakciósabb romantika lesz a legfontosabb örökséggé, Schellingnek Görres és Adam Müller mellett alárendelt szerepe van.[105]

Egészen más jellegű Schopenhauer hatása. Ameddig Németország reakciós filozófiája a restaurációnak bár a negyvenes években sok tekintetben megváltozott vonalán mozog, Schopenhauer teljesen feledésbe merült outsider. Amikor a 48-as forradalom veresége ideológiailag is lényegesen megváltozott helyzetet teremt Németország számára, akkor egy csapással híres lesz,

[105] Különösen világosan látható ez Bäumlernél. Vö. Bevezetését Bachofen művéhez: *Der Mythus von Orient und Occident*. München CLXXI/II. kk.

s Feuerbachot kiszorítja a polgárság ideológiai vezetéséből; gondoljunk Richard Wagnernak itt rendkívül tipikus fejlődésére 48 előtt és után.

Engels különböző írásokban pontosan leírja Németországnak ezt a 48-as forradalom veresége következtében beállt változását. Azt mondja: „Az 1840 óta lassan elrothadó monarchia alapfeltétele a nemesség és a burzsoázia közötti harc volt, amelyben egyensúlyt kapott; attól a pillanattól kezdve, amikor már nem az volt a feladat, hogy a nemességet védje a burzsoázia előnyomulásával szemben, hanem az, hogy valamennyi birtokos osztályt védje a munkásosztály előnyomulásával szemben, a régi abszolút monarchiának teljesen át kellett mennie a külön e célra kidolgozott államformába: A bonapartista monarchiába. Poroszországnak ezt az áttérését a bonapartizmusra más helyen már kifejtettem („A lakáskérdéshez". II. füzet 26. és köv. l.[404]). Amit ott nem kellett hangsúlyoznom, de itt igen lényeges az az, hogy ez az áttérés volt a legnagyobb haladás, amelyet Poroszország 1848 óta tett; olyannyira el volt maradva ez az ország a modern fejlődés mögött. Hiszen még mindig félfeudális állam volt, a bonapartizmus pedig mindenesetre modern államforma, amelynek előfeltétele a feudalizmus megszüntetése. Poroszországnak tehát el kell magát szánnia nagyszámú feudális maradványának eltakarítására és a junkerságnak mint olyannak feláldozására. Ez természetesen a legenyhébb formában és a közkedvelt dallamra történik: Mindig csak lassan előre! ... A lényeg megmarad, ... így hát Poroszországnak az a furcsa sors jut osztályrészéül, hogy polgári forradalmát, amelyet 1808–1813-ban kezdett el és 1848-ban egy darabkával tovább vitt, e század végén a bonapartizmus kellemes formájában fejezi be, ... talán 1900-ra megérjük, hogy a porosz kormány valóban minden feudális intézményt megszüntet, hogy Poroszország végre elérkezik arra a pontra, ahol Franciaország 1792-ben állott. A feudalizmus megszüntetése, pozitíve kifejezve, polgári állapotok megteremtését jelenti. Amilyen mértékben eltűnnek a nemesi kiváltságok, olyan mértékben polgáriasodik a törvényhozás. És itt bukkanunk rá a német borzsoázia és a kormány viszonyának döntő pontjára. Láttuk, hogy a kormány kénytelen ezeket a lassú és kicsinyes reformokat bevezetni. De a burzsoáziával szemben minden ilyen kis koncessziót úgy tüntet fel, mint a burzsoáknak hozott áldozatot, a koronától kínnal-keservvel kicsikart engedményt, amiért viszont ők, a burzsoák is kötelesek a kormánynak valami engedményt tenni ... A burzsoázia a maga apránkénti társadalmi emancipációját saját politikai hatalmáról való azonnali lemondással vásárolja meg. A fő indító ok, amely a burzsoázia

számára ilyen szerződést elfogadhatóvá tesz, természetesen nem a kormánytól, hanem a proletariátustól való félelem."[106]

Mindezzel Engels nemcsak Németország polgárosodását jellemzi 48 után, hanem ennek a polgárosodásnak döntő specifikus vonásait is: a német burzsoázia lemond arról, hogy Németország kapitalizálódását, a kapitalista termelés folytán növekvő hatalmi állását Németországban a politikai hatalom kivívására használja fel Kapitalista termelés, polgári életformák olyan országban, amelyet tovább is a Hohenzollernek, a porosz junkerek kormányoznak: ez a demokratikus forradalom veresége következtében beállt változásnak kvintesszenciája. Minthogy pedig nemcsak maga a burzsoázia tér erre az útra, hanem — kevés, s azt lehet mondani, egyre kevesebb kivétellel — a polgári értelmiség is, azért nem csoda, hogy e változás ideológiai következményei szükségképp nagyon mélyrehatók.

A tendenciáknak a német irodalomban való megváltoztatását részletesen tárgyaltam másutt.[107] Filozófiai tekintetben ez a schopenhaueri filozófiának vezető szerepét jelenti a német polgári értelmiségben, különösen úgynevezett elitjében. Olyan uralmat jelent, amelyet részint a régi materializmus vulgarizáló képviselői (Büchner, Moleschott stb.), részint később az újkantiánus pozitivizmus tesznek vitássá. A forradalom előtti kornak filozófiailag döntő tendenciái, mind a hegelianizmus, mind Feuerbach és — jobbról — Schelling, mindinkább feledésbe merülnek.

Schopenhauer előnyomulása azonban mind erősebben nemzetközi jelleget ölt. Ennek is megvannak a társadalmi okai. Bármennyire különbözik a legfontosabb európai országok fejlődése Németországétól, mégis ebben a korszakban, épp ebben a tekintetben nagyon fontos rokonvonásaik vannak. Nem hiába nevezte Engels a porosz fejlődésnek ezt a szakaszát bonapartisztikusnak: a francia burzsoáziának és a polgári értelmiségnek állása 1848 júniusi csatája után, kapitulációja III. Napóleon előtt, oly helyzetet teremt, amely minden természetszerűen meglevő különbözőség mellett egy sor rokonvonást is mutat fel; persze a francia értelmiség kapitulációja III. Napóleon előtt korántsem volt olyan feltétlen, mint a németeké a Hohenzollernek előtt, és sokkal nyomósabb

[106] Engels, *A német paraszthábor*ú. Marx—Engels *Művei.* 7. köt. Kossuth, 1962. 552—553. l. A szövegben olvasható utalás Engels művére vonatkozik: Engels, *A lakáskérdéshez.* Marx—Engels. *Válogatott művek.* I köt. Kossuth, 1963. 541—623. l. Schopenhauer hatásának társadalmi alapjait helyesen jellemezte Mehring, *Werke.* Berlin 1929. VI. 163.

[107] Vö. Lukács Gy., *Az újabb német irodalom rövid története.* Athenaeum, 1947.

példáit mutatja egy legalább ideológiai oppozíciónak. S az olasz nemzeti egységnek ugyancsak „felülről" való megalakítása (ismét a sokféle különbség figyelembevétele mellett), a polgárosodás formái az osztrák–magyar monarchiában, sőt a „viktoriánus korszak" Angliában mint a chartizmus vereségének következménye, mind arra mutatnak, hogy a 48 utáni német fejlődés minden specifikus nemzeti sajátossága mellett mégis csupán szélsőséges eset a polgári társadalomnak akkori általános európai fejlődésében. A burzsoáziának hatalmi kérdésekkel szemben való állásfoglalását elemezve az államban a munkásosztály fenyegetése mellett, Engels figyelmeztet[108] ezekre a közös vonásokra.

Ezzel megadtuk a társadalmi bázist a schopenhaueri filozófia nemzetközi hatása számára: a társadalmi bázist az irracionalizmus számára a burzsoázia társadalmi léte alapján. A német filozófia a polgári társadalomnak ebben a második nagy válságában nemzetközileg a vezető szerepet veszi át, éppúgy, ahogyan az első nagy válságban tette a francia forradalom idején és után. A különbség azonban óriási. Akkoriban a korszaknak előremutató dialektikus problémáit Németországban formulázták meg, mindenekelőtt Hegel. Természetesen hozzátartozik, mint láttuk, a megfelelő irracionalisztikus hatás is Schellinggel, Baaderrel és a romantikával. S itt is azt lehet mondani, hogy a német filozófia akkoriban reakciós tekintetben is vezetett, amennyiben a későbbi irracionalizmus bizonyos alapvető mozzanatait gondolatilag megrögzítette, míg az ellenforradalom legtöbb francia s angol ideológusa Burke-től Bonaldig és De Maistre-ig a legitimisztikusan reakciós tartalmat lényegileg a régi gondolatformákban fejezte ki. (Természetesen az irracionalizmusnak ott is voltak előfutárai, így pl. Franciaországban Maine de Biran, így Angliában Coleridge.) Igazi nemzetközi jelentőségre azonban e kor német filozófiája haladó dialektikus fejlődéselméleti tendenciával tett szert; nem hiába veti Cuvier evolucionista ellenfeleinek szemére, hogy a német természetfilozófia „misztikus" tendenciáit igyekszenek bevezetni a tudományba.

A második válságnak 48 körül és után lényegesen más a jellege. Igaz, hogy épp ebben az időben keletkezik a német gondolkodás legkimagaslóbb csúcsa, Marx és Engels dialektikus és történeti materializmusa. De ezzel elhagyták a polgáriasság talaját; ezzel egyúttal végleg lezárult a polgári gondolkodás progresszív korszaka, a mechanikus materializmus és az idealisztikus dia-

[108] Engels, *A német parasztháború*. Marx–Engels *Művei*. 7. köt. Kossuth, 1962. 549. l.

lektika problémáinak kidolgozása. A polgári filozófiának leszámolása ezzel a sírásójával, kísérletei az új létalapon, az új ideológiai helyzetben az irracionalizmus még reakciósabb típusainak teremtésére egy későbbi korszakra tartozik. A késői Schelling filozófiája s még inkább, mint nemsokára látni fogjuk, Kierkegaaardé, szorosan kapcsolatos a hegelianizmus felbomlásával, de az utóbbinak nemzetközi hatása ugyancsak az imperializmus korszakára esik. Ez a hatás, éppúgy mint Schopenhaueré és Nietzschéé, a később általánossá váló dekadens törekvések előlegezésének egy fajtája. S már most megjegyezzük, hogy csak Nietzschével kezdődik a polgári irracionalizmusnak igazi védekező harca a szocialista eszmék ellen.

Schopenhauer még a hegeli filozófia emelkedése és uralma idején írja meg legfontosabb műveit. Teljesítménye az irracionalizmus történetében annyiban előlegezés, amennyiben azok a tendenciák jutnak benne kifejezésre, amelyek az imént jellemzett társadalmi-történeti helyzet következtében csak a 48-as forradalom veresége után lettek általánosan uralkodókká. Így Schopenhauerrel kezdődik a német filozófiának mint a legszélsőségesebb reakció ideológiai vezérének végzetes szerepe.

Természetesen az előlegezésnek ilyen képessége bizonyos gondolkodói rangra vall. S kétségtelen, hogy Schopenhauernek, Kierkegaardnak és Nietzschének jelentékeny filozófiai adottságaik vannak: megvan bennük az absztrahálás képessége, mégpedig nem formalisztikusan véve, hanem mint olyan érzék, amelynél fogva életjelenségeket fogalmilag megrögzítenek, gondolati hidat építenek a közvetlen élet és a legelvontabb gondolatok között, hogy filozófiailag fontosnak tartják a létnek olyan tüneményeit, amelyek az ő idejükben még csak mint csírák, mint alig kezdődő tendenciák léteznek, s csak évtizedekkel később válnak egy korszak általános tüneteivé. Persze – s ez különbözteti meg a Schopenhauereket, Kierkegardokat és Nietzschéket az igazán nagy filozófusoktól – az az életfolyam, amelynek mint gondolkodók átadják magukat, amelynek jövendő sodró erejét megelőzik gondolatban, a polgári reakció felemelkedése. Megvan bennük a szimat ennek jövetele és növekedése, valamint döntő tünetei iránt, egy gondolati finomult hallásnak, egy anticipáló elvonásnak képessége.

Ha azt mondottuk, hogy Schopenhauer az első irracionalista tisztán polgári alapon, akkor nem túlságosan nehéz a társadalmi létében megpillantani a hozzá szükséges személyes vonásokat. Életének folyása egészen élesen megkülönbözteti őt minden elődjétől és kortársától. Nagyburzsoá szemben amazok ksipolgáriságá-

val, amely Fichténél éppenséggel félig proletár. Ennek megfelelően Schopenhauer nem járja a kispolgári német értelmiségnek normális, szenvedéses útját (házitanítóság stb.), hanem ifjúkorának nagy részét utazással tölti, bejárva egész Európát. Rövid átmeneti idő után, amelyben kereskedőtanonc volt, nyugodtan él mint tőkepénzes, s az egyetemhez való viszonyának is – magántanár Berlinben – csak epizodikus szerepe van.

Így Schopenhauer Németországban első nagy példája a tőkepénzes írótípusnak, amely a kapitalisztikusan fejlettebb országok polgári irodalma számára már jóval előbb fontossá vált. (Jellemző, hogy Kierkegaard és Nietzsche is sok tekintetben hasonló tőkepénzes függetlenségben élt.) Ez az anyagi felszabadultság minden életgondtól megteremti az alapot ahhoz, hogy Schopenhauer független nemcsak a félig feudális, államilag meghatározott életfeltételektől (egyetemi karrier stb.), hanem a vele kapcsolatos szellemi áramlatoktól is, lehetővé teszi számára – anélkül, hogy áldozatot kellene hoznia –, hogy minden kérdésben saját akarata szerint személyes álláspontot foglaljon el. Ebben mintája lesz Németország későbbi lázadozó polgári értelmiségének. Nietzsche azt mondja róla: „Amit *tanított*, elmúlt. /Amit *élt*, megmaradt,/ – Nézzetek csak rá!/ Senki előtt meg nem hódolt."

Természetesen ez a függetlenség illúzió, tipikus polgári tőkepénzes-illúzió. Schopenhauer mint polgárilag nevelt, igen gyakorlati ember teljesen tisztában volt azzal, hogy szellemi egzisztenciája járadékainak sértetlenségétől, gyarapodásától függ, s egész életén át ezért szívós és okos harcot folytatott családjával, vagyonának kezelőivel stb. Jellemének és életvitelének e „praktikus" vonásaiban bizonyos rokonságot mutat pl. a felvilágosodás egyes jelentős alakjaival (pl. Voltaire-rel); e rokonsággal foglalkoznunk kell röviden, mert – mint látni fogjuk – kiterjed a szellemire is és jellemző Schopenhauer gondolkodásmódjára. Voltaire is azért küzdött folyton, hogy kivívja a feudális-udvari mecenásságtól való teljes függetlenségét. Ezt azonban nemcsak egyéni alkotása érdekében tette, hanem azért is, hogy oly helyzetben legyen, hogy a kor fontos kérdéseiben mint önálló szellemi hatalom léphessen fel a feudális abszolutizmus ellen. (A Calas-eset stb.) Schopenhauernél legcsekélyebb nyoma sincs a közélethez való ilyen vonatkozásnak. „Függetlensége" az önakaratú, ridegen egoista különcé, aki azt arra használja fel, hogy teljesen visszavonuljon a közélettől, s kivonja magát minden vele szemben fennálló kötelesség alól. Schopenhauer függetlenségi törekvése tehát csak formailag hasonlít Voltaire-éhez, bensőleg azonban nincs semmi közössége vele, nem is szólva arról

a hősi küzdelemről, amelyet teszem Diderot vagy Lessing vívtak koruk reakciós hatalmaival szellemi függetlenségükért, a társadalmi haladás szolgálatáért.

Szükség volt ezeknek az életrajzi vonásoknak rövid jelzésére, mert igen gyorsan bevezetnek bennünket Schopenhauer specifikus polgáriságának középpontjába. Schopenhauer igen világosan fejezte ki, mit ért függetlenségen, „mert 'Naponta áldjad a Teremtőt, hogy az országért nem a te fejed fő' (Sárközi György fordítása) volt mindig jeligém", s itt gúnyosan beszél Hegel állambálványozásáról, mint a legrosszabb filiszterségről, amely szerint az ember felolvad az államszolgálatban, és: „A referendárius és az ember eszerint egy és ugyanaz volt. Igazi apoteózisa volt a filiszterségnek."[109]

Nem kétséges, hogy Schopenhauer gúnyos kritikája igazi gyenge oldalait találja a hegeli jogfilozófiának és etikának. Minthogy ennek haladó citoyen-eszményét a nyomorúságos német valóságban kellett megtestesíteni, minthogy rendszerének szerkezete következtében ez a megtestesítés szükségképp az akkori porosz társadalom nyomorúságához való erős alkalmazkodást jelentette, azért az állampolgárságnak és az államhivatalnokságnak ilyetén hasonulásában kifejezésre jut a filiszterség, amelytől Engels szavai szerint még a legnagyobb németek, még Goethe és Hegel sem tudtak szabadulni.

Ennyiben tehát találó Hegelnek e schopenhaueri kritikája. De hogyan áll a dolog szerzőjének — állítólag minden filiszterségen felülálló — függetlenségével? Csak mellékesen említjük, hogy a Schopenhauer-féle politikai hitvallásban használt Faust-idézetet maga Goethe épp a nyárspolgárságot jellemző mondásként alkalmazza. Fontosabb az, hogy Schopenhauer életében a minden államügytől való gőgös visszavonulás csak a normális idők magatartása volt, amikoris az államhatalmi apparátus felszólítatlanul és magától értetődően biztosította a tőkepénzesek vagyonát és jövedelmét minden lehető támadás ellen. Vannak azonban idők — és Schopenhauer megélte őket 1848-ban —, amelyekben a vagyonvédelemnek ez a magátólértetődése kérdésessé válik, vagy legalább — mint akkor Németországban — úgy látszik, mintha kérdésessé válnék. Ilyen pillanatban vége Schopenhauer fenkölt „függetlenségének", s filozófusunk siet egy porosz tisztnek átnyújtani látcsövét, hogy az jobban lőhessen a zendülő népre. S bizonyára életének e nagy rémületére emlékezve, teszi végrendeletében általános örökösévé „a Berlinben létesített alapítványt az 1848 és 1849-es évek zendülési

[109] Schopenhauer, *Sämtliche Werke*. Leipzig Reclam. IV. 173/4. l.

és pártütési harcaiban a törvényes rend fenntartásáért és helyreállításáért Németországban rokkanttá lett porosz katonáknak, valamint az e harcokban elesettek hátrahagyottainak támogatására".[110] Thomas Mann, ifjúkorától fogva nagy tisztelője Schopenhauernek, azt mondja a tőlünk idézett jeligéről, hogy „igazi filiszterség és meglapulás s olyan jelszó, hogy az ember alig érti, hogyan tehette magáévá olyan szellemi harcos, mint Schopenhauer".[111]

Thomas Mann itt téved. Schopenhauernél ez a magatartás mindenesetre groteszk formában jelenik meg, társadalmi lényege szerint azonban tipikus a polgári értelmiségre, sőt azt lehet mondani, a kapitalizmus fejlődésével fokozott mértékben tipikus. Maga Thomas Mann – a Schopenhauertől döntően befolyásolt késői Richard Wagnerről szólva – ezt a magatartást „hatalom-védte bensőségnek"[112] nevezi. Ezzel helyesen jellemezte a polgári individualizmusnak új, dekadens formáját, szemben a felemelkedés korának gazdasági, politikai és kulturális individualizmusával, amely a polgári társadalom akkori szerkezetének megfelelően, világnézete volt annak a személyes cselekvésnek, amely végelemzésben, épp személyes jellege következtében, előmozdította a polgári osztály társadalmi céljait. Macchiavellitől és Rabelais-tól kezdve Smith és Ricardo gazdasági elméletein keresztül a Hegel-féle „ész cselé"-ig a polgári gondolatépületek történelmileg meghatározott különbözőségben ilyen individualizmust fejeznek ki. Schopenhauer az első, aki abszolút öncéllá fújja fel az egyént. Tevékenysége elválik a társadalmi alaptól, tisztán befelé fordul, s a maga egyéni sajátosságait és törekvéseit abszolút értékekként tartja tiszteletben. Persze, amint Schopenhauernél felette drasztikus formában láthattuk, az önállóság csak a dekadens-polgári egyén képzeletében létezik. Az állítólag önmagán nyugvó egyéniségnek öncéllá való felfúvása egyetlen társadalmi kötöttséget sem képes megváltoztatni, még kevésbé megsemmisíteni, komoly esetekben pedig, mint Schopenhauer esetében 48-ban, kitűnik, hogy a magánszemélyiségnek ez a fennkölt önmagán nyugvása csupán egy dekadensen fokozott válfaja a normális kapitalista egoizmusnak. Minden kapitalista, minden tőkepénzes úgy cselekedett volna, mint Schopenhauer – csupán anélkül, hogy saját tőkéje megvédésének e magátólértetődéséhez hozzákonstruált volna egy rafináltan kigondolt filozófiai rendszert.

Ez a megállapítás semmiképp sem azt akarja mondani, hogy az ilyen rendszer – ha társadalmilag nézzük is – közömbös volna.

[110] I. m. VI. 213. l.
[111] Thomas Mann, *Adel des Geistes*. Stockholm 1945. 379/80. l.
[112] I. m. 463. l.

Ellenkezőleg. Minél előbbre haladnak a burzsoázia hanyatlási tendenciái, minél kevésbé küzd a feudális maradványok ellen, minél jobban megerősödik szövetsége a reakciós hatalmakkal, annál fontosabbak lesznek a Schopenhaueréhez hasonló filozófiák a polgári dekadencia kultúrája számára, akkor is, jobban mondva, épp akkor, ha magának a burzsoáziának csupán ez a fent jelzett létalapja közös az ilyen filozófiákkal; épp akkor, ha a polgári értelmiség — e létalap ideológiai mozgási terén belül — nagyon élesen kritikailag van beállítva a fennállóval szemben. Mert a hanyatlási tendenciáknak szükségszerű következménye, hogy a burzsoázia híveiben, s magának az osztálynak egyes tagjaiban is, kezd megrendülni a hit saját társadalmi rendszerükben. A filozófiának (és az irodalomnak stb.) mármost az az objektív-társadalmi osztálymegbízása van, hogy az így keletkezett réseket betömje, vagy éppen a megnyilvánuló szakadékokat ideológiailag áthidalja. Ez a feladata annak az irodalomnak, melyet Marx a kapitalizmus apologetikájának szokott nevezni.[113] Ezek a tendenciák általában a 48-as forradalom veresége után lesznek Németországban uralkodókká, habár természetesen már korábban kezdenek jelentkezni. Alapjellemük kifejeződik abban, hogy a kapitalista rendszernek mind erősebben megnyilvánuló ellentmondásait gondolatban a világból eltüntetni próbálják, amennyiben „kimutatják", hogy mindaz, ami ellentmondó, visszás, borzasztó van a kapitalizmusban, puszta látszat, vagy múló, leküzdhető területi zavar.

Schopenhauer eredetisége abban van, hogy olyan időben, amelyben német földön az apologetikának ez a közönséges formája még ki sem bontakozott teljesen, s még kevésbé lett a polgári gondolkodás vezető irányává, megtalálta már későbbi magasabb formáját a kapitalizmus apologetikájának: az indirekt apologetikát.

Hogyan formulázható meg a legrövidebben ennek a lényege? Míg a direkt apologetika azon van, hogy a kapitalista rendszer ellentmondásait elkenje, szofisztikusan megcáfolja, eltűntesse, addig az indirekt apologetika épp ezekből az ellentmondásokból indul ki, elismeri valóságos létezésüket, tényekként való megcáfolhatatlanságukat — ellenben oly értelmezést ad nekik, amely mindamellett előnyös a kapitalizmus fennállására. Míg amaz azon fáradozik, hogy a kapitalizmust mint valamennyi közül a legjobb rendet, mint az emberiség fejlődésének kiemelkedő végleges tetőpontját mutassa be, emez durván kidomborítja a kapitalizmus rossz oldalait, förtelmességeit, de úgy magyarázza őket, hogy nem a kapitalizmusnak, hanem az emberi létnek, az egzisztenciának általában tulajdonságai.

[113] Marx, *A tőke*. I. köt. Kossuth, 1961. 18—19. l.

Ebből azután szükségszerűen következik, hogy az ellenük való küzdelem nemcsak eleve kilátástalan, hanem értelmetlen is, az emberi lényeg önmegszüntetését jelenti.

Ezzel elérkeztünk a schopenhaueri filozófia középpontjához, a pesszimizmushoz. Közvetlen ezáltal lett Schopenhauer a XIX. század második felének vezető filozófusává. Segítségével alapította meg az apologetika új típusát. Persze: csak megalapította. Később, különösen Nietzsche tárgyalásánál látjuk majd, hogy az indirekt apologetikának schopenhaueri formája csupán kezdeti stádiuma ennek a filozófiai iránynak. Mindenekelőtt azért, mert a következtetés, amelyet levon, a tartózkodás minden — értelmetlennek feltüntetett — társadalmi cselekvéstől s méginkább minden, a társadalom megváltoztatására irányuló kísérlettől csak az imperializmust megelőző korszakban elégíti ki a burzsoázia szükségleteit; oly időben, amelyben az általános felemelkedés mellett ez az elfordulás a politikai cselekvéstől megfelelt az osztályharcok állásának, az uralkodó osztály szükségleteinek. Az imperialista korszakban, noha benne sem hal el semmi esetre teljesen ez a tendencia, a reakciós filozófiának szóló társadalmi megbízás továbbmegy: mozgósítson az imperializmus aktív támogatására. Ebben az irányban Nietzsche túlhaladja Schopenhauert, de mint egy fejlettebb fok indirekt apologétája, módszertanilag mégis tanítványa és folytatója marad.

Pesszimizmus tehát mindenekelőtt minden politikai cselekvés értelmetlenségének filozófiai megokolását jelenti. Hiszen ez az indirekt apologetika e fokának társadalmi funkciója. Hogy e következtetéshez eljuthasson, mindenekelőtt a társadalmat és történelmet kell filozófiailag értékétől megfosztani. Ha van fejlődés a természetben, ha ez a fejlődés az emberben, kultúrájában (tehát a társadalomban) tetőződik be, ebből szükségszerűen következik, hogy a legegyénibb cselekvés, a legegyénibb életvitel értelmének is valamiképp kapcsolatban kell lennie az emberi nem e fejlődésével. Bármennyire idealisztikusan eltorzult is e kapcsolat, bármennyire tisztán ideológiai tevékenységre (gondolkodásra, művészetre) összpontosul is, az értelmes cselekvés mégis elválaszthatatlanul összekapcsolva marad társadalmiságával és történetiségével (s ezáltal közvetve valamilyen haladáskoncepcióval). Ezek az összefüggések megtalálhatók pl. Schiller művészetbölcseletében, s látni fogjuk, hogy az esztétikai és filozófiai magatartás magasra értékelése Schopenhauernél szöges ellentétben van Schiller és Goethe álláspontjával.

Ha tehát a cselekvést meg kell fosztani értékétől, akkor oly világnézetnek kell létrejönnie, amelyben minden történetiség (s vele együtt minden haladás, minden fejlődés) látszattá, csalássá

fokozódik le; amelyben a társadalom mint a lényeget zavaró, megismerését elfedő és ki nem fejező felszín, mint látszat jelenik meg a csalásnak s nem pusztán a jelenségnek értelmében. Csak amikor az új irracionalizmus képes ennek a destrukciónak végrehajtására, érheti el a pesszimizmus azt a hatékonyságot, teljesítheti azt a társadalmi megbízást a burzsoázia szolgálatában, amelyet a schopenhaueri filozófia a XIX. század második felében valóban elvégzett.

De ezzel még nem írtuk körül teljesen a schopenhaueri pesszimizmus funkcióját. Egyáltalában optimizmus és pesszimizmus a hagyományos filozófiai terminológia legelmosódottabb kifejezései közé tartoznak, s nem is elemezhetjük őket konkrét módon, ha nem fedjük fel az osztályszerű hátterét, amelyből egy *meghatározott* fejlődést (esetleg — mint Schopenhauernél — bármily erős kozmikus misztifikálással) igenlünk, vagy tagadunk. Ily irányú konkretizálás nélkül az optimizmust egynek veszik a szépítgetéssel, a peszszimizmust pedig a valóság sötét oldalainak leplezetlen feltárásával, ahogy Schopenhauer óta sűrűn előfordul a polgári történetírásban. Mint ahogy pl. a francia gazdaságtörténész Ch. Gide pesszimistának nevezi Ricardót csak azért, mert elfogulatlanul vizsgálja a kapitalizmus negatív oldalait is, noha Ricardo perspektívájában nyomát sem lehet felfedezni a pesszimizmusnak; mint ahogy maga Schopenhauer a maga szövetségesének tekinti Voltaire-t, mert Leibniz szépítgető koncepcióját„ minden világ legjobbikáról" megsemmisítő iróniával nevetségessé teszi, noha Voltaire a társadalmi fejlődést illető perspektívájára nézve minden inkább, mint pesszimista.

Schopenhauer pesszimizmusa evidens módon a restauráció korszakának ideológiai reflexe. A francia forradalom, Napóleon és a felszabadító háborúk kora elmúlt, az egész világ évtizedeken keresztül állandóan átalakulóban volt, a végén azonban minden, legalábbis a közvetlenül látható felszínen, a régiben maradt. A német polgárság e nagy események közben és után ugyanabban az osztálytehetetlenségben élt, mint előttük. Akinek nem volt más perspektívája az emberiség fejlődéséről, mint ez a nyomorúság, könnyen jutott arra a meggyőződésre, hogy minden történeti törekvés hiábavaló. Különösen ha egy polgári individuum álláspontjáról közeledett ezekhez a kérdésekhez, ha ezt a kérdést helyezte a középpontba: mit változtat mindez személyes életemen? S míg a francia forradalom idején a nemzetközi szemléléstmód olyan perspektívát nyújthatott, amely messze túlmutatott a német nyomorúságon, most az emberélet történeti átalakításának hiábavalósága mint általános sors jelenik meg; míg tehát Herder és Forster, Hölderlin és Hegel nemzetközi szempontból — esetleg elítélő, de mégis

perspektívákat mutató – vezérfonalat nyerhettek Németország megítélésére, Schopenhauer kozmopolita látóköréből a német nyomorúságnak filozófiai általánosítása jött létre: a kozmikusba való kivetítése pesszimizmusának fontos alapalkatrésze. (Nem túlzott modernizálás, ha Schopenhauerben, a német klasszicizmus progresszív világpolgárságával szemben, a dekadens kozmopolitizmus első előfutárát látjuk.)

A pesszimizmus másik alkatrésze, amelynek személyi-osztályszerű gyökereit már láttuk, a polgári-individualisztikus egoizmus. Magától értetődő és általánosan ismert dolog, hogy ennek az egoizmusnak fontos szerepe nélkül nem lehetséges semmiféle polgári ideológia. Mindaddig azonban, amíg a polgárság mint forradalmi osztály a feudalizmus és az abszolút monarchia ellen harcolt, ez az egoizmus mindig szoros, bár problematikus kapcsolatban jelenik meg az osztálynak a társadalom megújítására irányuló progresszív céljaival. Valamennyi polgári ideológus számára a probléma az: hogyan egyeztethető össze ez az egoizmus – amelyet, minthogy nem látják át a polgári társadalom történeti-átmeneti jellegét, az ember antropológiai tulajdonságának fognak fel – a társadalmisággal, a haladással? Nem lehet itt feladatunk, hogy csak utalásszerűen is vázoljuk az itt felmerülő legkülönbözőbb felfogásokat Mandeville ironikus társadalomkritikájától a smithi gazdaságtan és etika felszínének dualizmusáig, a felvilágosodás „értelmes" egoizmusáig, Kant „társadalmiatlan társadalmiasság"-áig és a Hegel-féle „észcselé"-ig. Elég itt ennek az általános összefüggésnek megállapítása.

Persze, Angolországban bizonyos változás kezdődik az 1688-as úgynevezett „dicsőséges forradalom" után: e kor teoretikusai kezdenek már etikát kidolgozni a győzelmes burzsoá, a polgári társadalom ura számára, kezdik a polgári életformákat állandósulásuk álláspontjáról dicsőíteni. S minthogy ez a „dicsőséges forradalom" jellegénél fogva kompromisszum volt a feudális maradványokkal, itt annyiban áll be a hajdani forradalmi lendületnek, a hajdani kíméletlen társadalmi kritikának gyengülése, amennyiben a hangsúly a cselekvés társadalmiságától a polgári egyén mint magánszemély önelégültségének, önmagán nyugvásának irányába kezd tolódni.

Nem csoda, hogy Schopenhauer itt bizonyos kapcsolópontokat talált. Általában figyelemre méltó filozófiatörténeti szempontból és filozófiája polgári jellegének bizonyítéka, hogy ellentétben a restauráció korszakának romantikusaival, akik kivétel nélkül éles harcban álltak az egész felvilágosodással, általában rokonszenvvel viseltetik a felvilágosodás képviselői iránt. Látszólag ez a vonal

párhuzamosan halad a német klasszicizmuséval, amely Goethében és Hegelben folytatását, dialektikus továbbképzését nyújtja a felvilágosodás tendenciáinak. De csak látszólag. Mert Schopenhauer nem akarja továbbképezni a felvilágosodásnak előremutató tendenciáit, azaz nem akarja folytatni a felvilágosodás harcát a forradalom utáni korszak új feltételei között, a feudális maradványok felszámolásáért, hanem támaszt keres náluk a polgári egyén önmagára utaltságának szélsőséges-radikális filozófiai megformulázása számára. Ha tehát látszólag érintkezik a felvilágosodás bizonyos tendenciáival, ha dicsérően emeli ki egyes képviselőit a romantikával szemben, akkor ebben a felvilágosodás, úgyszintén az angol XVIII. század tendenciáinak reakciósakká való kiforgatása rejlik; oly törekvés, amelyet később is látunk majd Nietzschénél rokonszenvként oly moralisták iránt, mint La Rochefoucauld, sőt Voltaire; ebben ugyancsak, persze fejlettebb reakciós fokon, igazi tendenciáik meghamisítása jut kifejezésre.

Mindenesetre Schopenhauer — s ebben is indirekt apologetikája fejeződik ki — a közönséges polgári egoizmust morálisan negatívnak mutatja be, persze nem társadalmilag negatívnak, tehát mint oly tulajdonságot, tendenciát, amelyet társadalmilag morálisan meg kellene változtatni; a közönséges polgári egoizmus Schopenhauernél az „ember" változatlan tulajdonsága, sőt ezenfelül minden létezésnek változatlan kozmikus tulajdonsága. Schopenhauer így vezeti le ismeretelméletéből és világnézetéből, amelynek alapjaival később elvileg foglalkozunk majd, a kapitalista típusú kíméletlen egoizmus kozmikus szükségszerűségét: „Ezért mindenki magának akar mindent, mindent birtokolni, legalábbis mindenen uralkodni akar, s ami ellenszegül neki, azt szeretné megsemmisíteni. Hozzájárul ehhez a megismerő lényeknél, hogy az egyén a megismerő szubjektum hordozója, ez pedig a világ hordozója: azazhogy az egész természet rajta kívül, tehát valamennyi többi egyén is csupán az ő képzetében létezik, ő mindig csak mint képzetéről, tehát csupán közvetve, és mint a saját lényegétől és létezésétől függőről tud róla: minthogy tudatával együtt a világ is szükségszerűen eltűnik, azaz ennek léte, és nem-léte egyjelentésű és meg nem különböztethető lesz . . . Maga a mindig és mindenütt igaz természet már eredetileg és minden reflexiótól függetlenül adja neki ezt az ismeretet egyszerűen és közvetlen bizonyossággal. A megadott két szükségszerű meghatározásból magyarázható, hogy minden egyes, a határtalan világban teljes elenyésző és semmivé zsugorodó egyén mégis önmagát teszi meg a világ középpontjává, a saját létezésére és jólétére van minden más előtt tekintettel, sőt, a természetes álláspontón mindent e létezésnek kész

feláldozni, kész a világot megsemmisíteni, csakhogy valamivel tovább fenntartsa saját énjét, e cseppet a tengerben. Ez az érzület az *egoizmus*, amely a természetben minden dolognak lényeges tulajdonsága."[114]

A schopenhaueri morál mármost látszólag felülemelkedés ezen az egoizmuson, látszólag annak negációja. A közönséges, kozmikusan felfújt egoizmustól való elfordulás azonban nála ugyancsak a társadalomtól gondolatilag elszigetelődött egyénben játszódik le, sőt fokozását jelenti ennek az elszigetelődésnek. Az esztétikai gyönyörtől a szentek aszkétaságáig az egoizmusnak állítólagos leküzdésében Schopenhauer mindjobban dicsőíti az egyének tiszta önmagán nyugvását mint egyedül mintaszerű morális magatartást. Persze szerinte ez a „fennkölt" egoizmus mint közönséges egoizmus egyenes ellentéte jelenik meg, mint elfordulás a látszattól, „a Maja fátylától" (azaz a társadalmi élettől), amelyben a közönséges egoizmus fogva marad; mint részvét minden teremtmény iránt ama belátás következtében, hogy e látszat mögött minden egzisztencia egysége rejtőzik.

Az egoizmus két típusának ez a schopenhaueri ellentéte indirekt apologetikájának legrafináltabb vonásai közé tartozik. Először is ennek a magatartásnak a belátók arisztokratizmusának megszentelését adja, szemben a plebs vak elfogultságával a jelenségvilágban. Másodszor ez a felülemelkedés a közönséges egoizmuson épp „fennkölt", kozmikus-misztikus általánosságánál fogva semmire sem kötelez: semmibe veszi a társadalmi kötelezettségeket s üres érzelmi gerjedelmekkel, érzelgősségekkel helyettesíti, amelyek adott esetben összeegyeztethetők a legnagyobb társadalmi bűncselekményekkel; a „Csapajev" c. kitűnő orosz filmben az állatian kegyetlen ellenforradalmár tábornok egy kanárimadarat tart, vele igazi schopenhaueri módra kozmikus kapcsolatban érzi magát, s üres óráiban Beethoven-szonátákat játszik, teljesíti tehát a schopenhaueri morálnak valamennyi „fennkölt" parancsát. Ide tartozik Schopenhauer saját magatartása is, melyről már szóltunk.

A filozófus persze már előre felmenti magát minden szemrehányás alól amelyet ebben az irányban neki tenni lehet. Abban igazi modern megújítója az etikának, hogy kijelenti, hogy a morál, amelyet felállított és filozófiailag megokolt, őt magát nem kötelezi. „Általában furcsa dolog azt követelni egy moralistától, hogy csak olyan morált ajánljon, amelynek ő maga is birtokában van."[115] Ezzel a legfőbb szellemi-erkölcsi kényelmet biztosítja a

[114] Schopenhauer, *Sämtliche Werke*. I. 429. l.
[115] I. m. I. 429. l.

dekadens burzsoázia értelmiségének: ez oly morálnak birtokában van, amely megszabadítja őt minden társadalmi kötelezettségtől, amely fennkölt magasságba emeli a belátás nélküli vak csőcselék fölé, oly morálnak, amelynek követése alól (ha ez nehezére esik, vagy csak kényelmetlenné válik is) maga e morál megalapítója felmenti őt. Schopenhauer – e részben egészen következetesen – ennek a kényelemnek értelmében rendezte be a maga egész életvitelét.

Ezzel fontos mintaképet, sokáig hatékony modellt kap a hanyatlás korának polgári etikája. Amit persze Schopenhauer még ebben a dualisztikus nem-kötelező formában megkezd, azt folytatják utódai, mindenekelőtt Nietzsche, akképpen: hogy az etika által felszabadítják az embernek minden rossz, társadalomellenes, embertelen ösztönét, erkölcsileg szentesítik, s ha nem is mindig parancsnak, de legalább „sorsnak" nyilvánítják *az* ember, azaz a polgár, az imperialista korszak polgári intellektuelje számára.

Itt egészen világosan látható az egyezés és a különbség Schopenhauer és a restauráció korának irracionalisztikus filozófiája között. Mind a kettő társadalmi passzivitásra akarja nevelni híveit. Az utóbbi azonban azáltal, hogy a társadalom „organikus növekedését", azaz a feudális-abszolutisztikus rendnek egyedüli jogosultságát mint isten akaratát dicsőíti, minden forradalmi átalakulást pedig szervetlennek, pusztán „csináltnak", sátáninak bélyegez, míg Schopenhauernél a társadalom és történelem irracionalizmusa mint meztelen és merő értelmetlenség, a társadalmi életben való részvételre vagy éppen a társadalom megváltoztatására irányuló törekvés a világ lényegébe való betekintésnek oly hiányaként jelenik meg, amely már a bűnnel határos. Schopenhauer tehát éppúgy védelmezi a fennállót, mint a fuedális vagy félig feudális irracionalizmus a restaurációt, csakhogy teljesen ellentétes módszerrel, egy polgári indirekt apologetikus módszerrel. Ezek korunknak konkrét, feudális-abszolutisztikus társadalmi rendjét védelmezték, a schopenhaueri filozófia ellenben ideológiai védelem *minden* fennálló társadalmi rend számára, amely hathatósan képes megvédeni a polgári magántulajdont.

Schopenhauer polgársága tehát épp abban fejeződik ki, hogy számára az uralmi rendszer politikai jellege teljesen közömbös, ha csak eléggé megvédi a magántulajdont. A kommentárokban, amelyeket „Parerga és paralipomená"-jában adott főművéhez, Schopenhauer még világosabban fejezi ki ezt az álláspontját, mint ott: „Mindenütt és minden időben sok volt az elégedetlenség a kormányokkal, törvényekkel és közintézményekkel; nagyrészt azonban csak azért, mert az ember mindig kész nekik róni fel hibául azt a nyomort, amely magához az emberi léthez tartozik elválaszthatatlanul,

amennyiben, misztikusan szólva, ez az az átok, amely Ádámot sújtotta s vele egész nemét. De soha azt a szemfényvesztést nem űzték hazugabbul és szemérmetlenebbül, mint a „jelen kor" demagógjai. Ezek ugyanis, mint a kereszténység ellenségei, optimisták: a világ szerintük 'öncél', s ezért önmagában véve, azaz természetes alkotottsága szerint egészen kitűnően van berendezve, igazi otthona a boldogságnak. A világ roppant bajait mármost, amelyek ez ellen kiáltanak, egészen a kormányoknak róják fel hibául: ha ugyanis ezek megtennék kötelességüket, akkor a mennyország a földön léteznék, azaz mindenki fáradság nélkül bőségesen zabálhatna, ihatna, szaporodhatna és megdögölhetne: mert ez az ő 'öncéljuk' körülírása és az emberiség végtelen haladásának célja, amelyet pompázó szólamokkal hirdetnek fáradhatatlanul."[116]

Világosan kitűnik ezekből a fejtegetésekből, miben rejlik a schopenhaueri pesszimizmus társadalmi jelentősége és funkciója, miért bélyegzi meg főművében az optimizmust mint elvetemültet szellemi és erkölcsi tekintetben. Kifejti ott: „Egyébként nem hallgathatom el itt azt a véleményemet, hogy az optimizmust, hacsak talán nem oly emberek beszéde, akiknek lapos homloka mögött csak szavak lakoznak, nem csupán képtelen, hanem igazán *elvetemült* gondolkodásmódnak is tartom, keserű gúnynak az emberiség kimondhatatlan szenvedésein."[117]

Az itt idézett egyezés és — osztályszerű — különbözőség Schopenhauer és a restauráció korának irracionalisztikus filozófiája között a kettőnek a vallás kérdésével szemben való állásfoglalásában fejeződik ki a legvilágosabban. Ezt a problémát már vizsgáltuk Schelling tárgyalásakor. Láttuk, hogy az általános filozófiai harc Németországban nem a materialisztikus ateizmus és a vallás között folyt, hanem hogy a nagyon ingadozó és határozatlan törekvés a vallási elemeknek a filozófiai világképből való kiküszöbölésére a panteizmus problémája körül összpontosult. A panteizmus egyrészt idealisztikus alapvetése következtében sohasem tudta igazán leküzdeni a vallási szemlélésmódot, másrészt, amint ugyancsak láthattuk már, az a törekvése, hogy a világot önmagából magyarázza, kivívta a filozófiai reakció ellenállását, s újra meg újra mint ateizmust denunciálták. Csak a hegelianizmus felbomlása korában, amint szintén láttuk, lépett fel Feuerbach a panteizmus baloldali kritikájával, amennyiben a klasszikus német filozófia vallásiteisztikus elfogultságát egy ateista materializmus álláspontjáról taglalta.

[116] I. m. V. 266/7. l. Vö. még a helyet az „*Elrontott gyárimunkások*"-ra és az ifjú hegeliánusokra vonatkozóan. II. 544. l. stb.

[117] I. m. I. 422. l.

Schopenhauer igen világosan ismeri fel minden panteizmus elemásságát, következetlenségét: „A panteizmus ellen főleg csak az a kifogásom, hogy nem mond semmit. Ha a világot istennek nevezzük, azzal nem magyarázzuk meg, hanem csak a nyelvet gazdagítjuk a világ szónak egy felesleges szinonímájával. Akár azt mondjátok 'a világ isten', akár azt 'a világ a világ', egyremegy." De látja a másik oldalt is, a panteizmus összefüggését a teisztikus vallással. Ebben az értelemben az imént idézett fejtegetéseket így folytatja: „Mert csak amennyiben az ember istenből indul ki, tehát már feltételezi őt és meghitt viszonyban van vele, juthat végül oda, hogy a világgal azonosítsa, tulajdonképpen hogy tisztességes módon eltávolítsa."[118]

Látszólag itt Schopenhauer Spinoza feuerbachi kritikájához és a klasszikus német filozófiához közeledik. De csak látszólag. Mert ezeknél — különösen Spinozánál — a panteizmus csakugyan csupán „udvarias ateizmus" volt. Igaz, hogy Schopenhauer is az ateizmus hívének vallja magát, de nála az ismét sajátos hangsúlyt kap: nem a vallás és vallásosság destrukciója, mint a XVII—XVIII. század nagy materialistáinál, még csak tudattalanul sem törekszik ebben az irányban, mint a progresszív idealisztikus panteisták, hanem ellenkezőleg, a vallást akarja pótolni, új — ateisztikus — vallást akar teremteni azok számára, akik a társadalom fejlődése, a természetmegismerés haladása következtében elvesztették régi vallásos hitüket.

Ennek megfelelően a schopenhaueri ateizmusnak nemcsak hogy nincs semmiféle vonatkozása a materializmushoz, hanem ellenkezőleg a legszélesebb harcot folytatja ellene, megkezdi a vallásellenes áramlatok eltérítését a materialista ateizmustól, átvezetésüket egy isten nélküli vallásosság, egy vallásos ateizmus irányában. Schopenhauer erről azt mondja: „De tudják-e az urak, hányat ütött az óra? — Bekövetkezett egy rég megjövendölt korszak; az egyház inog, annyira inog, hogy kérdéses, megtalálja-e újra a súlypontot; mert a hit veszendőbe ment... Azoknak a száma, akiket az ismeretek bizonyos foka és tömege képtelenné tesz a hitre, aggasztóan nagy lett. Tanusítja ezt a lapos racionalizmus általános elterjedése, amely mind szélesebben láttatja bulldogarcát. A kereszténység mély misztériumait, amelyek felett évszázadok töprengtek és vitáztak, egész nyugodtan szabóróffel készül kimérni és csuda okosnak véli magát ebben. Mindenekelőtt a keresztény alapdogma, az eredendő bűn tana, gúny tárgya lett a lapos racionalista főknél; mivel szerintük semmi sem világosabb és bizonyosabb, mint az,

[118] I. m. V. 112. l.

hogy mindenkinek a létezése a születésével kezdődött, lehetetlen tehát, hogy mint bűnös jött volna a világra. Mily éleselméjű! — És hogyan, ha elszegényedés és elhanyagolás elharapódznak s a farkasok aztán a faluban kezdenek mutatkozni, akkor ily körülmények között a mindig kész materializmus üti fel a fejét s eljön kísérőjével a bestializmussal együtt (amelyet némelyek humanizmusnak neveznek)."[119]

Ezekben a nézetekben figyelemre méltó negatív tekintetben az, hogy a vallásosság válságát ténynek veszik, hogy azonban a bennük levő éles polémia kizárólag a „lapos racionalizmus" és a materializmus ellen irányul: pozitív tekintetben az, hogy Schopenhauer itt, mint filozófiájának sok más döntő helyén is, az eredendő bűn keresztény dogmája mellett foglal állást. Csak következetes tehát, ha ismételten elvileg kiemeli vallásos ateizmusának újságát és korszerűségét. A Kant előtti helyzetet a következőképp jellemzi: „Egészen Kantig igazi dilemma állott fenn a materializmus és teizmus között, azaz ama feltevés között, hogy vak véletlen, és aközött, hogy egy kívülről rendezendő intelligencia hozta célok és fogalmak szerint létre a világot, neque dabatur tertium. Ennélfogva ateizmus és materializmus ugyanaz volt." A Kant előidézte fordulat a következő: „Ama diszjunktív felsőtétel érvényessége azonban, ama dilemma materializmus és teizmus között azon a feltevésen alapszik, hogy az előttünk levő világ a magánvaló dolgok világa, hogy tehát nincs más rendje a dolgoknak, mint tapasztalati . . . Amennyiben tehát Kant a jelenségek és a magánvaló dolgok megkülönböztetésével a teizmust megfosztotta alapjától, megnyitotta másrészt az utat a létnek másnemű és mélyebb értelmű magyarázatához."[120] Ezzel megnyílt a kiút ebből a dilemmából, az út a schopenhaueri vallásos ateizmushoz, amelynek éle a materializmus ellen irányul, amely nagyon sokat vesz át a keresztény etikából, átalakítva megokolásait.

Világosan kitűnik már ebből, miben található meg Schopenhauer vallásos ateizmusának lényege: bizonyos valláspótlék ez azok számára, akik nem tudnak többé hinni a dogmatikus vallásokban, amely egyrészt tudományos igényeiknek, másrészt „metafizikai" szükségleteiknek megfelelő világnézetet nyújt, azaz olyat, amely nagymértékben kielégíti a vallási vagy félig vallási előítéletekben még meglevő érzelmi elfogultságot. Míg a persze idealisztikusan zavaros panteizmus a maga világimmanenciájával és — a klasszikus német filozófiában — fejlődéstanával tárgyilag eltávolít a vallási

[119] I. m. III. 139. l.
[120] I. m. I. 650/1. l.

világnézetektől, Schopenhauernek nyíltan ateista filozófiája oly utat mutat, amely visszavisz egy semmire nem kötelező valláshoz. Ezért hivatkozik Schopenhauer ismételten a buddhizmus ateisztikus jellegére,[121] ezért hangsúlyozza, hogy ateista filozófiájából következő etika az eredendő bűn döntő kérdésében, „ha a kifejezés szerint új és hallatlan volna is, lényege szerint semmiképpen nem az, hanem teljességgel egyezik a tulajdonképpeni keresztény dogmával . . ."[122] Hegelt mint „tulajdonképpeni rossz keresztényt" denunciálja.[123] Létrejön, ismét mintaképül a későbbi dekadens fejlődés számára, az a vallásos ateizmus, amely a polgári értelmiség nagy része számára átveszi az ebben a rétegben gondolatilag tarthatatlanná vált vallás funkcióját.

Természetesen Schopenhauer itt is úttörő, nem befejező. Társadalmi kiindulópontja a restauráció korszakában okozza, hogy ateizmusa – éppúgy, mint e kor vallása – társadalmi passzivitásra, a társadalmi cselekvéstől való puszta elfordulásra nevel, míg későbbi utódai, mindenekelőtt Nietzsche és utána a fasizmus, ezeket a kiindulópontokat erkölcsileg az imperialista reakciónak aktív, harcias támogatása irányában építik ki, ismét párhuzamosan az egyházak cselekvésmódjával az imperialista világháborúkban és polgárháborúkban. (A kapitalista társadalom bonyolult sokrétűsége, a kirívó változások az imperialista korszak osztályharcainak lefolyásában szükségszerűen hozzák magukkal, hogy e kor vallásos ateizmusának – anélkül, hogy feltétlenül egyenesen Schopenhauerre nyúlna vissza – kvietisztikus válfajai is lehetnek; így pl. a heideggeri egzisztencializmus.)

Hogy mily nagy a schopenhaueri ateizmus, a politikai reakció és a pozitív vallások, egyházak társadalmi funkciójának ez a párhuzamossága, azt legvilágosabban a vallásról szól dialógusa mutatja. Itt először is élesen bírálja a vallások történeti szerepét, mindenekelőtt a monoteisztikus vallások türelmetlenségét. A fejtegetések azonban így zárulnak: „*Philalethes*: Másképp áll persze a dolog, ha a vallásoknak mint a korona támaszainak hasznát vesszük fontolóra: mert amennyiben ezek isten kegyelméből valók. oltár és trón szoros rokonságban vannak egymással. Innnen is van, hogy minden bölcs fejedelem, aki szereti trónját és családját, mindig mint az igaz vallásosság mintája jár a nép előtt; mint ahogy még Macchiavelli is sürgősen ajánlja a vallásosságot a feje-

[121] I. m. III. 143. l. Mehring tehát téved, ha Schopenhauert „szabadgondolkodónak" tekinti. I. m. VI. 166. l.

[122] I. m. II. 522. l.

[123] I. m. II. 521. l.

delemnek, a 18. fejezetben. Ezenkívül azt lehetne felhozni, hogy a kinyilatkozatott vallások éppúgy viszonyulnak a filozófiához, mint az isten kegyelméből való fejedelmek a nép szuverenitásához; ezért van, hogy ennek az egyenletnek két elülső tagja természetes szövetségben áll egymással. *Demopheles*: Ó, csak ezen a hangon ne szólj! hanem gondold meg, hogy ezzel az ochlokrácia és anarchia kürtjét fújnád, minden törvényes rend, minden művelődés és minden emberség halálos ellenségéét. *Philalethes*: Igazad van. Csak szofizmák voltak. Visszavonom hát."[124]

Ezzel világosan megrajzoltuk annak a társadalmi funkciónak körvonalait, amelyet a schopenhaueri filozófia teljesített. Ez a funkció határozza meg szűkebb értelemben vett filozófiai problémáit is. Módszertani és szisztematikus jelentősége csak akkor érthető meg, ha látjuk, milyen természetű valójában társadalmi terminus ad quem-je. Mert csak ebből határozható meg Schopenhauer állásfoglalása a klasszikus német filozófia történetével szemben, benne elfoglalt helye, tulajdonképpeni filozófiai jellege annak az irracionalizmusnak, amelynek megalapítója lett.

Általában ismert dolog, hogy Kant ingadozó, kétértelmű álláspontot foglal el a filozófiának minden döntő kérdésében. Lenin felülmúlhatatlan világossággal jellemzi állásfoglalását materializmus és idealizmus között. „Kant filozófiájának fő jellemzője, a materializmus és az idealizmus összebékítése, a kompromisszum e két irányzat között különnemű egymással ellentétes filozófiai irányoknak egy rendszerbe való egyesítése. Amikor Kant azt feltételezi, hogy képzeteinknek megfelel valami rajtunk kívül létező, valami magánvaló dolgot megismerhetetlennek, transzcendensnek, túlvilláginak nyilvánítja, akkor idealista. Amikor ismereteink egyetlen forrásának a tapasztalatot, az érzeteket ismeri el, filozófiája a szenzualizmus vonalára, s a szenzualizmuson át – bizonyos feltételek mellett – a materializmus vonalára kanyarodik. Amikor a tér, az idő, az okság stb. aprioritását vallja, filozófiája az idealizmus felé gondol."[125] Ebben a döntő tekintetben az egész klasszikus német filozófia nagy lépés visszafelé Kanttal szemben. Már Fichte „megtisztítja", hogy Lenin kifejezését használjuk, a kanti filozófiát materialisztikus ingadozásaitól, s tisztán szubjektív idealizmust teremt. Schopenhauer ismeretelmélete teljességgel ebben az irányban mozog. Ő is, mint mindjárt látni fogjuk, a kanti ingadozásokat Berkeley következetes szubjektív idealizmusához vezeti vissza.

[124] I. m. V. 376/7. l.

[125] Lenin, *Materializmus és empiriokriticizmus*. Lenin *Összes Művei*. 18. köt. Kossuth, 1964. 182–183. l.

Kant álláspontja azonban nemcsak ebben a filozófia szempontjából feltétlenül döntő kérdésben ingadozó, átmenetszerű, hanem a dialektika kérdésében is. Azok az ellentmondások, amelyek a XVIII. század végén a mechanikai, metafizikai gondolkodásban mutatkoztak (gondoljunk Diderot-ra, Rousseau-ra, Herderre stb.), Kantnál tetőponthoz érnek. Az ellentmondásnak mint kiindulópontnak, mint a logika és ismeretelmélet alapjának megragadását látjuk egész életművében mint soha véghez nem vitt, soha következetesen ki nem dolgozott tendenciát. Persze mindezek a kezdeményezések nála mégis a metafizikai gondolkodás megújításával, egy filozófiai agnoszticizmussal végződnek. Láthattuk azonban a fiatal Schelling tárgyalásakor, hogy ezek a következetlen kezdeményezések is milyen fontos kiindulópontok lettek a dialektika fejlődése számára Németországban.

Schopenhauernak a materializmussal szemben elfoglalt álláspontját már ismerjük. Itt csak az a fontos, hogy kimutassuk, hogy Kantnak a materialista ingadozásaitól való „megtisztítása", a kanti ismeretelméletnek a Berkeley-ére való visszavezetése nemcsak a következetes szubjektív idealizmus megalapítását jelenti Schopenhauer által, hanem egyúttal azt a törekvést is, hogy a dialektika valamennyi elemét kiküszöbölje a kanti filozófiából, s egy intuíción nyugvó irracionalizmust, egy irracionalisztikus misztikát tegyen helyébe. Bármennyire egyeznek tehát Schopenhauer és Fichte tendenciái az ismeretelmélet döntő kérdésének, az idealizmus és materializmus szétválasztása kérdésének álláspontjáról, mégis nagy ellentét választja el őket a dialektika kérdésében. Az én és nem-én vonatkozásának szubjektív idealisztikus fogalmazása Fichténél e tekintetben kísérlet Kant dialektikus tendenciáinak következetesebb kiépítésére. Innen Fichte fontos szerepe a fiatal Schelling objektív idealisztikus dialektikájának keletkezésében; innen Schopenhauer ridegen elutasító magatartása az egész klasszikus német filozófia dialektikus törekvéseivel szemben, noha rendszere több érintkezési pontot mutat Schellingnek mindig meglevő irracionalisztikus tendenciáival, noha ezen a területen — természetesen anélkül, hogy bevallaná — sokat vesz át Schellingtól.

A kanti filozófiát tárgyaló kritikájában Schopenhauer nagy határozottsággal mélyed el a következetes szubjektív idealizmus központi problémájában. Szemére veti Kantnak mindenekelőtt, hogy „a jelenségnek pusztán relatív egzisztenciáját nem vezeti le abból az egyszerű, oly közelfekvő, tagadhatatlan igazságból '*nincs objektum szubjektum nélkül*', hogy így az objektumot, mivel épp mindig csak egy szubjektumra való vonatkozásban létezik, már gyökerében tőle függőnek, általa meghatározottnak s ezért

puszta jelenségnek mutassa be, amely nem létezik magában, feltétlenül".[126] Ugyanezt a gondolatot, ha lehet még határozottabban, a következőképpen fogalmazza meg „Az elégséges alap tételének négyszeres gyökéről" c. első művében: „Ahogyan a szubjektummal azonnal tételezve van az objektum (mivel különben a szónak nincs is jelentése) s hasonlóképpen az objektummal a szubjektum, s ennélfogva szubjektumnak lenni ugyanannyit jelent, mint hogy objektuma van, objektumnak lenni pedig annyit, mint hogy a szubjektum megismerésének tárgya: pontosan ugyanígy egy *valami módon meghatározott* objektummal azonnal a szubjektum is *ugyanazon a módon megismerőként* van tételezve. Ennélfogva mindegy, akár azt mondom: az objektumoknak ilyen meg ilyen hozzájuk tartozó, sajátos meghatározásaik vannak, akár azt: a szubjektum megismer ilyen meg ilyen módokon; mindegy, akár azt mondom: az objektumokat ilyen osztályokra kell felosztani, akár azt: a szubjektumnak ilyen különböző megismerő erői vannak."[127]

Ebben a tekintetben tehát határozottan visszamegy Berkeley-re, s védelmébe veszi őt Kanttal szemben: „Ezt a fontos tételt már Berkeley, akinek érdemeit Kant nem méltányolja, filozófiájának alapkövévé tette, s ezzel halhatatlan emléket állított magának, noha ő maga nem vonta le a kellő következtetéseket a tételből, azután pedig részint nem értették meg, részint nem vették eléggé figyelembe."[128] Ezért utasítja el „A tiszta ész kritikájának" második átdolgozott kiadását mint Kant igazi tendenciáinak meghamisítását, s Kant értelmezésében mindig az első kiadáshoz tartja magát. Annak, hogy Schopenhauer ilyen élesen állítja szembe Kant főművének első és második kiadását egymással, nagy szerepe volt a Kant-filológiában.[129] Azonban itt nem a filológiai-történeti kérdés a döntő, hanem a filozófiai. Láttuk, hogyan fogja fel Schopenhauer Kant viszonyát Berkeley-hez. Kant azt írja mármost „A tiszta ész kritikája" második kiadásának előszavában, hogy bővítette művét „az idealizmus cáfolatával" (ez Berkeley ellen irányul), s ezt a kiegészítést a következőképp okolja meg: „Lehet az idealizmust a metafizika lényeges céljai tekintetében mégoly ártatlannak

[126] Schopenhauer, *Sämtliche Werke*. I. 554/5. l.

[127] I. m. III. 159/60. l.

[128] I. m. I. 555. l.

[129] Röviden utalunk itt arra, hogy *A tiszta ész kritikája* átdolgozásának ez az értelmezése még olyan marxistát is befolyásolt, mint Mehring. Schopenhauer elemzéséből — helytelenül — azt a következtetést vonja le: Kant tulajdonképpeni idealisztikus tendenciái épp a második kiadásban domborodnak ki. Vö. *Werke*. II. 232/4. l. Ezzel a Lenin által már tisztázott Kant-problémát újra a feje tetejére állítja.

tartani (pedig valójában nem az), mégis mindig a filozófia és az általános emberi ész botránya marad, hogy a dolgoknak rajtunk kívül való létezését (holott belőlük merítjük az egész anyagot még belső érzékünk megismeréseihez is), csupán *hit alapján* kelljen elfogadnunk, ha pedig valakinek eszébe jut azt kétségbevonni, ne tudjunk kielégítő bizonyítékot vele szembeállítani."[130] Amit tehát Schopenhauer Kantnak nagy, ámbár következetlenül keresztülvitt filozófiai tetteként tekint, azt maga Kant „a filozófia botrányának" nevezi.

Már ez a határozott visszatérés Berkeley szubjektív idealizmusának útjára egy fontos előfutár helyét biztosítaná Schopenhauernek a reakciós polgári filozófiában. Mert Berkeley ismeretelméletének Mach és Avenarius által való, lényegében éppoly teljes, a kifejezés formájában sokkal elfátyolozottabb felújítása csak folytatja az általa megkezdett utat. Mach-kritikájában Lenin is megállapítja ezt a rokonságot. „Mi felette állunk a materializmusnak és felette állunk holmi Hegel idealizmusának is, de szíves örömest kacérkodunk egy Schopenhauer szellemében való idealizmussal!"[131]

Schopenhauer azonban két tekintetben megy tovább, mint ezek az utódai. Egyrészt minden fenntartás nélkül Berkeley szolipszisztikus szubjektivizmusa és idealizmusa hívének vallja magát; még teljesen távol áll tőle, hogy idealizmusát az idealizmus és materializmus közötti „harmadik útnak", ezen az ellentéten való felülemelkedésnek álcázza. Másrészt nem elégszik meg puszta agnoszticizmussal, mint Mach és Avenarius, hanem azt a miszticizmust és irracionalizmust, amely – tudatosan vagy tudattalanul – benne rejlik minden következetes idealizmusban, nyíltan fejti ki az ebből folyó végső következményekig. Ezzel ugyancsak jobban közeledik Berkeley-hez, mint utódaihoz. Persze azzal a fontos történeti különbséggel, hogy nála a szubjektív idealizmus kifejtése nem a keresztény vallásba torkollik, mint Berkeley-nél, hanem, mint láttuk, egy vallásos ateizmusba.

Hogy ennek ismeretelméleti megokolást találjon, Schopenhauer nem tagadja a magánvaló dolgok létezését általában, csak éppen irracionalisztikus-misztikus módon értelmezi, amennyiben a magánvaló dolgot egynek veszi az irracionalisztikusan felfújt és misztifikált akarattal. Azt mondja: „Jelenség annyi, mint képzet és semmi több: mindennemű képzet, minden *objektum: jelenség. Magánvaló dolog* azonban egyedül az *akarat:* mint ilyen egyáltalában nem képzet, hanem toto genere különbözik tőle: az akarat az,

[130] Kant, *A tiszta ész kritikája.* Filozófiai Írók Tára. 1891.

[131] Lenin, *Materializmus és empiriokriticizmus.* Lenin *Összes Művei.* 18. köt. Kossuth, 1964. 177. l.

aminek minden képzet, minden objektum a jelensége, a láthatósága, az *objektivitása*. Legbelseje, magva minden egyes dolognak s éppúgy az egésznek: megjelenik minden vakon működő természeti erőben; ugyancsak ő jelenik meg az ember megfontolt cselekvésében; hiszen a nagy különbség a kettő között csak a megjelenés fokára, nem a megjelenőnek lényegére vonatkozik."[132]

Schopenhauernál tehát, mint már Schellingnél, két diametrálisan különböző módját látjuk a valóság megragadásának: az egyik (a ténylegesen adott objektív valóságé) lényegtelen, a másik (a misztikus irracionalizmusé) lényeges. Míg azonban, mint láttuk, a fiatal Schelling ezzel a kettőztetéssel a valóságnak csak fogalmi (diszkurzív) megismerését utasítja el, és intellektuális szemléletével, bár zavarosan misztikus módon, mégis ugyanannak a valóságnak lényegét, a fejlődés mozgatóerőit igyekszik minden realitás általános elveként megragadni, addig Schopenhauer eleve rosszhírét kelti minden tudományos megismerésnek, sokkal mélyebben tépi fel a szakadékot a jelenség világának megismerése és a magánvaló dolog között, mint azt Schelling még késői korában is, a negatív és pozitív filozófia szembeállításában tette; mert itt a valóságnak két különböző fajáról van szó, helyesebben valóságról, és nemvalóságról, s épp e különbségnek felel meg a megismerés két faja.

Összefügg ez részben ismeretelméletük különbözőségével. Schelling objektív, Schopenhauer szubjektív idealista. Ebből következik, hogy Schelling számára a valóság objektivitása, még ha fokozódóan misztikus-irracionalisztikus módon eltorzult formában is, mégis megvan valahol; különösen az azonos szubjektum-objektumra vonatkozó ifjúkori koncepció misztifikált kifejezési formája annak a sejtelemnek, hogy az ember, az emberi tudat egyfelől a természeti fejlődés terméke, másfelől hogy ennek az azonosságnak elérése az intellektuális szemléletben ennek az objektív természeti folyamatnak megismerését, öntudatra-emelését tartalmazza. Schopenhauernál ellenben a szubjektum és objektum összekapcsoltsága eleve egészen más jellegű. Idéztük már Schopenhauernek erre vonatkozó fejtegetéseit: ezek abban tetőződnek, hogy objektum nem lehetséges szubjektum nélkül, hogy az, amit valóságnak (jelenségvilágnak) nevezünk, a képzeteinkkel azonos; tehát a berkeley-i „esse est percipi"-vel azonosul.

Ebből következik, hogy Schopenhauer számára — éppúgy, mint később Mach, Avenarius, Poincaré stb. számára — a külvilágnak nem lehet semmiféle valóságos, az egyéni tudattól független objektivitása; hogy a megismerésnek — ugyancsak a machiz-

[132] Schopenhauer, *Sämtliche Werke*. I. 163. l.

mussal egyezően – csak tisztán gyakorlati jelentősége van „a létért való küzdelemben", az egyén és a nem fenntartásában. „A megismerés általában tehát", mondja Schopenhauer, „az ésszerű csak úgy, mint a pusztán szemléleti, eredetileg magából az akaratból ered, objektivációja magasabb fokainak lényegéhez tartozik, mint puszta *μηχανή* az egyén és a faj fenntartásának eszköze, csakúgy mint a test minden szerve. Eredetileg tehát az akarat szolgálatában céljainak végrehajtására rendelve, szinte mindvégig szolgája is marad egészen: így valamennyi állatban és majdnem valamennyi emberben".[133]

Ebből az ismeretelméleti beállításból Schopenhauer habozás nélkül azt következtetheti, hogy a jelenségek megragadásának ekként meghatározott módja elvileg semmit sem képes lényegükről megismerni. A külvilág megismerését morfológiára és etiológiára osztja. Az elsőről azt mondja: „Ez . . . számtalan, végtelenül változatos és mégis félreismerhetetlen családi hasonlóság által rokon alakokat hoz elénk; számunkra képzetek, amelyek ezen az úton nekünk idegenek maradnak, s ha pusztán szemléljük, mint meg nem értett hieroglifák állnak előttünk." A második „azt tanítja nekünk, hogy az ok és okozat törvénye szerint az anyagnak ez a meghatározott állapota előidézi ama másikat, s ezzel megmagyarázta s megtette a magáét". De ezzel még semmi sem történt az objektív valóság megismerésére. Schopenhauer így foglalja össze ismeretelméletét: „Ama jelenségek bármelyikének belső lényegéről azonban ezáltal a legcsekélyebb felvilágosítást sem kapjuk: Ezt *természeti erőnek* nevezik, s ez kívül esik az etiológiai magyarázat területén; azt a változatlan állandóságot pedig, amellyel az ilyen erők megnyilatkozása bekövetkezik, valahányszor a szükséges, általunk már ismert feltételek jelen vannak, *természeti törvénynek nevezik*. Ez a természeti törvény, ezek a feltételek, ez a bekövetkezés meghatározott helyen és meghatározott időben: minden, amit ez a magyarázat tud és valaha tudhat. Maga az erő, amely megnyilvánul, az ama törvények szerint fellépő jelenségek belső lényege itt örökké titok marad, valami egészen idegen és ismeretlen, mind a legegyszerűbb, mind a legkomplikáltabb jelenségnél . . . Ennek következtében az egész természetnek még a legtökéletesebb oksági magyarázata sem volna tulajdonképp sohasem több, mint a megmagyarázhatatlan erők jegyzéke s annak a szabálynak biztos megadása, amely szerint jelenségeik időben és térben bekövetkeznek, egymást követik, egymásnak helyet csinálnak: de az ekként megjelenő erők belső lényegét, mivel a törvény, amelyet követ, nem vezethet oda, min-

[133] I. m. I. 214. l.

dig megmagyarázatlanul kellene hagynia, s meg kellene állnia a jelenségnél és ennek rendjénél."[134]

Világosan látható itt mind Schopenhauer ismeretelméletének tisztán polgári jellege, mind az az energia, amellyel megelőzi az irracionalisztikus filozófia későbbi fejlődését. Schopenhauer erős érintkezése a XVIII. század angol filozófusaival, Berkeleyvel és Hume-mal, mindenekelőtt azon alapszik, hogy ezek egy gazdaságilag már hatalomra jutott burzsoáziának ideológiai szükségleteit igyekszenek kielégíteni, mégpedig a földbirtokos osztállyal, a régi hatalmak vallási nézeteivel kötött kompromisszummal. Ugyanis oly ismeretelméletet akarnak teremteni, amely elengedhetetlen a kapitalista termelés szempontjából, nem gördít akadályt útjába (mint ahogy pl. a feudális vagy félig feudális filozófiának magát a tudományt érintő vallási képzetei szoktak tenni), másrészt azonban elhárítja a tudományok fejlődésének minden világnézeti következményét, amely alkalmas lehetne arra, hogy megakadályozza a kompromisszumot a többségében reakcióra hajló burzsoázia és az „ancien régime" uralkodó hatalmai között. Ennek a beállításnak tisztán polgári jellege abban mutatkozik, hogy a döntő érv az ilyen világnézeti következmények eltávolítására ismét indirekt. Nem azért veti el őket, mert nem egyeznek a keresztény vallás dogmáival (mint a feudális vagy félig feudális filozófiában), hanem azért, mert „tudománytalanok", mert áthágják azokat a határokat, amelyeket az ismeretelmélet mint áthághatatlanokat határoz meg a jelenségvilág gondolati megragadása számára. Schopenhauer előlegező tehetsége, „zsenialitása", megmutatkozik abban, hogy a polgári fejlődésnek ezt a tendenciáját a XIX. század elején ismerte fel a visszamaradt Németországban: hogy kora német burzsoáziájának – társadalmilag még egészen más jellegű – politikai tehetetlenségében megsejtette és az általánosítás magas fokára emelte azokat a tendenciákat, amelyek csak a 48-as forradalom veresége után lettek uralkodókká Németországban és az egész kontinensen.

A jelenségvilág e megismerésével, amelynek, mint láttuk, Schopenhauer szerint csak gyakorlati pragmatisztikus jelentősége lehet, szembeállítja mármost a magánvaló dolgok lényegének, az akaratnak megragadását. Itt teljes világosságában domborodik ki filozófiájának irracionalisztikus misztikája. Schopenhauer már a jelenségvilág megismerésmódjára nézve hangsúlyozza az intuíció kimagasló szerepét. Schelling intellektuális szemléletéből, amely, mint tudjuk, nála kizárólag a magánvaló dolgok megismerésmódja volt, éles ellentétben a jelenségek megismerésmódjával, általában

[134] I. m. I. 147/8. l.

minden megismerésnek általános elvét csinálja. „Eszerint a mi mindennapi *tapasztalati szemléletünk: intellektuális szemlélet*, s ezt illeti meg az az állítmány, amelyet a filozófiai széltolók Németországban álmodott világok állítólagos szemléletének tulajdonítottak, amelyekben kedvelt abszolútumuk végrehajtja evolúcióit."[135]

Természetszerűen még fokozottabban jelenik meg az intuíciónak ez az irracionalisztikus elve a magánvaló dolog, az akarat megismerésében. Ennek az akaratnak a megragadása, ami minden embert mint egyént illet, tisztán intuitív módon, tisztán közvetlenül megy végbe, „tudniillik mint az a mindenki előtt közvetlenül ismert valami, amit az akarat szó jelöl".[136] Hogy ne következzék belőle teljes szolipszizmus, az embertársak, általában a külvilág realitásának tagadása, azért Schopenhauer csak tisztán szofisztikus módon, a tőle egyébként oly keményen támadott schellingi filozófia eszközeivel, analógiák alkalmazásával harcolhat: mi, mondja Schopenhauer, embertársaink létezését „épp ama testnek analógiája szerint",[137] tudniillik a mi testünknek analógiája szerint ítéljük meg, s ott éppúgy, mint itt, képzetet (jelenséget) és akaratot (magánvaló dolgot) különböztetünk meg. Ugyanezzel a módszerrel alkalmazza mármost az akaratot per analogiam az egész jelenségvilágra mint az ennek alapját alkotó magánvaló-létet. Schopenhauer ezt az analogizálást, az emberi akaratnak az egész kozmoszra való kiterjesztését a következőképp fejti ki: „Meg kell azonban jegyezni, hogy mi itt csak egy denominatio a potiori-val élünk, amely által épp ezért az akarat fogalma nagyobb kiterjedést kap, mint amilyennel eddig bírt. Az azonosnak felismerése különböző jelenségekben és a különbözőnek hasonló jelenségekben épp, mint Platón oly gyakran megjegyzi, feltétele a filozófiának. Eddigelé azonban nem ismerték fel minden, valamiképp törekvő és ható természeti erő lényegének azonosságát az akarattal, s ennélfogva a különféle jelenségeket, amelyek csupán ugyanannak a nemnek különböző fajai, nem annak nézték, hanem heterogéneknek tekintették: ezért nem is lehetett szavunk e nem fogalmának megjelölésére. Én tehát a nemet a legjelesebb faj után nevezem el, amelynek hozzánk közelső, közvetlen megismerése elvezet valamennyi többinek közvetett ismeretéhez."[138] Ez az analogizálás érthetőleg ismét intuitív módon, közvetlen tudás alapján történik: „Az *akarat* szó mármost, amely varázsszóként minden természeti dolog legbensőbb lényegét tárja fel számunkra, éppenséggel nem ismeretlen mennyiséget, következ-

[135] I. m. III. 67. l.
[136] I. m. I. 151. l.
[137] I. m. I. 157. l.
[138] I. m. I. 164. l.

tetések által elért valamit jelent; hanem egy teljességgel közvetlenül megismert és annyira ismerős dolgot, hogy azt, mi az akarat, sokkal jobban tudjuk és megértjük, mint bármi mást, akármicsoda is. — Eddigelé az *akarat* fogalmát az *erő* fogalmának rendelték alá; én épp megfordítom a dolgot és minden erőt a természetben mint akaratot akarok gondolni."[139] Schopenhauer itt tehát az egész természetet antropologizálja a felsőbbségesen mítosszá és ezért igazsággá nyilvánított egyszerű analógia segítségével.

Nem tudjuk és nem akarjuk itt az így keletkezett filozófiai rendszert minden részletében taglalni. Csupán azokra a döntő mozzanatokra utalunk, amelyekben az új, a XIX. század filozófiája számára rendkívüli következményekkel terhes schopenhaueri irracionalizmus jut kifejezésre. Schopenhauernak Berkeley-hez való, fentjelzett visszafordulásából szükségszerűen következik, hogy számára tér, idő és okság a jelenségvilágnak pusztán szubjektív formái, amelyeket semmiképp sem lehet a magánvaló dolgokra a — schopenhaueri értelemben vett — akaratra alkalmazni. Kant ingadozó álláspontja abban állott, hogy itt szintén éles kettéosztásra törekedett ugyan, konkrétabb kifejtésük folyamán azonban újra meg újra szabadulni próbált e metafizikai dualizmus börtönéből. Kantnak e többnyire bátortalan és kétértelmű kezdeményezéseit a jelenség és lényeg (objektív valóság és magánvaló dolog) dialektikus felfogására nézve Schopenhauer egészen radikálisan felszámolja, s a metafizikailag következetesebben, dialektikaellenesen keresztülvitt dualizmust arra használja fel, hogy a magánvaló dolgok világát teljesen irracionalizálja.

Vegyünk egy fontos esetet a természetfilozófiából. „Maga az erő", mondja Schopenhauer, „teljesen kívülesik az okok és okozatok láncolatán, amely feltételezi az időt, amennyiben csak reá való tekintettel van jelentősége: az erő azonban kívülesik az időn is. Az egyes változásnak mindig újra egy más egyes változásban van az oka, nem pedig az erőben, amelynek megnyilvánulása. Mert épp az, ami egy oknak, bármely gyakran lép is fel, hatékonyságot kölcsönöz, természeti erő, mint ilyen alap nélkül való, azaz teljesen kívülesik az okok láncolatán és általában az alap tételének területén, s filozófiailag mint az akarat közvetlen objektivitását ismerjük meg, amely az egész természet magánvalója."[140]

Az egész természet ezzel misztériummá változik, noha valamennyi, a kapitalizmus gyakorlata számára szükséges egyes változásokat okságilag-törvényszerűen lehet megragadni és a termelés

[139] I. m. I. 165. l.
[140] I. m. I. 188. l.

számára alkalmazni. Világnézetileg azonban minden megmagyarázhatatlan, irracionális. „Számunkra éppoly megmagyarázhatatlan, hogy egy kő a földre esik, mint az, hogy egy állat mozog."[141] S következetesen végig követve ezt a gondolatot, Schopenhauer oly eredményekhez jut el, amelyek nagyon megközelítik az imperialista természetfilozófia reakciós misztikáját s ezt módszertanilag megelőzik. Emlékeztetünk Spinoza determinisztikus fejtegetéseire, hogy egy a levegőben repülő kő, ha tudata volna, azt képzelné magáról, hogy szabad akaratából repül; plasztikus kép a szabad akarat illúziójának illusztrálására, s analógiái, mint rámutattunk, Bayle-nél és Leibniznél is megvannak. Schopenhauer is hivatkozik Spinoza képére, de teljesen megfordítja ennek filozófiai jelentését, amennyiben hozzáteszi, „hogy a kőnek igaza volna. A lökés az ő számára az, ami számomra a motívum, ami pedig nála mint összetartozó erő, nehézség, a megkezdett állapotban való megmaradás jelenik meg, belső lényege szerint ugyanaz, mint amit magamban mint akaratot ismerek meg, s amit ő, ha képes volna a megismerésre, ugyancsak mint akaratot ismerne meg."[142] Schopenhauer természetesen nem ismerhette még a mai polgári atomfizikát, de bizonyára a nem-kauzális elektronmozgásokat, a „szabad akaratot" a részecskék mozgásában, legalábbis módszertanilag, lelkesen helybenhagyta volna.

A jelenség és lényeg e metafizikai-irracionalisztikus szétszakításának következményei az emberi világban még világosabban tűnnek szembe. Minthogy a schopenhaueri akarat túl van a tér, idő és okság érvényességi területén, minthogy ezzel megszűnt számára az egyénítés elve, azért minden akarat magával *az* akaratral azonos. Ennek igen fontos következményei vannak az emberek (az etika) számára: „Csak a *belső* folyamatoknak, amennyiben az *akaratot* illetik, van igazi realitásuk s csak ezek valóságos események; mert egyedül az akarat a magánvaló dolog. Minden mikrokozmoszban benne rejlik az egész makrokozmosz, s ez nem tartalmaz többet amannál. A sokaság jelenség, s a külső folyamatok puszta alakzatai a jelenségvilágnak, közvetlenül tehát nincs sem realitásuk, sem jelentőségük, hanem csak közvetve az egyesek akaratára való vonatkozásuk által."[143]

Itt tehát nemcsak az jut kifejezésre, hogy minden cselekedetben kizárólag a belső jön tekintetbe. Ezt tartalmazza Kant „kategorikus imperatívusza" is. Persze azzal a fontos különbséggel, hogy Kant mindig törekedett társadalmi tartalmat is adni tiszta

[141] I. m. I. 181. l.
[142] I. m. I. 182/3. l.
[143] I. m. II. 520. l.

érzületi etikájának, hogy ezt elérje, szofisztikus eszközöktől, saját módszertani kiindulópontjainak tudattalan elhagyásától sem riadt vissza. Schopenhauernál ellenben teljességgel tiszta bensőségről van szó, minden cselekvésnek, minden valóságos tettnek filozófiai, etikai értéktelenítéséről. De ezentúl az imént idézett hely a makro- és mikrokozmosznak, a világ lényegének és az egyén tiszta bensőségének azonosságát is tartalmazza. Mindenesetre a hozzá vezető út az aszkézis, a lét borzalmaitól való elfordulás, valamennyi lény belső azonosságának átlátása, tehát a közönséges egoizmus leküzdése. Mindezekről a kérdésekről Schopenhauer szélesen, színesen, gyakran szellemesen beszél. De soha nem szabad elfelejtenünk, hogy – itt is éles ellentétben Kanttal, sőt a múltnak minden igazi moralistájával – a saját etikáját nem kötelezőnek fogja fel magára a filozófusra, aki hirdeti és megokolja. Miért legyen akkor olvasóira és híveire kötelező? De akkor ebből a „fennkölt" etikából nem marad meg más, mint az egyén felfuvalkodása kozmikus potenciává s az a filozófiai szankció, hogy előkelően nézhetünk le minden társadalmi tevékenységre.

Schopenhauer filozófiájának ezt az oldalát még erősíti rendszerének legnépszerűbb része, esztétikája. A polgári történetírás itt is eltörli a nyomokat, a német klasszicizmus folytatását pillantva meg esztétikájában. Épp ellenkezőleg áll a dolog. Goethe és Schiller, a fiatal Schelling és az érett Hegel a művészetet és a megismerést a világ megragadása két jelentős, egymásnak mellérendelt formájaként tekintették. Goethe azt mondja: „A szép általános természettörvények megnyilvánulása, amelyek annak megjelenése nélkül örökké rejtve maradtak volna előttünk."[144] Látszólag nagyon közel jár ehhez a schopenhaueri esztétika azzal, hogy tanítja a platoni eszmék és az esztétikai szemlélet összefüggését, hogy a zenét „magának az akaratnak" képmásaként fogja fel.[145] De ne felejtsük el, hogy a német klasszicizmusban megismerés és művészet ugyanarra a valóságra irányult, hogy benne a kettő a jelenség és lényeg ugyanazon dialektikája számára keres különböző, de konvergáló megoldásokat, míg Schopenhauer meghatározása szerint a művészet éppen „*a dolgoknak az okság tételétől függetlenül való szemlélésmódja*".[146] Tehát megismerés és esztétikai szemlélet Schopenhauernál ellentétben a német klasszicizmussal, szöges ellenpólusok.

Éppoly éles ellentét áll fenn ugyanolyan felületi megtévesztő hasonlóság mellett az esztétikai szférának a gyakorlathoz való vonatkozásában. Felesleges részletesen kifejteni, hogy Kant

[144] Goethe, *Sprüche in Prosa.*
[145] Schopenhauer, *Sämtliche Werke.* I. 340. l.
[146] I. m. I. 252. l.

„érdeknélküliségétől" Schiller „esztétikai neveléséig" a művészet elszigetelődésének egy erős eleme, a társadalmi valóság és gyakorlat elől való megfutamodásnak bizonyos eleme rejlik a klasszikus esztétikában. De éppen csak egy eleme. Még az esztétikai nevelés is, eredeti elgondolása szerint, az emberiségnek egy előkészítő stádiuma, egy nevelési szakasza a társadalmi cselekvéshez. Csak Schopenhauernál (és előtte a reakciós romantikában) lesz ez a megfutamodás az esztétika központi problémájává. Schopenhauer itt is jelentős előfutára a későbbi európai dekadenciának. Mert az ilyen teljes megfutamodás a társadalmi cselekvés elől szükségképp kapcsolatos az ember eltorzulásával ilyen esztétikai magatartás miatt. Míg a német klasszicizmusnak a normális ember volt az esztétikai eszménye, Schopenhauer lényeges, benső kapcsolatot hoz létre patológiai és művészi zsenialitás között. A lángelme nála többé nem „a természet kegyence", mint Kantnál,[147] hanem „monstrum per excessum".[148]

Ha itt a késői polgári fejlődés reakciós irracionalizmusának tiszta tenyészetben való megelőzését találjuk, ez az anticipáció a groteszkig fokozódik, ha röviden érintjük az ateisztikus Schopenhauer állásfoglalását azokkal a problémákkal szemben, amelyek a polgári dekadenciában később a legkülönbözőbb formákban mint „mélypszichológia", okkultizmus stb. lettek népszerűek. Thomas Mann jogosan mutat rá az összefüggésre Schopenhauer és Freud között.[149] Még fontosabb azonban Schopenhauer álláspontja a távolbaérzés, kísértetek stb. komplexumával szemben. Ezeknek a kérdéseknek, amelyek a reakciós romantikusok számára is nagyon fontosak voltak, külön, tüzetes tanulmányt szentel, de ennek részletezésébe itt érthetőleg nem bocsátkozhatunk. Fontos csak annak a megállapítása, hogy Schopenhauer szubjektív-idealisztikus ismeretelmélete, amely egyfelől, mint láttuk, általános szkepszisre akar nevelni a természetkutatás eredményeinek világnézeti értékét illetően, ezen a területen filozófiailag „megalapoz" minden babonát. Így mondja a távolbaérzésről, hogy „elveszti legalább abszolút felfoghatatlanságát, ha jól megfontoljuk, hogy, mint oly gyakran mondottam, az objektív világ puszta agytünemény: mert ennek téren, időn és okságon (mint agyfunkciókon) alapuló rendje és törvényszerűsége az, ami bizonyos fokig eltűnik a szomnambul távolbaérzésben".[150] Az idő szubjektivitásáról szóló taná-

[147] Kant, *Kritik der Urteilskraft.* 41. §.

[148] Schopenhauer, *Sämtliche Werke.* II. 443. és I. 258. l.

[149] Thomas Mann, *Adel des Geistes.* 394. l. Ez a vonal Mann szerint Nietzschén vezet keresztül.

[150] Schopenhauer, *Sämtliche Werke.* IV. 299/300. l.

nak rövid összefoglalása után Schopenhauer így folytatja: „Mert ha az idő nem meghatározása a dolgok tulajdonképpeni lényegének, akkor erre vonatkozóan az „előtt" és „után" jelentőség nélkül való: eszerint tehát kell hogy egy eseményt éppoly jól meg tudjunk ismerni megtörténte előtt, mint megtörténte után. Minden jóslás, akár álomban, szomnambul jövőbelátásban, a második látásban vagy még miegyébben, csak abban van, hogy megtalálják az utat a megismerésnek az idő feltételétől való megszabadításához." Ez azt jelenti, hogy el kell ismerni, „hogy holtak valóságos behatása az élők világába szintén lehetséges", ha ritkán fordul is elő stb.[151] Ez a kettős tendencia: egyrészt agnoszticizmus (vagy olykor lapos, minden reális általánosítástól visszariadó empirizmus) a valóságos természeti jelenségekkel és természeti törvényszerűséggel szemben, másrészt vak hiszékenység „okkult tüneményekkel" kapcsolatban csak a XIX. század második felében keletkezik és terjed el széles körben. Engels a hetvenes évek végén és nyolcvanas évek elején szigorúan bírálja empirisztikus angol természetkutatóknak ilyen tendenciáit és így foglalja össze jellemzését: „Itt kézzelfoghatóan megmutatkozik, melyik a legbiztosabb út a természettudománytól a miszticizmushoz. Nem a természetfilozófia túlburjánzó elmélete, hanem a legeslegalaposabb, minden elméletet megvető, minden gondolkodással szemben bizalmatlan empíria."[152] Minthogy azonban Schopenhauer sokkal messzebb megy az ész trónfosztásában, mint az angol empiristák, azért tulajdonképpeni egyenes utódai ebben a tekintetben csak az imperialista korszakban jelentkeznek. Ez az ismeretelméleti kettős tendencia világosan látható pl. Simmelnél, s később módszertanilag fontos szerepe van a mítoszok kiépítésében a fasiszta fajelméletig.

Az irracionalisztikus nagyzási hóbortnak ez a tenyésztése a polgári értelmiségben még fokozódik azáltal, hogy Schopenhauer Schelling ismeretelméletének arisztokratizmusát nemcsak átveszi, hanem radikálisan továbbfejleszti. Ő is úgy találja, hogy a közönséges fogalmi diszkurzív megismerés „mindenki számára, akinek csak esze van, elérhető és felfogható". Másképp áll a dolog a világ megragadására nézve, ahogyan az valóban van, ahogyan a művészetben objektiválódik; ezt „csak a géniusz érheti el, azután pedig az, aki tiszta megismerő erejének többnyire a géniusz műveitől előidézett felfokozása által zseniális hangulatban van". A műremekek, amelyekben ez a magánvaló lét megjelenik, oly természetűek, hogy „az emberek tompa többségének örökké zárt könyvek

[151] I. m. IV. 348. l.

[152] Engels, *A természet dialektikája.* Marx—Engels *Művei.* 20. köt. Kossuth, 1963. 356. l.

kell hogy maradjanak és megközelíthetetlenek, mivel tág szakadék választja el őket tőle, mint ahogy a fejedelmekkel való érintkezés megközelíthetetlen a csőcselék számára".[153]

Röviden vázoltuk, hogyan nőtt ki Kant ingadozásainak Berkeley szolipszizmusára való visszavezetéséből Schopenhauer következetes irracionalizmusa. Még csak azt kell néhány filozófiailag döntő példán megmutatnunk, hogyan függ össze ez az irracionalizmus, mint ellenhatás, a dialektika fejlődésével, hogyan folytat e tekintetben a schopenhaueri filozófia teljesen tudatos harcot a dialektika ellen, hogyan helyettesíti a dialektikus megismerés előrehaladását egy metafizikai-misztikus irracionalizmussal.

Minden filozófiatörténetből ismeretes, milyen tudatos és elkeseredett ellenfele volt Schopenhauer Fichtének, Schellingnek és mindenekelőtt Hegelnek. De úgyszólván még sohasem dolgozták ki konkrét módon a dialektikus és metafizikai gondolkodásnak azt az éles elméleti ellentétét, amely valójában elválasztja a két csoportot. S épp ez az oldal nagy jelentőségű az irracionalizmus fejlődése szempontjából. Nemcsak azért, mert, mint már ismételten kifejtettük, az irracionalizmus minden fontos szakasza a dialektika egy fejlődési fokával való ellentétéből keletkezik, hanem azért is, ami Schopenhauernél különös határozottsággal jut kifejezésre, mert minden irracionalizmusnak, logikai-ismeretelméleti kiegészítésül, megalapozásul metafizikai gondolkodásra, logikai formalizmusra való támaszkodásra van szüksége.

Anélkül, hogy eddigelé kifejezetten a dialektika problémáira hivatkoztunk volna, tartalmilag mégis kénytelenek voltunk érinteni néhányat a legfontosabb dialektikus problémák közül. Emlékezhetünk a jelenség és lényeg, a belső és külső, az elmélet és gyakorlat vonatkozásaira. Aki csak némileg is áttekinti a dialektika fejlődését Kanttól Hegelig, azonnal látja az éles ellentétet. Míg Hegelnél a jelenség és lényeg dialektikus relativizálása a magánvaló dolog problémájának helyes megoldásához vezet a dolog megismeréséhez tulajdonságainak megismerése által, a magánvaló dolgok következetes átváltoztatásához számunkra való dolgokká a tárgyakhoz való dialektikus végtelen közeledés folyamán, addig Schopenhauernél egyáltalán nincs közvetítés jelenség és lényeg, fenomen és magánvaló dolog között; két egymástól gyökeresen elválasztott világ ez. Míg Hegelnél belső és külső szüntelenül átcsap egymásba, Schopenhauernél metafizikai szakadék választja el őket. (Ennek a kérdésnek dialektikaellenes-irracionalisztikus jelentőségét részletesen tárgyaljuk majd Kierkegaardnál.) Míg

[153] Schopenhauer, *Sämtliche Werke.* I. 311. l.

az elméletet és gyakorlatot Hegel, amennyire egy idealisztikus filozófiában lehetséges, benső dialektikus kölcsönhatásban fejti ki, úgyhogy elméleti kategóriaproblémák, mint a teológia problémái, éppenséggel az emberi munkából, a szerszámok használatából való eredetükben találnak magyarázatot,[154] addig Schopenhauernél elmélet és gyakorlat oly ellenségesen állnak egymással szemben, hogy a gyakorlathoz való vonatkozás egyenesen mint az elmélet lealacsonyítása tűnik fel, mint kisebbértékűségének, a lényeget egyáltalán nem érintő jellegének fontos tünete, s az igazi elmélet, az igazi filozófia csak tiszta, minden gyakorlattól élesen elszigetelt kontempláció lehet.

Ha lehet, még világosabbá válik ez az ellentét, ha az okság kategóriáját tekintjük. Érintettük már ezt a kérdést Schopenhauer berkeley-i szolipszizmusával kapcsolatban, s rámutattunk az ő, még Kanthoz képest is szélsőséges szubjektivizmusára. A kérdésnek ez az oldala azért fontos a későbbi fejlődésre nézve, mert az okságnak mint – a tér és idő mellett – a jelenségvilág egyetlen kategóriájának schopenhaueri radikális hangsúlyozása látszólag ellentétben van azokkal a tendenciákkal, amelyek az imperialista korszakban kezdődnek, az okság tagadásától kezdve Machnál és Avenariusnál, relativizálásán és gyengítésén keresztül a későbbieknél (pl. Simmelnél), a valószínűségi számítással való pótlásáig mai természetfilozófusoknál. Valójában azonban itt a destrukció egységes vonaláról van szó, amelynek célja a tudatunktól függetlenül létező külvilág objektivitásának és objektív törvényszerűségének kérdésessé tétele. Mindenütt arra törekszenek, hogy a külvilág összefüggéseit a szubjektumra vezessék vissza, hogy megfosszák őket az objektivitás minden jellegétől. Ebben a tekintetben, mint már kimutattuk, Schopenhauer az imperialista korszak agnoszticizmusának és irracionalizmusának fontos előfutára és úttörője; különösen azért, mert okságfogalma éppen fatalisztikus determinizmusának a jelenségvilágban való mechanikus-metafizikai kizárólagossága miatt csak ugródeszkául szolgál arra, hogy eljusson a teljes irracionalizmushoz, minden objektivitásnak és törvényszerűségnek a magánvaló dolgok területén való tagadásához. Nem véletlen, hanem az okság schopenhaueri felfogásának szükségszerű következménye, hogy a kevés régibb filozófus közé, akiket igazán tisztelt, tartozik Malebranche, az okkazionalizmus megalapítója.

[154] Vö. Marx, *Tézisek Feuerbachról*. Marx—Engels, *Válogatott művek*. II. köt. 365. l. és Lenin, *Filozófiai füzetek*. Lenin *Művei*. 38. köt. Kossuth, 1961., különösen a 196—197. l.-ot. A fiatal Hegelről szóló könyvemben ezt a kérdést *külön fejezetben tárgyalom*, 431. l.

Abból a szempontból mármost, hogy dialektikus vagy metafizikai irányban fejlődik-e a logika a XIX. század elején, rendkívül jelentős Schopenhauernek Kanthoz való állásfoglalása az okság kérdésében. Ismeretes, hogy Kant egy kategóriatáblát állított fel, amelyben az okság, noha konkrét logikai fejtegetéseiben ezé a döntő szerep, mégis csupán egyike az általa felsorolt, a tárgyak összefüggését szolgáló tizenkét kategóriának. E kategóriatábla ellen Kant valamennyi dialektikus utódja kritikai ellenvetéseket tett, mindenekelőtt azon a vonalon, hogy tartalmait, összeállítását pusztán a formális logikából vette át a filozófus, hogy összefüggésüknek filozófiai levezetését meg sem kísérelte komolyan. Filozófiatörténetében Hegel dicséri ugyan „a fogalom iránti nagy ösztönt" Kantnál, mert ez hármasságot keres elrendezésükben (tézis, antitézis, szintézis), de megrója Kantot, mert „nem vezeti le" ezeket a kategóriákat, hanem egyszerűen átveszi a tapasztalatból, ahogyan a logikában (azaz formális logikában. – L. Gy.) el vannak rendezve".[155] Hegel dicsérete és megrovása tehát a formális logikának dialektikus logikává való továbbfejlesztésére irányul, arra hogy Kantban egyik, persze még homályosan ingadozó, előfutárát pillantsa meg a dialektikus módszernek.

Schopenhauer is bírálja a kategóriák kanti levezetését, de teljesen ellentétes irányban; kritikája arra törekszik, hogy a kanti dialektikus kezdeményezéseket teljesen megsemmisítse. Míg Kant „transzcendentális esztétikájában" roppant vívmányt lát, tudniillik térnek és időnek tisztán szubjektivisztikus felfogását, addig a „transzcendentális analitikát", a kategóriák levezetését, teljesen „homályosnak, zavarosnak, határozatlannak, ingadozónak, bizonytalannak" tekinti; Schopenhauer szerint „puszta kijelentéseket" tartalmaz, „hogy így van és így kell lennie". S fejtegetéseit így fejezi be: „Meg kell jegyezni, hogy Kant, valahányszor közelebbi magyarázatul példával akar szolgálni, majdnem mindig az okság kategóriáját használja, s itt azután talpraesett is, amit mond – mert épp az okság törvénye az értelemnek igazi, de egyetlen formája is, a többi tizenegy kategória csak vakablak."[156] Egészen e gondolatmenet értelmében teszi hozzá az okság kapcsolatára nézve: „Az értelemnek ez az igazi és egyedüli funkciója."[157] Az okságnak ez az egyeduralma Schopenhauernál annyira megyhogy radikálisan elveti minden kiterjesztését túl az ok és okozat egyszerű, mechanikus láncolatán. Így pl. azt mondja, hogy „a

[155] Hegel, *Előadások a filozófia történetéről.* III. Akadémiai Kiadó, 1960. 402. l.

[156] Schopenhauer, *Sämtliche Werke.* I. 569/70. l.

[157] I. m. I. 571. l.

kölcsönhatás fogalma, szigorúan véve, semmis";[158] hogy „az okozat sohasem lehet okának oka, s ennélfogva a kölcsönhatás fogalma, tulajdonképpeni értelme szerint, nem engedhető meg".[159]

Nagyon érdekes a kölcsönhatás e tagadásával Hegel fejtegetéseit állítani szembe, amelyek egyrészt részletesen bizonyítják objektív realitását és hatékonyságát, másrészt pedig benne is valamennyi tárgy sokoldalú dialektikus összekapcsoltságának pusztán egy viszonylagos alacsony formáját látják, amelynél tehát nem állapodhatik meg a dialektikus logika. „A kölcsönhatás" – mondja Hegel – „mármost csakugyan az ok és okozat viszonyának legközelebbi igazsága s úgyszólván a fogalom küszöbén áll, de éppen ezért nem elégedhetünk meg e viszony alkalmazásával, ha a megértő megismerésről van szó. Ha megállunk annál, hogy egy adott tartalmat csupán a kölcsönhatás szempontjából nézünk, ez valóban teljességgel fogalom nélküli magatartás".[160] Mivel itt csak az ellentétet akarjuk kidomborítani dialektikus és metafizikai-irracionalisztikus logika között, nem bocsátkozhatunk e kérdéskomplexum igen érdekes részleteibe. Összefoglalásul elégedjünk meg azzal, hogy idézzük Lenin néhány megjegyzését a dialektikáról és okságról Hegelnél, s megállapítsuk, hogy amit az újkantiánusokkal kapcsolatban mond az okságról, teljes tartalmában Schopenhauerre is vonatkozik. Lenin azt mondja: „Mikor az okságról olvasunk Hegelnél, első pillanatra furcsának tűnik, miért foglalkozik viszonylag oly keveset a kantiánusok e kedvenc témájával. Miért? Azért, mert Hegelnél az okság csak *egyik* meghatározása az egyetemes összefüggésnek, amelyet ő már korábban, *egész* fejtegetésében sokkal mélyebben és sokoldalúbban fogott át, *mindenkor* és kezdettől fogva hangsúlyozva ezt az összefüggést, a kölcsönös átmeneteket stb. stb. Nagyon tanulságos lenne egybevetni a neoempirizmus (illetőleg a 'fizikai idealizmus' '*erőlködéseit*' Hegel megoldásaival, helyesebben dialektikus módszerével."[161]

Éppoly éles az ellentét a tér és idő kérdésében. Itt persze sokkal nagyobb az egyezés Kant és Schopenhauer között, mint az értelmi kategóriák kérdésében. Mert ebben a kérdésben Kant sokkal kevésbé dialektikus, mint ot volt, legalábbis törekvéseiben. A tért és időt nemcsak, mint Schopenhauer, minden tárgyiasság

[158] I. m. III. 55. l.

[159] I. m. III. 170. l.

[160] Hegel, *Enciklopédia*. Akadémiai Kiadó, 1950. I. 156. §. Függelék. 244. l.

[161] Lenin, *Filozófiai füzetek*. Lenin *Művei*. 38. köt. Kossuth, 1961. 145—146. l.

általános apriori előfeltevéseinek tekinti, tehát oly elveknek, amelyek filozófiailag függetlenek minden tárgyiasságtól és előtte ragadhatók meg, hanem kölcsönös, egymástól való teljes függetlenségüket is hangsúlyozza. Schopenhauer még élesebben emeli ki tér és idő e metafizikai dualizmusát: „Azt látjuk tehát, hogy a tapasztalati képzetek két formája, noha, mint ismeretes, végtelen oszthatóság és végtelen kiterjedés közös sajátjuk, mégis teljesen különbözik abban, hogy ami az *egyikben* lényeges, annak a *másikban* semmiféle jelentősége nincs: az egymásmellettiségnek nincs jelentősége az időben, az egymásutánnak nincs a térben."[162] Ha tér és idő a gyakorlati értelmi megismerésben egyesítve jelennek meg, ennek az egyesítésnek elve Schopenhauer szerint nem bennük magukban rejlik, hanem kizárólag az értelemben, a szubjektivitásban.

Már a fiatal Hegel fellép Kantnak e metafizikai dualizmusa ellen, így „Jénai Logiká"-jában (1801–2). Feltűnik itt mindenekelőtt, hogy Hegel a tért és időt nem művének ismeretelméleti-logikai, hanem természetfilozófiai részében tárgyalja, mégpedig a mozgás fogalmáról szól fejezetben, s itt sem ismeretelméletileg elkülönítve, hanem az éter problémájával kapcsolatban. Ami magát a tárgyalást illeti, ki kell emelni, hogy teret és időt egyrészt mint egy konkrét természetegység mozzanatait, másrészt, ami dialektikusan önként következik belőle, mint egymásba átcsapó mozzanatokat fejtegeti. „Az egyszerű önmagával-egyenlő, a tér mint elkülönített: mozzanat; de ha realizálódik, ha az, ami magánvalósága szerint, akkor önmagának ellentéte: az idő – s megfordítva, a végtelen mint az idő mozzanata: ha realizálódik vagy mint mozzanat van, azaz megszűnik mint az, ami, akkor a maga ellentéte: tér . . ."[163]

Az érett Hegelnél vannak bizonyos változások ebben a kérdésben, a dialektikus érvek azonban ugyanazok maradnak. Az „Enciklopédiában" is a teret és időt nem a logikában, hanem a természetfilozófiában fejtegeti; ezúttal persze mint bevezetést a mechanikába. Ámbár Hegel mint idealista most sem képes megtalálni a tér és idő igazi dialektikáját (ehhez az objektív valóság visszatükröződésének dialektikus elméletére van szükség), számára mégis tér és idő belső összetartozása, szüntelen egymásba átcsapása magától értetődő. Így mondja pl. egy helyen – nem adhatjuk itt nézeteinek tüzetes elemzését, csak néhány, a módszert különösen jellemző példára kell szorítkoznunk –: „A tér igaz-

[162] Schopenhauer, *Sämtliche Werke*. III. 42. l.
[163] Hegel, *Jenenser Logik*. Leipzig 1923. 202. l.

sága az idő, így lesz a tér idővé; nem így szubjektív értelemben megyünk át az időre, hanem maga a tér megy át. A képzeletben tér és idő messze esik egymástól, itt tér van s azután idő *is;* ez ellen az 'is' ellen küzd a filozófia."[164] A dialektikus Hegel számára tehát a tér és idő kanti dualizmusa (Schopenhaueré is, akit sohasem olvasott) a képzet színvonalán való megállást, a filozófiai álláspontnak el nem érését jelenti. Hangsúlyozza Hegel azt is szüntelenül, hogy fogalmilag tér és idő elválaszthatatlan a tárgyi világ reális mozgalmasságától. Tér és idő nála sohasem üres — pusztán szubjektív — tartályok, amelyeknek keretén belül játszódnak le tárgyiasság és mozgás, ellenkezőleg maguk is mozzanatai a mozgó tárgyiasság világának, a valóság objektív dialektikájának. Így mondja Hegel az időről: „De nem az idő*ben* keletkezik és múlik el minden, hanem *maga* az idő ez a *levés*, keletkezés és elmúlás."[165]

Ezeknek a kérdéseknek csak látszólag van elvontan ismeretelméleti jellegük, valójában a tér és idő felfogásának módja döntő jellegű minden filozófia felépítésére. Csak mellékesen utalunk arra, hogy a tér és idő éles metafizikai elválasztása, amely magánál Schopenhauernél még mechanikus egymásmellé-helyezés volt, ismeretelméleti előfeltevése tér és idő egymással való szembeállításának az imperialista korszak irracionalisztikus filozófiájában (Bergson, Spengler, Klages, Heidegger stb.). Schopenhauer ebben is mint fontos kezdeményezője jelenik meg az irracionalizmus későbbi fejlődésének. De itt is csak mint előfutár. A későbbiekre oly jellemző fordulat, hogy a mechanisztikus-fatalisztikus, „holt", racionális és „objektív" térrel az élő, irracionalisztikus, valóban szubjektív időt állítják szembe, még kívülesett az ő látókörén.

Mégpedig társadalmi-történeti okokból. Csak az imperialista korszak hevesebb osztályharcai kényszerítik rá a reakciós polgári filozófiára ezt az időfelfogást mint filozófiai alapját egy mitizáló általtörténelemnek, amelyet a mind győzelmesebben előrenyomuló történelmi materializmussal akarnak szembeállítani. Nietzsche, az imperialista korszak előestéjén, ebben a tekintetben szintén átmeneti alak, habár persze kiélezett osztályharcok alapján: mítosza máris általtörténelem, de mégis a fent jelzett értelemben saját időelmélet nélkül, míg Schopenhauer mítosza még minden történetiség radikális tagadásában áll.

Ez is Schopenhauer korának osztályharcaiból és a belőlük fakadó ideológiai ellentétekből magyarázható. Más összefüggésekben utaltunk már arra, hogy Schopenhauer fellépésének kor-

[164] Hegel, *Enciklopédia.* II. 257. §. Függelék.
[165] I. m. 258. §.

szakában az ideológiai frontok mint historizmus és álhistorizmus álltak egymással szemben, mint a haladásnak progresszíven polgári történeti védelmezése a francia forradalom tapasztalatai alapján és mint félfeudális legitimista tanítás egy „organikus" fejlődésről, amely valójában a történetiség álarca alatt a forradalom előtti állapothoz való visszatérésre törekedett, tehát a feudális legitimista reakció ideológiai védelme volt. Schopenhauer álláspontja ebben a dilemmában a felszínen egy sajátos tertium datur, tudniillik elutasítja minden történetiségnek a valóság lényege számára való jelentőségét. Láttuk azonban, hogy ez csak az érvelésben és bizonyos konkrét tartalmakban áll a romantikusan reakciós filozófiával szemben; valójában Schopenhauer ugyancsak elkeseredett ellenfele minden társadalmi haladásnak, csakhogy az ő számára, aki bensőleg nem volt összekötve az abszolút monarchiával és az ezt támogató nemességgel, közömbös volt, melyik „erős" uralom védi meg a polgári tulajdont a kizsákmányolt tömegekkel szemben, hacsak hathatósan megvédi. (Ez is egyik oka Schopenhauer népszerűségének a bonapartizmus korszakában.)

Csak ebből világosodik meg a most tárgyalt kategóriaproblémák igazi filozófiai értelme. Az a fordulat, amelyet a klasszikus német filozófia jelent az emberi gondolkodásban, nem utolsósorban azon alapszik, hogy az objektív idealizmusban, mindenekelőtt Hegelében, a dialektika a XVII—XVIII. század néhány nagy nekiiramodása után a természet és történelem megismerésének történeti módszerévé lett. (Magától értetődően a filozófiai idealizmusnak minden leküzdhetetlen korlátjával.) Tér, idő és okság szubjektivisztikus felfogása, érvényességüknek a jelenségvilágra való korlátozása, az okságnak mint a tárgyak összekapcsoló kategóriájának egyeduralma, tér és idő szigorúan metafizikai szétválasztása: mindez mindenekelőtt a természet és embervilág minden történetiségének radikális tagadására szolgál.

Schopenhauer oly világképet rajzol, amelyben sem a jelenségek kozmosza, sem a magánvaló dolgoké nem ismer változást, fejlődést, történelmet. Amaz ugyan szakadatlan változásból, látszólagos keletkezésből és elmúlásból áll, hozzá még olyanból, amely fatalisztikus szükségszerűségnek van alávetve. De ez a keletkezés és elmúlás lényege szerint sztatikus: kaleidoszkóp, amelyben ugyanazoknak az alkatrészeknek váltakozó kombinációi a közvetlen, be nem avatott szemlélőben a folytonos változás csalóka képét keltik. Annak pedig, akinek valódi filozófiai belátása van, észre kell vennie, hogy a folyton váltakozó felületi jelenségeknek e tarka fátyola mögött egy tér-, idő- és okságnélküli világ rejtőzik, amelyre nézve értelmetlen volna történelemről, fejlődésről vagy

éppen haladásról beszélni. Ez a beavatott, mondja Schopenhauer, „nem fogja az emberekkel együtt azt hinni, hogy az idő valami igazán újat és jelentőset hoz létre, hogy általa vagy benne valami teljességgel reális kaphat létet . . .”[166]

Schopenhauer elkeseredett gyűlöletének Hegel ellen itt vannak objektív gyökerei. A kanti filozófiát átalakította radikális antihistorizmussá, s meg kellett élnie, hogy Hegelnek éppoly határozott dialektikus historizmusa győzelmet aratott rendszere felett. Ezért formulázza ezt a tanítását többnyire elkeseredett polemikus szitkozódásokban Hegel ellen. „Ami végül azt a törekvést . . . illeti, amely különösen a mindenütt szellemrontó és butító hegeli álfilozófia által támadt, hogy a világtörténelmet tervszerű egészként fogjuk fel: annak alapja tulajdonképp egy nyers és lapos *realizmus*, amely a *jelenséget* a világ *magánvaló lényegének* tartja, s azt hiszi, hogy rajta, alakjain és folyamatain múlik valami. . .”[167]

Ebből szükségszerűen következik, hogy Schopenhauer tagad minden fejlődést a természetben. Ellentétben Goethével, akivel állítólag minden kérdésben egyezik, a természettudományokban Linné és Cuvier tisztelője, s nagy kortársainak kísérleteiről, hogy történeti fejlődést tárjanak fel a természetben, nem vesz tudomást. Természetesen ő is észreveszi a természetben mutatkozó fokozatokat (szervetlen és szerves természet, élőlények, nemek stb.). De az akarat objektivációjának örök formáit látja bennük, s „*az akarat objektivációjának fokai* nem egyebek, mint *Platón eszméi*”.[168] Minden egyéni jelenségformának ezek az örök mintaképei az ő számára „állandók, változásnak alá nem vetettek, mindig létezők, sohasem keletkezettek”. Itt is világosan kitűnik, milyen semmissek, minden valóságos összefüggést kiforgatók voltak a polgári történetírásnak azok a koncepciói, amelyek Goethe hagyományainak folytatóját látták Schopenhauerben. Mindabban, ami filozófiailag (természetfilozófiailag) döntő volt Goethében, pl. oppozíciója Cuvier és Linné történelmietlen mechanizmusával szemben, Schopenhauer az ellenfele, nem pedig folytatója.

Schopenhauernél tehát nincs történelem. „Mert azon a véleményen vagyunk”, úgymond, „hogy még nagyon messze van a világ filozófiai megismerésétől mindenki, aki azt hiszi, hogy annak lényege valamiképpen, ha még oly finoman elpalástolva is, *történetileg* felfogható; de ez az eset forog fenn, ha valaki úgy nézi a világ magánvaló lényegét, hogy benne valami *létesül* vagy létesült

[166] Schopenhauer, *Sämtliche Werke*. 249. l.
[167] I. m. II. 519. l.
[168] I. m. I. 186. l.

vagy fog létesülni, hogy bármilyen „előbb"-nek vagy „utóbb"-nak a legcsekélyebb jelentősége van . . . Mert minden ilyen történeti filozófia, bármennyire adja is az előkelőt, az *időt*, mintha Kant sohasem létezett volna, a magánvaló dolgok egy meghatározásának veszi, megáll tehát annál, amit Kant a magánvaló dologgal szemben jelenségnek . . . nevez . . . ez épp az alaptételén nyugvó megismerés, amellyel sohasem jutunk el a dolgok belső lényegéhez, hanem csak jelenségeket kergetünk a végtelenségig s vég és cél nélkül mozgunk . . ."[169] A történelem, mondja Schopenhauer, elvileg soha nem lehet tudomány, „nemcsak a kivitelben, a lényegében hazug."[170] Ezért Schopenhauernél a történelemben nincs különbség fontos és nem fontos, nagy és kicsiny között; valóságos csak az egyén, az emberi nem üres absztrakció.

Tehát csak az egyén marad meg, elszigetelve egy értelmetlen világban mint végzetes terméke az egyénítés elvének (tér, idő, okság). Oly egyén persze, amely a makro- és mikrokozmosznak általunk már kiemelt azonossága révén a magánvaló dolgok világában a világ lényegével azonos. Ez a lényeg azonban, amely túlesik tér, idő és okság érvényességén, következetes módon: a semmi. Schopenhauer főműve ezért következetesen ezekkel a szavakkal végződik: „Megvalljuk nyíltan, ami az akarat teljes megsemmisülése után megmarad, mindazok számára, akik még az akarat teljében vannak, mindenesetre semmi. De megfordítva is azoknak, akikben az akarat megfordult és megtagadta magát, ez a mi oly nagyon reális világunk minden napjával és tejútjával — semmi."[171]

S itt, miután áttekinthettük Schopenhauer filozófiájának legfontosabb problémáit, újra felmerül a kérdés: milyen társadalmi feladatot teljesít? Vagy ami más szempontból ugyanazt jelenti: min alapszik széles körű és hosszan tartó hatása? Egyedül a pesszimizmus nem ad itt kielégítő feleletet, maga is még további konkretizálásra szorul, mint amilyent előbb jeleztünk. Schopenhauer filozófiája elutasítja az életet minden formában, filozófiai perspektívaként a semmit állítja vele szembe. De lehet-e ilyen életet élni? (Csak mellékesen jegyezzük meg itt, hogy Schopenhauer — mint az eredendő bűn kérdésében, itt is egyezően a kereszténységgel — elveti az öngyilkosságot mint megoldást a lét értelmetlenségével szemben.) Ha a schopenhaueri filozófiát *mint egészet* tekintjük, kétségtelenül: lehet. Mert az élet értelmetlensége mindenekelőtt azt jelenti, hogy az egyén megszabadult minden társadalmi kötelességtől, minden felelősségtől az emberiség

[169] I. m. I. 357/8. l.
[170] I. m. II. 521. l.
[171] I. m. I. 527. l.

előbbrefejlődésével szemben, amely nem is létezik Schopenhauer szemében. A semmi pedig mint a pesszimizmus perspektívája, mint élethorizont, a már kifejtett schopenhaueri etika szerint semmiképp nem akadályozhatja meg, mégcsak nem is gátolhatja az egyént abban, hogy gyönyörökben gazdag kontemplatív életet éljen. Ellenkezőleg. A semmi szakadéka, a lét értelmetlenségének komor háttere még csak pikáns ingert adnak ennek az életgyönyörnek. Fokozza még ezt az ingert, hogy a schopenhaueri filozófiának erősen kiélezett arisztokratizmusa magasan felemeli híveit — képzeletükben — ama nyomorult csőcselék fölé, amely oly korlátolt, hogy a társadalmi állapotok megjavításáért küzd és szenved. Így Schopenhauernak formális-architektonikusan, szellemesen és áttekinthetően felépített rendszere mint egy szép, minden kényelemmel felszerelt modern szálló emelkedik a szakadék, a semmi, az értelmetlenség szélén. A szakadék mindennapos látványa pedig, jólesően élvezett étkezések vagy művészeti produkciók között, csak még fokozhatja e kifinomult kényelem örömét.

A schopenhaueri irracionalizmus ezzel teljesíti feladatát: az értelmiségnek egy különben elégedetlen rétegét visszatartja attól, hogy a fennálló társadalmi renddel, a „fennállóval" való egyetnemértését a mindenkor uralkodó kapitalista rendszer ellen fordítsa. Ezzel teljesíti központi célkitűzését — mindegy, hogy ez benne magában mennyire volt tudatos —: hogy indirekt apologetikáját adja a kapitalista társadalmi rendnek.

5. Kierkegaard

Kierkegaard filozófiája is éppúgy, mint Schopenhaueré és Nietzschéé, később ért el világhatást, csak az imperializmus korszakában, vagy pontosabban mondva, az első és a második világháború között. Hazájában persze írói működése alatt Kierkegaard nem volt semmiképp annyira ismeretlen alak, mint Schopenhauer Németországban 48 előtt. Első nagy, filozófiailag egyedül döntő írásai, az úgynevezett álnevek művei, mindjárt bizonyos feltűnést keltettek. Későbbi nyílt fellépése a hivatalos protestáns egyház ellen szintén nem nélkülözte a szenzáció elemeit. A későbbi évtizedekben pedig szellemi hatása Skandináviában ideiglenesen még döntő is volt. Nemcsak Ibsen drámai költeménye, „Brand", tanúskodik erről, hanem a későbbi skandináv irodalomban is érezhető ez a befolyás. (Csak Pontoppidan „Az ígéret földje" c. regényére utalok.) Ámde, jóllehet fordítások, egyes róla szóló tanulmányok már sokkal korábban jelentek meg, mégis mint az európai (és amerikai) filozófiai reakciót döntően befolyásoló, vezető

szellemi hatalom Kierkegaard csak a két világháború között, Hitler hatalomra jutásának előestéjén lép fel, s ezt a pozíciót megtartja mind a mai napig.

Általánosan szólva úgy tűnik fel nekünk, hogy a későbbi fejlődésnek ez a gondolati előlegezése Kierkegaardnál éppoly kevéssé rejtélyes, mint Schopenhauernél és Nietzschénél. Igazi konkretizálásához azonban sokkal bensőbben kellene ismerni Dánia osztályviszonyait és osztályharcait a XIX. század második felében, mint amennyire a szerző ismeri. Inkább függőben hagyja tehát ennek a kérdésnek konkrét elemzését, semhogy elégtelenül megalapozott általánosításokkal hamis világításba helyezze azt. Kénytelen tehát — Schopenhauer és Nietzsche tárgyalásával ellentétben — Kierkegaardot eleve pusztán mint az európai filozófiai fejlődés egy alakját tárgyalni, lemondani azoknak a konkrét társadalmi alapoknak fejtegetéséről, amelyeknél fogva megelőzött sokkal későbbi, e kor dán társadalmában gyökerező irracionalisztikus-reakciós tendenciákat.

Az ilyen tárgyalásmódnak persze Dánia szellemi fejlődésében is vannak bizonyos támaszpontjai. Georg Brandes részletesen kimutatta, milyen mély volt a német filozófia és irodalom hatása Dániában a XIX. század első felében.[172] S éppígy magára Kierkegaardra. Filozófiai főharca Hegel ellen irányul, aki akkor Dániában is a filozófiában uralkodó irányt képviselte, s szoros összefüggésben ezzel Goethe ellen is harcol Kierkegaard szakadatlanul. Gondolkodása közelről érintkezik a német romantikával, Schleiermacherrel és Baaderrel, egyenesen azért utazik Berlinbe, hogy hallgassa az öreg Schelling előadásait, s ha az első viharos lelkesedése után súlyosan csalódott is bennük, Schellingnek előttünk már ismeretes, új filozófiai állásfoglalása, az a mód, ahogyan Hegelt bírálta, nem maradt mélyenjáró hatás nélkül gondolatvilágára. Behatóan tanulmányozta a Hegel elleni baloldali oppozíciót is, különösen Feuerbachot; Trendelenburg, mint látni fogjuk, döntően hatott Hegel elleni érvelésére; saját álláspontjának kidolgozása után Schopenhauert olvasta s nagy tisztelettel volt iránta stb. stb. Mindez természetesen nem kárpótol eléggé fejtegetésünknek fent említett hiányosságáért. Csupán azt jelzi, hogy ennek a fejtegetésnek nem kell — még ebben a kérdésben sem — teljesen a levegőben lebegnie.

A kierkegaardi filozófia, noha, mint később ki fogjuk mutatni, sok ponton érintkezik Schopenhauer filozófiájával, ettől

[172] Vö. különösen Brandes tanulmányával: *Goethe in Dänemark.* Menschen und Werke. Frankfurt 1894.

történetileg abban különbözik, hogy a hegelizmus bomlási folyamatával szorosan kapcsolatos. A restauráció korában Schopenhauer a hegeli dialektika ellen mint merő értelmetlenség ellen harcolhatott, s egy Berkeley módra „megtisztított" Kantot, egy metafizikai, nyíltan dialektikaellenes szubjektív idealizmust állíthatott vele szembe. Az idealisztikus-dialektikus gondolkodás legnagyobb válságának korában — tudjuk, hogy e válság alatt jött létre a dialektika legmagasabb formája, idealisztikus korlátainak teljes leküzdése, Marx és Engels materialista dialektikája — Kierkegaardnak, hogy egy új, fejlettebb irracionalizmus nevében küzdhessen Hegel ellen, ezt az irracionalizmust egy állítólag magasabb értékű dialektikának, az úgynevezett „kvalitatív" dialektikának formájába kellett öltöztetnie. Látni fogjuk, hogy itt az irracionalizmus történetében tipikus kísérletről van szó, amely arra irányul, hogy a dialektika továbbfejlődését meghiúsítsa, helytelen útra térítse a korszak igazi, előremutató problémájának megfordítása által, hogy az ekképp eltorzított kérdésfeltevést mitikus-misztifikáló formában mint feleletet mutassa be a reális kérdésre. Kierkegaard, aki éleselméjű, szellemes és szubjektív értelemben becsületes gondolkodó volt, sejt valamit néha ebből a gondolatkomplexumból. Azt írja naplójában 1836-ban: „A mitológia hipotétikus állítás, amelyet indikatívuszba teszünk."[173] Az, hogy a polgári történetírás képtelen Kierkegaard helyét ebben a fejlődésben meghatározni, abban is mutatkozik, hogy nem tudja és nem akarja felfogni a materialista dialektika igazi jelentőségét, s ezért képtelen megérteni a hegelizmus egész bomlási folyamatát a negyvenes években.[174]

Hegel jelentősége a dialektika történetében mindenekelőtt abban van, hogy a valóság legfontosabb dialektikus meghatározásait és összefüggéseit fogalmilag kifejezte. Marx épp ott, ahol

[173] Idézi J. Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*. Paris o. J. 623. l.

[174] Löwith, aki a radikális hegelianizmussal és Marxszal is mint puszta anyaggal behatóan foglalkozik, s így legalább ebben a tekintetben nem esik a polgári filozófiatörténetíróknak abba a közönséges hibájába, hogy Marxról nyíltan vagy rejtetten nem vesznek tudomást, semmit sem lát a központi probléma jelentőségéből, a materialista fordulatból az objektív, a mi tudatunktól független valósághoz s ennek objektív dialektikájából; ennélfogva bizonyos fajta egyenlősítést hajt végre objektív valóság és irracionalisztikus mitologizált álvalóság között, Kierkegaard, Feuerbach és Marx vagy épp Ruge között, s mindnyájukban csupán „a fennállónak megtámadását" stb. látja. Ezzel valamennyi döntő filozófiai problémát összezavarja és össze-vissza hányja, ami persze nem csoda, ha fejlődésvonalat akar felmutatni Hegeltől Nietzschéig. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*. Zürich—New York 1941. 201, 217/8. l. stb.

saját dialektikus módszerét mint a hegelinek „egyenes ellentétét" jelöli meg, körvonalazza egyúttal a hegeli dialektika nagyságát és határát: „A misztifikáció" amelyben a dialektikának Hegel kezében része volt, mit sem változtat azon, hogy ő volt az első, aki általános mozgási formáit átfogóan és tudatosan feltárta. A dialektika Hegelnél a fejetetején áll. Talpára kell állítani, hogy a misztikus burokban felfedezzük a racionális magvát."[175] Ez a megállapítás fényt vet egyúttal a hegeli dialektika hatására. Módszere mint annak a nagy forradalmi válságnak eredménye, amely a XVIII—XIX. század fordulóján a társadalomban és a természettudományokban lejátszódott, fontos szerve lesz a demokratikus forradalom ideológiai előkészítésének mindenekelőtt Németországban; Hegel eredményeinek rendszerezése, vagyis rendszere ezzel szemben elismeri bizonyos fokig a restauráció korszakának porosz államát, tehát konzervatív, sőt reakciós hatása van. E széthajló tendenciák szervetlen együttessége csak addig tűnhetett fel tartósnak, amíg az osztályellentétek Németországban fejletlenek voltak, vagy legalábbis lappangók maradtak. A júliusi forradalommal szükségképp megkezdődik a hegelianizmus felbomlása, rendszer és módszer közötti ellentétek kidolgozása, azután magának a módszernek átalakítása. E harc eredménye, mint már Schellinggel kapcsolatban láttuk, a táboroknak, a pártoknak mind világosabb differenciálódása a filozófia területén. Az imént idézett megjegyzései kapcsán Marx így jellemzi ezt a helyzetet: „Racionális alakjában a polgárságnak és doktrinér szószólóinak botránkozás és borzalom, mert a fennállónak pozitív megértésébe egyúttal tagadásának, szükségszerű pusztulásának megértését is belefoglalja, minden létrejött formát a mozgás folyamatában fog fel, tehát múlandó oldaláról is, semmi előtt meg nem hajlik, lényegét tekintve kritikus és forradalmár."[176]

Semmiképp sem véletlen, hogy a vitás pontok egyik legfőbbike a hegelianizmus felbomlásában az a kérdés, hogyan viszonylik a dialektika a valósághoz. Tudjuk már, hogy az igazi dialektika hegeli misztifikációjában objektív idealizmusának, azonos szubjektum-objektum tanának volt döntő szerepe. Ameddig az ellentétek az életben, tehát a filozófiában is, még nem ütköztek egymásba, fennállhatott az ilyen mesterséges félhomály: objektív, az egyéni tudattól függetlenített valóság, amely azonban mégis egy misztifikált szellemnek (világszellemnek, istennek) valósága volt. A társadalmi ellentétek kiéleződése határozott pártállásra

[175] Marx: *A tőke*. I. köt. Kossuth, 1961. 23. l.
[176] I. h.

kényszerítette a filozófiát: világosan ki kellett dolgozni, mit ért minden egyes gondolkodó a valóságon.

Magának a valóságnak objektív mozgásformája-e tehát a dialektika? Ha pedig az, hogyan viszonylik hozzá a tudat? Tudjuk: a materialista dialektika válasza ez utóbbi kérdésre az, hogy a szubjektív dialektika az emberi megismerésben épp a valóság objektív dialektikájának visszatükrözése, s hogy az objektív valóság struktúrája következtében ez a visszatükrözési folyamat ugyancsak dialektikusan, nem pedig mechanikusan megy végbe, ahogy a régi materializmus hitte. Ez világos, egyértelmű, tudományos felelet az alapkérdésre.

Ámde hogyan állnak a polgári gondolkodók ezzel a kérdéssel szemben? Osztályhelyzetük lehetetlenné teszi számukra, hogy továbbmenjenek a materialista dialektikához, a materialista visszatükrözési elmélethez. Ha tehát a dialektikus kategóriák objektivitásának és megismerésük módjának problémái tolódtak előtérbe, akkor — legjobb esetben — kritikailag széttaglalhatják a hegeli hamis szintézist, de kénytelenek a dialektikát vagy úgyszólván teljesen tagadni (Feuerbach), vagy tisztán szubjektív dialektikára visszavezetni (Bruno Bauer). E kor gazdag irodalmából csak egyetlen példával fogunk foglalkozni. Adolf Trendelenburg Hegel-kritikájával. Nemcsak mert viszonylag a legvilágosabban mutatja a problémának itt központi helyzetét, hanem azért is, mert Trendelenburg bevallottan erős hatással volt Kierkegaardra.[177]

Trendelenburg kritikája fontos és jogos kérdésből indul ki. A hegeli logika — az azonos szubjektum-objektum tanának megfelelően — a logikai kategóriák önmozgásának elvén alapszik. Ha ezeket mint az objektív valóság mozgásának helyesen absztraháló visszatükrözéseit fogják fel, ahogy a materialista dialektika teszi, akkor az önmozgás a talpára van állítva. Ha azonban idealisztikus álláspontból fogunk hozzá e kérdés vizsgálatához, akkor felmerül a — Hegellel szemben teljesen jogos — kérdés: milyen jogon vezeti be a mozgást mint alapelvet a logikába? Trendelenburg tagadja ezt a jogosságot; megvizsgálja mindjárt az első alapvető átmenetet a hegeli logikában, az átmenetet a létről és nem létről a levésre, s arra az eredményre jut, hogy az itt látszólag logikusan levezetett dialektikát „az a dialektika, amely nem akar semmiféle előfeltevést tenni, megvitatás nélkül előre felteszi". Gondolatát a következőképp fejti ki: „A tiszta lét mint önmagával azonos, nyugalom; a semmi — az önmagával azonos — ugyan-

[177] Vö. erre nézve Kierkegaard, *Gesammelte Werke*. Jena 1910. VI. 194/5. l., továbbá Höffding, *Kierkegaard als Philosoph*. Stuttgart 1912. 63. l. stb.

csak nyugalom. Hogyan eredhet két nyugvó képzet egységéből a mozgalmas levés? Az előző fokokban sehol nincs meg csírában a mozgás, amely nélkül a levés csak lét volna . . Ha azonban a gondolkodás abból az egységből valami mást hoz létre, akkor ezt a mást nyilván maga adja hozzá, s a mozgást becsúsztatja hallgatólag, hogy a létet és nem-létet a levés folyásába hozza. Különben a létből és nem-létből — e nyugvó fogalmakból — sohasem lenne a levésnek magában mozgalmas, mindig eleven szemlélete. A levés nem is *lehetne* a létből és nem-létből, ha nem előzné meg a levés képzete. A tiszta létből, amelyről megengedik, hogy absztrakció, meg a semmiből, amelyről ugyancsak megengedik, hogy absztrakció, nem keletkezhetik nagyhirtelen a levés, ez a konkrét, életen és halálon uralkodó szemlélet.[178] Ezzel kapcsolatban megállapítja, hogy a mozgást Hegel „csak a természetfilozófiában teszi vizsgálat tárgyává".

Trendelenburg itt tisztán láthatólag érinti a hegeli rendszer döntő ismeretelméleti kérdését és világosan fedi fel középponti idealisztikus gyengéjét. Tovább, mint ennek a — magábanvéve jogos — kritikának variációjáig és ismétléséig persze Trendelenburg sohasem tud előnyomulni. Utal ugyan az objektív valóságban végbemenő mozgásra, mivel azonban ezt ugyancsak idealisztikusan fogja fel, nem fedezheti fel a természet és társadalom reális mozgásában az objektív, tudatszerűen visszatükrözött, logikailag általánosított mintaképet a kategóriáknak a logikában végbemenő mozgása számára.

Így Trendelenburg rá tud ugyan mutatni a hegeli dialektika középponti gyengéjére, de az ő álláspontjáról nem lehet rajta segíteni. Mert csak ha a dialektikának ismeretelméleti megfordításával, amelyet a marxizmus hajt végre, módszertani, tudományelméleti megfordítást is viszünk véghez és konkrét módon az objektív valóság reális kategóriáiban találjuk meg azokat a mintaképeket, amelyek a logikában absztrahálóan visszatükrözve jelennek meg, lehetséges a Hegel számára leküzdhetetlen nehézségek megoldása.

Engels Marx „A politikai gazdaságtan bírálatához" c. művének tárgyalásánál felveti azt a kérdést, vajon e problémák helyes módszertani tárgyalása történeti vagy logikai tárgyalás-e. Marxszal az utóbbi mellett döntött s lényegét oly fejtegetésekben határozza meg, amelyek tisztán megvilágítják mostani problémánkat. „Így tehát csakis a logikai tárgyalási mód volt a helyén-

[178] Trendelenburg, *Logische Untersuchungen.* 2. kiad. Leipzig 1861. I. 38/9. l.

való. Ez azonban valójában nem más, mint a történelmi tárgyalás, csak a történelmi forma és a zavaró esetlegességek kiküszöbölésével. A gondolatmenetnek ugyanazzal kell kezdődnie, amivel a történelem kezdődik; további menete sem lesz egyéb, mint a történelmi lefolyás tükörképe, elvont és elméletileg következetes formában helyesbített tükörkép, de a helyesbítés olyan törvények szerint történik, melyeket maga a valóságos történelmi lefolyás szolgáltat, mert minden mozzanat azon a ponton vehető szemügyre, amelyen a fejlődési folyamat elérte teljes érettségét, klaszszikus formáját."[179]

Csakis így küzdhetők le a hegeli logika valódi gyengéi: annak a valóságos tudományos megragadása által, amelynek képmása a logikai mozgás. A mozgást Hegel logikájában tehát jogosan lehet mint misztifikáltat bírálni, de a bírálat csak akkor viszi majd túl a fejlődést a hegeli fokon, ha helyreállítják a visszatükrözöttnek és az eredetinek helyes viszonyát. Az idealizmus talaján ez lehetetlen. Trendelenburg, mint mások is, feltárja a hegeli dialektikának egyes idealisztikus gyengéit, néha éleselméjűen, gyakran kicsinyességekbe veszve,[180] bírálatuk eredménye azonban csak az lehet, hogy vagy általában elvetik a dialektikát, vagy egy szubjektivisztikus áldialektikát konstruálnak.

Kierkegaard szerepe az irracionalizmus történetében azon alapszik, hogy radikálisan végigvitte az utóbbi irányt, úgyhogy amikor felújították az imperialista korszakban, nagyon kevés újat lehetett hozzátenni ahhoz, amit ő már kifejtett. Leszámolása a hegeli dialektikával, a dialektika likvidálása tárgyilag éppoly teljes, mint Schopenhaueré, csupán azzal a különbséggel, hogy ez a dialektikát en bloc „széltolás"-nak bélyegezte, míg Kierkegaard egy másik, a magasabbértékűség igényével fellépő, úgynevezett „kvalitatív" dialektikát állított vele szembe, amelyből azonban gyökeresen ki van küszöbölve minden döntő meghatározás, amely a dialektikus módszert dialektikussá teszi.

„Kvalitatív" dialektika tehát először is azt jelenti, hogy tagadja a mennyiségből a minőségbe való átcsapást. Kierkegaard még azt sem tartja érdemesnek, hogy itt részletes polémiába bo-

[179] Marx, *A politikai gazdaságtan bírálatához*. Marx—Engels, *Válogatott művek*. I. köt. Kossuth, 1963. 377. l.

[180] Trendelenburg idézi pl. Chalybäus mondását, hogy a dialektikus átmenetek Hegelnél „a rendszer ízületi betegségei". I. m. I. 56. l., jegyzet. Engels az effajta kritikát „iskolásfiúknak való munkának" nevézi; megállapítja, hogy Hegelnél az egyik kategóriából, vagy ellentétből a következőre való átmenetek csaknem mindig önkényesek", de hozzáteszi: „Ezeken sokat töprengeni időpazarlás volna". Levél K. Schmidthez. 1891. XI. 1. l. Marx—Engels, *Válogatott levelek*. Szikra, 1950. 514. l.

csátkozzék, megelégszik azzal, hogy ironikusan utal ennek a hegeli elméletnek képtelenségére: „Babona ezért, ha azt hiszik a logikában, hogy folytatólagos mennyiségi meghatározás által új minőség keletkezik; s meg nem engedett elpalástolás, ha nem titkolják ugyan, hogy nem egészen így áll a dolog, ellenben elrejtik e tétel következményeit az egész logikai immanencia számára, amennyiben a tételt magát is felveszik a logikai mozgásba, ahol Hegel teszi. Az új minőség a kezdettel lép fel, az ugrással, a rejtélyesnek hirtelenségével". (Kierkegaard, *Werke*. V. 24/5. l.)

Ezek a fejtegetések nem túlságosan tartalmasak, puszta deklarációk és semmit sem bizonyítók, de annál jellegzetesebbek Kierkegaard álláspontjára a dialektika problémáival szemben. Mindenekelőtt ismétli itt Trendelenburg bírálatát, amely szerint Hegel hibája az, hogy ilyen kérdést a Logikában tárgyal s különösen, hogy a mozgás problémájaként tárgyalja. S egy, a bírálathoz fűzött megjegyzésben meg akarja világítani ennek a problémának történetét. Mint ugyancsak előtte Trendelenburg, Kierkegaard itt, valamint más helyeken, azon van, hogy a görögök spontán dialektikáját mint egyetlent és a jelen számára is mérvadó mintaképet állítsa oda, azaz, hogy a dialektika minden haladását a klasszikus német filozófiában, különösen Hegelnél, történetileg is megsemmisítse. Említi Schelling törekvését a különbségeknek mennyiségileg való megmagyarázására, s befejezőleg azt mondja Hegelről: „Hegel szerencsétlensége azonban éppen az, hogy az új minőséget akarja érvényesíteni, s mégsem akarja, mert ezt a logikában akarja megtenni. Ennek azonban egészen más tudatot kell kapnia önmagáról és jelentőségéről, mihelyt ezt felismerik."[181]

Kierkegaard nem mondja itt ki világosan, sőt nincs is igazolva, ráeszmélt-e valaha, hogy nemcsak egy döntően eredeti, a dialektika fejlődését az ókor fokán messze túlvivő elv ellen harcol, hanem épp az ellen az elv ellen, amely Hegel számára — a francia forradalommal való szellemi számvetése eredményeképpen — épp az a gondolati eszköz volt, amellyel a forradalmat mint a történelem szükségszerű mozzanatát próbálta felfogni. Nem véletlen, hogy a mennyiség minőségbe való átcsapásának gondolata már Hegel berni korában épp ebben az összefüggésben merült fel: „A nagy, szembetűnő forradalmakat a korszak szellemében végbemenő csendes, titkos forradalomnak kellett megelőznie, amely nem minden szemnek . . . látható. Ezeknek a szellemvilágban lejátszódó forradalmaknak nemismerése teszi azután csodálatossá

[181] A mennyiségi meghatározásokról Schellingnél és Hegelnél vö. könyvemet: *Der junge Hegel*. 552. kk.

az eredményt."[182] A mennyiség-minőség problémájának ez az összefüggése a forradalom gondolati megragadásával mutatkozik további fejlődésében, s a logikában azt az általános fogalmazást kapja: az ugrás mint a változásnak, a növekedésnek és elhalásnak szükségszerű mozzanata a természetben és történelemben.

A közelebbi ismeretség Kierkegaard gondolatvilágával megmutatja majd, hogy az ő számára a fejlődés e legfontosabb mozzanatának tagadása éppúgy filozófiai központi probléma volt, mint Hegel számára annak megokolása; hogy világnézetében a harc a forradalom ellen éppúgy a középpontban áll, mint Hegelnél a jelennek belőle való leszármaztatása. A Kierkegaardtól idézett hely ennek a pozíciónak csak a legszélsőbb következményeit mutatja, nem az egész tartalmát. Itt mindenekelőtt az fontos számára, hogy a vallási-erkölcsi területet és benne az ugrást (az új minőség keletkezését) élesen elválassza a fokozatos, kvantifikálható keletkezés folyamatától. Ezért hangsúlyozza a minőségi ugrásnál „a rejtélyesnek hirtelenségét", azaz az irracionálisnak jellegét. Azzal, hogy az ugrást elválasztja a mennyiségnek a minőségbe való átmenetétől, tehát a folyamattól, szükségszerűen keletkezik irracionális jellege.

Tehát már itt, ahol látszólag a kierkegaardi világnézetnek csupán egy kiszakított darabocskájával, egy részletkérdésével van dolgunk, világosan látható, milyen szigorú szükségszerűséggel visz irracionalizmusba a dialektikus elveknek (a mozgásnak és törvényszerűségének, a mennyiség minőségbe való átcsapásának) tagadása, ha következetesen végiggondolják ezt a tagadást, ha nem veszik el élét eklektikusan, mint Trendelenburg. Kierkegaard kvalitatív dialektikája ezért, amint mind világosabban látjuk majd fejtegetéseink folyamán, nem egy másik, új dialektika, amelyet szembeállít Hegelével, hanem a dialektika tagadása. S mivel ez Kierkegaardnál, aki a dialektikának akkor legfejlettebb formája ellen száll síkra, nem véletlenül magának a dialektikának formáiban, kategóriáiban, terminológiájában játszódik le, létrejön egy áldialektika, az irracionalizmusnak áldialektikus formákba való öltöztetése.

Ez a leglényegesebb, az irracionalizmus későbbi története szempontjából a legnagyobb következményekkel járó lépés, amelylyel Kierkegaard túlmegy Schellingen és Schopenhaueren. Emennél a dialektika mint merő értelmetlenség jelenik meg; innen világsikere a pozitivizmus korszakában. Amaz a dialektikának akkor

[182] *Hegels theologische Jugendschriften.* Herausgegeben von H. Nohl, Tübingen 1907. 220. l.

legfejlettebb formájával egy kezdetlegesebb dialektikát állít szembe – ezt is eltorzított módon. A hegelianizmus összeomlásának tehát ezt az ellenfelét magával kellett rántania a mélységbe. A pozitivizmus uralma természetszerűen Kierkegaard általános nemzetközi hatását is évtizedekre megakadályozta. Csak amikor az imperialista korszakban Hegel „felébresztésével", mint ugyancsak látni fogjuk, dialektikáját is irracionalisztikus áldialektikává változtatják, csak amikor a harc a dialektikának valóban legfőbb formája, a marxizmus–leninizmus ellen, ennek kiszorítása és rossz hírbe hozása a polgári filozófia középponti feladatává lett, jelenik meg Kierkegaard újra a nemzetközi porondon mint „időszerű" dialektikus. Emellett jellemző, hogy magának Kierkegaardnak középponti filozófiai problémája, a Hegel elleni harc, mindinkább elveszti jelentőségét. Mind testvériesebben és összeférhetőbben állnak most egymás mellé sorozva, sőt a „modern" Hegel-értelmezés mind több egzisztencialisztikus-irracionalisztikus kierkegaardi motívumot tartalmaz.[183]

Ha itt áldialektikáról beszélünk, azért tesszük, mert minden irracionalizmus, amennyiben logikai problémákba bocsátkozik – és bizonyos minimális fokig ezt mindegyiknek meg kell tennie – visszanyúl a formális logikára, szemben a dialektikus logikával. Schopenhauernél ez egészen nyíltan történt. Kierkegaardnak következményekkel terhes fordulata épp abban van, hogy ezt a visszamenetelt a formális logikára, a metafizikai gondolkodásra mint kvalitatív dialektikát, mint áldialektikát álcázza.

Ez a visszafelé irányuló mozgás a formális logika plusz irracionalizmus felé, áldialektikusan álcázva, hogy megakadályozza a továbbhaladást a hegeli dialektikán túl, elsősorban szükségképp Hegelnek ama mozzanataira irányul, amelyekben akkori – idealisztikus-következetlen – haladó jellege állott: a dialektikus módszer történetiségére és társadalmiasságára. Jellemző ezért Kierkegaardra (s ebben is a Trendelenburgtól megkezdett úton megy tovább), hogy nem bírálja a dialektika elvont formáit, a görögökéit, mindenekelőtt Hérakleitoséit és Aristote-

[183] Nem véletlenül hozzák most Kierkegaardot és Hegelt lehetőleg közel egymáshoz, minthogy, amint az újhegelianizmusról szóló fejezetben látni fogjuk, Hegel irracionalissá tétele ennek az iránynak egyik főfeladata volt. Hegel Kierkegaardhoz való ily közelhozásának egyik fontos képviselője J. Wahl, aki Hegel gondolatvilágának kulcsául a *Phänomenologie des Geistes* egyik, minden összefüggésből kiszakított fejezetét tekinti, a „boldogtalan tudatról" szólót, ezt azonban úgy értelmezi, mintha a *Fenomenológia* itt megszűnnék, itt betetőződnék; az olvasóban könnyen az a gyanú támadhat, hogy Wahl csak eddig a fejezetig olvasta a *Fenomenológiát*. J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris 1929.

léséit, sőt ellenkezőleg arra törekszik, hogy igenlésükben találjon fegyvert Hegel ellen. Míg Marx és Engels felfedezik és továbbfejlesztik Aristotelés dialektikai kezdeményezéseit, Trendelenburg és Kierkegaard azon vannak, hogy őt újra a formális logikára vezessék vissza, hogy a dialektika hegeli vívmányait megsemmisítsék. Míg már Hegel erősen kiemeli a tisztán dialektikus tendenciákat Hérakleitosnál, hogy itt egy dialektikus módszer elvont csontvázát dolgozza ki, míg Marx és Engels a nála hatékony materialisztikus tendenciákat is nyomatékosan kiemelik, Kierkegaard a hérakleitosi dialektikának történetileg meghatározott elvont általánosságába amaz „igazi" formát akarja belemagyarázni, hogy Hegel „nem-igazi" dialektikájának cáfolatát csinálja belőle.

Ez a „nem-igazi" Hegelben épp dialektikájának történetisége és társadalmiassága. Láthattuk már, hogy a lépés, amelyet Hegel tett előre, épp ebben áll, tudniillik a dialektika történetiségének és társadalmiasságának tudatossá tételében, módszerré emelésében. Tárgyilag itt nem egy elődje van. Elég ha Vicóra, Rousseau-ra, Herderre utalunk. Ámde a dialektikus módszer Hegel előtt, a görögöknél, Cusanusnál és a renaissance-ban mint módszer nem volt még összekapcsolva a történelem és társadalom objektív szerkezetével, objektív mozgástörvényeivel. Ebben a kapcsolatban rejlik egy lényeges része Hegel haladó jellegének; korlátja abban van, hogy – mint idealista – nem tudta ezeket az elveket következetesen keresztülvinni.

A hegelianizmus felbomlása, mielőtt Marx megtette a döntő lépést a hegeli dialektikának materialista megfordítására, azt a sajátságot mutatja, hogy a hegeli korlátok áttörésére irányuló kísérletek ezekben a kérdésekben objektív tekintetben visszamenő mozgást hoznak létre. Bruno Bauer abban a törekvésben, hogy Hegel dialektikáját forradalmilag tovább fejlessze, „az öntudat filozófiájának" szélsőséges szubjektív idealizmusába esik. Azzal, hogy így, amint a fiatal Marx már akkor kimutatta, „A szellem fenomenológiájá-"nak szubjektivisztikus oldalait eltorzítja és Hegelt Fichtére vezeti vissza, ő is eltávolítja a dialektikából a társadalmi és történeti motívumokat, sokkal elvontabbá teszi őket, mint magánál Hegelnél voltak, megfosztja tehát a dialektikát történeti és társadalmi jellegétől. Ez a tendencia Stirnernél éri el a képtelenparadoxba átcsapó tetőpontját. A másik oldalon Feuerbachnak a materializmus felé fordulása, minthogy ez nem a dialektikus materializmus felé fordulás, hanem ellenkezőleg, a dialektikának általában lebontása, ugyancsak oly fordulat, amely a szubjektumnak és objektumnak társadalmiatlanná és történelmietlenné tételéhez vezet a filozófiában. Marx tehát jogosan mondja Feuerbach-

ról: „Ahol Feuerbach materialista, ott a történelem nem szerepel nála, ahol pedig a történelmet tekintetbe veszi, ott nem materialista."[184] „Nem is él hát valóságos történelmileg keletkezett és történelmileg meghatározott világban."[185]

Kierkegaard a hegelianizmus felbomlásának fent jellemzett tendenciáihoz kapcsolódik; polémiájának főtárgya mindenesetre magának Hegelnek a filozófiája. E polémia tendenciáját és módszerét azonban messzemenően ezek a gondolatmozgalmak határozzák meg, s előrebocsátott összefoglalásként azt lehet mondani: Kierkegaard radikálisan végigviszi mindazokat a filozófiai érveket, amelyek a hegeli dialektikát történelmietlenné és társadalmiatlanná tették. Ami ott puszta bomlási termék volt, nála radikális irracionalizmussá kövesedik. Ez az összefüggés megmutatja egyúttal mennyiben jogosult[186] Kierkegaardot és Marxot egy történeti összefüggésben szemügyre venni: annyiban, hogy világosan látjuk, hogyan tette meg Marx a döntő lépést a dialektikának valóban tudományos módszerré emeléséhez, s egyúttal felismerjük, hogy az idealisztikus dialektika felbomlasztásának az a módszere, amelyet Marx Hegel leküzdésénél egyszerűen félretolhat, Kierkegaardnál az addig legmagasabb fejlettségű irracionalisztikus filozófia építőkövévé lett.

Ezt az éles ellentétet be lehet mutatni így is. Marx azt mondja Feuerbachról szóló kritikájában: „Hogy az egyén valóságos szellemi gazdagsága teljes egészében valóságos vonatkozásainak gazdagságától függ . . ."[187] Az embert az új, a tudományos dialektikában lényegére nézve történelminek és társadalmiasnak fogjuk fel, mégpedig úgy, hogy világosan felismerjük: e lényegiségének minden figyelmen kívül hagyása eltorzult absztrakcióvá változtatja fogalmát. Kierkegaard irracionalizmusa, kvalitatív dialektikája ezzel szemben azon alapszik, hogy benne ez az eltorzult absztrakció mint az ember egyedüli igaz valósága, egyedüli valódi egzisztenciája jelenik meg. Ezért kell a kierkegaardi filozófiában történelemnek és társadalomnak megsemmisülnie, hogy helyet csináljon a mesterségesen elszigetelt egyénnek itt egyedül fontos egzisztenciája számára.

Tekintsük először Kierkegaard harcát a hegeli dialektika historizmusa ellen. Mindenekelőtt felismeri Kierkegaard, hogy

[184] Marx—Engels, *A német ideológia.* Marx—Engels *Művei.* 3. köt. Kossuth, 1960. 28. l.

[185] Engels, Feuerbach . . . Marx—Engels, *Válogatott művek.* II. köt. Kossuth, 1963. 345. l.

[186] Gyökeres ellentétben Löwith felfogásával.

[187] Marx—Engels, *A német ideológia.* Marx—Engels *Művei.* 3. köt. Kossuth, 1960. 38. l.

a hegeli történetfelfogás, bármit gondolt is róla maga Hegel, objektív magva szerint ateista. Világosan kifejezte ezt már előtte Bruno Bauer „Az utolsó ítélet harsonájában" (persze a hegeli filozófiát szubjektiváló értelemben): „A világszellem csak az emberi szellemben nyer valóságot, vagyis semmi más, mint'a szellem fogalma', amely a történeti szellemben és ennek öntudatában fejlődik és tetőződik. Nincs sem birodalma, sem világa, sem ege magában ... Az öntudat a világnak és a történelemnek egyetlen hatalma, s a történelemnek nincs más értelme, mint az öntudat létesülése és fejlődése."[188] Túlzás nélkül azt lehet mondani, hogy Kierkegaard nagy vitairata Hegel ellen „harsona" az értékelés fordított előjelével. Kierkegaard elutasítja a hegeli történetfilozófiát ateizmusa miatt: „A világtörténet folyamatában tehát, ahogy az emberek látják azt, isten nem játssza az urat ... mert ha nem látják, hogy az urat játssza, akkor nem is látják ... A világtörténeti folyamatban istent metafizikailag az illendőségnek egy félig metafizikai, félig esztétikai-drámai zubbonyába fűzik be, ez az immanencia. Ily módon nem érdemes istennek lenni!"[189]

Kierkegaard egészen helyesen látja, hogy olyan világtörténelemben, amelyet saját törvényeivel felruházott folyamatként fogunk fel, nincs többé mozgási tér isten számára, hogy tehát a hegeli történetfilozófia, bármennyire emlegeti is a világszellemet, istent stb. csak az ateizmus udvarias formája lehet. Emellett nyilván nem is fogta fel teljes jelentőségében a hegeli történetfelfogásnak legfontosabb haladó gondolatát, azt tudniillik, hogy az ember a saját munkája által lett emberré, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket, habár valami egészen más jön is létre, mint ami szándékukban volt. Ő csak a Hegel ábrázolta történeti folyamatnak objektív, az egyes tudattól, az egyes akarattól független szükségszerűségét látja és isten nevében tiltakozik ellene: „Az állam és a társadalmiasság és a közösség és a társadalom eszméjével való összebonyolítás következtében isten nem tudja többé hatalmába keríteni az egyest. Ha mégoly nagy volna is isten haragja, a büntetésnek, amely a bűnöst sújtja, valamennyi instancián kell keresztülmennie: ily módon istent a legkötelezőbb és legelismerőbb filozófiai terminusokkal kitessékelték."[190] S minden dialektikának eltűnése a világképből, a dialektikus logika átváltozása formális logikává (mint kiegészítő alappá az irracio-

[188] B. Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen.* Leipzig 1841. 69/70. l.
[189] Kierkegaard, *Werke.* VI. 234. l.
[190] I. m. VII. 227. l.

nalizmus számára) megnyilatkozik abban, hogy minden emberi tevékenység eltűnik a történelemnek kierkegaardi képéből, hogy a történelem objektivitását tiszta fatalizmussá változtatja át. Hegelnek ez a – Kierkegaardtól eltorzítottan értelmezett – történetfelfogása az ő számára természetesen isten megsértésének tűnik fel: „A világtörténeti dráma végtelenül lassan megy végbe: miért nem siet isten, ha csak ezt akarja? Milyen drámaiatlan türelem vagy helyesebben, milyen prózai és unalmas húzása a dolgoknak! S ha csak ezt akarja: milyen szörnyű, emberéletek miriádjait tékozolni el zsarnokként."[191]

Alapjában véve ezáltal a történetiség teljes tagadása jön létre; Kierkegaard itt nagyon közel jut Schopenhauerhez. De ama körülmények következtében, amelyek között kifejti a történetiség tagadásának elméletét, a hegeli historizmus elleni harcban, az egész koncepció mégis más hangsúlyt kap: van történelem – de nem az ember mint résztvevő számára, hanem kizárólag isten mint az egyetlen néző számára, aki a történelem folyamatának egészét mint egészet képes áttekinteni. A történeti megismerésnek sajátos és bonyolult problémáját, hogy tudniillik cselekvő létrehozói vagyunk a történelemnek, s ezt mégis objektív törvényszerűségében ismerhetjük meg, hogy tehát cselekvés és szemlélés itt is dialektikusan szoros kapcsolatban van egymással – oly probléma, amelynek kibogozását persze Hegel inkább módszertanilag megkísérelte, sejtette, mintsem ténylegesen megoldotta volna – Kierkegaard akként fejleszti vissza, hogy a cselekvést és szemlélést szigorúan (formális logikailag) elválasztja egymástól, hogy az embernek, aki a történelemnek egy konkrét s ezért szükségszerűen többé vagy kevésbé kicsiny szakaszában cselekszik, elvileg nem lehet áttekintése az egész felett. A történelem egészének megismerése egyedül istennek marad fenntartva. Kierkegaard azt mondja: „Hadd emlékeztessek most szemléletesen egy képpel a különbségre az etikai és a világtörténeti között, az egyénnek Istenhez való etikai viszonya és a világtörténetinek Istenhez való viszonya között... Tehát az egyén etikai fejlődése az a kis magánszínház, ahol Isten a néző ugyan, de alkalmilag maga az egyes ember is, noha ő lényegileg színész... Ezzel szemben a világtörténet a királyi színtér Isten számára, ahol ő nem véletlenül, hanem lényegileg az egyetlen néző, mert az egyetlen, aki az *lehet*. Ehhez a színházhoz nincs nyitva a bejárat egy egzisztáló szellem számára. Ha itt elhiteti magával, hogy néző, akkor csupán azt felejti el, hogy hiszen maga is színész a kis színpadon, ama királyi né-

[191] I. m. VI. 236. l.

zőre és költőre bízva azt, hogyan akarja őt a királyi drámában . . . felhasználni."[192]

A különbség Schopenhauer és Kierkegaard között tehát arra szorítkozik, hogy emez nem hirdeti a történelem lefolyásának merő értelmetlenségét, hiszen ennek ugyancsak ateisztikus következményekhez kellene vezetnie, hanem a vallást és istent egy következetes történeti agnoszticizmus által próbálja megmenteni. Látszólag ezzel Kierkegaard a XVII—XVIII. század teodiceáihoz hajlik vissza, amelyek a megjelenő történelem ellentmondásait és visszataszító jelenségeit azáltal próbálták gondolatilag elintézni, hogy hivatkoztak a történelem totalitására, isten mindentudásának magaslatáról nézve. Az a látszólag pusztán fokozati különbség, hogy e teodiceák szerint az emberi megismerésnek is van megközelítő tudása vagy legalább sejtelme a történelemnek igazi, totális összefüggéseiről, Kierkegaard radikális agnoszticizmusához képest csak látszólag fokozatos. Két fejlődési korszak minőségi különbsége fejeződik ki itten: a történelem konkrét jelenségeinek vallási értelmezésére való igény fokozatosan, sőt a XIX. században különös gyorsasággal meghátrál a világmagyarázatnak mind energikusabban előrenyomuló tudományossága elől. A vallás a jelenségvilág mind nagyobb részeit kénytelen átengedni az objektív tudományos kutatásnak, s mindinkább az ember puszta bensőségére kénytelen visszavonulni. Ez a visszavonulás tisztán látható Kierkegaardnál is. „Objektív beállítottságú vallásos ember az objektív tömegben nem fél Istentől; a mennydörgésben nem őt hallja, mert ez természettörvény, s talán igaza van, az eseményekben nem látja, mert ez ok és okozat immanenciájának szükségszerűsége, s talán igaza van . . ."[193] Kierkegaard történeti agnoszticizmusa tehát kísérlet, amilyet már korábban Schleiermachernél láttunk, arra, hogy a tudománynak engedje át a világmagyarázatnak többé már nem védhető állásait, s a tiszta bensőségben találjon olyan területet, ahol a vallást filozófiailag megmenthetőnek és visszaállíthatónak látja.

Világos, hogy ennek a visszavonulási mozdulatnak az irracionalizmus felé kell haladnia, mert a külvilág (a történelem) racionalitásának elvetése szükségszerűen a tiszta bensőség problémáira vonatkozóan irracionalizmusba csap át. Schopenhauer és Kierkegaard pozícióinak rokonsága ezért abban is mutatkozik, hogy a történelemnek, illetőleg megismerhetőségének tagadása mind a kettőnél mély pesszimizmust tartalmaz: minden

[192] I. m. VI. 235. l.
[193] I. m. VII. 227. l.

történésnek visszavezetése a történelemtől, minden emberi közösségtől gondolatban elszigetelt egyénre ennek életét nemcsak általánosságban teszi irracionalissá (ez, elvontan tekintve, a mitikus optimizmus egy formájában is lejátszódhatnék), hanem irracionálissá teszi a teljes értelmetlenség és értelemellenesség jelentésében is. Ezért mind a kettőnél — mint láttuk és még látni fogjuk, persze nagyon különböző hangsúllyal — a kétségbeesés minden emberi magatartás alapkategóriája.

Az irracionalizmus fejlődése szempontjából a fontos különbség közöttük abban van, hogy Kierkegaard kvalitatív dialektikájával egy mitizált áltörténelem keletkezik Schopenhauernek nyíltan dialektikaellenes történelemellenessége helyett. A történeti mozzanat Kierkegaardnál persze csupán egy, az egész történelmet kettéosztó irracionalisztikus szakadék: Krisztus megjelenése a történelemben. Történetisége ennek megfelelően ellentmondásosan paradox: egyrészt megváltozik vele minden emberi magatartás értelme, tartalma, formája stb. (Gondoljunk Sókratésnek és Krisztusnak mint tanítónak szembehelyezésére a „Filozófiai töredékek"-ben). Eszerint tehát a történeti korszakok különbözőségét, sőt ellentétességét itt a döntő szellemi típusoknak, az etikai stb. magatartásnak struktúraváltozásából vezeti le, mint később Dilthey és a „szellemtudomány" más képviselői. Másrészt nem jön létre ezáltal a reális történelmi lefolyásnak igazi korszakokra-osztása. Egyszeri, hirtelen, kvalitatív ugrás az egyébként veszteglő „történelem" közepette. Mert a „Töredék" filozófiai éle épp abban van, hogy az emberi bensőségnek Krisztushoz való viszonyára, Kierkegaard szerint az egyedül lényeges viszonyra vonatkozólag a közben lefolyt két évezred nem jelent semmit, a későbben születettek számára nem adhat semmiféle közvetítést. Kierkegaard azt mondja: „Nincs másodkézből való tanítvány. Lényegileg tekintve az első és az utolsó egyforma; csakhogy a későbbi nemzedék az egyidejűek közlésében találja meg az alkalmat, míg az egyidejű nemzedék ezt közvetlen egyidejűségében találja, s ennyiben egyetlen nemzedéknek sem tartozik semmivel. Ez a közvetlen egyidejűség azonban puszta alkalom . . . "[194] Tehát arra az egyetlen dologra vonatkozóan, amit Kierkegaard lényegesnek lát a történelemben, az egyes embereknek Krisztus megjelenése által való lelkiüdvösségére vonatkozóan, ugyancsak nincs történelem.

A történetiségnek ez a kvalitatív-dialektikus megsemmisítése nagyon fontos a kierkegaardi gondolkodás filozófiai lényege

[194] I. m. VI. 95. l.

szempontjából. Míg Schopenhauernél az igaz valóság intuitív élménye a semmi, valami, ami túl van téren, időn és okságon, túl egy egyénítés elvén, Kierkegaardnál éppen csakis az egyénnek szélsőségesen kifejtett szubjektivitása juthat el a valóságnak legfőbb, egyedüli igazi fokához, a paradoxonhoz. S épp ennek lényegétől nem választható el ez a kvalitatív-dialektikus áltörténetiség. „Az örök igazság az időben keletkezett, ez a paradoxon", mondja Kierkegaard. [195]

Kierkegaard megkülönbözteti itt — s ez nagyon fontos lesz az irracionalizmus későbbi fejlődése számára — az „egyszerű történeti tényt" mind az „abszolút ténytől", amely ugyancsak, de szerinte egészen más értelemben történeti, mind az „örök ténytől", amely teljesen kívül áll a történeti folyamaton. Ezzel megteremtette a módszertani mintaképet minden későbbi irracionalisztikus megkülönböztetés számára, az elvont idő és reális tartam megkülönböztetésétől Bergsonnál, a tulajdonképpeni és a vulgáris történetiség megkülönböztetéséig Heideggernél; s Kierkegaard óta valamennyi későbbi irracionalistánál a „magasabbrendű", a „tulajdonképpeni" idő, illetőleg történelem mindig a szubjektív, a pusztán megélt, szemben az objektívvel. Az abszolút tényt Kierkegaard szerint csak azáltal közelítjük meg, hogy csak az lehet Krisztus tanítványa, akit „maga Isten arra rendel".[196] Ezzel szemben az egyszerű történeti tényre vonatkozóan „megközelítő" megismerés lehetséges és szükséges.

Ez a megkülönböztetés nagyon fontos a kierkegaardi kvalitatív dialektika jellege szempontjából. Hogy azonban teljesen méltathassuk, előbb keletkezésének történeti miliőjét kell némileg szemügyre vennünk. D. F. Strauss, Bruno Bauer és Feuerbach műveinek évtizede ez; tehát különösen, ami az első kettőt illeti, az evangéliumi hagyományok tudományos-történeti szétboncolása. Kierkegaard világosan látja, hogy a történelemnek csak némileg is tudományos szemlélete talaján Krisztusnak az evangéliumoktól áthagyományozott tényleges történetisége többé meg nem védelmezhető. Nem polemizál tehát egyenesen Strauss vagy Bauer elméletével, hogy magát ezt a történetiséget a tudományos objektivitás értelmében megmentse, hanem filozófiai módszertanát úgy építi ki, hogy a történeti megismerésnek ezt az egész faját, amely ilyen eredményekhez vezetett, filozófiai ismeretértékére vonatkozóan kisebbítse és leszólja. Világosan látja, hogy egy tudományos kutatás talaján az evangéliumok

[195] I. m. VI. 283. l.

[196] I. m. VI. 90/91. l. A Baaderrel való rokonság itt világosan látható.

rajzolta Krisztus-alak történeti realitása teljesen szétfoszlik. Polémiája ezért kizárólag a történeti szemlélésmód illetékessége ellen irányul olyan kérdésekben, amelyek az igazi valóságot, az „egzisztenciát" illetik.

Láttuk már, hogy Kierkegaard általánosan elutasítja a történelmi folyamatnak a maga egészében való megismerhetőségét. Most ismét arra kell emlékeztetnünk, hogy a kierkegaardi kvalitatív dialektika elvileg elveti az átmenetet a mennyiségről a minőségre, tehát a racionális-dialektikusan levezetett és ezért tudományosan megmagyarázott ugrást. Kierkegaard a történelemmel szemben való ez álláspontjának „ismeretelméleti megokolása" mármost úgy ment végbe, hogy — Krisztus mint történeti jelenség megismerhetőségének problémája keretében — részletesen polemizál minden, megközelítésre alapított tudás értéke ellen. Itt is kitűnik, mily gyökeresen bontja le ez a kvalitatív dialektika az igazi dialektikának minden lényeges mozzanatát.

A hegeli dialektikának egyik nagy vívmánya volt, hogy a konkrét kölcsönhatást a megismerésnek abszolút és relatív mozzanatai között tudományosan megalapozni próbálta. Megismerésünk megközelítő jellegének tana e törekvések szükségszerű következménye: a megközelítés ebben az összefüggésben annyit jelent, hogy a relatív mozzanatnak megszüntethetetlen ténylegessége nem szünteti meg egy helyes megismerés objektív, abszolút jellegét, hanem csupán azt a fokot jelöli meg, ameddig megismerésünk a megközelítés folyamatában eljutott az adott stádiumban. A megközelítés objektív alapja abban van, hogy a konkrét, a megjelenő tárgy mindig gazdagabb, tartalmasabb, mint azok a törvények, melyeknek segítségével azt megismerni próbáljuk. A megközelítésnek belőle következő hegeli koncepciója ezért nem tartalmaz semmiféle relativizmust; különösen nem materialisztikus talpra állításában, amelyben az objektív valóság visszatükrözése biztosítja az abszolútság mozzanatát.

Maga Hegel az azonos szubjektum-objektumból való idealisztikus misztifikáló kiindulópontja következtében nem tudott itt végleges világosságot elérni. Ha azonban a dialektikus megközelítésről való felfogását összehasonlítjuk megismerésünk végtelen progresszusával Kantnál, akkor látjuk a rendkívüli haladást. Kantnál a magánvaló dolog megismerhetetlensége következtében az igazi (a mi tudatunktól független) valóság örökre evan zárva előlünk; a végtelen folyamat Kantnál kizárólag az ettől az igazi valóságtól elkülönült jelenségvilág közegében mozog. Bármennyire igyekszik is Kant ebbe a szférába az objektív meg-

ismerés mozzanatát bevezetni, mégis kiirthatatlanul megmarad a szubjektivizmusra és relativizmusra való immanens tendencia, minthogy a megismerő szubjektum (apriori) alkotottsága csak nagyon problematikus biztosítékot nyújt a megismerés objektivitására vonatkozóan.

Kierkegaard itt is azzal küzd Hegel ellen, hogy szétszakítja az ellentmondásos mozzanatoknak eleven dialektikus egységét s merev elszigeteltségükben önálló metafizikai elvekké fújja fel őket. A megközelítés mozzanata így a tiszta relativizmus elvévé lesz nála. Azt mondja: „A történeti tudás érzéki csalódás (mert megközelítő tudás)".[197] S bizonyításai mutatják, mennyire kizárólag egy lapos-filológiai történeti résztudománynak „rossz végtelenségét" veszi itt szemügyre, mennyire kizárja eleve ebből a megközelítésből az objektivitás minden elemét: „A világtörténeti anyag végtelen, az elhatárolásnak tehát valamilyen önkényen kell alapulnia. Noha a világtörténeti valami elmúlt, mégis mint anyag a megismerő szemlélet számára nem kész, hanem új meg új megfigyelés és kutatás által keletkezik, amely mindig felfedez vagy helyesbítő felfedezéseket tesz. Mint ahogy a természettudományokban a műszerek tökéletesítése által a felfedezések számát gyarapítják, így lesz a világtörténettel is, ha a megfigyelés kritikáját élesítik".[198]

Látni lehet: Kierkegaard az objektív valóság megközelítését tiszta relativizmussá változtatja, azt a gondolati fordulatot adva neki, hogy a tudományos haladás, amelyet minden további megközelítés ebben a tekintetben jelent — valójában menetelés a semmibe, mert igazán objektív megismerés ezen az úton egyáltalában nem érhető el, a kiválasztás, a határolás elve pedig a tiszta önkény.

Ez a nihilisztikus magatartás az objektív valóság megismerésével szemben azon alapszik, hogy Kierkegaard számára megismerő magatartásunk valóságos befolyásolása a tudatunktól függetlenül létező valóság által egyáltalán nem jön tekintetbe. A szubjektivitás dönt el mindent. Csak azon múlik minden, hogy ez a szubjektivitás valódi-e, vagy hamis, szenvedélyesen érdekelt, a gondolkodónak egzisztenciájával bensőleg kapcsolatos-e vagy felszínesen érdektelen. Az a szemrehányás pedig, amelyet Kierkegaard itt a történelemnek (az objektív valóságnak általában) tudományos megismerésére vonatkozó hegeli felfogás ellen tesz, az, hogy ennek a megismerésnek hiányzik a „végtelen érdekelt-

[197] I. m. VI. 168. l.
[198] I. m. VI. 228. l.

sége", a szenvedélye, a pátosza; hogy ezért henye kíváncsisággá, professzoros mindentudássá, a megismerés kedvéért való megismeréssé fajul. Támadja tehát a megismerésnek tisztán kontemplatív jellegét a klasszikus német filozófiában, amelynek — Kierkegaard szerint látszólagos — objektivitása épp a szubjektív magatartásnak ebből a fogyatékosságából ered.

Nem az első eset, amikor arra bukkanunk, hogy az idealisztikus dialektikának igazi centrális gyengéi kiindulópontjai lettek az irracionalizmushoz vezető visszafelé menő mozgásnak. A hegeli történetfilozófia elavult kontemplatív jellegének kritikája itt sincs minden jogosultság nélkül, noha Kierkegaard Hegelt mindenütt karikatúraszerűen eltorzítja, és történetfilozófiájának homályos célzásait a gyakorlat irányában teljesen eltünteti. Ezt a — viszonylagosan — jogos kritikát a történelem puszta kontemplációjával szemben, amelynek semmi kapcsolata az emberek döntő életproblémáival, Kierkegaard a maga sajátos álláspontjának, minden valóságos történetiség irracionalisztikus tagadásának megokolására használja fel.

Először is az értéktelen, relativisztikus, kontemplatív magatartással az „egzisztencia", a „gyakorlat", az „érdekeltség" abszolútságát állítja szembe; oly abszolútságot, amely azzal az igénnyel lép fel, hogy a relativitásnak, a megközelítésnek egy mozzanatát sem tartalmazza. Az abszolút és a relatív, a szemlélés és a cselekvés ezzel pontosan elválasztott, élesen ellentétes metafizikai potenciákká változnak át: „Keresztény az, aki elfogadja a kereszténység tanítását. Ha azonban végső alapjában e tanítás mivoltának kell eldöntenie, keresztény-e valaki, akkor a figyelem tüstént kifelé fordul, hogy megtudja, micsoda hát a kereszténység tanítása a legkisebb részletekig, mert hiszen ennek a micsodának nem azt kell eldöntenie, mi a kereszténység, hanem azt, hogy én keresztény vagyok-e. — Ugyanabban a pillanatban kezdődik a megközelítésnek tudós, aggódó, gyötrődő ellentmondása. A megközelítést addig folytathatja az ember, ameddig akarja, miatta pedig annak eldöntése, hogy mi teszi kereszténnyé az egyént, végül teljesen feledésbe megy."[199]

Másodszor azonban az imént idézett helyen nem csupán a módszertanra kell ügyelni. Ennek persze döntő jelentősége van az irracionalizmus fejlődésére, mert megmutatja, hogy a kvalitatív dialektika minden lépésénél hogyan küszöbölődik ki minden igazi dialektikus kategória és összefüggés, s hogyan változik a dialektika vissza metafizikává (irracionalizmus plusz

[199] I. m. VII. 285. l.

formális logika). Ez a módszertani mintakép az imperialista korszak sok iránya számára, különösen a Kierkegaardhoz tudatosan kapcsolódó egzisztencializmus számára. Az abszolútnak és relatívnak itt felmutatott szembeállítása lesz, persze kimondott teológia nélkül, sőt ateista színt öltve, Heidegger filozófiájának magvává. De ezen az elvont módszertanon túlmenően, noha a legszorosabb kapcsolatban vele, áll a konkrét kierkegaardi ellentét: az egyedül „egzisztáló", egyedül abszolút, egyéni szubjektivitásnak és a társadalmi-történeti élet szükségszerűen a relativizmus semmijébe vesző, elvont általánosságának ellentéte.

Ezzel egy teljességgel szétválasztó szakadék nyílt meg egyfelől a történeti megismerésben a puszta megközelítésnek kvantitatív dialektikája és másfelől a lényeges, az egzisztenciális, a végtelenül érdekelt emberi magatartásnak kvalitatív dialektikája között. Ez a kierkegaardi szakadék elmélet és gyakorlat között, s ez az ellentét a mi esetünkben a történelem és etika közötti ellentétet tartalmazza. Kierkegaard annyira megy ennek az ellentétességnek paradoxális meghatározásában, hogy kijelenti: „A világtörténetivel való állandó érintkezés ugyanis alkalmatlanná tesz a cselekvésre."[200]

Cselekvés Kierkegaardnál etikai lelkesedést jelent, amelynél soha sem szabad arra gondolni, „elérünk-e vele valamit, vagy nem". Ez az ellentét odavezet, hogy az etikai teljességgel összeegyeztethetetlen lesz az ember minden törekvésével, hogy cselekvését a történeti valóságra, a történeti haladásra irányítsa, amely Kierkegaard szerint nincs is. Az etika tisztán egyéni, tisztán befelé irányuló közegben játszódik le; a cselekvésnek minden vonatkozása a — kvantitatív értelemben dialektikus — történeti valóságra szükségképp elterelőleg hat, eltávolítja az embert az etikától, megsemmisíti benne az etikait. A történelemhez való viszony „az abszolút etikai megkülönböztetést jó és gonosz között ebben az esztétikai-metafizikai meghatározásban: 'a nagy', 'a jelentős', világtörténeti-esztétikaivá"[201] semlegesíti. Egyenesen kísértés túlságosan sokat foglalkozni a világtörténelemmel, olyan kísértés, amely valamikor arra vezethet, hogy az ember, ha azután egyszer magának kell cselekednie, ugyancsak világtörténeti akar lenni. Ha az ember folyton azzal a véletlennel, azzal a mellékessel foglalkozik, amely által a világtörténeti alakok világtörténetiek lesznek, akkor könnyen arra csábíttatja magát, hogy azt összecserélje az etikával, meg arra, hogy ahelyett, hogy

[200] I. m. VI. 215. l.
[201] I. m. VI. 214. l.

a saját egzisztenciájában végtelenül az etikával törődnék, egészségtelenül kacérkodva és gyáván a véletlennel törődik. Ezért mondja Kierkegaard összefoglalóan: „A világtörténeti immanencia mindig zavaró az etikaira nézve, s mégis a világtörténeti szemlélet az immanenciában van. Ha egy egyén valami etikait lát, akkor ez a benne magában levő etikai... Nem volna ugyanis helyes az a következtetés: minél fejlettebb valaki etikailag, annál inkább látja majd meg az etikait a világtörténelemben, nem, épp az ellenkezője áll: minél inkább fejlődik etikailag, annál kevésbé törődik majd a világtörténetivel."[202]

Ezzel elérkeztünk a kierkegaardi filozófia központi problémájához, a hegeli dialektika elleni küzdelmének igazi alapjához. Ismételten utaltunk már arra, hogy a hegelianizmus felbomlásának egyik legfontosabb motívuma Hegel elégtelen, nem a jövőbe mutató történetisége volt. A baloldali hegeliánusoknak minden gondolati zavarossága és homályossága mellett az ez ellen való harc az a szellemi kötelék, amely egyesíti őket. S megmutattuk azt is, hogy ebből a válságból fakadt a nemcsak minőségileg magasabbértékű, hanem egyedül tudományos, múltat, jelent és jövőt először igazán tisztán megvilágító történeti felfogás: a történelmi materializmusé. Anélkül, hogy sejtelme volna kora filozófiai válságának e döntő kimeneteléről, de tudatos polémiában a radikális hegelianizmus ellen, létrejön Kierkegaardnál az irracionalizmusnak ez az új, eddig legfejlettebb formája: a történelemnek áldialektikus tagadása, a kísérlet a cselekvő embernek — épp cselekvése nevében — valemennyi történeti összefüggésből való kiemelésére.

Ez az értelme az etika és történelem éles ellentétének, az ellentétnek egy tisztán szubjektív, tisztán egyénileg felfogott gyakorlat és a történelem csalóka immanenciája, csalóka objektivitása között.

A legközelebbi lépés a kierkagaardi filozófia további konkretizálásához az kell hogy legyen, hogy felderítsük, mit kell mármost érteni ezen az etikán. Már eddigi fejtegetéseinkből világosan kitűnik: ez az etika az embernek nemcsak történetiségétől való megfosztása, hanem egyúttal és ettől elávlaszthatatlanul társadalmiatlanná tétele.

Kierkegaard ezt a következményt nem vonta le azonnal és sohasem teljes következetességgel Sőt, álláspontja itt még sokkal ellentmondásosabb, mint a történelem kérdésében. Hiszen látjuk, kénytelen a hegeli történetfelfogással egy etikát szembe-

[202] I. m. VI. 235. l.

állítani, s általánosságban és állandóan azzal a szemrehányással illetni a hegeli filozófiát, hogy nincs etikája. Úgy látszik tehát, hogy ez etika a kierkegaardi ellenhatalom a hegeli igénnyel szemben a történelem objektív immanenciájára, a módszertani eszköz a szubjektivitásnak mint az igazság alapjának megalapozására.

De lehetséges-e egy etika, ha az embert nem társadalmi lénynek fogjuk fel? Nem is akarunk itt Aristotelésről és Hegelről beszélni, akiknél az ember társadalmi lény volta magától értetődő, de Kantnak lelkiismereti etikája, Fichtének, sőt Schleiermachernek az én-re épített etikája sem tudnak és nem akarnak egészen lemondani az ember lényegétől még gondolatban sem elválasztható társadalmiasságról. Ezeknek a különböző tanoknak ebből eredő ellentmondásai természetesen kívül esnek mostani fejtegetéseinken. Itt arra kell szorítkoznunk, hogy röviden kimutassuk, hogy ezek az ellentmondások nem egyéni korlátok egyes filozófusok gondolkodásában, hanem kísérletek arra, hogy gondolatilag számot vessenek a polgári társadalomnak amaz alapvető objektív ellentmondásaival, amelyek „az emberi jogok kinyilatkoztatása" által az amerikai és francia forradalmakban lettek nyilvánvalókká, Marx, Bruno Bauerrel polemizálva, a „Német-francia Évkönyvek"-ben a következőképp formulázza meg társadalmi alapjukat: „*A politikai forradalom* a polgári életet úgy bontja fel alkotórészeire, hogy magukat ezeket az alkotórészeket nem *forradalmasítja* és nem veti alá a kritikának. A polgári társadalomhoz, a szükségleteknek, a munkának, a magánérdekeknek, a magánjognak a világához úgy viszonyul, mint *fennállásának alapjához*, mint további megalapozás nélküli *előfeltételhez*, ennélfogva mint *természeti bázishoz*. Végül is az ember mint polgári társadalom tagja számít a *tulajdonképpeni* embernek, a *citoyentől* megkülönböztetett *homme-nak*, mert ő az ember a maga érzéki egyéni *legközelebbi* létezésében, míg a *politikai* ember csak az elvonatkoztatott, mesterséges ember, az ember mint *allegorikus, erkölcsi* személy. A valódi embert csak az *önző* egyén alakjában, az *igazi* embert csak az *elvont citoyen* alakjában ismerik el."[203]

Ezek az egész társadalmi életet átható ellentmondások a „valóságos" és „igaz" ember között igen ellentmondásos formákban nyilvánulnak a polgári filozófiában. A gondolkodók vagy megpróbálják – anélkül, hogy az igazi összefüggéseket átlátták volna –, hogy a polgári társadalomból kiindulva gondolatilag rendszerezzék az emberi tevékenységet, mint Hegel, amikor is

[203] Marx, *A zsidókérdéshez*. Marx—Engels *Művei*. 1. köt. Kossuth, 1957. 370. l.

felmerül azután a „világtörténeti" és a „fenntartó" egyénnek meg nem értett ellentmondása, ellentéte (nagyon hasonlóan formulázza ezt a kérdést Balzac is), vagy arra törekszenek, hogy az egyéni etikából kiindulva hatoljanak előre a társadalmi gyakorlat problémáihoz, mint ahogy ezt mindenekelőtt Kantnál és Fichténél, s Angliában Smith—Bentham iskolájánál látjuk. Anélkül, hogy itt közelebbről tekinthetnők azokat az árnyalatokban gazdag változatokat, amelyeket a polgári társadalom egyik alapvető ellentétességének gyakran nagyon eltorzított visszatükrözései mutatnak, mégis megállapíthatjuk, hogy a citoyennek és a burzsoának az életből fakadó kettőssége és egysége határozza meg az egész polgári etika struktúráját, felépítését, problémafeltevését stb. S a reakciós irracionalisztikusba való fordulat megnyilvánul már a német romantikában mint kísérlet a citoyenség mozzanatainak az emberben való gyengítésére, elhalványítására, sőt eltüntetésére.

Kierkegaard sem zárkózhatik el teljesen, különösen kezdeteiben, ez elől az általános polgári problémafeltevés elől. Első nagy, „Vagy-Vagy" c. művében nemcsak nagyon fontos helyet foglal el az etika, hanem az etikai magatartás funkciója épp abban van, hogy ellentétben az esztétikai stádium kétségbeesett szolipszizmusával: az általánost (azaz az állampolgárit) valósítja meg. Elvont-formálisan tekintve, bizonyos tekintetben a kierkegaardi rendszerkonstrukció álláspontjáról, az etikának mint esztétikai és vallás közötti összekötőágnak ez a helye és funkciója változatlanul megmarad. A valóságban azonban, világnézetének és filozófiai módszerének konkrét kifejtésével, az etikának ez a társadalmiassága, az általánosnak általa való megvalósítása mind problematikusabb, mind ellentmondásosabb lesz, úgyhogy — tárgyilag nézve — mindinkább semmivé foszlik.

Nem szabad persze az etika társadalmiasságát a korai Kierkegaardnál sem túlbecsülni. Az ember társadalmi vonatkozásainak azt a gazdagságát, amely Hegel etikáját jellemzi (s amely — ellenkező okokból, mint Kierkegaardnál — Feuerbachnál is eltűnik) hiába keresnők benne. Lényegileg a magánember etikája, csakhogy Kierkegaard itt még nem tud szemet hunyni az előtt, hogy a magánember — mint magánember is — a társadalomban él. Az etikai életnézet képviselője itt kijelenti: „Mint férj szoktam fellépni . . . mert az valóban az én . . . legjelentősebb állásom az életben."[204] S az etikai kategóriák épp az esztétikai stádium tudatos közvetlenségével, szolipszisztikus szubjektivi-

[204] Kierkegaard, *Werke*. II. 142. l.

tásával való polémiában szükségképp mint az általánosságnak, mint az ember tudatosan a társadalomban folytatott (magán-)életének kategóriái lépnek fel. „A házasság", mondatja Kierkegaard[205] még a későbbi, „Stádiumok az élet útján" c. művében az etika képviselőjével, „a polgári élet alapja: általa kapcsolódnak a szeretők az államhoz, a hazához és a közös érdekekhez". De az etikai szféra az egész kierkegaardi koncepciónak megfelelően: „csak átmeneti szféra",[206] átvezetés az egyedül egzisztáló szubjektivitás tulajdonképpeni valóságához: a vallási magatartáshoz. Meg kell tehát röviden vizsgálnunk, hogy az etikának ez az átmeneti jellege (az ő nagyon redukált társadalmiasságával) nem a hegeli értelemben szűnik meg, tehát úgy, hogy megszűnten is megőrződik, hanem teljesen szertefoszlik és megsemmisül.

Természetszerűen nem lehet itt feladatunk, hogy a kierkegaardi etikát rendszeresen vagy épp történeti keletkezésében teljesen kifejtsük; itt csak az a fontos, hogy felmutassuk azokat a döntő filozófiai motívumokat, amelyek az etikának ezt a belső felbomlását szükségszerűen magukkal hozzák. Ilyen motívum mindenekelőtt a kierkegaardi filozófia számára rendkívül fontos polémiája a belsőnek és külsőnek hegeli dialektikus azonosítása ellen. Hegelnél ez ismeretelméletileg azt célozza, hogy megcáfolja jelenség és lényeg szubjektív idealisztikus szétválasztását s felmutassa dialektikus szétválaszthatatlan egybekapcsoltságukat az ellentmondásosságban: „A külső tehát *először is ugyanaz a tartalom*, mint a belső. Ami belsőleg van, külsőleg is van és megfordítva; a jelenség nem mutat semmit, ami nincs a lényegben, s a lényegben semmi sincs, ami meg nem nyilvánul."[207] Az etika számára ez azt jelenti: — szükségszerűen átugorva itt minden közbeeső meghatározást — „hogy azt kell mondani: amit az ember *tesz*, *léte* szerint is az . . ." Kierkegaard Hegelnek ebben a pozíciójában azt a törekvést látja, hogy az esztétikai-metafizikainak a kategóriáját az etikára és vallásra alkalmazza. Kifejti azonban: „Már az etikai az ellentétes viszony egy fajtáját tételezi a külső és belső között, amennyiben a külsőt indifferenciában tételezi; a külső mint a tett anyaga indifferens, mert a szándék az, amit etikailag hangsúlyozunk, az eredmény mint a tett külső oldala közömbös. . . A vallási az ellentétet a külső és a belső között meghatározottan tételezi, meghatározottan, mint ellentétet, ebben rejlik éppen a szenvedés mint egzisztencia-

[205] I. m. IV. 101. l.
[206] I. m. IV. 442. l.
[207] Hegel, *Enciklopédia*. Akadémiai Kiadó, 1950. I. 139. §. 221. l.

kategória a vallási számára, de ebben rejlik egyúttal a bensőségnek belső, befelé irányuló végtelensége."[208]

Részletes fejtegetések nélkül is világos, hogy az egész „külső" életnek az a felfogása, hogy teljesen közömbös az etika számára, szétbomlasztja a kierkegaardi stádiumok magánetikai konstrukcióját is. Mert hogyan gondolható a házasság — hogy Kierkegaardnak saját, nagyon megszűkített felfogásánál maradjunk az általánosnak megvalósítására vonatkozóan — mint az etika szférája, mint a szerelemnek magasabb, már nem pusztán közvetlen foka, ha minden végrehajtójánál kizárólag a tisztán benső, tisztán szubjektív maradó meghatározások fontosak etikailag, ha az egyik házasfél ilyen érzületeinek, tetteinek stb. következményeit a másiknak életére teljesen indifferenseknek kell tekinteni? Akkor a házasság Kierkegaardnál — ismeretelméletileg — egyáltalán nem különbözik már az erotikának esztétikailag közvetlen szolipszizmusától, ahol a szeretők két teljesen elkülönült világhoz tartoznak és emberileg egyáltalán nem érintkezhetnek egymással.

Persze Kierkegaard arra törekszik, hogy a szerelemnek érzékileg esztétikai közvetlenségét etikailag megszüntesse. Ez a törekvés azonban csak akkor vezethetne eredményhez, ha a házasság nála valóságos, emberi közösséget létesítene férfi és nő között. Kierkegaard leírásai, különösen a „Vagy-Vagy"-ban ebben az irányban is próbálkoznak. Mihelyt azonban azzal kezdi, hogy kibontakoztassa filozófiájának ismeretelméleti és világnézeti alapjait, kitűnik, hogy az emberi kapcsolatoknak még az a nagyon megszűkített köre is, amelyet etikája megenged, összeegyeztethetetlen ezekkel az alapokkal. Kierkegaardnál teljes világossággal mutatkozik meg, hogy egy következetesen végigvitt „érzületi etika" csak erkölcsi szolipszizmust hozhat létre.

Ez az objektív tendencia az etika megszüntetésére azonban Kierkegaardnál, rendszerének logikája felől nézve, nem az egyetlen döntő motívuma annak, hogy az etikának és a benne megengedett, nagyon szerény társadalmiasságnak mind erősebben a háttérbe kell szorulnia. Döntő a vallásiról való alapfelfogása. Láttuk már, mily fontos motívum volt Hegel dialektikus történetfelfogásának „immanenciája" elleni polémiájában az, hogy ez a történetfelfogás szükségszerűen kiszorítja istent a történelemből, s ezzel történeti megalapozást nyújt az ateizmus számára. Az első műben, amelyben valláselmélete nyíltan és konkrét módon lép fel (a „Félelem és reszketés"-ben), felmerül ugyanaz a kérdés az

[208] Kierkegaard, *Werke*. VI. 367. l. Jegyzet.

etikára vonatkozóan. Mindenesetre nem oly heves polemikus formában, mint a történelemmel kapcsolatban, a lényeg szerint azonban nem kevésbé határozottan. Kierkegaard itt az etikát úgy határozza meg „mint az általánost, amely mindenkire érvényes".[209] Az etika immanens, önmagában hordja célkitűzéseit, nem mutat túl önmagán: „Az etika mint olyan az általános, mint általános pedig az, ami mindenkire érvényes, más oldalról kifejezve: ami minden pillanatban érvényes. Immanensül önmagában nyugszik, nincs semmije önmagán kívül, ami τέλος-α volna, hanem maga τέλος minden számára, ami rajta kívül van; ha ezt felvette magába, nem jut tovább." Kierkegaard ezt a fejtegetést a következő jellemző szavakkal fejezi be: „Ha ez a legfőbb, amit az emberről és létéről kimondani lehet, akkor az etikainak ugyanaz a jelentősége van, mint az ember örök üdvösségének, amely mindörökké és minden pillanatban az ember τέλος-α. Mert ellentmondás volna, hogy az örök üdvösségről le lehetne mondani, azaz teleológiailag azt fel lehetne függeszteni: mert mihelyt felfüggeszti az ember, ezzel el is játszotta . . ."

Olyan etika tehát, amely nem menne túl az általánosságon (s világos, hogy az általános itt csupán a társadalmiasságnak idealisztikus eltorzult szinonímája), Kierkegaard szerint ateista volna. Megerősíti tehát szélsőségesen individualisztikus-irracionalisztikus módján a régi, Bayle óta a polgári etikában gyakran vitatott lehetőségre nézve pozitív értelemben, bár élesen elutasítja az értékítéletben. S hozzáteszi még — ismét jellemző módon —, ha így állna a dolog, akkor az egyes és az általános, az egyén és a társadalom közötti viszony meghatározása Hegelnél helyes volna.

A vallásinak, a hitnek megmentése tehát Kierkegaard számára csak abban lehet, „hogy az egyes mint egyes magasabbrendű az általánosnál".[210] Ismételten hozzáfűzi ugyan, hogy az ő egyese nem a közvetlenségből indul ki, hogy mielőtt eléri ezt a magaslatot, át kell mennie az általánosnak teljesítésén az etikában. Ez azonban Kierkegaardnál üres kijelentés, s az etika szempontjából nincs semmi módszertani jelentősége. Mert az, hogy Kierkegaard az etikait így a vallásivá emeli, semmiféle nyomot nem hagy maga után: az egyesnek, „a hit lovagjának" álláspontjáról, aki — a gondolkodás számára örökké megközelíthetetlen — paradoxonban él, teljesen közömbös, csakugyan átment-e az általánosnak az egyes felett való uralma stádiumán. Amennyiben itt kapcsolat

[209] I. m. III. 51. l.
[210] I. m. III. 53. l.

létesíthető, ez azon alapszik, hogy már az etikának kierkegaardi stádiuma sokkal kevésbé racionális és társadalmi, mint amennyire ő ezt ebben az éles szembehelyezésben egyrészt az esztétikával, másrészt a vallással bemutatja.

Hiszen már korábban utaltunk arra, hogy a kierkegaardi etika sem ismer el közös közeget, valóságos közösséget az emberek között, hogy a benne működők — az etikailag lényegesre, a külsőtől élesen elválasztott belsőre vonatkozóan — ugyancsak egy megszüntethetetlen inkognitóban élnek. Az etika és vallás között keletkező mennyiségi fokozás, amely minőségbe csap át, minő groteszk következmény a kvalitatív dialektika számára!) úgy látszik, csak azon alapszik, hogy a szolipszizmus, az inkognitó az etikában ellentmondásban volt azokkal a hagyományos kategóriákkal, amelyeknek segítségével Kierkegaard megformulázta etikáját, tehát ingadozó, viszonylagos jelleget mutatott, míg a hitnél, a paradoxonnál, az abszolút inkognitóban életérzése megfelelő közeget talált. Így a vallási stádium egyrészt az etikának arisztokratikus fokozása, amelyben az általánosnak uralma következtében a kiválasztott egyének arisztokratikus elve kevésbé adekvát módon élheti ki magát, mint a vallási magatartásban. Másrészt az általánosnak megvalósítása Kierkegaard vallásos emberének az ironikus álarcul, eltakaró, külsőleg nyárspolgári magatartásul szolgál, amely mögött vallásos „hit-lovagjának" pátosza örökké rejtőzve elleplezi magát.

Hogy Kierkegaard az ellentmondások e hálójába került, bizonyára nem „stádiumainak" architektonikus, hármas beosztású rendszerkonstrukciójából ered, hanem annak társadalmi és világnézeti alapjai vannak. Kierkegaard mindig küzdeni akart korának romantikus-esztétikus típusa ellen, érezve, hogy saját szellemi alakja a legmélységesebben rokon vele. Ez a védekezés azonban az adott esetben sokkal több, mint lélektani-életrajzi. Valami tárgyiról, valami fontosabbról van itt szó: a társadalmilag meghatározott mély rokonságról Kierkegaardnak az esztétikára és a vallásra vonatkozó koncepciója között.

Mindenekelőtt módszertanilag. Ha nem akarjuk a vallást mint valami objektívet, mint tanítást felfogni — s látni fogjuk még, mily szenvedélyesen utasít el Kierkegaard minden ilyen módszert —, ha a megmentésére irányuló kísérlet az egyes ember szubjektivitásából, a vallásos élményből fakad, akkor máris nem lehet elutasítani az esztétikához való nagy közelséget. Mert mind a két esetben egyrészt képzelettől átitatott világképről van szó, amelynek igazságát és valóságát csupán a tiszta szubjektivitás felől lehet megokolni, másrészt szélsőségesen szubjektivisztikus

magatartásmódról, amelynek az általánossal (azaz az etikaival, a társadalmival) való összeütközései ugyancsak egyedül a tisztán szubjektivisztikus evidenciában látszanak feloldhatóknak.

Feuerbach, akit Kierkegaard nagyon behatóan tanulmányozott és nagyrabecsült, már egészen világosan látja – természetesen homlokegyenest ellentétes szempontból, homlokegyenest ellentétes szándékokkal és következtetésekkel – ezt a rokonságot esztétika és vallás között a bennük visszaütköződöttnek objektivitására vonatkozóan. Védekezik az ellen, hogy a vallás felbomlása, tisztán szubjektív jellegének kimutatása következtében, szükségképp a költészet felbomlását vonja maga után. „Annyira", úgymond, „nem szüntetem meg a művészetet, a költészetet, a fantáziát, hogy ellenkezőleg, a vallást csak *annyiban* szüntetem meg, amennyiben *nem* költészet, amennyiben közönséges próza."[211] Nem tagadja, hogy a vallás költészet is lehet, de a költészet nem mutatja másoknak a teremtményeit, mint amik; „A vallás ellenben képzelt lényeit *valóságos* lényekként mutatja be."

Magától értetődően nemcsak a filozófiai alaptendencia ellentétes Feuerbachnál és Kierkegaardnál, hanem ennek megfelelően az esztétika és vallás viszonya is. Feuerbachnál a vallás szubjektív jellegének felfedezése a vallás felbomlását jelenti, az esztétika pedig fontos alkatrésze marad az ember földi életének. A fent kimutatott érintkezés tehát csak ezen az előfeltevésen belül áll. Kierkegaardnál ellenben úgy van, hogy épp a vallásinak szélsőségesen következetes szubjektivitása nyújt filozófiai alapot magának a vallásnak, s hogy a kvalitatív dialektikával okolja meg önállóságát és abszolút érvényességét. Világos, hogy e feltételek között a vallás elhatárolása az esztétikai szférától Kierkegaard számára szükségképp filozófiai életkérdés lesz. Tárgyainak nemlétezése az objektív valóságban – holott a vallás állítja létezésüket – Feuerbachnál könnyen létrehozhatta tiszta elhatárolásukat, Kierkegaard számára azonban ez a probléma sokkal bonyolultabb volt, s rendszerének fennmaradását veszélyeztette.

Nemcsak azért, mert, hogy filozófiailag megmentse a vallást, ki is kellett mutatnia és ki is akarta mutatni a vallásinak Feuerbachtól tagadásba vett létezését, sőt, mint egyedüli abszolút valóságot. Hanem azért is, mert nála az esztétikai szféra valami mást, sokkal átfogóbbat jelent, mint Feuerbachnál: nemcsak a művészet termékeit, alkotását, de egyúttal, sőt elsősorban esztétikai magatartást is az élettel szemben; nem hiába van az erotikusnak oly döntő szerepe Kierkegaard esztétikájában.

[211] Feuerbach, *Sämtliche Werke*. VIII. 233. l.

Itt, Kierkegaard minden polemikus kitérése ellenére is, a romantikának tartós és eleven öröksége látható. Filozófiájának ebben az alapproblémájában módszertanilag nagyon bensőleg érintkezik a korai romantika morálfilozófusával, a „Beszédek a vallásról" és a „Bizalmas levelek Friedrich Schlegel Lucindájáról" Schleiermacherjével. A kérdésfeltevés rokonsága egy esztétikailag meghatározott „életművészetbe" való átjátszása következtében, a két területnek szakadatlanul át kell mennie egymásba. De épp ez a fiatal Schleiermacher szándéka: romantikusan, esztétikusan tájékozódó nemzedékét épp ezen az úton akarja visszavezetni a valláshoz, a romantikus esztétikát és életművészetet vallássá akarja növeszteni. Ha tehát itt a két szféra rokonsága, szerkezeti közelsége előny Schleiermacher érvelése szempontjából, Kierkegaard számára épp ebből fakadnak a legnagyobb gondolati nehézségek.

Ez a közelség, ez a rokonság, ez a gátlástalan átmenetele az egyiknek a másikba megvan mind a korai romantikában, mind Kierkegaardnál, s mindenütt könnyen ki lehetne mutatni. Itt e rokonság jelzésére csak egy helyet választunk Kierkegaard naplójából, amelyben világosan kifejezésre jut mind a két iránynak közös arisztokratikus oppozíciója is a mindennapi emberekből álló sokasággal szemben. Azt írja 1854-ben, tehát a vallás helyreállításáért vívott nyílt harcainak idején, nem pedig romantizáló fiatalkorában: „A tehetség aszerint kapja helyét, mekkora feltűnést kelt; a zseni aszerint, mekkora ellenállást kelt (egy vallásos jellem aszerint, mekkora megbotránkozást kelt)."[212] Világos, hogy itt nem túlságosan nehéz meghúzni az elválasztó vonalat tehetség és zseni között (hiszen ez teljesen megfelel Kierkegaard arisztokratikus világnézetének az esztétikai szférán belül is); de éppoly világos, hogy a teológiai-irracionalisztikus szofisztika igen magas fokára van szükség ellenállásnak és megbotránkozásnak (zseninek és vallásos jellemnek) még csak látszólagos egymástól való elhatárolásához is. Annál is inkább, mert ebben a szembeállításban ismét nagyon energikusan kifejezésre jut a romantikának és Kierkegaardnak közös arisztokratikus beállítottsága. Kierkegaard ebben a tekintetben következetes utódja volt a romantikának (és Schopenhauernek): hogy a bejárat minden, számára lényeges szférához egyedül a „kiválasztottaknak" áll nyitva, az az ő számára magától értetődő. Hogy az etikai stádiumot oly ellentmondásosan, annyira önmagát feloldó módon határozta

[212] Kierkegaard, *Die Tagebücher*. Herausgegeben von T. Häcker Innsbruck 1923. II. 341. l.

meg, az eddig említett motívumokon kívül azon is alapszik, hogy az olyan etika, amelyben az általánost meg kell valósítani, szükségképp nem arisztokratikus, mihelyt az etika a paradoxvallásosba megy át, Kierkegaard – persze ellentmondásban kezdeti előfeltevéseivel – ismét az arisztokratizmus meghitt talaján érzi magát. Így elmosódnak nála a határok esztétika és vallás között csakúgy, mint Friedrich Schlegel vagy Tieck jénai korszakában, mint Novalisnál és Schleiermachernél.

Míg azonban a határoknak ez az elmosódása elérendő cél volt a jénai romantikusoknak, Kierkegaard filozófiája számára itt leküzdendő – és soha igazán le nem küzdött – veszedelem rejlik, amely az egész rendszert felbomlással fenyegeti. A filozófiai kérdésfeltevések ellentétességét döntő világnézeti előfeltevések mélyreható rokonsága mellett inkább az idők változása, az osztályviszonyoknak és az osztályharcoknak megmásulása határozza meg, mintsem a gondolkodók személyisége. A romantikus esztétikának és vallásnak összeütközés nélküli egymásbafolyása a legszorosabban összefügg a forradalom utáni értelmiségnek termidori hangulataival; azzal a reménnyel, hogy harmonikus, a válságos ellentmondásokat megszüntető „életművészetet" lehet alapítani az új lehetőségek élvezete alapján a forradalom utáni társadalomban. Kierkegaard osztozik a romantikával egy reakciós-parazita értelmiség életalapjában, amelynek magatartása az alakuló kapitalista társadalomban szubjektivisztikus „életművészetre" törekszik. Mivel azonban mélyen felzaklatott válságos korban él, meg kell próbálnia, hogy megmentse a vallást az esztétikával és mindenekelőtt a parazita esztétikai életművészettel való közeli rokonságától. Ebben a tekintetben tehát éppúgy a romantikus karnevál hamvazószerdáját képviseli, mint Heidegger az imperialista parazitizmusét Simmel vagy Bergson háborúelőtti farsangjával szemben.

Így Kierkegaard látszólag – szubjektív-érzelemszerűen is – mind az esztétika, mind a vallás koncepciójában nagyon távol van a korai romantikától. A két szféra szerkezeti rokonságát (esztétika szorosan összekapcsolva „életművészettel" és vallás mint tisztán szubjektív élmény) persze az imént megállapítottuk. S a mind a két szférában uralkodó érzelmi hangsúly különbsége, sőt ellentétessége csak erősíti ezt a – Kierkegaardtól nem szándékolt, sőt megtámadott – egymásba-való-átmenetelt. A kierkegaardi esztétikai stádium atmoszféráját ugyanis a kétségbeesés határozza meg. Az „esztétikusnak" aforisztikus vallomásai a „Vagy-Vagy"-ban így kezdődnek: „Mi a költő? Egy szerencsétlen ember, aki égő fájdalmat hord szívében, akinek ajkait hangos

sóhajok hagyják el, amelyek idegen fülnek szép zeneként hangzanak. Úgy jár, mint hajdan azok a szerencsétlenek, akik Phalaris bikájában bágyadtan égő tűzön lassan gyötrődtek s akiknek kiáltásai nem hatolhattak a zsarnok füléig, hogy megijesszék; neki úgy hangzottak, mint vidám zene."[213] S Platón „Lakomájá"-nak kierkegaardi párdarabjában, ahol a résztvevők mind az esztétikai stádium képviselői s az erotikával (az „életművészet" központi kérdésével) szemben való álláspontjukról beszélgetnek, valamennyi beszéd meghallgatása után Johannes, a csábító, a következő szemrehányásokban fakad ki társai ellen: „Tisztelt asztaltársaim, mi ütött belétek? Hiszen úgy beszéltek, mint a halottbejelentők, szemetek könnyektől vörös, nem a bortól."[214] A kétségbeesés ilyen különböző árnyalatai vonulnak át Kierkegaard valamennyi esztétikai fejtegetésén.

A vallási viszony mármost ezzel szemben minőségi fokozást, mégpedig még mélyebb kétségbeesést, a szolipszizmusnak és az irracionalizmusnak még erősebb hangsúlyozását mutatja a tisztán önmagára állított szubjektumban. Mert, hogy Kierkegaard legmintaszerűbb esetét vegyük, amikor Izsákot feláldozza Ábrahám, akkor az, ami az utóbbit megkülönbözteti a tragikus (tehát az esztétikai vagy etikai) hősöktől, épp cselekvése motívumainak abszolút, elvi összemérhetetlensége, tulajdonképpeni döntő élményeinek elvi közölhetetlensége. Ezzel azonban kimondjuk az etika általánosságának teljes kitörlődését (nem pedig dialektikus megszűntségét) a vallási szféra számára. Ha Kierkegaard összeveti itt az áldozó Ábrahámot Agamemnónnak külsőleg hasonló, de bensőleg csupán tragikus összeütközésével, amikor Iphigénia feláldozását követelik tőle, azt mondja: „A tragikus hős is egy mozzanatba összpontosítja az etikait, amelyen túlmegy teleológiailag; de ebben az általánosra támaszkodik. A hit lovagja egyesesgyedül önmagára van utalva, s ebben van a borzalmas."[215] Kierkegaard szerint „Ábrahámban nincs semmi közös egy tragikus hőssel, ő valami egészen más; vagy gyilkos, vagy hivő. Ami közbül van és megmenti a tragikus hőst, Ábrahámra nem alkalmazható."[216]

Látjuk, a kétségbeesés mint lelkialap, az irracionalitás mint tartalom s vele kapcsolatban a lelki érintkezés elvi lehetetlensége az emberek között, az abszolút inkognitó jellemzik Kierkegaardnál mind az esztétikait, mind a vallásit. Hogy itt, legalább lát-

[213] Kierkegaard *Entweder-oder*. Dresden—Leipzig o. J. 15. l.
[214] Kierkegaard, *Werke*. IV. 61. l.
[215] I. m. III. 75. l.
[216] I. m. III. 54. l.

szólag, legalább összefüggő tendenciák polaritása, ne pedig teljes azonosság jöjjön létre, hogy valami elválasztónak is birtokában legyen, Kierkegaard az esztétikában az etikaellenest, a vallásban az etikain való szükségszerű átmenetelt kénytelen hangsúlyozni, noha ez semmiféle nyomot nem hagy hátra, tehát a problémák konkrét tárgyalása szempontjából teljesen lényegtelen, noha a tragikus, épp Kierkegaard előadásában, bensőbb kapcsolatot teremt esztétika és etika között, mint valaha is fennállt nála etika és vallás között. Mert amint láttuk, a tragikus hős az általánosban (tehát Kierkegaard szerint az etikában) keresi és találja igazolását; ennyire erős tárgyi kapcsolatot Kierkegaard soha nem találhatott etika és vallás között. Annál bensőbb a kapcsolat az esztétika és vallás között. Kierkegaard maga is elismeri ezt naplójában. „Alkotásomról, egészben nézve" cím alatt azt írja: „Bizonyos értelemben a kortársakra nézve választásról van szó; választani kell vagy aközött, hogy az esztétikait egyetemes gondolattá teszik, s így mindent ezen a módon magyaráznak, vagy a vallás között."[217]

Kétségbeesés-filozófiájának ez a kétségbeesett filozófiai helyzete késztette véleményünk szerint Kierkegaardot egy, az etika és vallás közötti, nála soha nem létező vonatkozásnak üres hirdetésére. Ilyen tartalmatlan kijelentésre kényszerült, ha nem akarta (az objektív igazságot) bevallani, hogy vallása nem egyéb, mint hajótörött dekadens esztéták menedéke. Minthogy pedig Kierkegaard ama korszak következtében, amelyben élt, nem volt Huysmans vagy éppenséggel Céline, akik magában a kétségbeesésben találtak hiú és kacér önkielégülést, ily üres konstrukciókhoz kellett nyúlnia, tudattalanul, akarata ellenére elismerve, hogy az embereknek gondolatban való társadalmiatlanokká tétele magában foglalja egyúttal minden etika megsemmisítését.

Van persze Kierkegaard életművében még egy, külsőleg egészen másnemű, objektív szempontból azonban ezekkel szorosan kapcsolatos, még fontosabb motívum: az a társadalmi funkció, amelyet a vallásnak, a kereszténységnek akart adni. Kierkegaard látja korának érlelődő válságát — ő romantikus antikapitalista — s 1848 eseményei „előmozdítják" az ő fejlődését éppúgy, mint a persze eredetileg sokkal társadalmiasabban tájékozódott Carlyle-ét, abban az irányban, hogy a reakciósnak minden csíráját kivirágoztassa. Már 1849-ben ezt írja naplójába: „Ha a gondviselés tovább is küld prófétákat és bírákat, ennek egyedül azért

[217] Kierkegaard, *Die Tagebücher*. II. 108. l.

kell történnie, hogy a kormánynak segítsen."[218] Néhány évvel később egészen határozottan azt mondja: „Egész művem a fennállónak védelmezése."[219] S végül 1854-ben, amikor azt hiszi, hogy a forradalom „minden pillanatban kitörhet", abban pillantja meg a bajt, „hogy a kereszténységet mint szabályozó súlyt eltörölték".[220] A kierkegaardi kereszténység lesz szerinte ez a súly azáltal, hogy az egyest mint egyest bezárja inkognitójába, hogy az egész korabeli társadalmi világot értéktelenné teszi számára, s energiáját egyedül saját lelkének üdvösségére összpontosítja. „S ez a súly arra volt szánva, hogy az időbeliséget szabályozza."

A magános szubjektumnak, az inkognitónak mint a fennálló támaszának, a visszafelémenésnek ez a társadalmi funkciója nem jelent gyökeresen újat az irracionalizmus történetében; láttunk nagyon analóg összefüggéseket Schopenhauernél. Kierkegaard mint sajátját csupán az egyéni kétségbeesés árnyalatát adja, a kétségbeesést mint az igaz egyéniség felemelését, kitüntetését (szemben Schopenhauernek elvontan általános, az emberi nemre vonatkozó pesszimizmusával), s szubjektivitásának, az adekvát objektumként vele szembenálló semminek pátoszát oly magasságig fokozza, amelynek fensége előtt a társadalmi élet minden „kicsinyes" viszálykodásának el kell halványodnia. Itt is könnyen megállapítható a rokonság és különbség Schopenhauerral szemben. Mind a kettőnél a semmi mitizáló, misztifikált alakban jelenik meg. Schopenhauernál azonban a semmi az igazi tartalma buddhisztikus mítoszának, míg a semminek szükségszerű előtörése és érvényesülése megcáfolja és felbomlasztja Kierkegaard keresztény mítoszát. Kierkegaard ezzel úttörőjévé lesz egy reakciós magatartásnak, amelynek kisugárzása ma is érezhető Heidegger, Camus stb. filozófiájában.

Beszéltünk a semmiről mint a kierkegaardi szubjektivitás adekvát objektumáról — nem vagyunk-e így ellentmondásban a tényekkel? Nem vetítettük-e jogosulatlanul későbbi imperialista utódainak eredményeit az ő világnézetébe? Nem hivő keresztény, ortodox protestáns-e Kierkegaard? Ha hiszünk Kierkegaard kijelentéseinek — s itt nyugodtan mellőzhetjük annak a lélektani kérdésnek fejtegetését, mennyiben őszinték mindvégig, mennyiben önámítás termékei stb. —, akkor nemcsak ortodox hivő keresztény, hanem még arra is törekszik, hogy ismét helyreállítsa a kereszténységnek veszendőbe ment tisztaságát. Számunkra

[218] I. m. II. 22. l.
[219] I. m. II. 242. l.
[220] I. m. II. 357/8. l.

azonban az a fontos, hogy megfejtsük e kijelentések valóságos, tárgyi tartalmát.

Mindenekelőtt: Kierkegaard számára a kereszténység nem tanítás. Kierkegaard mindenesetre ezzel a negációval a gyakorlati megvalósítást, Krisztus követését állítja szembe mint pozíciót. Ennek a követésnek energikus középpontba-állítása persze nem volna valami meglepően új a vallástörténetben. Azonban itt nem szabad szem elől tévesztenünk azt a különbséget, hogy a követés hangsúlyozásának korábbi formáit nem helyezték ellentétbe az objektív tanítással — mindegy, hogy melyik fajta kinyilatkoztatott tanítással. A követés úgy tűnt fel, mint az egyén útja az üdvösséghez, de csak úgy, ha meggyőződései, tettei pontosan megegyeznek a kinyilatkoztatott tanítással. Kierkegaard azonban abszolúttá fokozza ezt a szembehelyezést. A kereszténység az ő számára egyáltalán nem tanítás, mert ezzel objektív értelemben rendszerré vagy egy rendszer részévé fokozódnék le. Kierkegaard azt mondja: „Az objektív hit, hisz ez úgy hangzik, mintha a kereszténységet is úgy hirdették volna, mint egy kicsiny, ha nem is olyan jó rendszert, mint a Hegelé."[221] Szubjektív tekintetben az ilyen tanítás elsajátítása — mint minden vonatkozás az objektivitáshoz — csak megközelítés, valami relatív volna, nem az abszolútum, nem isten. Tanítást és gyakorlatot, objektivitást és szubjektivitást tehát itt is antinomikus kizárólagossággal állítja egymással szembe. „*Objektív tekintetben az kap hangsúlyt: amit mondanak; szubjektív tekintetben az: ahogyan mondják*", mondja Kierkegaard. S esztétikának és vallásnak az ő rendszerében való közelségére ismét rendkívül jellemző, hogy hozzáteszi: „Ez a megkülönböztetés már az esztétikaiban is érvényes."[222]

Ennek az éles szembeállításnak azonban döntő következményei vannak Kierkegaard egész vallásfelfogására. Részletesen végigviszi az imént aforisztikusan kiélezett gondolatot. „Ha objektív tekintetben tudakoljuk az igazságot, akkor objektív tekintetben az igazságra mint tárgyra reflektálunk, amelyhez a megismerőnek viszonya van. Nem a viszonyra reflektálunk, hanem arra, hogy az igazság, az igaz az, amihez viszonya van. Ha az, amihez viszonya van, csak az igazság, az igaz, akkor a szubjektum az igazságban van. Ha szubjektív tekintetben tudakoljuk az igazságot, akkor szubjektív tekintetben reflektálunk az egyén viszonyára . . ."[223] S nem mulasztja el, hogy levonjon ebből minden következtetést, amennyiben az ez után az idézet

[221] Kierkegaard, *Werke*. VI. 289. l.
[222] I. m. VI. 277. l.
[223] I. m. VI. 274. l.

után közvetlenül következő mondatban azt mondja: „Ha csak e viszony miként te szi az igazságot még akkor is, ha így viszonylik a hamissághoz, akkor az egyén igazságban él." Világosan látható itt, mennyivel őszintébb Kierkegaard, mint imperialista követői. Ezek is, ő is a szubjektív aktusra reflektálnak, nem az objektumra. Míg azonban Kierkegaard az egyedül lehetséges következtetést vonja le belőle, hogy ezen az úton nem érhető el semmiféle megismerés a későbbi egzisztencialisták egyszerűen feloldják a „zárójelet", amelybe a fenomenológia módszere szerint az aktus szubjektivitására reflektálva tették a — valóságos vagy képzelt — tárgyi világot, s kijelentik, hogy ezzel ontológiához, igaz objektivitáshoz jutottak. Kierkegaard ellenben azt, amit eddigi általános filozófiai fejtegetései tartalmaztak, nagy világossággal és konkrét-teológiai fogalmazással fejezi ki: „Az egyik valóban Istenhez imádkozik, noha bálványt imád, a másik az igaz Istent valótlanságban imádja, valójában tehát bálványt imád."[224]

Kierkegaard tehát komolyan veszi Hegel ellen, és minden objektív megismerés ellen irányuló elméletét: „A szubjektivitás az igazság." Mi lesz azonban a vallási szubjektivitás egzisztenciájának ebben az — állítálagos — megalapozásában magából a vallásból, istenből? Kierkegaard erre vonatkozó fejtegetéseiben ismét rátér minden objektivitás egy szubjektum által való megragadásának, tehát minden megismerésnek megközelítő jellegére, s rámutat a tarthatatlan helyzetre, amely ebből a vallásilag egzisztálóra következik „mert Istent ugyanabban a pillanatban kell felhasználni, mert minden pillanat, amelyben Isten nem az övé, elveszett".[225] S egy, e szavakhoz írt, jegyzetben hozzáteszi: „Ily módon *Isten persze posztulátummá* lesz (az én kiemelésem. — L. Gy.), de nem abban a henye jelentésben, amelyben egyébként veszik ezt a szót. Hanem világos lesz, hogy az egyetlen mód, amelyben egy egzisztáló viszonyba került Istennel, az, hogy a dialektikus ellentmondás, a szenvedély kétségbeejt, s a kétségbeesés kategóriájával (a hittel) segít megragadni Istent. Így a posztulátum semmiképpen sem az önkényes, hanem épp *önvédelem*, úgyhogy Isten nem posztulátum, hanem az, hogy az egzisztáló posztulálja Istent — szükségszerűség."[226] Látjuk, hogyan igyekszik Kierkegaard itt arra, hogy mégis élét vegye következetes következtetéseinek, s hogy istenének posztulátumjellegét a szubjektív magatartásnak puszta, persze szükségszerű jegyévé gyengítse.

[224] I. m. VI. 276. l.
[225] I. m. VI. 275. l.
[226] I. m. VI. Jegyzet.

Az ilyen kísérletek azonban semmit sem változtatnak azon a tényálláson, amely szükségszerűen adódik premisszáiból, s Kierkegaard sokkal inkább korának fia, sokkal „modernebb", semhogy a konkrétumban komolyan bajlódjék azzal, hogy lényegesen változtasson ezeken a következtetéseken, hogy megpróbálja esetleg istenposztulátuma valóságos teljesülésének kimutatását. Kortársa a hegelianizmus felbomlásának, tisztában van Feuerbach valláskritikájának jelentőségével, sőt el van bűvölve attól, hogy Feuerbach a vallást emberi szubjektivitásra vezeti vissza, amely nála persze a vallás felbomlasztására van hivatva. Így mondja Feuerbachról: „Másrészt egy gúnyolódó megtámadja a kereszténységet, s ugyanakkor oly kitűnően fejti ki, hogy gyönyörűség őt olvasni, s aki zavarban van és határozott előadásban szeretné látni, szinte nála kénytelen menedéket keresni."[227]

Ez a rokonszenv az egykorú ateisták iránt nem véletlen. Nemcsak azért, mert Kierkegaard éppoly világosan fogta fel, mint ezek, a vallás objektív, tudományos védelmének tarthatatlanságát, hanem a negyvenes évek politikai-társadalmi válsága ideológiai visszatükrözésének különös feltételei is erős közeledést teremtenek. Ismételten kiemeltük már, mennyire az objektív idealizmus megrendülése állt e válság középpontjában, mennyire — amíg meg nem valósult Hegelnek dialektikus-materialista leküzdése — minden polgári kísérletnek Hegel forradalmi meghaladására filozófiai szubjektivizmusba kellett átcsapnia. Egészen nyíltan mutatkozott ez Bruno Bauernél és Stirnernél. De Feuerbach antropologizmusának gyengéi is tartalmazzák a szubjektiválásnak ilyen elemeit. Itt is — a dialektikus visszatükrözési elmélet hiánya miatt — gyakran gyengíteni kell a következetesen materialista tanítást, az objektumnak a szubjektumtól való elvi függetlenségét. Igaz, hogy maga Feuerbach mindig arra törekedett, hogy szigorúan keresztülvigye ezt a materialista vonalat, ez azonban csak a szűkebb értelemben vett ismeretelméletében sikerül neki, különben mindenütt, ahogy Marx, Engels és Lenin kiemelték, nála is többé vagy kevésbé határozottan kitűnnek az antropologizmus következményei. Marx és Engels filozófiai materializmusa épp oly kevéssé azonos a Feuerbachéval, mint dialektikájuk a Hegelével.

Ezáltal az ilyen materialisztikus valláskritika ateisztikus következményei ugyancsak kétesfényű félhomályba kerülnek: az

[227] I. m. VII. 291. l. Épp így mondja a „Stadien"-ben Börnéről, Heinéről és Feuerbachról: „Gyakran nagyon jól tájékozottak a vallásira nézve." IV. 418. l. stb.

ateizmus mint a vallás új formája jelenik meg. Nagyon világosan megfigyelhető ez Heinénél. De Feuerbachnál sem hiányzanak az ilyen következetlenségek, a vallásnak ateisztikus formákban való megörökítése. Engels pedig, ezeket a gyengéket bírálva, emlékeztet általános elterjedésükre ebben a korszakban. Példaként idézi Louis Blanc híveinek szokásos mondását: „tehát az önök vallása az ateizmus!"[228]

Kierkegaardnál természetesen nem lehet szó arról, hogy bármikor és bárhol is nyíltan a vallásos ateizmus hívének mondaná magát; ez koncepciójának tudattalan, akaratlan terméke. Minthogy Kierkegaard a vallás védelmét meg akarja szabadítani Hegel hamis idelisztikus objektivizmusától, annak a szubjektivizmusnak sodrába jut, amely minden fajta objektivitást a szubjektumra akar visszavezetni s kizárólag belőle akar származtatni. Éppen ezért nála a vallásos szubjektumnak úgyszólván ismeretelméleti szemléletében el kell tűnnie minden objektumnak (s vele isten minden nyomának is). Ez a módszertan azonban egyúttal spontán világérzésének egzakt kifejezése s meghatározza ezáltal vallásos-egzisztenciális magatartásának tipikusan készentalált környező világát: ez a semmi. Kierkegaard azt kívánja vallásosan egzisztáló emberétől, hogy ragaszkodjék „az objektív bizonytalansághoz", „hogy az objektív bizonytalanságban, 'a hetvenezer ölnyi vízen' vagyok, s mégis hiszek".[229]

De hinni – miben? A tanítás eltűnt, mert minden tanítás „vagy hipotézis vagy megközelítés, mert minden örök elhatározás épp a szubjektivitásban rejlik."[230] A vallási közösség eltűnt, mert minden vallásos ember abszolút inkognitóban él. „De az abszolút szenvedélynek belső mikéntjében az egyéni épp legtávolabb van ettől a harmadiktól".[231] Kierkegaard kifejti továbbá, ha két vallásos ember beszélne egymással, „az egyik komikus hatást tenne a másikra. . ., mert egyikük sem fejezhetné ki egyenesen a rejtett bensőséget".[232] S Krisztus követése? Minthogy nincs tanítás, minthogy Kierkegaard felfogásából következőleg maga Krisztus földi élete az inkognitó csúcspontja: honnan tudhatja a vallásos szubjektivitás, kit kövessen és milyen cselekedetekben és érzületekben? Zsinórmértéke tehát az, amit saját

[228] Engels, *Feuerbach* . . . Marx—Engels, *Válogatott művek*. II. köt. Kossuth, 1963. 343. l.
[229] Kierkegaard, *Werke*. VI. 279. l.
[230] I. m. VI. 269. l.
[231] I. m. VII. 194. l.
[232] I. m. VII. 196. l.

szubjektivitásában talál, ez pedig Kierkegaardnál kétségbeesés és nihilizmus.

S legbensőbb érzelmeit követve Kierkegaard igenli a tökéletes magánosságnak ezt a vékony levegőjét, a semminek ezt a légkörét épp a szubjektív legfőbb kibontakozásának álláspontjáról. Nem hiába írja (1848) naplójában: „A tanítvány bizonyos értelemben nyomoréknak érzi egzisztenciáját, amíg a mester vele él. A tanítvány bizonyos értelemben nem juthat ahhoz, hogy őmaga legyen."[233] S Kierkegaard naplóinak istene a kétségbeesetten excentrikus polgári intellektuel arculatát mutatja (ilyen helyeken Kierkegaard tudattalan és következetlen, tudattalanul torzító Feuerbach-követő). 1854-ben ez áll a naplóban: „. . . Isten bizonyára személy, de hogy az egyessel szemben az akar-e lenni, attól függ, úgy tetszik-e Istennek. Isten kegyelme az, hogy a veled való viszonyban személy akar lenni; ha eljátszod kegyelmét, azzal büntet, hogy objektív viszonyban van veled. S ebben az értelemben azt lehet mondani, hogy a világnak (minden bizonyíték ellenére) nincs személyes istene".[234]

S egészen megfelel Kierkegaard e legmélyebb bensőséges beállításának, e szolipszisztikus arisztokratizmusának, hogy épp utolsó korszakában, amikor nyíltan és nyilvánosan harcolt a kereszténység tisztaságának visszaállításáért, kijelenti, hogy az újkorban egyáltalán nincs kereszténység: „Mármost soha nem láttam egyetlen embert sem, akinek élete a szerint a benyomás szerint, amelyet tőle kaptam (a 'kijelentéseket', amelyeket figyelmen kívül hagyok, nem veszem tekintetbe), csak távolról is azt fejezte volna ki, hogy elhalt és szellemmé lett (mint ahogy magamról sem hiszem, hogy az vagyok). Hogy is történhetett meg, hogy egész államok és országok keresztények? Hogy milliószámra keresztények vagyunk?"[235] S a múlt kereszténységére vonatkozó kijelentések ugyancsak nem állanák ki kritikáját, ha alkalmazni akarná.

A két mozgási forma közvetlenül ellentétes irányt mutat, amely azonban társadalmilag ugyanazokra az okokra vezethető vissza. Az ateizmus vallásossá válása egyébként haladóan beállított gondolkodóknál először csak ingadozás és botladozás saját

[233] Kierkegaard, *Die Tagebücher*. II. 80. l.

[234] I. m. II. 392. l.

[235] Kierkegaard, *Werke*. XI. 121. l. Kierkegaard álláspontjáról itt persze azt kellene kérdezni: honnan tudja, hogy kortársai közül senki sem keresztény? Mert az ő maga-létesítette abszolút inkognitója szerint éppúgy mindenki lehetne keresztény. Saját ismeretelméletében Kierkegaardnak bizonyára nincs kritériuma e kérdés eldöntésére.

álláspontjuk végső következményei előtt, a polgárságnak és ideológiájának fokozódó hanyatlásával azonban mindinkább minden kritikai álláspontról való lemondássá fejlődik világnézeti kérdésekben. Ugyanaz a folyamat ez, mint filozofáló természettudósok agnoszticizmusáé, amely egy ideig „szemérmes" materializmus (Engels) volt, hogy azután az imperialista korszakban mind erősebben a reakciós idealizmusba, mítoszalkotásba csapjon át. A vallásosan hangolt magatartásnak ateisztikussá válása ezzel szemben közvetlenül tekintve, a vallási világnézetek felbomlásának spontán folyamata. Ámde a reakciós burzsoáziának taktikája új, rugalmas védekező eszközt tud csinálni belőle, amennyiben segítségével a polgári értelmiségnek azt a válságát, amely egyébként minden vallástól való elpártolást vonna maga után, a fennállónak vallásos védelmévé tudja áthajlítani. Így fokozatosan — az imperialista korszakban — egymásba folyik a két irány, s gyakran már nehezen lett megkülönböztethetővé.

Szóltunk a reakciós burzsoázia taktikájáról. E megállapítás helyessége azonban eltorzulna, ha Kierkegaardnak ilyen taktikát tulajdonítanánk. Kierkegaard szubjektív tekintetben becsületes meggyőződésű gondolkodó volt, s ellentmondásai abból következnek, hogy olyan társadalmi áramlatok hordozták őt, amelyeknek lényegét részint egyáltalában nem, részint nagyon hiányosan értette. (Hogy nem hiányzott belőle teljesen társadalmi-politikai pozíciójának tudata, azt mutatja előttünk már ismeretes felfogása a vallásról mint konzervatív hatalomról.) Nála egy gyökerét vesztett, parazitává lett polgári értelmiségi réteg érzésmódjának spontán kifejezéséről van szó. Hogy itt mennyire nem Kierkegaardnak személyes problémája vagy egy lokális dán probléma forog szóban, azt nemcsak késői nemzetközi hatása mutatja, hanem az is, hogy tőle egészen függetlenül, a vallásos ateizmusnak hasonló fogalmazásai mindenütt keletkezőben vannak és hatást fejtenek ki.

Lehetetlen ezt a kérdést itt csak jelezni is. Csupán egészen röviden Dosztojevszkijre utalok, aki egészen más konkrét társadalmi feltételek között, teljesen más célkitűzésekkel és eszközökkel, gyakran rendkívül hasonló pozíciót foglal el a vallás és ateizmus egybefolyására nézve. A megfelelések és eltérések vizsgálata bizonyára érdekes és tanulságos volna. Itt arra az utalásra kell szorítkoznunk, hogy Dosztojevszkij „szent"-jénél az ateizmus egyenesen úgy jelenik meg, mint „az utolsóelőtti lépcsőfok a tökéletes hithez". Dosztojevszkij persze megkísérli, erős ellentétben Kierkegaarddal, hogy ezt a „legtökéletesebb hitet" is emberi-gyakorlati teljesülésben ábrázolja. De jellem-

zően mindig úgy, hogy ez egyrészt az emberek kierkegaardi inkognitójának áttörését jelenti ugyan egymáshoz való viszonyukban, másrészt azonban mindig kifejezi az ilyen „bűvös látású jóság" közeli rokonságát az emberekkel szemben való legmélyebb szkepszissel, nihilisztikus megvetésükkel.[236]

Itt tehát Kierkegaardnál a vallásos ateizmusnak fejlettebb formájával van dolgunk, mint Schopenhauernél. Az imént jelzett ellentmondásosságot új szemponttal gazdagíthatjuk, a gyakorlathoz való viszonyának szempontjával. Schopenhauer pesszimisztikus irracionalizmusa, mint láttuk, a minden gyakorlattól való tökéletes aszketikus elfordulásban csúcsosodik ki. Kierkegaard ezzel szemben határozottan hangsúlyozza az aktivitás, a cselekvés szerepét az egzisztáló szubjektivitás szempontjából, sőt nem minden jogosultság nélkül ama fantáziaszerű irrealitás ellen polemizál, amely a német idealizmus tiszta kontemplációjában rejlik: Schelling és Hegel azonos szubjektum-objektumát egészen helyesen fantómnak nevezi.

Schopenhauernek és Kierkegaardnak ez az ellentéte ugyancsak következménye a történeti fejlődésnek, a kiéleződő válságnak a polgári osztály társadalmi létében. Ami a restauráció mocsárkorszakában tipikus formája volt a reakciós elfordulásnak a társadalmi gyakorlatban való részvételtől, tehát tipikus formája az értelmiség reakciós „semlegesítésének", s ami újra általánosan tipikus formává lett a 48-as forradalom veresége után, a negyvenes évek válságidejében már nem lehetett kielégítő. Objektív tekintetben Kierkegaard éppúgy reakciós „semlegesítést", a társadalmi gyakorlattól való reakciós elfordulást hajt végre, mint Schopenhauer. Ezzel a gyakorlattal azonban nem az élettől való kontemplatív elfordulásnak tiszta formáját állítja szembe, hanem egy „tulajdonképpeni", egy „egzisztenciális" cselekvést, amely persze, mint láttuk, éppoly gondosan meg van tisztítva minden társadalmi meghatározástól, tehát valójában csak látszatcselekvés. Mindenesetre azonban olyan, amely el van látva a cselekvés „belső" attribútumaival, amelynek gondolati leírása a cselekvésnek legkülönbözőbb lelki aktusait tartalmazza, amely

[236] A vallásos ateizmusra vonatkozó gazdag irodalomból csupán egy jellemző idézetet hozunk e tendencia általánosságának jelzésére. Bergyajev mondja: „Az ateizmus csak egyike azoknak a tapasztalatoknak, amelyekből összetevődik az ember élete, Isten megismerésének egy dialektikus mozzanata. Az átmenet az ateizmus stádiumán jelentheti Isten eszméjének megtisztulását, az ember megszabadulását a rossz szociomorfizmustól." Az utolsó terminus mutatja, hogy Bergyajev is a társadalmiatlanná tételben látja a vallásos ateizmus „főérdemét". Bergyajev, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain.* Paris 1947. 26. l.

tehát úgy látszik, mintha magának a cselekvésnek megtévesztő képmása volna, noha benne ki van törölve minden, ami által a cselekvés valóban cselekvéssé lesz: a társdalmi élet objektivitása.

Magának Kierkegaardnak bizonyos, önkritikára hajló pillanataiban felrémlett, hogy gondolatművének ez a középponti darabja alapjában véve torzképe a cselekvésnek. Azt írja naplójába 1854-ben: „Lehet-e nevetségesebbet gondolni, mint hogy emelőgépet használjunk egy gombostű felemelésére?"[237] Persze épp ez által – a tiszta bensőség következtében – eltorzult, látszatszerű lényeg által tett szert a kierkegaardi filozófia a negyvenes évek válsága idején bizonyos, a két imperialista világháború közötti nagy válságban széles körű s mind a mai napig még el nem tűnt hatásra. Mert a gyakorlat társadalmi meghatározásainak eltörlése egyrészt mindig megkönnyíti a döntést a fennálló mellett, a gyakorlat látszata másrészt az értelmiség irracionalisztikus semlegesítésének határozottabb és aktívabb reakciós hangsúlyt ad, mint amilyen a schopenhaueri tiszta kontemplációé volt. Kierkegaard későbbi imperialista utóhatásában erősödik ez a hangsúly, amennyiben a modern egzisztencializmus – a fenomenológiai módszer segítségével – kifinomultabb eszközökkel rendelkezik a konkrét társadalmi meghatározások eltörlésére, mint maga Kierkegaard. Kierkegaard modern követői eltüntetnek mindent, ami konkrét, reálisan történelmi és társadalmi van a gyakorlatban, azonban mégis megőrzik a kettőnek egy eltorzított csontvázát egy állítólagos ontológiai objektivizmus formájában. (Gondoljunk Heidegger „Das Man"-jára, amelyről részletesen szólunk majd a maga helyén.) Az egzisztencialisztikus gyakorlat tehát nem állítja szembe többé, mint Kierkegaard, az üres, céltalan, etikaellenes „világtörténeti" tevéstvevést a lélek üdvösségével való tisztán belső törődéssel, hanem azt a látszatot akarja kelteni, mintha az ember az ontológiailag megtisztított igaz valóságban, a „szituáció"-ban, szabadon választana, s „projektumát" (Sartre) megvalósítaná. A tartalmaknak, a fejlődési iránynak, a társadalmi meghatározásoknak stb. egzisztencialisztikus eltörlése tette lehetővé, hogy ilyen „szabad választásban" Heidegger Hitler mellett optált.

A látszataktivitásnak ez a koncepciója az a döntő lépés, amelylyel Kierkegaard túlmegy Schopenhaueren az irracionalizmus történetében. (Látni fogjuk, hogy Nietzsche e tekintetben újra egy további lépést tett a még határozottabb, harciasabb reakció felé.)

[237] Kierkegaard, *Die Tagebücher*. II. 383. l.

Minden ellentétesség mellett azonban, amely itt megnyilatkozik, nem hanyagolhatjuk el a közeli rokonságot Schopenhauer és Kierkegaard között, különösen az etika kérdéseiben. Kierkegaard, amikor az ötvenes években Schopenhauert olvasta, nagy melegséggel el is ismerte filozófiáját. Mint éleselméjű gondolkodó persze azonnal észrevette a schopenhaueri etika leggyengébb pontját, „hogy mindig baj oly etikát tanítani, amelynek nincs hatalma a tanító felett . . ."[238] Ezért egy másik helyen Schopenhauernek ahhoz az igényéhez, „hogy ő az első, aki megmutatta az aszkézis helyét a rendszerben", mogorván azt a megjegyzést fűzi: „professzori locsogás".[239] S innen vizsgálja Schopenhauer viszonyát a mindkettőjüktől megvetett egyetemi filozófiához: „Dehát miben különbözik S. a professzortól? Végül is csupán abban, hogy S.-nak vagyona van." Végső következtetése az, hogy Schopenhauer — a sokratési értelemben, ami nagyon sokat jelent Kierkegaardnak, mert számára az az „egzisztenciának" nem-keresztény formája — nem egészen mentes attól, hogy puszta szofista legyen.

De hogyan állja meg maga Kierkegaard ezt a próbát, amelyben Schopenhauer oly könnyűnek találtatott? Mindenekelőtt: a saját vagyona által biztosított anyagi függetlenség „egzisztenciális" jelentősége nála éppoly döntő, mint Schopenhauernél. Kierkegaard elég becsületes, hogy ezt nyíltan rábízza legalább naplójára. „Hogy író lettem, arról lényegileg búskomorságom tehet és pénzem."[240] S más helyen: „De még akkor is, ha íróegzisztenciámat egészen elszigetelten tekinteném egyéb életemtől — egy baj mégis marad itt, az, hogy kedvező helyzetben voltam arra vonatkozóan: hogy függetlenül élhettem. Ezt teljességgel elismerem, s ennyiben igen kicsinynek érzem magamat az olyan férfiakhoz képest, akik igazi szegénységben tudtak valóságos szellemi egzisztenciát kifejleszteni."[241] Itt tehát Kierkegaardnak nincs mit Schopenhauer szemére vetnie. Mind a kettőnek a filozófiája a társadalmi köznapi világ sürgésétől-forgásától elfordult, „független", tisztán belső magatartásban tetőző-

[238] I. m. II. 346/6. l.

[239] I. m. II. 368/9. l.

[240] I. m. I. 373. l.

[241] I. m. I. 384. l. Az ilyen helyeket tetszés szerint lehetne szaporítani. Azokat az olvasókat, akik Kierkegaard ez életrajzi oldala iránt érdeklődnek, mindenekelőtt az Emil Boesennel röviddel Kierkegaard halála előtt folytatott beszélgetésre utaljuk, I. m. II. 407. l., valamint unokahúga, Henriette Lund *Emlékezéseire*, I. m. 413. l. Nekünk itt nem az életrajzi részletek fontosak, hanem csupán az összefüggés felmutatása egy „fenséges", metaszociális etika és anyagi alapja között.

dik, ahonnan mind a ketten mély megvetéssel néznek le a filozófia mesterembereire (a professzorokra), mindenekelőtt Hegelre. Kitűnik azonban, hogy ennek a fennköltségnek alapját nem magában az etikában, hanem szerzőinek anyagi függetlenségében kell keresni. Ennek megállapítása azért nem történeti jelentőség nélkül való, mert a polgári filozófiának felfelé menő vonala olyan gondolkodókat hozott létre, akik a „mesterséghez" való ilyen magatartást – mindenesetre nem is irracionalisztikus-reakciós premisszákkal és következtetésekkel – áldozatos életben valósítottak meg, elég, ha Spinozára, Diderot-ra vagy Lessingre emlékeztetünk.

Még fontosabb, hogy Kierkegaard is etikájának „egzisztenciális" megvalósítására vonatkozóan nagyon közel jut a schopenhaueri megoldáshoz, persze burkoltabb, kevésbé cinikus formában. Emlékszünk még arra a helyre, ahol Kierkegaard megtagadja kortársaitól a jogosultságot, hogy kereszténynek nevezzék magukat. Itt zárójelben áll ez a mondat: „mint ahogy magamról sem hiszem, hogy az vagyok". E könyv befejező elmélkedéseiben pedig ezt olvassuk: „Ha azonban senki sincs korunkban, aki vállalni meri a reformátor feladatát és jellemét: akkor a fennálló maradjon fenn s tartsák azt érvényben mindaddig, amíg csak egyetért azzal az igazságnak megfelelő vallomással, hogy keresztény szempontból tekintve, csak enyhített megközelítése a kereszténységnek."[242]

Mi egyéb van itt kimondva, mint Schopenhauer magatartása az aszkézissel szemben elméletben és saját gyakorlatában? Ha Kierkegaardnak Schopenhauer e pozíciójához fűzött jegyzetében, amelyet mindjárt idézni fogunk, az aszkézis szót a kereszténység szóval helyettesítjük, akkor nemcsak Kierkegaardnak tudattalan, de épp ezért annál megsemmisítőbb kritikája áll előttünk, hanem további érvet is találunk arra, hogy filozófiájának éle kevésbé a kereszténység megújítása volt, mint inkább egy új válfaja az irracionalisztikus vallásos ateizmusnak. Kierkegaard azt mondja: „Hogy az aszkézisnek most megvan a helye a rendszerben, nem indirekt jele-e ez annak, hogy ideje elmúlt? Volt idő, amikor az ember jellemében volt aszkéta. Azután jött egy idő, amikor az egész aszkézis-ügyet átadták a feledésnek. Most azzal kérkedik valaki: hogy ő az első, aki megmutatja helyét a rendszerben. De hisz épp ez, hogy ily módon foglalkozik az aszkézissel, azt mutatja, hogy igaz értelemben nem létezik az ő számára ... Schopenhauer korántsem igazi pesszimista; amit

[242] Kierkegaard, *Werke*. XI. 188. l.

képvisel, legfeljebb: az érdekes; bizonyos tekintetben érdekessé teszi az aszkézist, ez pedig a legveszedelmesebb egy gyönyörhajhászó kor számára, amelynek a legnagyobb kára lesz abból, hogy még az aszkézisből is gyönyört tud lepárolni, tudniillik, hogy jellemtelenül tekinti az aszkézist, helyet biztosítva neki a rendszerben."[243]

Ez a tudattalan önkritika annál találóbb, mert Kierkegaard itt — ugyancsak akaratlanul — először is azt a vallomást teszi, hogy a kereszténység a múlté, bizonyítja ezt épp a kvalitatív dialektikus tárgyalás, épp a vallás helye a „stádiumokban" (helye a rendszerben); különösen azért, mert, mint az imént kimutattuk, a vallásnak tisztán etikai, gyakorlati-szubjektív jellege Kierkegaard önámítása, mert ő — éppúgy, mint Hegel vagy Schopenhauer — csak rendszert alkotott. Másodszor is mindenekelőtt arra utal itt Kierkegaard nagy nyomatékkal, milyen léha, menynyire nem helyénvaló döntő etikai kérdések szempontjából az aszkézis „érdekessé"-tétele Schopenhauernél, mennyire egy élvezethajhászóan dekadens korszak élvezethajhászó tendenciáit elégíti ki Schopenhauer. De pontosan így áll a dolog a saját esetében is. Mégpedig nem véletlenül. Olyan követelmények, mint a buddhisztikus aszkézis vagy a „paradox" kereszténység — ha komolyan szaván fognák — a kapitalizmus vagy épp az imperializmus korszakában anakronisztikus értelmetlenségek volnának, hirdetőik merő különcök, akik senkit sem érdekelnek.

Hogy Schopenhauer és Kierkegaard világhatást ért el, az rendszereiknek épp az imént elemzett lényegiségében gyökerezik: a kapitalizmus lényegében rejlik, hogy minden polgári etika szükségképp ellentmondásos jellegű. A közönséges burzsoára állanak Marx szavai: „a burzsoá úgy viszonyul rendszerének intézményeihez, mint a zsidó a törvényhez; kijátsza őket, valahányszor csak teheti, minden egyes esetben, de azt akarja, hogy mindenki más betartsa".[244] Bonyolultabban tükröződik ugyanez a tényállás a polgári értelmiségben. Az osztály felemelkedése korában, amikor a polgárnak világtörténetileg jogosult illúziói lehettek a saját osztálylétéről, kísérletek történtek az ellentmondásoknak a polgárság társadalmi-történeti küldetése alapján való gondolati feloldására. A burzsoá és citoyen viszonya, amelyről itt szóltunk, ennek a komplexumnak egyik legfontosabb kérdése, becsületes kísérlet a polgári lét objektív ellentmondásainak gondolati megragadására.

[243] Kierkegaard, *Die Tagebücher*. II. 368/9. l.

[244] Marx—Engels, *A német ideológia*. Marx—Engels *Művei*. 3. köt. Kossuth, 1960. 167. l.

Azzal, hogy a kapitalizmus ellentmondásai élesen szembetűnnek, hogy megszűnik a harc a feudalizmus maradványainak teljes felszámolásáért, hogy létrejön a burzsoázia védekező frontja a proletariátus ellen, mint komoly harcának egyedüli terepe, természetszerűen az etikában is bekövetkezik az apologetika korszaka. Vulgáris alakja egyenesen szentesíti mindazt a képmutatást, amelyet a társadalomnak ez a fejlődésiránya az átlagpolgárban létrehoz. Az indirekt formák bonyolultabb kerülő utakon nyerik el a polgári társadalom morális helyeslését. Hiszen az indirekt apologetika egészen általánosan azon alapszik, hogy oly módon utasítja el, tagadja a valóságot általában (a társadalmat általában), hogy ennek a tagadásnak végső következménye a kapitalizmus igenléséhez vagy legalább jóakaratú tűréséhez vezessen. Az indirekt apologetika a morál terén rossz hírbe hozza mindenekelőtt a társadalmi cselekvést általában, s különösképpen minden a társadalom megváltoztatására irányuló tendenciát. Ezt a célt az egyén elszigetelése és oly magas etikai eszmények felállítása által éri el, amelynek fensége előtt úgy lássék, hogy a társadalmi célkitűzések kicsinyes semmissége elhalványul és szertefoszlik. Az efféle etika azonban csak úgy érhet el reális, széles körű és mély hatást, ha nemcsak ilyen fenséges eszmét állít fel, hanem egyúttal fel is ment követése alól (ugyancsak etikailag fennkölt érvek segítségével). Mert ily eszménynek a megvalósítása a dekadens polgári egyént személyileg éppoly nehéznek látszó feladat elé állíthatná, mint maga a társadalmi cselekvés. Az indirekt apologetika elterelő funkciójának hatékonysága ezzel problematikussá lenne. A dekadens polgárnak és különösen a dekadens értelmiségnek egy semmire nem kötelező, morálisan arisztokratikus felemelkedésre van szüksége; miközben de facto a polgári lét valamennyi kiváltságát élvezi, ennek az élvezetnek fokozására még a kivételesség érzésével, sőt a lázadó, a „nonkonformista" kivételesség érzésével is akar gazdagodni. Ezzel a „tiszta szellemiség" szférájában reprodukálja a közönséges burzsoának csak önmagával törődő önzését, s egyúttal megvan az a szellemi gyönyöre, hogy végtelenül magasan fölötte áll, hogy gyökeres ellentétben van a burzsoáziának közönséges erkölcsével.

Csak ilyen kettős tételezés és megszüntetése által teljesítheti az indirekt apologetika maradéktalanul a morál terén társadalmi funkcióját: hogy egy bonyolult, a gyakorlati köznaptól távol álló, az értelmiség szellemi igényeinek és szükségleteinek megfelelő rendszerét teremtse oly magatartásmódoknak, amelyeknek legmélyebb belső magva mégis – felmagasztalt, felfújt, eltorzított módon – a polgári társadalmi létnek az az alapformája

és az ezt kifejező etika marad, amelyről Marx meghatározását épp az imént olvastuk. Az indirekt apologetikának a morálban az a feladata, hogy az olykor lázadozó értelmiséget, elismervén minden értelmi és etikai igényét egy erre vonatkozó kényelemre, visszavezesse a burzsoázia reakciós fejlődésének kerékvágásába. Ily módszerek feltalálásában Schopenhauer és Kierkegaard úttörők voltak. Epigonjaik – Nietzsche természetesen nem számít közéjük, mert továbbalakító volt a harcos reakció irányában – már nem találtak ki semmi lényegest; csupán ezeket a módszereket az imperialista burzsoáziának mind reakciósabbá váló szükségleteihez alkalmazták, mindjobban lehántották a következetességnek, a jóhiszeműségnek ama maradványait, amelyek részben megvoltak még Schopenhauerben és Kierkegaardban, mindinkább tiszta apologétái lettek a polgári dekadenciának sans phrase.

Harmadik fejezet

Nietzsche mint az imperialista korszak irracionalizmusának megalapítója

1

Általában azt lehet mondani, hogy a 48-as forradalom kimenetele határozza meg a polgári ideológia hanyatlási korszakát. Persze van még — különösen az irodalomban és művészetben — a fellendülés korszakának nem egy követője, akinek alkotó tevékenysége semmiképp sem számítható ehhez a stádiumhoz. (Elég ha Dickensre és Kellerre, Courbet-ra és Daumier-ra utalunk.) Azonkívül a 48 és 70 közötti idő jelentős átmeneti alakokkal van tele, akiknek alkotó tevékenysége a dekadencia egyes vonásait mutatja ugyan, azonban műveik centrális tartalma szerint mégsem tartoznak semmiképp a dekadenciához. (Flaubert, Baudelaire.) Az elméleti tudományok, különösen a közgazdaságtan és filozófia területén persze már sokkal korábban kezdődik a hanyatlás; a Ricardo-iskola felbomlása óta (20-as évek) a polgári közgazdaságtan, a hegelianizmus felbomlása óta (30-as–40-es évek) a polgári filozófia már nem hozott létre semmi eredetit és előremutatót. Mind a két területen teljességgel a kapitalizmus apologetikája uralkodik. Hasonló a helyzet a történettudományokban. Hogy a természettudományok ebben a korszakban is roppant nagy haladást tesznek — Darwin nagy műve 48 és 70 között jelenik meg —, mitsem változtat ezen a képen. Haladó szellemű felfedezések történnek itt egészen napjainkig. De ez nem akadályozza meg az általános módszertan bizonyos elfajulását, a természettudományok polgári filozófiájának egyre reakciósabbá válását, az állandóan növekedő energiát, amellyel a természettudományok eredményeit reakciós nézetek propagandájául használják fel. (Nem szólunk itt az Oroszországban végbement ideológiai fejlődésről. Itt 1905 megfelel a nyugati 1848-nak — s 12 évvel később már győz a szocialista forradalom.)

Csak mindezeknek a tényeknek összefüggését szem előtt tartva van jogunk — anélkül, hogy eltorzítanók a helyes arányokat —

ahhoz az állításhoz, hogy a 70/71-es esztendők is fordulópontot jelentenek az ideológiai fejlődésben. Először is ezekben az esztendőkben záródik le a közép-európai nagy nemzeti államok keletkezésének története, s ezzel beteljesedik a polgári forradalmaknak sok igen fontos követelménye; mindenesetre ezzel befejeződik nyugat- és közép-európai korszakuk. Ha hiányzanak is Németországban és Olaszországban (Ausztriáról és Magyarországról nem is szólva) az igazi polgári-forradalmi átalakulásnak igen lényeges mozzanatai, ha tovább él is igen sok feudális-abszolutista maradvány: felszámolásukra most már csupán a proletariátus által vezetett forradalomban lehet gondolni. S ez a forradalom ezekben az esztendőkben már világosan megmutatja arculatát: a Párizsi Kommünben. Már a júniusi csata volt a 48-as forradalom fordulópontja, nemcsak francia, hanem európai mértékben is; kitörése megszilárdította a burzsoáziának a reakciós osztályokkal kötött szövetségét, bukása megpecsételte ez évek minden demokratikus forradalmának sorsát. Az az illúzió, mintha a burzsoáziának e győzelmei a „rendet" végleg helyreállították volna, csakhamar összeomlott. Történetileg tekintve rövid szünet után ismét megelevenednek a munkásosztály tömegmozgalmai; 1864-ben megalapították az I. Internacionálét, s 1871-ben sikerült a proletariátusnak, ha csak viszonylag rövid időre is és csupán egy főváros méretében, a hatalom átvétele: életbe lépett a Párizsi Kommün, az első proletárdiktatúra.

Ezeknek az eseményeknek ideológiai következményei igen messzemenőek. A polgári tudomány és filozófia problémája mindinkább az új ellenfél, a szocializmus ellen irányul. Míg a fellendülés idején a polgári ideológia a feudális-abszolutista rendszer ellen harcolt és a különböző áramlatok vitái ennek az ellentétnek felfogásában mutatkozó különbségekből fakadtak, addig a mostani főellenség a proletariátus világnézete. Ezzel azonban megváltozik minden reakciós filozófia tárgya és kifejezési formája. A polgárság felfelé ívelésének korszakában ez a filozófia a feudálabszolutizmust védelmezte, később a feudális maradványokat, a restaurációt, Schopenhauer különleges helyzete, mint láttuk, azon alapszik, hogy elsőként hirdet kifejezetten polgári reakciós világnézetet. De annyiban ugyancsak még a feudális reakciós Schellinggel áll egy sorban, hogy mind a kettő a polgári filozófia haladó tendenciáit tekinti főellenfelének: a materializmust és a dialektikus módszert.

A júniusi csatával és különösen a Párizsi Kommünnel gyökeresen megváltozik a reakciós probléma iránya: egyrészt nincs többé haladó polgári filozófia, amely ellen harcolni kellene; amennyiben előfordulnak efféle ideológiai viták – pedig nagy

tért foglalnak el a felszínen — mindenekelőtt taktikai véleménykülönbségekről van szó arra nézve, hogyan lehetne a szocializmust a leghatásosabban ártalmatlanná tenni, rétegek közötti nézeteltérésekről a reakciós burzsoázián belül. Másrészt a főellenfél már elméleti formában is megjelent. A polgári tudomány minden fáradozása ellenére egyre kevésbé lehet a marxizmust agyonhallgatni; egyre világosabban érzik a burzsoázia vezető ideológusai, hogy itt van védelmi döntő vonaluk, amelyre legnagyobb erőiket kell összpontosítaniok. A polgári filozófiának ezáltal keletkező védelmi jellege természetesen csak lassan és ellentmondásosan érezteti hatását. Az agyonhallgatás taktikája még sokáig uralkodik; időnként kísérletek történnek arra, hogy a „használhatót" a történelmi materializmusból megfelelő torzítással beépítsék a polgári ideológiába, s csak az első imperialista világháború után, a szocializmusnak Oroszországban aratott győzelme után ölt ez a tendencia egészen jellegzetes alakot. De már kezdettől fogva abban nyilvánul ez a védekező jelleg, hogy a polgári filozófia olyan kérdésfeltevésekre, olyan módszertani fejtegetésekre kényszerül, amelyeket nem saját szükségletei fakasztanak, hanem az ellenfél egzisztenciája kényszerít rájuk. A feleletek magától értetődően megfelelnek a burzsoázia mindenkori osztályérdekeinek.

Nietzschénél persze ennek a fejlődésnek csak kezdeti stádiumában vagyunk. Néhány fontos változást azonban már ezen a fokon is megállapíthatunk. Kifejeződik ez mindenekelőtt abban, hogy a régibb irracionalisták, mint Schelling és Kierkegaard, a Hegel idealista dialektikája ellen vívott harcban olykor abban a helyzetben voltak, hogy rámutassanak e dialektika igazi hibáira. Noha az ilyen, helyenként helyes kritikából mindig visszafelé mutató következtetéseket vontak le, helyes kritikai megjegyzéseiknek mégis megmarad a filozófiatörténeti jelentősége. Egészen más a helyzet, mihelyt a dialektikus és történelmi materializmus lett a legyőzendő ellenfél. Itt a polgári filozófiának már nincs módjában igazi kritikát gyakorolni, sőt még polémiája tárgyát sem képes helyesen megérteni; csak azt teheti, hogy vagy a dialektika és általában a materializmus ellen eleinte nyíltan, később egyre rejtettebben polemizál, vagy pedig kísérletet tesz arra, hogy az igazi dialektikával — demagóg módon — áldialektikát helyezzen szembe.

Ehhez járul még, hogy a nagy elvi áramlati harcokban a burzsoázián belül való megszűntével a polgári filozófusok szaktudása is megszűnik. Schelling, Kierkegaard vagy Trendelenburg még alaposan ismerik a hegeli filozófiát; Schopenhauer

abban is előfutára a polgári dekadenciának, hogy bírálja Hegelt, anélkül, hogy csak felületesen is ismerné. Azonban az osztályellenséggel szemben, úgy látszik, nekik minden meg van engedve; itt megszűnik minden tudományos erkölcs. Még olyan kutatók is, akik más területeken lelkiismeretesen, csak az anyag alapos elsajátítása után mernek nyilatkozni, itt a legkönnyelműbb állításokat engedik meg maguknak, amelyeket más, hasonlóan megalapozatlan véleménynyilvánításokból vesznek át, s még tények megállapításánál sem gondolnak arra, hogy az igazi forrásokhoz menjenek vissza. Ez is egyik oka annak, miért áll a Marx ellen vívott ideológiai harc hasonlíthatatlanul alacsonyabb színvonalon, mint annak idején a hegeli dialektikának reakciós-irracionalista bírálata.

Van-e jogunk ily körülmények között azt állítani Nietzschéről, hogy egész életműve folytatólagos polémia a marxizmus, a szocializmus ellen, holott világos, hogy soha még egy sort sem olvasott Marxtól és Engelstől? Azt hisszük, van, mégpedig azért, mert minden filozófiának tartalmát és módszerét korának osztályharcai határozzák meg. A filozófusok – s éppígy a tudósok, művészek és más ideológusok – többé vagy kevésbé félreismerhetik ezt a körülményt, esetleg teljes tudatlanságban maradhatnak felőle, az úgynevezett „végső kérdésekhez" való állásfoglalásukban ez a meghatározottsága mégis érvényesíti a maga hatását. Amit Engels a jogászokról mond, még fokozottabban áll a filozófiára: „A gazdasági viszonyoknak jogi elvek alakjában való tükröződése... anélkül megy végbe, hogy a cselekvő személyek ennek tudatában volnának; a jogász azt képzeli, hogy a priori tételekkel dolgozik, holott ezek csak gazdasági reflexek..."[1] Ezzel kapcsolódik minden ideológia tudatosan „bizonyos gondolatanyaghoz", „amelyet elődei hagyományoztak rá". Ez azonban semmiképpen sem akadálya annak, hogy a hagyomány kiválogatását, a hozzá való állásfoglalást, feldolgozásának módszerét, a bírálatából levont következtetéseket stb. végső fokon ne a gazdasági viszonyok és az ezen a talajon keletkező osztályharcok határozzák meg. Ösztönösen tudják a filozófiusok, hol van az, amit meg kell védeni, s hol az ellenség. Ösztönösen érzik koruk „veszedelmes" tendenciáit, s filozófiailag próbálnak harcolni ellenük.

Az előző fejezetben feltártuk, hogyan védekezett a modern reakció a filozófia haladása, a dialektikus módszer ellen, s a mo-

[1] *Engels levele Konrad Schmidtnek*, 1890. október 27. Marx—Engels, *Válogatott művek*. II. köt. Kossuth, 1963. 483. l.

dern irracionalizmus lényegét és módszertanát épp a reagálásnak ebből a módjából vezettük le. Ugyancsak épp az előző megjegyzésekben próbáltuk vázolni, mely társadalmi okokból öltött az ellenség gyökeresen más alakot, s miben nyilvánul meg filozófiailag ez a változás. Ha most Nietzsche tevékenységének idejét tekintjük, világosan látható, hogy a Párizsi Kommün, a szocialista tömegpártok fejlődése különösen Németországban, az ellenük folytatott polgári harc mikéntje és sikere, igen mély benyomást tettek rá.

A részletekkel s Nietzsche műveiben és életében található bizonyítékaikkal csak később foglalkozunk majd behatóan. Itt előbb csak általános lehetőségét akartuk kimutatni annak, hogy számára is, mint e kor többi filozófusa számára, a szocializmus és világnézete lett a főellenség, hogy csak ebből a társadalmi fronton beállt fordulatból és filozófiai következményeiből adódik a lehetőség Nietzsche világnézetének igazi összefüggésében való bemutatására.

Nietzsche különös pozícióját a modern irracionalizmus e fejlődésében részint fellépése idejének történeti helyzete, részint szokatlan személyes képességei határozták meg. Ami az elsőt illeti, említettük már röviden e korszak legfontosabb társadalmi eseményeit. Ehhez járul – mint kibontakozására kedvező körülmény –, hogy Nietzsche az imperialista korszak előestéjén zárja le tevékenységét. Ez azt jelenti, hogy egyrészt a bismarcki korban megéli ugyan az eljövendő harcok minden perspektíváját, hogy kortársa a birodalomalapításnak, a hozzáfűzött reményeknek és a bennük való csalódásnak, Bismarck bukásának, a nyíltan agresszív imperializmus II. Vilmos által való kezdeményezésének, de egyúttal kortársa a Párizsi Kommünnek, a proletariátus nagy tömegpártja keletkezésének, a szocialista törvénynek, a munkások ellene való heroikus harcának; hogy azonban másrészt magát az imperialista korszakot már nem élte meg. Így adódik számára a kedvező alkalom: a következő időszak főproblémáinak – a reakciós burzsoázia értelmében – mitikus formában való felvetésére és megoldására. Ez a mitikus forma nemcsak azért mozdítja elő Nietzsche hatását, mert az imperialista korszaknak mindinkább uralomra jutó filozófiai kifejezésmódja lesz, hanem azért is, mert lehetővé teszi Nietzsche számára az imperializmus kulturális, etikai stb. problémáinak oly általánosságban való felállítását, hogy a reakciós burzsoázia helyzetének és megfelelő taktikájának minden ingadozása mellett állandóan annak vezető filozófusa maradhat. Az volt már az első imperialista világháború előtt, s az maradt a második után is.

Ámde ez a tartós hatás, amelynek objektív lehetőségét az imént vázoltuk, soha sem vált volna valóra Nietzsche kiváló tehetségének sajátos vonásai nélkül. Különös fogékonyság, különös problémaérzékenység van benne aziránt, mire van szüksége a parazita értelmiségnek az imperialista korszakban, mi az, ami belsőleg mozgatja és nyugtalanítja, milyenféle felelet elégítené ki legalább. Ezért a kultúrának nagyon széles körét ölelheti fel, égető kérdéseit szellemes aforizmákkal világíthatja meg, ennek a rétegnek elégedetlen, sőt olykor lázadó ösztöneit megigézően túlforradalmiaknak látszó gesztusokkal elégítheti ki, s ugyanakkor mindezekre a kérdésekre olyképpen felelhet, vagy legalábbis olyképpen jelezheti a reájuk adandó feleleteket, hogy minden finomságból és árnyalatosságból az imperialista burzsoáziának robusztus-reakciós osztálytartalma érzik ki.

Ez a kettősség ennek a rétegnek társadalmi létéből és ezért érzelmi és gondolati világából fakad háromféleképpen. Először is az ingadozás az árnyalatok iránti legfinomabb érzék, a legfinynyásabb túlérzékenység és a hirtelen feltörő, gyakran hisztériás brutalitás között minden dekadencia lényeges jegye. Másodszor, de ezzel a legszorosabb összefüggésben van a kor kultúrájával való mély elégedetlenség, „a kultúra keltette szorongató érzés" (Unbehagen an der Kultur), ahogy Freud nevezi, de olyan lázadó érzés, amely semmi körülmények között sem akarja megengedni, hogy bárki is hozzányúljon saját parazita kiváltságaihoz és társadalmi alapjukhoz, amely tehát lelkesedéssel köszönti, ha ennek az elégedetlenségnek forradalmi jellege filozófiai szentesítést nyer, egyúttal azonban társadalmi tartalma szerint a demokrácia és szocializmus elleni védekezéssé változik át. Végül épp Nietzsche tevékenysége idején az osztályhanyatlás, a dekadencia oly fokot ér el, hogy a polgári osztályon belül való szubjektív értékelése is fontos változáson megy át: míg hosszú ideig csak a haladó ellenzéki kritikusok fedik fel és ostorozzák a dekadencia tüneteit, a polgári értelmiség nagy többsége ellenben ragaszkodik ahhoz az illúzióhoz, hogy „valamennyi világ legjobbikában él", s megvédelmezi ideológiájának képzelt „egészségét", haladó jellegét, addig most a dekadencia felismerése, annak tudata, hogy dekadensek vagyunk, mindinkább az értelmiség önismeretének középpontjává lesz. Ez a változás megnyilatkozik mindenekelőtt egy tetszelgő, önmagát tükröző, játékos relativizmusban, pesszimizmusban, nihilizmusban stb., amely azonban gyakran — becsületes intellektuelekben — őszinte kétségbeesésbe, egy ebből fakadó lázadó hangulatba (messianizmus stb.) csap át.

Nietzsche mármost mint kultúrpszichológus, mint esztétikus és moralista a dekadencia ez önmegismerésének talán legszellemesebb és legsokoldalúbb képviselője. De jelentősége túlmegy ezen: arra vállalkozik, hogy, elismerve a dekadenciát mint kora polgári fejlődésének alapjelenségét, felmutassa önlegyőzésének útját. Mert a legelevenebb és legnyíltabb eszű intellektuelekben, akik a dekadens világnézet hatása alá kerülnek, szükségszerűen fellép túlhaladásának vágya is. Ez a vágy rendkívül vonzóvá teszi legjava számára a feltörekvő új osztály, a proletariátus harcait: a társadalom lehetséges gyógyulásának jeleit látják itt, mindenekelőtt az életvitelben és a morálban, s ezzel kapcsolatban — természetesen ez áll az előtérben — önmaguk gyógyulásának a jeleit. Emellett ez intellektuelek legnagyobb részének sejtelme sincs a valóságos szocialista átalakulás gazdasági és társadalmi jelentőségéről, ezt az átalakulást tisztán ideológiailag tekintik, s ezért nincs világos képzetük arról, mennyiben és mennyire jelenti az ilyen irányú elhatározás a saját osztályukkal való gyökeres szakítást, milyen hatással volna az ekként végrehajtott szakítás saját életükre. Bármily zavaros is ez a mozgalom, megragadja a leghaladottabb polgári értelmiség széles köreit, s természetszerűen a válság korszakaiban nyilatkozik meg különös hevességgel. Gondoljunk a szocialista törvény bukásának idejére és a naturalizmus sorsára, az első világháborúra és az expresszionista mozgalomra Németországban, a boulangerizmusra és a Dreyfus-ügyre Franciaországban stb.

A „társadalmi megbízatás", amelyet Nietzsche filozófiája teljesít, az, hogy „megmentse", „megváltsa" a polgári értelmiségnek ezt a típusát. Hogy olyan utat mutasson neki, amely feleslegessé tesz minden szakítást, sőt minden komoly feszültséget a burzsoáziával, amelyen az embernek az a kellemes erkölcsi érzése, hogy lázadó, tovább megmaradhat, sőt elmélyülhet azáltal, hogy a „felszínes", „külsőleges" társadalmi forradalommal „alaposabb", „kozmikus-biológiai" forradalmat helyez csábítóan szembe. Mégpedig olyan „forradalmat", amely teljesen megőrzi a burzsoázia kiváltságait, mely mindenekelőtt szenvedélyesen megvédi a polgári, a parazita imperialista értelmiség kiváltságos voltát, olyan „forradalmat", amely a tömegek ellen irányul, s patetikus, agresszív, az önző félelmet elfátyolozó kifejezést ad a gazdaságilag és kulturálisan kiváltságosak ama aggodalmának, hogy elvesztik ezeket a kiváltságaikat. Ez a Nietzsche mutatta út sohasem hagyja el az ennek a rétegnek gondolati és érzelmi életével mélyen összenőtt dekadenciát, csakhogy ez a dekadencia az új önmegismerés által új megvilágításba kerül: épp a dekaden-

ciában rejlenek az emberiség valóságos, alapos megújulásának igazi reményteljes csírái. Ez a „szociális megbízás" úgyszólván eleve elrendelt harmóniában van Nietzsche tehetségével, legbensőbb gondolattendenciáival, tudásával. Miként azt a társadalmi környezetet, amelyre tevékenysége irányul, éppúgy foglalkoztatják Nietzschét mindenekelőtt a kultúra problémái, s ezek között is első sorban a művészet és az egyéni etika. A politika mindig mint elvont, mitizált látóhatár jelenik meg, a gazdaságtanban pedig éppannyira tudatlan, mint korának átlagintellektuelje. Mehring teljes joggal utal arra, hogy Nietzschének a szocializmus ellen hangoztatott érvei sohasem haladják meg a Leók, Treitschkék stb. színvonalát.[2] De épp a brutálisan közönséges szocializmusellenességnek a rafinált, szellemes, sőt olykor helyes kultúr- és műkritikával való eme kapcsolata (gondoljunk Wagner, a naturalizmus stb. kritikájára) teszi tartalmait és előadásmódjait oly csábítóvá az imperialista értelmiség számára. Hogy mily erős ez a csábítás, azt az egész imperialista korszak folyamán láthatjuk. Kezdve Georg Brandesen és Strindbergen és Gerhart Hauptmann nemzedékén ez a hatás Gide-ig és Malraux-ig terjed. S éppenséggel nem pusztán az értelmiség reakciós részére korlátozódik. Olyan írók, akik egész tevékenységükben lényegében határozottan haladók, mint Heinrich és Thomas Mann vagy Bernhard Shaw, ugyancsak hatása alatt álltak. Sőt még néhány marxista intellektuelre is erős benyomást tudott tenni. Még egy Mehring is — átmenetileg — így ítélte meg: „Még hasznosabb a nietzscheanizmus a szocializmusra más vonatkozásban. Kétségkívül Nietzsche írásai csábítók arra a néhány, kiváló irodalmi tehetségű fiatalemberre, aki talán még a polgári osztályban nő fel s elsősorban a polgári osztály előfeltételei miatt elfogult. Számukra azonban Nietzsche csupán átmeneti pont a szocializmushoz."[3]

Ez azonban Nietzsche hatásának csak osztályalapját és intenzitását magyarázza, nem pedig tartósságát. Ez kétségtelen filozófiai képességein alapszik. Míg a reakció közönséges pamfletírói a Rembrandt-némettől napjaink Köstlerjeiig és Burnhamjeiig sohasem jutottak tovább, mint az imperialista burzsoázia épp időszerű taktikai szükségleteinek többé vagy kevésbé ügyes demagógiával való kielégítéséig, addig Nietzsche, mint alább majd részletesen látjuk, az imperializmus korszakában, a

[2] Mehring, *Werke*. Berlin 1929. VI. 191. l.

[3] Mehring, *Besprechung von Kurt Eisners „Psychopathia spiritualis"*. Neue Zeit. X. Jahrgang, II. 668/9. l.

világháborúk és forradalmak korában a reakciós magatartásnak néhány legfontosabb tartós vonását tudja műveiben megrögzíteni és megformulázni. Hogy ebbeli rangját láthassuk, csak össze kell őt hasonlítani kortársával, Eduard von Hartman-nal. Ez mint filozófus összefoglalta az 1870 utáni időnek közönséges, reakciós polgári előítéleteit, az „egészséges" (jóllakott) burzsoá előítéleteit. Ezért eleinte sokkal nagyobb sikerei voltak, mint Nietzschének, de ezért is merült teljesen feledésbe az imperialista korszakban.

Mindez természetesen Nietzschénél, mint már mondottuk, mitizáló formában megy végbe. Csak ez tette lehetővé a kortendenciák megragadását és meghatározását Nietzsche számára, aki semmit sem értett meg a kapitalizmus gazdasági életéből, aki tehát kizárólag csak a felépítmény tüneteit figyelhette meg, írhatta le és fejezhette ki. A mítosz formája azonban onnan is származik, hogy Nietzsche, az imperialista reakció vezető filozófusa, nem élte meg magát az imperializmust. Éppúgy mint Schopenhauer – a 48 utáni polgári reakció filozófusa –, Nietzsche is olyan korban működött, amely az eljövendőnek még csak csíráit és kezdeteit hozta létre. Olyan gondolkodó, aki nem tudta felismerni a valódi hajtóerőket, azokat csak utópikus-mitikus módon tárgyalhatta. Nietzsche filozófiai jelentősége azon alapszik, hogy mindamellett mégis bizonyos tartós vonásokat rögzített meg. Ezt persze elősegítette mind a mítosz kifejezésmódja, mind aforisztikus formája, amelynek jellenzésére azonnal rátérünk, annyiban, hogy az ilyen mítoszokat és aforizmákat, a burzsoázia mindenkori pillanatnyi érdekei és ideológusainak törekvései szerint, igen különbözőképpen, gyakran épp ellenkezően lehetett csoportosítani és értelmezni. Azonban az, hogy mindig újra Nietzschére, egy mindenkor „új" Nietzschére nyúltak vissza, azt jelzi, hogy ebben a változásban mégis van valami állandó: az imperializmusnak mint egész korszaknak alapproblémái, a reakciós burzsoázia maradandó érdekeinek álláspontjáról tekintve és a parazita értelmiség állandó szükségleteinek szellemében írva.

Nem kétséges, hogy az ilyen gondolati előlegezés kiváló megfigyelőtehetség, problémaérzékenység és absztrahálóképesség jele. Ebben a tekintetben Nietzsche történeti helyzete hasonló Schopenhaueréhez. Szorosan összetartoznak filozófiájuk alaptendenciájában is. Nem akarjuk itt a hatás történeti-filológiai kérdéseit stb. felvetni. A mostani kísérleteket, hogy Nietzschét elválasszák Schopenhauer irracionalizmusától s a felvilágosodással és Hegellel hozzák összefüggésbe, gyerekeseknek tartom, jobban mondva annak az eddigelé legalacsonyabb színvonalú történelemhamisí-

tásnak kifejezését látom benne, amelyet az amerikai imperializmus érdekében elkövettek. Schopenhauer és Nietzsche között magától értetődően vannak különbségek, amelyek Nietzsche fejlődése folyamán, saját törekvéseinek tisztázódásával mindjobban elmélyültek. De inkább a kor különbségei: a társadalmi haladás elleni harc eszközeinek különbségei.

A módszertani összetartozás elvét gondolatépülete számára azonban Nietzsche Schopenhauertől vette át, s csupán az időnek, a legyőzendő ellenfélnek megfelelően módosította és fejlesztette tovább: azt, amit az előző fejezetben mint a kapitalizmus indirekt apologetikáját jellemeztünk. Ez az alapelv természetesen egy élesebben kifejlődött osztályharc feltételei következtében részben új konkrét formákat ölt. Schopenhauernek kora haladásgondolatai ellen vívott harcát még abban lehetett összefoglalni, hogy minden cselekvést mint szellemileg és erkölcsileg alacsonyabb értékűt diffamált. Nietzsche ellenben a reakcióért, az imperializmusért való aktív cselekvésre szólít fel. Már ebből következik, hogy Nietzschének a képzet és akarat egész schopenhaueri kettősségét félre kellett tolnia, és a buddhisztikus akaratmítoszt a hatalomra törő akarat mítoszával kellett helyettesítenie. Következik továbbá, hogy Nietzsche a történelemnek schopenhaieri elvontan általános elutasításával ugyancsak nem tud mit kezdeni. Természetesen Nietzsche számára éppoly kevéssé van igazi történelem, mint Schopenhauer számára. Ellenben nála az agresszív imperializmusra vonatkozó apologetika a történelem mitizálásának formáját ölti. Végül, mivel itt csupán a leglényegesebb mozzanatokat sorolhatjuk fel röviden, Schopenhauer apologetikája formájára nézve indirekt ugyan, azonban társadalompolitikai reakciós szimpátiáit nyíltan, sőt kihívó cinizmussal fejezi ki. Nietzschénél ellenben az indirekt apologetika elve behatol az előadás módjaiba is: az imperializmus mellett való agresszív-reakciós állásfoglalása túlforradalmi gesztus alakjában jut kifejezésre. A demokrácia és szocializmus elleni harcnak, az imperializmus mítoszának, a barbár aktivitásra való felhívásnak még soha nem létezett átalakulásként, „minden érték átértékeléseként" az „istenek alkonyaként" kell megjelennie: az imperializmus indirekt apologetikájának demagógikusan hatásos álforradalomként.

A nietzschei filozófiának ez a tartalma és ez a módszere a legszorosabban összefügg irodalmi kifejezésmódjával: az aforizmussal. Az ilyen irodalmi forma lehetővé teszi mindenekelőtt a változást Nietzsche tartós hatásán belül. Ha társadalmilag fordulat vált szükségessé az értelmezésben – mint pl. a hitlerizmus közvetlen előkészülete idejében, mint most a hitlerizmus

bukása után – a maradandó tartalom átdolgozásának nem állnak útjában olyan akadályok, mint olyan gondolkodóknál, akik rendszeres formában fejezték ki gondolatvilágukat összefüggését. (Persze Descartes, Kant és Hegel sorsa az imperialista korszakban mutatja, hogy a reakció ilyen akadályokat is le tud győzni.) Nietzschénél azonban ez a feladat jóval egyszerűbb: minden szakaszon, a pillanatnyi szükségletnek megfelelően, másmás aforizmákat állítanak előtérbe és kapcsolnak össze egymással. Ehhez járul még egy mozzanat. Bármennyire összhangban vannak is az alapvető célkitűzések a parazita értelmiség ideológiai beállításával, rendszeres, brutálisan nyílt kimondásuk mégis visszataszítóan hatna egy széles, igen fontos rétegre. Semmiképp sem véletlen tehát, hogy a Nietzsche-értelmezés kevés kivétellel (mindenekelőtt a Hitler-fasizmus útegyengetőinek kivételével) Nietzsche kultúrkritikájába, morálpszichológiájába kapaszkodik, s Nietzschéből „ártatlan", csupán egy értelmi-erkölcsi „elit" lelki problémáival törődő gondolkodót csinál. Ezt tette már Brandes és Simmel, majd később Bertram és Jaspers, és ma Kaufmann. Osztályálláspontról ez helyes, mert a túlnyomó többség, amelyet így megnyertek Nietzschének, később arra is kész, hogy az ilyen beállításból következő gyakorlati lépéseket is megtegye. Olyan típusok, mint Heinrich és Thomas Mann, kivételek.

Ez azonban pusztán hatásösszefüggése az aforisztikus kifejezésmódnak. Tekintsük meg ezt belülről. A professzori filozófia részéről gyakran szemére vetették Nietzschének, hogy nincs rendszere, s ezért nem igazi filozófus. Maga Nietzsche igen határozottan minden rendszer ellen nyilatkozik: „Bizalmatlan vagyok minden rendszeralkotóval szemben és kitérek útjából. A rendszerre törekvő akarat becsületesség hiánya."[4] Olyan tendencia ez, amelyet már Kierkegaardnál megfigyelhettünk. Ez a tendencia nem véletlen. A polgárság filozófiai válsága, amely a hegelianizmus felbomlásában nyilvánult, sokkal több volt egy bizonyos rendszer ki nem elégítő voltának felismerésénél; az évezredekig uralkodó rendszergondolat válsága volt. A hegeli rendszerrel összeomlott a törekvés a világ egészének, levése törvényszerűségeinek idealista elvekből való, tehát az emberi öntudat mozzanataiból kiinduló egységes rendezésére és ekként való felfogására. Itt nincs annak helye, hogy akár csak vázoljuk is azokat az alapvető változásokat, amelyek az idealista rendszergondolatnak e végleges felbomlásából következnek. Tudjuk persze,

[4] Nietzsche, *Werke*. VIII. 64. l. Nietzschét mindig a 16 kötetes összkiadásából (Kröner, Leipzig) idézzük.

hogy Hegel után is keletkeztek professzori rendszerek (Wundt, Cohen, Rickert stb.), de tudjuk azt is, hogy a filozófia fejlődése szempontjából teljesen jelentéktelenek voltak. Ismeretes az is, hogy a rendszernek ez a vége a polgári gondolkodásban feneketlen relativizmust és agnoszticizmust fakasztott, mintha az idealista rendszerezésről szükségessé vált lemondás egyúttal a megismerés objektivitásáról, a valóság reális összefüggéséről és ennek megismerhetőségéről való lemondást jelentené. De tudjuk ugyancsak azt is, hogy az idealista rendszer végleges eltemetése magával hozta egyúttal az objektív valóság igazi összefüggéseinek felfedezését: a dialektikus materializmust. Engels az új filozófiai helyzetet Nietzsche kortársa, Dühring ellen polemizálva, a következőképp formulázza: „A világ valóságos egysége anyagiságában van..."[5] Ezt az egységet igyekeznek az egyes tudományok (egyre nagyobb megközelítéssel) visszatükrözni és gondolatilag megragadni; az ilyen megismerés elveit és törvényeit a filozófia foglalja össze. A rendszeres összefüggés tehát nem tűnt el. De már nem idealista „lényegiségek" formájában jelenik meg, hanem mindig mint megközelítő visszatükrözése annak az egységnek, annak az összefüggésnek, annak a törvényszerűségnek, amely objektív módon – tudatunktól függetlenül – magában a valóságban létezik és hat.

Nietzsche elutasító álláspontja a rendszerrel szemben korának relativitása, agnoszticista tendenciáiból nő ki. (Hogy ő az első és legbefolyásosabb gondolkodók egyike, akinél ez az agnoszticizmus mítoszba csap át, később fogjuk vizsgálni). Kétségtelen, hogy aforisztikus kifejezésmódja a legszorosabban összefügg ezzel a beállítottságával. De túl ezen egy másik motívum is hatékony. Általános jelenség az ideológiák történetében, hogy olyan gondolkodók, akik egy társadalmi fejlődést csak csíráiban figyelhetnek meg, de ezekben már megsejtik az újat s ezt, különösen a morál területén, fogalmilag igyekeznek megragadni, az esszéista, aforisztikus formákat tekintik ama keveredés legadekvátabb kifejezésének, amely gondolataikban a fejlődés élesen megfigyelt és értékelt tünetei és magának a fejlődésnek puszta sejtése között végbemegy. Megmutatkozik ez Monteigne-nél és Mandeville-nél, a francia moralistáknál, La Rochefoucauld-tól Vauvenargue-ig és Chamfortig. Nietzsche stílus tekintetében nagyon vonzódik ez írók legtöbbjéhez. Ezt a formai vonzódást azonban kiegészíti az alaptendenciák tartalmi ellentéte. A jelentős moralisták – többségükben haladó szelleműek – egy abszo-

[5] Engels, *Anti-Dühring*, Marx–Engels *Művei*. 20. köt. Kossuth, 1963. 46. l.

lutista-feudális társadalomban már a kapitalizmus morálját bírálták. A jövő nietzschei előlegezése ellenben egy eljövendő minőségileg fokozott reakciónak, az imperialista korszaknak előlegezése. A forma rokonságát pusztán az előlegezés elvont ténye határozza meg.

Azt kérdezzük mármost: van-e jogunk rendszerről beszélni Nietzschével kapcsolatban? Szabad-e megkísérelnünk, hogy egy rendszeres összefüggésből értelmezzük egyes aforisztikus mondásait? Azt hisszük: egy filozófus gondolatainak rendszeres összefüggése régibb jelenség, mint az idealista rendszerek, s összeomlásukat is túléli. Mindegy, vajon ez a rendszeres összefüggés megközelítően helyes visszatükrözése-e a valóságos összefüggésnek, vagy osztályszerűen, idealisztikusan stb. eltorzult, ilyen rendszeres összefüggés minden filozófusnál van, aki általában megérdemli a filozófus nevet. Persze nem esik össze azzal a felépítéssel, amelyet maga az egyes filozófus akar adni művének. Marx kimutatja az igazi összefüggés ilyen rekonstrukciójának szükségszerűségét Hérakleitos és Epikuros töredékeivel kapcsolatban, azonban hozzáteszi: „Még oly filozófusoknál is, akik rendszeres formát adtak munkájuknak, mint pl. Spinoza, a rendszer valóságos belső felépítése teljesen különbözik attól a formától, amelyben tudatosan kifejtették."[6] A következőkben megkíséreljük kimutatni, hogy Nietzsche aforisztikusan kifejezett gondolatai ilyen rendszeres összefüggést alkotnak.

2

Azt hisszük, hogy az – persze csak fokozatosan kikristályosodó – egységpont Nietzsche gondolatainak összefüggésében a szocializmus elhárítása, egy imperialista Németország keletkezéséért folyó küzdelem volt. Hogy ifjúkorában Nietzsche lelkes porosz hazafi volt, az sokszorosan igazolva van. Ez a rokonszenv ifjúkori filozófiájának egyik legfontosabb meghatározó mozzanata. Bizonyára nem tekinthető véletlennek vagy puszta ifjúkori hangulatnak, hogy minden áron részt akart venni az 1870/71-es háborúban, s mivel mint baseli professzor nem lehetett katona, legalább mint önkéntes betegápoló vett benne részt. Legalább is jellemző nővérének a háború idejéből való következő megemlékezése, ámbár az ő megnyilatkozásait nagy kri-

[6] Marx levele Lassallehoz, 1858. V. 31. *Ferdinand Lassalles nachgelassene Briefe und Schriften.* Herausgegeben von G. Mayer. Berlin 1922. III. 123. l.

tikával kell tekinteni: „Akkor érezte először a legmélyebben, hogy az élethez való legerősebb és legfőbb akarat nem a létért való nyomorúságos küzdelemben fejeződik ki, hanem mint harchoz való akarat, mint hatalomra és túlerőre törő akarat."[7] Mindenesetre ez a nagyon porosz, háborúért lelkesedő filozófiai hangulatkép semmiképp sem ellenkezik az ifjú Nietzsche egyéb nézeteivel. Így az 1873 őszéről való feljegyzéseiben a következő helyet találjuk: „Kiindulási pontom a porosz katona: itt igazi hagyomány van, itt kényszer, komolyság és fegyelem van, a forma tekintetében is."[8]

Amilyen világosan látható itt, miért lelkesedik az ifjú Nietzsche, éppoly világosan rajzolódik le fő ellenségének arculata is. Közvetlenül a Párizsi Kommün bukása után azt írja barátjának, Gersdorff bárónak: „Ismét remélhetünk! *Német* küldetésünk még nem fejeződött be! Bizakodóbb vagyok mint valaha: mert még nem ment tönkre minden a francia-zsidó ellaposodás és 'elegancia' a 'jelenkor' mohó tobzódása folytán. Van még bátorság, mégpedig német bátorság, amely valami bensőleg más, mint szánalomra méltó szomszédaink lendülete. A nemzetek harcán túl az a nemzetközi hidrafej ijesztett meg bennünket, amely hirtelen oly félelmetesen tűnt fel mint egészen más jövőbeli harcok hirdetője."[9] Ez a harc előbb közvetlenül ama tendenciák ellen irányul, amelyek gátlóan útját állják ideológiája teljes kibontakozásának, s tartalmát is meghatározza néhány hónappal korábban egy Richard Wagnerhez intézett, „A tragédia születése" kíséretében elküldött dedikációs levél fogalmazványában. Itt is a porosz győzelemből indul ki. Ilyen következtetéseket von le belőle: . . .„mert azon a hatalmon tönkre megy majd valami, amit gyűlölünk mint minden mélyebb filozófia és művészetszemlélet tulajdonképpeni ellenfelét, egy betegségi állapot, amelyben a német élet főleg a nagy francia forradalom óta szenved, s amely mindig visszatérő görcsös vonaglásokban a legjobb német természeteket is sújtja, nem is szólva a nagy tömegről, amelynél azt a betegséget egy jószándékú szó galád megszentségtelenítésével 'liberalizmusnak' nevezik."[10]

A liberalizmus elleni harcnak a szocializmus elleni harccal való összefüggése azonban igen hamar mutatkozik. A Strauss-brosúra a liberális „művelődésfiliszter" ellen irányul, s hozzá még olyan lendülettel és szellemesen, hogy még egy marxistát is, mint Mehring,

[7] Elisabeth Förster-Nietzsche, *Der einsame Nietzsche*. Leipzig 1914. 433/4. l.

[8] Nietzsche, *Werke*. X. 279. l.

[9] Nietzsche levele Gersdorff báróhoz, 1871. VI. 21.

[10] I. m. IX. 142. l.

meg tudott téveszteni igazi lényegére vonatkozóan. Mehring úgy véli, hogy Nietzsche itt „kétségtelenül a német kultúra legdicsőségesebb hagyományait" védelmezte.[11] Maga Nietzsche azonban azt írja „Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten" (Tanintézeteink jövőjéről) (1871–73) című előadásainak vázlatában. „A legáltalánosabb műveltség, azaz a barbárság épp a kommunizmus előfeltétele... Az általános műveltség átmegy az igazi műveltség elleni gyűlöletbe... A nép legnagyobb szerencsétlensége, hogy nincsenek szükségletei, jelentette ki egyszer Lassalle. Innen a munkásművelődési egyletek: céljuk, mint többször mondották nekem, szükségletek keltése... Tehát a műveltség lehető legnagyobb általánosítására irányuló vágynak forrása egy teljes elvilágiasodásban van, abban, hogy a műveltséget mint eszközt alárendeljük a keresetnek, a nyersen értelmezett földi boldogságnak."[12] Látjuk, Nietzsche filozófiai gondolkodása kezdettől fogva a demokrácia és a szocializmus ellen irányul.

Nietzschének ez az állásfoglalása és ezek a perspektívák alkotják a görögségről való felfogásának alapját. Itt egészen világosan megfogható Nietzsche ellentéte a polgári fejlődés forradalmi hagyományaival. Ezzel kapcsolatban elsősorban nem a dionysosi elvre gondolunk, amely Nietzsche első művét híressé tette; ez az elv itt, hogy Nietzsche saját szavait használjuk, még csak „artista metafizikájának" eleme; igazi jelentőségre csak akkor tesz szert, amikor a dekadencia legyőzése lett az érett Nietzsche központi problémájává. Itt mindenekelőtt azokat a mozzanatokat emeljük ki, amelyek alapján megrajzolja új képét a görögségről. Fő gondolata, hogy a rabszolgaságra minden igazi kultúra szempontjából szükség van.

Ha Nietzsche csupán a rabszolgaságnak a görög kultúra szempontjából való szerepét állította volna történetileg előtérbe, akkor ennek a magában véve helyes megállapításnak jelentősége nem volna túlságosan nagy; ő maga Fr. A. Wolfra utal, aki már őelőtte fejezte ki ezt a felismerést.[13] Ennek a történeti felismerésnek nemcsak a történettudomány fejlődése miatt kellett mindig általánosabbá válnia, hanem a francia forradalom „heroikus illúzióival" való leszámolás következtében is, mert a francia forradalom ideológusai nem vettek tudomást a rabszolgaságról, hogy a polisz-demokráciából egy korszerű forradalmi demokrácia mintaképét teremthessék meg (a görögségről való német kép is Winikelmann és Hegel korszakában erősen e nézetek hatása alatt

[11] Mehring, c. m. VI. 182. l.
[12] Nietzsche, *Werke*. II. 425. l.
[13] I. m. IX. 268. l.

áll). Nietzsche felfogásában az az új, hogy a rabszolgaságot jelen kultúrkritikája eszközéül használja: „s ha netán igaz, hogy a görögök rabszolgaságuk miatt mentek tönkre, még sokkal biztosabb a másik dolog, hogy mi a rabszolgaság *hiánya* miatt megyünk tönkre."[14]

Ha tehát Nietzsche, bizonyos módszertani rokonságban a romantikus kapitalizmusellenességgel, a múltnak egy nagy korszakát szembeállítja a bírálandó kapitalista jelennel, akkor az nem a válságnélküli egyszerű áruforgalom szembeállítása a válsággal és a tömegmunkanélküliséggel, mint Sismondinál, nem a középkor rendezett és értelemmel teljes kézművesmunkája szembe állítva a kapitalista munkamegosztással és anarchiával, mint a fiatal Carlyle-nál, hanem egy elitnek görög diktatúrája, amely világosan megállapítja „hogy a munka nem szégyen" s szabad idejében halhatatlan műalkotásokat teremt, szemben a jelennel: „Az újabb korban nem a művészetben kedvét lelő ember, hanem a rabszolga határozza meg az általános képzeteket. Az olyan fantómok, mint emberi méltóság, a munka méltósága: a még önmaga elől is rejtőző rabszolgaság szegényes termékei. Boldogtalan kor, amelyben a rabszolga olyan fogalmakat használ, amelyek őt az önmagáról és az önmagán túl való gondolkodásra izgatják! Áldatlan csábítók, akik megsemmisítették a rabszolga ártatlansági állapotát a megismerés fájának gyümölcse által!"[15]

Milyen mármost az az „elit", amelynek új ébresztése a rabszolgaság visszatérése által utópikus-mitikus módon a kultúra újjászületésének reményét kelti a fiatal Nietzschében? Hogy barbárságból emelkedik fel, megállhatna még mint történeti ténymegállapítás. Nietzsche a legrikítóbb színekkel írja is le azt a „Homéros versenyében" (1871/72). De hogy megértsük a görög kultúrát, Nietzsche az orfikusok elleni polémiában, akik szerint „az olyan életet, amelynek ilyen ösztön a gyökere, nem érdemes élni", hozzáfűzi a következőt: „ki kell indulnunk abból, hogy a görög géniusz az egyszer oly félelmetesen létező ösztönt elfogadta és *jogosnak* tekintette".[16] Tehát nem a barbár ösztönök legyőzéséről, civilizálásáról és humanizálásáról van szó, hanem arról, hogy ezeket az ösztönöket megfelelő csatornákba vezetve, rájuk mint alapra építsék fel a nagy kultúrát. A dionysosi elvet csak ebben az összefüggésben, nem pedig valamilyen „artista metafizika" talaján lehet helyesen megérteni és értékelni. Nietzsche a dionysosról szóló első művének egy későbbi előszófogalmazványában is joggal azt mondja: „Milyen helytelen szemérmesség, hogy tudós-

[14] I. m. IX. 153. l.
[15] I. m. IX. 149. l.
[16] I. m. IX. 276. l.

ként beszélek olyan dologról, amelyről mint élményről beszélhettem volna."[17]

A barbár ösztönök társadalmi hasznosításának szerve a fiatal Nietzsche számára a verseny (agon), ez pedig – mint mindjárt meglátjuk magának Nietzschének fejtegetéseiből –, a kapitalista konkurrencia mitizálása. Idézi Pausanias után a két Eris-istennőről szóló Hésiodos-helyet: „(a jó Eris – L. Gy.) az ügyetlen férfiút is munkára hajtja; ha pedig az egyik, akinek nincs birtoka, nézi a másikat, aki gazdag, akkor hasonlóképpen siet vetni és ültetni és rendben tartani háza táját; A szomszéd versenyez a jólétre törekvő szomszéddal. Jó ez az Erisz az emberek szempontjából. A fazekas is haragszik a fazekasra, meg az ács az ácsra, a koldus irigyli a koldust, s az énekes az énekest."[18] S ezzel az állapottal szembehelyezi a modern züllöttséget: „Itt félnek az önzéstől mint a magánvaló gonosztól", holott: „a régiek számára az egésznek, az állami társadalomnak jóléte volt az agonális nevelés célja".[19]

Ha innen visszatekintünk a rabszolgaságra, mint minden igazi kultúra alapjára, azt látjuk, mennyire előlegezte ez az első mű a későbbi Nietzschét, habár még meg nem érett módon. Schopenhauernak és Wagnernek a lelkesedés pátoszával megrajzolt képe ebben az összefüggésben mint mitizált ürügy jelenik meg, hogy félig költői, félig gondolkodói formában fejezze ki azt, ami talán még nem érlelődött meg teljesen. Első műveinek későbbi önkritikája – különösen az „Ecce homó"-ban – teljesen ebben az irányban mozog: „amit azokban az esztendőkben Wagnernél zenéről hallottam, annak egyáltalán semmi köze Wagnerhez; ha leírtam a dionysosi zenét, *azt* írtam le, amit *én* hallottam – ösztönösen mindent le kellett fordítanom és át kellett alakítanom az új szellemre, amelyet magamban hordtam. Ennek bizonyítéka, *a lehető legerősebb bizonyíték*, 'Wagner Bayreuthben' című írásom: minden pszichológiailag döntő helyen csak rólam van szó – minden további nélkül a nevemet vagy a 'Zarathustra' szót lehet tenni mindenüvé, ahol a szövegben Wagner szó áll . . . Magának Wagnernek is volt fogalma erről; írásomban nem ismert magára."[20] Valamivel enyhébben áll az Schopenhauer képére is Nietzsche ifjúkori írásában. Egészen másképpen áll a dolog a harmadik képpel, Sókratésnek – ugyancsak mitologizált – arcképével. Már az első műben így hangzik a nagy ellentét: „A dionysosi és a

[17] I. m. XIV. 368. l.
[18] I. m. IX. 277. l.
[19] I. m. 280. l.
[20] I. m. XV. 66. l.

sókratési".[21] S ez az ellentét – amely az ifjú Nietzschénél előbb túlnyomóan esztétikai – az ösztön és ész ellentétévé tágul. Az „Ecce homó"-ban végig vezeti ezeket a kezdeteket: azt a felfedezést, hogy Sókratés „dekadens", hogy „magát a morált a dekadencia tüneteként" kell értékelni, az érett Nietzsche úgy tekinti mint „újítást, mint elsőrangú felfedezést a megismerés történetében".[22]

Ha általában vizsgáljuk Nietzsche továbbfejlődésének meghatározó okait, rendszerint a Wagnerben való csalódásra helyezik a fősúlyt. Már a fent fölvetett szempontok Nietzschének Wagnerhez való viszonyára vonatkozóan azt mutatják, hogy itt megváltozásának inkább tünetét, mintsem igazi okát kell keresni. Ha Nietzsche – fokozódó élességgel – harcol Wagner ellen, akkor a német jelen művészete ellen harcol az imperialista jövő nevében. Ha divatba jött, mindenekelőtt az első világháború után, a XIX. századnak (a „biztonság" korának) ideológiája ellen a XX. század nevében harcolni, akkor Nietzsche elfordulása Wagnertől, ellene való késői polémiája ennek a harcnak módszertani „modellje". Az, hogy a hitlerizmus ideológiai szószólói folytatták ezt a hagyományt, de ezt Wagner istenítésével kapcsolták össze, semmit sem bizonyít. A hitleristák a „biztonság" elutasítását Bismarck dicsőítésével is összekapcsolták; akit Nietzsche, utolsó korszakában, majdnem mindig párhuzamba állít Wagnerrel s együtt harcol ellenük. A késői Nietzsche számára Wagner a legnagyobb művészi kifejezése annak a dekadenciának, amelynek legfontosabb politikai képviselőjéül Bismarckot tekintette. Amikor pedig Nietzsche túlmegy a schopenhaueri filozófián, ugyanazt az utat járja. Nem szabad elfelejteni, hogy a gyökeres ahistorizmust tekintve már a fiatal Nietzsche sem volt sohasem Schopenhauer igazi ortodox híve. Kezdettől fogva mesterének teljes történelemnélkülisége helyett a történelem mitizálása lebegett szeme előtt. Ez a tendencia megvan már „A tragédia születésé"-ben és erősödik a második „Korszerűtlen elmélkedés"-ben. Ehhez járul, hogy Nietzschénél az – ellenforradalmi – aktivizmus fokozódó jelentőséget kap. Így Schopenhauer is – Wagnerrel és Bismarckkal – mindjobban a legyőzendő dekadencia területére tolódik. Ez természetesen nem gátolja Nietzschét abban, hogy, mint ugyancsak látni fogjuk, mindvégig a Berkeley–Schopenhauer-féle ismeretelmélet talaján álljon s ezt persze különleges céljainak megfelelően értékesítse.

[21] I. m. I. 86. l.
[22] I. m. XV. 63. l.

Miben kell mármost keresnünk Nietzsche továbbfejlődésének igazi okait, ún. második korszakának alapvonásait? Azt hisszük, hogy ezek megtalálhatók azoknak a társadalmi-politikai ellentéteknek kiélesedésében, amelyek a 70-es évek második felében uralkodtak (kultúrharc, mindenekelőtt szocialista törvény). Láttuk, mennyire meghatározták Nietzsche első műveit a 70-es háború, annak az általános kulturális megújhodásnak reményei, amelynek a győzelem után be kellett volna következnie; láthattuk azt is, milyen elmosódottak voltak az ifjú Nietzsche e reményei, milyen apolitikusak a távlatai a rabszolgaság mellett való általános társadalmi és történetfilozófiai állásfoglalása ellenére. Mármost ez meglehetősen határozottan megváltozik a 70-es évek második felében. Nem mintha Nietzsche immár világos képzetekre tett volna szert a politika, főleg pedig az alapjául szolgáló gazdasági élet tekintetében. Nemsokára láthatjuk majd naiv tudatlanságát a közgazdaság kérdéseiben. De a tények minden kedvezőtlensége, a nézetek minden zavarossága ellenére Nietzsche kultúr- és történetfilozófiai elmélkedései oly irányt vesznek fel, amely a konkrét jelen és jövő felé vezet.

Hogy röviden előrebocsássuk azt, amit ki fogunk fejteni: Nietzsche új politikai állásfoglalása a körül a gondolat körül összpontosul, hogy a fenyegető szocializmust, amely változatlanul a fő ellenség marad, a demokrácia segítségével kell visszaszorítani és ártalmatlanná tenni. Emellett meg kell jegyezni, hogy Nietzsche a bismarcki Németországot demokráciának tekinti; reményei, hogy itt találta meg az orvosságot a szocializmus ellen, a legszorosabban összefüggnek tehát a bismarcki politikával – s itt közömbös, mennyire vált ez Nietzschében tudatossá. Lehetetlen puszta véletlent látni abban, hogy Nietzsche e korszakának első műve a „Menschliches, Allzumenschliches" (Emberi, nagyon is emberi) című, körülbelül egy félévvel a szocialista törvény kihirdetése előtt jelent meg. Persze ugyancsak Voltaire halálának századik évfordulójára. Abból az ajánlásból is, amelyet Nietzsche ebből az alkalomból az első kiadás elé írt, gyakran igen messzemenő következtetéseket vontak le. Csak nagyon kis részben joggal. Mert ha Nietzsche Voltaire-értelmezését olvassuk, azt látjuk: itt is arról a harcáról van szó, amelyet mint leglényegesebbet határoztunk meg. Természetesen azzal az erre a korszakra jellegzetes különbséggel, hogy Nietzsche most úgy véli, a fejlődés, amelynek képviselőjeként ünnepli Voltaire-t, a legbiztosabb eszköz a forradalom (a szocializmus) elkerüléséhez. Ebben az értelemben von párhuzamot Voltaire és Rousseau között (az aforizmák ezt az akkori Nietzschére jellemző címet viselik: „Tévhit a forradalom tanában"): „Nem

Voltaire-nek mértéktartó, a rendre, tisztogatásra és átépítésre hajlamos természete, hanem *Rousseau* szenvedélyes balgaságai és félhazugságai ébresztették fel a forradalom optimista szellemét, amely ellen azt kiáltom: „Écrasez l'infâme!" (Tipord el a gonoszt!) Ő riasztotta el hosszú időre *a felvilágosodás és a haladó fejlődés szellemét.*"[23] E Voltaire-felfogás mellett Nietzsche kitart majd még akkor is, mikor a „Menschliches, Allzumenschliches" illúziói rég szétfoszlottak. Sőt, késői radikalizmusának megfelelően most Voltaire világtörténelmi jelentőségét kizárólag ebben a Rousseau és a forradalom elleni állásfoglalásban látja. Így mondja a „Wille zur Macht"-ban: „Csak ettől fogva lesz Voltaire a századnak embere, a filozófus, a tolerancia és a hitetlenség képviselője (addig csupán *bel esprit* – széplélek)."[24]

Nietzsche tehát a „demokrata", „liberális", evolucionista lett, éppen mert itt látja a leghatásosabb ellensúlyt a szocializmussal szemben. A demokráciáért – mint akkor mondja –, ezért a kikerülhetetlen átmeneti szakaszért való lelkesedése nagyon mérsékelt; „az embernek alkalmazkodnia kell az új viszonyokhoz, mint ahogy alkalmazkodik akkor, amikor a földrengés eltolja a talajalakzat régi határait és körvonalait."[25] De ugyanennek a műnek második részében úgy véli, lehetséges, „hogy az utókor valamikor nevet ezen a mi aggódásunkon" és igenli a demokratikus átmeneti időt. „Úgy látszik", fejti ki tovább, „hogy Európa demokratizálása egy láncszem azoknak a roppant *profilaktikus rendszabályoknak* a láncolatában, amelyek az újkor gondolatát alkotják s amelyben elütünk a középkortól. Csak most jött el a ciklop-építmények kora! Végre biztosak az alapok, hogy minden jövendő veszély nélkül építhet rájuk! Lehetetlenség ezentúl, hogy a kultúra termőföldjeit váratlanul elpusztítsák vad és értelmetlen hegyi vizek! Kőgátakat és védőbástyákat a barbárok ellen, járványok ellen, testi és szellemi leigázás ellen!"[26] Nietzsche annyira megy ebben, hogy még a kizsákmányolást is elítéli mint ostobát és haszontalant: „A munkások *kizsákmányolása*, amint most felfogjuk, ostobaság volt, rablógazdálkodás a jövő számára a társadalom veszélyeztetése. Most már majdnem háborúban vagyunk: s mindenesetre a béke fenntartásának, a szerződések kötésének és a bizalom megszerzésének költségei immár igen nagyok lesznek, mert a kizsákmányolók balgasága igen nagy és hosszan tartó volt."[27]

[23] I. m. II. 341. l.
[24] I. m. XV. 215. l.
[25] I. m. II. 325. l.
[26] I. m. III. 338. l.
[27] I. m. III. 349/50. l.

A kormányzás új formája – s itt kifejezetten Bismarckra hivatkozik – a néppel kötött, bár történelmietlen, de okos és hasznos kompromisszum, amely lassanként minden emberi vonatkozást megváltoztat.

Az ilyen „demokratikus fejlődés" pozitív értéke e nézetekkel teljesen egyezően abban van, hogy új „elitet" képes kialakítani. Nietzsche azzal, hogy végrehajtotta ezt a fordulatot, semmit sem vetett el ifjúkora arisztokrata meggyőződéséből. A kultúra üdvösségét most is kizárólag olyan kisebbség határozott kiváltságos helyzetében látja, amelynek szabad ideje a többségnek, a tömegnek kemény testi munkáján alapszik. Azt írja: „Magasabb kultúra egyedül ott keletkezhetik, ahol a társadalomnak két különböző kasztja van: a dolgozóké és a tétleneké, az igazi tétlenségre képeseké; vagy erősebb kifejezéssel: a kényszermunka kasztja és a szabad munka kasztja."[28] A liberalizmushoz való közeledése oly erős, hogy átmenetileg még ennek államfogalmát is magáévá teszi. Ezt a sokat idézett mondatot írja: „A modern demokrácia az *állam hanyatlásának* történeti formája." De ritkán idézik, hogyan szőtte itt tovább ezt a gondolatot: „A kilátás azonban, amely ebből a biztos hanyatlásból adódik, nem minden tekintetben szerencsétlen. Az ember valamennyi tulajdonsága közül az okosság és az önzés vannak legjobban kifejlődve; ha ezen erők követelményeinek már nem felel meg az állam, akkor legkevésbé sem káosz fog beállani, hanem egy még célszerűbb találmány, mint amilyen az állam volt, győz majd az államon."[29]

Kézzelfogható itt, miért jut Nietzsche ilyen nézetekhez. Már nem tekinti a szocializmust, mint előbb, a liberalizmus, a demokrácia szövetségesének, radikális továbbfejlesztőjüknek, amely ellen mint velük közösségben levő ellen harcolt előbb. Most a szocializmus „a kimúlt despotizmus fantasztikus ifjabb testvére".[30] S Nietzsche úgy fejezi be ezt az aforizmust, hogy akkori viszonya az államhoz egészen világosan áll előttünk: „A szocializmus arra szolgálhat, hogy brutálisan és tolakodóan tanítsa, mily veszedelem rejlik az államhatalom minden felhalmozásában, s ennyiben bizalmatlanságot keltsen maga az állam iránt. Ha érdes hangja abba a csatakiáltásba kezd: '*oly sokat az államból, amennyit csak lehetséges*', ezáltal ez a kiáltozás lármásabb lesz, mint valaha: de csakhamar annál nagyobb erővel tör ki az ellenkező kiáltás is: '*oly keveset az államból, amennyi csak lehetséges*'."[31]

[28] I. m. II. 327. l.
[29] I. m. II. 349. l.
[30] I. m. II. 350. l.
[31] I. m. II. 351. l.

Hogy konkrétan hogyan képzelte Nietzsche ezt a demokráciát, annak közelebbi részleteibe bocsátkozni nem érdemes. Ezek csak politikai naivitását, közgazdaságtani tudatlanságát leplezik le. Ha e fejtegetés befejezéséül még egy mondását idézzük, ez világosan mutatja mind a kettőt, egyúttal azonban Nietzsche minden fejlődési szakaszának állandó vezérmotívumát: a szocializmus mint főellenség ellen vívott harcot. A „Menschliches, Allzumenschliches" második részében kifejti, hogy valamennyi párt közül a demokrácia húzza majd a legnagyobb hasznot a szocializmustól való általános félelméből, s a következő konklúzióhoz jut: „A nép a legtávolabb van a szocializmustól mint a tulajdonszerzés megváltozásának tanától: ha pedig egyszer nagy, parlamenti többsége által, kezében lesz az adósróf, akkor majd a progresszív adóval nekimegy a kapitalistának, a kereskedőknek és tőzsdefejedelmeknek s csakugyan lassan olyan középosztályt teremt, amely *elfelejtheti* a szocializmust, mint kiállott betegséget."[32] Ebben összpontosul Nietzsche utópikus álma ebben a korszakban: olyan társadalmi állapot elérése, amelyben a szocializmust mint „kiállott betegséget" el lehet felejteni. Ennek az álomnak kedvéért tartózkodó jóakarattal tekinti Bismarck „demokráciáját" a szocialista törvény és az állítólagos szociálpolitika „demokráciáját" a cukrászsütemény és ostor „demokráciáját".

Hogy mennyire összefüggnek ezek a nézetek a szocialista törvényre vonatkozó reakciós illúziókkal, azt mutatja újabb változásuk, amely ugyancsak párhuzamos a burzsoázia csalódottságával a német munkásosztály növekedő és növekvően sikeres, bátor ellenállása következtében. Ez a változás egyre szenvedélyesebb alakot ölt, s Nietzsche utolsó műveiben éri el tetőpontját. Nem lehet itt feladatunk, hogy lépésről-lépésre kövessük Nietzsche nézeteinek ezt az utolsó változását; számunkra a lényeges szociális tartalmak fontosak, főleg az, hogy mindezen változás mellett nem tolódik el a tulajdonképpeni forgáspont, az igazi középpont: a harc a szocializmus ellen.

Az átmeneti idő „demokratikus" illúzióitól való elfordulás már a „Fröhliche Wissenschaft"-ban (1882) igen világos alakot ölt. Egy, a fasiszták által gyakran és érthető lelkesedéssel idézett helyen Nietzsche a katonai rangfokozatok, tisztek és katonák viszonya mellett foglal állást, s ezt a hierarchiát a kapitalista kizsákmányolás nem-előkelő volta, nem-arisztokrata vonása ellen játssza ki. Sőt, egyenesen az arisztokrata formának ebben a hiányában látja okát a szocialisták előretörésének. „Ha megvolna

[32] I. m. III. 352. l.

bennük (ti. a kapitalistákban – L. Gy.), tekintetükben és mozdulatukban a születési nemesség előkelősége, talán nem léteznek a tömegek szocializmusa."[33] A hang kiélesedését, a szenvedélyesség fokozódását meghatározza az a tény, hogy Nietzsche egyre szkeptikusabb lesz abban a tekintetben, hogy a munkásokat le lehet verni az addig alkalmazott módszerekkel s – legalább az adott pillanatban – nagyon fél a munkások győzelmétől. Azt írja a „Genealogie der Moral"-ban (Az erkölcs genealógiájában) (1887): „Törődjünk bele a tényekbe: a nép győzött – vagy, 'a rabszolgák' vagy a 'csőcselék' vagy a 'nyáj' vagy ahogy Önnek tetszik nevezni őt... Az 'urak' el vannak intézve; a közönséges ember morálja győzött... Az emberi nem 'megváltása' (tudniillik 'az uraktól' való megváltása) a legjobb úton van; minden szemlátomást elzsidósodik vagy elkereszténye sedik vagy elcsőcselékesedik (szavakon nem múlik!). Hogy ez a mérgezés az emberiség egész testét átjárja, feltartóztathatatlannak látszik..."[34]

Talán nem érdektelen, ha egy pillantást vetünk itt az ellenkező irányú párhuzamosságra Nietzsche és Mehring fejlődésében, hogy még világosabban lássuk, mit jelent a szocialista törvény és a német proletariátus ellenállása a polgári ideológia válsága szempontjából. Mind a kettő – noha persze akkoriban is teljesen különböző a kiindulópontjuk s éppoly különböző a gondolatmenetük – a csalóka távlatok egy korszakát éli át: Mehring megírja brosúráját a szociáldemokrácia ellen. Nietzsche belép „demokrata korszakába". A munkások egyre növekedő és egyre sikeresebb ellenállása folyamán mind a kettőnél válság áll be; Mehringet ez persze a szocializmus táborába vezeti, míg Nietzschében a szocializmus elleni gyűlöletet a paroxizmusig fokozza s őt az imperialista barbárság mitikus előlegezésének végleges megrögzítésére készteti. „Kit gyűlölök legjobban", mondja Nietzsche az „Antichrist"-ben „a mai csőcselék közül? A szocialista csőcseléket, a Csandala-apostolokat, akik aláássák a munkás ösztönét, gyönyörét, igénytelenségérzését – akik iriggyé teszik őt s bosszúra tanítják... Az igazságtalanság sohasem az egyenlőtlen jogokban van, hanem az '*egyenlő*' jogokra való igényben..."[35] S jellemző Nietzsche változására, hogy utolsó korszakában, a „Götzendämmerung"-ban kifejezetten visszatér az általunk fentebb idézett mondásra, hogy a demokrácia az állam hanyatlási formája; ezúttal azonban határozottan elítélő értelemben.[36]

[33] I. m. V. 77. l.
[34] I. m. VII. 315/6. l.
[35] I. m. VIII. 303/4. l.
[36] I. m. VIII. 151. l.

Összefoglalóan most már csak azt kell bemutatnunk, hogyan jellemzi Nietzsche a „Götzendämmerung"-ban a munkáskérdéshez való viszonyát: „Az ostobaság, alapjában véve az ösztönelfajulás, amely ma *minden* ostobaság oka, abban rejlik, hogy van munkáskérdés. Bizonyos dolgokról *nem kérdezősködünk:* ez az ösztön első parancsa. – Egyáltalán nem látom, mit akarnak csinálni az európai munkásból, miután előbb kérdést csináltak belőle. Sokkal jobban érzi magát, semhogy lépésről lépésre többet ne kérdezne, szerénytelenebbül ne kérdezne. Végül is mellette szól a nagy szám. Teljességgel vége annak a reménynek, hogy itt egy szerény és önmagával megelégedett emberfajta, egy kínai típus alakul ki renddé: pedig ebben lett volna ésszerűség, sőt éppenséggel szükséges lett volna. Mit tettek? – Mindent, hogy ennek feltételét is csírában megsemmisítsék – azokat az ösztönöket, amelyeknél fogva egy munkás mint rend lehetséges, s *önmaga számára* lehetségessé válik, a legfelelőtlenebb értelmetlenséggel gyökeresen kiirtották. A munkást katonakötelessé tették, megadták neki az egyesülés jogát, a politikai választójogot: csoda-e, ha a munkás ma már kényszerhelyzetnek (morálisan kifejezeve *igaztalanságnak*) érzi egzisztenciáját? De mit *akarunk?* kérdem újra. Ha egy célt akarunk, akarnunk kell az eszközöket is. Ha rabszolgákat akarunk, akkor bolondok vagyunk, ha urakká neveljük őket."[37]

Nietzsche elmélkedéseiben két szempontot kell különösen kiemelni. Először is azt, hogy az egész „munkáskérdést" tisztán ideológiai ügynek tekinti: az uralkodó osztály ideológusaitól függ, milyen irányban fejlődik a munkások magatartása, hogy ennek a kérdésnek objektív gazdasági alapjai vannak, azt Nietzsche egyáltalán nem veszi tudomásul. Döntő itt egyedül az „urak" állásfoglalása; kellő határozottság mellett mindent el lehet érni. (Itt Nietzsche a hitleri felfogás közvetlen előfutára.) Másodszor ez a hely, akaratlanul is, történetileg összefoglalja Nietzsche e centrális kérdésről vallott nézeteinek állandóságát és változását. Világosan látható, hogy egyrészt a korszerű viszonyoknak megfelelő rabszolgatípus „tenyésztése" állandó társadalmi eszménye volt, hogy másrészt gyűlölete azok ellen fordul, akik akadályozzák ezt a fejlődést – a szocialisták ellen. Továbbá világosan láthatjuk a változást is: ha Nietzsche itt élesen bírálja az osztályabelieket, akkor ez a kritika egyúttal önkritika, „Menschliches, Allzumenschliches"-korszaka illúzióinak túlhaladása.

Mindenesetre „demokratikus" illúzióinak összeomlása óta Nietzsche előre látja a nagy háborúk, a forradalmak és ellen-

[37] I. m. VIII. 153. l.

forradalmak korszakát, amelyeknek káoszából keletkezhetik csak az ő eszménye: „a föld urainak" abszolút uralma az engedelmessé tett „nyájon", a kellően megszelídített rabszolgákon. Már Nietzschének a „Genealogie der Moral" idejéből való feljegyzéseiben olvassuk: „A probléma – hová? Új terrorizmusra van szükség."[38] A „Wille zur Macht"-hoz való anyagban pedig azt mondja az új barbárokról, a „föld" jövendő „uairól": „Nyilván csak roppant nagy szocialista válságok után lesznek láthatók és szilárdulnak majd meg."[39] A jövőnek (az imperializmusnak) ekként észlelt csíráin nyugszanak a késői Nietzsche optimista távlatai. „A mostani európainak látványa sok reményt támaszt bennem: kialakul itt egy merész uralkodó faj egy nagyon értelmes nyájtömeg széles alapján."[40] S amikor ezekről a célokról és a hozzájuk vezető útról ábrándozik, olykor a jövőnek olyan képei támadnak, amelyek egyenesen a Hitler-legenda előlegezései: „A rothadt uralkodó rendek megrontották az uralkodó képét. Az 'állam', mint ítélkező, gyávaság, mert hiányzik a *nagy ember*, aki mértékül szolgálhat. Végül oly nagy lesz a bizonytalanság, hogy az emberek *minden* akaraterő előtt, amely parancsol, a porba hullanak."[41]

Hogy egészen tisztán lássuk Nietzsche társadalmi-politikai vonalát, ahhoz már csak az szükséges, hogy megvilágítsuk állásfoglalását Bismarckhoz. Ez a kérdés nem jelentőség nélkül való. Mert a lényegileg baloldali körökre gyakorolt hatásában is, a fasiszta ideológiát érintő szerepében is, Bismarckhoz való viszonya van a középpontban.

Az első csoport számára a probléma a következőképpen állt: Nietzsche nagyon élesen bírálja Bismarckot – tehát nem lehet reakciós. Minthogy itt egy jobboldali, illetőleg baloldali kritika hamis azonosításáról van szó, a Nietzsche–Bismarck-viszonyra vonatkozó konkrét tárgyalásunk erre a kérdésre azt feleli majd, hogy Nietzsche mindig jobbfelől bírálta Bismarckot, aki szerinte nem volt elég határozottan imperialista reakciós.

A fasizmus ideológusai is a Nietzsche és Bismarck közötti ellentétekből indulnak ki. A „Harmadik birodalomnak" azonban a német történelem valamennyi reakciós áramlatának szintézisére van szüksége; kell tehát, hogy Nietzsche és Bismarck magasabb (azaz reakciósabb) színvonalon való egyesülésének tekintse önmagát. Franz Schauwecker pl. ebben az értelemben beszél Nietzsche és Bismarck kibékítéséről a „Harmadik birodalomban". „Ez lesz

[38] I. m. XIV. 334. l.
[39] I. m. XVI. 288. l.
[40] I. m. XVI. 336. l.
[41] I. m. XVI. 194. l.

az a birodalom, amely kezeskedik a világ végleges rendjéért. Ez lesz az a birodalom, amelyben egyek a porosz Frigyes és a német Goethe. Bismarck és Nietzsche lehetetlen, meggátolt találkozása akkor végrehajtott tény lesz, amelyen ellenséges hatalmak minden támadása megfeneklik majd."[42] Hitler hivatalos filozófiai ideológusa, Alfred Bäumler, arra használja Nietzsche Bismarck-kritikáját, hogy kimutassa – egészen a „Mein Kampf" értelmében – a „Harmadik birodalom" fölényét a bismarck-hohenzollerni birodalommal szemben. Ennek megfelelően elhanyagolja Nietzsche minden változását és ingadozását, s véleményét így foglalja össze: „A birodalom története Bismarck szellemi vereségének történetévé lett. A másik nagy realistának (ti. Nietzschének) rémülten nyitott szeme előtt ment végbe ez a folyamat. A birodalom virágzott, de ez álvirágzás volt s a filozófia, amely kísérte ('erkölcsi idealizmus') álfilozófia volt. A világháborúban összeomlott a díszes romantikus-liberális építmény, s ugyanabban a pillanatban látható lett a múltnak két nagy ellenjátékosa."[43]

Vessünk mármost egy pillantást magára a nietzschei Bismarck-kritikára. Mind a ketten úgynevezett „korszerű" reakciósok, akik a népelnyomás szokásos fegyverein, a brutális rémuralmon kívül, amely mind a kettőnek kedvenc fegyvere marad, „modernebb" fegyvereket is, mindenekelőtt egyes „demokratikus" rendszabályokat vagy intézményeket próbálnak használni a fő ellenség, a proletariátus ellen. (Általános választójog stb. Bismarcknál.) Bismarck azonban lényegileg a bonapartista korszak diplomatája, akit a német egységmozgalom csak rövid időre visz túl egy poroszreakciós politika szűk céljain. De a német burzsoáziának a reakciós birodalomalapítás alapján lassanként mindjobban erősödő imperialista törekvéseit már nem érti meg. Nietzsche ellenben épp ezeknek a tendenciáknak ideológusa, „prófétája". Innen gyakran keserűen ironikus, megvető kritikája Bismarckról, innen, hogy tudatos élete utolsó éveiben II. Vilmos pártján áll, Bismarck ellen. 1888. október végén azt írja nővérének: „Új császárunk egyre jobban tetszik nekem . . . A hatalomra törő akarat elvét ő ugyancsak jól megértené!"[44] Ezt a megértést Nietzsche nem találja meg Bismarcknál, ezért mondja róla, hogy filozófiához csak annyit ért, mint „egy paraszt vagy egy tányérsapkás diák (Corpstudent)".[45]

[42] Franz Schauwecker, *Ein Dichter und die Zukunft.* „Des deutschen Dichters Sendung in der Gegenwart"-ban, 1933, 227. l.

[43] A. Bäumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker.* Leipzig (évszám nélkül) 135. l.

[44] Nietzsche levele nővéréhez, 1888. október végén. Idézi Elisabeth Förster-Nietzsche. I. m. 514. l.

[45] Nietzsche, *Werke.* VII. 205. l.

Ez azonban polemikus invektíva. A Bismarck ellen intézett támadás lényege két komplexumot foglal magában. Először is a belpolitika területén a határozott szakítást a demokrácia látszatával, a vele való demagóg játéknak azzal a formájával – a parlamentarizmussal is –, amelyet Bismarck képviselt. A döntő kérdés Nietzsche számára: „A demokratikus embernek növekvő feltörekvése, emelkedése s ennek következményeképp Európa elbutulása és az európai ember *kisebbé válása:* ennek megfelelően keletkezik a parancs: 'Szakítani a népképviselet angol elvével': nekünk a nagy érdekek képviseletére van szükségünk."[46] (Itt Nietzsche a fasiszta „rendi államot" előlegezte.) A második komplexum átfogja a világpolitikát. „Jenseits von Gut und Böse" c. munkájában kijelenti Nietzsche, jellemzően és ellentétben Bismarck akkori politikájával, hogy Európát kell Oroszország ellen egyesíteni: „A kis politika ideje elmúlt: már a legközelebbi század meghozza a harcot a föld felett való uralomért, a kényszert a nagy politikára."[47] Ez a kor, amelyet Nietzsche szerint Bismarck nem értett meg, a nagy háborúk kora. Nietzsche így beszél erről az „Ecce homó"-ban: „Lesznek háborúk, amilyenek még nem voltak a földön. Csak velem kezdődik a *nagy politika* a földön."[48] Nietzsche számára azért Bismarck nem eléggé militarista. Németország megmentésének alapja – egészen Hitler értelmében – az, hogy korszerűen fel kell újítani a porosz katonaállam hagyományait: „*A katonaállam fenntartása* a legvégső eszköz a *nagy hagyományoknak* akár felvételére, akár megtartására a legfőbb embertípus, az erős típus érdekében."[49] Ez a néhány idézet teljesen világosan mutatja, mennyire kizárólag azon nyugszik Nietzsche Bismarck-kritikája, hogy Nietzsche felfogása szerint Bismarck az eljövendő imperialista korszak problémáit nem érti meg, s nem képes egy agresszív reakció értelmében megoldani. Ez tehát Bismarcknak jobb felől való kritikája.

3

Csak ezen az alapon érthetők meg a nietzschei filozófiának mind egysége, mind változásai: ez a filozófia a fő ellenség, a munkásosztály, a szocializmus támadó elhárításának világnézete;

[46] I. m. XIII. 352. l.
[47] I. m. VII. 156. l.
[48] I. m. XV. 117. l.
[49] I. m. XVI. 180. l.

az osztályharc kiélesedése folyamán, sok illúzió összeomlása folyamán a kapitalista fejlődés imperialista korszakának sejtő gondolati előlegezésévé nő. Csak az imperialista burzsoáziának határozottan agresszív-reakciós államában lát Nietzsche elég erős elhárító hatalmat a szocialista veszedelem ellen, csak ilyen hatalom keletkezése ébreszti benne azt a reményt, hogy a munkásosztályt véglegesen ártalmatlanná lehet tenni. Elkeseredése korának Németországa ellen azon alapszik, hogy ezeket az intézkedéseket nem tette meg és habozik megtenni.

Nietzsche eme tendenciái a legvilágosabban etikájában láthatók. Mégpedig azért, mert osztályhelyzete következtében, közgazdasági tudatlansága következtében, annak következtében, hogy tevékenysége megelőzte az imperializmus korát, Nietzsche természetesen nem lehetett abban a helyzetben, hogy az imperializmust gazdasági-társadalmi tekintetben gondolatban előlegezze. Annál világosabban rajzolódik meg művében a burzsoázia következetes imperialista moráljának lényege. Itt csakugyan a valóságos fejlődést előlegezte gondolatban. Legtöbb morális megállapítása rémes valósággá lett Hitler uralma alatt, s mint a jelen „amerikai század" moráljának leírása is megőrzi időszerűségét.

Nietzschét gyakran a romantikával hozták összefüggésbe. Ez annyiban helyes, hogy a romantikus kapitalizmusellenesség nem egy motívumának — pl. a kapitalista munkamegosztás és a burzsoázia kultúrájára és moráljára való következményei ellen vívott harcnak — igen fontos szerepe van gondolkodásában. Egy elmúlt korszaknak a jelen számára megvalósítandó eszményként való felállítása is beletartozik a romantikus kapitalizmusellenesség gondolati fegyvertárába. Ámde Nietzsche tevékenysége a proletariátus első hatalomátvételét, a Párizsi Kommünt követő korra esik. A romantikus kapitalizmusellenesség válsága és felbomlása, kapitalista-apologetikussá válása, Carlyle sorsa a 48-as forradalom alatt mint elavult régmúlt vannak Nietzsche mögött. Míg tehát a fiatal Carlyle még a középkort mint a népjólét korszakát, mint a dolgozók boldog korát állította szembe a kapitalizmus kegyetlenségével, embertelenségével, addig Nietzsche, mint láttuk, már azzal kezdi, hogy az ókori rabszolgagazdaságot emeli mintaképpé. Így a 48 utáni Carlyle reakciós utópiája is Nietzsche számára naiv, rég túlhaladott valami. Igaz, hogy a kettőnek arisztokratizmusa bizonyos hasonlóságot mutat a társadalmi alapokban: azt, hogy a polgári értelmiség vezető társadalmi állását próbálják biztosítani, filozófiailag megalapozni. De a körülmények különbözőségénél fogva ennek az arisztokratizmusnak lényegesen más a tartalma, teljesen más a színezete Nietzschénél,

mint a romantikus antikapitalizmusnál. A fiatal Nietzschében persze még érezhetők romantikus maradványok (Schopenhauerből, Richard Wagnerből), fejlődése azonban túlhaladásuk irányában halad, noha – az indirekt apologetika döntően fontos módszere tekintetében – mindig Schopenhauer tanítványa marad, noha alapgondolatként fenntartja a dionysosi irracionalista koncepcióját (ész ellen, ösztön mellett) természetesen, mint látni fogjuk, igen lényegesen módosítva. Innen van, hogy Nietzsche fejlődésében egyre energikusabb elhatárolódás észlelhető a romantikától; a romantikát egyre szenvedélyesebben a (rossz) dekadenciával azonosítja, a dionysosi mindinkább a romantika ellenfogalmává, a dekadencia legyőzésének párhuzamává, a „jó", az igenelt dekadencia szimbólumává lesz.

Az emberi magatartás filozófiájára vonatkozóan ezért Nietzsche (nála etika, pszichológia és társadalomfilozófia mindig egybefolynak) visszanyúl a burzsoázia felemelkedésének előkészületi idejére, a renaissance-ra, a francia klasszicizmusra, a felvilágosodásra. Nietzsche e szimpátiái ezért fontosak, mert kapcsolási pontokat nyújtanak egyrészt polgári baloldali tisztelői számára, másrészt Nietzschének a harmadik imperialista világháború előkészítése céljaira való aktualizálása számára. Pl. Kaufmann úgy tárgyalja Nietzschét, mint a Descartes-tal (sőt Aristotelesszel) kezdődő nagy filozófiának betetőzőjét, s szeretné a felvilágosodás hagyományainak folytatójaként bemutatni.[50] Miután Nietzsche a hitleristák lelkesedése által kompromittáltnak látszik, az amerikai imperializmus céljaira – Hjalmar Schachttal és Guderian tábornokkal együtt – megfelelően nácitalanítani kell.

Hogy mi a tudományos értéke az efféle kísérleteknek, azt a fenti, Voltaire-ről és Rousseau-ról szóló idézetünkből láthatta az olvasó. Voltaire, akinek műve a maga korában nagy erőközpont a haladás összes erőinek mozgósítására, Nietzschénél szellemi feje lesz minden forradalom elhárításának. S rendkívül jellemző Nietzschének erre a felvilágosodáshoz való úgynevezett csatlakozására, hogy – Voltaire életmódjához analógiát keresve – ezt épp Schopenhauer életében találta meg; Schopenhauer, fejti ki Nietzsche „tiszta volt mint egyetlen német filozófus sem eddigelé, úgyhogy 'mint voltairiánus' élt és halt meg".[51] Tehát az a Voltaire, aki arra használta fel világhírét, hogy hatásosan harcoljon korának rothadt feudálabszolutizmusa ellen, aki kockáztatta egzisztenciáját, hogy megmentse a klerikális-abszolutista reakciónak ártatlanul vádolt

[50] W. A. Kaufmann, *Nietzsche*. Princeton 1950.
[51] Nietzsche, *Werke*. V. 130. l.

áldozatait (vagy legalább emléküket), hasonló életet élt, mint Schopenhauer, akinek egyetlen életküzdelme az örökségért folytatott családi perpatvar volt, aki 48-ban színházi látcsövét bocsátotta az ellenforradalmi tisztek rendelkezésére, hogy biztosabban lőhessenek a barikádok harcosaira, aki vagyonának egy részét az ellenforradalom rokkantjaira hagyta stb. Azt hisszük, nem érdemes hasonló módon kimutatni, valóban fennáll-e Nietzsche valamennyi állítólagos kapcsolata régibb haladó hagyományokkal, túlságosan könnyű volna. Elég, ha végezetül idézzük magának Nietzschének nyilatkozatát az úgynevezett „új felvilágosodásnak" a „régihez" való viszonyáról, mert Nietzsche – ellentétben imperialista magyarázóival – nézeteit oly nyíltsággal fejezte ki, amely nem hagy semmi kétséget. Azt mondja:

„Az új felvilágosodás – a régi a demokratikus nyáj értelmezésében: mindenkinek egyenlősítése volt. Az új az uralkodó természetnek akarja az utat megmutatni, – amennyiben *meg van* nekik (akárcsak az államnak) *engedve minden*, ami a nyájlényeknek nincs megengedve."[52]

Teljes ellentétben azokkal a magyarázókkal, akik Nietzschét a „felvilágosodáshoz" akarják közelvinni, pozíciója – a viszonylagos közeledés rövid epizódja után az általunk elemzett „demokratikus korszakában" – a legélesebb harc a felvilágosodás epigonjai ellen, a Millek, Guyau-k stb. ellen. Ebben a harcban kifejeződik a polgári ideológia ellentmondásos fejlődése a hanyatlás korában. Maga a felvilágosodás harcolt a teológia, a feudális hagyományok irracionalizmusa ellen azzal az illúzióval, hogy megalapozza az ész birodalmát. A burzsoáziának a nagy francia forradalomban aratott győzelme megvalósította ezeket az eszményeket: ezzel kapcsolatban azonban szükségszerűen adódott, hogy mint Engels mondja, „. . . ez az ész birodalma semmi egyéb nem volt mint a burzsoázia eszményített birodalma"[53] minden megoldhatatlan ellentmondásával. Marx találóan mondja Helvétius és Bentham különbségéről: „csak szellemtelenül ismételte azt, amit Helvétius és más XVIII. századbeli franciák szellemesen mondtak."[54] A szellem és a szellemtelenség ellentéte itt azonban nem csupán Helvétius és Bentham tehetségének, hanem mindenekelőtt a kapitalizmus két fejlődési stádiumának s ennek megfelelően a polgári ideológia két szakaszának ellentéte. Helvétius szellemes lehetett, mert jövőbelátó gyű-

[52] I. m. XIV. 321. l.

[53] Engels, *Anti-Dühring*. Marx—Engels *Művei*. 20. köt. Kossuth, 1963. 18. l.

[54] Marx, *A tőke*. I. köt. Kossuth, 1961. 565. l.

lölete, amelyet a korhadt feudális-abszolutista társadalom ellen, az egyház és vallás obskurantizmusa ellen, az uralkodó rétegek képmutatása ellen érzett, szárnyat adott gondolkodásának. Bentham szükségképp szellemtelenné vált, mert minden áron védelmezte a már diadalmas kapitalizmust s ezt csak úgy tehette, hogy nem vette észre a társadalom legfontosabb jelenségeit, vagy szépítgetően eltorzította igazi lényegüket. Az epigon Bentham epigonjainál, a pozitivista Millnél és Spencernél, Comte-nál és Guyau-nál a burzsoáziának továbbfokozódó hanyatlása még csak erősbíthette az ellaposodás és szellemtelenség e tendenciáit. Nietzsche mármost ismét szellemes lehetett, mert indirekt apologetikus módszere következtében tág mozgástere volt különösen a kultúra területén a kíméletlen kritikára. Az ilyen kritika artisztikus sajátosságából támad esztétikai előszeretete egyes aufkléristák, különösen a francia moralisták iránt. Ez az írói-formai vonzódás azonban nem takarhatja el alaptendenciáik ideológiai ellentétességét. Nietzsche néha egészen nyíltan fejezi ki ezeket az ellentéteket, ha – már a „Menschliches, Allzumenschliches" idején is – pl. La Rauchefoucauld morálkritikájában a kereszténység szövetségesét fedezi fel.[55]

A kapcsolási pont Nietzsche etikája és a felvilágosodásé, a francia moralistáké stb. között abban van, hogy valamennyien a (kapitalista) egyén önzésében látják a társadalmi élet alapjelenségét. Az osztályharc történeti fejlődése azonban a gondolkodók tevékenységének különböző korszakaiban a tartalom minőségi különbségeit, sőt az irány és értékelés ellentétességeit hozza létre. Az aufkléristák mint a polgári-demokratikus forradalom előkészületi idejének haladó ideológusai szükségképp eszményítették a polgári társadalmat s benne elsősorban az önzés társadalmi funkcióit. Többnyire anélkül, hogy Anglia klasszikus közgazdaságtanát ismernék, sőt gyakran annak megjelenése előtt, az etikában azt a Smith-féle közgazdaságtani alapelvet fejezik ki, hogy az egyénnek gazdaságilag önző cselekvése a termelőerők fejlődésének főmozgatója és végső soron szükségszerűen a társadalom közösségi érdekeinek összhangjához vezet. (Azokat a bonyolult ellentmondásokat, amelyekhez az ezen a talajon fakadt „hasznossági elmélet", az „ésszerű önzés" morálja vezet a felvilágosodás nagy képviselőinél, itt még utólag sem vázolhatjuk.) Világos azonban, hogy miután a Smith-féle harmónia tanát megdöntötték magának a kapitalizmusnak tényei, a közgazdaságtanban való fenntartása csak mint vulgáris ökonómia (Say óta), az etikában és szociológiában csak mint a kapitalizmus direkt apologetikája (Bentham óta)

[55] Nietzsche, *Werke*. XI. 34. l.

volt lehetséges. A pozitivisták szellemtelensége, eklekticizmusa többek között abban is mutatkozik, hogy az egoizmus kérdésében képtelenek egyértelműen állást foglalni. Álláspontjuk: mindenütt elkenő egyrészt-másrészt. Ha tehát Nietzsche mint az indirekt apologetika képviselője újra felvetette az egoizmus igenlésének problémáját – s láttuk, hogy ennek a tendenciának az „agon", „a jó Eris" mitizáló időszerűsítésében már ifjúkorában fontos szerepe van –: akkor nála már nem a keletkező, még haladó, sőt forradalmi polgári társadalom eszményítéséről van szó, hanem ellenkezőleg, a hanyatló burzsoázia amaz önző tendenciáinak eszményesítéséről, amelyek tevékenysége idején bontakoztak ki, amelyeknek igazi, általános elterjedése az imperializmus korszakára esik: tehát a történelmileg bukásra ítélt osztály önzéséről, amely sírásója, a proletariátus ellen vívott élethalálharcában az ember minden barbár ösztönét mozgósítja, s erre alapítja etikáját.

Ismeretes, hogy úgynevezett Voltaire-korszakában Nietzsche a felvilágosodás moráljának pozitivista epigonjával, Paul Rée-vel rövid ideig szoros barátságban volt, sőt egy ideig befolyása alatt állt. Problémánk szempontjából ezért nagyon tanulságosak Rée-től való elválásának, a vele folytatott kritikai vitájának motívumai. Kifejezi ezt félreérthetetlen világossággal: „Harcolok az ellen a gondolat ellen, hogy az önzés káros és elvetendő: meg akarom szerezni az önzésnek a jó lelkiismeretet."[56]

Nietzsche érett korszakának mármost fő feladata: ez új egoizmus etikájának (pszichológiájának és – mint Nietzsche gondolja – fiziológiájának is) a kiépítése. A Zarathustra folytatásához készített vázlataiban talán a legszókimondóbb programját adja ennek a munkának, s itt, jellemzően az „új felvilágosodásnak" általunk már idézett meghatározásából indul ki:

„'Semmi sem igaz, minden meg van engedve.' Zarathustra: 'Mindentől megfosztottalak titeket, istentől, a kötelességtől – most egy *nemes* tett *legnagyobb próbáját* kell adnotok. Mert *itt* szabad az elvetemültek útja – nézzetek oda!'

– Küzdelem az uralomért, a végén a csorda csordaibb, a zsarnok zsarnokibb, mint valaha.

– Semmi titkos szövetség! A Ti tanításotok *következményeinek* rémesen kell dühöngeniök: de *számtalannak el kell pusztulnia* általa.

– *Kísérletet teszünk az igazsággal!* Talán ebben megy tönkre az emberiség! Rajta!"[57]

[56] I. m. XIII. 111. l. Ehhez csatlakozik egy Guyau-ra vonatkozó kritika, i. m. 112. l.

[57] I. m. XII. 410. l.

Ennek az átalakulásnak, ennek a „minden értékek átértékelésének" véghezviteléhez új emberek kellenek. Nietzsche etikájának feladata kiválasztásukat, nevelésüket, tenyésztésüket létrehozni. Ehhez azonban mindenekelőtt az ösztönök felszabadítása szükséges. Nietzsche úgy vélte, minden eddigi vallásnak, filozófiának, erkölcsnek stb. feladata volt: küzdeni az ösztönök felszabadítása ellen, az ösztönöket elnyomni, satnyákká tenni, eltorzítani. Csak az ő etikájával kezdődik a felszabadítás műve: „Minden *egészséges* morálban egy életösztön uralkodik . . . A *természetellenes* morál, azaz majdnem minden morál, amelyet eddigelé tanítottak, tiszteltek és prédikáltak, megfordítva épp az élet ösztönei *ellen* fordul — majd titkos, majd hangos és arcátlan *elítélése* ezeknek az ösztönöknek."[58] Nietzsche itt mint a jelen és múlt morál éles kritikusa lép fel, mégpedig nemcsak mint a keresztény-teológiai, hanem mint a filozófiai, mindenekelőtt a kanti morálé is. Tisztán formálisan tekintve, az első felületes látásra azt lehetne gondolni, hogy Nietzsche korábbi nagy morálfelfogásokhoz, pl. Spinozának az indulatokról szóló tanához szándékozik csatlakozni. Ez azonban, ha konkrétan nézzük a tendenciát és a tartalmat, csaló látszat. Az indulatok önlegyőzésének dialektikája Spinozánál az a törekvés, hogy a pusztán ösztönszerűnek, a társadalomellenes szenvedélyeknek legyőzése által (nem egyszerűen elnyomás által, mint Kantnál), megrajzolja a harmonikus, humanista, önmagán uralkodni tudó, társadalmi ember eszményét. Nietzschénél ellenben, mint láttuk és még részletesebben látni fogjuk, valóban az ösztönök felszabadításáról van szó: a hanyatló burzsoáziának minden rosszat, bestiálisat fel kell szabadítania az emberekben, hogy harcos aktivistákat kapjon uralmának megmentésére.

Ezért oly nagy fontosságú Nietzsche számára a bűnöző típus elismerése. Itt is látszólagos rokonság áll fenn a burzsoázia felemelkedő korszaka régibb irodalmának bizonyos tendenciáival (A haramiák a fiatal Schillernél, Michael Kohlhaas Kleistnél, Puskin Dubrovszkija, Balzac Vautrinje stb.), de ismét teljesen ellentétes tartalommal. A polgárság felemelkedése idején a feudálabszolutista társadalom igazságtalanságai erkölcsileg nagyértékű embereket bűnbe kergettek; az ilyen bűnözők elemzése támadás ez ellen a társadalom ellen. Támadás persze Nietzschénél is van. A hangsúly azonban azon van, hogy egy bizonyos embertípust deformálnak, más típussá, a bűnöző típusává teszik. S Nietzsche számára az a fontos, hogy a bűnözőnek is jó lelkiismeretet adjon, ily módon defor-

[58] I. m. VIII. 88. l.

mációját megszüntesse s őt az új elit részesévé tegye. A „Götzendämmerung"-ban kifejti Nietzsche: „A bűnöző típus: a kedvezőtlen körülmények között élő erős ember típusa, a beteggé tett erős ember. Hiányzik neki a vadon, bizonyos szabadabb és veszedelmesebb természet- és létezésforma, amelyben minden, ami fegyverzet az erős ember ösztönében, *joggal* van így. *Erényeit* átokkal sújtja a társadalom; legélénkebb ösztönei, amelyeket magával hozott, csakhamar összenőnek a legnyomasztóbb indulatokkal, a gyanúval, a félelemmel, a becstelenséggel."[59] A Nietzsche értelmében vett nagyságnak és a bűnözésnek szükségszerű, szerves együvétartozását azután világosan kifejezi a „Wille zur Macht"-ban: „Civilizált világunkban majdnem csakis az elsatnyult bűnözővel ismerkedünk meg, akit agyonnyom a társadalom átka és megvetése, aki bizalmatlan önmagával szemben, gyakran kisebbíti és rágalmazza a maga tettét — *a bűnöző nem sikerült típusával;* s ellenszegülünk annak a képzetnek, hogy *minden nagy ember bűnöző volt* (csakhogy nagy, nem pedig szánalmas stílusban), hogy a bűnözés hozzátartozik a nagysághoz . . ."[60]

Itt az „egészség" és „betegség" problémáját, amely annyira centrális jellegű az érett Nietzsche filozófiájában, már egészen világosan felveti és világosan ad reá feleletet. Ha ezeket a nyilatkozatokat kiegészítjük még eggyel utolsó művei előmunkálataiból, ezt nem a teljesség kedvéért tesszük — ilyen idézeteket még sok lapon át hozhatnánk —, hanem mert Nietzsche sok magyarázója, az utóbbi időben is buzgón fáradozik azon, hogy a barbárság újjászületésére, a fehér terror dicsőítésére, a kegyetlenség és vadállatiasság erkölcsi igenlésére irányuló minden tendenciáját legyengítse, sőt művéből kiküszöbölje; sokszor azt a benyomást keltik, mintha a „szőke bestia" csak ártatlan metafora volna egy kifinomult kultúrkritikán belül. Ilyen torzításokkal szemben mindig újból magára Nietzschére kell hivatkozni, aki efféle kérdésekben — s ennyiben becsületes gondolkodó, nem képmutató vagy alattomoskodó — éppenséggel cinikus nyíltsággal szokott nyilatkozni. Így mondja az általunk gondolt helyen: „A ragadozók és az őserdő azt bizonyítják, hogy a *rosszindulat* nagyon egészséges lehet s remekül fejleszti a testet. Ha a ragadozó jelleg belső kínnal járna, a ragadozó rég elsatnyult és elfajult volna. A kutya (amely annyit nyöszörög és vonít) elfajult ragadozó; éppúgy a macska is. Nagyon sok jóindulatú, nyomottlelkű ember azt bizonyítja, hogy a *jóindulatúság* az erők leromlásával *kapcso-*

[59] I. m. VIII. 157. l.
[60] I. m. XVI. 184/5. l.

latos: a félénkség érzései *túlsúlyban* vannak! és meghatározzák a szervezetet."[61] A biológiai nyelv, mint látni fogjuk, teljes egyetértésben van az érett Nietzsche alapvető filozófai tendenciáival, de csak a mitizálás célját szolgáló nyelv, mert magától értetődően a ragadozó „rosszindulata" a rossz ösztönök imperialista dicsőítésének mítosza.

Mindebből nyílt hitvallás foglaltatik a barbárság felújítása mint az emberiség megmentésének útja mellett. (Hogy ifjúkori irataiban és néha később is Nietzsche pejoratív értelemben is beszél barbárságról, annak nincs semmi köze ehhez a kérdéshez; ilyen esetekben a „műveltség filiszterségére" gondol, a nyárspolgárságra általában stb.) Ugyanazokban az előmunkálatokban, amelyekből az imént idéztünk, azt mondja Nietzsche, hogy „ma belefáradtunk a civilizációba".[62] Ez persze még Nietzsche szemében csupán káosz, a dekadencia állapota volna. Azonban érdekes megfigyelni, hogy a jövőre vonatkozó optimizmusa az ő értelmezése szerint állandóan növekedőben van. Hol van a kiút ebből a káoszból? Itt is Nietzsche kétértelműség nélkül világosan válaszol: a „nagy politika", a háborúk és forradalmak kora megfordulásra kényszeríti majd az emberiséget (azaz az uralkodó osztályt) s ennek az üdvös változásnak, a dekadencia e legyőzésének legdöntöbb ismertetőjegyei épp mint a barbárság újjászületése jelennek meg. Az előző szakaszban már idéztük Nietzsche néhány fontos nyilatkozatát e kérdésre vonatkozóan.

Azt a nehézséget, amely itt a „kifinomult" Nietzsche tisztelői számára keletkezik, ti. hogyan egyeztethető össze a barbárságnak ez az igenlése gyakran szubtilis és rafinált kultúrkritikájával, nem nehéz elhárítani. Először is a túlfinomultságnak és a brutalitásnak ez az egyesülése semmiképp sem Nietzsche egyéni sajátossága, amelyet lélektanilag meg kellene magyarázni, hanem az imperialista dekadenciának általános, lelki-erkölcsi ismertetőjegye. Ez elmélkedések írója más összefüggésekben a még sokkal kifinomultabb Rilkében mutatta ki ezeknek az ellentétes meghatározásoknak együvétartozását.[63] Másodszor Nietzsche a „Genealogie der Moral"-ban kedvelt típusának kitűnő leírását adja, amely nemcsak — mint az eddig idézett helyek — pszichológiáját és moráljét tárja fel, hanem ennek az ellentétes kettősségnek és egységnek osztályszerű alapjára is világos fényt derít. Nietzsche itt az erkölcstani ellentétpárokat vizsgálja: az előkelő jót-rosszat

[61] I. m. XIV. 82. l.

[62] I. m. XIV. 207/8. l.

[63] Vö. írásaimat: *A realizmus problémái.* Athenaeum, 148/9. l. és *Az újabb német irodalom rövid története.* Athenaeum, 118/9. l.

(gut-schlecht), illetőleg a plebejus ressentiment által diktált jótgonoszat (gut-böse) s arra a kérdésre, hogy keletkezett az utóbbi etikai fogalom, a következőképpen felel: „Teljes szigorúsággal válaszolva: ez *épp* a másik morál 'jó' embere, épp az előkelő, a hatalmas, az uralkodó ember, akit csak átszínez, csak értelmez, ellenkezően lát a ressentiment méregszeme. Egyet akarunk itt legkevésbé tagadni: aki azokat a 'jókat' csak mint ellenségeket ismerte meg, nem is ismert meg mást, mint *gonosz ellenségeket*, és ugyanazok az emberek, akiket erkölcs, tisztelet, szokás, háládatosság, még inkább kölcsönös ellenőrzés, egyenrangúak féltékenysége oly szigorú korlátok között tart, akik másrészt egymás iránt való magatartásukban oly leleményeseknek bizonyulnak tapintat, önuralom, gyengédség, hűség, büszkeség és barátság tekintetében – ezek kifelé, ott, ahol az idegen, az idegenség kezdődik, nem sokkal jobbak a szabadonbocsátott ragadozóknál. Itt élvezik a minden társadalmi kényszertől való mentességet, a vadonban kárpótolják magukat azért a feszültségért, amelyet a közösség békéjébe való bezártság és bekerítettség idéz elő, *visszatérnek* a ragadozólelkiismeret ártatlanságához mint ujjongó szörnyek, kik talán a gyilkosságok, gyújtogatások, meggyalázások, megkínzások förtelmes sorozatának elkövetése után oly jókedvűen és oly lelki egyensúllyal állnak odébb, mintha csupán diákcsínyt követtek volna el, s meg vannak győződve arról, hogy a költőknek most hosszú időre újra van énekelni- és dicsőítenivalójuk. Mindezeknek az előkelő fajoknak lelke mélyén lehetetlen fel nem ismerni a ragadozót, a pompás, zsákmányra és győzelemre sóvár *szőke bestiát* ... Az előkelő fajok hagyták hátra a 'barbár' fogalmát mindazokon a nyomokon, amelyeken jártak; még legmagasabb kultúrájuk is elárulja az erről való tudatot és a reá való büszkeséget."[64]

Tehát: esztétikai, erkölcsi és kulturális kifinomodás az uralkodó osztályon belül; brutalitás kegyetlenség, barbárság az elnyomottakkal, az elnyomandókkal szemben. Látjuk: az ifjú Nietzsche lelkesedése az ókori rabszolgaságért filozofálásának állandó – persze állandóan fokozódó – motívuma marad. Ezáltal persze romantikus elem kerül az imperialista jövőre vonatkozó „prófétai" előrelátásába. Nietzsche modellje – teszem a rabszolgatartó és kifinomult kultúrember, Periklés – nagyon rosszul illik rá a Hitlerekre és Göringekre, a Trumanekre és Ridgway-kre. A két kor gazdasági-társadalmi különbségének nemismerése – nem tekintve az apologetikus szándékot – szük-

[64] Nietzsche, *Werke*. VII. 321/2. l.

ségszerűen ehhez a romantikus idealizmushoz vezet. Nem véletlen persze, hogy Nietzsche épp itt esik romantikus rajongásba. Hiszen filozofálásának főkérdéséről van szó. Nietzschének a kultúráért való aggódása bizonyára nem egyszerű csalétek a dekadens értelmiség számára; mindig központi helyet foglalt el életében, érzésében és gondolkodásában; ha harcol a kulturális hanyatlás ellen, ha igyekszik a jövő fellendülést előkészíteni, akkor szubjektív értelemben bizonyára őszinte: természetesen őszinte szubjektív értelemben egy fölötte reakciós osztályhelyzet álláspontjáról. A romantikus álom egy kulturálisan magasfejlettségű uralkodó rétegről, amely egyúttal a szükségszerűnek felismert barbárságot is képviseli, innen sajátos színezetet kap. S épp ennek a hamis prófétaságnak szubjektív őszintesége fontos forrása Nietzsche elbűvölő hatásának az imperialista korszak parazita értelmiségére, mely az ő segítségével a maga gyávaságát, az imperializmus legvisszataszítóbb formáihoz való alkalmazkodását, a proletár forradalomtól való állati félelmét a kultúráért való aggódás álarca mögé rejthette.

De ezen túl is itt Nietzsche filozófiájának középpontjában vagyunk. „Emberfeletti emberét" (Übermensch) a felületes értelmezés mint az ember biológiailag fejlettebb típusát értelmezte; a „Zarathustra" némely helye bizonyos alapot nyújt erre. Az „Antichrist"-ben Nietzsche igen határozottan cáfolja az ilyen felfogást: „az itt felvetődő probléma nem az, hogy mi váltsa fel az embereket az élőlények rangsorában (— az ember: *vég* —), hanem az, melyik embertípust kell *tenyészteni*, kell *akarni* mint nagyobbértékűt, életre méltóbbat, biztosabb jövőjűt. Ez az értékesebb típus már elég gyakran létezett, de mint szerencsés eset, mint kivétel, sohasem mint olyan, amelyet *akartak*."[65] Ebben az esetben azonban az „emberfeletti ember" azonos „a föld" amaz „uraival", ama, „szőke bestiával", amelynek barbár erkölcsét az imént elemeztük. Nietzsche itt egyértelműen utal arra, hogy ez a típus szórványosan mindig újra létezik; az a fontos, hogy a tenyésztését tudatosan az uralkodó osztály társadalmi akaratának középpontjába toljuk.

Ezzel a konstrukcióval Nietzsche a lehető legkonkrétabban előlegezi mind a Hitler-fasizmust, mind az „amerikai évszázad" erkölcsi ideológiáját. Azt pedig, hogy barbárság és bestialitás az ilyen „emberfeletti emberek" legbensőbb lényegéhez tartozik, Nietzsche a „Wille zur Macht"-ban ugyancsak félreérthetetlen világossággal fejezi ki: „Az ember az *állatalatti* és *állatfeletti*

[65] I. m. VIII. 218. l.

lény; a magasabb ember az emberalatti és emberfeletti ember; így tartozik ez együvé. Ahogy az ember nő nagyságban és magasságban, nő mélységben és félelmetességben is: ne akarjuk az egyiket a másik nélkül – vagy helyesebben: minél alaposabban akarjuk az egyiket, annál alaposabban elérjük a másikat."[66]

Nietzsche itt etikát ad az imperializmus osztályharcos burzsoáziája és polgári értelmisége számára. Történeti állásfoglalása itt is sajátszerű. Természetesen – objektív-társadalmilag – kezdettől fogva volt osztályharc-etika a polgári ideológiában. Ennek az etikának azonban a feudálabszolutizmus ellen vívott harc korszakában általános emberi, általános humanitárius jellege volt. Ez alaptendenciájánál fogva fővonalában haladó volt s a – tárgyilag gyakran a problémákat eltorzító – elvont általánosításnak szintén megvolt a társadalmi jogosultsága, mivel reális osztályviszonyoknak, habár soha igazi tudatosságra nem jutott, visszatükrözése volt. Mert egyrészt a burzsoázia ebben a korszakban csakugyan valamennyi, a feudális maradványok, az abszolutizmus ellen harcoló osztálynak vezetője volt; tehát bizonyos jogosultsággal azonosíthatta saját osztályérdekeit az egész társadalmi fejlődés érdekeivel. Ez persze csak viszonylagos mértékben áll; pl. a felvilágosodáson belül lefolyt irányharcok világosan utalnak arra, hogy a differenciálódás a „harmadik renden" belül, legalább ideológiailag, már a francia forradalom előtt kezdődik, noha – s ez jellemző erre a társadalmi helyzetre – ez irányok mindegyike magának követelte a társadalmi közérdek képviseletét. (Holbach, Helvétius, Diderot, Rousseau.) Másrészt azok az ideológusok, akik az összes tőkések érdekeinek szószólói voltak, ugyancsak bizonyos szubjektív tekintetben őszinte és viszonylag jogos pátosszal léphettek fel ezért az általánosságért, amelyet ugyancsak társadalommal azonosítottak, az egyes tőkések különleges törekvései vagy egyes rétegek érdekei ellen (Ricardo és az olyan moralisták is, mint Mandeville vagy Ferguson).

Ez a viszonylagos jogosultság és az ezt kifejező, szubjektív tekintetben őszinte pátosz megszűnik a XIX. században. A kapitalizmus ideológusai egyre hangosabban beszélnek ugyan a társadalom közös érdekeiről, a haladás és a humanizmus általános elveiről, de ez a beszéd mind apologetikusabb, képmutatóbb lesz, egyre inkább kénytelen a társadalmi élet valóságos tényeit és immanens ellentmondásaikat elhallgatni, elkenni, meghamisítva értelmezni. Különösen eltűnik ezekből a fejtegetésekből a

[66] I.m. XVI. 377. l.

burzsoázia és proletariátus osztályérdekeinek antagonisztikus ellentétessége, mégpedig éppen abban a mértékben, amelyben az objektív valóságban a társadalmi történés középpontjába tolódik.

Nietzsche itt röviden vázolt etikájának az a történeti jelentősége, hogy kizárólag az uralkodó, az elnyomó, a kizsákmányoló osztály etikája, hogy tartalmát és módszerét ez a kifejezett harci pozíció határozza meg. Itt konkretizálódik az etika területén az indirekt apologetikának Nietzsche által történt továbbfejlesztése. Ezzel kapcsolatban két mozzanatot kell különösen kiemelni. Először is azt, hogy Nietzsche a kapitalizmust itt is „rossz oldalainak" apológiájával védelmezi. Míg vulgáris-apologetikus kortársai a kapitalista ember eszményítését helyezik előtérbe, s azon vannak, hogy a kapitalizmus minden árnyoldalát, minden ellentmondását eltüntessék, Nietzsche épp a kapitalista társadalom problematikáját, mindazt, ami benne rossz, állítja elmélkedései középpontjába. Magától értetődően ő is eszményít, azonban bizonyos ironikus kritikával és poetizáló pátosszal a kapitalista embernek épp önző, barbár és bestiális vonásait emeli ki mint azokat a tulajdonságokat, mint azt a típust, amelyre erkölcsileg törekedni kell, ha az emberiséget (azaz a kapitalizmust) meg akarjuk menteni. Nietzsche tehát szintén az emberiség érdekeiről beszél, s az emberiséget a kapitalizmussal azonosítja.

Ámde — s ez a második mozzanat, amelyet hangsúlyozni kell — Nietzsche nem is akart valamennyi ember számára érvényes etikát megalapozni, mint az újkantiánusok vagy a pozitivisták stb. Ellenkezőleg: etikája kifejezetten és tudatosan csak az uralkodó osztályok etikája; emellett, ezalatt van egy tőle minőségileg különböző morál, az elnyomottak morálja, amelyet Nietzsche szenvedélyesen tagad és amely ellen hadakozik. A morál két rendszere változik ugyan a történelmi körülmények szerint, de lényege szerint a morál két örök típusát képviseli, s a közöttük folyó harc határozza meg Nietzsche szerint a történelem minden alapkérdését. Ezzel a nietzschei etika elismeri bizonyos mértékben az osztályharc tényét, ismét éles ellentétben a direkt apologetikával, amely az osztályharcot épp a minden ember számára egyformán és örökké érvényes etika fegyverével akarja eltörölni vagy legalábbis erkölcsileg enyhíteni. Az ilyen enyhítésről Nietzsche nem akar tudni; a jelenre vonatkozó kritikája itt is arra irányul, hogy a felsőbbrendű emberek és a csőcselék harcát a demokrácia túlságosan letompítja, hogy a felsőbbrendű ember morálja túl nagy engedményeket tesz a rabszolgamorálnak. Nietzsche tehát a szocializmus mint főellenség ellen vívott harcában odajut, hogy bizonyos fokig elismeri

az osztályharc tényét mint minden morál jellegének és változásának alapját.

Ez persze korántsem jelenti azt, hogy osztályokról és osztályharcról csak némiképp is tisztázott fogalmai lettek volna. Erről nem lehet szó. Nietzschénél az osztályharc úgy jelenik meg, mint a magasabb és az alacsonyabb fajok harca. Már ez a formulázás természetszerűen a polgári ideológia fasizálásának irányába mutat, s mindazok, akik Nietzschét fehérre akarják mosni a Hitlerrel való kapcsolattól, abba kapaszkodnak, hogy fajfogalma teljesen különbözik a Gobineau-Chamberlain-Rosenberg-féle fajfogalomtól. Van is köztük kétségkívül igen tetemes különbség: noha Nietzsche is „biológiailag" alapozza meg társadalmi kategóriáit, noha az ő etikája is az embereknek állítólag gyökeres, örök egyenlőtlenségéből indul ki s ezt akarja bebizonyítani, noha tehát a nietzschei és a gobineau-i fajelmélet erkölcsi és társadalmi következményekben alapvetően egyezik, mégis az a különbség áll fenn közöttük, hogy Nietzsche nem helyez súlyt az „árja" fajok felsőbbségére, hogy csak egész általánosságban mitikusan a felsőbbrendű ember morálját és a rabszolgamorált ismeri, anélkül hogy tekintettel volna más meghatározásokra is, nemcsak az erkölcsi-társadalmiakra. Ebben a tekintetben tehát inkább közvetlenül Spengler előfutára, mint Rosenbergé.[67] Ennek a különbségnek hangsúlyozása azonban ma csak Nietzsche „nácitalanításának" eszköze. Mert láttuk, hogy Nietzsche ugyanazokat a barbár imperialista következtetéseket vonja le fajelméletéből, mint Rosenberg a chamberlaini fajelméletből, hogy tehát — Lenin szavával szólva — csak úgy különböznek egymástól, mint sárga ördög egy kék ördögtől. Ehhez járul még, hogy a társadalomtudomány elködösítése és összezavarása az imperialista korszakban túlnyomóan a fajelmélet vonalán (faj osztály helyett) ment végbe, s ebben a kérdésben is Nietzschéből ugyanaz az obskurantista irracionalizmus következik, mint Gobineau-ból vagy Chamberlainből.

Nietzsche etikája abban is különbözik az idealizmus és a pozitivizmus epigonjainak etikájától, hogy az egyéni problémákat mindig a társadalmi problémákkal való elválaszthatatlan kapcsolatban állítja fel; olyan kérdések, melyeknek pl. az újkantianizmusban döntő szerepük van, mint pl. a legalitás és moralitás, egyáltalában nem fordulnak nála elő. Persze nem arról van szó nála, hogy az egyéni morált valóban a konkrét társadalmi meghatározásokból vezesse le, hanem arról, hogy szélsőségesen egyéni, lélektani-erkölcsi problémákat intuitív-irracionalista módon

[67] I. m. XVI. 305. k.

egy mítosszá változtatott társadalommal és történelemmel kapcsolja össze. Azonban Nietzsche filozófiájának épp ez a formális, önkényesen szellemes, tartalmilag a legreakciósabb monopolkapitalizmus állandó érdekeit szolgáló expozíciója egyik legfontosabb oka az imperialista korszakban való tartós hatásának. Újkantianizmus (és újhegelianizmus is) kérdésfeltevéseiket nagyon is a „biztonság" idejéből merítik, nagyon is nyíltan törekszenek megszilárdult kapitalizmusra, semhogy a világválság és világforradalmak nagy átalakulási időiben a reakciós burzsoázia valóban felhasználhatta volna őket. Másrészt a Nietzschével sokszorosan rokon, gyakran többé vagy kevésbé általa is befolyásolt intellektuel-dekadens irányok (Gide „action gratuite"-je, egzisztencializmus stb.) nagyon is kizárólagosan és egyoldalúan, az individualista, parazita értelmiség ideológiai szükségleteiből indulnak ki. Hasonló nihilizmust fejeznek ugyan ki, mint Nietzsche, persze a belső felbomlásnak még magasabb fokán, de kérdésfeltevéseikben és feleleteikben sokkal szűkebbkörűek, különlegesebbek nála. Inkább arra alkalmasak, hogy a „harmadik útnak", mintsem hogy a reakció élcsapatának filozófiájául szolgáljanak. Épp a szellemes-dekadens individualizmusnak és a reakciós-imperialista társadalmiasságnak eddigelé jellemzett, feszültségekben és paradoxiákban gazdag egysége határozta meg Nietzsche hatásának tartósságát az imperialista korszakban, s okozta, hogy ez a hatás túlélje a különlegességeket.

Hasonló okokból túlszárnyalta Nietzsche hatása a közvetlenebb módszerekkel dolgozó, éppoly határozott reakciósokat (pl. az össznémeteket, a Treitschke típusú reakciósokat). Ezek a „normális" nyárspolgár típusából indultak ki; Nietzsche a dekadens intellektuel típusából. A polgárnak és kispolgárnak az imperialista közgazdasági és politika kiépítésével egyre erősbödő erkölcsi felbomlása igazolta Nietzsche etikájának „prófétai" előrelátását. És tartós hatása nem utolsósorban összefügg azzal, hogy nagymértékben kielégíti a dekadencia ideológiai szükségleteit, az ő érdekköréből veti fel kérdéseit s az ő értelmében felel rájuk, s mindenekelőtt igenli és előmozdítja dekadens ösztönöit, oly ideológiával, hogy épp ez a dekadencia legyőzése. Nietzsche „dialektikája" tehát itt abban van, hogy egyszerre igenli és tagadja a dekadenciát s a folyamat eredményét a harcos reakció szolgálatába állítja. Maga Nietzsche igenli a maga számára ezt a „dialektikát"; azt mondja az „Antichrist"-ben: „Leszámítva ugyanis azt, hogy dekadens vagyok, ennek ellentéte is vagyok."[68]

[68] I. m. XV. 11. l.

Ezt az ellentétet képviseli a barbárságnak az az etikája, amelyet fent jellemeztünk. És Nietzsche a dekadencia egész problémáját határozottan a fejetetejére állítja, ha legfontosabb lényeges jegyeként azt határozza meg: „Gyűlöljük az önzést."[69] Mert nyilván épp az individualista-egoista hajlamok túlsúlya a társadalmi hajlamokkal szemben a dekadencia legfontosabb lényeges jegyeinek egyike. Azonban Nietzsche épp azzal képes a dekadenseket „gyógyítani", azaz alapjában véve változatlanul maradó lélektani-erkölcsi struktúra mellett feltétlen önigenlésre bírni s nekik jó lelkiismeretet adni, ha azt sugallja nekik, hogy nem túlnagy mértékben, hanem ellenkezőleg, nem eléggé önzők, jó lelkiismerettel — még önzőbbeknek kell lenniök.

Világosan látható itt az a „szociális megbízás" is, amelyről a bevezetőben szóltunk, hogy ti. a jelennel elégedetlen értelmiségieket el kell téríteni a szocializmustól és a legszélsőbb reakció karjaiba kell vinni: amaz külső és belső változást követel (a saját osztályával való szakítást és a szubjektív magatartás megváltoztatását), míg az utóbbihoz nincs szükség forradalmi átalakulásra: az ember az marad, ami volt (kevesebb gátlással, jobb lelkiismerettel) s megvan az a tudata, hogy sokkal forradalmibb, mint az első esetben. Ehhez járul még a feleletek társadalmi-történelmi jellege Nietzsche etikájában. Egészen helyesen ismeri fel, miben nyilvánul mindenekelőtt a dekadencia: „Mit jelent a nihilizmus? — *Azt, hogy a legfelsőbbrendű értékek elvesztik értéküket.* Hiányzik a cél; hiányzik a felelet a 'miért'-re."[70] Épp itt adják az „emberfeletti ember" „a föld urai" stb. a szükséges, az imperialista korszak dekadens intellektueljének eddig hiányzó távlatot. Ez a néhány példa bizonyára elegendő arra, hogy feltárja Nietzsche módszertanát az értelmiséghez való viszonyában, tartós hatásának egyik legfontosabb forrását; a példákat tetszés szerint lehetne halmozni, de már nem hoznának semmi alapvetően újat: a legszélsőségesebb imperialista reakció (Hitler) aktív szolgálatában a dekadencia „legyőzi" önmagát, „egészséges" lesz, anélkül hogy többre törekedett volna, mint, hogy szabadon bocsássa a félig vagy egészen elnyomott ösztöneit.

4

Csak etikája érteti meg Nietzsche állásfoglalását a filozófiának úgynevezett „végső kérdéseiben", az istenhit vagy ateizmus kérdésében. Nietzsche, mint általában ismeretes, szenvedélyesen

[69] I. m. XV. 147. l.
[70] I. m. XV. 145. l.

az ateizmus hívének vallja magát; éppoly szenvedélyesen küzd minden vallás, különösen a kereszténység ellen. Ez nagyon fontos az értelmiség körében való hatása szempontjából, mert annak nagy része egyre inkább elfordul a régi vallásoktól. Azonban az így keletkező mozgalom — ezt már Schopenhauerral kapcsolatban tárgyaltuk — egészen különböző irányokban fejlődik. Az egyik a valóban materialista, mindenekelőtt a természettudományok fejlődésére alapított ateizmus. Ez ugyan a darwini elmélettel ideiglenesen erős lendületet kap (E. Häckel), azonban még mindig nagy gyengeségeket tartalmaz, mert nem képes a társadalmi (s ezért erkölcsi, politikai stb.) jelenségeket materialisztikusan megmagyarázni: mivel tekintete nem mehet túl egy szűkkörű polgári horizonton, ilyen kérdésekben határozatlanul ide-oda ingadozik pesszimizmus és apologetika között. A dialektikus materializmus széles körű hatásáról nem lehet szó a polgárságban; hiszen jelentőségét — Oroszország kivételével — még a munkáspártokban is szakadatlanul csökkentette az imperialista korszak filozófiai revizionizmusa. Másfelől szüntelenül erősbödik a „vallásos ateizmus". Funkciója az, hogy kielégítse azoknak a rétegeknek vallási szükségletét, amelyek szakítottak a pozitív vallásokkal, teszi pedig ezt abban a formában, hogy esetleg igen élesen polemizál velük, oly „független", „nonkonformista", sőt „forradalmi" magatartás látszatát keltve híveinél, hogy megőrzi a kapitalista társadalom fennállása szempontjából fontos vallásosságot általában. A „vallásos ateizmus" tehát szintén az indirekt apologetika egyik megjelenési formája.

Nietzsche különös helyet foglal el ebben a fejlődésben s a vallásos ateizmust messze túlviszi a schopenhaueri fokon. Megmutatkozik ez mindenekelőtt negatív formában; ateizmusának megalapozását Nietzsche méginkább olyan mítosszá változtatja, amilyen Schopenhauer buddhizmusa volt, ez a mítosz még jobban eloldódik a természettudományokkal való kapcsolattól, még inkább és tudatosabban a „vulgáris" (természettudományosan megalapozott) ateizmus ellentéteként lép fel. A „Fröhliche Wissenschaft" egyik híres helye arról beszél, hogy isten meghalt, sőt hogy az emberek gyilkolták meg. (I. m. V. 163. l.) Ez azt jelenti, hogy azelőtt volt isten, csak ma nem létezik többé. Kifejezetten tehát arról van szó, hogy az ateizmus nem annak a következménye, hogy tudományosan szerzett világképünk összeegyeztethetetlen az istenképzettel (ebben az esetben a most szerzett ismeret visszahatóan a múltra is érvényes), hanem ellenkezőleg, az embereknek korunkban való erkölcsi cselekvésmódja zárja ki isten létezését,

míg eddigelé összhangban volt vele, egyenesen támogatást kapott tőle, s ezen Nietzsche persze a rabszolgamorál (kereszténység) hosszú uralmát érti. Nietzsche ateizmusának tehát kifejezetten az a tendenciája, hogy kizárólag az etikára alapozódjék, amely, mint láttuk, nála egyúttal történet- és társadalomfilozófia volt. Nietzsche alkalmilag egész világosan fejezi ki ezt a gondolatot: „Isten *megcáfolása*: – tulajdonképp csak a *morális* isten van megcáfolva."[71] Kétségtelen, hogy ebben a koncepcióban Feuerbach nyomai láthatók. Ámde az ellentétek sokkal súlyosabbaknak látszanak, mint a hasonlóságok. Mert a materialista Feuerbach az istenképzetet (és számára isten sohasem több emberi képzetnél) okságilag vezeti le az emberek reális, fizikai létéből. Nietzsche ellenben megszüntethetetlen kölcsönhatást állapít meg az embereknek bizonyos erkölcsi magatartásmódjai és isteneik között: hogy ezek az istenek az emberek képzeteitől függetlenül léteznek-e, vagy csupán összefoglalásai, vetületei ezeknek a képzeteknek, ez – a nietzschei módszer lényegének: a mítoszalkotásnak megfelelően – tudatosan homályban marad. Ezek az összekötőszálak persze nem puszta – Nietzschénél tisztázatlan – konkrét koegzisztenciára szorítkoznak. Nietzsche átveszi Feuerbach filozofálásának leggyengébb, legideologikusabb oldalát, azt a felfogást, mintha az emberek vallási képzeteinek változása volna a legfontosabb, legdöntőbb része a történelemnek. Természetesen itt is azzal a fontos különbséggel, hogy Feuerbach szerint az ember–isten viszony az életből fakad ugyan, jellege szerint azonban a gondolkodás, a szemlélődés terméke, míg Nietzsche szerint ennek a viszonynak lényeges meghatározó tényezőjét az emberek társadalmi cselekvésében, moráljukban kell keresni.

Előző, Nietzsche etikájára vonatkozó részletes fejtegetéseink kimutatták, hogy az ateizmust – Zarathustra megfosztotta az embereket istentől – a „Minden meg van engedve" új etikájával kapcsolja össze. Isten megölése csak egyik eszköze az emberek megszabadítására az évezredeken át beléjük nevelt gátlásoktól, hogy azokká az immoralistákká formálódjanak, akiknek rendeltetése, hogy a jövő zsarnoki uralkodó rétege legyenek a nyájjal szemben. Ha Nietzsche pl. megszólaltatja a „természethez való visszatérés" motívumát, azonnal hangsúlyozza a Rousseau-val való ellentétet. Nietzsche számára csak egy esetben jön itt valami értelmes dolog létre: „A természet: azaz hogy merjünk oly erkölcstelenek lenni, mint a természet."[72] S éppígy hamis volna az

[71] I. m. XIII. 75. l.
[72] I. m. XV. 228. l.

ilyen helyeket Hobbes természetes állapotával hozni párhuzamba: Hobbesnél az emberiség fejlődésének kiindulópontjáról van szó, a „honnan"-ról, Nietzschénél ellenben a megvalósítandó célról, a „hová"-ról. Itt is tehát világosan látható Nietzsche ellentéte a felvilágosodással, amelyhez ateizmusa miatt akarják egyes magyarázók közelvinni. A felvilágosodásban így állt a probléma: ki kell mutatni, hogy az istenben való hit semmiféle erkölcsi segítséget nem jelenthet az emberiségnek, hogy ateistákból álló társadalomban az erkölcsi parancsok éppúgy működnének, mint a vallás által patronizált társadalomban. Nietzsche ellenkezőleg azt akarja kimutatni, hogy az istenképzet eltűnése (Isten halála) a fent megadott értelemben vett erkölcsi újjászületést hozna magával. Nem tekintve tehát az etika egyéb ellentétességét a „régi" és az „új felvilágosodásban" – erre vonatkozóan ugyancsak ismerjük már Nietzsche nézetét – ellentét van itt a vallás társadalmi-erkölcsi szerepére vonatkozóan is. A „régi" felvilágosodás a vallási képzetet lényegtelennek tartja az emberek erkölcse, cselekvése, érzülete stb. szempontjából; valójában ezeket részint a társadalom, részint az ész határozza meg elégségesen. Nietzsche ellenben – itt történetfilozófiai idealizmus tekintetében messze túltesz Feuerbach minden gyengeségén – az ateizmushoz való fordulást fordulópontnak tekinti a morál szempontjából. (Csak mellékesen utalunk itt arra, hogy Nietzsche világnézete itt közelről érintkezik Dosztojevszkij bizonyos tendenciáival; hogy Nietzsche az „Emlékiratok a holtak házából" c. művön kívül Dosztojevszkij más műveit is olvasta-e, erről nincs tudomásom; minél kevésbé ismerte Dosztojevszkij egész munkásságát, annál meglepőbb a párhuzamosság a vallásos ateizmus és morál viszonyában.)

Nietzsche ateizmusának ezt a szélsőségesen szubjektív-idealista jellegét már csak azért is ki kell emelni, mert a filozófia legfontosabb kérdéseiben mindig és hatásosan az idealizmus ellenfeleként lépett fel. Később, ha ismeretelméletének Mach és Avenarius ismeretelméletével való közeli rokonságát fogjuk tárgyalni, látjuk majd, hogy Nietzsche éppúgy, mint ezek, a materializmus ellen viselt fő harcát homályosította el szenvedélyes idealizmusellenes általmadásokkal s mindig azt a látszatot igyekezett kelteni, hogy filozófiája valami újat, valami „harmadikat" képvisel mind az idealizmussal, mind a materializmussal szemben. Ily körülmények között szükségesnek tartjuk, hogy rámutassunk a Nietzsche és a machizmus közötti párhuzamosságokra az istenkérdésben is. Ahogyan pl. az orosz machistáknál (Lunacsarszkij stb.) oly irány keletkezett, amely a vallásos ateizmust egy „új isten" keresése, egy istenteremtés értelmében fogta fel, tehát a

nietzschei istenhalálból isten lehetséges feltámadásának következtetését vonta le új formában, úgy történt magánál Nietzschénél is. Állásfoglalása itt is ellentmondásos, kétértelműen csillogó. Egyrészt Zarathustra-feljegyzéseiben ezt olvassuk: „Ti úgy hívjátok: isten önfelbomlasztása; de ez csak vedlése: – leveti morális bőrét! S ti nemsokára viszontlátjátok majd, túl jón és gonoszon."[73] S még később a „Wille zur Macht"-ban: „Újra mondom: hány új isten lehetséges még!" Nietzsche itt természetesen Zarathustra nevében fejezi ki személyes kételyeit: ez „csupán egy vén ateista, nem hisz sem régi, sem új istenekben". De a következő szavakkal fejezi be ezt a gondolatmenetet: „Istentípus a teremtő szellemek, a 'nagy emberek' típusa után."[74] Már ezek a megjegyzések világosan mutatják Nietzsche ateizmusának egész sajátosságát és történeti helyzetét. Másrészt azonban utolsó írásaiban a kereszténységnek, a Megfeszítettnek gondolati ellenjátékosa nem a minden istentől mentesített világ, nem az ateizmus vagy legalábbis nemcsak az ateizmus, hanem mint később részletesen látni fogjuk, az új isten is, Dionysos.

Látjuk tehát: ez az annyira „radikális" ateizmus mindenütt elmossa a határokat a vallással szemben, és – bizonyos határokon belül, amelyekről mindjárt szó lesz – nyitva hagyja az ajtót a legkülönbözőbb vallási tendenciák számára. Itt újra mutatkozik Nietzsche tevékenységének sajátossága: összefoglaló ideológiát teremt az imperialista korszak valamennyi határozottan reakciós tendenciája számára: mítosza társadalmilag és ezért erkölcsileg teljesen egyértelmű, minden más tekintetben azonban egészen elmosódott s megenged minden tetszésszerinti értelmezést; ez a fogalmi elhatárolatlanság nem szünteti meg Nietzsche szimbólumainak érzékeltető szuggesztív erejét. Ezért éppúgy lehetséges Nietzschében a „fajtabeli" (a fasiszta) mítosz támaszát látni az „idegen" (a keresztény) mítosszal szemben, amit Bäumlernél[75] láthatunk, mint Nietzsche „radikális" ateizmusát magához a kereszténységhez barátságos közelségbe vinni. Nietzsche nővére kezdettől fogva megpróbálta ezt vaskos nacionalista német (alldeutsch) szellemi eszközökkel, a későbbiek stilisztikailag finomult formát találnak ugyanezen tendencia számára. Így pl. Jaspers azt írja Nietzschének a kereszténységhez való viszonyáról: „Ha Nietzschének ateizmust vetnek szemére és 'Antichrist'-jére utalnak, Nietzsche ateizmusa mégsem egyértelműen lapos istentagadás és nem is az istentől való távolság közömbössége, amelynek számára

[73] I. m. XII. 329. l.
[74] I. m. XVI. 381. l.
[75] Bäumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*. 99. l.

Nietzsche megállapítja kora számára, hogy 'isten meghalt', megrendülésének kifejezése ... És ha ... becsületessége radikálisan nemmé fokozódik általában minden istenhit ellen. Nietzsche még akkor is csodálatos közelségben marad a kereszténységhez: „ez mégis csak a legjobb darab eszményi élet, amelyet igazán megismertem: gyermekkoromtól fogva követtem sok zugába, s azt hiszem, sohasem voltam szívemben aljas vele szemben." (Gasthoz 1881. VII. 21.)[76] Egy mai amerikai – Kaufmann – szerint, Nietzschének a kereszténységgel való egyezése túlsúlyban van az eltéréssel szemben.

Mindezek a látszólag nagyon élesen fellépő ellentétességek megoldódnak, ha Nietzsche kereszténységellenes polémájának társadalmi-erkölcsi tartalmát közelebbről vesszük szemügyre. Itt sem szabad a hangot és a stílust kritériumul venni; különben könnyen lehetne Bäumlerrel mondani: „Éles világossággal érezte, hogy saját álláspontja mérhetetlenül kockázatosabb, mérhetetlenül veszedelmesebb volt, mint az egyház legmerészebb racionalista ellenfeléé a XVIII. században."[77] Ezt az ellentétet nem nehéz felmutatni. A felvilágosodásnak a kereszténység ellen vívott harca – még Voltaire-nél is, aki nem volt ateista – mindenekelőtt a feudálabszolutizmus reális főtámasza ellen irányul; tartalma ezért átfogja az emberi élet és gondolkodás minden területét: a világnézetnek, az ismeretelméletnek legáltalánosabb kérdéseitől az etikáig és esztétikáig terjed. Nietzsche polémiája ellenben kizárólag a demokráciának és szocializmusnak állítólagos ideológiai előfutára, a rabszolgamorál képviselője ellen dühöng. Eltekintve attól, hogy ezáltal az egész harc a kereszténység ellen nagyon szűk és határozottan reakciós jelleget kap, elveszti társadalmi realitását is. Mert az aufkléristák az abszolút monarchiának igazi ideológiai támaszai ellen harcoltak; de Nietzsche nem szórja-e szidalmait oly ideológiák és intézmények ellen, amelyek a szocializmus és demokrácia ellen vívott főharcában tulajdonképp leghívebb szövetségesei? Magától értetődően vannak a keresztény tanításban olyan elemek, a keresztény vallás fejlődésében időnként olyan tendenciák, amelyekben erősen kifejezésre jutott minden ember egyenlőségének Nietzsche által gyűlölt gondolata. Az egyházak fejlődése és velük együtt az uralkodó vallásosságé azonban abban az irányban megy, hogy az egyenlőségnek ezt a gondolatát társadalmilag teljesen ártalmatlanná tegye, oly értelmezést adva neki, amely alkalmassá teszi épp a mindenkor uralkodó

[76] Karl Jaspers, *Nietzsche*. Berlin 1947. 431/2. l.
[77] Bäumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*. 103. l.

kizsákmányoló és elnyomó rendszernek, az általa teremtett egyenlőtlenségnek támogatására. Itt van társadalmi alapja annak, miért buzgólkodnak Elisabeth Förster-Nietzsche csakúgy mint Jaspers vagy Kaufmann azon, hogy összekötő szálakat fedjenek fel Nietzsche és a kereszténység, a keresztény egyház között. Társadalmilag teljesen jogosultan, mert Nietzschének általunk vázolt etikájával teljességgel egyezik a pápának, Spellmann bíborosnak stb. politikai gyakorlata; hogy azok az elméleti etikai nyilatkozatok, amelyek ezt a gyakorlatot kísérik, nehezen bírják el Nietzsche nyíltan-cinikus tónusát, az ehhez a lényegbeli egyezéshez képest alárendelt kérdés. Viszont a hitlerizmus propagandája közvetlenül Nietzsche kereszténység-kritikájának épp ezt az oldalát használhatta.

Arra szorítkozhatunk mármost, hogy Nietzsche műveiből röviden néhány döntő helyet idézzünk, amelyek világosan mutatják, hogy az általunk kiemelt motívum nem tetszésszerinti más egyenértékűek közül, hanem veleje Nietzsche keresztényellenességének. Azzal kezdjük, hogy néhány zárómondatot idézünk az „Ecce homó"-ból. Jellemző módon utána a szövegben csak az az ellentét következik, amely tevékenysége végén döntő Nietzsche számára; „Dionysos a Megfeszített ellen." Éppoly jellemző, hogy a hely, amelyet idézni fogunk, a Voltaire-idézettel végződik: „Écrasez l'infâme!" Épp ez az idézet mutatja meg a legszembetűnőbben, mily szélsőségesen ellentétes az, hogy mit kell a kereszténységben Voltaire szerint és mit Nietzsche szerint megsemmisíteni. Nietzsche írja:

„A keresztény morál *felfedezése* olyan esemény, amelynek ami káros, mérgező, rágalmazó, az élet ellen való egész halálos gyűlölség szörnyű egységbe hozva! Kitalálták a 'másvilág', az 'igazi világ' fogalmát, hogy a létező *egyetlen* világot megfosszák értékétől – hogy se cél, se ésszerűség, se feladat ne maradjon földi realitásunk számára! Kitalálták a 'lélek', 'szellem', sőt végül még a 'halhatatlan lélek' fogalmát, hogy a testet megvessék, beteggé – 'szentté' – tegyék... Kitalálták a 'bűn' fogalmát a hozzátartozó kínzóeszközzel, a 'szabad akarat' fogalmával együtt, hogy zavarba ejtsék az ösztönöket, hogy az ösztönök iránt való bizalmatlanságot az ember második természetévé tegyék! Az 'önzetlennek', az 'önmagát megtagadónak' fogalmában a tulajdonképpeni dekadenciajelet, az ártalmas által való *csábíttatást*, azt, hogy az ember már nem *képes* megtalálni a maga hasznát, az önmaga szétbomlasztását általában az érték jelévé, a 'kötelességgé', a 'szentséggé' tette az emberben! Végül – ez a legfélelmetesebb – a *jó* ember fogalmában pártjára álltak mindennek, ami gyenge,

beteg, rosszul sikerült, önmaga által szenvedő, mindannak, ami *pusztulásra van szánva* — keresztezték a *kiválogatás* törvényét, eszménnyé tették azt, ami ellentéte a büszke és jólsikerült, az igent mondó, a jövőben bízó, a jövőért kezeskedő embernek — ezt immár a *gonosznak* hívják... S hitték mindezt mint *morált!*" — [Écrasez l'infâme!"[78]]

A késői Nietzschének e gyűlölködő lírai kitöréséhez az ugyancsak ebben a korszakban megjelent, „Der Antichrist" c. mű adja a szükséges tárgyi, erkölcsi-társadalmi és történelmi kiegészítéseket. Hogy Nietzsche itt mindenütt az emberek egyenlőségének eszméjét igyekszik gondolatilag megvetésreméltóvá tenni és megsemmisíteni, azt nem kell külön idézettel bizonyítani; ez egész tevékenységének alapgondolata. Csak arra akarunk itt újólag rámutatni, hogy Nietzsche magátólértetődően sohasem általános etikai megfontolások alapján utasítja el az egyenlőséget, ez a beállítottsága épp a demokráciához, a forradalomhoz, szocializmushoz való állásfoglalásából következik, amelyek az ő koncepciója szerint a kereszténység uralmának szükségszerű gyümölcsei. Nietzsche kifejti: „S ne becsüljük le a végzetet, amely a kereszténységből lopódzott be a politikába! Senkinek sincs ma már bátorsága külön jogokhoz, hatalmi jogokhoz, az önmaga és a hozzá hasonlók iránti mély tisztelet érzéséhez — *a distancia pátoszához*... Politikánk e bátorsághiány *betege!* Az érzület arisztokratizmusát a legalattomosabban aláásta a lelkek egyenlőségének hazugsága: s ha 'a legtöbbek előjogába' vetett hit forradalmakat támaszt és *fog támasztani* — ne kételkedjünk benne: a kereszténység, *keresztény* értékítéletek azok, amelyeket minden forradalom pusztán vérre és bűnre fordít át! A kereszténység minden földön-csúszónak felkelése az ellen, aminek magassága van: 'alacsonyak' evangéliuma alacsonnyá *tesz*..."[79] S némileg ennek az állásfoglalásnak történelmi-tipológiai kiegészítéseként hozzáteszi valamivel később: „Optikájának patológiai meghatározottsága a meggyőződöttből fanatikust csinál — Savonarola, Luther, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon — az erős, a *szabaddá* lett szellem ellentétes típusát. De a *beteg* szellemnek, a fogalom ez epileptikusainak nagyvonalú

[78] Nietzsche, *Werke*. XV. 125/7. Minthogy a Nietzsche-magyarázók mint Kaufmann (pl. id. m. 329.) Nietzsche kereszténységellenességét Heinéével hozzák kapcsolatba, azért itt röviden utalunk arra, hogy Heine a kereszténység ellen irányuló polémiájának célja és tartalma teljességgel ellentétes Nietzschéével. A hasonlóság, amelyre Kaufmann rámutat, tisztán külsőséges, stilisztikai jellegű. Heine világnézetére nézve l. tanulmányomat a „*Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts*" c. műben. Berlin 1951.

[79] I. m. VIII. 273. l.

magatartása hat a nagy tömegre — a fanatikusok pittoreszkek, az emberiség jobban szeret gesztusokat látni, mint *érveket* hallani..."[80] Az alapgondolat világos: a kereszténységből keletkezik a francia forradalom, ebből a demokrácia, ebből a szocializmus. Ha tehát Nietzsche keresztényellenesként lép fel, valójában a szocializmust akarja megsemmisíteni.

5

A kereszténység ellen irányuló polémiájában, általában minden társadalmi és morális elmélkedésében Nietzsche azt a látszatot kelti a naiv olvasóban, mintha mindezeket a jelenségeket a materiális valósággal létező test, a biológiai szükségletek és törvénynek szempontjából ítélné meg. Ez az olvasó illúziója; s nagyon valószínűen magának Nietzschének illúziója is. Nietzsche ismeretei nagyon kiterjedtek, elevenek és színesek voltak ugyan, de mindig felületesek, másod- vagy harmadkézből valók — a klaszszikafilológia bizonyos részeinek kivételével. Jaspers[81] elismeri ezt még azokra a filozófiai klasszikusokra vonatkozóan is, akikkel Nietzsche egész élete során hevesen vitázott. Azonban itt sokkal többről van szó, mint az ismeretek egyszerű felületességéről. A biológia Nietzsche eszközeinek egyike, hogy módszertanának egy lényeges elemét általudományosan megalapozza, konkretizálja. Maga a módszer természetesen rég Nietzsche előtt keletkezett. Minden reakciós, biológiai társadalomelméletben (bizonyára nem véletlen, hogy a kettő szabályszerűen össze szokott esni) mindig megjelenik a „biológiai törvény" — az „organikus" a restauráció filozófiájában, a „létért való küzdelem" a „szociál-darwinizmusban" — mint az az alap, amelyből a legkülönbözőbb következtetéseket vonják le a társadalom, a morál stb. területén. Valójában megfordítva áll a dolog. A restaurációnak abból a szükségletéből, hogy a társadalomnak oly fogalmát alkossa meg, amely — logikusan vagy ontologikusan — apriori kizár minden forradalmat, keletkezett az „organikusnak" az a koncepciója, amelyet ez a filozófia azután alapjává tesz, anélkül, hogy a fejét törné az analógia tudományos lehetőségén és megokolhatóságán. Minden analógia jó, ha belőle — Adam Müllertől Othmar Spannig — a megfelelő reakciós következtetéseket lehet a tetszetősség némi látszatával levonni. Tudományosan ez a módszertan Menenius Agrippa híres meséje óta nem haladt előre.

[80] I. m. VIII. 295. l.
[81] Jaspers, *Nietzsche*. 36. l.

Nietzsche idejében a „szociál-darwinizmus" lépett fel mint a társadalmi folyamatok reakciós tárgyalásának ilyen alapvető ideológiája. A reakciós megjelölés helyes azokban az esetekben is, amelyekben az illető gondolkodó, pl. F. A. Lange Németországban, szubjektív tekintetben a haladás hívének vallja magát. Azonban azzal, hogy ezek a gondolkodók olyan módszert választottak, amely nem vezet a társadalmi jelenségek konkrét vizsgálatához, hanem ellenkezőleg eltérít az ilyen konkrét megismeréstől, mert a „létért való küzdelem" „általános törvénye" minden korszakban minden eseményt egyformán „magyaráz", azaz egyáltalán semmit sem magyaráz, ezzel a módszerrel a süllyedő liberalizmus tendenciáját támogatták: az osztályharcot a társadalom „mozgástörvényeinek" különböző, szabadon kitalált formáival helyettesítették.[82]

A Nietzsche-irodalomban egy időben heves vita folyt arról, szabad-e és mennyire szabad Nietzschét darwinistának tekinteni. Szerintünk ez hiábavaló vita. Először azért, mert Nietzsche sohasem volt több a „szociál-darwinistánál" a fent jellemzett értelemben. Másodszor azért, mert épp Nietzschének a darwinizmushoz való viszonya mutatja a legvilágosabban, hogy nem természettudományos felfedezések, ismeretek irányították gondolkodását bizonyos utakra s állították bizonyos problémák elé, hanem ellenkezőleg, a szocializmus ellen való harcának fejlődése határozta meg minden egyes természettudományos állásfoglalását. Csak abban különbözik hasonlóan beállított kortársaitól, hogy a „természettudományos" megalapozás elvi önkényessége nála éppenséggel cinikus nyíltsággal lép fel, s nem álcázza magát tudományos (többnyire áltudományos) apparátussal mint objektivitással.

Aki emlékszik arra vonatkozó fejtegetésünkre, hogyan értelmezi Nietzsche az ókori társadalmat, észreveheti, hogy pl. az agón, az Erisz stb. felfogását erősen befolyásolja a „szociáldarwinizmus". Ennek megfelelően ebben a korszakban Nietzsche igenlő értelemben emeli ki a darwinizmust. Nietzsche pl. szemére veti D. F. Straussnak, hogy általában magasztalja ugyan a darwinizmust, de nincs bátorsága ahhoz, hogy következetesen erkölcsi problémákra alkalmazza, s itt idealizmusba menekül.[83] Ő maga is néha egészen magától értetődően alkalmaz bizonyos, a darwinizmus-

[82] Marx a szociáldarwinizmust megsemmisítő élességgel bírálja Kugelmannhoz írt, 1870. június 27-én kelt levelében, Engels nagyon behatóan Lavrovhoz írt, 1875. november 12—17-én kelt levelében. Marx—Engels, *Levelek „A tőké"-ről.* Szikra, 1956. Hangsúlyozza itt, hogy a szociáldarwinistákat mindenekelőtt mint rossz közgazdászokat és csak azután mint rossz természetkutatókat kell bírálni.

[83] Nietzsche, *Werke.* I. 220/2. l.

ból vett képeket egyes jelenségek magyarázatára: „A képekben gondolkodással kapcsolatban is igaza van a darwinizmusnak: az erőteljesebb kép kiszorítja a gyengébbeket."[84] A „Menschliches, Allzumenschliches" korszakában a darwinizmus szerepe sokkal kisebb Nietzsche számára. Nem polemizál vele, de sokkal ritkábban használja magyarázataiban. Ha itt ennek az átmeneti időnek általunk kiemelt fejlődéselméleti tendenciáira gondolunk, ez a háttérbe tolódás érthető lesz. Csak amikor Nietzsche túlmegy ezeken az illúziókon, lesz mind élesebb, elutasítóbb a magatartása Darwinnal és a darwinizmussal szemben. Már a „Fröhliche Wissenschaft"-ban gúnyolódik a darwinizmuson plebejus jellege miatt: „Az egész angol darwinizmus körül olyasvalami lengedez, mint az angol túlnépesedés fojtó levegője, mint kisember-szag, mint ínség és szűkösség." Ez az ironikus argumentum ad hominem azonban csak az elvi elutasítást vezeti be: „A létért való küzdelem csak *kivétel*, az élethez való akarat időleges korlátozása; a nagy és kis harc mindenütt a túlsúlyért, növekedésért és terjeszkedésért, hatalomért folyik, a hatalomra törő akarat értelmében, amely éppen az élethez való akarat."[85]

E fordulat tulajdonképpeni tartalma azonban csak az utolsó művek és feljegyzések részletes fejtegetéseiben tanulmányozható, ahol igazi motívumai nietzschei nyíltsággal kerülnek szóba. A „Götzendämmerung"-ban és a „Wille zur Macht"-ban már most nyíltan kifejezi – új – darwinizmusellenességének döntő motívumát. Itt is világosan kifejeződik Nietzsche hasonlósága és különbözősége a közönséges „szociál-darwinistákkal" szemben. Egyikük sem magának a természetes fejlődésnek tényeit tekinti, hanem a „létért való küzdelem frázisát" (Marx) ama perspektívára vonatkozó értékelésük álláspontjáról alkalmazzák, amely a burzsoázia és proletariátus osztályharcából a jelent és jövőt illetően adódik számukra. A kapitalizmus közönséges „darwinista" apologétái az 1850 utáni kornak felszínesen általánosított tapasztalataiból indulnak ki; azt hiszik, ha a létért való küzdelem akadálytalanul fejti ki hatását a társadalomban, akkor feltétlenül az „erősek" (a kapitalisták) győzelmével végződik. Itt szólal meg Nietzsche szkeptikus-pesszimista kritikája. A társadalmi „létért való küzdelem" „normális" feltételei szükségképp a „gyengéket" (a munkásokat, a tömegeket, a szocializmust) segítik uralomra. Ennek megakadályozására egészen különös intézkedéseket kell tenni. Nietzsche itt nemcsak, mint etikájában, az imperialista

[84] I. m. X. 137. l.
[85] I. m. V. 285. l.

barbárság „prófétája", hanem ezen túlmenően keresi azokat az újtípusú uralmi formákat, amelyek megakadályozhatnák a proletariátus felemelkedését. A hangsúly az „új" szón nyugszik; mert Nietzsche, mint láttuk, nagyon szkeptikus az ő korában alkalmazott elnyomási kísérletekkel szemben (megélte a szocialista törvény megfeneklését); nem hitt abban, hogy a korabeli kapitalisták, a politikai konzervatívok, úgy ahogy vannak, képesek volnának ilyen mű végrehajtására. Erre épp azok a „föld urai" hivatottak, akiknek tudatos kitenyésztése Nietzsche etikájának alapgondolata volt. (Látni lehet itt, hogy Nietzsche nemcsak az imperializmust, hanem vele együtt a fasizmust is gondolatban előlegezte; ez természetesen nem történhetett még csak viszonylagosan is konkrét formában, hanem csupán mitikus általánosságban.) Ha tehát felmutattuk itt az éles ellentétet Nietzsche és a kapitalizmus közönséges direkt apologétái között, röviden rá kell mutatnunk a közös módszerekre is a darwinizmusra vonatkozóan: egyik sem a darwinizmus helyességének és a társadalmi jelenségekre való alkalmazhatóságának felülvizsgálatából indul ki, hanem mind a ketten saját politikai célkitűzéseikből és ezek perspektíváiból. Végelemzésben tehát mégis ugyanarról a módszerről van szó, akár a közönséges apologéták korlátolt optimizmusból a kapitalista fejlődésre vonatkozóan igenlik Darwint, akár Nietzsche imént jelzett szkepszise következtében tagadja Darwint és harcol ellene. Mind a két esetben a darwinizmus csupán mitologizált ürügy a proletariátus elleni ideológiai harcra.

Ilyen megfontolások értelmében Nietzsche a „Götzendämmerung"-ban szemére veti Darwinnak: „Darwin megfeledkezett a szellemről (– ez angol dolog!), *a gyengéknek több a szellemük* . . . Csak akkor teszünk szert szellemre, hogyha szükségünk van rá – elvesztjük a szellemet, ha már nincs szükségünk rá. Akinek ereje van, nem törődik a szellemmel ('Hadd vesszen! – gondolják ma Németországban – mégis megmarad nekünk a *birodalom* . . .'). Szellemen, mint látni lehet, értem az óvatosságot, a türelmet, a cselt, a tettetést, a nagy önuralmat és mindazt, ami *mimicry* (az utóbbihoz tartozik az úgynevezett erény nagy része)." Az előző fejtegetésekben, mint már előbb láttuk, Nietzsche kétségbe vonja, hogy a létért való küzdelem általános jelenség; a hatalomra törő akarat általános, amaz csak kivételes eset. Ehhez csatlakozik most kortársai szociál-darwinizmusának elvi elutasítása, amely nála természetesen mint maga a darwinizmus jelenik meg: „Feltéve azonban, hogy van ilyen küzdelem – s csakugyan, előfordul – az sajnos, megfordítva végződik, mint Darwin iskolája gondolja s mint vele együtt talán kívánni *szabad volna:* tudniillik az erősek,

a kiváltságosak, a boldog kivételek hátrányára. A nemek *nem* nőnek tökéletességben: a gyengék mindig újból legyűrik az erőseket – mert ők a nagy szám, *okosabbak* is . . ."[86]

A „Wille zur Macht"-ban ezt a problémát részletesebben tárgyalja. Hogy az ismétléseket elkerüljük, csak az ezeket a fejtegetéseket kiegészítő motívumokat emeljük ki, amelyek persze a harcos-reakciós világnézet fejlődése szempontjából nagy jelentőségre tettek szert az imperialista korszakban. Nietzsche Darwinnal szembeni oppozícióját három pontban foglalja össze: „*Első tétel:* az ember, mint nem, *nem* tesz haladást. Elér ugyan magasabb típusokat, de ezek nem maradnak meg. A nem színvonala *nem* emelkedik."[87] Világos ennek a tételnek az imént idézett társadalmi fejtegetésekből való levezetése: mivel az osztályharc (a létért való küzdelem) nem hozza létre automatikusan a Nietzsche által kívánt magasabb embertípust, azért nem lehet a természeti és társadalmi fejlődés törvénye. De ezen túlmenően is Nietzsche tétele a reakciós jövőbe mutat: az emberiség csúcstermékei egyenértékűek, a társadalom spontán dinamikája csak elronthatja, tönkre teheti őket; oly intézmények teremtésére van szükség, amelyeknek segítségével a természet e csúcsteljesítményei nemcsak fenntarthatók, de rendszeresen tenyészthetők is. Íme a módszertani „modell" a fasiszta fajelmélet és különösen gyakorlati alkalmazása számára; a nietzschei ideológiának a hitlerizmus világnézetére való jelentősége semmiképp sem csökken azzal, hogy azt a chamberlaini, nem pedig a nietzschei fajelméletre alkalmazzák; a kettőnek különbségére már rámutattunk.

A következő tétel, amely a magasabb típus törékenységére és veszélyeztettségére vonatkozik, ugyanazon megfontolások alapján, kereken tagad minden fejlődést a természetben és a történelemben; Nietzsche azt mondja: „Az ember, mint nem nem mutat haladást bármilyen más állathoz képest. Az egész állat- és növényvilág nem fejlődik alacsonyabb rendűekből magasabbrendűekké . . . Hanem minden egyszerre, és egymás fölé és összevissza és egymás ellenében."[88] Ez a tétel is, noha tárgyilag nem haladja meg a legvulgárisabb antidarwinista érvelést, ugyancsak nagy jelentőségre tesz szert az imperialista korszak reakciós világnézeteinek kibontakozásában. Láttuk, hogy Nietzsche az indirekt apologetikában túlmegy Schopenhaueren s ebben a főpont az indirekt apologetika historizálása. Ugyancsak rámutattunk arra, hogy a fordulat oka az indirekt apologetika módszerében rejlik;

[86] I. m. VIII. 128. l.
[87] I. m. XVI. 147. l.
[88] I. h.

ezt meghatározza az, hogy most már nem a polgári haladásgondolat a fő ellenség (ez ellen fegyverül szolgálhatott minden történelmiségnek schopenhaueri tagadása), hanem a szocialista haladásgondolat, amely túlmutat a kapitalista társadalmon. Ezzel a dialektikus történelmi felfogással az irracionalizmusnak más, de ugyancsak történelminek látszó valóságmagyarázatot kellett szembeállítania, ha korszerű akart maradni és reakciós szellemben akart hatni. A reakciós tartalomnak, a kapitalista társadalom apologetikus védelmének mint az emberiség fejlődése felülmúlhatatlan csúcsának és végpontjának azonban egyúttal a történelem, a fejlődés, a haladás megszűnéséhez kellett vezetnie. Ez a látszólagos – az objektív valóságtól eltérítő – együtthaladás a kor szükségleteivel emellett a történelemnek olyan mitizálása természetben és társadalomban, hogy benne nemcsak más reakciós fejlődési tartalmak és célok jelennek meg, hanem maga a fejlődés feloldja, megszünteti önmagát a mitikus előadásban: ez itt az irracionalista Nietzsche leglényegesebb gondolati teljesítménye.

A harmadik tétel már nem tartalmaz számunkra semmi különös újat. Nietzsche benne mindenekelőtt a „szociál-darwinizmus" liberális értelmezői, pl. Spencer ellen fordul, akik, Nietzsche szavai szerint, az ember „domesztikációjában", a barbár ösztönök megszelídítésében a darwini tanításnak a társadalom fejlődésére való fontos alkalmazási területét látták. Nietzsche azt mondja: „Az ember domesztikációja (a 'kultúra') nem hatol mélyre . . . Ahol mélyre hatol, ott azonnal elfajulássá lesz (típusa a kereszténység). A 'vad' ember (vagy morálisan kifejezve: a *gonosz* ember) a természethez való visszatérés – és bizonyos értelemben az ember felépülése, a 'kultúrából' való *kigyógyulása* . . ."[89] Nietzschének annyiban igaza van a liberális apologétákkal szemben, hogy az ösztönök humanizálása a kapitalizmusban csakugyan nem lehet mélyreható, de épp itt mutatkozik meg világosan, hogy Spencer is, Nietzsche is kizárólagosan belevetítik társadalmi eszményeiket a darwinizmusba, nem pedig belőle szereznek ismereteket. Egyébként csak azt látjuk újra, hogy Nietzschénél – az aforisztikus forma ellenére is – teljességgel rendszeres gondolatösszefüggéssel van dolgunk, amelynek elágazásai persze csak a valóságos társadalmi középpontból válhatnak láthatókká.

A módszert, amelyet itt leírtunk, pontosan követhetjük Nietzsche minden természetfilozófiai megnyilatkozásában. Ezek annyiban igen nagy jelentőségűek az imperialista korszak filozófiája szempontjából, hogy Nietzschét merészsége, a cinizmusig menő követ-

[89] I. m. XVI. 148. l.

kezetessége itt is a csak sokkal később nyíltan fellépő módszerek és elméletek előfutárává tették. Említettük már s nemsokára részletesen szólunk róla, hogy Nietzsche ismeretelmélete közeli rokonságban van a machizmuséval. A machizmus azonban eleinte azzal az allürrel lépett fel, hogy agnoszticista „semlegességet" tanúsít konkrét kérdések konkrét megoldásával szemben; emögött természetesen a szubjektív idealizmus mellett való állásfoglalása rejtőzött. Ez a „semlegesség" persze már az első imperialista világháborút megelőző időben akként nyilatkozik meg, hogy Duhem számára a ptolemaiosi és a kopernikusi elmélet igazságértéke egyforma, hogy Simmel a XIX. század nagy természettudományos eredményeit „a jövő távlatából" a boszorkányhittel helyezi egy színvonalra. A természettudományoknak ezen a talajon keletkező nyílt mitizálása azonban — az atomrészecskék szabad akarata — mégis a tudományos gondolkodás sokkal előrehaladottabb irracionalista felbomlásának terméke. Nietzsche különös álláspontját tehát itt is az jellemzi, hogy már a 80-as években határozottan megkezdi valamennyi természettudományos kategória mítizálását, hogy társadalomfilozófiájának fő elveit határozottan belevetíti a természeti jelenségekbe s azután kiolvassa belőlük, s ezzel hatalmas „kozmikus" hátteret ad nézeteinek, mint egy általános világtörvényszerűség megjelenési módjainak. E módszer példájaként idézem a „Jenseits von Gut und Böse" ismert helyét, ahol Nietzsche a kizsákmányolás megszüntethetetlenségét, ártatlanságát, igenlésre méltó voltát azzal véli bebizonyítani, hogy — a fent vázolt módszer értelmében — felmutatja a kizsákmányolásban minden életnek és ezért természetesen minden társadalmi létnek is elutasíthatatlanul alapvető általános törvényszerűségét. „Itt", fejti ki Nietzsche, „alaposan a dolog mélyére kell menni, s tartózkodni kell minden érzelmi gyengeségtől; maga az élet *lényegileg* az idegennek és gyengébbnek elsajátítása, megsértése, legyűrése, elnyomás, keménység, a sajátos formáknak másra való rákényszerítése, bekebelezés és legalábbis, legenyhébb formában kizsákmányolás ... A 'kizsákmányolás' nem egy megromlott vagy tökéletlen és kezdetleges társadalom sajátja: az élőnek *lényegéhez* tartozik mint szerves alapfunkció, következménye a tulajdonképpeni hatalomra törő akaratnak, amely épp az élethez való akarat."[90]

Ha egyszer ez a módszer fel van találva, akkor játszi könnyedséggel keletkezik az a világkép, amelyben minden élő és élettelen éppúgy a hatalomra törő akarat jelensége, ahogyan Schopenhauer-

[90] I. m. VII. 237/8. l.

nál az akarat jelensége volt; az alapelv mitikus konkretizálása, mivel az alkalmazásban ugyanaz az önkény érvényesül, magával hozza a megfelelő, már tárgyalt konkretizálásokat. Így természetesen maga a test „hatalmi alakulat";[91] így „az állítólagos 'természeti törvények' hatalmi viszonyok formulái";[92] így uralkodik a hatalomra törő akarat az egész fizikában: „Felfogásom szerint minden specifikus test arra törekszik, hogy meghódítsa az egész tért és kiterjessze erejét (hatalomra törő akarat) és visszataszítsa mindazt, ami ellenszegül terjeszkedésének. De folyton más testek hasonló törekvéseibe ütközik s végül is elrendeződik azokkal ('egyesül'), amelyek eléggé rokonok vele: – *így hát együtt konspirálnak a hatalomért.* S a folyamat folytatódik . . ."[93] És így tovább. A „Jenseits von Gut und Böse" c. művében pedig Nietzsche megformulázza a természetfilozófiára vonatkozó programját – néhány fenntartással az igazolhatóságot illetően, amelyek a későbbi feljegyzésekben egészen hiányzanak –: „A világ belülről nézve, a világ 'intelligibilis jellege' szempontjából meghatározva és megjelölve – éppen 'hatalomra törő akarat' és semmi ezen kívül."[94]

Mindezek a tendenciák Nietzsche filozófiájának legbensőbb eszméje köré csoportosulnak, az „örök visszatérés" tanítása köré. Ez a tanítás, mint az áltudományosság és a vad fantasztikum keveréke, nagy zavarba ejt sok Nietzsche-magyarázót. Sőt Bäumler éppenséggel el akarja távolítani Nietzsche „autentikusan" fasiszta rendszeréből.[95] Innen tekintve teljes joggal. Azért ugyanis, ami Nietzsche gondolkodása számára: az örök visszatérés döntő társadalmi funkciója volt annak elutasításáért, hogy a történelem valami elvileg újat képes létrehozni (szocializmust osztálytársadalom után), a „nemzeti szocialista világnézet" teljesértékű kárpótlást ad: a faj változtathatatlanságának tanát, amely szerint a „harmadik birodalom" csak tudatosan létrehozott megújítása ezeknek a változás nélküli őserőknek. A többi polgári magyarázó számára az az alig megszüntethető nehézség támad, hogy az örök visszatérés eszméjéből ártatlan intellektuel-ügyet csináljanak. Kaufmann pl. úgy tekinti, mint a pillanat felmagasztosítását (sőt párhuzamba állítja Fausttal), vagy mint a tenyésztés eszközét, természetesen mindig elhallgatva, milyen célból akar Nietzsche tenyészteni.[96]

[91] I. m. XVI. 126. l.
[92] I. m. XIII. 82. l.
[93] I. m. XVI. 114. l.
[94] I. m. VII. 58. l.
[95] Bäumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker.* 79. l.
[96] Kaufmann, *Nietzsche.* 282, 286. l. stb.

Magánál Nietzschénél az örök visszatérés az a fogalom, amely döntően kiegyenlíti a levés (Werden) fogalmát. Ennek a kiegyenlítésnek szükséglete pedig abban van, hogy a levésnek nem szabad (a kapitalista rendszerrel szemben) semmi újat létrehoznia, ha nem akar hűtlen lenni Nietzsche rendszerében teljesített funkciójához. Megismerkedtünk már Nietzschének azzal a tendenciájával, hogy a levést látszatmozgássá változtassa át s csupán a hatalomra törő akarat „örök kozmikus" törvényszerűségén belül a változatok teremtésének szerepét juttassa neki. Az örök visszatérés még szűkebbre vonja ezeket a határokat: valami újnak keletkezése „kozmikusan" lehetetlen. „A körforgás", írja Nietzsche már a „Fröhliche Wissenschaft" idején, „nem olyasmi, ami *lett*, hanem őstörvény, mint ahogy őstörvény az *erőmennyiség*, kivétel és túllépés nélkül. Minden levés a körforgáson és az erőmennyiségen belül van".[97] A késői vázlatoknak egyik legrészletesebb helye tiszta képet ad erről. Nagyon kevéssé érdekel itt bennünket Nietzschének állítólag természettudományos megokolása erre vonatkozóan;[98] annyit ér, mint egyéb kirándulásai erre a területre. Sokkal fontosabbak a következtetések; Nietzsche teológusnak tekint mindenkit, aki elismeri valami újnak keletkezését a világban. „Erre az ötletre — hogy tehát a világ szándékosan *kerül* egy célt, sőt egy-egy körforgásba való belekerülést is mesterségesen meg tud akadályozni — mindazoknak el kell jutniok, akik a világra rá szeretnék parancsolni az *örök újdonsághoz* való képességet, azaz oly véges, meghatározott, változatlanul egyformán nagy erőre, amilyen 'a világ', a formáinak és helyzeteinek *végtelen* újjáalakításához szükséges csodás képességet. A világnak eszerint, bár nem isten többé, mégis megvan az isteni teremtőereje, a végtelen változás ereje; önkényesen *megtiltja* magának valamelyik régi formájára való visszatérését: nemcsak szándéka, de eszközei is megvannak arra, hogy *megóvja* önmagát minden ismétlődéstől."[99]

Nietzsche etikájában a levésre helyeztük a súlyt. Azt hisszük, joggal, mert benne rejlik közvetlen megokolása ennek az etikának, különösen forradalmi gesztusainak, pl. minden érték átértékelésének. Hogy összetörje a régi erkölcs „tábláit", amelyekre az erkölcs „örök parancsai" vannak bevésve, Nietzsche az — általa gyakran Hérakleitosra visszavezetett — levést használja filozófiai faltörő kosnak: a „levés ártatlansága" a közvet-

[97] Nietzsche, *Werke*. XII. 61. l.

[98] „Nem engedjük meg magunknak egy *végtelen* erő fogalmát, mert *összeegyeztethetetlen az 'erő' fogalmával*. Tehát — a világnak az örök újdonsághoz való képessége is hiányzik." I. m. XVI. 397. l.

[99] I. m. XVI. 396/7. l.

len előfeltétele Nietzsche aktivizmusának, harcos reakciósságának; annak, hogy túlhaladta Schopenhauer pesszimizmusát. A nietzschei levésnek ezért túl kell mennie a schopenhaueri „jelenségvilágnak" teljesen értelmetlen, nyilván csak látszólagos mozgalmasságán. Azonban a nietzschei filozófia legmélyebb lényegében rejlik, hogy mindez csupán előjáték lehet; emlékezzünk a „Zarathustra" felépítésére: az első részben a levés gondolata uralkodik mindenen, pl. az emberfeletti ember megteremtésére vonatkozó felhívásban, de betetőző befejezésként a „Mámoros ének"-ben az azonosnak visszatérése jelenik meg. (Ezen az alapvető konstrukción mitsem változtat, hogy a visszatérés gondolata epizodikusan már korábban felmerül egynéhányszor.) Bäumler nagyon felületesen és Nietzsche-ellenesen gondolkodik, ha itt ellentmondást sejt a hatalomra törő akarattal szemben. Nietzsche itt teljesen tisztában van rendszerének igazi hierarchiájával. A „Wille zur Macht"-ban azt mondja: „A levésre *rányomni* a lét jellegét — ez a *hatalomra törő akarat betetőzése* ... Hogy *minden visszatér*, ez a *levés világának* legszélsőbb *közelítése a lét világához: — a szemlélet csúcsa.*"[100] Egészen eltekintve attól, hogy Nietzsche számára a hatalomra törő akarat minden levés mozgató elve ugyan, önmagában azonban — éppúgy mint Schopenhauer akarata — valami, ami nem lett: „Azt, ami az oka annak, *hogy* egyáltalában van fejlődés, nem lehet újra a fejlődésre vonatkozó kutatás útján megtalálni; ne akarjuk úgy érteni, hogy 'levésben van', még kevésbé úgy, hogy lett ... Lehetetlen, hogy a 'hatalomra törő akarat' lett."[101] Világosan láthatjuk itt, milyen felületes Nietzschénél minden levés, minden, ami történelmi: csupán jelenségmódja „örök" elveknek.

Ez a hierarchia természetesen — logikailag tekintve — magában vaskosan ellentmondó; egyúttal filozófiai kifejezése annak is, hogy a szubjektív idealizmusnak és az irracionalizmusnak Hegel feletti győzelme óta a polgári filozófia képtelenné vált a levés és lét, szabadság és szükségszerűség minden dialektikus összekapcsolására, hogy kölcsönös viszonyukat csak mint feloldhatatlan antagonisztikus ellentétet vagy mint eklektikus egyesítést tudja kifejezni. Nietzsche sem jut túl, sem tisztán logikusan, sem általánosan filozófiailag az irracionalizmusnak ezen a korlátján: az örök visszatérésről szóló mítosza mint a hatalomra törő akarat legfőbb beteljesülése, azt lehetne mondani, kemény ellentmondásosságot és pittoreszk, körvonalnélküli eklektikát egyesít magában. A két szélsőségnek azonban központi harcállásának, a szo-

[100] I. m. XVI. 101. l.
[101] I. m. XVI. 155. l.

cializmus elleni harc álláspontjáról, az imperialista barbárság szempontjából ugyanaz a funkciója: minden erkölcsi gátlás felszabadítása ennek a társadalmi harcnak kíméletlen végigküzdésében. Nietzsche korlátlan szabadsága, mint láttuk, megteremti a „föld urai" számára azt az elvet: „Minden meg van engedve;" a fatalista szükségszerűség nála ugyanahhoz a következtetéshez vezet. A „Götzendämmerung"-ban Nietzsche egészen egyértelműen felteszi a kérdést: „Mi lehet a *mi* egyedüli tanításunk? — Az, hogy az embernek senki sem *adja* a tulajdonságait, sem isten, sem a társadalom, sem szülei és elődei, sem *őmaga* ... *Senki* sem felelős azért, hogy egyáltalán létezik, hogy ilyen meg ilyen természetű, hogy ilyen körülmények között ebben a környezetben van. Lényének végzetszerűsége nem választható el mindannak végzetszerűségétől, ami volt és lesz ... Az ember szükségszerű, az ember egy darab végzet, az ember az egészhez tartozik, az egészben *van* — nincs semmi, ami létünket megítélhetné, megmérhetné, összehasonlíthatná, elítélhetné, mert ez annyi volna, mint az egészet megítélni, megmérni, összehasonlítani, elítélni ... *de nincs semmi az egészen kívül!* ... Csak ezzel áll újra helyre a levés *ártatlansága* ... "[102] S az örök visszatérés indirekt-apologetikus, erkölcsi funkciója teljességgel ugyanaz. Az örök visszatérés döntő hirdetését a „Zarathustrá'-'ban csakugyan úgy vezeti be a filozófus, hogy a „legrútabb ember" hirtelen mint megvilágosodást mondja ki a nietzschei bölcsességet: 'Ez volt — az élet?' szólok majd a halálhoz. 'Rajta! Még egyszer!' "[103]

A nietzschei filozófia e központi motívumának álláspontjáról tehát a — logikailag összeegyeztethetetlen — gondolatsorok tartalmi egységbe illeszkednek: „a levés ártatlanságában" keletkezik Nietzsche álforradalma, a polgárság átmenete a „biztonság" liberális korából a „nagy politikának", a föld uralmáért való harcnak korába. Az átértékelés pátoszának minden túlfeszítése mellett azonban ez az átalakulás éppen csak álforradalom, a kapitalizmus reakciós tartalmának puszta fokozása, forradalmi gesztusokkal díszítve. Az örök visszatérés funkciója pedig az, hogy kimondja ennek a mítosznak végső értelmét: az így megteremtett barbár-zsarnoki társadalmi rend végleges, tudatos megvalósulása annak, amire mindig törekedtek az eddigi történelemben, ami többnyire megfeneklett, s csak néha-néha sikerült részben. Ha most ennek a gondolatrendszernek módszertani struktúráját nézzük, azt látjuk, hogy ez a rendszer teljesen megfelel a hitlerinek, csakhogy

[102] I. m. VIII. 100/101. l.
[103] I. m. VI. 462. l.

az utóbbiban a chamberlaini fajelmélet van mint új kiegészítő elem az örök visszatérés helyébe beépítve. Nietzschének a hitlerizmushoz való gondolati közelségét tehát nem lehet eltörölni Bäumler vagy Rosenberg hamis állításainak, hamisításainak stb. megcáfolásával: ez a közelség objektív tekintetben még nagyobb, mintsem ezek elképzelték.

6

Talán feltűnőnek tetszik majd, hogy Nietzsche ismeretelméletét csak fejtegetéseink végén tárgyaljuk. Azt hisszük azonban, hogy épp ezzel tudjuk adekvát módon visszaadni gondolatrendszerének igazi összefüggését. A modern irracionalizmus keletkezése idején az ismeretelmélet kérdéseinek döntő világnézeti szerepük volt. Az „intellektuális szemléletért", a Schelling „pozitív filozófiájáért" vívott harcok pl. döntő összeütközések voltak idealista dialektika és irracionalizmus között épp az ismeretelmélet területén, eldöntésük pedig meghatározta – filozófiailag – a történetfelfogás konkrét kérdéseit stb. Nietzschénél ez a kérdés teljesen megfordítva áll. Filozófiája egy számára – a filozófiai elmélet területén is – teljesen ismeretlen ellenféllel mérkőzik: a szocializmus világnézetével és tudományos módszerével; Nietzschének sejtelme sincs a dialektikus és történelmi materializmus filozófiai problémáiról. Ott harcol a szocializmus ellen, ahol azt hiszi, hogy elevenen mint ellenségre ráakadhat: társadalmilag, történelmileg, erkölcsileg. A filozófia e részeinek konkrét tartalma tehát rendszere szempontjából az elsődleges. Az ismeretelmélet az ő számára csak eszköz, amelynek jellegét és minőségét azok a célok határozzák meg, amelyeket szolgál.

Ez az új helyzet is nemcsak Nietzschére jellemző, hanem a hanyatlás korának egész polgári filozófiájára. A felemelkedés korszaka, amelynek tartalmát a feudális ideológia elleni harc és az egyes polgári irányoknak egymás közötti harca határozzák meg, ennek megfelelően az ismeretelméleti irányok nagy váltakozását mutatja; idealizmus és materializmus, szubjektív és objektív idealizmus, metafizika és dialektika küzdenek egymással az uralomért. E korszak végén mind gyorsabban elhal az objektív idealizmus, amelynek polgári válfaját lényegében a demokratikus forradalom „heroikus illúziói" táplálták. A mechanikus materializmus a francia forradalom után elveszti korábbi egyetemességét; már Feuerbach látóköre sokkal szűkebb, mint elődeié a XVII–XVIII. században volt. (Az orosz fejlődés itt kivételes helyet foglal el, de Oroszországon kívüli kortársai ezt nem ismerik.) A természettudományok filozófiájában való rövid

idejű uralma után a mechanikus materializmus itt is elveszti vezető pozícióját; noha, mint Lenin megmutatta, minden igazi természetkutató gyakorlata önkéntelenül materialista marad, a természettudományok nagy eredményeit a filozófiai idealizmus meghamisítja és eltorzítja. S így épp a szubjektív idealizmus majdnem teljes hegemóniája következtében e korszak polgári filozófiájában mélyre süllyed az ismeretelmélet. A felületen sokkal erősebben uralkodik ugyan a filozofálás tartalmában és módszerében, mint bármikor azelőtt, szinte úgy látszik, mintha a filozófia csak belőle állna, valójában azonban akadémikus skolasztika jön létre; a világnézetek nagy irányharcai helyébe semmitmondó árnyalatokat feszegető, kicsinyes professzori viták léptek.

Az imperializmus előtti korszak erőteljesen előkészíti ezt a hanyatlást. Itt világosan látható a társadalmi alapja annak is, miért vált a polgári filozófiában egyeduralkodóvá a szubjektív idealizmus: ez és a vele elválaszthatatlanul kapcsolatos agnoszticizmus lehetővé teszi a polgári ideológusoknak, hogy a tudományok, mindenekelőtt a természettudományok haladásából felhasználják mindazt, ami a kapitalisták érdekeit szolgálja, s egyúttal, hogy kitérjenek az ezáltal megváltozott világképpel szembeni világnézeti állásfoglalás elől. Engels tehát teljes joggal nevezi e kor agnoszticizmusát „'orcapiruló' materializmus"-nak.[104]

Az imperialista korszakban és már közvetlen előkészülete idején megváltoztak a burzsoázia ideológiai szükségletei. A világnézeti kérdésekben a puszta „szavazástól való tartózkodás" már nem volt elegendő, a filozófiának állást kell foglalnia, mindenekelőtt a materializmus ellen: a pozitivista agnosztikusok „szégyenlős materializmusa" mind határozottabban materializmusellenes hangsúlyt kap. Újkantianizmus és machizmus voltak a főirányok ennek a Nietzsche tevékenységével párhuzamosan lejátszódó fordulatnak végrehajtásában.[105] Ámde a burzsoázia ideológiai pozí-

[104] Engels, *A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig.* Marx—Engels, *Válogatott művek.* II. köt. Kossuth, 1963. 86. l.

[105] Már 1876-ban adja Avenarius közre „Prolegomená"-ját, 1888/90-ben *Kritik der reinen Erfahrung* c. művét; Mach döntő filozófiai művei később jelennek ugyan meg, de ő szintén a 70/80-as években lépett fel mint teoretikus, éppígy Schuppe, az úgynevezett „immanencia-filozófia" vezetője. Vaihinger, aki a kantiánusok közül legközelebb áll ehhez az irányhoz, „Die Philosophie des Als Ob" c. művét sokkal később adta ugyan közre, de lényegében már 1876/8-ban írta le. Ha ez az egész irány később magának követeli Nietzschét — Vaihinger ebben az első —, nem lehet itt közvetlen befolyásról szó, mert nyilvánvaló, hogy e művek legtöbbje még csak Nietzsche kezébe sem került, hanem a burzsoázia új ideológiai szükségletei lényegileg hasonló irányokat hívtak életre az ismeretelméletben.

ciója mind kevésbé enged meg tiszta és nyílt fellépést a döntő világnézeti kérdésekben. Lenin világosan megmutatta az ellentétet Berkeley-nek a materializmus ellen vívott nyílt harca és a machisták idealizmusellenesnek álcázott harca között. Már az, hogy a polgári filozófia kénytelen – az idealizmusnak a materializmus ellen való megvédése céljából – „harmadik útra" térni s úgy viselkedni, mintha „magasabb szempontból" bírálná és elutasítaná mind az idealizmust, mind a materializmust, azt mutatja, hogy – világtörténelmi mértékben – már védekezésre szorult, hogy kérdésfeltevései, módszerei stb. inkább elhárító intézkedések, semmint eszközök az objektív valóságnak sajátos értelemben vett magyarázatára és értelmezésére. Magától értetődő, hogy a hanyatlás korabeli polgári filozófiának ekként meghatározott és elhatárolt védekező jellege nem zárja ki, hogy a leghevesebben ne támadja ellenfeleit, s hogy szenvedélyesen ne védelmezze a burzsoázia osztályérdekeit. Sőt ezek a támadások még élesednek, amikor megkezdődik az imperialista korszak, amelyben épp a „világnézet szükségletének" egyre erősebb fellépése jellemzi az ellentétet az Engels által leírt korral szemben. Azonban az így keletkező „világnézetek" minőségileg különböznek az ideológiai felemelkedés világnézeteitől. Akkoriban a világnézetet – ha többé vagy kevésbé idealisztikusan eltorzult formában lépett is fel – mint az objektív valóság lényegének visszatükrözését gondolták. Most minden ilyen „világnézet" agnoszticista ismeretelméleten, az objektív valóság megismerhetőségének elutasításán alapszik; ezért csak mítosz lehet: szubjektív módon kiagyalt valami, ami – ismeretelméletileg meg nem alapozható – objektivitás igényével lép fel, oly objektivitás igényével, amely csak egészen szélsőséges szubjektivista alapokra, intuícióra stb. támaszkodhatik, s ezért mindig csak álobjektivitás lehet. Ebben a növekvő és növekedésében egyre kritikátlanabbá váló mítosz-szükségletében világosan kifejeződik a burzsoázia hanyatlási korszaka: a valóságos fejlődéssel szembeállítják a burzsoázia vágyálmát a mítosznak álobjektív formájában, holott a felemelkedés korának világnézeti rendszerei a feudális legendákkal szemben épp a természet és történelem valóságos fejlődési tendenciáira próbáltak hivatkozni.

Nietzsche különleges álláspontját már most az határozza meg, hogy a machizmussal egy időben, az új agnoszticista módszert bevezeti az ismeretelméletbe, egyúttal azonban sokkal messzebb megy benne, mint kortársai: előlegezi az agnoszticizmus átnövését a mítoszba s itt a mítoszteremtésben annyira merész gondtalanságot mutat, amilyet az általános polgári fej-

lődés csak az első világháború végén megközelítőleg talán Spenglerben ért el újra. Nietzsche tehát az ismeretelméletben sem eredeti semmiképpen; egyes problémákra vonatkozó fejtegetései rendesen a machizmus általános színvonalán mozognak. Különös sajátosság mutatkozik persze abban az elhatározottságában, hogy reakciós-polgári tendenciákat a végső következményekig átgondol, s ezeket nyers-paradox formában nyíltan kimondja. Összefügg ez Nietzschének azzal az állásfoglalásával, amelyben filozófiai rendszerének összetartó középpontját látjuk: a szocializmus veszélye ellen vívott szüntelen, szenvedélyes, nyílt harcával; e harc szükségleteinek rendelte alá gondolkodása főtartalmait, melyeket mindig ezek a szükségletek határoztak meg.

Innen van, hogy ismeretelmélete, bármily közel áll is általában a machistákéhoz, a következmények cinikus nyílt levonásában messze meghaladja kortársai és a vele egytörekvésűek ismeretelméletét. Rokonságuk és különbségük világosan felmutatható egy pregnáns példán. Nietzsche teljesen egyezik a machistákkal a filozófia „immanenciája", minden „transzcendenciának" elvi elutasítása tekintetében. De mit értenek ezen mindketten? „Immanencia" jelenti szemléleteink és képzeteink világát, a „transzcendencia" mindazt, ami a valóságban túlmegy ezen: azaz magát az objektív, a tudattól függetlenül létező valóságot. Az egyezés megnyilatkozik abban is, hogy mind a kettő — látszat szerint — itt az idealizmusnak amaz állítólagos igényei ellen polemizál, hogy képes megismerni az objektív valóságot; a materializmus elutasítása tehát itt az idealizmus elleni polémia formájában jelenik meg. Nietzsche azonban még tovább megy ebben, amennyiben a „transzcendencia", a másvilág ellen vívott harcot összekapcsolja kereszténységellenes nézeteivel, s ezzel egy ideig félre tudja vezetni azokat, akik nem látják, hogy Nietzsche másvilág-fogalma mitikus szintézise a keresztény mennyországnak és az objektív valóság materialista felfogásának. (Egyébként a machisták is a materializmust mint „metafizikai" elméletet bírálják.) Míg azonban a machisták többnyire megelégszenek azzal, hogy a képzetvilágnak ezt az „immanenciáját" a világfelfogás egyedüli tudományos alapjaként mutatják be, addig Nietzsche nihilista nyíltsággal merész paradoxonokban formulázza meg ezt az elméletet.

A „Götzendämmerung"-ban gúnyos polémiája az „igaz világ" (az objektív valóság) koncepciója ellen irányul, és levezetése azokban a tételekben csúcsosodik ki, amelyek „a leghosszabb tévedés végét", „az emberiség tetőpontját" hirdetik: „Az igaz világot eltöröltük, melyik világ maradt meg? talán a

látszólagos világ? ... De nem, *az igaz világgal eltöröltük a látszólagost is.*"[106]

Nietzsche azonban nem elégszik meg puszta ismeretelméleti megállapításokkal. Egész ismeretelmélete az ő számára csak a fegyverek egyike a szocializmus ellen vívott főharcában. Ezért, következetesen, ugyanabban a műben társadalmilag konkrét meghatározását adja annak, mit ért „immanencián"; tudniillik nemcsak – ismeretelméletileg – a képzetek világát érti rajta, hanem tőle elválaszthatatlanul általánosan filozófiailag a mindenkori társadalmi állapotot; konkrétül szólva, a kapitalizmust. S mindenki, aki túlmegy ezen az „immanencián", az ő szemében filozófiailag: megvetendő reakciós. Természetesen itt is, mint az előző fejezetekben láttuk, a kereszténveket és szocialistákat egyaránt mint a „transzcendencia" képviselőit, mint reakciósokat filozófiailag és erkölcsileg megvetésre méltókként állítja oda. „De akkor is" mondja Nietzsche, „ha a keresztény a *'világot'* elítéli, megrágalmazza, bepiszkítja, ugyanabból az ösztönből cselekszik, mint a szocialista munkás, aki a *társadalmat* ítéli el, rágalmazza meg, piszkítja be: még maga az 'utolsó ítélet' is a bosszú édes vigasza – a forradalom, ahogyan a szocialista munkás is várja, csak kissé távolabbra gondolva ... Maga a 'másvilág' – mire kellene a másvilág, ha nem eszköz volna ennek a világnak bepiszkítására? ..."[107] Végelemzésben az imperializmus polgári filozófiájának minden „immanenciája" erre a célra törekszik: hogy az ismerettanból levezesse a kapitalista társadalom „örökkévalóságát". Nietzsche különös jelentősége abban van, hogy az imperialista filozófiának ezt a közös gondolatát szuggesztív paradoxonokban nyíltan kimondja, s ezzel az ismeretelméletben is a harcos reakció vezető ideológusa lesz.

Nietzschének részletekbe menő ismeretelméleti nyilatkozatai kevéssé érdekesek. Ahol, mint az imént idézett helyen, nem nyíltan társadalmi területre ugranak át, ott a machizmusnak általánosan ismert vonalán mozognak. Harcolnak az objektív valóság megismerhetősége, általában a megismerésnek minden objektivitása ellen (ezért Nietzsche is ellene van a kanti magánvaló dolog materialista oldalának). Az okságot, a törvényszerűséget stb. a végleges túlhaladott idealizmus kategóriáinak tekinti. Itt csak azoknál a mozzanatoknál akarunk röviden időzni, amelyekben Nietzsche sajátos históriai jellege jut kifejezésre. Ilyen mozzanat az, hogy Nietzsche ezt az ő modern imperialista – persze Berkeley és

[106] Nietzsche, *Werke.* VIII. 83. l.
[107] I. m. VIII. 142. l.

Schopenhauer által beléje nevelt – szubjektív idealizmusát és agnoszticizmusát Hérakleitosra alapozza. Ez ad a száraz tudományosságon túlmenő, „világnézeti" jelleget agnoszticizmusának, s ezzel megkönnyíti számára az agnoszticizmusnak a mítoszteremtésbe való átcsapását. (Nem csoda, hogy épp fasiszta hívei, mint Bäumler, helyeznek oly nagy súlyt Hérakleitostól való származására; így könnyebben lehet őt kiemelni a polgári filozófia nagy folyamából, amelybe beletartozik, és Hitler „magános" előfutárává tenni.)

Még tanulságosabb azonban másrészt, hogy a Hérakleitos-értelmezésekben iskolapéldáját tanulmányozhatjuk annak az általános felfogásunkban, hogyan lesznek a reakciósok kezében a dialektika problémáiból az irracionalizmus mítoszai. A „Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" (Filozófia a görögök tragikus korszakában) c. tanulmányához (1872–3) írt feljegyzéseiben Nietzsche rátér Hérakleitos dialektikájának egyik központi tételére: „Minden dolog mindenkor magában hordja ellentétét", és Aristotelesnek e tétel ellen folytatott polémiájára. Kommentárja igen jellemző: „Hérakleitos királyi tulajdona az intuitív gondolkodás legmagasabbrendű ereje; a másik gondolkodásmóddal szemben, amely fogalmakban és logikai kombinációkban megy végbe, tehát az ésszel szemben hűvösnek, érzéktelennek, sőt ellenségesnek mutatkozik, és szinte öröme telik abban, ha intuitív úton nyert igazsággal ellentmondhat neki."[108] Látjuk: Nietzsche egyszerűen azonosítja az értelemnek a saját ellentmondásossága által való kritikáját – Hérakleitos nagy dialektikus felfedezését – az intuíciónak az ésszel szemben való szuverén felsőbbségével.[109] Nietzsche további fejtegetései azután, következetes módon, Hérakleitos dialektikáját szoros kapcsolatba hozzák Schopenhauernak tudatosan dialektikaellenes irracionalizmusával, s ezzel Berkeleyhez és a machizmushoz is megvan a kapcsolat. Teljességgel ugyanebben az értelemben magyarázza Nietzsche a herakleitosi levést is. A „Geburt der Tragödie (A tragédia születése) idejéből (1870–71) való tanulmányokban azt olvassuk róla: „A levésben mutatkozik a dolgok képzettermészete: nincs *semmi*, semminek sincs *léte*,

[108] I. m. X. 32. l.

[109] Az, hogy Nietzschének sejtelme sincs az értelem és ész különbségéről és hogy a két kifejezést azonos értelemben alkalmazza, nemcsak azt mutatja, hogy mint Jaspers is elismeri, Nietzsche nem ismerte a legfontosabb filozófusokat, hanem, ami sokkal fontosabb, egyúttal azt is, hogy az imperialista irracionalizmus a gondolatkultúrának durvább, mélyebb színvonalára süllyedt le. Kierkegaard pl. még sokkal finomabb gondolatapparátussal harcolt Hegel ellen.

minden lesz, azaz: minden képzet.[110] Ne higgyük, hogy csupán Nietzsche – Schopenhauer által befolyásolt – ifjúsági korszakának felfogásáról van szó. A létről és levésről való ez a felfogás Nietzsche életművének egész ismeretelméletében uralkodik. Ha pályája végén, a „Götzendämmerung"-ban ismét rátér Hérakleitosra, éppen ezt a gondolatot emeli ki: „De abban mindig igaza van Hérakleitosnak, hogy a lét üres fikció. A 'látszólagos' világ az egyetlen: az 'igaz világot' csak *hozzáhazudták* . . ."[111] Sőt Nietzschének a filozófiatörténet tényeivel való merész nemtörődése folyton nő. A „Wille zur Macht" előmunkálataiban még a materialista Démokritosnak is Nietzsche irracionalizmusa mellett kell tanúskodnia, s a fejlődés – ismét jellemző módon – a machisták védőszentjében, Prótagorasban tetőződik, aki „Hérakleitost és Démokritost egyesítette megában."[112]

Csak ezekről az ismeretelméleti eredményekről visszatekintve méltathatjuk helyesen az örök visszatérésről szóló nietzschei tanításnak, mint a létnek a levésben aratott győzelmét. Láthatjuk, hogy a benne alkalmazott létfogalomnak nincs semmi közössége a valóságos léttel (a tudattól független létezéssel), sőt ellenkezőleg arra hivatott, hogy épp a – csak intuitív módon, „megvilágosodás" által megragadható – mítosznak az objektivitás látszatát kölcsönözze. Nietzsche levésfogalma, mint Hérakleitos-értelmezésében láthattuk, mindenekelőtt arra szolgál, hogy megsemmisítse a valóság minden objektivitását, minden megismerhetőségét. A „Wille zur Macht"-ban azt írja; „A levő világ jellege mint *megformulázhatatlan*, mint 'hamis', mint 'önmagának ellentmondó'. *Megismerés* és *levés* kizárják egymást."[113] Ugyanabban az elmélkedésben Nietzsche egészen következetesen meghatározza a lét fikció jellegét: „*A lét feltevése* szükséges, hogy gondolkodni és következtetni tudjunk. A logikának csak a változatlan számára vannak formulái. Ezért ennek a feltevésnek még nem volna bizonyító ereje a realitásra nézve: 'a létező' hozzátartozik a mi optikánkhoz."[114] De ha a lét puszta fikció, hogyan keletkezhetik az örök visszatérésben olyan lét, amely magasabb rendű a legalább képzetszerű – reális levésnél?

Itt egészen világos lesz, mennyiben fejleszti tovább Nietzsche az irracionalizmust Schopenhauerhoz és Kierkegaardhoz viszonyítva. Ez utóbbiaknak az idealista dialektika mint a polgári

[110] Nietzsche, *Werke*. IX. 197. l.
[111] I. m. VIII. 77. l.
[112] I. m. XV. 456. l.
[113] I. m. XVI. 31. l.
[114] I. m. XVI. 30/31. l.

haladáskoncepció legmagasabb formája ellen harcolva szintén szembe kellett helyezkedniük a lét dialektikus mozgásával s vele szemben misztikus, csak intuitív módon megragadható léthez kellett folyamodniok. Mivel azonban a hegeli dialektika elleni polémiájuk csak a polgári filozófián belül folytatott irányharc volt, megelégedhettek a dialektikának reakciós-irracionalista korlátozásával és eltorzításával. (Negatív és pozitív filozófia megkülönböztetése Schellingnél, stádiumok Kierkegaardnál.) Azok a megkülönböztetések, amelyek ennek következtében a lét „alsóbbrendű" és „felsőbbrendű" fajai között keletkeznek, irracionalisztikusan tudományellenes jelleget és hierarchiát mutatnak ugyan, de mégis, legalább az „ugrás"-ig, formailag bizonyos logikai rend területén maradnak. Azt lehetne mondani: a dialektikának Hegelből eltorzítva átvett, szétszakított darabjai Schelling és Kierkegaard számára megmentik az ésszerű összefüggések minimumának látszatát. Nietzsche azonban az ilyen összefüggéseket mindjárt kezdetben felbontja Berkeley – Schopenhauer – Mach-jellegű ismeretelméletében. S amennyire nála egyáltalában lehet itt logikai-filozófiai rendről beszélni, értelme csak ez lehet: minél fiktívebb, minél tisztábban szubjektív eredetű valamely fogalom, annál magasabban áll, annál „igazabb" a mitikus rangsorban. A létet, ha fogalma csak legcsekélyebb nyomait tartalmazza is a tudatunktól független valósághoz való viszonynak, szükségképp kiszorítja a levés (=képzet). A lét azonban, megszabadítva e salaktól, tisztán mint fikció, tisztán mint a hatalomra törekvő akarat terméke, Nietzsche számára most egyúttal még magasabb kategória is lehet a levésnél: a mítosz intuitív álobjektivitásának kifejezője. A levés és lét ilyen meghatározásának különös funkciója Nietzschénél arra szolgál, hogy az indirekt apologetikája számára nélkülözhetetlen áltörténelmiséget fenntartsa és egyidejűleg megszüntesse, s filozófiailag igazolja, hogy a történelem levése nem hozhat létre újat, semmit, ami túlmegy a kapitalizmuson.

A nietzschei ismeretelméletnek mint a gondolatai rendszeres összetartására szolgáló konstrukciós eszköznek jelentősége azonban túlmegy ezen a, persze centrális, egyes eseten s kiterjed világának teljes egészére. Kiegészítésül kiemelünk még egy fontos példát. Ellentétben az akkori újkantianizmussal és pozitivizmussal, amelyeknek alapmagatartása bizonyos objektivizmus volt, bizonyos egyedül tudományosnak hirdetett tartózkodás minden állásfoglalástól, a gyakorlathoz való minden vonatkozástól, Nietzsche az elmélet és gyakorlat összefüggését tolja energikusan az egész ismeretelmélet középpontjába. Nietzsche itt is minden kortársánál korábban és gyökeresebben vonja le az agnoszticizmusnak és a

belőle folyó relativizmusnak minden következményét; elhárítja az igazságnak minden más kritériumát, amely kívül esik az egyén (és a nem) biológiai létfenntartására való hasznosságán, s ezzel fontos előfutára lesz az imperialista korszak pragmatizmusának. „Mindig *elfelejtették*", írja „a fődolgot: *miért* is akar a filozófus *megismerni?* Miért becsüli többre az 'igazságot', mint a látszatot? *Ez az értékelés* régibb minden cogito ergo sum-nál: még feltételezve is a logikus folyamatot, van bennünk valami, ami ezt *igenli*, ellentétét pedig *tagadja*. Honnan ez az előny? Az összes filozófusok elfelejtették megmagyarázni, *miért becsülik* az igazat meg a jót, és senki sem próbálkozott az ellenkezővel. Felelet: az igaz *hasznosabb* (a szervezet jobban tartja fenn) — de nem *magában kellemesebb*. Elég az, hogy mindjárt kezdetben találjuk az organizmust mint egészet, 'céljai' vannak, beszél — tehát értékel."[115] Magától értetődő, hogy ez még fokozott mértékben vonatkozik a morál igazságaira: „Valamennyi moralistának közös mértékei vannak a jóra és gonoszra, rokonszenves és önző ösztönök szerint. Szerintem jó az, ami valamilyen célt szolgál: de a 'jó cél' képtelenség. Mert mindenütt arról van szó, 'mire jó' valami. A jó mindig csak *eszközt* fejez ki. A 'jó cél': jó eszköz valamilyen célhoz."[116] És a „Wille zur Macht"-ban pregnánsan foglalja össze ezt a tanítást: „*Az igazság a tévedésnek az a fajtája*, amely nélkül bizonyos fajta élőlény nem tudna élni. Az *élet* szempontjából való érték dönt végső fokon."[117]

Nietzsche azonban nem elégszik meg azzal, hogy az igazat és a jót biológiai életérdekekre vezeti vissza, s ezzel megfosztja őket minden abszolút és objektív jellegtől: a nem szempontjából és nem csupán az egyén szempontjából a biológiai hasznosságra való puszta általános utalás sem írja még körül törekvései célját. Mert a nem élete — ezzel ismét a levés körébe jutunk — először is történeti folyamat, másodszor, mint a történelem tartalma, szüntelen harca két embertípusnak, két fajnak: a felsőbbrendű embereknek és a rabszolgáknak. A „Genealogie der Moral"-ban Nietzsche kifejezetten hangsúlyozza, hogy kiindulópontja etimológiai volt: az a belátás, hogy az erkölcsileg pozitív azonos a társadalmilag előkelővel, a negatív a társadalmilag alárendelttel.[118] Ámde ez a „természetes" állapot felbomlik a történelem folyamán: az az elkeseredett harc támad felsőbbrendű emberek és nyájemberek

[115] I. m. XIV. 12/13. l.
[116] I. m. XI. 251. l.
[117] I. m. XVI. 19. l.
[118] I. m. VII. 306. k.

között, amelynek világnézeti, erkölcsi stb. következményeit, Nietzsche számára való távlatait más összefüggésekben már részletesen jellemeztük. S valamennyi kategória igazságértékét meghatározza az a funkció, amelyet ezek a kategóriák ebben a harcban kapnak. Pontosabban szólva: az a haszon, amelyet a felsőbbrendű emberfajnak hozni képesek végleges uralma kivívásában és megszilárdításában. Hogy ne ismételjünk itt olyasmit, amit kifejtettünk, hanem csak röviden utaljunk rá, idézzük, ugyancsak a „Genealogie"-ból a következő mondást: „Ateizmus és bizonyos fajta *második ártatlanság* együvé tartoznak."[119]

Ha a felsőbbrendű ember elérte azt az állapotot, a „jó lelkiismeretet" a legszélsőbb önzéssel, minden kegyetlenséggel és barbársággal kapcsolatban, „a levés ártatlanságát", akkor, de csakis akkor nyeri az örök visszatéréstől végső mitikus igazolását és felszabadulását. Magától értetődően ez csak a „föld uraira" áll, de hiszen Nietzsche csak nekik akar harcos világszemléletet adni. Azt mondja ezért a visszatérésről: „Ez a nagy *tenyésztő* gondolat; azok a fajok, amelyek nem bírják elviselni, el vannak ítélve: azok pedig, amelyek a legnagyobb jótéteménynek érzik, uralomra vannak kiszemelve."[120] S teljesen megfelel ennek a koncepciónak, hogy Nietzsche szerint az örök visszatérés szükségképp halálos méreg a tömegnek. Láttuk már, hogy az ismeretelméleti „immanencia" meghatározásával kapcsolatban heves támadást intézett minden „transzcendencia" ellen, s a másvilágban való keresztény hitet a szocializmus forradalmi jövőjének távlataival azonosítja. Az örök visszatérés azonban Nietzsche felfogása szerint megsemmisít minden transzcendenciát s vele együtt minden keresztény (szocialista) erkölcs alapját. Így mondja a „Wille zur Macht"-ban: „A morál megóvta a *póruljártakat* a nihilizmustól, amennyiben *mindenkinek* végtelen értéket, metafizikai értéket tulajdonított s mindenkit olyan rendbe sorozott be, amely nem egyezik a világi hatalommal és rangsorral: megadást, alázatosságot stb. tanított. *Feltéve, hogy az e morálba vetett hit tönkremegy,* akkor a póruljártak meg volnának fosztva ettől a vigasztól — és tönkremennének."[121]

Ezek a „föld urai" természetesen az imperializmus dekadens parazitái. Ez a meghatározás is, amely szerint a dekadens a jövő fejlődésének központi alakja, a dekadencia pedig ugródeszka az áhítozott jövőbeli állapot számára, megkülönbözteti Nietzschét a többi reakciós filozófustól. Ezek a kapitalista társadalmat a

[119] I. m. VII. 388. l.
[120] I. m. XVI. 393. l.
[121] I. m. XV. 184. l.

„normális" ember (polgár, kispolgár) felől akarják megmenteni, s idővel mindinkább ellentmondásba jutva a kapitalista valósággal, mely egyre jobban, majd teljesen eltorzítja az embert. Nietzsche határozottan ebből az eltorzultságból indul ki, amely az ő korában mint életuntság, pesszimizmus, nihilizmus, önfelbomlasztás, az önmagában való hit hiánya, távlatnélküliség stb. nyilvánult. Magára ismer ezekben a dekadensekben, testvéreknek érzi őket. Csak azt gondolja: épp ezek a dekadens tulajdonságok adják a helyes anyagot a föld új urai számára. Mint láttuk, dekadensnek és a dekadencia ellentétének tekinti magát. Ez a vallomás csak epigrammatikus összefoglalása a „Zarathustra" befejező részének: itt a „felsőbbrendű emberek" összegyűlnek Zarathustra körül — lélektani hozzáértéssel rajzolt képtára a dekadencia legkülönbözőbb típusainak — s nekik szól a prófétai hirdetés: az emberfeletti emberről, az örök visszatérésről. Nem a dekadencia legyőzése vagy önlegyőzése Nietzsche célja. Ha az örök visszatérés világnézeti előnyeit magasztalja, ezekhez elsősorban nihilista, relativista távlatnélküli jellege is tartozik. „Gondoljuk el ezt a gondolatot legfélelmetesebb alakjában: a lét, úgy amint van, értelem és cél nélkül, de kikerülhetetlenül visszatérve, a megsemmisülés finálé nélkül: '*az örök visszatérés*'. Ez a nihilizmus legszélsőbb formája. A semmi (az 'értelmetlen') mindörökké!"[122] Eszerint tehát ez az új felismerés nem szünteti meg a dekadens nihilizmust, hanem ellenkezőleg, megszilárdítja. Amit Nietzsche kíván, az az ilyen alapon való irányváltoztatás a lényeg változatlanul maradása mellett egy megfordulás: minden dekadens tulajdonság átváltoztatása a kapitalizmus harcos védelmének eszközévé a dekadensek átváltoztatása — mind befelé, mind kifelé — az agresszív barbár imperializmus aktivistáivá.

Dionysos ennek az uralkodó osztályban végbemenő megfordulásnak mitikus szimbóluma. A nietzschei mítosz e végső alakjának — „Dionysos a Megfeszített ellen",[123] így hangzanak az „Ecce homo" végszavai — kapcsolata első, ifjúkori fogalmazásával meglehetősen laza; ez nagyon lényeges motívum azonban összekapcsolja őket: az ösztönök uralma az értelem és ész felett (innen van, hogy Nietzsche első művében Sókratés Dionysos ellentéte). Az ösztönök felszabadítása azonban a későbbi Nietzschénél sokkal szélesebbkörű — erkölcsi, társadalmi — problémafelvetés, mint Dionysosnak túlnyomóan artisztikus jellegű ifjúkori rajza. Pályája végén ez a komplexum a mítosznak ebben a sokszo-

[122] I. m. XV. 182. l.
[123] I. m. XV. 127. l.

rosan megváltozott alakjában foglalódik ismét össze. Most a dekadencia Nietzsche számára egyetemes probléma, s Dionysos úgy jelenik meg, mint a jövővel terhes, igenlésre méltó dekadenciának, az erő dekadenciájának szimbóluma, ellentétben a bénító, elerőtlenítő pesszimizmussal (Schopenhauer), a plebejus akcentusokat mutató ösztönfelszabadítással (Wagner). Az erő e pesszimizmusáról azt mondja Nietzsche: „Az embernek most *nincs többé* szüksége 'a baj igazolására', éppenséggel visszautasítja az 'igazolást': élvezi a bajt tisztán, nyersen, az *értelmetlen* bajt találja a legérdekesebbnek . . . Az ilyen állapotban épp a *jó* szorul 'igazolásra', azaz kell hogy valami gonosz és veszedelmes alapja legyen, vagy valami nagy ostobaságot zárjon magába: *akkor még tetszik*. Az állatiság most már nem kelt borzadást; szellemes és boldog jókedv az emberben lakozó állat javára ilyen időkben a szellemiség diadalmas formája."[124] „Hozzátartozik ehhez", fejti ki valamivel alább, „hogy az ember a létnek eddigelé *megtagadott oldalait* ne csak *szükségszerűeknek*, hanem kívánatosaknak fogja fel: s kívánatosaknak nemcsak az eddig igenlett oldalakra való tekintettel (talán mint kiegészítéseiket vagy előfeltételeiket), hanem önmagukért mint a lét hatalmasabb, termékenyebb, igazabb oldalaiért, amelyekben világosabban fejeződik ki akarata."[125] Ennek az aktivitásra „megváltott" dekadenciának istene Dionysos; ismertető jegyei: „érzékiség és kegyetlenség".[126] Ő az új isten: „Isten, a moráltól való megszabadulásként gondolva, az életellentétek egész bőségét tömörítve magába s isteni kínban *megváltva, igazolva:* isten mint másvilág, a 'jó és gonosz' szánalmas koldus-morálja feletti világ."[127]

Azt hisszük: nem szükséges már a nietzschei ismeretelméletnek és alkalmazásainak további részleteibe bocsátkoznunk, hogy lássuk: megteremtette itt a kapitalizmus „indirekt apologetikájának" módszertani „modelljét" az egész imperialista korszak számára, megmutatta az utat, hogyan fejleszthető egy szélsőségesen agnoszticista ismeretelméletből, a legvégletesebb nihilizmus ismeretelméletéből az imperialista mítosz igézetes, színpompás szimbólumainak birodalma. Emellett – szándékosan – nem időztünk mítosz-struktúráinak kiáltó ellentmondásainál. Ha Nietzsche e nyilatkozatait logikai-filozófiai szempontból tekintenők, a legrikítóbb, egymást élesen kizáró, önkényes állítások sivár káosza állna előttünk. Mindamellett nem hisszük, hogy ez a megállapítás

[124] I. m. 371. l.
[125] I. m. XVI. 383. l.
[126] I. m. XVI. 386. l.
[127] I. m. XVI. 379. l.

ellentmond a bevezetőben kifejtett nézetünknek, hogy Nietzschének következetes rendszere van. Az összetartó, a rendszeres mozzanat épp gondolkodásának társadalmi tartalmában rejlik: a szocializmus ellen vívott harcában. Ha Nietzschének sok színben csillogó, egymásnak ellentmondó mítoszait ebből a szempontból tekintjük, feltárják eszmei tárgyi egységüket, tárgyi összefüggésüket: ezek a mítoszok az imperialista burzsoázia ellenmítoszai valamennyi erőnek a főellenséggel szemben való mozgósításra. Hogy a felsőbbrendű emberek és nyájemberek, előkelők és rabszolgák harca az osztályharcnak mitikus-karikatúrás ellenképe, nem túlságosan nehéz kibetűzni. Hogy Nietzsche Darwin elleni harca mítosz, amely abból a jogos félelemből származott, hogy a történelem normális menete szükségképp a szocializmushoz vezet, azt megmutattuk. Éppúgy azt is, hogy az örök visszatérés mögött az az önmagát vigasztaló, mitikus dekrétum rejlik, hogy a fejlődés nem képes elvileg újat (tehát szocializmust) létrehozni. S azt sem túlságosan nehéz belátni, hogy az emberfeletti ember azért keletkezett, hogy azt a vágyakozást, amely önkéntelenül fakadt a kapitalista lét problematikájából, az embernek általa előidézett eltorzításából és megcsonkításából, visszavezesse a kapitalizmus kerékvágásába. Stb. stb. S a nietzschei mítoszok „pozitív" része nem egyéb, mint a kapitalizmusban megromlott ember minden dekadens és barbár ösztönének mozgósítása a parazitizmus e paradicsomának erőszakos megmentésére; itt is a nietzschei filozófia az imperialista ellenmítosz a szocialista humanizmussal szemben.

Itt talán még világosabbá válik, amit előbb kifejtettünk a polgári hanyatlás ideológiájának defenzívába-szorultságáról. A polgári gondolkodás lényegéhez tartozik, hogy nem lehet el illúziók nélkül. Ha azonban a renaissance-tól a francia forradalomig a görög poliszról gazdag illúziójú eszményképet rajzoltak mint megvalósítandót, mégis reális fejlődési áramlatok, a keletkező polgári társadalom reális fejlődési tendenciái, tehát saját társadalmi létének elemei, saját reális jövőjének távlatai alkották ennek az eszményképnek a magvát. Nietzschénél minden tartalom abból a – mítoszba menekülő – félelemből fakad, hogy saját osztálya elbukik, abból a tehetetlenségből, hogy nem képes igazán gondolatilag megmérkőzni az ellenféllel: „ellenséges földről" való tartalmak, az osztályellenféltől rákényszerített problémák és kérdésfeltevések határozzák meg végelemzésben filozófiájának tartalmát. A hang agresszivitása pedig, a támadó fellépés minden egyes esetben csak felszínesen leplezheti el ezt az alapstruktúrát. Az, hogy ismeretelméleti tekintetben a legszélsőbb irracionalizmust, a világ minden megismerhetőségének, minden ésszerűségé-

nek teljes tagadását hirdeti, hogy erkölcsi tekintetben minden barbár és bestiális ösztön felszabadításának szószólója, tudattalan bevallása ennek a helyzetnek. Nietzsche nem mindennapi tehetsége abban mutatkozik, hogy az imperialista korszak küszöbén ilyen évtizedekig hatásos ellenmítoszt tudott megrajzolni. Aforisztikus kifejezésmódja ebben a megvilágításban mint e társadalmi-történelmi helyzet adekvát formája jelenik meg: az egész rendszer belső korhadtsága, üressége, hazug volta ezekbe a színesen csillogó, formailag minden összefüggést tagadó gondolatrongyokba burkolódzik.

Negyedik fejezet

Az életfilozófia az imperialista Németországban

1. Az életfilozófia lényege és funkciója

Az életfilozófia Németország egész imperialista korszakának uralkodó ideológiája. De hogy helyesen értékeljük befolyásának körét és mélységét, tisztában kell lennünk azzal, hogy, mint ilyen, soha nem alkotott iskolát vagy akár csak pontosan körülhatárolt irányt sem, mint pl. az újkantianizmus vagy a fenomenológia, hanem inkább általános tendencia volt, amely valamennyi iskolát áthatotta vagy legalábbis befolyásolta. S ez a hatás folyton erősödik. A háború előtti időben pl. az újkantiánusok közül egyedül Simmel határozott híve az életfilozófiának, míg a háború utáni időben mind az újhegelianizmus, mind a Husserl-iskola továbbfejlődése egészen az életfilozófia vezetése alá kerül.

Ha teljesen körül akarjuk határolni az életfilozófusok befolyásának körét, akkor túl kell mennünk a szűkebb értelemben vett filozófia területén. Befolyása alatt áll egyrészt valamennyi társadalomtudomány a pszichológiától a szociológiáig, különösképpen a történetírás, az irodalom- és művészettörténet. Másrészt ez a befolyás messze túlterjed az egyetemi filozófia határain; épp a széles körökben hatékonyabb szabad filozófiai publicisztika igen korán határozottan életfilozófiai jellegű. Összefügg ez nemcsak azzal a folyton erősbödő benyomással, amelyet Nietzsche az irodalom széles köreire gyakorol; viszonylag korán találjuk Diltheynek ilyen utóhatását Weiningernél, Simmelét Rathenaunál, mind a kettőét Stefan George iskolájában. A háború utáni időben úgyszólván az egész, széles körökben olvasott polgári világnézeti irodalom életfilozófiai jellegű.

Az életfilozófia ez egyetemes érvényesülésének okát csakis az imperialista Németország szociális és ideológiai helyzetében kereshetjük. Természetesen az életfilozófia az imperialista kor-

szak általános terméke, és különböző országokban vannak fontos képviselői. (Bergson Franciaországban, a pragmatizmus az angolszász országokban s így tovább.) Itt is, mint mindenütt, a német fejlődés sajátos vonásaira szorítkozunk.

Az életfilozófia, ahogyan az imperialista korszakban mint filozófiai irány fellép és kibontakozik, ennek a kornak sajátos terméke: kísérlet az imperialista burzsoázia és parazita értelmisége álláspontjáról filozófiailag választ adni azokra a kérdésekre, amelyeket a társadalmi fejlődés, az osztályharc új formái felvetettek. Hogy a filozófusok itt a közvetlen és a régebbi múlt ama gondolkodóinak eredményeire és módszereire támaszkodnak, akik az általuk követett irányban valami nekik lényegesnek látszót hoztak létre, az magától értetődik. Annál is inkább, mert azok a társadalmi feltételek, amelyek között filozófiai kérdésfeltevések és módszerek keletkeznek, minden — gyakran minőségi — változás mellett bizonyos folytonosságot mutatnak, ennek pedig természetszerűen ideológiailag is vissza kell tükröződnie. Ezt a folytonosságot a mi esetünkben az uralkodó osztályok a francia forradalom óta tanúsított reakciós haladásellenessége határozza meg. Az előző fejezetekben részletesen próbáltuk megmutatni, hogy abból a törekvésből, amely ez osztályok egyre korhadtabb uralmának filozófiai alátámasztására irányult, hogyan támadtak az irracionalizmusnak sajátos, módszertani és tartalmi problémái. Amennyire ezek a célok és eszközök folytonosságot mutatnak, ez a filozófiában is jelen van. Minden korszak akkor és annyira nyúl vissza a múlthoz (a lefolyt fejlődés bizonyos szakaszaihoz), amikor és amennyire analógiákat keres és talál benne jelen szükségleteihez.

Mindez máris arra utal, hogy ennek a folytonosságnak szükségképp relatív jellege van. Az uralkodó osztályoknak konzerváló, a támadó új ellen irányuló tendenciája szakadatlan társadalmi változásnak van alávetve. Láthattuk, hogy az imperialista filozófia első megjelenési formái a XIX. század elején abból az ellenállásból keletkeztek, amelyet a feudálabszolutizmus haszonélvezői a francia forradalom keltette általános haladásmozgalom ellen kifejtettek. Csak Schopenhauerrel lép fel e reakciós iránynak kimondottan polgári tendenciája és, mint a maga helyén megmutattuk, filozófiája történeti szükségszerűséggel csak a 48-as forradalom bukása után jutott általános érvényesülésre. Mert az 1789 és 1848 közötti idő a polgári demokratikus forradalom erőfelvonulásának, erőgyűjtésének ideje. A reakció vezető osztályerői még a polgári demokrácia feltörekvő erői ellen irányulnak. Csak a 48-as forradalom bukásával áll be a for-

dulat: létrejön a polgári irracionalizmus, a szélsőséges filozófiai reakció a burzsoázia osztályálláspontjáról, amely sajátos osztályérdekeit szolgálja. Innen Schopenhauer filozófiájának népszerűsége 1848 után.

A júniusi csata megmutatta már a polgárság új, igazi ellenfelét, a fegyveres harcban álló proletariátust, s ez saját forradalmának elárulásához vezetett. A „Kommunista Kiáltvány" megjelenése teljes ideológiai fegyverzetben mutatja ezt az ellenfelet: a polgári filozófia ezentúl már nem a feudalizmus maradványai ellen, e maradványoktól megtisztított polgári társadalom létesítéséért küzd, hanem minden reakciós erővel szövetkezik a forradalmi munkásosztály fékentartására. Természetesen ez a folyamat ideológiai területen fokozatosan és ellentmondásosan játszódik le. Csak a burzsoázia és proletariátus között lefolyt második nagy világtörténeti csata után, a Párizsi Kommün után, amely már megmutatja a társadalmi változás körvonalait egy proletár győzelem esetére, alkotja meg Nietzsche az új burzsoá irracionalizmus kifejlett formáját, amelyben világosan kifejezésre jut e fordulat minden tendenciája. Amikor ezt kimutattuk Nietzsche elemzése során, egyúttal filozófiailag-történetileg tisztáztuk Schopenhauerhoz való viszonyát: irracionalizmusuk sajátos polgári jellegének közös osztálygyökerét és azt a Nietzsche számára fennálló szükségszerűséget, hogy — az általános osztályalapok minden közössége mellett — filozófiailag túlmenjen a schopenhaueri koncepciókon. (Ebből magyarázható, hogy a schellingi irracionalizmus, késői formájában is, 48 után egyre jobban feledésbe merült: hogy az imperialista filozófia később miért nyúl vissza hozzá és még inkább Kierkegaardhoz, azt megvilágítjuk majd ott, ahol szükség lesz rá.)

Az imperialista korszak filozófiája azonban nem kapcsolódik azonnal közvetlenül az irracionalizmus megalapítóihoz és „klasszikusaihoz". Ennek is megvannak társadalmi-történeti okai. Mindenekelőtt abban, hogy az imperialista korszak kezdetének nagy társadalmi válsága, amely Bismarck bukásában, a szocialista törvény megszüntetésében fejeződött ki, hamar elcsendesedett, s a német imperializmus fejlődése az első világháborúig — külsőleg és a felületen — a mélyreható társadalmi válságok nélküli prosperitás képét nyújtotta. Ez természetesen csak felületes látszat. De az imperialista burzsoáziának érdeke, hogy a látszatot valóságként ábrázolva és propagálva lássa; az az imperialista-parazita értelmiség pedig, amelyből az életfilozófia alkotói és olvasói kikerültek, annál könnyebben teljesíthették ezt a szociális megbízást, mert társadalmi helyzetük álta-

lában „jótékony" vaksággal ajándékozta meg őket készülő társadalmi fordulatokkal, parázsló válságokkal szemben; a szociális megbízást tehát nagyon gyakran önként és jóhiszeműen lehetett teljesíteni.

Természetesen az egész állapot válságos volta ilyen vagy olyan módon mégis különféleképpen napfényre jött. Minthogy azonban — a mérvadó gondolkodók társadalmi helyzete következtében — úgy jelent meg, mint a kultúrának, mégpedig az egész kultúrának válsága (noha reális, eltorzítottan visszatükrözött reális mozzanatait kivétel nélkül az imperialista kapitalizmus kultúrköréből kellett meríteni), azért a burzsoázia ezt a többnyire önkéntelenül keletkezett szellemi mozgalmat nagyon jól kihasználhatta saját osztálycéljaira: részint mint eltérítést magának az objektív válságnak gazdasági-társadalmi jellegétől, részint mint elemét a haladásellenességnek általában, mint elemét annak a már tárgyalt és még többször tárgyalandó tendenciának, amely Németországnak társadalmi és politikai elmaradottságát mint „magasabb" állami és kulturális formát magasztalja. Mindezzel összefügg az is, hogy az életfilozófia fejlődésében az első világháború előtt a Nietzschéből kiinduló ösztönzések nagy szerepet játszanak ugyan, befolyása azonban itt elsősorban a „kultúrfilozófusé"; szélsőségesen reakciós kérdései és feleletei csak az első világháború után kezdenek hatni, amikor az imperialista rendszer válsága mindenki előtt nyilvánvalóvá lett.

A válságnak ez a lappangása az összekötő láncszem a háború előtti kor életfilozófiája és közvetlen előzői, a 48-as forradalom bukása utáni filozófusok között; ugyanez a lappangás határozza meg egyúttal a közöttük fennálló, nem lényegtelen különbségeket is. A 48 utáni kor magával hozza majdnem az egész Hegel utáni filozófia sírbatételét; az életbenmaradtak legnagyobb része — gyorsabban vagy lassabban, határozottan vagy ingadozva — megteszi az utat Hegeltől vissza Kanthoz (Vischer, Rosenkranz stb.). A polgárságnak úgy tűnik fel, mintha az emberek a kapitalizmus határtalan fellendülésének korszakába jutottak volna, a „szekuritás" tulajdonképpeni korszakába, amelyben a polgári társadalom biztonsága meg nem rendülhet. Persze ez az idő egyúttal a német burzsoázia feltétel nélküli kapitulációja Bismarck „bonapartista monarchiája" előtt. Ezek a motívumok okozzák, hogy Schopenhauer érvényesülése mellett, egy természettudományos tekintetben mechanisztikus, társadalmi tekintetben liberális-opportunista materializmus (Büchner, Moleschott stb.) mellett a pozitivista-agnoszticista újkantianizmus lett ural-

kodó filozófiává. A burzsoázia társadalmi biztonsága, a kapitalista fellendülés „örökkévalóságába" vetett rendületlen hite a világnézeti kérdések elutasításához, a filozófiának logikára, ismeretelméletre és legfeljebb pszichológiára való korlátozásához vezet. Kifejeződik ebben egyrészt az a hit, hogy a közgazdaság és technika fejlődése az élet minden kérdését „magától" fogja elintézni (legfeljebb „etikailag" még a porosz állam kell hozzá), másrészt az ismeretelmélet uralma, úgy vélik, megvéd fantasztikus, túlzó, „tudománytalan" eltévelyedések ellen, amilyeneket a német burzsoáziának a „bolond évben" (1848) kellett megélnie. E védelem éle mindenekelőtt a hegeli filozófia következményei ellen (tehát a 48 előtti demokratikus mozgalom ellen) irányul, de lassanként, a német munkásosztály erősödésével, növekvő szervezettségével és tudatosságával ez az él mindinkább ebbe az irányba fordul. A materialista metafizika „tudománytalansága" ellen – az újkantiánus agnoszticizmus nevében – vívott bőszült harcnak fokozódó mértékben itt vannak a szociális gyökerei. Azonban megelégszenek azzal, hogy a világnézeti kérdéseket kizárják a filozófiából. Csak az imperializmus korszakának lappangó válsága kelti a világnézet szükségletét, s a most keletkező életfilozófia központi feladata ennek a szükségletnek kielégítése.

Ebből a szükségletből támad az életfilozófia különbsége közvetlen előzőivel szemben. Utaltunk már a nem lényegtelen külső különbségre: míg az imperializmus előtt a német filozófia túlnyomóan katedratudomány volt, amely távol áll attól, hogy széles körű hatásra törekedjék (Hartmann, Nietzsche vagy Lagarde outsider-pozíciója csak aláhúzza ezt a lényeges vonást), addig az életfilozófia hatásának köre – az értelmiségben – messze túlmegy ezen a kereten, s az előadásmód megváltozása ennek egyszerre előfeltétele is, következménye is; az, hogy Nietzschét mindinkább elismerik teljes értékű filozófusnak, nem pedig „költőnek", ennek a változásnak tünete. Egyúttal azonban – s erről később részletesen fogunk beszélni – a filozófiának agnoszticista ismeretelméleti alapja változatlanul fennmarad.

Hogyan tükröződik mármost ez a változás – az ismeretelméleti alap azonossága mellett – az életfilozófia állásfoglalásában olyan döntő problémakomplexumokhoz, mint a dialektika és a materializmus?

Ismeretes, hogy az imperializmus előtti német katedrafilozófia határozottan elutasító magatartást tanúsít a dialektikával szemben. Ebben megegyeznek a befolyásossá lett Schopenhauer és a pozitivista újkantiánusok: a dialektika badar-

ság, elvileg tudománytalan; a német filozófia útja Kanttól Hegelhez egyetlen nagy eltévelyedés, tudományos zsákutca; vissza Kanthoz, ez kell hogy legyen a filozófia jelszava. (Liebmann: Kant und die Epigonen 1865). A filozófiai outsidereknél más tendenciák merülnek ugyan fel: Eduard von Hartmann pl. a kései Schellingből, Schopenhauerből és Hegelből eklektikus szintézist akar alkotni, a kései Nietzsche is alkalmilag Schopenhauer oktalan Hegel-gyűlöletéről beszél stb. Ezek a tendenciák azonban epizodikusak maradnak, annál is inkább, mert Hartmann eklektikus felfogásában a 48 előtti korszak sok maradványa rejtőzik; ezek persze bizonyos értelemben részint az imperialista életfilozófiai állásfoglalás gondolati előlegezései is. Kifejeződik bennük, különös jellegzetességgel Nietzschében, a határozottan megváltozott társadalmi helyzet és gondolati visszatükrözése: a „szekuritás" korának újkantiánusai azt hitték, hogy az új ellenséget, a szocializmust (a dialektikus és történelmi materializmust) agyonhallgatással el tudják intézni. Azt gondolták: a kanti agnoszticizmus mint egyedül „tudományos" filozófiai módszer, kombinálva azzal a kategorikus etikai paranccsal, hogy feltétlenül alávessék magukat a Hohenzollern-rendszernek, teljesen elegendő minden ideológiai veszély elhárításához. Ha tehát az újkantiánusok liberális szárnyában egyáltalán felmerül a haladás gondolata, akkor az tisztán pozitivista-fejlődéselméleti jellegű, azaz jelenti a haladást a szerkezetileg és társadalmilag változatlanul maradó kapitalista rendszeren belül. A kapitalizmus győzelme és megszilárdulása ezt a pozitivista evolucionizmust már régóta uralkodó iránnyá tette a nyugati országokban; a poroszosan színezett „szekuritás" megteremti sajátos német árnyalatait. Mindenesetre erről az álláspontról a történelemnek minden, ellentmondásokban és ellentétekben végbemenő mozgása mint tiszta, tudománytalan badarság jelenik meg, amelyet – különösen, ha mint a forradalmi munkásmozgalom elmélete lép fel – mint nevetséges utópiát egyszerűen félretol az ember.

Hogy az ilyen „szekuritás" megrendülésének élménye hogyan hat a polgári filozófia gondolkodásra, hogyan változtat meg gyökeresen minden erre vonatkozó módszertani beállítást, azt nyomon követhettük Nietzschénél. Amikor Nietzsche világosan meglátja az új ellenséget, a munkásosztályt, akkor számára a dialektika nem akadémikusan rég elintézett elméleti probléma többé, mint ama kortársai számára, akik ezt az ellenfelet nem tartják olyan veszedelmesnek, hogy gondolati megsemmisítését főfeladatukká tegyék, s ezért azt gondolták, hogy a

dialektikának (a hegeli dialektikának) a történelem tényleges menete által túlhaladott formáit fölényesen elintézhetik; emellett természetesen teljesen félreismerték a hegeli dialektika történeti és tárgyi jelentőségét is. Azt is láttuk, hogy Nietzsche csak felismerte a veszedelmet (inkább megérezte és megélte, mint felismerte), csak meglátta az ellenfelet (anélkül, hogy elméletét és gyakorlatát valóban tanulmányozta volna). Ő tehát nem vet olyan tudatosan számot a dialektikával, mint Schelling vagy Kierkegaard. Csupán irracionalisztikus ellenmítoszt állít szembe a materialista dialektikával, a történelmi materializmussal. Ennek a szembeállításnak döntő szerkezete megfelel persze a dialektikával szemben való korábbi irracionalisztikus oppozíció szerkezetének. De mint láttuk, módszerében is elvileg tudományellenes, érzelemszerű, irracionalisztikus.

Nietzsche, mint aki gondolatban előrelátta a kapitalista társadalom válságát az imperializmusban, csak akkor jut igazi olvasókhoz és követőkhöz, amikor ez a válság társadalmilag általánosan nyilvánvalóvá lett: az első világháború után, miután Oroszországban az első proletárdiktatúra létrejött. Az életfilozófia története a dialektikához való viszonyában: a lappangó válságtól az akuttá lett válságig terjedő történet. Ezért ez a folyamat az első világháború előtt lassan, habár olykor lökésszerűen megy végbe; ezért van, hogy a fejlődés párhuzamosan folyik a marxizmussal való különböző szociológiai számvetésekkel, amelyek azt mindenekelőtt „tudományosan" akarják megsemmisíteni, részben azonban „használható" és megfelelően „megtisztított" elemeit a polgári történetfelfogásba próbálják beépíteni (kölcsönhatásban a szociáldemokrácia revizionista mozgalmával; ezért nyúl vissza a polgári filozófia a romantikához, Kant utódaihoz, Hegelhez is stb. Mindezek a tendenciák — nagyon eltorzult — gondolati visszatükröződései annak, hogy a társadalmi fejlődés ellentmondásai úgynevezett lappangásuk korszakában is már oly nyilvánvalóan jelentkeznek, hogy korábbi előkelő professzori tudomásul-nem-vételük immár lehetetlenné vált. De a számvetés nagyon bátortalanul következik be. Senki sem akar szakítani a közvetlen elődökkel, csupán az ezen okokból keletkezett világnézeti szükségleteknek megfelelően akarják a filozófiát továbbfejleszteni. Ezzel kapcsolatban — folyton növekvő mértékben — felismerik, hogy a 48 előtti kimondottan reakciós, irracionalista filozófiában, az idealista dialektika reakciós gyengéiben értékes szövetségesekre lehet szert tenni. A filozófia tehát reakciós irányban túlmegy a pozitivista újkantianizmuson, de megőrzi annak ismeretelméletét. Itt is arról van szó, hogy az

objektív haladást, amelynek gondolati reflexe és továbbfejlődése a dialektika, irracionalista módon érvénytelenítsék: mégpedig most már – lényege szerint, nem pedig a legtöbb fejtegetés külső formája szerint – arról van szó: hogy a dialektikus és történelmi materializmust ily módon filozófiailag megsemmisítsék. Hogy miképpen megy végbe ez a fejlődés, milyen fontos szakaszai vannak, amelyek az ellenfél növekedésétől és aktivitásától függnek, azt ebben a fejezetben és a következőkben részletesen fogjuk elemezni.

Másodszor az imperializmus filozófiai fejlődésében is a materializmus elleni harc uralkodik. Ezért nem szakadhat el a szubjektív idealizmus ismeretelméletétől. Mindegy, hogy – mint Németországban – főképpen Kanthoz igazodik-e, vagy Humehoz és Berkeley-hez: a tudattól független objektív valóság megismerhetetlensége, sőt nem-létezése, elgondolhatatlansága magától-értetődő axiómája e kor minden filozófiájának.

Világos, hogy a korszak „világnézet-szükséglete" itt ellentétbe jut saját gondolkodásának ismeretelméleti előfeltevésével. E dilemma megoldásának kísérleteként lép fel mármost az életfilozófia. Emellett nagyon könnyen azokhoz a formákhoz kapcsolódhatik, amelyek a modern agnoszticizmusban uralkodnak: minthogy ugyanis az ismeretelmélet klasszikus alapkérdése, a tudatnak a léthez való viszonya, lassanként azzá a fogalmazássá torzult és hígult: értelem (értelemmel azonosított, értelemszerűségre redukált ész) ellentétben a fogalmilag megragadott léttel, azért megindulhatott az értelem kritikája, a kísérlet az értelem korlátainak áthágására anélkül, hogy hozzá kellene nyúlni a szubjektív idealizmus alapjaihoz. Az „élet" fogalmában, különösen ha azt, mint az életfilozófiában mindig történik, az „élmény" fogalmával azonosítják, meg lehetett találni mindezeknek a nehézségeknek kulcsát. Az élmény organonja, az intuíció, s az irracionális mint annak „természetes" tárgya, elővarázsolhatják a „világnézet" valamennyi szükséges elemét, anélkül, hogy de facto, nem deklaratív módon, le kellene mondani a szubjektív idealista filozófia agnoszticizmusáról, a tudattól független valóság tagadásáról, amely nélkülözhetetlenné vált a materializmus elhárítására. Persze ez a harc most külsőleg más formákat ölt. Az élet, az élmény bőségére való hivatkozás, szemben az értelem sovány szegénységével, megengedi a filozófiának, hogy egyrészt a társadalmi és természettudományos fejlődésből vont materialista következtetések ellen egy természettudomány, a biológia nevében lépjen fel. (Persze látni fogjuk, hogy az életfilozófia viszonya a biológiához nagyon laza, inkább metafizikai, mint

reális, sohasem a biológiai tudományok igazi problémáinak filozófiai értékesítése.) Másrészt álobjektivizmus jön létre, látszólagos felülemelkedés az idealizmus és materializmus ellentétén.

Az idealizmusnak és materializmusnak állítólag hamis dilemmáján való felülemelkedés tendenciája az imperialista kor általános filozófiai törekvése. Mind a két irány sokszorosan kompromittáltan jelenik meg a polgári tudat előtt: az idealizmus képviselőinek meddő akademizmusa miatt (a háttérben a nagy idealista rendszerek összeomlása), a materializmus mindenekelőtt a munkásmozgalommal való összekapcsoltsága miatt, s itt említésre méltó, hogy az új, a dialektikus materializmus sohasem merül fel ezekben a vitákban, a marxi tanítás materializmusát egyszerűen azonosítják a régi materializmussal (Moleschott, Büchner stb.), ennek gondolati képtelenségét a fizika új vívmányainak fogalmi megragadására pedig úgy értékelik, mint a materializmus csődjét általában. Így keletkezik az imperializmus előestéjén majdnem egyidejűleg Machnál, Avenariusnál és Nietzschénél a filozófia „harmadik útja". Valójában itt csak az idealizmus felújításáról van szó, mert valahányszor megállapítják a lét és tudat kölcsönös szétválaszthatatlanságát, szükségszerűen létrejön a lét ismeretelméleti függése a tudattól: az idealizmus. Ameddig tehát a filozófiai „harmadik út" tisztán ismeretelméleti marad, nem különbözik vagy alig különbözik a régi szubjektív idealizmustól (Mach—Avenarius Berkeleyhez viszonyítva). Csak amikor ez a filozófia túlmegy a tiszta ismeretelméleten, keletkezik az álobjektivitás tulajdonképpeni problémája. A kor világnézet-szükséglete ugyanis konkrét világképet kíván, képet a természetről, a történelemről, az emberről. Az uralkodó ismeretelmélet értelmében az itt tételezett tárgyakat csakis a szubjektum teremtheti ugyan, de ha ki akarják elégíteni világnézet-szükségletünket, egyúttal mint objektív léttel bíró tárgyaknak kell előttünk állniok. Az a központi hely, amelyet e filozófia módszerében az élet elfoglal, különösen abban a sajátos formában, hogy az élet mindig élménnyé szubjektiválódik, az élmény pedig mint élet „objektiválódik", megenged ilyen — igazi ismeretkritika előtt persze sohasem helytálló — ide-oda-lengést szubjektivitás és objektivitás között. Még erősbödik ez a tendencia, amikor, először határozottan Nietzschénél, a mítosz gondolata hatol be a filozófiai fogalomalkotásba. Hogy a mitikus tárgyiságot a szubjektum teremtette meg, nem kétséges. Másfelől a mítoszok történeti hosszúéletűsége, széles kultúrkörökben való általános vitathatatlan érvényessége azt a kriti-

kátlan illúziót kelti, mintha e szubjektív eredet és érvényességüknek alanyhoz-kötöttsége ellenére („létük" a hittől függ), mégis az objektivitás bizonyos faját képviselnék. A filozófiának új központi fogalma, épp a szubjektivitás és objektivitás (élmény és élet) között való ingadozása következtében, amelyet már kiemeltünk, még erősíti ezeket az illúziókat s korszerű hangsúlyt ad nekik: úgy tűnik fel, mintha épp ez a kor volna hivatva arra, hogy az értelem által sivárrá, istentelenné lett világot az élet megélése alapján egy új mítosz alakjaival ismét összefüggővé, távlatokat feltáróvá és értelemmel teljessé tegye.

Röviden összefoglalva: az életfilozófia lényege abban van, hogy az agnoszticizmus misztikába, a szubjektív idealizmus a mítosz álobjektivitásába csap át.

Ez a mitikus „objektivizmus", amely mögött mindenkor szubjektivista-agnoszticista ismeretelmélet áll, pontosan megfelel az imperialista reakció világnézeti szükségleteinek. Az emberek állandóan azt érzik, hogy nagy belső és külső történeti döntések korszaka várható (Nietzsche elsőnek mondotta ezt ki nyíltan). Ebből származik az a szükségszerűség, hogy a társadalmi fejlődésről, történelemről és társadalomról mondjon valamit, ami tartalmi és pozitív, ami világnézeti jellegű, azaz hogy túlmenjen az újkantiánusok formalizmusán.

Az értelmiségben a kapitalizmusellenes hangulatok állandó erősödése észlelhető. Az utolsó Bismarck-válság idején a szocialista törvény megszüntetése idején, amikor a német irodalomban a naturalista forrongás ment végbe, pl. a fiatal és tehetséges értelmiség túlnyomó többsége, ha csak átmenetileg is, a szociáldemokraták táborában volt. Ezeket a tendenciákat tehát fel kell venni a filozófiai világnézetbe, hogy az intelligencia szocialista tendenciái ellen hatásosabban lehessen harcolni, mint amennyire ez a közönséges reakció számára lehetséges. Az életfilozófiai világnézet, az élőnek és a holtnak, megmerevedettnek, mechanikusnak ellentétére vonatkozó tanításával, vállalja azt a feladatot, hogy valamennyi reális problémát annyira „elmélyítse", hogy messze elvezesse ezektől a közelfekvő társadalmi következményektől.

Ámde ez a reakcióra veszedelmes hangulat Németországban semmiképp sem szorítkozik a szocializmussal való rokonszenvre. Már az imperialista korszak előestéjén a német birodalom szerkezetét jellemző bismarcki kompromisszum minden eresztékében recsegett. Általánosan érezték az átépítés szükségszerűségét mind jobb, mind balfelől. A reakció történetírása és szociológiája nagy erőfeszítéseket tett, hogy a második birodalom

elmaradt politikai szerkezetét, mint valami történetileg különlegest, történetileg újat, a demokratikus Nyugatnál különbet mutassa be, s ezzel nagy sikereket ért el az értelmiség széles köreiben.

Az életfilozófia filozófiailag sietett segítségükre. Relativizmusa hatásosan aláásta a hitet a történeti haladásban és ezzel Németország radikális demokratizálásának lehetőségében és értékében. Az életfilozófia poláris „őstüneményét", az élőnek és a megmerevedettnek ellentétét, könnyűszerrel lehetett alkalmazni erre a problémakomplexumra, s a demokráciát mint valami mechanikusat, megmerevedettet filozófiailag kompromittálni. Ezt a fontos összefüggést itt még csak jelezni lehet. A német szociológia, jogfilozófia, történetírás stb. históriai szerepét, amennyire problémáinkat illeti, később fogjuk tárgyalni.

Ehhez járul, hogy az élménynek az életfilozófia ismeretelméletében elfoglalt középponti helye szükségszerűen arisztokratizmust nevel nagyra. Élményfilozófia csak intuitív lehet; az intuíció képessége pedig állítólag csak a kiválasztottaknak, egy új arisztokrácia tagjainak birtoka. Későbbi időkben, amikor a szociális ellentétek még élesebben jelentkeznek, nyíltan kimondják, hogy az értelmi- és észkategóriák a demokratikus közönségesség kategóriái, míg az igazán előkelő emberek csak az intuíció alapján teszik magukévá a világot. Az életfilozófia ismeretelmélete elvileg arisztokratikus.

Mindezek a motívumok, amelyeknek csak a legfontosabbjait soroltuk fel, abban az irányban hatnak, hogy az életfilozófia uralkodóvá váljék és agnoszticista relativizmusa új világnézetté duzzadjon. A hivatalosan uralkodó filozófia és az állami hatóságok eleinte szkeptikusan viselkednek e tendenciákkal szemben. Csak lassan hatja át az életfilozófia az imperialista Németország egész gondolkodását. Az imperialista életfilozófia legfontosabb előfutára és megalapítója, Dilthey, alkalmilag éles programszerűséggel nyilatkozik erről a helyzetről. Jellemzi a filozófiai világnézet nagy szerepét az elmúlt politikai-szociális harcokban. S így folytatja: „Tanulság a politikusnak! Bármily előkelősködően fordul is el a mai hivatalnoki kar és burzsoáziánk az eszméktől és filozófiai kifejezésüktől: ez az elfordulás nem a tényérzék jele, hanem a lelki szegénységé: nemcsak természettől fogva hatalmas érzések, hanem egy zárt gondolatrendszer is biztosítja a szociáldemokrácia és az ultramontanizmus túlsúlyát korunk egyéb politikai erőivel szemben."[1]

[1] Dilthey, *Gesammelte Schriften*. Leipzig—Berlin 1914. IV. 91. l.

Fejtegetéseink az innen kiinduló és végső következményeiben a „nemzeti-szocialista világnézethez" vezető fejlődést akarják fő szakaszaiban nyomon követni. Az itt vázolt vonal természetesen nem azt jelenti, mintha a német fasizmus kizárólag csak ebből a forrásból merített volna. Épp ellenkezőleg. A fasizmus úgynevezett filozófiájának legfontosabb alapja a fajelmélet, mindenekelőtt abban a formában, amelyben H. St. Chamberlain azt kialakította, persze már az életfilozófia eredményeinek kihasználásával. Hogy azonban ily kevéssé megalapozott és összefüggő, ily mélyen tudománytalan, ily durván dilettáns „világnézet" uralkodóvá válhatott, ahhoz bizonyos filozófiai légkör, az értelem és ész iránti bizalom felbomlasztása, a haladásba vetett hit szétfoszlatása, irracionalizmus, mítosz és misztika iránti hiszékenység volt szükséges. S épp ezt a filozófiai légkört teremtette meg az életfilozófia.

Természetesen nem tudatosan. S minél távolabb vagyunk időbelileg a hitleri uralomtól, annál kevésbé tudatosan. Nevetséges volna Diltheyben vagy Simmelben a fasizmus tudatos előfutárait látni, még abban az értelemben is, amelyben Nietzsche vagy Lagarde voltak elődei. Itt azonban nem a szándékok pszichológiai elemzéséről, hanem magának a fejlődésnek objektív dialektikájáról van szó. Objektív értelemben pedig mindegyik itt tárgyalt gondolkodó hozzájárult annak a filozófiai légkörnek megteremtéséhez, amelyről az imént szóltunk.

2. Dilthey mint az imperialista életfilozófia megalapítója

Wilhelm Dilthey az imperialista életfilozófiának Nietzsche mellett és után legfontosabb, legbefolyásosabb előfutára. Míg azonban Nietzsche akként hajtotta végre a döntő fordulatot az imperialista életfilozófia felé, hogy élét a történeti haladás új hordozója, a proletariátus ellen fordította, s ezzel igen korán nyílt támadásba kezdett minden tudományosság ellen, addig Dilthey sokkal sajátosabb értelemben előfutár, átmeneti alak. Kiindulópontja a 60–70-es évek pozitivista újkantianizmusa. Ezt akarja fokozatosan új világnézetté átépíteni. Emellett szubjektív tekintetben mindig a tudományosság álláspontján marad, anélkül hogy nyíltan szakítana a kantianizmussal s különösképpen a szaktudományokkal. Objektív tekintetben persze igen súlyosan aláássa a filozófia tudományosságát, s ezzel tartósan bizonyára éppoly nagy hatást fejtett ki, mint Nietzsche direkt támadásai.

Dilthey kiindulópontja lélektani és történeti. Tulajdonképpeni életműve „a történeti ész kritikájá"-t akarja adni; Kantot a jelen szükségleteihez akarja alkalmazni, filozófiáját akként akarja továbbfejleszteni, hogy alkalmas legyen a szellemtudományoknak (lényegében: a történelemnek, magától értetődően a Ranke és Jakob Burckhardt, nem pedig a polgárság haladó korszaka értelmében vett történelemnek) megalapozására. Ezzel változatlanul megmaradnak a pozitivista értelemben felfogott Kant alapvető jellemvonásai: agnoszticizmus, fenomenalizmus; mint valamennyi modern kantiánus, Dilthey is teljesen felszámolja a mesternek a materializmus felé való ingadozásait a „magánvaló dologról" szóló tanításban. E kanti „ortodoxia" ellenére Dilthey filozófiája mégis fontos lépés az újkantianizmuson túl az életfilozófiai irracionalizmus irányában. Nemcsak a tulajdonképpeni életfilozófia nagyranövését mozdítja elő, hanem ezzel szoros összefüggésben a Kant utáni filozófiák renaissanceát is (újromantika, újhegelianizmus); egyúttal párhuzamos áramlat a fenomenológiai iskolához, amelynek életfilozófiai továbbfejlesztését épp Dilthey előlegezte és befolyásolta; ugyanakkor német megfelelője Bergsonnak és a pragmatizmusnak. Természetesen ezek a tendenciák Diltheynél csak fokozatosan jelentkeznek teljes világossággal. Kezdetei nagyon közelállnak a pozitivista újkantianizmushoz, noha az újnak csírái már kezdetben láthatók. Itt csak rövid összefoglalását adhatjuk legfontosabb nézeteinek, de fejlődésük vázolásába nem bocsátkozhatunk.

Dilthey az életfilozófia ismeretelméleti megalapozásában abból indul ki, hogy a világ megélése a megismerés végső alapja. „Maga az élet, az elevenség, amely mögé nem mehetek vissza, oly összefüggéseket tartalmaz, amelyekkel kapcsolatban kibontakozik azután minden tapasztalat és gondolkodás. *S itt rejlik mármost az a pont, amely a megismerés egész lehetőségére döntő.* Csak mert az életben és tapasztalatban bennefoglaltatik az az egész összefüggés, amely a gondolkodás formáiban, elveiben és kategóriáiban fellép, csak mert ez az összefüggés analitikusan felmutatható az életben és tapasztalatban, lehetséges a valóság megismerése."[2] Ez úgy hangzik első hallásra, mint kísérlet egy objektív idealizmus ismeretelméleti megalapozására. Ha minden kategória bennefoglaltatik az objektív valóságban és megismerésünk csak leolvassa őket onnan, akkor túl van haladva az újkantiánus idealizmus szubjektivista szűkkörűsége, igazi világkép adására való képtelensége.

[2] I. m. V. 83. l.

Még erősödik ez a látszat, ha Dilthey álláspontjával közelebbről ismerkedünk meg. Helyesen érzi, hogy az embernek a külvilághoz való viszonya ismeretelméletileg csakis a gyakorlat útján tisztázható. „Ha elgondolhatnánk egy embert, aki egészen észrevevés és értelem volna, akkor ez az értelmi apparátus talán valamennyi lehetséges eszközt tartalmazná képek kivetítésére: mindez azonban sohasem tenné lehetővé egy én-nek a reális tárgyaktól való megkülönböztetését. Ennek magva sokkal inkább az impulzusnak és az intenció gátlásának, az akaratnak és ellenállásnak viszonya . . ." („A külvilág realitása"). Ha azonban tovább olvassuk Dilthey fejtegetéseit, akkor azt látjuk, hogy itt egyáltalán sehol sem magáról az objektív valóságról van szó. Impulzus stb. Dilthey számára nem orgánumok, közvetítések egy, a tudattól függetlenül létező valóság megragadására és lépésről-lépésre való gondolati feldolgozására, hanem csupán „mintegy belső oldalát alkotják észrevevéseink, képzeteink és gondolkodási folyamataink összefüggésének. Impulzus, nyomás, ellenállás mintegy azok a szilárd alkatrészek, amelyek minden külső tárgynak megadják szoliditását. Akarat, harc, munka, szükséglet, kielégítés azok a mindig visszatérő magszerű elemek, amelyek a szellemi történés vázát alkotják" („A külvilág realitása"). A világ, amelyet Dilthey ismeretelmélete elénk állít, éppúgy tisztán tudattól meghatározott világ, mint az újkantiánusoké, mert valamennyi „gyakorlati" kategória, amelyet szerepeltet, éppúgy a szubjektum világának elemei, mint azok a „tisztán intellektuális" kategóriák, amelyek ellen polemizál, amelyeknek túlhaladására törekszik. Dilthey ismeretelmélete egy ebben a korban ritka tudatosságú és ritka határozottságú a valóság objektivitásának megragadására irányuló nekifutás, amely a gyakorlat és az objektív valóság megragadása közötti összefüggés sejtelméből indul ki; de épp e nekifutás sorsa mutatja ama felfogásunk helyességét, hogy az életfilozófia ismeretelmélete elvileg sohasem megy túl az előző korszak szubjektív idealizmusán.

De épp itt szükséges, hogy felmutassuk a megkülönböztetőt, az újat az életfilozófia kérdésfeltevésében. Dilthey a következő szavakkal fejezi be ezt a gondolatmenetet: „Maga az élet van itt. Ez mindig önmagának bizonyítéka."[3] S hozzáfűzi más helyen, hogy ezáltal megoldódik magától a transzcendenciának minden problémája, amelyet a kanti magánvaló dolog foglalt magában: „Az élet álláspontján nem azzal bizonyítunk, hogy

[3] I. m. V. 130/1. l.

túlmegyünk a tudat tartalmán valami transzcendenshez. Csak elemezzük azt, amin magában az életben a külvilágba vetett hit nyugszik. *A megismerés alapvető előfeltevései az életben vannak megadva s a gondolkodás nem nyúlhat mögéjük.* Próbára teheti, kipróbálhatja őket, azt nézve, meddig ér használhatóságuk a tudományban. De azért nem hipotézisek, hanem az életből fakadó elvek vagy előfeltevések, amelyek a tudomány elemei lesznek, mint azok az eszközök, amelyekhez kötve van. Ha elgondolnánk valamely észt akarat és érzelem nélkül, akkor ez az intellektuális világgömb, amely tudat volna, bizonyára kifejtené a fellépésben azokat a függési különbségeket, azt a szabályosságot, amely megfelel az okság képzetének s az én és a tárgyak különbségének, de végül is még a szubjektum és objektum különbsége is olyan funkcióhoz fűződik mint tevékenységek és kép. Az én és a tárgy ellentétének ismeretértéke továbbá nem egy transzcendens tényé, hanem az én és a más vagy a külvilág éppenséggel nem egyéb, mint ami magának az életnek tapasztalataiban benne foglaltatik és adva van. *Ez minden valóság.*"[4] Itt előttünk van az életfilozófia egész ismeretelméleti alapja a maga hamisítatlanságában. Az élet és megélés – tudattalan – azonosítása következtében támad az az ingadozás – látszólagos – objektivitás és – valóságos – szubjektivitás között, amely az életfilozófiai álobjektivitás lényege. Mert ha Dilthey következetesen keresztülvinné az objektivitásra irányuló eredeti intencióját, csakhamar észrevenné, hogy az az „ellenállás", amellyel impulzusai stb. találkoznak, valami tágabbkörű, átfogóbb, valami egészen más, mint csupán az élet „objektív" oldala; az élmény rátalál itt az objektív valóságra, az élet pedig csak egy része ennek a valóságnak, hacsak hylozoisztikusan, az egész objektív valóságot nem fogjuk fel életnek –, ami Diltheytől távol áll. A diltheyi kérdésfeltevés azonban megreked a megélésnek és életnek – soha végig nem gondolt, soha igazán nem elemzett – egységében, s az objektív, a tudattól független valóságot egyáltalában nem veszi tudomásul.

Távoli analógia van itt a klasszikus német filozófia problematikájával, amelyben szintén kerestek és állítólag találtak is efféle szubjektum-objektumot (szubjektum és szubsztancia „A szellem fenomenológiájában"). Azonban épp itt sokkal tanulságosabbak a különbségek mint az analógiák. Először is Hegel tudatosan és határozottan túlmegy a kanti ismeretelmélet szubjektivizmusán, míg Dilthey ennek az ismeretelméletnek újkantiá-

[4] I. m. V. 136/7. l.

nus, még határozottabban szubjektivista folytatásainál köt ki. Másodszor a klasszikus német filozófiában a gondolkodó szubjektum-objektum objektumoldala megragadja az egész valóságot, míg a diltheyi szubjektum-objektum csupán a megélés és élet azonosítása, a megélés határozott túlsúlyával. A klasszikus német filozófiában tehát mégis valamiféle objektivitás jön létre, noha mindazzal a problematikával együtt, amely hozzátartozik az objektív idealizmushoz, míg a dilthey-i objektivitás szükségképp álobjektivitás marad. Harmadszor a klasszikus német filozófia megoldása megengedi, sőt követeli a világ racionális-dialektikus megismerését; a szubsztanciának szubjektummá változása Hegelnél egyúttal az ész mindent átfogó és minden mélységet megragadó uralmának felfedezése a valóságban, míg Diltheynél az élet és élmény tisztázatlan egyesítésének szükségképpen az így megragadott valóság lényegét mint valami elvileg irracionálist kell tételeznie.

Dilthey nagy felfedezése tehát az, hogy a külvilág realitásába vetett hitünk annak az ellenállásnak és gátlásnak élményéből fakad, amelyet a külvilág személyeihez és dolgaihoz való akaratszerű vonatkozás kényszerít ránk. A szubjektumnak a magánvaló dolog által történő kanti „affekciója" (botránykő Kant minden híve számára Maimontól a marburgi és délnyugatnémet iskoláig) itt életfilozófiailag felújul, de épp ezzel elveszti eredeti materialista mellékízét. Dilthey a következőképp fejti ki nézeteit: „A dolog és annak fogalmi formulája: a szubsztancia ... nem az értelemnek, hanem lelkierőink totalitásának alkotása."[5] A külvilág tehát nem független az emberi tudattól, csakhogy „létrehozója" nem az értelem és ész, hanem az emberi szellemnek életfilozófiailag felfogott totalitása. Az ismeretelméleti alapkérdéseknek ez a látszólagos kibővítése Dilthey véleménye szerint intellektualista felfogás esetén a tudatonkívülinek megoldhatatlanul ellentmondásos fogalmát hozná létre. De, fejti ki tovább Dilthey, e kategóriák alapja „akaratunknak és a vele összekapcsolt érzelmeknek tapasztalataiban van. Minden érzetünk és gondolatfolyamatunk csak mintegy elburkolja ezt a tapasztalatot". Amily mértékben halmozódnak itt a tapasztalatok, úgy „nő a képek valóságjellege számunkra. A valóság hatalommá lesz, amely teljesen átfog bennünket ... Itt maga az élet van s állandóan bizonyítja magamagát".

Valamivel részletesebben idéztük Dilthey gondolatmenetét, hogy az olvasó világosan lássa, hogy „felfedezése" és új termi-

[5] I. m. V. 125. l.

nológiája ellenére mily kevéssé jutott túl Dilthey az ismeretelmélet központi kérdésében az újkantianizmus agnoszticista-szolipszista jellegén. De mint minden modern idealista, Dilthey is tiltakozik ama következtetések ellen, amelyek joggal levonhatók ismeretelméletéből, ama felfogás ellen, hogy állásfoglalása szubjektív idealizmus, agnoszticizmus. Minél messzebb távozik konkrét fejtegetésekben az ismeretelmélet eredeti problémájától, annál erélyesebben viselkedik úgy, mintha elismerne a tudattól független külvilágot. Így kifejti alkalmilag, hogy a természettudományok törvényei, tényekre vonatkozó előfeltevései megcáfolnak minden szkepszist. „Ez pedig világosan bizonyítja, hogy van a jelenségeknek törvények szerint lefolyó, tőlünk független tárgyilagos rendje. E rend tőlünk függetlenül létező nagy realitás kifejezése." Persze nem mulasztja el azonnal hozzá fűzni: „Bizonyos, hogy magát e realitást sohasem látjuk"[6] csupán szimbólumokat, jeleket stb.

A kanti ismeretelméleti alapkérdésnek ilyen életfilozófiai fordulata szükségképp a pszichológiát tolja a filozófiai érdeklődés előterébe. Ez is még általános vonása a pozitivista szellemben felújított Kantnak, Dilthey kezdeti tendenciáinak. Sajátos nézeteinek megérésével azonban itt valami minőségileg új jön létre: egy különleges fajta pszichológia programja. Az eddigi „magyarázó" (kauzális, törvényeket kereső) és egy „leíró" vagy „megértő" pszichológia ellentétéről van szó. Ennek az új tudománynak feladata, hogy valamennyi „szellemtudomány" (e műszón Dilthey a társadalomtudományokat érti), mindenekelőtt a történelem megalapozására szolgáljon.

E probléma körül konkretizálódik az életfilozófia általános keletkezéstörténete. Magának a kérdésfeltevésnek bizonyos viszonylagos jogosultságot ad ama pozitivizmus előítéleteinek és határainak kritikája, amely azt hiszi, hogy néhány elvont pszichológiai kategória segítségével fel tudja tárni a történelem lefolyását és még inkább összefüggését. Minthogy azonban Dilthey elégedetlensége nem a történelmi összefüggés igazi okai, a társadalom gazdasági szerkezete és változásai felé fordul, hamis válaszképpen egy új, minőségi jellegű, totális és eleven pszichológia szükséglete lép fel.

Hamis a válasz, mert az új pszichológia a történelem lefolyásával szemben éppoly elvont, éppoly másodlagos, mint a régi. Mivel a történelem objektív alapja szélesebb, tágabb és mélyebb minden egyéni tudatnál – s ezt más összefüggésekben, mint

[6] I. m. VIII. 225. l.

látni fogjuk, magának Diltheynek is el kell ismernie – azért minden pszichológia, mint a történelem alapvető módszere, szükségképp elvont s figyelmen kívül hagyja a történelem döntő problémáit. A pszichológia mint a történelem alaptudománya lehetetlen, mert a történelmileg cselekvő emberek pszichológiája csak létük és tevékenységük materiális alapjaiból, mindenekelőtt munkájukból és ennek objektív feltételeiből érthető meg. Persze itt is keletkeznek bonyolult körhatások, de a materiális alap marad az elsődleges, a „végsőfokon" döntő (Engels). Dilthey kísérlete tehát a pszichológiának olyképpen való átalakítására, hogy a „szellemtudományok" alapjául szolgáljon, éppúgy feje tetejére állítja viszonyát az objektív-társadalmi-történeti valósághoz, mint az általa megtámadott pozitivizmusé. A diltheyi fordulat csupán abban áll, hogy a pusztán értelemszerűnek hamis absztrakciója helyébe az átélt életnek irracionális, állítólagos totalitása lép. A különbség csupán abban van – s ez a „csupán" pontosan kifejezi az átmenetet az életfilozófia új korszakára –, hogy a pozitivisták pszichológiája lapos, mechanikus racionalizmus volt, míg Dilthey igazi dialektikus kérdést sejt ugyan, de azt kezdettől fogva irracionalisztikusan teszi fel és oldja meg, s eltünteti dialektikus jellegét.

Dilthey mindenekelőtt azt kifogásolja a régi „magyarázó" pszichológiában, hogy nem tudja megoldani a lelki és testi világ viszonyának problémáját, hogy benne csupa egyformán bebizonyíthatatlan hipotézis zűrzavara elzárja az utat a valósághoz. Itt is viszonylagosan jogos az elégedetlenség a pozitivista pszichológiával, amely nem akarja megengedni a lelki jelenségeknek az anyagi–testi jelenségektől való materialista függését, de restell nyíltan idealista feleletet adni. Az életfilozófiai megoldás azonban csupán abban van, hogy az igazi problémát irracionalisztikusan félretolja. Az élet, úgy mondja, test és lélek egysége; mivel azonban, mint már tudjuk, Dilthey számára élet tulajdonképpen élményt jelent, a kérdésre adott radikálisan szubjektivista válasz álobjektív terminológiába öltözködik, s a test és lélek kettőssége úgy „szűnik meg", hogy a pszichológia minden tárgya a megéltség síkjára vetítve jelenik meg. Az eddigi pszichológia hipotéziseit a lelki tényálladékok egyszerű leírásának kell felváltania; ezzel egyúttal minden kauzális, törvényszerű megismerés ezen a területen háttérbe szorul s új lehetőség jön létre az irracionalizmus számára.

Dilthey kérdésfeltevésének célja a történettudományoknak új módszertani megalapozása. A történettudományok annyiban fajulnak el a pozitivizmusban, hogy a történelem tulajdonkép-

peni valósága mindinkább háttérbe tolódott az akadémikus viták mögött, amelyek a tudósoknak a történelem, az irodalom és művészet, a filozófia stb. jelenségeiről vallott nézetei körül forogtak. Ezzel az alexandrinizmussal szemben érthető Dilthey oppozíciója, a dologhoz magához való fordulása, amelyet már korábban megmutatott gyakorlatában, itt pedig elméletileg-módszertanilag megformulázott, s ez az állásfoglalás a következő időben is nagy befolyásra tett szert. (A fenomenológiai módszer termékenyítő hatásának hasonlók a forrásai.) Ezzel Dilthey a „szellemtudományos módszer" megalapítójává lesz. Teljesen elismerve az akademista pozitivizmusra vonatkozó kritikájának viszonylagos jogosultságát, mégis hangsúlyozni kell itt is, hogy „maga a dolog", amelyet Dilthey és a fenomenológusok a középpontba állítanak, éppenséggel nem a dolog a maga totalitásában és objektivitásában. Nem totális, mert a tulajdonképpeni társadalmi összefüggések és meghatározások eltűnnek elszigetelt tárgyak „egyszerisége" mellett, s ahol összekapcsolják ezeket, ez mitizált absztrakciók és analógiák segítségével történik. Nem objektív, mert az élmény mint a megismerés organonja a szubjektivista önkény légkörét teremti meg a kiválasztásban, hangsúlyozásban, meghatározásban stb. Diltheyben még van bizonyos tendencia az objektivitásra; de már Gundolfnál a szubjektivista önkény mint tudatossá vált önkény világosan előtérbe lép.

A leíró pszichológiának ez a harca törvény és kauzalitás ellen Diltheynél (és valamivel később az újkantiánus Windelbandnál és Rickertnél) csak a szellemtudományokra vonatkozik. Ezekben a tárgyak „belülről, mint realitás és mint eredetileg eleven összefüggés" lépnek fel, míg a természettudományok tárgya „tények, amelyek kívülről, mint jelenségek és egyenként adottak lépnek a tudatba". Tehát: „A természetet magyarázzuk, a lelki életet megértjük."[7]

Emellett meg kell jegyezni, hogy Dilthey ismeretelméleti álláspontjáról a természet törvényszerű (noha csak fenomenalisztikus) objektivitásának ez az elismerése következetlen. Ha a mitizált élet lép a kanti magánvaló dolog helyébe, akkor nem lehet belátni, miért volna itt a természet kivétel. Épp itt mutatkozik meg, milyen ösztönösen azonosítja Dilthey az életet és az élményt, mert az élmény álláspontjáról ez a kettéosztás következetes — persze tisztán szubjektivisztikus is. Nem véletlen tehát, hogy a későbbi fejlődés Dilthey következetlenségét akként

[7] I. m. V. 143/4. l.

helyesbítette, hogy a természetet is belevonja az élet-élmény szubjektív-irracionalista egyenletébe.

Ezzel az irracionalizmus Dilthey tudományelméletének központjába tolódik, legalábbis amennyire az a szellemtudományokat tárgyalja; gyakorlatilag azonban ezek átfogják egész életművét. Dilthey a „megértés" lényegét a következőképp határozza meg: „Így minden megértésben van valami irracionális, mint ahogy irracionális maga az élet is; azt nem képviselhetik logikai teljesítmények formulái. És a végső, noha egészen szubjektív bizonyosságot, amely ebben az utánélésben rejlik, nem helyettesítheti ama következtetések ismeretértékének vizsgálata, amelyekben a megértés folyamata kifejezhető. Ezek azok a határok, amelyeket a megértés természete szab a megértés logikai tárgyalásának."[8] S a későbbi fejtegetések során ezt még energikusabban így foglalja össze: „Az életet nem lehet az ész ítélőszéke elé vinni."

Ennek szükségszerű következménye egy arisztokratikus ismeretelmélet. Dilthey itt is következetesen végigviszi a dolgot. Azt mondja a hermeneutikáról, a „megértés" rendszeres alkalmazásáról: ez „azonban divinatorikus és sohasem ad demonstratív bizonyosságot". Más helyeken pedig kiemeli, hogy az értelmezésben „mint a *művészileg* utánzó megértésben mindig valami zseniálisnak"[9] kell lennie. Az új pszichológia tehát Dilthey felfogása szerint eleve kiváltság, bizonyos esztétikai-hisztoricista szellemi arisztokrácia titkos tana.

A diltheyi kérdésfeltevésből, amely, mint láttuk, az imperialista korszak polgári értelmiségének egy mélyen megalapozott ideológiai szükségletét fejezi ki, szükségszerűen következik az intuíciónak ez a középponti módszertani helye. És mint mindig a filozófia történetében, ha egy egyébként kiút nélküli helyzetből ennyire kétségbeesett kiutat keresnek s mint hiszik, egy salto mortale segítségével találtak is, az ilyen „megoldás" igazi ismeretelméleti és módszertani előfeltevései megvizsgálatlanok maradnak, s a hívek nem látják meg a legdurvább módszertani félreértéseket, mert a „megoldásra" irányuló szükséglet oly erős, hogy elhomályosít minden esetleges meggondolást.

Ez az új „objektivitás" a megismerés új szervét feltételezi. Az imperialista filozófiának egyik centrális kérdése a megismerés ez új magatartásának, ennek az új megismerő szervnek, az intuíciónak, szembeállítása a fogalmi, racionális gondolkodással.

[8] I. m. VII. 213. és 261. l.
[9] I. m. V. 278. l.

Valójában úgy áll a dolog, hogy az intuíció minden tudományos munkamódszer egyik pszichológiai eleme. Felületes szemléletnél az intuícióra vonatkozóan az a közvetlen látszat támadhat, mintha konkrétabb, szintetikusabb volna az elvont, fogalmakkal dolgozó diszkurzív gondolkodásnál. Ez persze csak látszat, mert az intuíció pszichológiailag nem jelent egyebet, mint egy addig részben tudattalanul lefolyó gondolatfolyamatnak hirtelen tudatossá válását. Tárgyilag tehát sohasem választható el a legnagyobb részben tudatos munkafolyamattól. A lelkiismeretes tudományos gondolkodásnak pedig komoly feladata először is, hogy ellenőrizze ezeket az „intuitív" módon szerzett eredményeket, helytállók-e tudományosan, és másodszor, hogy szervesen beleillessze őket a racionális fogalmak rendszerébe olyképpen, hogy utóbb egyáltalán ne lehessen többé megkülönböztetni, mi tárult fel a következtetőképesség által (tudatosan), és mi az intuíció segítségével (a tudat küszöbe alatt és csak később válva tudatossá). Az intuíció tehát a valóságban, kellő helyén, mint a munkafolyamat pszichológiai mozzanata egyrészt a fogalmi gondolkodás kiegészítése, nem pedig ellentéte, másrészt egy összefüggés intuitív fellelése sohasem lesz az igazság kritériumává.

A tudományos munkafolyamat felszínes pszichológiai megfigyelésekor az az illúzió támad, mintha az intuíció az elvont gondolkodástól független szerv volna magasabb összefüggések megragadására. Ez az illúzió, a szubjektív munkamódszer összetévesztése a tudomány objektív módszerével, amelyet az imperialista filozófia általános szubjektivizmusa támogat, a modern intuíció-elmélet alapjává lesz. Még fokozza ezt az illúziót az itt keletkező folyamatnak viszonya a dialektikus megismeréshez: szubjektivista távlatból közelesőnek látszik az a feltevés, hogy a dialektikus ellentmondás fogalmi úton jön létre, míg szintetikus megoldása, magasabb egységben való feloldódása az intuíciónak köszönhető. Ez persze illúzió, mert a valóságos dialektika minden szintézist ismét fogalmi úton fejez ki, és semmiféle szintézist nem ismer el végleges adottságnak. Az igazi tudományos dialektikus gondolkodás, épp mert a valóságos világ tárgyainak helyes tükrözése, mindig gondolatok fogalmi kapcsolatát, fogalmi elemzését tartalmazza. Ezért az intuíció nem a megismerés szerve, nem a tudományos módszer eleme. Mindezt, mint láttuk, világosan kifejtette Hegel a Fenomenológia bevezetésében Schellinggel szemben.

Az imperialista korszak filozófiájában ellenben az intuíció az objektív módszertanban központi helyet kap. Ez a szükséglet

közvetlenül azért merül fel, mert a gondolkodók elfordulnak az előző korszak ismeretelméleti formalizmusától. El kell fordulniok tőle, mert a világnézet keresése már magában tartalmi kérdésfeltevést jelent. A szubjektív idealizmus ismeretelmélete azonban szükségszerűen tisztán formális, nem pedig dialektikus elemzés, nem a fogalmak tartalmának gondolati formulázása. Ha a gondolkodás túl akar menni ezeken a határokon, ha reális tartalmakat akar filozófiailag megismerni, akkor egyrészt a materializmus visszatükrözési elméletére kell támaszkodnia, másrészt a dialektikus fogalmi világösszefüggésre, mégpedig oly világösszefüggésre, amelyet nem csupán objektivitások és struktúrák sztatikus összefüggésének, hanem a fejlődés (a felfelé való mozgás) és vele az ésszerű történelem dinamikus összefüggésének kell felfogni. Az imperialista filozófia számára az intuíció segédeszköz arra, hogy (látszólag) elforduljon az ismeretelmélet formalizmusától s vele a szubjektív idealizmustól és agnoszticizmustól, anélkül, hogy legkevésbé is megrendítené alapjaikat.

Ez a filozófia tehát mindig azzal az igénnyel fog fellépni, hogy azt a tartalmat, amelyre törekszik, azt a világnézeti valóságot, amelyet el akar érni, mint minőségileg más, magasabbrendű valóságot értékelje, s nem mint fogalmilag megragadhatót. S ebben az összefüggésben az intuíciónak szubjektivisztikusan értelmezett ténye azt a látszatot kelti, mintha a megvilágosodás jele volna ennek a magasabbrendű valóságnak megragadásában. Itt életkérdéssé lesz az új filozófia számára, hogy a fogalmi elemzés felől jövő kritikát minden áron visszautasítsa. Az intuíciónak ez az önvédelme már az arisztokratikus ismeretelmélet vonalán keletkezett hasonló régi filozófiákban (már a régi vallási miszticizmus egy részében is) arra az álláspontra helyezkedik, hogy nem mindenkinek adatott meg a magasabbrendű valóság intuitív megragadása. Aki tehát fogalmi kritériumokat keres az intuitív szemlélet számára, csupán azt bizonyítja, hogy híján van minden képességnek a magasabbrendű valóság intuitív megragadására. Kritikája tehát csupán saját alacsonyabbrendűségének leleplezése, mint ahogy az Andersen-mesében sem volt tiszta az az ember, aki a meztelen császár testén nem látta a szép új ruhát. Az intuíciónak efféle „ismeretelmélete" márcsak azért is szükséges, mert a dolog természete szerint minden ekképpen megragadott „valóság" önkényes, ellenőrizhetetlen. Az intuíció mint a magasabbrendű megismerés szerve, egyúttal ennek az önkényességnek igazolása.

Az életösszefüggések irracionalizmusának, a divinatorikus intuíciónak mint megismerésük szervének ez a hirdetése – s maga Dilthey, formálisan tekintve, még tárgyilagos józansággal hirdeti

őket — : ez az alapja Dilthey nagy hatásának már a háború előtti időben. Csak a George-iskolának mindenekelőtt irodalomtörténeti és esztétikai tevékenységére utalunk. Szellemi vezére, Gundolf számára már nem elegendő a magyarázat és a megértés elkülönítése. A megélésen belül is különbséget tesz „ősélmény" és „műveltségi élmény" között, s ezzel az intuíció tanának történelemellenes, társadalomellenes jellege sokkal határozottabban jut kifejezésre, mint magánál Diltheynél, vagy éppen Simmelnél. Mert ha Gundolfnál közelebbről tekintjük e megkülönböztetés tartalmát és módszertanát, azt látjuk, hogy a tulajdonképpeni, hamisítatlan élménynek, az „ősélménynek" kritériuma épp abban van, hogy ki van szakítva az értelemmel-ésszel megragadható társadalmi környezet összefüggéseiből, közvetlen tartalma átugorja e környezet meghatározásait, filozófiai tartalma tisztán irracionálissá (metaracionálissá) lett. „Ősélményen" — mondja Gundolf — „értem pl. a vallási, a titanikus vagy az erotikus élményt — Goethe műveltségi élményein értem német hajdankor-, Shakespeare-, klasszikus ókor-, Itália-, Kelet-élményét, még a német társadalomra vonatkozó élményét is".[10]

Persze Dilthey még nem irracionalista a háború utáni imperializmus méreteiben. Megnyilatkozik ez már abban, hogy módszere a szellemtudományokra korlátozódik. De itt is az irracionalizmus az ő módszerének végső következménye ugyan, azonban olyan következmény, amelyet mindig túl akar haladni, s vissza akar vezetni a tudományosság kerékvágásába. Mert Dilthey még nem hisz az ész és élet, a tudomány és intuíció kibékíthetetlen ellentétében. Ellenkezőleg, azt hiszi, hogy lehetséges az élményből a szubjektív és objektív világ egész gazdagságát kifejleszteni, s az élménytől ennek megértésén s a megértésnek a hermeneutika módszeres értelmezésében való rendszerezésén keresztül a tudományosság magasabb, átfogóbb fogalmához eljutni. Hogy két alaptendenciája ellentmond egymásnak, azt gyakran maga is észreveszi. Dilthey mindent egybevéve rendkívül nagytudású, igazi tudós férfiú volt; nyíltan beszél az így keletkező antinómiákról, de mindig újra — hiábavaló — kísérleteket tesz legyőzésükre.

Már eddigi fejtegetéseink mutatják, hogy ezek az antinómiák Dilthey kiindulópontjánál és módszerénél fogva szükségszerűen megszüntethetetlenek. Így ő maga beszél a történettudomány életfilozófiai megalapozásában rejlő circulus vitiosusról: „Hogy mi az élet, azt a történelemnek kell tanítania. A történelem pedig az

[10] Gundolf, *Goethe*. Berlin 1920. 27. l.

életre van ráutalva."[11] Ekképpen mindjárt a módszer kiindulásakor circulus vitiosusba ütközünk. E körforgás épp az álobjektivitás sajátossága. Alapja azonos szubjektum-objektum diltheyi fogalmazása: élet egyenlő élménnyel. Igazán objektív módszer mellett (még ha ez objektív idealizmus is) világos, hogy a kategóriák, legalábbis magánvalóságukban, bennefoglaltatnak az objektív valóságban, s a megismerő alany csak „leolvassa" őket. A diltheyi dilemma tehát filozófiai kiindulópontjának ingadozó alapjellegét, ismeretelméleti meghasonlottságát tartalmazza.

De még fontosabb, mert konkrétabb és tartalmibb, az, hogy lehetetlen az élményből utat találni a történettudományok megalapozásához. Diltheynek persze megvan az az illúziója, hogy az élményben bennefoglaltatik az objektív valóság minden kategóriája, s csak a kellő módszerre (megértő pszichológiára, hermeneutikára) van szükség a kifejtésükhöz. Nem látja, hogy az élmény – ismeretelméletileg – feltételezi ezeket a kategóriákat mint az objektív valóság formáit; a kategóriák határozzák meg az élményt, nem pedig az élmény a kategóriákat. Nem tekintjük itt azt, hogy ez a kiindulópont eleve elvileg kritikátlan magatartást ír elő a módszert megalapozó élményekkel szemben. Azonban az az egész, történetileg döntő komplexum, hogy a történetileg cselekvő emberek tudata (az élmények) semmiképp nem ad szükségszerűen kulcsot a társadalmi összefüggések adekvát megokolásához – oly probléma, amelyet már Hegel felvetett, s a marxizmus a „hamis tudat" elméletével oldott meg – kívül marad a diltheyi módszer körén.

Amit nem lát ismeretelméletileg, arra rászorítja őt történelmi tudása, saját történelmi módszere, persze nem adekvát módon és nem teljesen. Minden történeti jelenségnek élményekké, azaz szubjektív tudattényekké való feloldása nála is határra kell hogy találjon az „objektív szellemben", amelyet maga Dilthey a történelem központi kategóriájának fog fel. A nehézséget, az antinómiát ő maga egészen tisztán látja. Így mondja az objektív szellem problémájáról: „Most az a kérdés vetődik fel, hogy egy összefüggés, amely nem mint ilyen jön létre egy fejben, amely sem direkt, sem indirekt módon nem megélés tárgya, hogyan vezethető még vissza egy személy élményére, s ennek kifejezéseiből és a róluk való kijelentésekből hogyan alakulhat mint összefüggés a historikusban? Ez feltételezi, hogy alakíthatók logikai szubjektumok, amelyek nem pszichológiaiak . . . Lelket keresünk, de milyen úton találunk lelket ott, ahol nincs egyéni lélek?"[12] Dilthey tehát na-

[11] Dilthey, *Gesammelte Schriften*. VII. 262. l.
[12] I. m. VII. 282. l.

gyon világosan látja a nehézséget, ha nem ismeri is fel ismeretelméleti gyökereit. Ezért nem látja: ahhoz, hogy megoldja azt, el kellene vetnie egész új pszichológiáját, egész új történelemmegalapozását.

Hozzájárul még ehhez, hogy a modern relativizmusnak mind a két diltheyi szempontja, a pszichológiai-antropológiai és a történelmi, ugyancsak antinomikusan kereszteződik és feloldhatatlan ellentmondásosságba kerül egymással. A szellemtudományok diltheyi pszichológiai-antropológiai megalapozásának természetszerűen az a tendenciája, hogy az általa felfedezett alaptényeket állandóknak, történelemfelettieknek fogadja el. Mert egészen világosnak látszik, hogy az ember, amióta emberré lett, antropológiailag nem volt többé döntő változásoknak alávetve; azok a változások, amelyeket az emberek gondolati, érzelmi stb. életében megállapítunk, történelmi-társadalmi jellegűek. Objektív történelem-elmélet számára — amilyen a történelmi materializmus — nem következik ebből semmiféle antinómia, hanem csupán a két szempontnak kölcsönös dialektikus kiegészítése; sőt nagyon termékenyen hasznosíthatja az antropológiai szempontokat a történelmi megismerés számára. Dilthey élményelméletében ennek a két szempontnak antinómiává kell polarizálódnia: az antropológiaiból következik az ember történelemfeletti jellege, a történelmiből korlátlan, semmi örökérvényességűt nem tűrő relativizmus.

Dilthey számára nincs is kiút ebből az antinómiából; nem tud az egyik szempont mellett dönteni s nem tudja elvetni a másikat. Szüksége van mind a kettőre. Részint a történetírónak abból az érthető érzéséből, hogy a két elv magában a valóságban feloldhatatlanul összefonódik, részint az imperializmus világnézetszükségletéből, amelynek számára mind az antropológiai történelemfelettiség, mind a történelmi relativizmus egyaránt nélkülözhetetlenek. Így Dilthey nem tud kiutat találni a felismert antinómiából. (Ez az álláspont nem csupán Diltheyé, megtalálható az imperialista korszak majdnem minden történelemteoretikusánál. Így az imperialista korszak egész fajelméletét mindig a faj lényegének ilyen — kötött — állandóságára alapítják, amely elfajulhat ugyan, de elvileg nem képes valami minőségileg mássá fejlődni.) Dilthey is minduntalan beleütközik ebbe a problémába s a legkülönbözőbb, legellentmondásosabb válaszokat adja reá. Így azt mondja egyfelől: „Az ember természete mindig ugyanaz."[13] Másfelől kifejti a XVII—XVIII. század „természetes rendszerének" elemzésében, tehát a felvilágosodás történelemfelfogásával polemizálva: „Az

[13] I. m. V. 425. l.

ember-típus elolvad a történelem folyamatában."[14] S tudja azt is, hogy erre a kérdésre nem képes választ adni. Azt mondja: „Egyelőre egyáltalán nem tudunk felelni arra a kérdésre, vajon az embereket különböző korokban az indítóokok erejére nézve bizonyos határok között egyenlőknek lehet-e tekinteni."[15] Ezzel a szellemtudományok egész pszichológiai-antropológiai megalapozásának értéke problematikussá lesz. Minthogy pedig minden történeti és társadalmi jelenség értelmezése az élmény álláspontjáról a diltheyi filozófia veleje, azért ezzel egész alapkoncepciója illuzórikussá vált.

Ami Diltheynek sikerült, az csupán a pozitivizmus kauzális lélektanának kompromittálása és felbomlasztása, hogy azt a lelki jelenségeknek lényegileg nem-kauzális, sőt antikauzális „morfológiájával" helyettesítse, ami döntővé vált az egész későbbi fejlődés életfilozófiai relativizmusa számára. A „leíró pszichológia" és intuitív módszere, mint láttuk, rendkívül elmosódott és ellentmondásos ugyan, de épp ez a jellege biztosította tartós utóhatását. Morfológiai tendencia keletkezik, amelyben a morfológia eredeti értelme mindjobban elhalványul, amelyben a morfológia inkább csillogó jelszó, mintsem jellegzetes módszer.

Minthogy azonban az imperialista korszak általános világnézetszükségletei, amelyek a külső és a belső konfliktusok növekvő kiélesedéséből fakadtak, a filozófiát mind messzebb túlhajtják a szigorú újkantiánusoknak elvont és tartalomszegény formalizmusán s a problémáknak konkrét-tartalmi tárgyalására szorítják, másrészt osztályszerűen és ezért módszertanilag lehetetlenné teszik számára, hogy konkrét módszerrel közeledjék a konkrét-tartalmi problémákhoz, azért épp az ilyen sokértelmű „módszer" a nap reakciós követelményeinek legmegfelelőbb kifejezése. Ugyanabból a történeti forrásból, mint Dilthey „leíró" pszichológiája, vele párhuzamosan, de tőle függetlenül, keletkezik a sok tekintetben rokon husserli fenomenológia. Dilthey azonnal mint „korszakalkotót"[16] üdvözli. Maga Husserl eleinte tisztán formális-logikai problémák leíró tárgyalására szorítkozik. Legbefolyásosabb tanítványai azonban (Scheler, Heidegger), mint később részletesen meg fogjuk mutatni, Dilthey befolyása alatt túlmennek ezen a problémakörön, és mint ő, ezen az alapon nyugvó egyetemes-filozófiai módszerre törekszenek.

Dilthey egész gondolkodását meghatározza oly konkrét és tartalmi világnézet szükséglete, amely éppúgy képes befolyásolni

[14] I. m. V. 91. l.
[15] I. m. V. 62. l.
[16] I. m. VII. 14. l.

a koreseményeket, mint a filozófia a múlt nagy korszakaiban. (Egyik efféle programszerű mondását már idéztük.) Másrészt érzi, hogy a régi filozófiáknak eredeti alakjukban nem lehet ez a szerepük a jelen számára. A filozófia történetével kapcsolatos tanulmányai, összefüggésben a kultúra általános történetével, életművének extenzív értelemben nagyobbik része ugyan, de nem öncél az ő számára. Ahogyan szerinte az élménynek megértéssé és hermeneutikává való fejlesztése világnézetbe torkollik, úgy a filozófia problémáinak történeti tárgyalása is csak előjáték egy modern világnézet kifejtéséhez.

Dilthey történelmi nekifutásai fontosak és nagyhatásúak. Egyike az elsőknek – Nietzsche és Eduard von Hartmann mellett –, aki megnyitotta a harcot a Descartes óta fejlődő, nagy racionalista, a természettudományok felé tájékozódó filozófia ellen. Schleiermacher-életrajzával, Novalisról, Hölderlinről stb. szóló munkáival egyike azoknak, akik az imperialista korszakban a romantika renaissanceát kezdeményezték; az, hogy felfedezte és kommentálta a fiatal Hegel kéziratait, döntő lesz a hegeli filozófia életfilozófiai értelmezésére a háború utáni időben; Goethe-tanulmánya ugyancsak bevezeti Goethe életfilozófiai értelmezését Simmelen és Gundolfon keresztül Klagesig stb.

Látjuk tehát: a nekifutás nem jelentéktelen és történetileg fontos. A világnézeti eredmény azonban rendkívül szegényes marad. Dilthey irodalom- és filozófiatörténeti kutatásai itt csak annyiban jönnek tekintetbe számunkra, amennyiben életfilozófiai világnézete megalapozásának szolgálatában állnak. Funkciójuk itt annak a bizonyítása, hogy a metafizika (a magánvaló létről szóló filozófia) elvileg lehetetlen, s hogy ezért mind a középkor teológiai rendszere, mind a tudomány „természetes rendszere" a XVII–XVIII. században, mint Kant nagy utódainak kísérlete a metafizikának új módon való életrekeltésére, szükségképpen hajótörésre voltak ítélve.

Itt azonban újra előtérbe lép az intuicionizmus mély ellentmondásossága. Dilthey azt mondja: „A világnézetek nem a gondolkodás termékei. Nem a megismerés puszta akaratából keletkeznek. A valóság felfogása fontos mozzanat a világnézet alakításában, de mégis csak egyik mozzanat."[17] Az igazi kérdés, amelyben Dilthey a pozitivizmus szűkkörűségének meghaladására törekszik, az, milyen szélesebb, a szorosan vett filozófiai mozzanaton túlmenő alapokon keletkeznek a világnézetek az ember társadalmi létéből; ezt a kérdést Dilthey, ahogy mindig történik az irracionalizmus

[17] I. m. VIII. 36. l.

történetében, azonnal hamis szubjektivizmusba hajlítja át, amennyiben az objektív ellentmondásokat, amelyek a lét és tudat dialektikájából adódnak, szubjektívvá, az intuíció és ész ellentétévé változtatja; kifejti: „Minden igazi világnézet intuíció, amely úgy keletkezik, hogy az ember benne van az életben."[18] A gazdag, valóságos, objektív történeti életből ismét puszta szubjektív élmény lesz. Ezzel egyúttal megszűnik a világnézet tudományossága, a világnézet tudományos megalapozásának módszertani értéke. A tudományosság szerepe Dilthey filozófiájában tehát arra szorítkozik, hogy elvezet a világnézet küszöbéig s ott megszűnik. Ezzel azonban Dilthey – részben szándékai ellenére – a világnézet kérdéseiben az irracionalista önkény megalapítója lesz.

A megoldás, amelyet maga Dilthey talál, relativizmusán alapszik. Eleinte ebben az irányban hatott is. Az eddig kifejtettekből világos, hogy Dilthey nem lehet képes egy módszertanilag és tartalmilag világosan körülhatárolt világnézet mellett dönteni. Törekvései csak oda vezetnek, hogy a világnézetek típustanát valósítja meg pszichológiailag és történetileg. Ezzel kezdődik az a fejlődés, amely mint látni fogjuk, az egész imperialista korszak filozófiájában uralkodik: a tipológia mint a történeti relativizmus kifejezése. Az, hogy lehetetlen ezekből az előfeltevésekből valóságos összefüggéseket feltárni a történelemben, a történelem törvényszerűségének és különösen a történelemben felmutatható haladásnak egyre határozottabb tagadása, azt a gondolatot kelti Diltheyben, hogy történelmi (s általában társadalmi) szellemi összefüggéseket a lehetséges állásfoglalások tipológiájával juttassa kifejezésre. Ez mindenekelőtt a tiszta relativizmus megnyilatkozása: a tipológia lehetőséget nyújt arra, hogy az ember álcázva tartózkodjék az ítélettől, hogy megállapítsa különböző, gyakran ellentétes állásfoglalások egyenértékűségét. Ámde az imperialista korszak világnézetszükségletei csakhamar túlhaladták a tipológiának ezt a fokát. Egyrészt a tipológiában formálisan kifejezésre jutó ítélettől-való-tartózkodás egyre formálisabb lesz, azaz a filozófus ténylegesen állást foglal, mindenekelőtt a materializmus ellen, persze többnyire anélkül, hogy lemondana a tipológia relativista előnyeiről. Másrészt a típusok antropológiai megalapozása igen hamar mítosz-szerű „szubsztancialitássá", „alakká" sűrűsödik. A tipológia alakjai mint a történelem főcselekvői jelennek meg. Ez már a legmesszebbmenően így van Nietzschénél. Ő előretolt bástya az irracionalisztikus mítoszok keletkezésében, s ezért sokáig tudománytalannak tekintik őt. Csak Spenglerrel indul meg ismét erőteljesen a tipológiának nyíltan

[18] I. m. VIII. 99. l.

mítoszteremtő funkciója és a fasiszta antropológia típusaiban éri el tetőpontját. Könnyen látható, hogy az antropológiának és történelemnek általunk elemzett, idealisztikusan feloldhatatlan dilemmája itt konkrét formában jelenik meg újra. Az irracionalizmus fejlődése folyamán tényleges történelemellenességet, mitizált áltörténelem megteremtését hozza létre.

Ami mármost Dilthey filozófiatörténeti tipológiáját illeti, három ily nagy alapvető típust talál a történelemben. A naturalizmust (ezen Dilthey a materializmust érti; – teljesen hamis – nézete szerint annak történetileg szükségszerű átmenetével a pozitivizmusba), a szabadság idealizmusát (szubjektív idealizmust) és az objektív idealizmust. Lélektanilag ezt a három típust értelemre, illetőleg akaratra és érzelemre vezeti vissza. Dilthey felfedi módszertani és történeti fejtegetéseiben minden egyes típusnak szükségszerű egyoldalúságát és korlátoltságát. De azt hiszi, hogy ezek a korlátok a filozófiának eddig uralkodó értelemszerű feldolgozásából következnek: „Az ellentmondások tehát az objektív világképeknek a tudományos tudatba való önállósulásából keletkeznek. Ez az önállósulás az, ami metafizikává tesz egy rendszert."[19] S Diltheyben megvan az az illúzió, hogy ha ez a rendszeres kiképzésre, a metafizikára irányuló tendencia gátolva volna, akkor az ellentmondásokat meg lehetne szüntetni. Mert úgy véli: „E világnézetek mindegyike a tárgyi felfogás körében a világmegismerésnek, életméltatásnak és a cselekvés elveinek kapcsolatát tartalmazza."[20]

Dilthey itt is oly kérdésből indul ki, amelyet az élet vet fel. Hogy a történelem folyamán különböző szempontokból történtek próbálkozások a valóság gondolati visszatükrözésére, elemeinek gondolati szintézisére, az filozófiatörténeti tény. Hogy – bizonyos történeti feltételek mellett – különböző szempontok hozzásegíthetnek az objektív valóság lényeges oldalainak megragadásához, ugyancsak megvizsgálásra méltó tény. De ahogyan Dilthey már a világnézet keletkezésének a szoros értelemben vett filozófiai mozzanaton túlmenő oldalát szubjektivista-intuicionista módon eltorzította, úgy tesz itt is. Mert ennek a problémakomplexumnak minden kérdését csak akkor lehet helyesen felvetni és megoldani, ha a társadalom objektív szerkezetéből, fejlődési irányaiból, a benne lejátszódó konkrét osztályharcokból indulunk ki. Az újkantianizmus filozófiatörténete ignorált minden efféle kérdést. Diltheyt világnézetszükséglete szorítja ebbe az irányba. A kérdésnek az ő számára való fontossága, valamint a nála mindjárt létrejövő szub-

[19] I. m. VIII. 7. l.
[20] I. m. V. 404. l.

jektív-idealista eltorzulás azt mutatja, mennyire elősegítette az imperialista korszak világnézetszükséglete az ignorálás helyett az állandó polémiát a történelmi materializmus ellen, mégpedig oly polémiát, amely azzal az igénnyel lép fel, hogy a történelmi materializmus felvetette kérdésekre „mélyebb" módon válaszoljon. Magánál Diltheynél ez még többé-kevésbé spontán-tudattalan formában jelentkezik; az általános, materialista történeti felfogással valami filozófiailag „magasabbrendűt" akar szembeállítani; Simmelnél ez a polémia már egészen tudatosan jelenik meg, s mindjobban fokozódik Mannheimig és Freyerig.

Emellett érvényesül az általunk ugyancsak már kiemelt antinómia az antropológiai és a történeti szempont között. Dilthey ebben a tipológiában túl akar emelkedni a történetin (ez nála egyet jelent a történeti relativizmussal) és az antropológiai elvben akar alapot találni tipológiája és különösen típusainak filozófiai szintézise számára. Ennek a kísérletnek már a tipológia felállításakor hajótörést kell szenvednie, mert nagy történeti jelenségeket sohasem lehet ilyen sovány pszichológiai-antropológiai elvekre visszavezetni, különösen nem mesterségesen elszigetelt „lelki képességekre", értelemre, akaratra vagy érzelemre. (Dilthey tipológiája szerint Aristotelés vagy Hegel antropológiai alapját az érzelemben kellene keresni.) Tudományosan használható tipológiát csak magából a történelemből lehetne kiolvasni, amennyiben belőle, az embernek az objektív valósághoz való, történetileg meghatározott lehetséges állásfoglalásaiból az e folyamatban érvényesülő mozzanatokat tipológiává foglaljuk össze; csakhogy akkor már nem antropológiai-pszichológiai tulajdonságok volnának a döntők, hanem a filozófiai állásfoglalások sajátosságai (pl. materializmus és idealizmus szétválasztása ama világnézeti alap szerint, hogy a létnek a tudattal, vagy a tudatnak a léttel szemben van-e elsőbbsége). Ez a felismerés olykor feldereng Diltheyben. Azt mondja: „A nagy egyforma vonatkozásokat, amelyek az egyénítés és a körülmények között fennállanak, elméletileg ki kell fejteni."[21] Ilyen kölcsönhatások megragadására azonban az ő módszertanának nincsen szerve, hiszen az épp az ilyen kérdések megkerülésére, irracionalista elhomályosítására alakult.

Még evidensebb Dilthey hajótörése, amikor megkísérli, hogy a típusok szintézisével túljusson az antropológiai relativizmuson. Amikor a pszichológiában gyökerező típusokat értelemre, érzelemre és akaratra vezeti vissza, Dilthey a filozófiai típusoknak olyanféle harmóniájáról álmodik, mint ahogyan egy emberben harmóniába

[21] I. m. V. 272. l.

hozhatók ezek a lelkierők. Mindez azonban álom marad, objektív tekintetben már csak azért is, mert a harmóniának ez a hiánya, amely miatt Dilthey szenved, elsődlegesen semmiképp sem pszichológiai vagy antropológiai okokból ered: a kapitalizmus társadalmi munkamegosztásából fakad, tehát sohasem szüntethető meg — a kapitalizmus fennmaradásának keretében — pszichológiailag vagy filozófiailag. Itt éppúgy egy az életből fakadó problémának szubjektív-idealista eltorzításával van dolgunk, mint már egynéhányszor Diltheyvel kapcsolatban. S csakugyan az itt végrehajtott misztifikálásban intellektuálisan rossz a lelkiismerete. Mert a kérdés konkretizálásakor Dilthey valójában nem a tipológiától egy filozófiai szintézishez halad tovább, hanem még saját tipológiájának elvont antropológiai alapjait is lerontja: maga bevallja, hogy minden igazi filozófiának értelem, akarat és érzelem egységéből kell keletkeznie. Diltheynek tehát erről az álláspontról vagy a korábbi filozófusokat egyoldalúságukban megmerevedett monstrumoknak kellene tekintenie, vagy pedig el kellene vetnie egész tipológiáját, de ez az elvetés sem tudna az ő előfeltevései mellett utat mutatni egy filozófiailag-tudományosan megalapozott világnézethez.

Természetesen e szélsőségek egyikét sem találjuk meg nála. De hogy gyakran érezte e kérdés megoldhatatlanságát s ezzel együtt saját filozófiája alapjainak tarthatatlanságát és korhadtságát, az világosan látható.

Dilthey életművében az ilyen világnézet kifejtése néhány homályos utalásra szorítkozik. Mert miután értelem, akarat és érzelem önálló, történetileg hatékony entitásokká hiposztazálódtak, amelyeknek sajátos, egymásnak élesen ellentmondó, egymást kizáró világnézettípusok felelnek meg, nem lehet őket ismét tisztán lelki tényezőkké visszaváltoztatni az egész építmény lebontása nélkül, különösen pedig nem lehet megsemmisíteni a világnézeti tendenciák önálló létezését azért, hogy létrehozzuk a megálmodott harmóniát. Mint tudományos filozófus, mint történész Dilthey csak teljes relativizmust állapíthat meg: a világnézeteknek szakadatlan egymással való küzdelmét, amelyben bizonyos kiválasztás, de semmiféle döntés nem történik: „Nagy típusai (a filozófia típusai — L. Gy.) önhatalmúlag, bebizonyíthatatlanul és elpusztíthatatlanul állnak fenn egymás mellett"[22]. Sőt Dilthey olykor odáig megy, hogy elvileg tagadja az általa megálmodott szintézis lehetőségét: „Nem adatott meg nekünk egybelátni ezeket az oldalakat. Az igazság

[22] I. m. VII. 86/7. l.

tiszta fényét csak különbözőképpen megtört sugárban tudjuk meglátni."[23]

Így Dilthey életműve rezignációban és kétségbeesésben csendül ki. Élete végén nyíltan beszél arról, hogy olykor nagyon irigyli az olyan személyiségeket, mint Rousseau vagy Carlyle, akik tudományos aggálytól nem gátolva, nyíltan merték kimondani meggyőződésüket. Emellett a tudomány és világnézet e dilemmája ismét felettébb jellemző Dilthey filozófiai törekvéseinek csődjére. Az újkantianizmus, e dilemma alapján, minden világnézeti kérdést száműzött az – állítólag tudományos – filozófiából. A későbbi életfilozófia az irracionalizmus nevében elveti a tudományt és a tudományos filozófiát. Dilthey átmeneti jelenség az imperializmus előtti és az imperialista polgári filozófia e szélsőségei között. Nem hiába fűzi a barátjáról, York grófról szóló emlékezéseihez a következő kérdést: „Nem meddő szkepticizmus-e saját történeti szempontom, ha ilyen élethez mérem?" Mindamellett itt is a tudományosságnak – az ő világnézeti törekvéseivel szemben tehetetlen – álláspontját vallja: „Erre feltámadt bennem akaratom, hogy még az *üdvösséget* sem akarom elérni oly hit által, amely nem áll helyt a gondolkodás előtt."[24]

Ebben a tekintetben tehát Dilthey igen élesen különbözik azoktól a gondolkodóktól, akik később továbbfejlesztették és kiépítették tendenciáit. Persze Dilthey e rezignációja sem illúziók nélkül való. „A történeti relativizmus kése, amely szétvagdalt minden metafizikát és vallást, kell hogy meghozza a gyógyulást is. Alaposnak kell lennünk. Magát a filozófiát kell a filozófia tárgyává tennünk."[25] Diltheynek ez az illúziója nemcsak módszertani tekintetben az, hanem a történeti valóságra vonatkozóan is: útjainak folytatása nem hozott létre tudományosan újból megalapozott világnézetet az ő álmai értelmében. Nagy, széles körű és mély hatása egyrészt továbbfejlesztette a pszichológiai és történeti relativizmust s közelebb vitte a nihilista szkepszishez, másrészt a mind szélsőségesebbé váló intuicionizmus és irracionalizmus útján közreműködött abban, hogy a filozófia sivár képzelgés, önkényes mítoszalkotás felé terelődjék. A későbbi fejlődés Dilthey művéből kiveszi és félredobja minden, a tudományos megalapozásra irányuló kísérletét. Ösztönözéseit olyképpen értelmezi, hogy a tudományosság szelleme ellen, az ellene való harcra használja ki. Hogy ez, ha ellentmond is Dilthey szubjektív intencióinak, objektív tekintetben lehetséges volt, az megalapozza hatását s ezt egyúttal reakcióssá teszi.

[23] I. m. VII. 222. l.
[24] I. m. VII. 231. l.
[25] I. m. VII. 232. l.

Bármily kevés köze van is Diltheynek tartalmilag és szándékolt módszertana szerint a fasizmushoz, ezek az ő – semmiképp sem véletlen – kihatásai objektív tekintetben közvetett, bár tudattalan útegyengetőjévé teszik őt a későbbi észellenes nyílt harcnak, a filozófiai tudat elhomályosításának Németországban.

3. Simmel és az életfilozófia a háború előtti időben

Egész gondolkodásmódja és műveltsége szerint Dilthey az imperializmus előtti korszak embere volt, csak nagyon erősen előre megérezte problémáit, s azután belenőtt ebbe a problémakörbe. A huszonöt évvel fiatalabb Simmelben összehasonlíthatatlanul pregnánsabban és közvetlenebbül összpontosulnak a háború előtti imperializmus szellemi tendenciái: valóban gyermeke és képviselője az új korszaknak.

Természetesen az ő filozófiai kiindulópontja is, miként Diltheyé, Kant és a pozitivizmus. Simmelnél azonban egy haladottabb korszak pozitivizmusáról van szó, többé nem Comte-ről, Taine-ről vagy Buckle-ról, mint Diltheynél. Simmel nagyon erősen Nietzsche befolyása alatt áll; a történelmi materializmus filozófiai és szociális következményei ellen vívott harcban lett naggyá, gondolkodása kezdettől fogva önkéntelen párhuzamosságot mutat az angol–amerikai pragmatizmussal, és a Bergson tendenciáival való közeli rokonság irányában fejlődik. Kantiánizmusának is más, imperialista árnyalata van: határozottan szubjektivista; a külvilág objektív realitása már egyáltalán nem probléma Simmel számára.

Ellenkezőleg: ismeretelméletének főtendenciája erélyes harc a valóság mindenféle leképezése, mindenféle gondolati visszaadása ellen, ahogyan valóban van. Így azt mondja a történeti megismerésről, hogy „nem puszta reprodukció, hanem szellemi aktivitás, amely anyagából . . . olyasvalamit csinál, ami magában még nem az."[26] Simmelnél egészen világosan lehet látni, hogy a mechanikus leképezési elmélet korlátainak helyes kritikája, idealista alapbeállítás és formális logika uralma mellett, hogyan vezet szükségszerűen életfilozófiai szubjektivizmushoz. Simmel látja, mint sok modern idealista, hogy a régi materializmus mechanikus leképezési elmélete képtelen a tárgyiság bonyolult problémáinak kielégítő formában való megoldására. Mint ugyancsak sok modern idealistánál, nála is ebből a belátásból a megismerhetőségnek, sőt az objektív valóság

[26] Simmel, *Probleme der Geschichtsphilosophie.* 3. kiad. München–Leipzig 1922. 55. l.

létezésének elutasítása származik. Simmel azonban sokkal határozottabb ebben az elutasításban, mint legtöbb elődje vagy kortársa. Sokkal határozottabb életfilozófiai beállítottságánál fogva, amely megengedi neki, hogy radikálisan tagadjon minden, a szubjektumtól független objektív valóságot, s mégis egy álobjektív külső világot állítson az emberrel szembe, mert az élet itt reális közvetítő közegnek kínálkozik számára: „Az élet, úgy látszik, a legszélsőbb objektivitás, amelyhez mint lelki szubjektumok közvetlenül előre tudunk nyomulni, a szubjektum legtágabbkörű és legszilárdabb megtárgyiasulása. Az élettel közbül állunk az ész és eszme, szubjektum és objektum, személy és kozmosz között."[27] Ennek megfelelően az egyetlen helyesen és világosan feltett ismeretelméleti kérdést a léti vagy a tudat elsőbbségére vonatkozóan elutasítja egy életfilozófiai „harmadik út" nevében. A kérdést szerinte így kell megváltoztatni: „Vajon a tudat az élettől, vagy az élet a tudattól függ-e? Mert az a lét, amely egyáltalán a tudat és a lét között áll . . . Az élet a magasabb fogalom és a magasabbrendű ténylegesség a tudattal szemben; a tudat mindenesetre élet."[28] Azzal, hogy az „életet" valami harmadiknak nyilvánítja a léttel és tudattal szemben, noha ismeretelméletileg a valóságos élet a léthez, a megélés pedig a tudathoz tartozik, létrejött az az irracionális álobjektív közbenső birodalom, amely nemcsak megengedi, hanem követeli a szubjektivitás korlátlan túlsúlyát.

Így keletkezik a simmeli világkép struktúrája. Nem ismer el többé tulajdonképpeni tárgyi világot, csak az eleven magatartás különböző formáit a valósággal szemben (megismerés, művészet, vallás, erotika stb.), amelyek mindenkor létrehozzák sajátos tárgyi világukat: „Bizonyos alapvető lelkierők és impulzusok hatékonnyá válása azt jelenti, hogy objektumot teremtenek maguknak. A szeretet, a művészet, a vallásosság e funkciói tárgyának jelentése csupán maguknak a funkcióknak jelentése. E funkciók mindegyike csak beállítja tárgyát saját világába, s ezáltal megteremti mint a maga tárgyát. E szempontból egészen mindegy, hogy azok a tartalmak, amelyek ebben a különös formában összetalálkoznak, egyébként fennállnak-e vagy nem . . ."[29] Simmelnek ez az ismeretelméleti álláspontja feltűnő párhuzamosságot mutat azzal az esztétikai érveléssel, amellyel a háború előtti imperializmusban a naturalizmust túlhaladták; ismeretelmélete egyáltalán nagyon erősen kora esztétikájának hatása alatt áll.

[27] Simmel, *Fragmente und Aufsätze*. München 1923. 6. l.
[28] I. m. 263. l.
[29] Simmel, *Die Religion*. Frankfurt a/M. 1906. 32. l.

Simmelnek ebből az álláspontjából még radikálisabb relativizmus következik, mint amilyen Diltheyé volt. Filozófiáját tárgyalva gyakran mondják: Simmel útja a pozitivizmustól a metafizikához, azaz a relativizmus túlhaladásához vezet. Ez a felfogás helytelen: Simmel fejlődésen megy ugyan keresztül, amennyiben lappangva mindig meglevő életfilozófiai tendenciái fokozódó tudatossággal gondolkodása középpontjába tolódnak. De relativizmusa ezzel nem csökken, hanem növekszik. Emellett jellemző az életfilozófiára mint az imperialista korszak főtendenciájára, hogy a relativista gondolatmenetek központi tartalma mindig a tudományosság lebecsülése, a hitnek, ama határozott tárgy nélküli szubjektív vallásosságnak lehetővé tétele, amely épp ezt a relativista szkepszist használja fegyverül. Hosszabb idézetet hozunk Simmel egyik utolsó művéből, hogy megmutassuk, milyen pregnánsan mutatkozott ez a szélsőséges-relativista tendencia épp fejlődésének késői szakában:

„... tudásunk egyre tágabbkörű és beláthatatlanabb haladásának hangsúlyozásával szemben mégsem volna szabad figyelmen kívül hagyni, hogy mintegy a másik oldalon ennyi meg ennyi 'biztosnak' vélt tudásunk bizonytalansággá és belátott tévedéssé süllyed le. Mily sokat tudott a középkori ember, mily sokat a XVIII. század felvilágosodott gondolkodója vagy a XIX. század materialista természettudósa, ami számunkra vagy teljesen el van intézve, vagy legalábbis merőben kétséges. Mennyi jut majd előbb vagy utóbb hasonló sorsra abból, ami most kétségtelen 'ismeret' számunkra! Az ember egész lelki és gyakorlati beállítása okozza, hogy – bizonyos fenntartással szólva – egyáltalán csak azt fogja fel a környező világból, ami megfelel meggyőződésének és, későbbi koroknak teljesen érthetetlenül, egyszerűen elnéz a mégoly vaskos elleninstanciák mellett. Az asztrológiára és a csodás gyógyításokra, a boszorkányságra és a közvetlen imameghallgatásra nem kevésbé 'tényleges', 'meggyőző' érveket hoztak fel, mint most az általános természettörvények érvényességére, s egyáltalán nem tartom kizártnak, hogy későbbi évszázadok vagy évezredek, amelyek minden egyes jelenség velejét és lényegeként feloldhatatlan-egységes, 'általános törvényekre' vissza nem vezethető egyéniségét ismerik fel, az ilyen általánosságokat nem csekélyebb babonának fogják nyilvánítani, mint mi azokat a jelzett hitágazatokat. Ha egyszer lemondunk az 'abszolút igaz' eszméjéről, amely szintén csak történeti alakulat, akkor arra a paradox eszmére juthatnánk, hogy a megismerés megszakítatlan folyamatában az épp elfogadott igazságok mértéke éppen csak kiegyenlíti az elvetett tévedések mértékét, hogy mint egy soha nem álló vonatban annyi 'igaz' ismeret

száll fel az elülső lépcsőn, mint ahány 'tévedést' ledobnak a hátsón."[30]

Simmel e fejtegetéseit azért idéztük oly részletesen, hogy egészen világosan megmutassuk az életfilozófiai relativizmus pártosságát. Nem szélsőséges szkepticizmusról van szó, amelynek bizonyos körülmények között, ha tendenciája egy reakciósan megmerevedett kultúra felbomlasztása, progresszív funkciói lehetnek (mint pl. a középkori nominalizmusnak, vagy Montaigne, Bayle stb. szkepticizmusának). A modern relativista szkepticizmus épp az objektív tudományos megismerést ássa alá és, akár akarják ezt kezdeményezői, akár nem, lehetővé teszi a legsivárabb obskurantizmust, az imperialista dekadencia nihilista misztikáját. S ez a fejlődés oly gyorsan megy végbe, hogy a mai olvasó számára bizonyos komikum van abban a simmeli távlatban: hogy a természet általános törvényszerűségét évszázadok vagy évezredek múlva babonának fogják tartani. Mert tudja: Simmel halálának évében jelenik meg Spengler könyve, amelyben az életfilozófia e távlat megvalósítására vállalkozik. Ez a bomlasztó relativizmus az imperialista filozófia önvédelme a dialektikus materializmus ellen; Spenglernél világosan és nyíltan lép fel ez a tendencia, de megvan már Simmelnél is.

A hit, a vallásosság és a vallás problémája már Diltheyt erősen foglalkoztatta. S ő is a valósághoz való emberi magatartásnak egyik örök típusát látja a vallásban; de azt is érzi, hogy a történeti vallások, a történetileg áthagyományozott istenképzetek elvesztették jelentőségüket a jelenkor embere számára. (Innen nagy rokonszenve Schleiermacher iránt, aki ifjúkorában a vallásos bensőségnek ezt az elsőbbségét állította előtérbe.) Simmel Diltheynél határozottabban áll a történeti vallások, a metafizika régi típusai összeomlásának őrhelyén. De a schleiermacheri fordulat a bensőség felé neki nem elég radikális. A vallás és metafizika számára olyan öntörvényszerű függetlenséget akar kivívni, amilyenre a l'art pour l'art irány a művészetben törekedett. Így mondja a metafizikáról: „Világképét oly kategóriák határozzák meg, amelyeknek . . . semmi közük az empirikus tudás kategóriáihoz: a világ metafizikai értelmezése túl van igazságon és tévedésen, amelyek a realisztikus-egzakt értelmezés felett döntenek."[31]

Így az emberi magatartás különböző módjai önállóan egymás mellett állnak, önálló világokat teremtenek, amelyek éppoly kevéssé mondanak ellent egymásnak, mint ahogy teszem — a l'art pour

[30] Simmel, *Lebensanschauung*. München—Leipzig 1918. 104/6. l.
[31] Simmel, *Probleme der Geschichtsphilosophie*. 153. l.

l'art esztétikája értelmében – egy esemény drámai alakítása nem mond ellent epikai alakításának. „A vallási élet", mondja Simmel, „még egyszer teremti a világot, jelenti az egész létet különös hangnemben, úgy hogy tiszta eszméje szerint a más kategóriák szerint épült világképekkel egyáltalán nem kereszteződhetik s nekik ellent nem mondhat . . ."[32] A vallásnak ez a felfogása a simmeli ismeretelméletnek nemcsak legkövetkezetesebb alkalmazása erre a területre, hanem egyúttal kora vallási helyzetének felfogásából fakad. Látja, hogy a jelenkor embere megszabadította magát a történeti vallásoktól, de azok a szükségletek, amelyeket eddig vallási teljesülések elégítettek ki, megmaradnak és érvényesülni akarnak.

Magától értetődően Simmel nem látja, hogy e vallási szükségletek alapja a kapitalizmus társadalmi léte, amelynek lényeges meghatározásai még fokozottabban jelennek meg az imperialista korszakban: a lét bizonytalansága, mint Lenin megmutatta. A vallási szükséglet különös árnyalata Simmelnél ugyancsak ezen az alapon keletkezik; az a bizonytalanság, amely a munkásnak brutális materialitásában mutatkozik, a polgári intellektuelnek „szublimáltabb", sokkal kevésbé közvetlen formában jelenik meg. A mind nyilvánvalóbb egybe-nem-vágóság az imperialista korszak társadalmi léte és mindazon ideológiai formák között, amelyeket a kapitalizmus létrehozott vagy – szükségleteinek megfelelően – korábbi alakulatoktól átvett, a polgári intellektuelnek Janus-fejként jelenik meg: egyfelől a teljes szabadság, a mámorító önmagáraállítottság, másfelől vigasztalan elhagyatottság; egyfelől az embernek az az ösztönszerű törekvése, hogy saját énjében keresse minden cselekvés és magatartás normáit, másfelől a növekvő nihilizmus minden normával szemben. Az egyéni életnek ez az értelmetlenné válása kelti életre a modern vallásos ateizmust, amelynek előfutára a protestáns teológus Schleiermacher volt. Mert ez aszpektusok álláspontjáról elhalványul valamennyi hagyományos vallási képzet, s az őket elvető világérzés mégis megőrzi a vallásnak kritikátlan antropomorfizmusát, amelyet Feuerbach tárt fel a leghatásosabban.

A háború előtti imperializmusban még e bizonytalanság tisztán szellemieknek tetsző mozzanatai állnak a polgári értelmiség ideológiájának előterében, a szabadság mámorának, a régi megkötöttségektől való megszabadultságnak mozzanatai alkotják még az uralkodó pólust ennek a világérzésnek akkor is meglevő meghasonlottságában. Csak amikor az első imperialista háború mindenki számára érezhetően megrendítette az alapokat, csak amikor a nagy gazdasági válság megsemmisítette a „relatív stabilizálódás"

[32] Simmel, *Die Religion*. 11. l.

állandóságára irányuló reményeket, csak akkor lesz a kétségbeesett nihilizmus pólusa világnézeti középponttá (Heidegger).

Simmel új vallási felfogása ezért a vallási léten nyugszik, amely „magának az egész eleven életnek egyik formája". Megismeréséből feldereng a mai emberben az a lehetőség, „hogy a vallás az ő szubsztancialitásából, transzcendentális tartalmakhoz való kötöttségéből magának az életnek és minden tartalmának funkciójává, belső formájává fejlődik vissza vagy fejlődik tovább".[33] Szükségszerű tehát, hogy az életfilozófiai nihilizmus a vallásosság korszerű formájának alapjává legyen.

Simmelnek ez az állásfoglalása – tisztán ismeretelméletileg tekintve – újkantiánus tendenciák következetes továbbvitele. Az újkantianizmus ugyanakkor, amikor elvetette egy objektív, a tudattól független valóság megismerhetőségét, mindig helyet biztosított a vallásnak a filozófiai világképben. Ezt teszi itt Simmel is. De ahogyan túlmegy a vallás schleiermacheri szubjektivizmusának Dilthey által kezdeményezett felújításán, éppúgy túlmegy újkantiánus elismertetésén is.

Simmel különös jellegzetessége, mint láttuk, egyrészt abban van, hogy a vallási magatartást gyökeresen elválasztja bármilyen tartalmi megkötöttségtől, másrészt abban, hogy ez a magatartás nála sajátos világot teremt, amely függetlenül és egyenrangúan áll a többi, az emberi szubjektivitás által teremtett (a tudományos, a művészeti, az erotikus stb.) világ mellett. Ezzel Simmel filozófiája a „vallásos ateizmusnak" abba a folyamatába torkollik, amely első legfontosabb filozófiai fogalmazásait Schopenhauertől és mindenekelőtt Nietzschétől kapta („Isten meghalt"), amelynek etikai-filozófiai következményei Dosztojevszkij életművében merülnek fel, európai hatást keltve (Kirilov, Ivan Karamazov stb.), amely a későbbi egzisztencializmusban a világfelfogás egyik központi kérdése lesz. A régi ateizmus, többnyire szoros kapcsolatban a mechanikus materializmussal, mindig tiszta negációja volt a vallásosságnak általában; abban a mértékben azonban, amelyben eltűnnek azok a társadalomátalakító remények, amelyek a francia materialistákat éltették, amelyeknek utóhangja még a 48 előtti Feuerbachban hallható, vagy teljesen üressé és lapossá lesz (Büchner stb.), vagy a kétségbeesés hangsúlyát kapja (Jakobsen: „Niels Lyhne").

Természetesen ebben az időben mindezeket a nézeteket már rég megcáfolta a marxizmus. Ennek a cáfolatnak azonban nem volt semmi befolyása a polgári gondolkodásra. Mindenekelőtt azért nem, mert a „vallásos ateizmus" minden problémája a burzsoáziának

[33] Simmel, *Philosophische Kultur*. Leipzig 1911. 235 és 237. l.

a kapitalizmusban való társadalmi létéből fakadt, s azért minden megoldásnak, amely túlment a polgári látókörön, a polgári osztály ideológusai számára érthetetlennek kellett maradnia. (A munkásarisztokrácia és munkásbürokrácia elpolgáriasodása még azt is megakadályozta, hogy a közép- és nyugat-európai munkásmozgalmakban hatékonnyá váljék.) Noha így nem ismerték a marxizmus igazi nézeteit a vallás kérdésében, a „vallásos ateizmus" életfilozófiai fordulata itt is azt a kísérletet tartalmazza, hogy elhárítsa a dialektikus és történelmi materializmus befolyását a polgári értelmiségre. Különösen minden reményt az emberi közösségben való értelmes életre, a polgári egyén magánosságának társadalmi megszüntetésére, pedig az életfilozófia — „tragikumának" kidolgozása mellett — ebben látta a kultúrélet legfőbb értékét.

A „vallásos ateizmus" tehát oly helyzetből támadt, amelyben a tudomány eredményei az értelmiség széles köreit teljesen elidegenítették a hivatalos egyházaktól és vallásoktól, amelyben másrészt ugyanannak az értelmiségnek társadalmi helyzete (az élet bizonytalansága, a köz- és magánélet konkrét távlatának hiánya stb.) mégis vallási szükségletet ébresztett. Ennek lényeges tartalmát így lehet összefoglalni: egyéni életem magában, immanensen tekintve, teljesen értelmetlen, a külső világ nem nyújt nekem értelmet, mert a tudományos megismerés „megfosztotta isteneitől" a világot, a társadalmi cselekvés normái nem mutatnak irányt — hol találhatom meg életem értelmét? Természetesen a polgári filozófia itt nem adhat választ az egyénnek, mert hiszen ugyanazokat a kérdéseket foglalja össze gondolatilag, amelyeket a kapitalizmus társadalmi léte, meg nem válaszolható formában állított fel a polgári egyén számára. A pozitivizmusnak tisztán agnoszticista „válasza" csak oly korokban és oly rétegek számára tekinthető kielégítőnek, amelyekben a kapitalizmusban való élet bizonytalansága és értelmetlensége még nem vált nyilvánvalóvá. Az imperialista korszak azonban ezeket mindjobban előtérbe állítja. Innen a pozitivizmus elavulása a polgári értelmiség elitje körében; innen a világnézet szükséglete, amelyet előmozdít az életfilozófia. Természetesen az életfilozófia éppoly kevéssé adhat igazi választ, mint a pozitivizmus. Mint más területeken, csak az agnoszticizmusnak a misztikába, a mítoszba való átnövését hozza létre, s az agnosztikusok világos „ignorabimus"-át individualista-szubjektivista mitológiájának tarkán csillogó rongyaival burkolja körül. Itt tehát csupán azt nyújtja, hogy a fent leírt, társadalmilag meghatározott pszichológiai állapot mint általános-filozófiailag (az embernek a kozmoszban elfoglalt örök helyzetéből) vagy történetfilozófiailag (az emberiségnek jelenlegi világtörténelmi helyzetéből) szükségszerűen meghatározott

jelenjen meg. A lelkiállapot ezzel mindenekelőtt filozófiailag felmagasztosul, megmaradásának igazolását nyeri. Ezenkívül világnézeti kapcsolat támad benne az életmód, mindenekelőtt a morál problémái és az így adott – túlnyomóan negatív – világkép között. Nietzschénél és Dosztojevszkij alakjainál emellett létrejön a „minden meg van engedve" morálja, másrészt az a követelmény, hogy isten nélkül vagy istentől elhagyott világban az ember istenné lehet, vagy azzá kell hogy legyen. A „vallásos ateizmus" kifejleszti tehát a modern nietzscheizmusnak mind a két oldalát: egyrészt valamennyi régi társadalmi-erkölcsi parancsnak hatálytalanítását, de ezeket a parancsokat most már nem helyettesíti újakkal, hanem a szuverén egyéniség önkényesen tételez parancsokat; másrészt az objektív valóságnak, különösen a társadalmi-történeti világnak nihilként való felfogását. Mind a két oldal súlyos következményeket érlel a későbbi fejlődés számára, mind a kettő a nietzschei kérdésfeltevést víve tovább: a prefasiszta és fasiszta világnézet „heroikus pesszimizmusához", „heroikus realizmusához" vezet.

Magánál Simmelnél e tekintetben inkább enyhülés észlelhető Nietzsche és Dosztojevszkij alakjainak élességével szemben. Az a szuverén individualizmus, amely az isten nélküli vallásosságban kifejeződik, az objektív valóság nihil-jének elismerése ugyan, azonban, mint később látni fogjuk, az emberi kultúra „tragikumához" való élvező alkalmazkodáshoz vezet. Simmel itt az első világháború előtti imperialista kor alaphangulatát fejezi ki: az élet megoldhatatlan problematikája már érezhető – de egészen jól lehet élni e problematika közepette; az életfilozófia megadja hozzá a jó lelkiismeretet, a világnézeti komfortot.

Világosan látható itt Simmelnek az a tendenciája, hogy az imperialista korszak szélsőséges relativizmusából világnézetet teremtsen, hogy a modern agnoszticizmust misztikus formában pozitívra fordítsa. A konkrét kivitelben még határozottabban mutatkoznak a nemzedékszerű különbségek Diltheyhez képest. Diltheytől a modern közgazdaságtan és szociológia még teljesen idegenek; Simmelnél első korszakának középpontjában állanak és utóhatásuk alkotó munkásságának végéig tart. A feladat, amely most megoldásra vár, abban áll, hogy az imperializmus kapitalista kultúrájának problematikáját világnézetileg pozitív módon értelmezze. Simmel ezért már nem ignorálja a történelmi materializmust. Harcol – nagyon vulgárisan és felületesen – materializmusa, valamint konkrét történeti-társadalmi következtetései ellen, de megkísérli, hogy új módon értelmezze az e módszer alapján megállapított tényeket, amelyeknek az értelmiség pszichológiájában kapitalizmusellenes kultúrkritikai tendenciák formájában szerepük

van, hogy beépítse őket az életfilozófia idealista felfogásába, hogy kibékítse őket a konvencionális imperialista történelemelméletekkel. Módszertani tekintetben ez lényegileg mint „elmélyítés" megy végbe: magát a társadalmi valóságot, konkrét gazdasági-társadalmi törvényszerűségét egy általános filozófiai „kozmikus" összefüggés puszta megjelenési formájaként mutatja be, s ezzel az elveszti mind konkrét tartalmát, mind forradalmi élét. „A pénz filozófiája" című műve bevezetésében Simmel ezt a feladatot így formulázza: „A történelmi materializmus alá egy emeletet kell építeni olyképpen, hogy a gazdasági életnek a szellemi kultúra okaiba való bevonása megtartsa magyarázó értékét, de épp ezeket a gazdasági formákat ismerjük meg mint pszichológiai, sőt metafizikai előfeltevések mélyebb értékeléseinek és áramlatainak eredményeit."[34]

Így hoz létre Simmel széles körű, hatásos és befolyásos kultúrfilozófiát. Feladata, hogy szociológiailag megragadja a jelenkor sajátos vonásait s azután beépítse „mélyebb" filozófiai gondolatmenetekbe. Simmel itt radikálisan szubjektivista módon jár el. A közgazdaságtanban őt csak bizonyos gazdaságilag meghatározott helyzetek szubjektív reflexe érdekli. Minthogy ezeket közvetlenül a gazdasági élet felszínének kategóriái idézik elő, azért csupán ezekkel foglalkozik, anélkül, hogy tekintettel volna valóságos gazdasági levezetésükre és funkciójukra (pénz). Ezáltal — épp „mélysége" következtében — egészen közeli szomszédságába jut az imperializmus vulgáris közgazdaságtanának. Ugyanígy a szociológiában, amelyben csakis a társadalmi életnek közvetlen és legelvontabb relációkategóriái iránt van érzéke, s szándékosan elkerül minden tartalmi és komoly problémát.

Egyes jelenségek konkrét elemzésében Simmel Schopenhauer és Nietzsche tanítványa. Ezek — Nietzsche persze sokkal hatásosabb formában, mint tanítója — új filozófiai módszert építettek ki a fennállónak védelmére. Míg előttük a kapitalizmus apologetikája a kapitalizmus végső harmóniájából indult ki, s a lét ellentmondásait és összhangtalanságait mint felületi jelenségeket, mint múló, pusztán előtérben álló tüneményeket jelölte meg, Schopenhauer és különösen Nietzsche új apologetikája számára a világ ellentmondásos-szétszaggatott lényege egyúttal ennek végső alapja. Schopenhauernél ebből oly pesszimizmus jön létre, amelyben a világszubsztancia értelmetlensége a jelenkornak a (társadalmi-történeti világnak általában) minden diszharmóniáját semmiséggé fokozza le. Minden, valóságos világunk megjavítására irányuló

[34] Simmel, *Philosophie des Geldes*. 3. kiad. München—Leipzig 1920.

kísérlet értelmetlennek tűnik fel. A fennállót a kozmosz értelmetlensége álláspontjáról védelmezi. Nietzsche ezt a pesszimizmust egyrészt egy nagy történelmi mítosz értelmében építi tovább, Schopenhauert mítosszá historizálja. Másrészt a pesszimista világalapból a kapitalizmusnak *quand même* aktív igenlése következik számára, minden forradalmiságnak mint dekadenciának, mint rabszolgamorálnak elutasítása. Ezzel a fennálló közönséges direkt apologetikája helyébe bonyolultabb, indirektebb apologetika lép: *credo quia absurdum est* az uralkodó társadalmi renddel szemben.

Mint Schopenhauer és Nietzsche folytatója, Simmel sohasem próbálja egyszerűen tagadni kora kultúrájának ellentmondásosságát és problematikáját, ahogyan a vulgáris apologéták szokták tenni. Nem vonja kétségbe a visszataszító jelenségeket sem; éppígy az imperialista jelennek a kultúrára kedvezőtlen tendenciáit sem. Ellenkezőleg: épp itt látszólag végig viszi a dolgot, „elmélyíti" a problémát, amennyiben a kultúrának konkrét gazdasági-társadalmi problematikája úgy jelenik meg, mint megjelenési módja a „kultúra" egyetemes „tragikumának" általában. A „kultúra tragikuma" Simmel jellemzése szerint a „léleknek" és a „szellemnek", a léleknek és saját termékeinek, saját objektivációinak ellentétén alapszik.

Diltheynél is a kultúra, az objektív szellem mint az élményen való túlhaladás jelent meg; megmutatkozott benne a pszichológiai módszer ellentmondása és határa, a helyzet a filozófiai módszertan objektív antinómiájaként jelent meg. Simmel nagy energiával a középpontba állítja ezt az antinómiát. Benne az életfilozófia középponti problémája, a merevnek és élőnek ellentéte új konkrét formában tűnik fel. Simmel azt mondja: „Mindenben, ami a szellem terméke, mindenben, amit az élet továbbmenő folyamata mint eredményt kivetít magából, van valami merev, idő előtt kész ezzel a közvetlenül élő, teremtő realitással szemben. Az élet ezzel zsákutcába jutott . . . Most azonban az a különös, hogy ez a tulajdonképp szegényes darab, amelynek nincs is helye a szubjektív élet egész gazdagsága számára, másrészt mégis a tökéletes. . ."[35]

Az objektív szellemnek tehát megvan a saját logikája. Alakulatai az egyének legsajátosabb és legbensőbb spontaneitásából jönnek ugyan létre, de ha egyszer létrejöttek, saját útjukat járják. A kapitalista munkamegosztás és mindenekelőtt a pénz Simmel szerint efféle alakulatok. „Az a 'fétisjelleg', amelyet Marx

[35] Simmel, *Fragmente und Aufsätze*. 264. l.

az árutermelés korszakában a gazdasági objektumoknak tulajdonít, csak különösen módosított esete kultúrtartalmaink ez általános sorsának."[36] A történelmi materializmus „elmélyítése" tehát abban áll, hogy eredményeit alárendeli az életfilozófiai sémának, amely ebben az esetben mint szubjektivitás és kultúralakulatok, lélek és szellem feloldhatatlan ellentétessége jelenik meg. Ez az ellentétesség Simmel szerint a kultúra tulajdonképpeni tragédiája.

Itt világosan látható az alaptendencia: az imperialista korszak sajátos mozzanatait az egyén helyzete szempontjából (különösen az e kultúrával összekötött intellektuelek helyzete szempontjából) a kultúrának általában „örök" tragikumává akarja felfújni. Ennek az „elmélyítésnek" nagyon különböző, de mégis konvergáló következményei vannak. Mindenekelőtt eltérít a konkrét gazdasági helyzettől, a konkrét társadalmi-történeti megokolástól. A közgazdaságtant és szociológiát szélesen tárgyalja ugyan, de ezek elvesztik önállóságukat vagy éppen elsőbbségüket; inkább mint valami felszínes jelennek meg, amin a mélyebb természetű embereknek feltétlenül túl kell menniök. Nagyon jellemző pl., hogy Simmel mind Goethére, mind Nietzschére vonatkozóan – mind a kettőnek arculatát meghamisítva – kiemeli, hogy teljesen távol álltak minden szociális problémától.[37]

Így ez a filozófiai általánosítás az értelmiség kapitalizmusellenes elégedetlenségét önelégültségre, öntetszelgésre, öntükrözésre változtatja át. Miután Simmel felfedte a pénz kultúrájának egész, számára látható problematikáját, épp ebben a problematikában találja meg az igenlésreméltót. „Az élet dologi tartalma", fejti ki „egyre dologibb és személytelenebb lesz, hogy el nem dologiasítható maradéka annál személyesebb, az énnek kétségbevonhatatlanabb tulajdona legyen".[38] Így a pénz kedvező a „tiszta bensőségre" nézve; a pénz éppenséggel úgy jelenik meg, mint „ajtónállója a bensőségnek, amely most a legbensőbb határai között kiépülhet". A „kultúra tragikuma" ezen a ponton mint az imperializmus tőkepénzes-parazitizmus filozófiája leplezi le magát. (Simmel kultúrkritikájának nagy hatása volt és sok követőre talált. Itt csak Walther Rathenaura utalunk.)

Ezt a célt szolgálja Simmelnek az életfilozófia szellemében átdolgozott kantianizmusa. Kant átdolgozása mindenekelőtt azt célozza, hogy Kantból mint történetileg meghaladottból kioperálja

[36] Simmel, *Philosophische Kultur*. 270. l.
[37] Simmel, *Kant und Goethe*. Berlin 1906. 52. és 54. l.
[38] Simmel, *Philosophie des Geldes*. 532. l.

a polgári forradalmiság minden elemét. A kanti morál, a „lényegileg egyforma minőségű egyének szabadsága", Simmel számára a mechanisztikus-értelemszerű világfogalom puszta korrelátuma. Elavult a fogalommal együtt. Goethe, Schleiermacher, a romantika óta ismerjük az egyén „páratlan voltának" etikáját, s ezzel elesik minden kanti egyenlőségeszmény. Az emberek társadalmi és erkölcsi egyenlősége tehát mint a kanti etikának tisztán a kor által meghatározott, már elavult mozzanata jelenik meg. Simmel itt — nagyon szofisztikusan — azt akarja bebizonyítani, hogy a személyiségnek általa vallott páratlansága és a személyiség szabadsága mint a morál új alapja, nem változtatja a morált relativista-anarchista káosszá; mert a maguk nemében páratlan egyének — bizonygatja Simmel — kölcsönösen kiegészítik egymást. Itt, ahol állítólag csak korszerűen értelmezi Kantot, teljesen szakít Kant etikájával, amelynek elvont követelményei a polgári demokratikus forradalom gondolati visszatükrözései voltak. Simmelnek persze igaza van, ha rámutat ennek az etikának történetileg meghatározott jellegére. Az igazi, Kanton túlmenő történeti lépés azonban az embereknek reális, gazdasági egyenlősége, amelyet a szocializmus valósít meg a kapitalista társadalom megdöntése után. Ha mármost Simmel rámutat a kanti etika mulandóságára, ezt az imperialista korszak parazita, kiváltságos értelmisége nevében teszi, Nietzsche-formájú arisztokratikus etika nevében, amely a „csőcseléket" méltatlannak tekinti etikai elmélkedésre. A különbség csak abban van, hogy Nietzsche nyíltan, reakciós-harcosan fejezte ki ezt az arisztokratizmust, míg Simmel, a háború előtti kor társadalmi helyzetének megfelelően, megelégszik azzal, hogy előkelően ignorálja a „csőcseléket". Kant felújítására irányuló további tendenciáját, Kant apriori-tanának teljes szubjektivizálását már érintettük. Simmel a különböző apriorivilágok egymásmellettiségét állítja elénk. A filozófia pedig bizonyos tekintetben ennek az egymásmellettiségnek genre-elmélete. A diltheyi típustan relativizmusa itt még tovább fokozódik.

Ezzel a számtalan önálló világra való szaggatottsággal szemben Simmelnél az élet a végső egység. „Úgy helyezkedem bele az élet fogalmába, mint a középpontba; innen az út egyrészt a lélekhez és az észhez, másrészt az eszméhez, a kozmoszhoz, az abszolútumhoz vezet . . . Az élet, úgy látszik, az a legszélsőbb objektivitás, amelyhez mint lelki szubjektumok közvetlenül előrenyomulhatunk, a szubjektumnak legtágabb és legszilárdabb tárgyiasulása. Az élettel középütt állunk az én és az eszme, szubjektum és objektum, személy és kozmosz között."[39]

[39] Simmel, *Fragmente und Aufsätze*. 6. l.

Itt az élet már tisztán mítikus fogalommá lett, lehántott magáról minden kapcsolatot a tudományos biológiával. Az életfilozófia ezzel további lépést tett a tudományellenességhez vezető úton. Persze Simmelnél – éppúgy mint Diltheynél, csak fokozott formában – tudatosan még a tudomány átépítéséről van szó; harca a törvény és a kauzalitás ellen, formáját tekintve még kísérlet az egyéni okság ismeretelméleti fogalmának kidolgozására. De az irracionalista-tudományellenes tendencia mégis sokkal élesebben tűnik szembe, mint Diltheynél: „Mindent, amit be lehet bizonyítani, kétségbe is lehet vonni. Kétségbevonhatatlan csak az, ami bebizonyíthatatlan."[40]

Az életnek fent jellemzett központi helye Simmel filozófiájában új „elmélyítést" ad kultúrantinómikájának. Nemcsak az élet áramlásának és a szellem határszabásának általános ellentétéről van szó, hanem mind a két elvet belevinni az élő „én"-be: „Nem vagyunk kettéválasztva határmentes életté és a biztosított forma határaivá, nem élünk részint a folytonosságban, részint az egyéniségben, amelyek kölcsönösen megszüntetik egymást, hanem ez a két elv magában az észben harcol egymással." Az életnek az az ellentmondása: „hogy csak formákban helyezkedhetik el és mégsem helyezkedhetik el formákban", minden egyes én alapproblémája. Ezért az élet alapvonása Simmel szerint: „Önmagának transzcendálása".[41] Az élet, minden élet egyúttal „több-élet" és „több, mint élet".

Így a kultúra tragédiája csak mint maga az élet végső ellentmondásosságának egyik megjelenési formája merül fel. Simmel az előbb időfelettinek felfogott ellentétet a mi korunk számára így formulázza meg: „Talán mostani életünkben egyrészt túl sok az én, másrészt túl sok a mechanikus. Még nem tiszta élet."[42] Ahogyan azonban Simmel már a szociális és kulturális tragikum kifejtésében csak a tragikus összeütközésig nyomult előre, de azután békésparazita fordulatot adott neki, úgy most is az élet végső filozófiai ellentmondásosságának problémájában. Hallgassuk meg végső életbölcsességét hátrahagyott bizalmas feljegyzéseiből: „A mélyebb ember számára egyáltalán csak egy lehetőség van az élet elviselésére: bizonyos mérvű felületesség. Mert ha az ellentétes, kibékíthetetlen impulzusokat, kötelességeket, törekvéseket, vágyódásokat mind oly mélyen végig gondolná, oly feltétlenül egész mélységükben érezné, ahogyan természetük és természete követeli, akkor szét

[40] I. m. 4. l.
[41] Simmel, *Lebensanschauung*. 19/20. l.
[42] Simmel, *Fragmente und Aufsätze*. 6. l.

kellene pattannia, meg kellene őrülnie, ki kellene menekülnie az életből. Bizonyos mélységhatáron túl a lét, akarás és kellés vonalai oly radikálisan és erőszakosan összeütköznek egymással, hogy ösz-sze kellene tépniök bennünket. Csak ha nem engedjük őket leszállni ama határ alá, lehet őket annyira szétválasztani, hogy az élet lehetséges legyen."[43]

A Schopenhauer—Nietzsche-féle indirekt apologetika, a kapitalista rendszer megvédése, rossz oldalainak elismerése és hangsúlyozása itt nyíltan csődöt mondott. Simmel elég élesszemű, hogy meglássa az ellentmondások megszüntethetetlenségét, de sokkal inkább az imperialista tőkepénzes-parazitizmus ideológusa, semhogy tragikusan belepusztulna az ellentmondásoknak e megoldhatatlanságába. Ellenkezőleg, életfilozófiájának ezoterikus morálja tudatos kitérés a végső következmények elől; exoterikusan kiengesztelően tompítja őket. Az itt életfilozófiailag követelt felületesség lelki kényelmet hoz létre a relativizmusnak nihilista feloldódásában. Így a relativizmus és szkepszis simmeli árnyalata valami újat visz bele a német filozófiai tudatba: az önelégült cinizmust. Magánál Simmelnél ez még csak filozófiai módszertanának eredménye, erkölcsi visszatükrözése világnézeti törekvései helyzetének a wilhelminus Németország körülményei között. Abból, hogy tisztán gondolati radikalizmus keveredik abszolút gyakorlati alkalmazkodással oly viszonyokhoz, amelyek semmiféle kritika előtt nem tudnának helytállani, keletkezik a gondolkodói egyéniségnek ez a kiürülése, még oly szellemes és tehetséges embereknél is, mint maga Simmel volt. Ez a kor általános tünete, (képzelt) szociális „szekuritásának" helyzete oly gondolkodás és érzés mellett, amelyek számára már nem volt semmi abszolút, semmiféle valóban objektív tárgy; a „hatalom-védte bensőség" helyzete, mint Thomas Mann szellemesen jellemezte. Simmelnek ez az akaratlan cinizmusa Spenglernél módszertanná emelt könnyelmű dilettantizmussá nő, s ezzel pusztítóan és bomlasztóan hat a filozófia tudományos szellemére. S onnan azután gyorsan továbbmegy a fejlődés a fasizmusig. Maga Simmel — éppúgy, mint Dilthey — nem közvetlen értelemben útegyengetője a tudományos becsületesség e hanyatlásának a filozófiában, annak sem, hogy azt önkényesen kigondolt mítoszokkal való cinikus játékkal helyettesítsék. Amennyiben azonban a gondolati kiélezésekkel való játékot tudatos, olykor nyíltan cinikus kompromisszumokig viszi, a bomlási folyamat nála már sokkal fejlettebb fokon mutatkozik, mint Diltheynél.

[43] I. m. 15/16. l.

4. A háború kora és a háború utáni kor
(Spengler)

Az első imperialista háború kitörésével megszakad az életfilozófiának ez a fejlődési vonala. A hadüzenet napján majdnem az egész szellemi Németország „áttanult": az életfilozófiának (s éppígy az egész egyéb hivatalos és nem hivatalos filozófiának) rezignált-kontemplatív hangjai elnémultak; publicista filozófia támadt az imperialista agressziónak, a wilhelminus Németország világhódító céljainak megokolására.

Magától értetődően részt vett ebben a fordulatban az életfilozófia is. Bármily felszínesek is ezek a háborús termékek, bármennyire teljesen értéktelenek és semmitmondók is filozófiai szempontból, annyira jelentősek, mint egy új szakasz kezdetei a német életfilozófiában. Fennmarad persze a régi alapvető ellentét: élet a merevséggel, a holttal szemben, de megtelik új, korszerű tartalommal. Most „a német valóság", amely által állítólag „meggyógyul a világ", az élő, a többi nép nemzeti sajátossága pedig (mindenekelőtt a nyugati demokráciáké és különösen Angliáé) a holt és merev. Főképpen pedig létrejönnek az új egyenlőségek és ellentétek: a háború mint élet, s a béke mint a merev és halott. Ennek a napi irodalomnak publicisztikai jelszavai hamar elmúltak. Az elvesztett háború válsága romjai alá temeti ezt az egész fecsegést. De ebben a filozófiai szempontból értéktelen napi irodalomban mégis látható egy előjáték az életfilozófia második döntő fordulatához, a fasizmus felé való fordulathoz.

Ez a háborúra uszító, agresszív imperialista filozófiai publicisztika elméletileg kevés fontosat nyújt. Példaképpen csupán Max Scheler háborús röpiratára utalunk; filozófiájával később kell majd foglalkoznunk. E röpiratban szerzője a legnagyobb határozottsággal állítja előtérbe a háború „vitális gyökerét" magában az emberi természetben, hogy ezzel diszkreditálja a háborúnak minden közgazdaságtani felfogását. A háború igenlése ily módon nietzscheánus-életfilozófiai megalapozást nyer. „Minden háború igazi gyökere abban van, hogy minden életben . . . bennelakozik... a fokozódásra, növekedésre, kibontakozásra irányuló tendencia... Minden, ami halott, ami mechanikus, csak a maga 'fenntartására' törekszik . . . míg az élet növekedik vagy hanyatlik."[44]

Az életfilozófiai háborús irodalom — közvetlenül — csakhamar nyomtalanul eltűnt. Mindamellett döntő fordulatot jelent

[44] Scheler, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg.* Leipzig 1915. 42. l.

az életfilozófia fejlődésében. Ezt a fordulatot azonban nem csupán a háborús összeomlás okozta. Az első imperialista háború meghozta egyúttal a szocializmusnak első, nagy, tartós, világtörténeti győzelmét. Ezzel a győzelemmel együttjár egy alapvető fordulat az életfilozófiában. Megfigyelhettük Nietzschénél, hogyan lett a szocializmus azzá a fő ellenféllé, amely ellen az irracionalista filozófia határozott harca irányul; már a háború előtti korszakban észrevehettük Simmelnél ennek a polémiának – persze az időknek megfelelően megváltozott — folytatását (s egy későbbi, a német szociológiáról szóló fejezetben hasonló tendenciákat elemzünk majd Toennieszszel, Max Weberrel stb. kapcsolatban). A szocializmus oroszországi győzelmével 1917 októberének napjai óta Németország imperialista burzsoáziájának ideológiai harca és vele az életfilozófia új szakaszba lép.

Hogy milyen nagy ez a fordulat, miben állnak legfontosabb módszertani és tartalmi következményei, azt legvilágosabban mutatja Oswald Spengler híres műve: „A Nyugat alkonya" (1919 és 1922). Mivel Spengler fejezte ki a legradikálisabban ezt a fordulatot, azért volt művének ily erős és tartós hatása; reprezentatív műve ennek a korszaknak, s egyúttal igazi, közvetlen előjáték a fasizmus filozófiájához.

Spengler filozófiai színvonala lényegesen alacsonyabb, mint az életfilozófia eddigi vezető képviselőié. Ez nem véletlen. Eddigi fejtegetéseink folyamán megfigyelhettük a filozófiai színvonal növekvő süllyedését. Minél inkább a szocializmus, az új ellenfél lesz a polémia középpontjává, annál inkább oly probléma előtt állnak az irracionalisták, amelynek igazi tartalmából nem értenek semmit, nem is akarnak semmit sem érteni, annál inkább eltűnik fejtegetéseikből a tárgy igazi, tudományos ismerete, s a legtöbb esetben a becsületesség, a jóhiszeműség is. De nagyon valószínű, hogy Spengler általános hatása épp e színvonalsüllyedéssel függ össze. Az életfilozófia új szakasza lényegileg abban van, hogy a tudományosságnak eddigi, részint félig tudatos, részint diplomatikusan leplezett lefokozása, amely előbb csak a megmaradó, tárgyilag érintetlen szaktudományok mellett akart teret kivívni az életfilozófia intuitív-irracionalista világnézete számára, most nyílt támadásba megy át a tudomány szelleme ellen általában, az észnek amaz illetékessége ellen, hogy az emberiség fontos kérdéseit adekvát módon tárgyalja. Ez a tudományosságtól való határozott elválásra irányuló tendencia kikerülhetetlenül a dilettantizmus egy elemét viszi bele képviselőinek gondolkodás- és előadásmódjába. (Ez már Nietzschénél látható.) Spenglernél – a későbbi fejlődés számára nagy következményekkel járó – tudatos módszertan lesz ebből.

Mert azzal, hogy, mint látni fogjuk, elutasítja az okságot, és a törvényszerűséget, hogy csak mint bizonyos korszakok történeti jelenségeit ismeri el őket, de megtagadja minden illetékességüket a tudomány és filozófia módszertanára nézve, azzal, hogy az analógiát teszi az okság helyébe, a hasonlóságokkal való – gyakran igen felszínes – játékot teszi meg a kutatás kánonává. Minthogy pedig az emberi tudás minden területét – mindegy, hogy személyesen valóban otthonos-e bennük, mindegy hogy magukban egyértelmű, világnézetileg értékesíthető eredményekké érlelődtek-e – történetfilozófiája szolgálatába állítja, mindenütt kénytelen az analógiákkal való dilettáns játékot, a tények kicsavarását módszertanná proklamálni. Dilthey vagy Simmel mértékével mérve tehát Spengler nem több gyakran szellemes, többnyire felületes és könnyelmű dilettánsnál. Spengler nemzetközi viszonylatban is általános és széleskörű hatásának semmiképp sem ártott dilettantizmusa. Ellenkezőleg, épp belőle ered aggálytalan-cinikus nyíltsága, kritikátlan általánosításokhoz való könnyed bátorsága. Épp ebben a tekintetben végtelenül felülmúlja hasonló törekvésű kortársait (csak Leopold Zieglerre és Hermann Keyserling grófra utalok).

Spengler törekvése arra irányul, hogy a történelemből egyetemes tudományt teremtsen. Dilthey történeti relativizmusa Spenglernél, oly tendenciából, amelynek legyőzésén maga Dilthey állandóan – de hiába – dolgozott, a koncepciónak nyíltan bevallott alapjává lesz. A háború előtti kor kantiánusai (Simmel mellett mindenekelőtt Windelband és Rickert) külön filozófiai ismeretelméletet dolgoztak ki a történettudomány számára, hogy kimutassák egyenértékűségét a természettudományokkal. Ennek az egyenértékűségnek alapja minden törvényszerűségnek határozott kiküszöbölése a történelemből. A szélsőséges pozitivizmus a történettudományokat kevésbé egzakt törvényszerűségük miatt alsóbbrangú tudományoknak nyilvánította, s egyes pozitivista szociológusok azon fáradoztak, hogy a természettörvények változatlan uralmát mutassák ki a történelemben. (Vö. a „Szociál-darwinizmus, fajelmélet és fasizmus" c. fejezetben a Gumplowiczről stb. szóló szakaszt.) Ebben a helyzetben Windelband és Rickert tudományelméletükben egyszerűen Ranke és követői reakciós gyakorlatát kanonizálták. Ez egyrészt a haladás fogalmának eltávolítását jelenti a történelemből (Ranke versus Hegel: minden kor egyformán közel van istenhez), másrészt minden történeti esemény és alakulat páratlanvoltának és megismételhetetlenségének a történettudomány egyedüli lényegévé való emelését. Persze ez a páratlanság és megismételhetetlenség valóban mozzanata a történeti összefüggésnek. Ha azonban a történetinek egyetlen meghatározásává fújják fel, ha

a törvényszerűség minden mozzanatát eltávolítják a történelemből, akkor reakciós torzítás és ferdítés jön létre, a történelem irracionalizálása, ésszerűségének megszüntetése. Noha Windelband és Rickert általános filozófiájukban még nem voltak tudatos irracionalisták, mégis nagy szolgálatot tettek az irracionalizmus fejlődésének a történelemben. Mert az „értékre való vonatkoztatás" (Wertbeziehung), amely által Rickert bizonyos racionalitást próbált biztosítani a történeti összefüggéseknek, szintén csak álobjektivitást alapozhat meg, különösen mert szükségszerűen labilis és szubjektív az, hogy mit lehet érteni a polgári filozófia történeti módszerében a konkrét esetben érvényes értéken, és hogyan hajtható végre a páratlan történeti jelenségnek ilyen értékekre való vonatkoztatása. Simmelnél ez az irracionalizmushoz való viszony már tudatossá és szándékossá lesz, noha még ő is kísérletet tesz egy „egyéni kauzalitás" ismeretelméleti megalapozására, s még nem adta fel teljesen a racionalitás minimumának álláspontját. Spenglernél mindebből a szubjektivista-relativista módon megalapozott történeti kategóriák vitathatatlan uralma lesz a matematika és a természettudomány felett.

Spengler ismeretelmélete tehát csupán eszköz a szélsőséges történeti relativizmus e győzelmének véglegesítésére. Ez az ismeretelmélet rendkívül primitív, jelszószerű. Egyszerűen a történelemre alkalmazza az életfilozófia régi ellentétét: élet és halál, intuíció és ész, alak és törvény: „Alaknak és törvénynek, hasonlatnak és fogalomnak, szimbólumnak *és* formulának nagyon különböző szervük van. Az *élet és halál*, nemzés és pusztítás viszonya az, ami itt megjelenik. Az értelem, a fogalom öl, amikor 'megismer' . . . A művész, az igazi historikus szemléli, hogyan lesz valami."[45] Könnyen látható itt, mily erélyesen formálja Spengler a háború előtti kor történelmének módszertanából egyszerűsítés által az életfilozófiai álláspont abszolút uralmának népszerű jelszavait. Emellett itt a „zseniális szemlélet" diltheyi módszeréből már élesen tudományellenes, arisztokratikus ismeretelmélet lesz.

Ezzel az ismeretelmélettel Spengler minden oksági és törvényszerű megismerés lefokozását szándékolja. „Holt formák felfogásának eszköze a matematikai törvény. Eleven formák megértésének eszköze az analógia."[46] Az analógiát mint a történelem központi kategóriáját mármost Spengler egyetemes morfológia módszerévé, a történelem „szimbolikájává", „fiziognomikájává"

[45] Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*. 32. kiad. München 1920. I. 147. l.

[46] I. m. I. 4. l.

építi ki. A tisztán életfilozófiailag értelmezett és ezzel meghamisított Goethe s a most teljes hatékonyságra jutott Nietzsche ennek az új módszernek Spengler által elismert előfutárai. Ehhez járul még egy kevés Bergson, akit Spengler éppoly erélyesen egyszerűsít, mint ahogy Diltheyt és Simmelt egyszerűsítette. A történelemben eszerint az ok és okozat helyébe, amelyeknek összefüggését Spengler „a tér logikájának"[47] nevezte, a sorsösszefüggés lép: „az idő logikája". Ezzel létrejött az irracionalista élet és a történelem azonosítása: „Az *élet* az első és utolsó, s az életnek nincs rendszere, nincs programja, nincs esze; önmagáért és önmaga által létezik, s a mély rend, amelyben megvalósul, csak így látható és érezhető — és azután talán leírható . . ."[48] Így a történelmet egyetemes tudománynak nyilvánítja, s egyúttal megtagad tőle minden tudományos jelleget: „A történelem tudományos tárgyalását akarni végső alapjában mindig ellentmondásos valami . . ."[49]

Ez a felszínes-önkényes ismeretelmélet, amelyben minden megélésre, intuíciókra lyukad ki, a spengleri út a történeti relativizmus vitathatatlan uralmának keresztülviteléhez. Minden történeti: ez Spenglernél azt jelenti, hogy minden történetileg relatív. Míg a háborúelőtti német imperializmus módszertana elismerte (a kapitalizmus keretében) a természettörvények objektivitását, s a természettudományoknak mintegy a racionalitás természetvédő parkjában adott elszigetelt helyet, addig Spengler az egész természetmegismerést „historizálni" akarja, azaz a történeti relativizmusnak akarja alárendelni. Itt is magát a kérdést, ti. azt, hogy a természetet történelmileg kell tekinteni, hogy a természetben objektív módon meglevő történetiséget fogamilag kell kifejezni, nem az életfilozófia találta ki, hanem a társadalom és a természettudományok fejlődése vetette fel. Spengler azonban ezt a kérdést is irracionalisztikusan feje tetejére állítja: nem a természet reális lefolyásának történeti jellegéről van nála szó, hanem minden természettudományos kategória objektivitásának áltörténeti feloldásáról. Az életfilozófia segítségével ennek a kérdésnek egyre radikálisabb relativizmus és egyúttal egyre merészebben és gátlástalanabbul fellépő misztika hatása alá kellett kerülnie. Darwin óta, sőt a Kant—Laplace-elmélet óta felvetődött (persze: a maga törvényszerűségében) a természet történeti tárgyalásának kérdése. A fiatal Schelling és Hegel természetfilozófiája merész kísérletek voltak, persze teljesen elégtelen eszközökkel, hogy feleletet adjanak erre

[47] I. m. I. 9. l.

[48] Spengler, *Preussentum und Sozializmus.* 74 ezer. München 1925. 82. l.

[49] Spengler, *Der Untergang des Abendlandes.* I. 139. l.

a kérdésre. Spengler itt – szubjektivista-életfilozófiai értelemben – megfordítja a fegyvert: nem veszi tudomásul a természet objektív történeti fejlődését, ellenben „historizálja" a természetmegismerést, amennyiben a mindenkori „kultúrkör" sajátlagosságának puszta funkcióját csinálja belőle. Ez a „historizálás" tehát megszünteti a természet minden önállóságát és öntörvényűségét, s ezzel teljesen eltünteti az igazi problémát: magának a természetnek történetiségét, a természettörvények objektivitását. Nem szabad persze elfelejtenünk, hogy Spenglernek e teljesen eltorzított kérdésfeltevése mögött ugyancsak igazi probléma rejtőzik: ti. az, hogyan és mennyire befolyásolja a társadalmi-történeti fejlődés természetmegismerésünk körét, módját stb. Azzal azonban, hogy Spengler itt gondolatilag kikapcsolja a helyes kérdésfeltevés szükségszerű alapjait, a természet objektivitását és a mindenkori társadalom termelőerőinek fejlődését, a tudománynak és technikának ezáltal meghatározott fokát; azzal, hogy abszolút elvet csinál természetmegismerésünk történeti relativitásának mozzanatából s ezzel ugyancsak kiküszöböli azt a tényt, hogy természetmegismerésünk mindjobban megközelíti a természet objektív valóságát; azzal, hogy nem veszi tudomásul a kölcsönhatást a termelőerők fejlődése és a természetmegismerés között, és a természettudomány egyes formáit vagy eredményeit intuitív úton nyeri közvetlenül egy „kultúrkör" „morfológiai alakjából": mítosz keletkezik nála minden egyes megismerésnek radikális és megszüntethetetlen relativitása alapján.

Spengler itt nem riad vissza a legmerészebb állításoktól; hirtelen és széles körű hatását sok tekintetben e kiélezett paradoxiák iránti előszeretetének köszönheti. Spengler számára pl. a szám tisztán történeti kategória: „*Szám magában nincs és nem is lehetséges.* Több számvilág van, mert több kultúra van. Találunk ind, arab, ókori, nyugati számtípust, mindegyik teljességgel egyetlen, mindegyik más-más világtörténés kifejezése . . . Ennélfogva egynél több matematika van."[50] Minden objektivitásnak ez a képtelenségig következetes tagadása odáig megy Spenglernél, hogy azt mondhatja a kauzalitásról: „nyugati, pontosabban barokk jelenség".[51]

Egyáltalán Spengler a történelem elsőbbségét tanítja a természettel szemben: „Így a történelem az eredeti, a természet pedig kései, csak az érett kultúrájú ember által gondolható világforma. S nem megfordítva, mint a városi tudományos értelem elő-

[50] I. m. I. 85/86. l.
[51] I. m. I. 549. l.

ítélete szereti feltenni."[52] Így az egész tudományos fizika a késői nyugati fausti kultúrának mítosza. Atom, fénysebesség, gravitáció éppúgy a fausti ember mitikus kategóriái, mint ahogy a viharszellemek, a mezei démonok a mágikus korszak kategóriái voltak.[53] (Emlékezzünk itt Simmelnek a megismerés történeti relativitására vonatkozó kijelentéseire, s láthatjuk, hogy Spengler csak levonja és popularizálja a háborúelőtti – imperialista – életfilozófia minden következményét.) Ezekből az okokból Spengler számára a kultúra „minden múlt és jövő világtörténelem ősjelensége".[54]

Láttuk már, hogy a kultúra Spengler számára minden jelenség következetesen keresztülvitt relativizálásának organonja. Ha azonban most a világtörténelmet egyetemes tudománynak nyilvánítja, ezzel egyúttal megszünteti a világtörténelem egységességét. Spengler szenvedélyesen polemizált a történelemnek ókorra, középkorra és újkorra való felosztása ellen. Ez a korszakalkotás persze tiszta konvencióvá lett a történettudományban, amely többnyire nem veszi tudomásul, hogy igazi objektív alapja a nagy gazdasági alakulatok: rabszolgaság, jobbágyság, bérmunka.

Spengler e polémiája látszólag a világtörténeti korszakalkotásnak eme konvenciója ellen irányul. De csak közvetlenül és látszólag. Mert nem véletlen, hogy ilyen támadások (H. St. Chamberlain már Spengler előtt hasonlóan fellépett e korszakalkotás ellen a fajelmélet nevében), a világtörténelem egész felépítésének ilyen alapvető revíziói csak az irracionalizmus fokán következnek be, amikor ez a szocializmus ellen kel harcra. A polgári haladásfogalom ellen, ahogyan pl. Hegel történetfilozófiája és később az angol-francia szociológia megfogalmazta, elég lehetett az eszmenélküliségnek Ranke által történt elvvé-emelése és az újkantianizmus által való filozófiai felmagasztosítása. Amikor azonban a világtörténelem három nagy korszaka a történelmi materializmusban társadalmi alakulatok törvényszerű egymásutánjaként jelent meg, amikor kimutatták, hogy megváltozásuk gazdasági törvényszerűsége a szocializmus magasabb formációjához vezet, akkor alaposan megváltozott a helyzet a polgári történelemteoretikusok számára. Chamberlain és Spengler csak a legkövetkezetesebben vonták le a következtetéseket ebből a helyzetből: a társadalmi-történeti haladás koncepciója ellen csak úgy lehet hatásosan harcolni, ha általában tagadják a történelem lefolyásának, az emberiség fejlődésének egységességét és törvényszerűségét. (A közvetlen, a felületes polé-

[52] I. m. I. 141. l.
[53] I. m. II. 321. l.
[54] I. m. I. 151. l.

mia a hármas felosztás iskolaszerű sémája ellen irányulhat, s a keleti kultúrák felfedezését hozhatja fel érvül. Ezek álharcok. Mert a történelmi materializmus ezek fejlődését is meg tudja magyarázni gazdaságilag, s fel tudja mutatni a tartalmi – persze szövevényes – mozgásirányt az őskommunizmustól a szocializmushoz. Valójában ez ellen irányul Spengler polémiája.)

Spengler felfogása a kultúráról mint „ősjelenségről" konkrét módszertani értelemben annyit jelent, hogy több, minőségileg különböző kultúra van, s mindegyiküknek minden tekintetben sajátos a fejlődése. Itt világosan látható, hogyan nő át a diltheyi típusfogalom egy mítosz alakjába. A relativista alapjelleg, amely Dilthey tipológiai fogalomalkotásának sajátja, lehetőleg még fokozódik; Dilthey álmát oly filozófiai szintézisről, amelynek meg kell szüntetnie a tipológia megmerevedett relativizmusát, a legalaposabban végigálmodták; Spengler számára a kultúra tipológiája a végső, egyedül alapvető megismerés a kultúrára vonatkozóan. A tipológia relativista mozzanatának e végletes kiélezése egyúttal azt a pontot jelenti, ahol a tipológia mítoszba csap át. Diltheynél (és még sokkal határozottabban pl. Max Webernél) a tipológia a történeti megismerésnek oly eszköze volt, amelynek értéke csak a történeti valóság magyarázatában igazolódik. Spengler azzal, hogy „ősjelenségeknek" nevezi típusait, sokkal többet ad egy terminológiai újításnál; egy-egy kultúra „alakját" valamennyi egyes tartalmi, formai, szerkezeti és dinamikai megjelenésmódjának reális alapjává nyilvánítja: a tudományos segédkonstrukcióból reális alap lett, persze elvileg irracionalista, csak intuíció útján megragadható reális alap.

Ebből magától adódik, hogy ezeknek a magukba zárt „alakoknak" szükségképp „ablaktalan monádoknak" kell lenniök: mindegyiket csak egyedülálló lényegiségén belül lehet intuitív módon megragadni és leírni. (Itt a Windelbad–Rickert-féle történetelmélet mítoszba csap át.) Azonban Spengler, mint láttuk, nem akar megállni páratlan „alakjainak" puszta leírásánál: miután egymást kizáróan egymás mellé állította őket, mégis összefüggéseket akar felfedni közöttük. Világos azonban, hogy ezek semmiképp sem lehetnek tudományos jellegűek. Spengler a romantika legrosszabb, legtudománytalanabb hagyományaiban egy – ugyancsak intuitív-irracionalista – kategóriát talál számukra: a különböző kultúrák jelenségei csak az analógia segítségével hasonlíthatók össze egymással. Így pl. az euklidési geometria mint az ókori kultúra jelensége a nem-euklidési geometriával, mint a nyugati kultúra jelenségével. A történelem „morfológiája" mármost minden kultúrfejlődésben bizonyos szükségszerűen visszatérő szaka-

szokat állapít meg. „Minden kultúra átmegy az egyes ember korfokain. Mindegyiknek van gyermekkora, ifjúkora, férfikora és öregkora."[55]

Minthogy mármost Spengler szerint ez a fejlődésmenet minden kultúrában sorsszerű szükségszerűséggel megy végbe, új és Spengler számára döntő kategória jön létre: „*Egyidejűnek* nevezek két történeti tényt, amely, mindegyik a maga kultúrájában, pontosan ugyanabban a — relatív — helyzetben lép fel, a amelynek tehát pontosan megfelelő jelentése van."[56] Így pl. Archimédés és Gauss, Polygnotos és Rembrandt stb. „kortársak". Spengler itt az ősrégi, triviálissá lett szólamot a kultúra korfokairól, melyben a történelmi materializmus létrejötte előtt — Vicónál, Herdernél, Hegelnél — a társadalmi formációk szükségszerű fellendülésének, illetve hanyatlásának legalább sejtése rejlett, megokolatlan analógiákkal való, többnyire egyszerűen hamis játékká fejleszti.

Ez a felfogás azonban fontossá vált a dolgok későbbi menetére. Mindenekelőtt az emberi nem egységes fejlődésének tagadása által, amely később, persze inkább Chamberlain, mint Spengler módján, a fasiszta fajelméleti történetfelfogás dogmájává vált. Másodszor új és a propaganda szempontjából hatásos mód adódik ebből a harcra a történeti haladás ellen. Láttuk, hogy már a háború előtti kor életfilozófiája erősen kivette részét a haladás gondolata ellen vívott reakciós-szkeptikus harcból. Spenglernek formailag eredeti, tartalmilag triviális paradoxiája itt csak levon minden következtetést. Felismertük már, hogy minden történeti haladás e fejlettebb fokú tagadásának társadalmi alapja: Spengler harca a szocializmus mint főellenfél ellen. Harmadszor az egyes kultúrák spengleri „alak-elméletéből" itt a kultúrkörök szolipszizmusa jön létre: a kultúrkörök életfilozófiai irracionalista antropomorfizálása Spenglernél nem szorítkozik arra, hogy növekedést és elöregedést tulajdonít nekik; a kultúrkörök az imperialista korszak embereinek (az intellektueleknek) belső pszichológiai struktúráját kapják: szolipszista módon élnek. Ez a szolipszizmus mint az imperialista korszak parazita rétegeinek érzésmódja addig csupán a kor dekadens szépirodalmának pszichológiájában fejeződött ki nyíltan; uralkodott ugyan, mint láttuk, az életfilozófia legtöbb képviselőjének ismeretelméletében, de többnyire be nem vallottan, mitikus álobjektivizmus mögött rejtőzve.

[55] I. m. I. 154. l.
[56] I. m. I. 161. l.

Most, amikor Spenglernél ezek az „alakok" a mítosz nyílt és kibontakozott álobjektivitásában lépnek fel, a világhoz való szolipszista viszonynak e vonásai is ugyancsak nyíltan és kibontakozva domborodnak ki rajtuk. Minden kultúrkör elvileg csak önmagát élheti meg; nincs híd, amely valamilyen kölcsönös megértést lehetővé tenne a különböző kultúrkörök között. Spengler „alakjai" e belső struktúrájának megállapítása mindenekelőtt nem ezért fontos, mert ezzel világosabb lesz az imperialista mítoszok belső történeti tartalma: azzal az igénnyel lépnek fel, hogy ősrégi, eltemetett összefüggéseket hoznak végül napfényre, holott valójában nem egyebek, mint az imperialista korszakbeli parazita értelmiség pszichológiájának belevetítése a megfelelően helyreigazított, állítólagos történeti valóságba. (Hogy az ilyen belevetítés módszere egyrészt Nietzschére, másrészt Mach–Avenariusra megy vissza, azt nem szükséges részletesebben fejtegetni.)

Ennek a megállapításnak azonban előremutató jelentősége is van: a történeti „alakok" szolipszista sajátossága a fasiszta fajelmélet módszertani mintaképe. A másfajúakkal szemben való barbár embertelenség fasiszta parancsolatának „világnézeti" megokolása a fajok ilyen szolipszista struktúrájának koncepciójára van felépítve: a fajok éppoly idegenül, ellenségesen, elzárkózottan, érintkezés nélkül állnak egymással szemben, mint Spengler kultúrkörei. Azt fogjuk ugyan látni, hogy Gobineau-nál és még inkább Chamberlainnél a fajelmélet önállóan is elérte ezt a fokot; láttuk, hogy Nietzsche e tekintetben ugyancsak messze előrenyomult. De ez nem csökkenti annak jelentőségét, hogy az életfilozófia végül ide vezetett. Először is így Spenglerben látjuk Nietzsche barbarizáló tendenciáinak teljesedését; másodszor látjuk az imperializmus reakciós filozófiája különböző áramlatainak mélyenjáró, párhuzamosan futó fejlődését, s azt a tendenciát, amely mindannyiukat Hitler és Rosenberg művének gondolati előkészítéséhez vezette.

Világos az is, hogy az ilyen irracionalista-szolipszista történeti mítosz konstrukciójának végső, döntő célja ugyancsak a védekezés a társadalmi fejlődés szocialista távlata ellen. Nietzsche, aki elsőnek indította meg ezt a filozófiai harcot, még kénytelen volt az egész, az ő szemében egységes világtörténelmet a felsőbbrendű embereknek és a csőcseléknek a vezetőszerepért vívott küzdelmeként bemutatni; ezért arra kellett súlyt helyeznie, hogy minden eszközzel a hatalomra törő akaratot ébressze fel a felsőbbrendű emberekben avégből, hogy mérkőzésük a jövőben a szocializmus bukásával végződjék. Spengler reményei sokkal kevésbé erősek, mint Nietzschéi voltak. Koncepciója in-

kább vigasztaló ének, mint felrázás, inkább ópium, mint stimuláns: szerinte a kultúrkörök körben mozgó élete újra meg újra hasonló veszedelmeket idézett fel, mint amilyen a jelenben, a kapitalizmust a proletariátus részéről fenyegető veszély; ámde minden kultúrkörben mégis elhárul ez a veszedelem, minden kultúra „természetes" halállal, elöregedésben, civilizatorikus megmerevedésben halt meg. Miért legyen a kapitalizmus fausti kultúrájának más a sorsa? Hiszen az intuitív-analógiás morfológia nyújtja a történelemnek egyedül biztos ismeretét, ez pedig arra mutat, hogy a közvetlenül várható sors a „cézárok" (azaz a monopolkapitalisták) uralmát hozza magával. Hogy ez az uralom a kultúra lealacsonyodásának bevezetése, egyetlen kapitalistát, egyetlen parazita értelmiségit sem érdekel: bennünket kitart még —, utánunk az özönvíz: ez Spengler — hatásos — vigasztaló dala.

Művének további, átütő erejű hatását Spengler annak köszönheti, hogy a kultúra és civilizáció ellentétét állítja következetesen egész koncepciója középpontjába. Ennek az ellentétnek a reakciós német történetfilozófiákban régóta nagy szerepe van. A Németország demokratizálása ellen vívott ideológiai harc ennek az ellentétnek lobogója alatt folyik: civilizáción értik mindazt, ami rossz a kapitalizmusban, s mindenekelőtt a nyugati demokráciát, amellyel most az autochtón, organikus német kultúrát állítják szembe. Spengler itt reakciós-porosz tendenciákat egyesít egy keresett-paradox modern formával. A civilizáció problémáját ismét életfilozófiává változtatja: ez a meghalás problémája ellentétben a virágzó élettel, a kultúrával. „A Nyugat alkonyának" kérdése ez: „Minden kultúrának megvan a *saját* civilizációja ... A civilizáció egy kultúra kikerülhetetlen sorsa ... a civilizációk: a *legszélsőségesebb*, és *legmesterkéltebb* állapotok, amelyekre magasabb fajta ember képes. Ezek az állapotok a befejezés; a levésre következnek mint a lett, az életre mint a halál, a fejlődésre mint a merevség ... Ők a *vég*, visszavonhatatlanul, de legbensőbb szükségszerűséggel mindig újra elérték őket."[57]

Ezzel Spengler a porosz reakció értelmében felel erre a kérdésre. A felelet közvetlenül vigasztalanul hangzik ugyan, mint a sorsszerű megmerevedés távlata. Azonban, mint annakidején Nietzsche pesszimista kultúrkritikája, vigasztaló ének a legszélsőbb reakció számára. Mert ezzel még egyszer aláhúzzák, hogy a jelen nem forradalmi korszak, amely felforgatással fenyegeti a német reakciót, hanem ellenkezőleg, elutasíthatatlanul „bebizonyítják" állandósulásának távlatát. Mert Spengler számára a civilizáció

[57] I. m. I. 43. l.

uralkodó formája a cézárizmus. Ez minden haladó kultúrának, minden civilizációnak formátlan uralkodási módja. A nép történelmietlen fellah-tömeggé változik, föléje emelkedik épp a cézárok uralma, amellyel „a történelem ismét visszatér a történelmietlenségbe, az őskor primitív ütemébe."[58] Tehát a monopolkapitalizmus cézárainak sorsszerű, feltartóztathatatlanul növekvő, vitathatatlan, a „fausti" kultúrkör végéig tartó uralma a „fellah"-proletárok alaktalan tömege felett.

Ezt a jelen sorsának pesszimista elemzéséből származó, a reakciónak oly rokonszenves távlatot Spengler egy külön, a fasizmus ideológiája számára fontos művében konkretizálja, a „Poroszság és szocializmus" címűben. Itt a „morfológiai" alapgondolatot a következőképp viszi keresztül. Spengler szerint minden civilizációnak megvan a maga szocializmusa (sztoa, buddhizmus stb.; a jelen szocializmusa e jelenségek fausti formája). Ez az általánosítás azonban nem elégíti ki a spengleri analógiakeresést. Fel kell fedeznie az „igazi" szocializmust is: a poroszságot; a katonatiszt, a hivatalnok, a munkás típusait. Ennek a „szocializmusnak" ellenfele nem a kapitalizmus, hanem Anglia.[59] (Spengler folytatja itt Scheler háborús röpiratának és Sombart „Kereskedők és hősök" c. írásának gondolatait.) Poroszok és angolok két nagy típust képviselnek a civilizáció fejlődésében. „Két ellentétes jellegű erkölcsi imperativus, amely lassan fejlődött a vikingszellemből és a német **lovagok** rendi szelleméből. Emezek magukban hordták a germán eszmét, amazok *felett* érezték: *személyes függetlenség és személyfeletti közösség.* Ma így nevezik őket: individualizmus és szocializmus." Karl Marx és a munkásszocializmus csak összezavarták ezt a kérdést; a világtörténelem sorsszerű logikája félretolja őket. A győzelem a „porosz szocializmusé" lesz, azé a „szocializmusé", amelyet I. Frigyes Vilmos alapított. Ezen az alapon keletkezik majd az igazi Internacionálé: „Igaz Internacionálé csak *egy* faj eszméjének valamennyi többi felett való győzelme alapján lehetséges . . . Igazi Internacionálé: imperializmus . . ."[60] Ebben a „szocializmusban" a munkásból gazdasági hivatalnok, a vállalkozóból felelős közigazgatási hivatalnok lesz. A német munkásosztálynak be kell majd látnia, hogy csak ennek a „szocializmusnak" vannak reális lehetőségei. Ehhez nem kell semmiféle ideológia, hanem „bátor szkepszis", „szocialista úri természetek osztálya".[61]

[58] I. m. II. 418. és 541. stb. l.
[59] Spengler, *Preussentum.* 83. l.
[60] I. m. 84/5. l.
[61] I. m. 99. l.

Itt egészen világosan mutatkozik Spenglerben az új mozzanat Nietzschével szemben. Nietzsche egyenesen, frontálisan támadta az – előtte kevéssé ismert – szocializmust. Nem lehet természetesen azt állítani, hogy Spengler jobban ismeri a szocialista irodalmat, de támadási módja más: kikerülés és egy demagóg fogás: a szocializmus győzni fog ugyan – de a „tulajdonképpeni" szocializmus: a poroszság. Hogy a történeti távlat, amelyet itt rajzol, lényegesen más, mint a „Nyugat alkonyá"-ban, az csak azok számára érdekes, akik összefüggő rendszerrel bíró gondolkodót akarnak látni Spenglerben. Mi úgy látjuk, hogy fontos – társadalmi – összefüggés van a két távlat között. Ha főművében a kultúrkörök morfológiájának érveivel hárította el a szocializmus távlatát, itt úgy akarja gondolatilag megmenteni a német kapitalizmust, hogy átkereszteli szocializmusra. De ezzel már a hitlerizmus szociális demagógiájának alapgondolatát előlegezte.

Látjuk, mily közel jutott a harciassá lett életfilozófiának ez a reakciós előjátéka a fasiszta ideológiához a közvetlen háború utáni válság idején. Természetesen Spenglert még sok mozzanat választja el a fasizmustól. Fajkoncepciója nietzschei jellegű. Így az uralomra vonatkozó koncepciója is: elutasít minden szociális demagógiát, minden hivatkozást a tömegekre, s emiatt a fasizmus uralma idején erős nézeteltérései vannak Rosenberggel és Bäumlerrel. (Vö. könyvét: „A döntés évei".) Ez azonban nem változtat Spengler történeti jelentőségén a fasizmus előkészítésének történetében: az életfilozófiát a harcias reakció világnézetévé építette át, s ezzel oly fordulatot hajtott végre, amely – persze nem nyílegyenesen – a fasizmushoz vezetett. A fasizmus ideológusai minden polémikus megjegyzés mellett el is ismerték mindig Spenglernek ezeket az érdemeit.

5. *A „relatív stabilizálódás" életfilozófiája*

(Scheler)

A forradalmi hullámok leapadása 1923 után, a – miként egész Nyugat- és Közép-Európában – Németországban is kezdődő „relatív stabilizálódás" a gazdaságilag és politikailag megszilárdult, fokozatos, békés fejlődés hosszú korszakára irányuló illúzióval, az életfilozófiában is más tartalmakat és tendenciákat tol előtérbe. Ámbár széles körök, különösen a kispolgárság körei, a háború előtti kor visszatérését remélték, az értelmiség közvéleményében mégis mindjobban elismerik, hogy ilyen egyszerű visszatérés objektív értelemben lehetetlen. Mindazonáltal – bár megmaradtak a háború és összeomlás által keletkezett új

viszonyok, ti. az életfilozófiának harciasan politizálóvá tétele, a háború előtti kornak békés-parazita, önelégült-szkeptikus, tisztán individualista rezignációján túlmenés – oly gondolkodók és tendenciák időleges uralma jön létre, akik és amelyek világnézetük és módszerük lényegében még a háború előtti korban gyökereznek, de most megkísérlik az akkor uralkodó filozófiai hagyományok kibékítését az új helyzettel.

Ennek az átmeneti korszaknak a legfontosabb jelensége: Max Scheler. Szellemes, mozgékony, sokoldalú író, akinek nincsenek szilárd meggyőződései, aki erősen alá van vetve az uralkodó divatáramlatoknak, de mindamellett mégis van oly alapvonala, amely nagymértékben eleget tesz a „relatív stabilizálódás" következményeinek. Kívánsága: tartalmilag pregnáns, az újkantiánusok formalizmusán túlmenő világnézetnek, az értékek oly szilárd hierarchiájának alapítása, amely alkalmas arra, hogy fontos szerepet töltsön be Németország polgári társadalmának megszilárdításában.

Ez gyökeresen megváltozott körülmények között az előttünk már ismert Dilthey-féle világnézeti program felújítása. Scheler[62] nagyon elismerően is beszél Dilthey „előrelátó zsenialitásáról". Az ő tendenciáival való rokonság látható abban is, hogy Scheler nagyon távol áll olyan nyíltan kifejezett és radikálisan paradox életfilozófiai relativizmustól, amilyent Spengler képvisel. Sőt, olykor még az a kérdés is felmerült, vajon lehet-e Schelert teljesen az ortodox értelemben vett életfilozófiához számítani, hiszen értékhierarchiája újra meg újra túlmegy az életen, és ennél magasabb értékekben kulminál. Scheler osztozik Diltheyvel abban a meggyőződésben, amelyet a husserli fenomenológia gondolkodási módszereivel próbál kiépíteni és megalapozni, hogy ezek a kategóriák: normák, értékek stb. organikusan nyerhetők és kifejthetők a filozófiai objektumoknak „lényegszemlélet" által intuitív módon megragadott, megélt tárgyiságából. A módszernek ez az intuitív jellege a legközvetlenebb közelségbe hozza ő az életfilozófiához. Sőt azt lehet mondani: ily módon Scheler a husserli fenomenológiát, amely, bár Dilthey lelkesedett érte, eddig távolállt az életfilozófia világnézeti tendenciáitól (sőt Husserl személyesen elutasította azt és a „szigorú tudomány"[63] értelmében vett filozófiáért harcolt), bevezette az életfilozófiai irracionalizmus nagy folyamába.

[62] Scheler, *Schriften aus dem Nachlass.* Berlin. 1933. 290. l.

[63] Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft.* Logos. Erster Jahrgang. Tübingen 1910.

Persze ennek az elutasításnak értékét nem kell túlbecsülni. Husserl úgy tesz ugyan, mintha távol állna az életfilozófia agnoszticista túlzásaitól, de ha az ismeretelmélet alapkérdéseiről beszél, akkor kitűnik, hogy egészen közel áll a machizmushoz. Scheler tehát csak a kissé eldugott irracionalista-relativista magvat hozza felszínre Husserlből. Vegyük csak Husserl fejtegetéseit a külvilág realitásáról: „A 'külvilág' létezésére és természetére vonatkozó kérdés metafizikai jellegű. Az ismeretelmélet mint általános felvilágosítás a megismerő gondolkodás ideális lényegéről és érvényes értelméről magában foglalja ugyan azt az általános kérdést, lehetséges-e és mennyiben lehetséges valamilyen tudás vagy ésszerű sejtés oly dologilag 'reális' tárgyakról, amelyek elvileg túl vannak az őket megismerő élményeken, s amely normáknak meg kellene hogy feleljen az ilyen tudás igazi értelme; de nem foglalja magában azt az empirikus jellegű kérdést, hogy mi emberek valóban szert tehetünk-e ilyen tudásra a nekünk ténylegesen megadott adatok alapján, s még kevésbé azt a feladatot, hogy realizáljuk ezt a tudást. Felfogásunk szerint az ismeretelmélet, tulajdonképpen szólva, nem is elmélet, nem tudomány az elméleti magyarázatból folyó egység pregnáns értelmében."[64] A Husserl-féle módszer, a valóság „zárójelbe tevésének" módszere tehát, mint látni fogjuk, igen közel áll a machizmushoz.

Mindezzel Scheler átmeneti jelenség, mint az a korszak is, amelyben vezető tevékenységre tett szert. Átmenet a németországi demokráciának két nagy válsága, valamint ideológiáik között; gyorsan múló lélegzetvételi szünet ideje. Schelert mozgékonysága és könnyen befolyásolhatósága alkalmassá teszi arra, hogy központi alak legyen ebben a korban. Eredetileg Eucken tanítványa, azután Husserlhez csatlakozik, de mindjárt azon van, hogy mind tartalmilag, mind világnézetileg kiszélesítse a fenomenológiát. Legfontosabb művei a háború előtti korban harcot jelentenek egy tartalmi etikáért, az értékek objektív rangsoráért a kanti formalizmussal szemben. Ebben a látszólagos objektivizmusban még hosszú ideig katolizáló, s skolasztikára emlékeztető hierarchikus tendenciák vannak; ilyen tendenciák általában a fenomenológia logikai módszerében már Bolzano és Brentano óta hatékonyak. A katolizáló Scheler némileg párhuzamos jelenség Spann szociálfilozófiájával; mind a kettőnek sorsa is ugyanaz: a radikálisabban reakciós áramlatok a háború utáni kor második válságában túlmentek rajtuk.

[64] Husserl, *Logische Untersuchungen*. Halle 1913. II. I. 20. l.

Scheler mozgékonysága és könnyű befolyásolhatósága abban is megmutatkozik, hogy háborús irataiban, körülbelül sombarti vonalon, életfilozófiailag mindenekelőtt az angol szellem ellen harcol. A relatív stabilizálódás idején ellenben messzemenő, kifejezett rokonszenv fejlődik ki benne a korabeli nyugati kultúra iránt. Ebben az időben ezenkívül az értékek objektív hierarchiáját az uralkodó történeti relativizmussal próbálja összhangba hozni, amennyiben a „tudás szociológiáját" segíti megalapozni, amelyben ez a kompromisszum a módszertan középpontjában áll. A közeledő válság, amelynek akut kiéleződését Scheler már nem élte meg, pesszimista elkomorodást, az antropológiai relativizmus erősebb uralmát viszi bele filozófiájába. Ez a relativizmus mindjobban szétbomlasztja az értékek rangsorára vonatkozó dogmatikáját. Míg istenképzetei kezdetben majdnem Aquinói Tamásra emlékeztetnek, vallásfilozófiája fokozatosan szinte teljes istentelenségbe megy át: vallásfilozófiailag az emberekkel együtt fejlődő istent hirdet, s későbbi korszakában ez a tanítás már majdnem az embernek vallásos-ateista önistenítésévé lesz.

Így Scheler kísérlete az életfilozófiai relativizmusnak egy szilárd rangsorral való összekapcsolására csak meglehetősen gyorsan múló epizód az életfilozófiának a fasizmusig menő fejlődésében. De ez az epizód nem jelentőségnélkül való: a fenomenológiának belevonása az életfilozófia folyamába; pontosabban szólva: Schelernél lépnek fel először nyíltan a fenomenológiának életfilozófiai-irracionalista tendenciái; amit a módszerek formális-logikai problémákra való szorítkozása magánál Husserlnél még eltakar, Schelernél nyilvánvalóvá lesz. A „leíró" pszichológia is, a történeti jelenségek „megértése" (ellentétben az oksági magyarázattal) a husserli „lényegszemlélettel" egyesül itt. A fenomenológia „időtlen" apodikticitása (Bolzano és Brentano öröksége) mint üres látszat lepleződik le, mihelyt Scheler a módszert konkrét társadalmi-történeti jelenségekre alkalmazza: szembetűnő a mély rokonság a Dilthey—Simmel-féle relativizmussal.

Nézzük meg most valamivel közelebbről Scheler fenomenológiai módszerét. Egy 1913-ból való tanulmányban világos képet ad róla. A fenomenológia: „neve a szellemi látás oly beállítottságának, amelyben meglátunk vagy megélünk valamit, ami nélküle rejtve marad."[65] Scheler itt nyíltan elismeri a módszer teljes szubjektivitását: „Amit megélünk és meglátunk, csakis magában a megélő és meglátó aktusban, ennek végrehajtásában van 'megadva': megjelenik benne és csakis benne." Alapjellege:

[65] Scheler, *Schriften und Nachlass.* 266/8. l.

„a legelevenebb, legintenzívebb és legközvetlenebb *élménybeli érintkezés* magával a *világgal.*" Polemizál itt Wilhelm Wundt ismert Husserl-kritikájával, aki gúnyolódik a husserli előadásmódon, olyképp írva azt le, hogy Husserl egy hosszú sor definíciót ad arról, hogy mit nem jelent egy fogalom, hogy azután végül tiszta tautológiát tételezzen — teszem: a szeretet szeretet. Scheler szerint Wundt félreértése abban van, hogy félreismerte a fenomenológiai „beállítást", amely az olvasónak „... *meglátásra hoz* valamit, amit lényege szerint csak meglátni és csakis meglátni lehet." Az egész fejtegetés csak előkészítés, a „tautológia" pedig a végén annyit jelent: „Most nézz oda, akkor meglátod!"

Ezek a fejtegetések mutatják, mily erősek voltak kezdettől fogva az életfilozófiai-irracionalista vonások a fenomenológia módszerében. Scheler a husserli módszer hű és hálás tanítványa is marad egész életén át, mindig Husserl munkamódszerét követi: minden tárgyat, amelyet „szemléltetni" szándékozik, a husserli előírás szerint „zárójelbe tesz", azaz eltekint realitásától, hogy az objektív „tiszta lényegiségek" „szemléletéhez" jusson s állítólag objektív apodiktikus formában kifejezhesse őket.

Ebben a módszerben igen világosan mutatkozik az imperialista korszak általános filozófiai fejlődésének mind a két oldala, ti. az intuicionista irracionalizmus és az álobjektivitás szoros kapcsolata. Hogy a módszer intuíción alapszik, ismeretes, és Scheler, mint az imént láttuk, nem is törekszik ezt elrejteni. Az irracionalista alapjelleget eltakarta az, hogy Husserl és első tanítványai főképpen formális-logikai problémákkal, jelentéselemzésekkel foglalkoztak; ez magában Husserlben azt az illúziót kelthette, hogy a fenomenológiában oly módszert fedezett fel, amely alkalmas a filozófiának „szigorú tudományként" való tárgyalására. De már itt meg kell jegyezni, hogy a formális logika fontos helye a módszertanban éppenséggel nem zárja ki az irracionalizmust. Ellenkezőleg. Formális logika és irracionalizmus filozófiailag tekintve bár antinomikus, de mindamellett polárisan koordinált módjai a valósághoz való viszonynak. Az irracionalizmus keletkezése mindig szorosan kapcsolatos a világ formális-logikai megmaradásának határaival. Oly tényálladékok, amelyeket itt mint a valóság irracionális jellegének kiindulópontját, bizonyítékait és igazolásait idéznek, az ellentmondásosság, az értelmi formák, a reflexiós meghatározások minden dialektikus tárgyalásában megszűnnek az ész kategóriáiban. S a szélső irracionalizmushoz való átmeneti alakokra épp az jellemző, hogy ez az ellentét, amely előbb történetileg mint egymás ellen harcoló irányok ellentéte lépett fel, döntő szerepet nyer filozófiájuk belső

felépítésében. Így Scheler is az etikai hierarchiát, noha ez az intuíció által kapja igaz tartalmi megalapozását, nagyon is formális logikai megfontolások segítségével építi fel, és határolja el típusait egymástól. A formális logikának mint az intuíciók és irracionalizmusok bizonyos tekintetben fogalmi fűzőjének ez a szerepe észlelhető mindazoknál a filozófusoknál, akik a Husserl-iskolából kerültek ki, Heideggernél is. De valamennyinél csupán segédeszköz. A lényeges tartalom fokozódó mértékben irracionalisztikus, és irracionalisztikusak a döntő, nem külsőségesen konstruktív felépítési elvek is.

Az álobjektivista tendencia kezdettől fogva megvan a fenomenológiában. De úgy látszik, Husserlnél elsősorban csak a Bolzano–Brentano-féle hagyományok felújítása. Csak amikor a fenomenológusok elhagyják a tiszta logikai területet és a társadalmi élet jelenségeit veszik a „lényegszemlélet" tárgyául, akkor merül fel egész élességében az igazi objektivitás kérdése. A fenomenológia későbbi fejlődése egyre határozottabban fel is lép egy valóságtudomány, egy ontológia megalapozásának igényével. Itt azonban – a fenomenológia keretén belül is – fel kellett volna vetnie azt a kérdést, mikor és mily feltételek mellett oldható fel a fenomenológiai „zárójelbe-tétel", hol található meg és mutatható fel annak a kritériuma, hogy a „lényegszemlélet" itt a tudattól független valóságra talált. Mert a „zárójelbe-tétel" radikálisan kikapcsolja ezt a kérdést: nemcsak egy jelentésösszefüggést, hanem egy tiszta képzeleti alakulatot is lehet éppúgy „lényegszemlélet" tárgyává tenni, mint a realitásnak (helyes vagy hamis) képmását. A „zárójelbe-tétel" lényege épp abban van, hogy mindezeket a valósághoz való viszonyukra vonatkozóan oly gyökeresen különböző gondolatalakulatokat a fenomenológiai vizsgálat számára egy szintre hozzák s a vizsgálat szempontjából egyneműnek tekintik. Világos azonban, hogy az a kérdés, vajon a tárgy, amely a „zárójel felbontása" után előttünk áll, a tudat puszta alakulata-e, vagy valami a tudattól függetlenül létezőnek a képmása, elutasíthatatlanná válik. Nagyon érdekes mármost, hogy ez a nagy fordulat a tudatkutatástól a léttudományhoz, a fenomenológiától az ontológiához, majdnem észrevétlenül ment végbe. A fenomenológiai tárgyakat egyszerűen az ontológia tárgyainak nyilvánították és a lényegszemléletet észrevétlenül „az intellektuális szemlélet" felújításává változtatták. Ez a fejlődés jellemző a mítosz felé tájékozódó gondolkodásnak gyakran észrevétlenül fokozatos, de ellenállhatatlan erősödésére a háború utáni imperializmusban. A háború előtti kor újkantiánus ismeretelméletét kijelentésük szerint maguk mögött hagyták (valójában változat-

lanul megtartották), s egyidejűleg a csak intuitív úton megragadható, irracionális „valóságnak", egyedül intuitív megragadhatósága alapján, a létnek magától értetődő evidenciát kölcsönöztek.

Szándékosan nem bíráltuk előbb a fenomenológiai és a belőle kinövő ontológiai módszer előfeltevéseit, hogy egészen világosan kidomborítsuk ismeretelméleti ürességét és tarthatatlanságát. Igazi bírálatnak már a „zárójelbe-tétel"-nél kellene kezdenie. Mert világos, hogy ez a híres módszer nem mond egyebet, mint hogy teszem az ember képzete és az ördög képzete egyformán képzetek. Az ilyen, pusztán formális azonosításból azonban — logikai mesterkedések nélkül — nem vonhatók le tartalmi következtetések. Pedig épp ez a „lényegszemlélet" igénye. Ha a fenomenológusok csak némileg is elemeznék módszerüknek ezt a középpontját, látniok kellene, hogy egy képzetnek minden tartalmi vizsgálata, akár intuitív, akár diszkurzív, lehetetlen az objektív valóságra való vonatkoztatás nélkül. A tartalom csak úgy nyerhető, hogy egyes vonásait, összefüggésüket stb. összehasonlítjuk az objektív valósággal, hogy az eredeti képzetet ez összehasonlítások által gazdagítjuk, kiegészítjük, helyesbítjük stb. Ha teszem Scheler, hogy visszatérjek példájára, a szeretetet teszi „lényegszemlélete" tárgyává, akkor össze kell gyűjtenie, összegeznie, egybevetnie kell az objektív valóságnak ama gondolati képmásait, amelyek a szeretet jelenségét alkotják, ki kell zárnia a hozzá nem tartozót (puszta rokonszenv, barátság stb.); csak azután lenne abban a helyzetben, hogy végrehajthassa a „lényegszemléletet". Ténylegesen tehát nem „tette zárójelbe" a valóságot, hanem szűntelenül hivatkozott rá. A zárójelbe-tétel csak annyiban sajátos módja a fenomenológiának, amennyiben benne kezdettől fogva a szubjektív-idealista irracionalista önkény objektivistának látszó fedőnevet kap: hogy nemcsak ismeretelméletileg, hanem konkrét tartalmilag is szétbomlasztja a képzeteknek az objektív valósághoz való viszonyát, hogy oly „módszert" teremt, amely elmossa, sőt megsemmisíti a különbséget igaz és hamis, szükségszerű és önkényes, valóságos és pusztán kigondolt között. Ha teszem az embert és az ördögöt egyformán „zárójelbe tesszük", akkor annak alapján, hogy — pszichológiailag közvetlenül — mind a két esetben képzetekkel van dolgunk, a különbség kiküszöbölődik, s a tartalmi meghatározásban az első esetben a valóságra, a másodikban ismét képzetekre megyünk vissza. Ezért nem vizsgálja a fenomenológiai ontológia a „zárójel kinyitásának" jogosultságát. Hiszen a zárójelbe-tételt csak azért hajtotta végre, hogy a valóságot és a mítoszt egy szintre állítsa, hogy egy mitikus álobjektivitás légkörét teremtse. A Husserl által „szigorúan tudományos-

nak" nyilvánított módszer tehát nem egyéb, mint a szubjektív-idealista kijelentés: képzeteim határozzák meg a valóság lényegét. Husserl ismeretelméleti közelsége Machhoz nem véletlen. Csakhogy ott, ahol a machisták és kantiánusok levezetéseket kísérelnek meg, Husserl megelégszik az intuitív bizonyosság hirdetésével.

Scheler, aki persze még e fejlődés elején áll, s éppígy az egész iskola, azzal az igénnyel lép fel, hogy túlhaladta a kantiánusok formalizmusát és szubjektivizmusát. Hogy e módszerben mennyire az újkantianizmust is felülmúló szubjektivista önkényről van szó, azt fent megmutattuk, most pedig egy kis példával világíthatjuk meg, amelyet Scheler nagy, korai erkölcstani művéből veszünk. Azt mondja ott: „Tehát nem a rabszolgaság *intézménye* volt olyan intézmény, amely megengedte *személyek rabszolgaságban tartását* . . ., hanem megfordítva: mivel a rabszolga *önmagát* . . . *nem személynek tekintette*, hanem csak pl. embernek, énnek, pszichikai szubjektumnak stb., tehát még 'dolognak', ezért volt érvényben, hogy szabad őt megölni, eladni stb."[66] Tehát nem a gazdaságitársadalmi intézményből keletkezik a rabszolgatudat (amelyről nagyon kétséges, azonos volt-e a scheleri „lényegszemlélettel", l. pl. Spartacust), hanem a rabszolgatudat teremti meg társadalmilag a rabszolgaságot. Itt világosan lehet látni, hogy az állítólag objektív „lényegszemlélettel" bármit is lehet „meglátásra" hozni.[67]

Látjuk tehát, milyen korhadt, szubjektivista önkénytől szétmart az az alap, amelyen Scheler fel akarja építeni az értékek objektív és örök rangsorának piramisát. A puszta megéléshez itt csupán rendkívül szegényes formális logika csatlakozik, ha teszem Scheler kifejti, hogy a pozitív értékek létezése valami pozitív, nem-létezése pedig valami negatív stb. Ilyen formális logika ekként legfeljebb elvont keretül szolgálhat. A lényeges, a tartalmat adó az „odanézésnek" fent jellemzett szubjektív önkénye. Önkényes ezért már az etikai magatartás egyes típusainak meghatározása (Scheler is, mint Dilthey, csak egy tipológiáig jut el) s éppenséggel önkényes állítólagos objektív rangsoruk. Mert ezt Scheler szerint „sohasem lehet *dedukálni* vagy *levezetni* . . . Van erre (az előnyben részesítés aktusára — L. Gy.) egy intuitív 'előnyt megállapító evidencia' ('Vorzugsevidenz'), amely semmiféle logikai *dedukcióval* nem helyettesíthető."[68]

[66] Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik.* Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. I. II. Halle 1913. és 1916. II. 353. l.

[67] I. m. I. 483. l.

[68] I. m. I. 491. l.

Így keletkezik Scheler etikájában a típusoknak tisztán önkényes felállítása és hierarchiája. Scheler felsorolja a szentet, a géniuszt, a hőst, a vezető szellemet és a gyönyör művészetét, s „rangsoruk" épp ebben a sorrendben van. Persze alkalmilag Scheler néhány áltudományos, álobjektív ismertetőjegyet idéz, pl. azt, hogy az egyik jelenség a másikban van-e „fundálva" stb. Minthogy azonban ezeknek az állogikai érveléseknek ugyancsak egy tisztán szubjektív intuícióban van az alapjuk, minden esetben tetszés szerint megfordíthatók. Etikai típustana tehát éppúgy, mint Dilthey világnézeti típustana tiszta egymásmellettiség, s mint Dilthey, ő is kénytelen bevallani, hogy a valóságban oly feloldhatatlan ellentmondások vannak e típusok között, amelyeknek megoldására, tehát egy valóban érvényes rangsor felállítására, az új világnézet is képtelen. A szélső relativizmusnak ezt a bevallását Scheler úgy jelöli meg: „minden véges személyi létnek és (lényegszerű) erkölcsi tökéletlenségének lényegtragikuma."[69] Eszerint véges személy nem lehet egyidejűleg szent, hős, géniusz stb. „Ezért minden lehető *akarati ellentét*, azaz minden lehető 'viszály' az érték személyi típusainak (mint mintaképeknek) példányai között *elsimíthatatlan* egy véges személy által... Tragikus tehát az olyan viszály, amelynek igazságos elsimítására *kizárólag csak* az istenség képzelhető el mint lehetséges bíró." Scheler tehát maga is tudja, hogy etikája, nehogy teljes relativizmussá oldódjék fel, kiegészítésre, ti. „isten lényegtanára" szorul. Hogy mármost Schelernek fenomenológiailag megragadott istene hogyan oldódott fel fokozatosan szerzőjének fejlődése folyamán azt már megmutattuk.

Világos: mihelyt a társadalmi világ valóban megrendül, az értékek állítólag objektív és örök rangsorának össze kell omlania. A szubjektivista-relativista önkényes tendencia győzelmesen érvényesül. Saját filozófiájának e felbomlási tendenciáit látjuk Scheler késői műveiben; itt már nem állítólagos örök objektivitás rendezi az embertípusokat, hanem a filozófus kénytelen nyílt antropológiai megokolást keresni minden dolog számára: „Minden létforma az ember lététől függ. Minden tárgyi világ és létmódjai nem 'magánvaló lét', hanem csupán az ember egész szellemi és testi organizációjának megfelelő objektum és kivágat e magánvaló létből. Csak az ember lényegképéből... lehet *következtetést* vonni a dolgok legfőbb alapjának igaz attributumaira."[70] Itt Scheler már Spengler nihilista szkepszisének közelébe jut.

[69] I. m. II. 472/7. l.

[70] Scheler, *Philosophische Weltanschauung*. Bonn 1929. 11. l.

Jellemző az is, hogy a háború utáni időben szakít a „szigorú" tudományosság minden husserli hagyományával, és nyíltan csatlakozik a legirracionálisabb tudományellenességhez. „A tudományosságnak", úgymond, „egy világnézet nyerése és tételezése szempontjából lényegszerűen nincs *semmiféle* jelentősége."[71] Így Scheler elmélete, mint minden életfilozófia, nem jut túl egy relativista típustanon: Spenglernek a kultúrkörökről szóló tanítása sem volt több egy pompázóan felfújt, tárgyilag felületes történelmi tipológiánál.

Scheler egyéni jellegzetessége lehetővé tette számára, hogy olyan fordulatot adjon az életfilozófiának, amely megfelelt a „relatív stabilizálódás" szükségleteinek. Az új, korszerű közvetítő láncszem, amelyet Scheler így bevezetett, „tudásszociológiája" volt. Részleteredményeit, sajátos módszertanát a szociológia elemzésével kapcsolatban fogjuk tárgyalni. Filozófiailag fontos mozzanatként csak azt kell megállapítani, hogy Scheler egyrészt mind szélsőségesebbé váló relativizmusát azzal véli megszüntetni, hogy megjelölésére új terminológiát talál ki; az új jelszó így hangzik: „perspektívizmus!" (Éppígy Mannheim a „relácionalizmus" varázsszóval „haladja túl" a relativizmust.) Másrészt Scheler megújítja az öregedő Dilthey illúzióját, azt a reményt, mintha épp a végletekig menő relativizmus hajthatná végre saját önmegszüntetését.

De az imperializmus magasabb fejlődési fokának megfelelően sokkal tovább ment, mint Dilthey. Az utóbbi csak a történeti jelenségek megítélésében lát meg nem szüntethető relativizmust. Scheler úgy véli, hogy a relativizmus magukra az eseményekre vonatkozik. Kifejti: „Nem csupán a 'történeti tényálladékra' vonatkozó *megismerésünk* (amelynek megvannak a saját viszonylagossági fokai), hanem *maga* ez a tényálladék relatív a *létre* és *ekként-való-létre*, nemcsak a szemlélőnek puszta 'tudatára' vonatkozóan. Csak metafizikai 'magánvaló dolog' van, történeti magánvaló nincsen."[72] Scheler, mint nemsokára utána Mannheim, a relativizmus önmegszüntetésére törekszik, épp azáltal, hogy a legszélsőségesebben végigvezeti. Az eltorzított Einstein-féle relativitáselmélettel való, akkoriban divatos felületes analógia alapján akar Scheler ezekből az előfeltevésekből kiindulva történeti 'perspektivizmust' alapítani. Ennek jelentése: a történeti tények objektív létezésének szigorú tagadása (a történelmi „magánvaló

[71] Scheler, *Moralia*. Leipzig 1923. 8. l.

[72] Scheler, *Versuch einer Soziologie des Wissens*. München—Leipzig 1924. 117. l.

dolog" tagadása) és egyúttal „minden 'lehető' történeti kép függése az egyéni mozzanatok tartalmától és a szemlélőnek az abszolút időben való saját helyétől". Azaz: a történelem mindenkori szemlélője teremti a történelmet. A scheleri „tudásszociológiának" itt az a feladata, hogy történetileg megalapozza ezt a relativizmust, különösen az európai és ázsiai megismerés különböző alapirányainak kimutatása által (ott „az anyagtól a lélekhez", itt „a lélektől az anyaghoz") vezet az út; itt is láthatóvá válik, hogy a történelmi „perspektivizmus" arra való, hogy a Nyugat materialista filozófiáját mint „provinciális előítéletet" diszkreditálja. Ennek az ismeretelméleti relativizmusnak még nagyon felszínes alapot is ad. „Olyan ember, aki – hogy vaskos példával éljek – ma Rómában, holnap Párizsban s rövid idő múlva Berlinben vagy Madridban időzik, már tartózkodási helyeinek e változása miatt is a kiterjedt testi világot kevésbé reálisnak és szubsztanciálisnak érzi. A testi világ mindinkább objektív képjelleget kap számára."[73]

Ekként Scheler kompromisszumot akar teremteni az életfilozófiai relativizmus és a maga objektív és örök érték-hierarchiája között. Ezzel kielégíti a „relatív stabilizálódás" szükségleteit s ennek megfelelően közeledik az életfilozófia háború előtti korszakának bizonyos tendenciáihoz. Így szinte Simmelt véljük hallani, amikor Scheler azt mondja: „Minden mechanizálhatót mechanizálni is *kell*."[74] De a simmeli életfilozófiai bölcsesség a pénzről mint a „bensőség kapusáról" még egészen általános jellegű volt. Schelernél a „relatív stabilizálódás" korában ez a tendencia egy „felülről jövő" demokrácia mellett való állásfoglalást jelent (szemben a francia forradalom plebejus demokráciájával és mindenekelőtt a proletárdemokráciával), különösen a kapitalizmus kultúrlehetőségei mellett való állásfoglalást, ahogyan azt a „relatív stabilizálódás" idején széles rétegek elvárták Németországban. Scheler úgy látja a jelen állapotát, mint küzdelmet egy új metafizikáért, amelynek keletkezése szorosan kapcsolatos a kor politikai társadalmi válságával. „Az 'alulról jövő' demokrácia szociológiai formája ... általában *minden* magasabb tudásformának inkább ellensége, mint barátja. A *liberális* eredetű demokraták voltak azok, akik a pozitív tudományt mindenekelőtt fellendítették és kifejlesztették." Bizonyítékul szolgál a forradalmi fejlődés a paraszthábor úktól a bolsevizmusig, az „osztálymítoszok"; ide számítja Scheler a fasizmust is. „Egy hatalmas metafizikai

[73] I. m. 114/5. l.

[74] Scheler, *Der Formalismus* ... stb. II. 384. l.

szükségletnek nagyon is figyelemre méltó *tűzjelei* vannak, amelyek – ha nem elégítik ki ezt a szükségletet jó és racionális metafizika új fejlődésével Európának viszonylag metafizikai korszakában – annál valószínűbben szétrombolják majd a tudomány épületét." Ezt az eltérítő, „stabilizáló" funkciót kell vállalnia Scheler új relativizmusának. Mert mindenütt jelezve van „a pozitív szcientifizmusnak mint a metafizikával szemben elvileg ellenséges gondolkodásmódnak *vége*". „A parlamentáris demokráciának önlegyőzésre irányuló tendenciája tehát különös módon találkozik az előbb jellemzett materialista és félmaterialista élet- és pótmetafizikával... és a metafizikaellenes historizmusnak a történelmi perspektivizmus által való önlegyőzésével. (Scheler, Versuch... stb. 133/5. l.)

Az életfilozófiát, amely elsősorban a jelen kultúrhelyzettel való nyomasztó elégedetlenségnek, a társadalmi állapot okozta, kevéssé tudatos szorongó érzésnek köszönhette népszerűségét, Scheler hierarchikusan vagy később perspektivikusan „konszolidálta"; maga az életfilozófia is „relatív stabilizálódást" él meg, persze anélkül, hogy tompítaná mindenekelőtt a szocializmus ellen irányuló élét; csak a harcmodor változik meg, a „relatív stabilizálódásra" vonatkozó polgári illúzióknak megfelelően. A fürge, simulékony, nem nagyon gerinces Schelernek ez a rokonsága e rövid átmeneti kor ideológiai szükségleteivel egy időre mérvadó gondolkodóvá emelte őt. De amire Scheler törekedhetik és amit el tud érni, nem több kompromisszumnál. Nagyon jellemző, hogy ő, aki olyan mélyen benne van korának relativizmusában és irracionalizmusában, „jó és racionális metafizikáról" álmodik. Ezek a kompromisszumos tendenciák szoros kapcsolatba hozták őt egy rövid átmeneti szakasz uralkodó tendenciáival. De ugyanezek az erők okozzák, hogy igen hamar egész filozófiája feledésbe merül.

6. A parazita szubjektivizmus hamvaszószerdája

(Heidegger, Jaspers)

A jelennel kapcsolatos, Schelernél temperált szorongásérzések nyíltan kitörnek egyik fiatalabb fenomenológus kortársa, Martin Heidegger filozófiájában. Vele a fenomenológia egy időre a német értelmiség világnézeti érdeklődésének középpontjába tolódik. Most azonban az imperialista korszak individualizmusa

katzenjammerjának ideológiájává lesz. Már a „konszolidálás" Scheler filozófiájában csak bágyadt utóhangja annak az öntudatnak, amelyet az imperialista szubjektivizmus Dilthey és mindenekelőtt Simmel filozófiájában fejezett ki. Épp a szélső relativizmus, úgy látszott, alapozta meg ennek az öntudatnak szuverenitását: minden, ami szilárd, a szubjektív álláspont dolgává oldódott fel, minden tárgyiság pedig tisztán relatív, a szubjektum által meghatározott funkcióvá vagy relációvá. Ezzel azonban a szubjektum minden relativista rezignáció mellett úgy jelent meg önmagának, mint a szellemi univerzum teremtője, mindenesetre az a hatalom, amely egy különben értelmetlen kaoszból – saját mintaképe, saját belátása, saját belső szükségletei szerint – a rend kozmoszát teremti meg, önhatalmúlag értelmet kölcsönöz neki, mint élményei birodalmát hódítja meg önmagának. Az életfilozófia, még Simmelé is, ezt az általános érzést még óvatosabban fejezi ki, mint ahogyan az imperialista korszak irodalmában egyébként kifejezésre jut. (Gondoljunk mindenekelőtt George és Rilke lírájára.)

Az első imperialista világháborúnak kemény, éles sorsfordulatokban gazdag kora és következményeinek korszaka erős hangulatváltozást idéznek elő. A szubjektivista tendencia megmarad ugyan, de alaphangja, légköre egészen megváltozott. A világ többé nem nagy, változatos színpad, amelyen az én mindig új álöltözetben, mindig önhatalmúlag a kulisszákat változtatva, eljátszhatja saját belső tragédiáit és komédiáit. Romhalmazzá lett. A háború előtti időben előkelően lehetett bírálni életfilozófiailag azt, ami mechanikus és merev a kapitalista kultúrában. Ártatlan és veszélytelen szellemi torna volt ez, mert úgy látszott, a társadalmi lét mégis rendületlenül szilárdan áll és veszély nélkül biztosítja a parazita szubjektivizmus létét. A wilhelminus uralom összeomlása óta a társadalom világa félelmetes valami lett e szubjektivizmus számára, mindenütt összeomlással fenyeget az a világ, amelyet ez a szubjektivizmus szakadatlanul bírált, amely azonban létezésének elengedhetetlen alapja. Nincs többé semmi szilárd, semmi támasz. A sivatagban pedig aggódásban és gondban áll a magános ész.

Viszonylag hasonló társadalmi helyzetek viszonylag hasonló gondolkodási és érzelmi tendenciákat hoznak létre. A 48-as forradalom előtt, amely nemzetközi európai esemény volt, véglegesen felbomlott a romantikus individualizmus. Válságának és összeomlásának legjelentősebb gondolkodója, a dán Sören Kierkegaard, igen eredeti módon formulázta meg az akkori romantikus-individualista katzenjammer filozófiáját. Nem csoda, hogy most,

amikor ez a depressziós hangulat jövendő komor események előérzete formájában már évekkel a válság kitörése előtt kezdett érvényesülni, az új korszak vezető gondolkodói, a Husserl-tanítvány Heidegger és a hajdani pszichiáter, Karl Jaspers, a kierkegaardi filozófia reneszánszát hirdették. Magától értetődően korszerű módosításokkal. Kierkegaard ortodox-protestáns vallásosságát, szigorú lutheri bibliahitét nem használhatták jelen szükségleteik számára. De rendkívül hatékony időszerűséget nyert a Hegel filozófiáját illető kritikája – mint az ésszerű gondolkodás objektivitására és általános érvényesülésére irányuló minden törekvésnek, a történelem minden haladáskoncepciójának kritikája – „egzisztenciális filozófiájának" alapvetése olyan szélsőséges, önmarcangoló szubjektivizmus legmélyebb kétségbeeséséből, amely épp e kétségbeesés pátoszában, abban az igényben keresi igazolását, hogy a társadalmi-történeti élet minden eszményét mint puszta, üres és hiú gondolatterméket leplezze le az egyedül létező szubjektummal szemben. Persze ez az időszerűség a megváltozott történeti helyzetnek megfelelően mélyrenyúló változásokat mutat. Mindenekelőtt újra abban, hogy Kierkegaard filozófiája a polgári haladásgondolat ellen, Hegel idealista dialektikája ellen irányult, míg felújítói elsősorban a marxizmus ellen harcolnak, noha írásaikban ez ritkán jut nyíltan és egyenesen kifejezésre; emellett megkísérlik néha a hegeli filozófia reakciós oldalait kihasználni ebben az új harcban. Hogy ez az egzisztenciális filozófia már Kierkegaardnál nem egyéb, mint a legsivárabb filiszterségnek, az aggódásnak és a reszketésnek, a gondnak ideológiája, nem akadálya annak, hogy a hitleri hatalomátvétel előestéjén meg ne hódítsa a gondolkodó Németország széles rétegeit. Ellenkezőleg: épp ez a tragikus filiszterség Heidegger és Jaspers hatásának társadalmi-pszichológiai alapja.

Az egzisztenciális filozófiát a kétségbeesésnek ez a hangulata, nem pedig mélyreható programszerű eltérései különböztetik meg a többi életfilozófiától. Persze nem véletlen, nem puszta terminológiai kérdés, hogy az „élet" nyomatékosan használt jelszavát az „egzisztencia" nyomatékossága váltja fel. Bármennyire inkább hangulati, mintsem filozófiai módszertani jellegű ez a különbség, mégis valami tartalmilag újat és lényegeset fejez ki: az elhagyatottság, kiábrándulás és kétségbeesés intenzitása itt új tartalmiságot teremt. A nyomatékosan hangsúlyozott „élet" szó a világnak a szubjektivitás által való meghódítását jelentette; innen van, hogy az életfilozófia fasiszta aktivistái, akik csakhamar leváltják majd Heideggert és Jasperst, ismét felújítják ezt a jelszót, persze megint új tartalommal. „Egzisztencia" mint a

filozófia vezérmotívuma sok mindenfélének elvetését jelenti, amit az életfilozófia egyébként mint élőt igenlett; most ez lényegtelennek, nem-egzisztenciálisnak látszik.

Ezt a hangulatot persze már a háború előtti kor életfilozófiája is ismerte. Nem is akarunk Nietzschéről szólni, akinél természetesen az „életből" való kiválasztás, az „élet" egy részének elutasítása inkább a prefasizmus és a fasizmus harcos életfilozófiájára emlékeztet. De Dilthey és Simmel sem állnak idegenül az ily hangulatokkal szemben. Gondoljunk Simmelnek „a kultúra tragédiájáról" szóló tanára és rezignált-cinikus megoldási kísérleteire. Még Dilthey is azt mondja alkalmilag: „És az emberi egzisztencia mai elemzése a gyengeségnek, a sötét ösztönök tartalmának, a homályosságok és illúziók miatti szenvedésnek érzésével tölt el mindnyájunkat, azzal az érzéssel, hogy véges minden, ami élet, még itt is, ahol a közösségi élet legfőbb alakulatai származnak belőlük."[75]

Azonban helytelen volna itt csupán mennyiségi eltérést, a hangsúlyok különbségét látni. Bármily fontos az imperialista korszak közös alapjára, a társadalmi létre irányítani a figyelmet, hogy lássuk, azok a társadalmi és pszichológiai motívumok, amelyek létrehozzák az egzisztencializmust, kezdettől fogva hatékonyak voltak, éppannyira fontos másrészt, hogy ne hagyjuk figyelmen kívül azt, ami sajátosan új benne. Azt mondhatnók, hogy ugyanazok a motívumok itt más arányokban jelennek meg, s így juthatnánk közelebb ehhez az újhoz. Mert épp az aránynak e minőségi változásában fejeződik ki az egzisztencializmus filozófiai alaphangulata. Míg a korábbi életfilozófia főképpen a társadalmi élet „holt" alakulatait utasította el és a teljes szubjektivitás elevenségét állította velük szembe, mint az „élet" meghódításának szervét, addig most magában a szubjektumban keletkezik hasadás; míg azelőtt — az itt szükségszerűen keletkező arisztokratikus ismeretelmélet értelmében — az emberek úgyszólván két osztályra oszlottak, az életet élők és az élettől elszakadtak osztályára, addig most minden egyesnek életét, az életet általában veszélyeztetettnek tekintik. S a veszélyeztetettség épp a lényegtelenné válásnak, az élettelen körébe hullásnak érzésében fejeződik ki. Az egzisztencia nyomatékos hangsúlyozása az élet helyett, sőt az élettel szemben, épp az aggódást fejezi ki az életnek e lényegtelenné válásától általában; az egzisztenciának e nyomatékos hangsúlyozásával az ember a szubjektivitásnak azt a magvát, azt az igazi lényegét keresi, amelyet ebből a fenyegető

[75] Dilthey, *Werke*. VII. 150. l.

általános vészből még megmenteni remél és törekszik. Az új irány pátosza tehát azt a sóvárgást fejezi ki, hogy a puszta egzisztenciát kimentsék egy világösszeomlásból; ebben a rokon ez az alaphangulat Kierkegaardéval.

Heidegger még Schelernél is határozottabban és tudatosabban egyesíti a diltheyi tendenciákat a fenomenológiával, sőt a leírást és a hermeneutikát közelebb hozza egymáshoz, mint maga Dilthey tette, ezáltal pedig a nyílt szubjektivizmus természetszerűen erősödik. Azt mondja: „A fenomenológiai leírás módszertani értelme az *értelmezés*."[76] Még a szemlélet és gondolkodás is úgy jelennek meg nála, mint „a megértés távoli derivátumai. A fenomenológiai 'lényegszemlélet' is az egzisztenciális megértésben gyökerezik."[77]

A szubjektivista tendenciák e fokozódása ellenére Heideggernél talán még energikusabban megvan a filozófiai „harmadik út," mint előzőinél: az az igény, hogy az idealizmus és materializmus (ő így mondja: realizmus) ellentéte fölé emelkedjék: „A létező független attól a tapasztalattól, ismerettől és megragadástól, amely által azt feltárjuk, felfedezzük, meghatározzuk. Lét azonban csak annak a létezésnek megértésében van, amelynek létéhez hozzátartozik olyasmi, mint létmegértés."[78] Ezt az egész imperialista korszakra oly jellemző ismeretelméleti zsonglőrködést Heidegger úgy hajtja végre, hogy mindig létezést (Dasein) mond, tehát az emberi tudattól független objektivitás látszatát kelti, noha létezésén épp az emberi egzisztenciát, sőt végső fokon a tudatban való megjelenését érti.

Heidegger a filozófiai „harmadik út" e döntő kérdését a lényegszemlélet apodiktikus kijelentései alapján oldja meg. Neki magának is látnia kell, hogy pozíciója által ahhoz a cirsulus vitiosushoz közeledik, amelyet Dilthey ijedelemmel ismert fel már a korábbi életfilozófiában. „Ha azonban úgy van, hogy az értelmezés már a megértettben mozog és belőle táplálkozik, hogyan érlelhet azután tudományos eredményeket, anélkül, hogy körben mozogna, főleg, ha az előre keresett megértés azonfelül még a közönséges ember- és világismeretben mozog?"[79] Míg azonban Dilthey tudományosan becsületes ijedelemmel megáll a circulus előtt, Heidegger határozottan szétvágja a csomót a lényegszemlélet segítségével (amelyben, irracionalista önkénye következtében, bármit meg lehet találni, különösen, ha a léthez való onto-

[76] Heidegger, *Sein und Zeit*. 3. kiad. Halle 1931. 37. l.
[77] I. m. 147. l.
[78] I. m. 183. l.
[79] I. m. 152/153. l.

lógiai átmenetről van szó): mert a megértés „maga a létezés egzisztenciális elő-struktúrája kifejezésének 'bizonyul' (?)... Mivel a megértés, egzisztenciális értelme szerint, a létezés lehetősége, azért a történeti megismerés ontológiai előfeltevései elvileg meghaladják az egzakt tudományok szigorúságát. A matematika nem szigorúbb a történelemnél, hanem csak szorosabb a számára lényeges egzisztenciális alapnak köre tekintetében."

A történelminek sajátos jelentőségéről Heideggernél később fogunk beszélni. Itt csupán az a megállapítás fontos, hogy Heidegger a megértést, tehát a tisztán tudatszerű magatartást, „ontológiailag" becsempészi az objektív létbe, s ezzel éppoly kétes félhomályt igyekszik teremteni szubjektivitás és objektivitás között, mint annak idején Mach az észrevevés körébe nézve; valójában mind a kettőnél — a különböző szándékoknak megfelelően különböző formában — ugyanarról van szó: tisztán szubjektív-idealista pozícióknak átkereszteléséről objektív (álobjektív) pozíciókra. Csakhogy a machisták sokkal nyíltabban és egyenesvonalúbban keresztelik át a közvetlen észrevevéseket a számunkra egyedül hozzáférhető (álobjektív) valóságra, míg Heidegger a tiszta objektivitás — állítólag — külön tudományának, az ontológiának tervével lép fel. Persze éppúgy, mint a korábbi fenomenológusok, ő sem mutatja meg, hogyan található meg az út a „zárójelbe tett" objektív valóságtól az igazi, a tudattól független objektivitáshoz. Ellenkezőleg. Szoros és szerves összefüggést létesít fenomenológia és ontológia között és az utóbbit minden további nélkül az előbbiből fakasztja:[80] „A fenomenológia a bejárat ahhoz és útbaigazító meghatározási módja annak, aminek az ontológia tárgyának kell lennie. *Az ontológia csak mint fenomenológia lehetséges.*" Hogy itt a „lényegszemlélet" intuicionista (tehát: irracionalista) önkényéről van szó, azt Heideggernek a tárgyra vonatkozó, közvetlenül megelőző meghatározása mutatja: „Nyilván olyasvalami, ami elsősorban és többnyire épp *nem* mutatkozik, ami szemben azzal, ami elsősorban és többnyire mutatkozik, *rejtve* van, de egyúttal olyasmi, ami lényegileg hozzátartozik ahhoz, ami elsősorban és többnyire mutatkozik, mégpedig úgy, hogy értelmét és alapját alkotja." Ez épp a „létezőnek *léte*": az ontológia tárgya.

Haladás Heidegger kérdésfeltevésében a machizmussal szemben abban van, hogy amaz a lényeg és jelenség különbségét energikusan a középpontba tolja, míg a machizmus a jelenségvilágban csak nyíltan szubjektivista („gondolkodás-ökonómiai") meg-

[80] I. m. 35. l.

különböztetéseket tehetett. A kérdésfeltevésben való haladás azonban, amely a korhangulatban rejlő, objektivitásra irányuló éhség mellett nagyban hozzájárult Heidegger hatásához, feleleteinek módjában azonnal maga semmisíti meg magát. Mert hogy mi ragadható meg mint „rejtett lényeg" a közvetlenül előttünk levő, szubjektív módon közvetlenül felfogott valóságból, azt ebben a módszerben egyedül a „lényegszemlélet" döntheti el. Az ontológiai tárgyiság objektivitása tehát Heideggernél is tisztán deklaratív marad, s az ontológiai objektivitás proklamálása csak az álobjektivizmusnak és — az intuitivista kiválasztási elv és kritérium következtében — a tárgyiság e köre irracionalitásának fokozódásához vezethet.

A szubjektív idealizmusnak ez a terminológiai elhomályosítása azonban mindig lelepleződik, amikor konkrét kérdésekre fordul a beszéd. Csak egy példát idézünk: „*Igazság csak annyiban és addig 'van', amennyiben és ameddig létezés van* . . . Newton törvényei, az ellentmondás tétele, minden igazság általában csak addig igaz, amíg létezés *van*. Mielőtt létezés általában nem volt és miután létezés általában már nem lesz, nem volt és nem lesz igazság, mert mint feltártság, felfedezés és felfedezettség akkor *nem létezhet*."[81] Ez nem kevésbé szubjektív-idealista felfogás, mint Kant vagy Mach—Avenarius bármely hívének felfogása. Ez a zsonglőrködés az álobjektív kategóriákkal, szélsőségesen szubjektivista alapon, átvonul Heidegger egész filozófiáján. Azzal az igénnyel lép fel, hogy objektív lételméletet, ontológiát alapít. De épp világa centrális kategóriájának lényegét álobjektivista kifejezésekkel alapjában tisztán szubjesztivisztikusan határozza meg. Azt mondja a létezésről: „A létezés ontológiai tekintetben elvileg különbözik minden meglevőtől és reálistól. 'Fennállása' nem egy szubsztancia szubsztancialitásában gyökerezik, hanem az egzisztáló önmaga (Selbst) 'önállóságában', amelynek létét mint gondot fogtuk fel."[82] És más helyen: „A létező . . . hiszen mi magunk vagyunk az. Hiszen ennek a létezőnek léte az én létem."[83] A fent elemzett önkény az — állítólagos — objektivitásra való átmenetben egészen világosan megnyilatkozik néhány előző módszertani megjegyzésben: „A valóságnál magasabban áll a *lehetőség*. A fenomenológia megértése egyedül lehetőségként való megragadásában van." Mert világos, hogy a szubjektivista-irracionalista önkény tudományos (s éppígy filo-

[81] I. m. 226. l.
[82] I. m. 303. l.
[83] I. m. 41 és 38. l.

zófiai) túlhaladására irányuló komoly törekvésnek egyedül az objektív valóság adhat mértéket igazi vagy pusztán kigondolt lehetőség számára. Hegel ezért teljes joggal különbséget tett elvont és konkrét lehetőség között. Csak a kierkegaardi tudatos szubjektivizmus fordítja meg a filozófiai-hierarchikus pozíciókat és tartja többre a lehetőséget a valóságnál, hogy szabad — légüres — teret teremtsen az egyes-egyedül a lelkiüdvéért aggódó egyén szabad elhatározása számára. Heidegger itt Kierkegaardot követi, de azzal a különbséggel, amely nagyon is hátrányos filozofálása következetességére és becsületességére, hogy — itt ellentétben mesterével — mindamellett hirdeti az így keletkező kategóriák („egzisztenciálok") objektivitását.

Az objektivitásra való igény Heideggernél még kifejezettebb, mint Schelernél, mindamellett a fenomenológia szubjektivista jellege nála sokkal élesebben tűnik szembe, mint Schelernél. Husserlnek szigorú tudományosságára irányuló tendenciája pedig itt már teljesen elhalványult. Heidegger azon van, hogy objektív lételméletet, ontológiát alapítson, ezért ezt élesen el kellene határolnia az antropológiától. Ámde amikor középponti problémáiról beszél, s nem a távolból tiszta módszertant űz, akkor kiderül, hogy ontológiája tulajdonképp pusztán objektivisztikusan álcázott életfilozófiai antropológia. (Heidegger tehát itt éppúgy megoldhatatlan dilemma előtt áll, mint annak idején, ahogy láttuk, Dilthey; itt is ugyanaz az ellentét érvényesül közöttük: Dilthey visszariad a dilemmától s próbál kitérni előle. Heidegger előkelő-deklaratív, nyílt irracionalista módon kettévágja a csomót.) Jellemző pl., hogy a kanti logikában igyekszik kimutatni az alapvető antropológiai tendenciát, hogy ezzel megtehesse Kantot éppúgy az egzisztencialista filozófia előfutárának, ahogy Simmel megtette az életfilozófia előfutárának.

Azonban a Kant-értelmezésen túl is mindenütt kifejeződik nála ez a tendencia. Felfogása szerint ma az antropológia nem külön diszciplína, „hanem a szó jelenti az ember mai állásának önmagára és a létező egészére irányuló egyik *alaptendenciáját*. Ennek az alappozíciónak megfelelően csak akkor ismertünk és értettünk meg valamit, ha az antropológiai *magyarázatot* talált. Az antropológia nemcsak az igazságot keresi az emberről, hanem igényt tart most a döntésre arról, *mit jelenthet az igazság általában*."[84] S ezt az állásfoglalást, amely tárgyi azonosságot jelent ontológiája és az antropológia között, azzal magyarázza, hogy

[84] Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a/M. 1934. 199/200. l.

egyetlen kor sem tudott ugyan oly sokat az emberről, mint a jelenkor, „de egyetlen kor sem tudott kevesebbet arról, hogy mi az ember, mint a mai. Egyetlen kor számára sem lett oly kérdésessé az ember, mint a mi korunk számára."

Ezzel világos kifejezést nyer Heidegger világnézeti tendenciáinak negativitása. A filozófia az ő számára többé nem Husserl elfogulatlan „szigorú" tudománya, de nem is nekifutás egy konkrét világnézethez, amilyen az életfilozófia volt Diltheytől, Spenglerig. Feladata inkább ez: „a vizsgálódásnak nyitvatartása *kérdések* által."[85] Kierkegaardi pátosszal fejti ki Heidegger ezt a pozícióját: „Van-e értelme annak, s van-e jogunk arra, hogy az embert legbensőbb becsületessége alapján — azért, mert az 'ontológiára', azaz a létmegértésre szüksége van — 'teremtőnek' és ezzel 'végtelennek' fogjuk fel, holott épp a végtelen lény eszméje semmit sem utasít el oly radikálisan magától, mint egy ontológiát?... Vagy pedig már túlságosan is a szervezés, az üzem és a sebesség bolondjaivá lettünk, semhogy a lényegesnek, egyszerűnek és állandónak barátai lehetnénk..."[86]

Amit tehát Heidegger fenomenológiának és ontológiának nevez, valójában nem egyéb, mint az emberi létezésnek elvontmiszticizáló antropológiai leírása, de konkrét fenomenológiai leírásaiban ez észrevétlenül az imperialista korszak válsága idején az értelmiségi filiszterségnek — gyakran megragadóan érdekes — leírásává változott. Bizonyos fokig elismeri ezt maga Heidegger is. Programja az, hogy megmutassa a létezőt, „milyen *elsősorban és többnyire* átlagos mindennapiságában".[87] Heidegger filozófiájának tulajdonképpeni érdekessége mármost az, hogy a legnagyobb részletességgel leírja, hogyan bomlasztja fel és veszti el önmagát „az ember", a létezés hordozó alanya, „elsősorban és többnyire" ebben a mindennapiságban.

Ezt a képet már azért sem rajzolhatjuk meg, mert nincs hozzá terünk. Csak egy mozzanatot emelünk itt ki, ti. azt, hogy a heideggeri mindennapi létezés nem-sajátlagos-voltát (Uneigentlichkeit), azt, amit a létezés „magaelvesztésének" (Verfallensein) nevez, a társadalmi lét okozza. Az ember társadalmisága Heidegger szerint a létezésnek egy „egzisztenciálja;" ez a műszó Heideggernél az egzisztencia körében megfelel annak, ami a kategória a gondolkodás körében. A társadalmi egzisztencia mármost „az ember" („das Man") névtelen uralmát jelenti. Ebből a leírásból

[85] I. m. 235. l.
[86] I. m. 236. l.
[87] Heidegger, *Sein und Zeit*. 16. l.

hosszabb idézetet kell hoznunk, hogy az olvasó konkrét képet kapjon a mindennapiság heideggeri ontológiájáról:

„A 'Ki' nem ez és nem amaz, nem az ember maga, nem is egyebek és nem valamennyinek az összege. A ‚Ki' a semleges, *az ember* (das Man). E fel nem tűnő mivoltában és megállapíthatatlanságában bontja ki *az ember* a maga diktatúráját. Élvezünk és kielégülünk, ahogy *az ember* élvez; úgy olvasunk, látunk és ítélünk az irodalom és művészet dolgában, ahogy *az ember* lát és ítél; de a 'nagy sokaságtól' is úgy húzódunk vissza, ahogy *az ember* visszahúzódik; felháborítónak találjuk, amit *az ember* felháborítónak talál. *Az ember*, amely nem meghatározott és a mind, ámbár nem mint összeg, írja elő a mindennapiság létezési módját . . . Mindenki a másik és senki sem önmaga. Az ember (das Man), akivel feleletet kap az a kérdés, hogy *ki* a mindennapi lét alanya, az a senki (das Niemand), akinek minden létezése az egymás-között-való-létben mindenkor már kiszolgáltatta magát. A mindennapi egymás-között-való-lét megállapított létjellegzetességeiben – egymástól való távolság, átlagosság, nyilvánosság, léttehermentesítés és egymásra utaltság – rejlik a létezés legközelebbi 'állandósága' . . . *Az* ember az önállótlanság és nemsajátlagosság állapotában van. Ez a létállapot nem jelenti a létezés ténylegességének lecsökkentését, mint ahogy *az* ember mint *a* senki sem mondható semminek. Ellenkezőleg, ebben a létállapotban a létezés ens realissimum, mivel minden 'realitást' létezésszerű létként kell felfogni. Persze *az* ember éppúgy nincs előttünk, mint a létezés általában. Minél nyilvánvalóbban viselkedik *az* ember, annál megfoghatatlanabb és rejtettebb, de annál kevésbé semmi. Az elfogulatlan ontikus-ontológiai 'látás' előtt mint a mindennapiság 'legreálisabb szubjektuma' leplezi le magát."[88]

Ezek a leírások a „Lét és idő" legerősebb és legszuggesztívabb részét alkotják; nagyon valószínű, hogy ezek alapozzák meg széles körű és mélyrenyúló hatását. Heidegger itt a fenomenológia eszközeivel egy sor igen érdekes képet ad a háború utáni évek felbomlasztott polgári értelmiségének belső életéről, világnézetéről. Ezek a képek szuggesztívak, mert – a leírás színvonalán – igaz és élethű képet adnak azokról a tudatreflexekről, amelyeket a háború utáni kor imperialista kapitalizmusának valósága kelt azokban, akik nem tudnak és nem akarnak túlmenni egyéni létük élményein az objektivitás irányában, azaz társadalmi-történeti okai felkutatásának irányában. Heidegger ezekkel a tendenciákkal nem áll egyedül a maga korá-

[88] I. m. 127/8. l.

ban; nemcsak Jaspers fejez ki hasonló tendenciákat, hanem e korszak szépirodalmának nagy része is (elég talán Céline „Voyage au bout de la nuit" című regényére, Joyce-ra, Gide-re, Malraux-ra stb. utalni). Ámde, ha elismerjük is, hogy ezek a lelkiállapot-leírások részben találók, mégis fel kell merülnie a kérdésnek: mennyire felelnek meg az objektív valóságnak, mennyire mennek túl a reagáló szubjektumok közvetlenségén? Ez a kérdés magától-értetődően elsősorban a filozófiára nézve mérvadó: a szépirodalomban ugyan szintén a valóságábrázolás átfogó volta és mélysége határozza meg az író rangját, de itt a mozgástér sokkal rugalmasabb: annak a problémakörnek tárgyalása azonban, amely itt mégis felmerül, kívülesik e fejtegetések keretén.

Hogy Heidegger leírásai a háború utáni kor imperialista kapitalizmusának válsága által előidézett lelkiállapotokra vonatkoznak, azt mutatja nemcsak az, hogy a „Lét és idő" hatása messze túlterjed a tulajdonképpen filozófiailag érdekeltek körén, hanem hogy ismételten kiemelték, dicsérően vagy megrovóan filozófiai kritikusok is. Amit Heidegger leír, szubjektív-polgári-értelmiségi visszája a kapitalizmus gazdasági kategóriáinak, magától értetődően egy radikális idealista szubjektivizálás és ezért eltorzítás formájában. Ebben a tekintetben Heidegger folytatja Simmelnek azt a tendenciáját, hogy „a történelmi materializmus alá emeletet kell építeni", állítólag azért, hogy e tanítás filozófiai, sőt metafizikai előfeltevései láthatókká váljanak. De a különbség itt még tanulságosabb a rokonságnál. Kifejeződik az a heideggeri műnek mind a módszertanában, mind a hangulatában. Módszertanilag abban, hogy ellentétben Simmellel, aki kifejezetten bírálja a történelmi materializmust, s ezt átértelmezése segítségével saját szellemében „elmélyíteni" törekszik, Heideggernél hiányzik minden ilyen irányú utalás. Nemcsak Marx nevéről nem történik említés, még célzásokban sem, noha a reá való vonatkozás nyilvánvaló, hanem tartalmilag is eltűnik a gazdasági valóság minden objektív kategóriája.

Heidegger módszere radikálisabban szubjektivista jellegű: leírásai kivétel nélkül a gazdasági-társadalmi valóság lelki reflexeire vonatkoznak. Itt gyakorlatilag mutatkozik a fenomenológia és ontológia belső azonossága, az utóbbinak szubjektív jellege minden deklaratív objektivitása ellenére. Sőt még az is kitűnik, hogy ez a fordulat — az állítólag objektív — ontológiához még szubjektivistábbá teszi a világ filozófiai felfogását, mint amilyen a nyíltan radikális szubjektivizmusnak, teszem Simmel szubjektivizmusának korában volt. Mert Simmelnél átragyognak az objektív társadalmi valóságnak legalább halvány, eltor-

zult körvonalai, Heideggernél ellenben ez a valóság tisztán fenomenológiailag leírt lelkiállapotok sorára redukálódik. A módszernek ez a fordulata a legszorosabban kapcsolatos az alaphangulat megváltoztatásával. Simmel filozófiai tevékenysége az életfilozófia reményteljes ifjúkorára esik. Bármennyire megállapította is a „kultúra tragédiáját", bármennyire bírálta is a kapitalista civilizációt, számára mégis, mint emlékszünk, a pénz még „a bensőség ajtónállója" volt. Ezek az illúziók rég összeomlottak Heideggernél. Az egyéniség bensősége rég lemondott minden világhódító tervről; társadalmi környezetét már nem tekinti olyasvalaminek, ami magában problematikus ugyan, de mégis olyasmi, aminek körében a tiszta bensőség szabadon kiélheti magát, hanem állandó, félelmetes, megfoghatatlan fenyegetéseként mindannak, ami a szubjektivitást lényegessé tehetné. Ez persze ugyancsak nem új élménye a kapitalizmus polgári emberének; Ibsen pl. megformálta ezt sok évtizeddel előbb abban az ismert jelenetben, amelyben Peer Gyntje – saját élete lényegtelenségének vagy lényegességének szimbólumaként – meghámoz egy hagymát és csupa héjat talál, de semmi magvat. Heidegger leírásainak meghatározó maximájává lesz az öregedő s önmaga felett kétségbeeső Peer Gyntnek ez az élménye. Ez az értelme „az ember" uralmának (a társadalmi élet nyelvére visszafordítva: az imperialista korszak demokratikus közélete, tehát teszem a weimari kor uralmának): „A megértés *az* emberben emellett állandóan *elvéti* a dolgot terveiben az igazi létezési lehetőségek tekintetében."[89] Heideggernél ez olyasmi, mint a demokráciaellenesség ontológiai bizonyítéka. S ezt a gondolatot nagy fogalmi szemléletességgel viszi tovább. „A létezés önmagába veti magát, a nem-sajátlagos mindennapiság feneketlenségébe és semmisségébe." Épp ez rejtőzik el a közélet által és jelenik meg mint „konkrét élet". Mégis megtévesztő örvényről van szó. „Ez az állandó elszakadás a sajátlagosságtól és mégis e sajátlagosságnak folyton általó látszata egyazonos *az* ember körébe való belesodortatással ... *A létezés átlagos mindennapisága* eszerint úgy határozható meg, mint a *hamisítóan feltárult, sorsszerű és mégis tervezgető világban-való-lét, amelynek a 'világnál' való létében és a másikkal való együttlétben a saját létlehetőségéről van szó.*"[90]

Itt világosan kitűnik, hogy a fenomenológiáról az ontológiára való átmenet Heideggernél éppúgy lényegileg a társadalmi fejlődés szocialista távlata ellen irányul, mint valamennyi vezető

[89] I. m. 174. l.
[90] I. m. 178 és 181. l.

polgári gondolkodó irracionalista módszere Nietzsche óta. A háború után lejátszódó német válság, az ennek következtében kiélesedő osztályharcok – a háttérben a Szovjetunió léte és erősödése, a Lenin által továbbfejlesztett marxizmus pedig elterjedt a munkásosztály és az értelmiség körében is – minden embert sokkal erősebben szorítanak személyes döntésre, mint ahogy az nyugalmasabb időkben történt. Heidegger, mint láttuk, nem harcol a marxizmus–leninizmus gazdasági tanai, sem a belőlük folyó politikai következmények ellen – erre nem képes sem ő, sem az a réteg, amelyet képvisel; a társadalmi következtetések levonását akként próbálja kikerülni, hogy az emberek minden közéleti tevékenységét „ontológiailag" diffamálja.

A polgári ember lényegtelenné, sőt semmissé válásának élménye általános e kor értelmiségében; Heidegger bonyolult gondolatmenetei, nehézkes fenomenológiai introspekciói ezért ebben a rétegben nagyon elterjedt élményanyagra találnak. Heidegger itt éppúgy minden társadalmi cselekvéstől való elfordulást hirdet mint annak idején Schopenhauer a polgári haladásgondolattól, a demokratikus átalakulástól való elfordulást. De Heidegger elfordulása implicite még sokkal inkább reakciós állásfoglalást tartalmaz, mint Schopenhauer kvietizmusa. Persze magában a filozófusban az akut forradalom idején ez is nagyon is könnyen ellenforradalmi aktivitásba csaphatott át, s Nietzsche mutatta meg, mily könnyen és fáradság nélkül fejleszthető Schopenhauer előfeltevéseiből filozófiailag is egy ellenforradalmi aktivizmus. Nagy túlzás nélkül azt lehet mondani: Heidegger az imperialista burzsoáziának a szocializmus ellen vívott harca korszakában úgy viszonylik Hitlerhez és Rosenberghez, mint annakidején Schopenhauer viszonylott Nietzschéhez.

Természetesen az események sohasem ismétlődnek mechanikusan – a filozófia történetében sem. A visszavonulás érzelmi hangsúlya Schopenhauernál és Heideggernél teljesen különböző, sőt ellentétes. Heideggernél a kétségbeesés már nem ad az egyénnek felszabadított teret a „megváltott" esztétikai és vallási szemlélődés számára úgy, mint Schopenhauernál. Az egyén veszélyeztetettsége átfogja már az egyéni lét teljes birodalmát. S bármily eltorzult tükröződésben jelenik is meg leírása a fenomenológiai módszer szolipszizmusa következtében, ez a veszélyeztetettség mégis társadalmi tény: a polgári egyénnek (különösen az intellektuelnek) belső helyzete a felbomló monopolkapitalizmusban, bukásának távlata előtt. Heidegger kétségbeesésének tehát kettős jellege van: egyrészt az imperializmus válságos korában élő egyén belső semmisségének kérlelhetetlen leleplezése, másrészt

– mivel e semmisség társadalmi alapjait időtlenné és társadalomellenessé fetisizálja – az így felmerült érzés igen könnyen kétségbeesett, reakciós aktivitásba csap át. Bizonyára nem véletlen, hogy Hitler agitációja szakadatlanul a kétségbeesésre apellál. A dolgozó tömegeknél persze a gazdasági-társadalmi helyzeten való kétségbeesésre. Ennek az agitációnak az értelmiség körében való hatása számára azonban kedvező talajt teremt a semmisségnek és kétségbeesésnek az a hangulata, amelynek szubjektív igazságából indul ki Heidegger, amelyet megfogalmaz, filozófiailag felmagasztosít s mint „autentikust" kanonizál.

A mindennapiságnak, „*az* ember" uralmának ez a léte tehát tulajdonképp nem-lét. S Heidegger csakugyan a létet nem mint közvetlenül adottat, hanem mint a legtávolabbit határozza meg: „A létező, amely mi magunk vagyunk, ontológiailag a legtávolibb." Az embernek ezt a legsajátlagosabb mozzanatát elfelejtjük, eltemetjük a mindennapiságban; az ontológia feladata épp abban van, hogy kiragadja a feledésből.

Ez az élethez (korának társadalmi életéhez) való állásfoglalás határozza meg Heidegger egész módszerét. Ismételten rámutattunk már a fenomenológia legyőzhetetlen szubjektivizmusára, az ontológia álobjektivizmusára. De még csak most lesz világos, amikor a heideggeri világkép tartalmilag is, szerkezetileg is bizonyos konkrétságban áll előttünk, hogy ez a módszer – minden objektív gyarlósága ellenére – az egyetlen lehetséges módszer az ő céljai szempontjából. Mert Heidegger koncepciója szerint az ember társadalmi életében nem a szubjektivitás és objektivitás közötti viszonyról, nem a szubjektum és objektum közötti kölcsönhatásról van szó, hanem a sajátlagosság és nem-sajátlagosság viszonyáról ugyanazon a szubjektumon belül. Az ontológiai túlmenés a „zárójelbe" tett objektív valóságon az ontológiában csak látszólagos, csak a módszertani kifejezésekben tart az objektivitás felé; valójában a szubjektivitásnak más, állítólag mélyebb rétege felé fordul. Sőt azt lehet mondani, hogy Heideggernél egy kategória (egy egzisztenciál) annál hívebben fejezi ki a létet, annál közelebb jut a léthez, minél kevésbé terhelik az objektív valóság meghatározásai. Innen van, hogy az itt fellépő meghatározások (hangulat, gond, aggódás, hívás stb.) kivétel nélkül határozottan szubjektív jellegűek.

De épp ezért a heideggeri ontológiának annál irracionalistábbá kell válnia, minél inkább fejti ki igaz lényegét. Heidegger mindig megkísérli ugyan, hogy elhatárolja magát az irracionalizmustól. Törekvése itt is az, hogy fölülemelkedjék a racionalizmus és irracionalizmus ellentétén, hogy itt éppúgy, mint az ide-

alizmus és materializmus kérdésében, filozófiai „harmadik út"-at találjon. De ez lehetetlen számára. Ismételten bírálja a racionalizmus korlátait, de azután hozzáfűzi az ilyen kritikához: „Semmivel sem csekélyebb tehát a jelenségeknek az a meghamisítása, amely az irracionálisnak menedékhelyére tolja őket. Az irracionalizmus – mint a racionalizmus ellentéte – csak sandítva beszél arról, amivel szemben emez vak volt."[91] Minthogy azonban Heidegger szemében ez a vakság abban van, hogy a racionalizmus tekintettel van az objektív valóság megismerhető tényeire, azért Heideggernek az irracionalizmustól való elhatárolódásához hiányzik minden reális lehetőség. Mert, ha egy tárgyiságból eltávolítunk minden meghatározást, amely a megismerhető objektív valóságra vonatkozik, ha ez a tárgyiság kizárólag a tiszta bensőben jön létre, akkor az, amit így találunk, kikerülhetetlenül irracionalista jelleget kap.

Ez így van már Kierkegaardnál is. De ő, noha megvan a lehetősége a teológiai kategóriákkal való dolgozásra és ezáltal egy álracionalitás vagy áldialektika elérésére, nem riad vissza a végső következményektől, s épp az „egzisztencia" döntő kérdéseiben a paradoxról, azaz az irracionalitásról beszél. Heideggernek nincs lehetősége arra, hogy nyíltan teológiai kategóriákhoz folyamodjék, de másrészt nincs meg benne a bátorság arra, hogy ilyen nyíltan az irracionalizmus hívének vallja magát. Hogy azonban az objektivitás minden meghatározásának szembeállítása az énnel valójában – a szavak másképp hangozhatnak, a papiros türelmes – az irracionalizmushoz vezet, azt Heidegger minden ontológiai leírása mutatja. Csak egy példát idézünk. Heidegger hangulatáról beszél.[92] Ez a miért, honnan és hová tekintetében elvileg el van takarva. „A létezésnek ezt a honnan és hová tekintetében eltakart, de önmagában annál leplezetlenebbül feltárt létjellegét, azt 'hogy van', így nevezzük: ennek a létezőnek a maga itt-jébe való *vetettsége* (Geworfenheit dieses Seienden in sein Da), még pedig úgy, hogy mint a világban-való-lét azonos az itt-tel." De az itt keletkező „faktivitás nem egy előttünk levő puszta tényének ténylegessége, hanem a létezésnek az egzisztenciába felvett, noha elsősorban félretolt létjellege". (I. m. 311. l.) Amennyiben itt, Heidegger „terve" szerint, a létnek belenyúlása vagy egy reá való intenció támad, az, amit így találunk (és megtalálásának útja) csak irracionalisztikus lehet. A léthez vezető út a valóság minden objektív meghatározásának elvetése; Heidegger onto-

[91] I. m. 136. l.
[92] I. m. 135. l.

lógiája mindenütt parancsolóan követeli ezt az elvetést, hogy az ember (a szubjektum, a létezés) kivonhassa magát „*az* ember" lényegtelenné, nem-sajátlagossá tevő hatalma alól.

Látjuk: a heideggeri ontológia észrevétlenül átváltozik morállá, sőt majdnem vallási prédikációvá; az ismeretelméletnek ez a morális-vallási fordulata szintén mutatja Kierkegaard meghatározó hatását Heidegger kérdésfeltevésére és módszerére. E prédikáció tartalma: az ember legyen „lényegessé", készüljön a „lelkiismeret kiáltásának" meghallgatására és megértésére, hogy így a „feltártságra" (Entschlossenheit) érlelődjék. Ezt a folyamatot is nagyon részletesen írja le Heidegger. Itt is csak velejét adhatjuk vissza röviden és vázlatosan. A létezésnek a „magaelhagyásban" („Verfallensein") rejtőző semmiségét az ontológia leplezi le: „Az eredetileg semmiző semminek (des ursprünglichen nichtenden Nichts) lényege ebben van: legelőször hozza a létező elé a létet mint olyat... Létezés annyi mint: beletartottság a semmibe (Hineingehaltenheit in das Nichts)..."[93]

Ez a heideggeri „létezés" lényege. A különbség az emberek között tisztán az, tudatában vannak-e ennek, vagy nem. A tudatossáválás a lelkiismeret által történik: „A lelkiismeret a gond kiáltása a világban-való-lét félelmességéből, amely a létezést a legsajátosabb bűnössé-válás lehetőségére figyelmezteti... a kiáltás megértése feltárja az ember saját létezését elszigeteltsége félelmességében."[94]

Ennek a kiáltásnak megértése viszi az embert a feltártságra. Ennek az „egzisztenciál"-nak jelentőségét nagy pátosszal emeli ki Heidegger. Az eddigi fejtegetések után senkit sem lephet meg, ha Heidegger tagadja, hogy a „feltártság" a legcsekélyebb változtatást is idézhetné elő az ember környezetében; még „*az* ember" uralmát sem ingatja meg: „A kézhez álló 'világ' (zuhandene Welt) nem lesz 'tartalmilag' mássá, a másiknak köre nem cserélődik ki... *Az* ember fel-nem-tártsága mégis uralkodó marad, csak nem képes kihatni a feltárult egzisztenciára."[95] Heidegger filozófiájának módszertana és tartalmai rendkívül bonyolult terminológiában egy súlyos válság korában élő értelmiségi filiszter életérzését fejezik ki: saját „egzisztenciájának" veszélyeztetettségét úgy akarja elhárítani, hogy ne származzék belől semmiféle kötelezettség saját külső életkörülményeinek megváltoztatására, vagy éppenséggel az objektív társadalmi valóság megvál-

[93] Heidegger, *Was ist Metaphisik?* Bonn 1926. 19/20. l.
[94] Heidegger, *Sein und Zeit.* 289 és 295. l.
[95] I. m. 297. l.

toztatásában való közreműködésre. Bármily nehezen érthető is Heidegger: ezt helyesen olvasták ki filozófiájából.

Az eddig elért eredmény csupán csak az a belátás, hogy a létezés mint olyan bűnös. S a feltárult embernek sajátlagos élete mármost a halálra való előkészülésben áll; „a lehetőség előreszaladásának" (Vorlaufen der Möglichkeit) nevezi ezt Heidegger terminológiája. Itt ismét látható Kierkegaard, persze kifejezett protestáns teológiája nélkül.

Ennek a pozitív vallás és személyes isten nélküli heideggeri teológiának magától értetődően, mint minden életfilozófiának, sajátos új időelméletet kell tartalmaznia. Ez is módszertani szükségszerűség. Mert tér és idő merev szembeállítása a dialektikátlan racionalizmus egyik leggyengébb pontja. Míg azonban igazi túlhaladása csak térnek és időnek az objektív valóságban gyökerező dialektikus kölcsönös viszonyában található meg, addig az irracionalista életfilozófia kezdettől fogva a racionalizmus időfogalma ellen intézi legélesebb támadásait, a tért és az időt — olyanformán mint a társadalomfilozófia területén a kultúrát és a civilizációt — mint homlokegyenest ellenkező, sőt ellenséges elveket állítja egymással szembe. Az idő meghódítása pozitív tekintetben azért nagyon fontos az életfilozófia számára — ez a visszája a fenti polemikus szándéknak —, mert az élmény és élet (egzisztencia) azonosítása, amely elengedhetetlen álobjektivizmusa szempontjából csak ennek a követelménynek megfelelően szubjektivizált, irracionalista időkoncepció mellett lehetséges.

Heidegger nagy súlyt helyez erre. Élesen elhatárolja magát Bergsontól, s kárhoztatja őt — Aristotelésszel és Hegellel együtt — mint a „vulgáris" időfelfogás képviselőjét. Ez a „vulgáris" idő a közönséges idő, amely múltat, jelent és jövőt ismer; „*az* ember" „magátelhagyó" világának ideje, a mérés, az óra stb. ideje. Ezzel szemben a valódi idő nem ismer egymásutánt: „A jövő *nem későbbi*, mint a múlt, ez pedig *nem korábbi*, mint a jelen. Az időbeliség mint múltban-jelenben-folyó jövő létezik (Zeitlichkeit zeitigt sich als verwesende-gegenwärtigende Zukunft)."[96]

A Bergsonnal (nem az Aristotelésszel és Hegellel) szemben való ellentét csupán árnyalati különbség. Mert mind a kettő a valóságos objektív idővel szubjektív módon megélt időt állít szembe mint tulajdonképpeni időt. Csakhogy Bergsonnál, aki ismeretelméletének lényege szerint háború előtti jelenség, s akinek filozófiája sok rokonságot mutat Simmellel és a pragmatiz-

[96] I. m. 350. l.

mussal, a megélt idő a szubjektivista-individualista világhódítás organonja volt, míg Heidegger katzenjammeres filozófiájában a „valóságos" idő megfosztja magát a világtól, tartalmatlanul teológiai lesz s kizárólag a belső döntés mozzanatára összpontosul. Ezért Bergson elsősorban a „térbeli" idő ellen, az egzakt tudományok fogalomalkotása ellen intézi támadásait, valóságos ideje pedig a művészeti életet tartja szem előtt, míg Heideggernél a vulgáris idő megfelel a magát-elhagyó létezésnek, a valóságos idő pedig a halál irányába mutat. Itt is könnyen látható, hogy a különbség Heidegger és Bergson időfelfogása között társadalmi jellegű, és attól függ, milyen ellenség ellen harcolnak. Bergson lényegileg a polgárság fellendülési korszakának természettudományos-materialista világfelfogása ellen polemizál, míg Heidegger az időelméletben és a történelmiségnek ezzel szorosan összetartozó felfogásában és mindenekelőtt az új ellenfél, a történelmi materializmusnak az életben mindenütt érezhetővé vált befolyása ellen irányul. Mind a kettőnél azonban ez az ellentét, az idő fogalmán belül, eszköz egy irracionalista filozófia felállítására. Heidegger felfedezi ugyan, hogy az idő eddigelé észre nem vett középponti szerepet játszik Kant „A tiszta ész kritikája" c. művében, mindenekelőtt a sematizmus-fejezetben. Ez a középponti hely, fejti ki Heidegger, „így megrendíti az ész és az értelem uralmát. A 'logika' elvesztette ősidőktől fogva kialakult elsőbbségét a metafizikában. Eszméje kérdésessé válik."[97] Kant tehát Heideggernél a modern irracionalizmus egyik atyja lesz.

Az időnek e felfogása mellett Heidegger második főtendenciája annak kimutatása, hogy a létezés elemi történetisége a történelem megragadásának alapja, tiszta szemfényvesztésnek bizonyul. Heideggernek igaza van, ha az újkantiánusok ellen foglal állást, akik a történetiséget szubjektív „tételezésből" igyekeztek megalapozni, ha rámutat arra, hogy a létnek történeti jellegűnek kell lennie, hogy történettudomány keletkezzék; mint sok pontban, az életfilozófia itt is leszámítolja a nem-dialektikus idealizmus összeomlását. De „egzisztenciális" történetiségének konkrét meghatározásában messze elmarad az életfilozófia mögött. Számára a történelem ősjelenség — következetes módon — a létezés, azaz az egyén élete, „az élet összefüggése születés és halál között". S ezt is — egészen az életfilozófiának diltheyi módszertana szerint — az élményből határozza meg. Ez (az összefüggés — L. Gy.) „az időben lefolyó élmények sorából *áll*".[98] Ebből kettős

[97] Heidegger, *Kant.* 233. l.
[98] Heidegger, *Sein und Zeit.* 373/4. l.

torzítás származik. Először is nem a természet történeti tényálladékait tekinti „eredetieknek" (Kant—Laplace-féle elmélet, darwinizmus stb.), hanem az emberi élményeknek az „eredetiségtől" nagyon messzeeső összefüggését veszi kiindulópontnak, „ősjelenségnek". Másodszor Heidegger nem veszi észre, hogy „ősjelensége" levezetett valami: következménye a társadalmi létnek, az emberek társadalmi gyakorlatának, amelyben az élményeknek ily „összefüggése" általában létrejöhet. Amennyire itt kapcsolatot vesz észre, elutasítja mint „*az* ember" birodalmát. Ezáltal az emberek társadalmi gyakorlatának egy eltorzult derivátumát mint a történelem „ősjelenségét", mint „eredetit" nemcsak elszigeteli a valóságos történelemtől, hanem antinómikusan szembeállítja vele. Ebben a valóság struktúráját annyira meghamisító tendenciában plasztikusan kifejezésre jut Heidegger filozófiájának prefasiszta jellege. Minthogy mármost az elsődleges történetiség innen kiindulva „ontológiailag fundálva" van, ebből szükségszerűen keletkezik a döntő heideggeri különbségtevés „sajátlagos" és „nem-sajátlagos" történelem között: „Annak megfelelően, hogy a történetiség a gondban gyökerezik, a létezés mint sajátlagosan és nem-sajátlagosan történelmi létezik."[99]

A heideggeri történetfelfogás szerint azonban épp a valóságos történelem a nem-sajátlagos, mint ahogy a valóságos idő volt a „vulgáris" idő. A történelemnek látszólagos létszerű megalapozásával Heidegger alapjában véve megszüntet minden történelmiséget, amennyiben kizárólag filiszterének morális „feltártságát" ismeri el történelminek. Heidegger már a mindennapi létezés elemzésében elutasította az embernek minden, a társadalmi-történeti élet objektív tényei vagy tendenciái szerint való tájékozódását. Azt mondja ott: „Teljesen félreismernők fenomenális tekintetben azt, *ami* feltár hangulatot és *ahogyan* feltárja, ha a feltárttal összevetnők azt, amit a hangolt létezés 'egyúttal' ismer, tud és hisz. Továbbá ha a létezés 'biztos' a 'hová'-ja hitében, vagy racionális felvilágosultságban ismerni véli a honnanját, mindez semmit sem számít ama fenomális tényálladékkal szemben, hogy a hangulat és létezést itt-jének ténye elé állítja, amely kérlelhetetlen rejtélyességgel mered eléje. Egzisztenciális-ontológiai szempontból a legcsekélyebb jogunk sincs a magaérzés (Befindlichkeit) 'evidenciájának' lefokozására azáltal, hogy egy tisztán előttünk levő dolog elméleti megismerésének apodiktikus bizonyosságával mérjük."[100]

[99] I. m. 376. l.
[100] I. m. 135/6. l.

A lét megvilágítása kizárólag belülről jöhet, minden — Heidegger szerint állítólagos — objektív irányú megismeréssel létrejön a maga-elhagyás, „*az* embernek", a nem-sajátlagosnak való kiszolgáltatottság. Csak következetes tehát, ha a létezés történetiségének megállapításában ugyancsak éppoly határozottan elutasít minden objektív történetit; a heideggeri történetiségnek semmi köze ahhoz, „hogy a létezés előfordul egy 'világtörténelemben'."[101] Heidegger itt bizonyos joggal polemizál a történelemelmélet régi idealista megokolása ellen. „A történelem problémáinak helyét", mondja „nem szabad a históriában mint a történelemről szóló tudományban keresni... Hogy hol lehet a történelem a históriának lehetséges *tárgyává*, azt csak a történelminek létmódjából, a történetiségből és ennek az időbeliségben való gyökerezéséből lehet megtudni."[102] Heidegger itt is leszámitolja az idealizmus összeomlását, nem minden ügyesség nélkül, azt a látszatot keltve, mintha magának a létezésnek történeti lényegét akarná a történelem kiindulópontjává tenni. De egyrészt magát azt a létezést, mint láttuk, teljességgel szubjektivisztikusan határozza meg, másrészt a létezés eredeti történelmiségét radikálisan „megtisztítja" a valóságos, az objektív történelemhez való minden vonatkozástól. Mert: „Annak megfelelően, hogy a történelem a gondban gyökerezik, a létezés mint sajátlagosan vagy nemsajátlagosan történelmi létezik."[103] Ebből pedig logikusan azt lehet következtetni: „A tulajdonképpeni, a halál felé irányuló lét, azaz az időbeliség végessége a létezés történelmiségének rejtett alapja."[104]

Ez természetesen szintén „nem-sajátlagos" történelmiség megállapítása. Heidegger koncepciója lényeges tartalmának megfelelően majdnem kompromisszumszerű megállapítás. Mert ha a történelemben egyes-egyedül arról van szó, amit — a teológia nyelvén — lelki üdvösségnek lehetne nevezni, akkor nem lehet belátni, hogy minden egyébnek, aminek szerepe legfeljebb csak az eltérítés lehet a történelemben való léttől, hogyan lehetne ugyancsak történeti jellege. Heidegger azonban elismer egyszer elsődleges és másodlagos, máskor sajátlagos és nem-sajátlagos történelmiséget. „Eszköznek és műnek... intézményeknek megvan a történetük. De a természet is történeti jellegű. *Nem* éppen, amennyiben 'természetrajzról' (Naturgeschichte) beszélünk, ellen-

[101] I. m. 332. l.
[102] I. m. 375. l.
[103] I. m. 376. l.
[104] I. m. 386. l.

ben igenis mint táj, telepítési, kiaknázási terület, mint csatatér és kultuszhely."[105] Mint látjuk: sokkal többet spengleri „történelmiségnél" nem lehet várni a heideggeri „nem-sajátlagos" történelemtől, de míg Spenglernél az koncepciójának szerves alkatrésze volt, addig itt zavarja az alapgondolatot, s végső soron felesleges ballaszt ennek számára. Részint Heideggernek abból az idegenkedéséből származik, hogy nem akar nyíltan egyezni a radikális irracionalizmussal, minden tudományosság radikális elutasításával; másrészt — szervetlenné vált — öröksége a lelki üdvösséghez vezető heideggeri út teológiai alapkoncepciójának, mert ez az út — isten nélkül és lélek nélkül — elvesztette korábbi iránymutató elveit.

Itt egy lényeges mozzanat válik láthatóvá Heidegger viszonyában Kierkegaardhoz. Mert a történelemnek sajátlagossá és nem-sajátlagossá való megkettőztetése Kierkegaard Hegel-kritikájának befolyása alatt történik. Azonban, mint mindig a történelemben, itt is a primitív fejlődési fok reakciós gondolkodója nyíltabb, becsületesebb és következetesebb, mint imperialista epigonja. (Ez is, mint ismételten láttuk, összefügg azzal, hogy Kierkegaard a történelmi haladás polgári koncepciója ellen küzd, míg Heidegger a szocialista fejlődési távlat vonzóerejét igyekszik elhárítani.) Kierkegaard csak isten számára ismer el világtörténelmet. Az ember számára, aki az ő felfogása szerint — jellemzően — a történelemben csak néző lehet, nincs történelem, hanem csupán egyéni erkölcsi-vallási fejlődés. Kierkegaard azt mondja: „A világtörténelmi immanencia mindig zavarólag hat az etikumra, s mégis a világtörténelmi szemlélet épp az immanenciában van. Ha az egyén valami etikait lát, ez a benne magában levő etikai... Ugyanis nem volna helyes ez a következtetés: minél fejlettebb valaki etikailag, annál inkább meglátja majd az etikait a világtörténelemben, nem, épp ellenkezőleg: minél inkább fejlődik etikailag, annál kevésbé törődik majd a világtörténelmivel.

Hadd emlékeztessek mármost egy szemléltető képpel a különbségre az etikai és a világtörténelmi, az egyénnek istenhez való etikai viszonya és a világtörténelminek istenhez való viszonya között. Olykor ugyan egy királynak egymaga számára van királyi színháza, de ez a különbség, amely kizárja az alattvalókat, véletlen. Máskép áll a dolog, ha istenről beszélünk és arról a királyi színházról, amelyet egyedül a maga számára tart. Ekképpen az egyén etikai fejlődése az a kis magánszínház, ahol a néző isten ugyan, de alkalmilag maga az egyes ember is, noha neki lénye-

[105] I. m. 388/9. l.

gileg színésznek kell lennie, ti. oly színésznek, aki nem csal, hanem megnyilatkozik, mint ahogy minden etikai fejlődés megnyilatkozás isten előtt. Ezzel szemben a világtörténelem az a királyi színtér isten számára, ahol nem véletlenül, hanem lényegileg ő az egyetlen néző, mert ő az egyetlen, aki néző *lehet*. Ehhez a színházhoz nem áll nyitva az út egzisztáló szellem számára. Ha elhiteti magával, hogy néző, akkor csupán azt felejti el, hogy neki magának a kis színházban színésznek kell lennie, ama királyi nézőre és költőre bízva azt, hogyan akarja őt a királyi drámában, a drámák drámájában felhasználni."[106]

A visszahatás Németország klasszikus filozófiájára itt élesen fejeződött ki. Míg Goethe számára Faustja legigazibb etikai problémáinak teljesedése és megoldása csak a második rész „nagy világában" volt lehetséges, addig Kierkegaard az etikát az első rész „kis világára" korlátozza; míg a hegeli etika a világtörténelembe torkollik, Kierkegaardnál épp ez van elvileg kizárva az ember „egzisztenciális" tevékenységéből.

Persze, ahogy gyakran előfordul ebben a korszakban, Kierkegaardnál az életfilozófia a polgári idealista dialektika megoldatlan kérdéseihez kapcsolódik. A hegeli történetfilozófia, amely az eddigi összfolyamat kontemplációjában végződik, gyengeségével csak lehetővé teszi a kierkegaardi kérdésfeltevést, amennyiben Kierkegaard megvetetté teheti ezt a kontemplációt, mint az élettől elforduló, professzori, nem adekvát, sőt megalázó állásfoglalást az emberélet lényeges kérdéseihez, és legalább a gyakorlat látszatát állíthatja vele szembe. Ez a kierkegaardi gyakorlat ironikus bosszú Hegel ellen, mert Hegel nem volt képes következetesen végiggondolni a történeti gyakorlatot, s megállva a jelennél, azt kontemplációba engedte átcsapni; de ennek a kierkegaardi gyakorlatnak, igazi lényege szerint, nincs semmi köze az — egyedüli valóban történeti — gyakorlathoz, sőt, mint láttuk, ezt egyenesen tagadja, s bizonyos korlátozott következetességgel felújíthatja a teológiai történetfilozófia régi dualitását. Ebben a történetfilozófiában is az egyes lelkek üdvözülésének útja a történelem tulajdonképpeni tartalma. De a régi teológia, különösen a katolikus, az üdvözülésnek az egyes útjait be tudta építeni a kozmosznak és az emberiségnek teológiai történetébe, s így saját keretében mégis egységes történetfelfogáshoz tudott eljutni. (Pl. Bossuet-nél.) Mint láttuk, ez a kierkegaardi történeti felfogásnak is alapja. Mivel azonban nála minden embernek, aki egzisztenciáját, lelke üdvösségét keresi, közvetlen, csak általa megvalósítható viszonyba kell lépnie

[106] Kierkegaard, *Gesammelte Werke*. Jena 1910. VI. 235. l.

Krisztussal, az üdvösség forrásával, mivel itt, a tulajdonképpeni egzisztencia körében, minden történelmiség megsemmisült (minden ember éppúgy viszonylik Krisztushoz, mint ennek közvetlen tanítványai), azért maga a történelem teljesen transzcendenssé lesz; csak ebben az elismerésben, hogy az embereknek Krisztus megjelenése előtt elvileg másképpen strukturált helyzetük volt saját egzisztenciájukhoz, maradtak meg egy teológiai történelmiség nyomai. De itt is végelemzésben az egzisztenciális magatartásnak két „típusa" áll egymással szemben s minden típus önmagában véve történelem nélkül, a történelmiséget pedig csupán Krisztusnak – korszakokat és típusokat elválasztó – megjelenése határozza meg.

Kierkegaardnak már említett ironikus bosszúja Hegelen csak azért lehetséges, mert Hegel történetfilozófiájának csúcsai, noha erélyesen azon volt és részben el is érte azt, hogy a történetfilozófiát tisztán az emberi gyakorlat termékévé tegye, mégis egy idealista teológia ködébe vesznek. Ebből származik a történelemnek amaz egyszerre „isteni" és professzori kontemplációja elméleti szemlélet helyett, amely csak gondolati összefoglalása az eddigi gyakorlat tapasztalatainak egy jövendő, jobb, tudatosabb gyakorlat céljából. Ezzel a kontemplációval szemben bizonyos viszonylagos jogosultsága volt Kierkegaard kritikájának. Persze csak mint kritikának, mert mihelyt konkretizálódik ez a kritika – a hegeli racionális teológia helyett – irracionális teológiába csap át. S a kritikának minden – ha még oly viszonylagos – jogosultsága is megszűnik, ha ily módon a hegeli historizmust a történelem nyílt tagadása váltja fel.

Heideggernél mármost hasonló problematikát látunk, mint Kierkegaardnál, azonban isten nélkül, Krisztus nélkül, lélek nélkül. Heidegger teológiai történetfilozófiát akar teremteni a „vallásos ateizmus" számára. Ezért tűnik el nála a teológiának minden tartalmi mozzanata, a kierkegaardi mozzanatok is, csak a teljesen üressé vált teológiai váz marad meg. Kierkegaard számára is az elszigetelt egyéniség (a filiszter) elveszett életének kategóriái, mint aggódás, gond, bűntudat, feltártság stb., a „sajátlagos" valóság „egzisztenciáljai". Míg azonban Kierkegaard, egy teológiai történetfilozófia maradványai következtében, amelynek alapján valóságos történelmet feltételez isten számára, abban a helyzetben van, hogy a lelke üdvösségét kereső egyes ember szempontjából radikálisan tagadja a történelmiséget, addig Heideggernek ezt a történelmietlen létezést mint „sajátlagos" történelmet kell álcáznia, hogy ellentétet kapjon a valóságos (a „nem-sajátlagos") történelem tagadásához. Ebben az ellentétben is a társadalmi-

történeti tartalom a döntő. Kierkegaard, aki filozófiailag elutasította a polgári demokratikus haladást, még a vallás feudális világába visszavezető utat láthatott maga előtt; noha ezt, mint megmutattuk, nála kikezdi már a dekadens polgári szétbomlasztás. A monopolkapitalizmus válsága korában, egy mind erősebbé és vonzóbbá váló szocialista állam szomszédságában működő Heidegger csak úgy térhetett ki a válság korszakából folyó következtetések elől, hogy a valóságos történelmet „nem-sajátlagossá" fokozta le, „sajátlagosnak" pedig csak olyan lelki fejlődést ismert el, amely gond, kétségbeesés stb. által visszatartja az embereket a társadalmi cselekvéstől, a szociális döntésektől; egyúttal bensőleg annyira leköti őket kétségbeesett tájékozatlanságban és útvesztettségben, hogy ezzel a legnagyobb mértékben elősegíti az átcsapást a Hitler-jellegű reakciós aktivizmusba.

Az időről és történelemről szóló heideggeri filozófiának egész önhitt éle tehát nem vezet túl a mindennapi életre vonatkozó ontológiáján; a tartalom itt is csak a semmitől halálra ijedt, semmis és semmiségének lassan tudatára ébredő modern filiszter belső élete.

Heidegger egzisztenciális filozófiájának ezen elemzése után Jaspersét lényegesen rövidebbre foghatjuk. Mert a kettőnek kiinduló pontja is, következtetései is rendkívül hasonlók. Hogy Jaspers nyíltan mint pszichológus lép fel, annyiban tanulságos, hogy ez, kapcsolatban a fenomenológiának Schelernél és Heideggernél látható fejlődésével, valamint Dilthey leíró pszichológiájának növekvő befolyásával, befejezi eredeti álobjektivitásának leleplezését.

Jaspers első hatásos filozófiai műve, „A világnézetek pszichológiája" (1919) kísérlet Dilthey a világnézetek tipológiájára vonatkozó programjának megvalósítására. Ez persze már teljes lemondás arról, hogy a tipológia Dilthey álma szerint utat mutasson az objektív filozófiai világnézethez. Ellenkezőleg, Kierkegaard és Nietzsche befolyása alatt, akikben Jaspers a jelen filozófusait látja, valamint Max Weber szociológiai relativizmusának hatása alatt, ez a tipológia épp az objektív filozófiai megismerés lehetőségének és értékének teljes elutasítását hirdeti.

Ebben a tekintetben Jaspers az életfilozófia radikális relativizmusának útján tovább megy minden elődjénél. Mindazt, ami objektív a megismerésben, a megvetően ironikus „burok" (Gehäuse) kifejezéssel jelöli; ebben ismét az élőnek és megmerevedettnek régi életfilozófiai ellentéte jut kifejezésre, azzal a különös árnyalattal, hogy itt kifejezetten minden objektivitás mint valami megmerevedett és halott jelenik meg. Jaspers azt mondja erről a kérdésről: „Minden, az egészről megformulázott tanítás burokká

lesz, amelyben nincs meg a határhelyzetek eredeti élménye, s megakadályozza azoknak az erőknek keletkezését, amelyek indítóan a jövőben tervszerű tapasztalatban keresik a lét értelmét, hogy egy átlátott és tökéletes, a lelket megnyugtató világnak nyugalmát teszik helyébe, oly világnak, amelynek értelme örökké előttünk van."[107]

Gondoljunk csak Simmelnek általunk részletesen idézett fejtegetéseire a léleknek az objektív szellemhez való viszonyáról, „a kultúra tragédiájának" eléggé relativisztikusan gondolt tanáról, hogy lássuk: milyen nagy utat tett meg azóta az életfilozófia a relativista nihilizmushoz vezető úton. Jaspers végzetesnek tart minden „burkot" nemcsak az életre általában, nemcsak az egyénnek egyedül fontos fejlődésére, hanem szociális veszedelmet is lát benne: „. . . . azzal az állítással, hogy az egyik igazság általános érvényű minden ember számára . . . mindjárt kezdődik az igaztalanság (Unwahrhaftigkeit)".[108] Ez kierkegaardizáló gondolatmenet. Abból indul ki, hogy minden általános, objektív igazság feltétlenül ellenkezik az egyén belső szubjektív igaz-voltával, becsületességével, hogy ellenséges kizárólagosságával ellene irányul. (Hasonló gondolatmeneteket már Nietzschénél találunk.) A tudományellenesség ezzel erkölcsi-metafizikai hangsúlyt kap, s miként mintaképeinél, Jaspersnél is demokráciaellenes jellege van ennek a fordulatnak. Az objektivitásnak a szubjektív igazságra veszedelmes hatalmait majdnem kizárólag ott látja, ahol demokratikus tömeguralom keletkezik. Ezért számára fanatizmus, brutális erőszak a legfontosabb szükségszerű következményei az ilyen „igaztalanságnak", amely a világba, a „burok" igazságaiba vetett hit következtében jön létre. Már Heideggernél látunk tisztán demokráciaellenes tendenciát: „*az* ember" mitikus, fenomenológiai alakja torzképszerű koncentrációja annak a „névtelenségnek", annak a „felelőtlenségnek", amelyben a reakciós publicisztika régóta minden demokrácia fő ismertetőjegyét látta. Jaspersnél ez a tendencia a legvégletesebb filiszterségig fokozódik: csak a „bensőségessé" lett, tisztán önmagára állított egyénben (az értelmiségi filiszterben, aki elutasít minden közéletet) található felfogása szerint igazság, őszinteség és emberiesség, a tömegek minden befolyása úgy tűnik fel — igazi német-nyárspolgári módon — mint igaztalanság, mint barbárság.

Ez a radikális szubjektivizmus, amely a „burokról" szóló tanításban jelentkezett, a jaspersi filozófia sajátos vonása. Az

[107] Jaspers, *Psychologie der Weltanschauung*. 2. kiad. Berlin 1922. 245/5. l.

[108] Jaspers, *Vernunft und Existenz*. Groningen 1937. 71/2. l.

objektív világ minden megismerésének szerinte csak technikai hasznossága van; igazi, a létet érintő jelentősége csak az „egzisztenciamegvilágosodásnak" (Existenzerhellung) van. Jaspers így nyilatkozik filozófiájának e velejéről: „Az egzisztenciális filozófia azonnal *el* volna *veszve*, ha *ismét azt hinné, hogy tudja, mi az ember*. Ismét alaprajzokat adna az emberi és állati életnek típusaiban való kutatására, ismét antropológia, pszichológia, szociológia lenne. Értelme csak úgy lehetséges, ha feneketlen marad tárgyiságában. Felébreszti azt, amit nem tud; megvilágít és mozgat, de nem rögzít meg... Az egzisztenciamegvilágosodás nem vezet eredményhez, mert tárgytalan marad. A tudat világossága az igényt tartalmazza, de nem hoz teljesülést. Mint megismerőknek meg kell ezzel elégednünk. Mert nem vagyok az, amit megismerek, és nem ismerem meg azt, ami vagyok. Ahelyett, hogy megismerném egzisztenciámat, csak a megvilágosodás folyamatát tudom megindítani."[109]

Ebből a pozícióból fakad nála az a kierkegaardi tendencia, amely sokszorosan rokon a heideggerivel: hogy csak a bensőségben, saját lelkében, a teljesen magára hagyott egyénnek az „egzisztenciát" megőrző tartásában lásson valami reálisat, a valósággal összefüggőt. De Heidegger bizonyos elvont következetességgel dolgozza ki ezt az álláspontot, s csak amikor ezen az alapon a létezés történelmiségét akarja felfedni, akkor jelentkezik egész nyíltan szomorú filisztersége. Kiekegaard szolipszizmusa alapján Jaspers széles, tartalmi és kidolgozott konkrét filozófiát, kultúrkritikát stb. akar adni. Ezért nyárspolgári-intellektuel cant-ja, hiú és filiszter önelégültsége sokkal hamarabb látható.

Sőt politikai cselekvést kíván, ami az ő előfeltevéseiből képtelenségnek tetszik; elítéli mind az „apolitiát", mind a „vak politikai akarást". Ebből mármost a következő nyárspolgári eszmény keletkezik: „Csak türelem hosszú időre és lefojtott elhatározottság hirtelen cselekvésre, átfogó tudás, amely a kényszerítően valóságoson túl nyitva marad a lehetségesnek végtelen tere számára, érhet itt el valamit, ami több, mint pusztán zavargás, pusztítás, a dolgok továbbűzése."[110] Ez a követelmény annál komikusabban hat, mert Jaspers következetesen elutasít minden prognózist, minden előrelátást: „A dolgok folyására vonatkozó előrenézően szemlélő tudás oly lehetőségekről való tudás marad, amelyek között annak, ami valóságos lesz, elő nem kell fordulnia."[111]

[109] Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin—Leipzig 1931. 146/7. l.
[110] I. m. 78. l.
[111] I. m. 185. l.

Így mindezen, a valóság világába történt meddő kirándulások után mégis csupán a kierkegaardi távlat marad érvényben: „Minthogy a világ folyását átlátni nem lehet, minthogy a mai napig a legjobb hajótörést szenvedett és ismét hajótörést szenvedhet, minthogy tehát a *világ folyása hosszabb időre nem is az, ami egyedül fontos*, azért minden, a távoli jövőre vonatkozó tervezgetésen és cselekvésen túltesszük magunkat, hogy most és itt létet teremtsünk és meglelkesítsünk . . . A jelenben megtenni azt, ami helyes, végül is az egyetlen biztos teendőm."[112]

Ezzel a Heideggerrel nagyon rokon bölcsességgel némileg komikus ellentmondás keletkezik Jaspersnél. Jaspers haladást lát a mai, csak önmagára állított emberben (a „burok" lehántása, Kierkegaard és Nietzsche segítségével a múlt megtévesztően objektív filozófiáinak túlhaladása) – igenelni kellene tehát a jelent, amely ezt az embert, ezt az egyedül valódi filozófiai problémafeltevést létrehozta, ahogyan a következetesebb Simmel is tette szubjektivizmusára vonatkozóan. Mivel azonban állati gyűlölet él benne a tömegek ellen s reszkető félelem tölti el velük, a demokráciával és szocializmussal szemben, azért a korábbi idők romantikus dicsőítése párhuzamosan merül fel nála a „burok" elleni polémiával. Így védelmezi pl. alkalmilag az egyházat, mint a „mindenkor létrejövő szabadság létfeltételét",[113] teljesen elfelejtve, hogy elmélete szerint minden egyháznak szükségképp „buroknak" kellene lennie. Itt is kitűnik a filozófiai reakció „klaszszikusainak" fölénye epigonjaikkal szemben: Kierkegaard, egzisztenciális protestantizmusa álláspontjáról, mindig a legszenvedélyesebb vádakat emelte az egyház ellen. Ez az ellentmondás Jaspers fenségesnek szánt gesztusát komikussá, kompromisszumossá, semmitmondóvá teszi. A nihilizmus újra meg újra nyárspolgárian kálvinista, modernizált, „világonbelüli aszkézissé" változik; létrejön Max Weber relativista szociológiájának életfilozófiai karikatúrája.

Heidegger csak az „egzisztenciál" kidolgozásáig jutott el. Jaspers ellenben a filozófiának nagy háromkötetes rendszerét adta ki e büszke-szerény címmel: „Filozófia". Bevezető fejtegetéseiben (A világban való tájékozódás és egzisztencia-megvilágosodás) szélesen kifejti azt, amit itt jeleztünk. Csak a harmadik részben (Metafizika) keletkezik egy „Chiffre-tan", amelyben a valóság objektív megismerésének lehetetlenségét a világ megragadásának pozitív formájává akarja átértelmezni. Jaspers

[112] I. m. 187/8. l.
[113] I. m. 172. l.

egyrészt – Kierkegaard és Nietzsche mintájára – fenn akarja tartani az objektivitás felbomlasztója rettenthetetlenségének pózát, másrészt nincs meg benne sem Kierkegaard hite az eredeti kereszténységben, sem Nietzsche víziója egy eljövendő imperialista korszakra vonatkozóan, s mégis a heideggeri „semmiző semmiből" kötelezettségekkel nem járó pozitív valamit akar elővarázsolni, ahelyett, hogy következetesen levonná a nihilista következményeket. Ebben áll felemássága Heidegger radikális nihilizmusával szemben.

Így Jaspers filozófiája, miként Heideggeré, filozófiailag teljesen eredménytelenül, de társadalmilag mindamellett rendkívül messzemenő következményekkel végződik. Heidegger és Jaspers a szélsőségesen individualista, nyárspolgári-arisztokratikus relativizmust és irracionalizmust legvégső következményéig viszik. Ahová elérkeznek, ott jégkorszak, északi sark, üressé vált világ, értelmetlen káosz, semmi veszi körül az embert; s a kétségbeesés önmaga miatt, menthetetlen magánossága miatt filozófiájuk belső tartalma. Ezzel találó képet adnak arról, mi megy végbe a német intelligencia széles köreinek belsejében a húszas évek végén és a harmincas évek elején. De nem állnak meg a leírásnál. Leírásuk egyúttal értelmezés: kifejtése annak, hogy ebben a világban minden cselekedet értelmetlen. Pártosságuk megmutatkozik abban, hogy „a világ" negatív vonásait kizárólag a demokratikus társadalomra vonatkoztatják. A válság előestéjén és a válság alatt határozott pártos állásfoglalás. Mert ezzel elmélyítik a német polgárság s mindenekelőtt értelmisége széles köreinek általános kétségbeesés-hangulatát, eltérítenek esetleges lázadási tendenciákat, s az agresszív reakció nem lényegtelen negatív segítséget kap. Ha a német fasizmus a német értelmiség széles köreit több mint jóakaró semlegességre tudta nevelni, ebben nem keveset köszönhet Heidegger és Jaspers filozófiájának.

Emellett meglehetősen közömbös marad, mi volt mind a kettőnek személyes állásfoglalása a hitlerizmushoz, annál is inkább, mivel egyikük sem volt oly következetlen saját filozófiájának előfeltevéseihez és következtetéseihez, hogy valóban fellépjen Hitler ellen. Az tehát, hogy Heidegger nyíltan lépett fel mint fasiszta, Jaspers pedig tisztán magánokokból nem juthatott odáig, s Hitler alatti *otium cum dignitate*-ját Hitler bukása után egy ideig, ameddig úgy látszott, hogy a szelek balfelől fújnak, arra használta fel, hogy az antifasisztát adja, mitsem változtat az alapvető tényálláson. Filozófiájuk objektív tartalmával mind a ketten útegyengetői maradnak a fasiszta irracionalizmusnak.

7. *Prefasiszta és fasiszta életfilozófia*

(Klages, Jünger, Bäumler, Böhm, Krieck, Rosenberg)

Maga az életfilozófia hamar túlhalad az imént jellemzett „egzisztencialista" epizódon s az eljövendő barbár reakciónak nyíltabb, harcosabb előkészítése felé fordul. Ebben rejlik Ludwig Klages filozófiájának jelentősége. Mint író már a háború előtti korban lépett fel. Eredetileg a George-kör vezető tagja, de azután megválik tőle és saját útjait járja. Az életfilozófiát tulajdonképpen nyílt harccá változtatja át ész és kultúra ellen. (Hogy menynyire koráramlatokról, nem pedig egyes egyénekről van itt szó, azt mutatja a politikailag baloldali Theodor Lessing gondolkodásirányának feltűnő párhuzamossága.) Klagesnél az életfilozófia antropológiai vonása még szembetűnőbb, mint elődeinél. Irodalmi működésének nagy része erre a területre, a „karakterológia" új tudományának megállapítására esik. Itt megvan már minden objektív megismerésnek teljes feloldódása a típustanban.

Míg Dilthey az antropológiai tipológiát még az objektív tudománynak rendeli alá, míg Jaspers már föléje rendeli, Klages frontális támadást intéz vele a tudományosság szelleme ellen, ama szerep ellen, amelyet ész, megismerés, szellem játszottak és játszanak az emberiség fejlődésében.

Klages alapkoncepciója felette egyszerű: van egy általános kozmikus élet, amelynek az emberek fejlődésük kezdetén természetszerűen részesei voltak: „Mindenütt, ahol eleven test van, ott van lélek is; mindenütt, ahol lélek van, ott van eleven test is. A lélek: a test értelme, a test képe: a lélek megjelenése. Mindennek, ami megjelenik, értelme van, s minden értelem úgy nyilatkozik meg, hogy megjelenik. Az értelmet bensőleg éljük meg, a jelenséget külsőleg. Az értelemnek képpé kell lennie, ha meg akar nyilatkozni, s képnek ismét bensővé kell lennie, hogy hasson. Hasonlat nélkül szólva, ezek a valóság pólusai."[114]

Ezt a kozmikus-természetű, organikus-élő állapotot kiszorítja és felbomlasztja a „szellem". „A szellem törvénye elválaszt a kozmikus élet ritmusától."[115] Ez az emberi történelem tartalma, „hogy a lélek fölé emelkedjék a *szellem*, az álom fölé a megértő *éberség*, a keletkező és elmúló élet fölé megmaradásra irányuló

[114] Klages, *Vom kosmogonischen Eros*. 2. kiad. München 1926. 63. l.

[115] I. m. 65. l.

működés".[116] Hogyan ment végbe a roppant fordulat, azt senki sem tudja: tény csupán az, „*hogy világonkívüli hatalom tört be az élet körébe*".[117] (Klages itt misztikus-reakciós módon elferdíti az őskommunizmus bachofeni rajzát.) De ha nem tudjuk is, hogyan jutott a szellem uralomra, hatékonysága teljesen evidens Klages előtt: „megöli az életet".[118]

Klages egész filozófiája csupán ennek az egy primitív gondolatnak variációja. Jelentősége abban van, hogy soha előtte ilyen nyíltan és radikálisan nem harcoltak az ész ellen. Tevékenységét „elvetemültségnek" (Verruchtheit) nevezi,[119] „gonosztettnek" (Frevel).[120] A tudásvágyat egy szintre helyezi a közönséges kíváncsisággal. Klages alkalmilag leírja azt az ifjút, aki a monda szerint le akarta leplezni a fátyollal takart saisi képet: „Tulajdonképp miért akarja az ifjú felemelni a fátyolt? a kutatás vágyából, vagy egészen józanul szólva, *kíváncsiságból?* A kutatás vágya és a kíváncsiság között nincs lényeges különbség. Amaz, éppúgy mint emez, az értelem nyugtalanságából fakad, az értelmet pedig nyugtalanítja mindaz, ami még nem az övé. A megismerés vágya: az elsajátítás vágya ... s amit hatalmába ejt a szellem, az feltétlenül elveszti varázsát, s ezzel együtt el is pusztul, ha lényege szerint titok volt."[121] S épp ebben rejlik Klages felfogása szerint minden tudományosság bűnössége, mert a filozófiailag lényeges, semmiképp sem megismerés, hanem csak „titokról szóló tudás".[122]

Csak ha megőrizzük ezt a tiszteletet a titok iránt, lehetséges eleven viszony az élethez. Világos, hogy Klagesnál ily módon az élet elveszti minden vonatkozását a biológiához; nyíltan kimondja, hogy a biológia nem tudja, „miben áll az élő dolog elevensége".[123] Jellemző itt, hogy Klages, mint minden életfilozófus társa, igényt tart arra, hogy az idealizmus és materializmus ellentéte fölé emelkedjék. A lét és tudat látszólagos ellentéte ugyanis, Klages felfogása szerint, eltakarja azt, ami „se nem *cogitare*, se nem *esse*, se nem szellem, se nem anyag, hanem időbeli lényekre nézve fontosabb mind a kettőnél: ti. az élet ... A szellem felismeri, hogy van lét, de csak az élet él."[124]

[116] Klages, *Der Mensch und das Leben.* Jena 1937. 32. l.
[117] I. m. 33. l.
[118] I. m. 51. l.
[119] I. m. 33. l.
[120] Klages, *Vom kosmogonischen Eros.* 214. l.
[121] I. m. 215/6. l.
[122] Klages, *Mensch und Leben.* 79. l.
[123] Klages, *Vom Wesen des Bewusstseins.* Leipzig 1921. 4. l.
[124] I. m. 137/9. l.

Az életnek ez a felfogása az életfilozófiai irracionalizmusnak eddig elért tetőpontja, de itt egyúttal már nem egyszerű nihilista tagadás, hanem közvetlen mítoszba való átcsapás. Klages új mítoszelméletének ismeretelméletet teremt, amennyiben a képet játssza ki a dolog ellen. A dolog a szellem holt terméke, a kép meglelkesített jelenség. Klages ehhez a szembeállításhoz kapcsolja ismeretelméletét, amely ismét az életfilozófia mítoszalkotó szakaszára jellemző és válik jelentőssé, noha magában tisztán szofisztikus. A szellem világa számára ugyanis Klages elfogadja az újkantiánusok és pozitivisták ismeretelméletét, hogy a lélek világában a szubjektum és objektum „demagóg-álmaterialista" elméletét állítsa vele szembe. Azt mondja: „A képnek a tudattól független valósága van (mert egyáltalán nem érinti az, hogy utóbb emlékszem-e rá, vagy nem); a dolog bekerült a tudat világába és csakis *személyes* lények bensősége *számára* létezik."[125] Ismeretes, hogy az anyagi világ függetlensége a filozófiai materializmus ismeretelméletének alapja. Jellemző, hogy Klages – saját állítása szerint – azt épp itt teszi magáévá, ahol a legszubjektívabbról, a képzelet termékeiről van szó. De épp ez a szofisztika jellemző az életfilozófiai mítoszelmélet álobjektivizmusára.

A mitikussá vált életfilozófiának ehhez az ismeretelméletéhez természetszerűen sajátos időelmélet is tartozik, a „valóságos idő" felfedezése, amely éppoly radikálisan különbözik az értelem világától, mint Bergsonnál vagy Heideggernél. Klages polémiája azonban itt a jövő ellen irányul, amely „a valóságos időnek nem tulajdonsága". Csak a „prométheusi emberiség emelte az eljövendőt *ugyanarra* a valósági fokra, mint az elmúltat... a 'világtörténelem' héraklési emberisége a 'jövő' agyrémével agyonütötte és agyonüti a múltnak valóságát... széttépi a közelségnek a messzeséggel való megtermékenyítő összefüggését, hogy helyébe tegye a jelennek ahasvéri módon nyugtalanító *vonatkoztatottságát* a messzeségnek ama kísértetére, amelynek jövő a neve."[126] A valóságos idő ezzel szemben „folyam, amelynek iránya a jövő*ből* a múlt*ba* vezet".[127] Így tehát Klagesnél is harcot látni oly világtörténelem valósága ellen, amely mint a szellem és az ész gonosztette jelenik meg, amelynek legnagyobb elvetemültsége az, hogy célokat mer tűzni maga elé a jövőre nézve, s ezzel felbomlasztja a léleknek a mítoszba, a múlt uralmába való beágyazottságát. Bizonyára nem kell külön kiemelni, hogy Klages-

[125] Klages, *Vom kosmogonischen Eros*. 79. l.
[126] I. m. 137/9 l.
[127] I. m. 140. l.

nek ez az időelmélete és vele szorosan kapcsolatos történetfelfogása az imperialista burzsoáziának ugyanazon társadalmi szükségletéből, a szocializmus elleni harc szükségletéből fakadt, mint Spengler vagy Heidegger megfelelő tanításai. Az árnyalati különbség tárgyilag jelentéktelen, mert mindnyájan egyformán az objektív realitás valóságos összefüggéseit határozottan a fejük tetejére állítják; csak a német irracionalizmus különböző szakaszait jelölik a Hitlerhez vezető úton.

Igy keletkezik az üresség, sivárság, léleknélküliség és elvetemültség egy világa. A mítosz világa nem tudott védekezni a szellem betörése ellen, de mint sötét sors honol az uralkodó ész világa felett. Róma bukásától a jelenkori államoknak megjósolt bukásáig Klages mindenütt látta a leigázott mitikus hatalmaknak ezt a bosszúját. Az egyetlen feladat, amelyet filozófiája az emberek elé tűzhet, csak az, hogy szabadítsák meg magukat a szellem elvetemült világától: „mentsék meg lelküket!"[128]

Klagesnál már nagyon határozottan látjuk az életfilozófia új szakaszát. Egyrészt az életfilozófia itt egészen másképpen lett az észnek nyíltan harcos ellenségévé, mint a korábban tárgyalt gondolkodóknál, másrészt nála — ha nem tekintjük a Spengler-epizódot — Nietzsche óta először lép fel az életfilozófia nyíltan mint konkrét mítoszok teremtője. Ezzel Klages közvetlen előfutára lesz a „nemzeti szocialista világnézetnek"; ennek hivatalos filozófiája ezt mindig hálásan el is ismerte, persze bizonyos fenntartásokkal. Mert először is Klages harcos életfilozófus ugyan — de még a régi, apolitikus individualizmus alapján; harcának terénuma csak a kávéház vagy a szalon lehet; harcát lehetetlen kivinni az utcára. Másodszor és mindenekelőtt, mivel Klagesnál a háború is a szellem kártékony, kultúrafelbomlasztó következményeihez tartozik. Ez természetesen olyan pont, ahol a nemzeti szocialisták minden kegyelete megszűnik az érdemes előfutárral szemben. Klages eme pacifizmusát és individualizmusát fasiszta tisztelői is bírálják.

Az életfilozófia átmenete a fasizmusba többek között úgy megy végbe, hogy több harcos életfilozófus lép fel, akik írásaikban az élet és halál ellentétét társadalmilag és politikailag fogják fel, s az ész megsemmisítéséért folyó harcnak szociális hangsúlyt adnak. Az életfilozófiának ez a szakasza többnyire ama kis csoportok és szövetségek alapján keletkezik, amelyek tömegesen alakultak a húszas évek második felében, amelyeknek politikai-szociális törekvései ide-oda ingadoztak a szocializmus iránt érzett,

[128] Klages, *Vom Wesen des Bewusstseins*. 52. l.

olykor jóhiszemű rokonszenv és a nemzeti-szocializmus legnagyobb közelsége között; legnagyobb részüknél persze az utóbbinak tendenciái voltak túlsúlyban. Az effajta, meglehetősen gazdag irodalomból itt csupán egy különösen pregnáns, élesen jobboldali képviselőt emelünk ki: Ernst Jüngert. Jünger mint fiatalember részt vett az első imperialista világháborúban, s azután hatásos, nem értéktelen elbeszélésekben ábrázolta a gépesített háború rémségeit állandó összefüggésben a felemelő „frontélménnyel", amely az életfilozófusok harcias fiatalabb nemzedékének felfogása szerint belső alapja Németország jövendő megújulásának. A gépcsata és frontélmény összekapcsolása Jüngerből a „totális mozgósítás" egyik legelső propagandistáját csinálja.

Ez a kérdésfeltevés eltolja az élő és a megmerevedett ellentétének tartalmát. A Jünger-féle íróknak azzal, hogy igenlik a modern háborút, le kell mondaniok arról, hogy a modern kapitalizmus minden megjelenési formáját Heidegger, Jaspers és Klages módjára, akik ebben a tekintetben egy vonalon állnak, mint megmerevedettet, mint halott „burkot" elvessék. Az elválasztó vonal élet és halál között Jüngernél a weimari köztársaság pacifista-polgár kapitalizmusa és egy agresszív, porosz-német imperializmus álmodott felújítása között húzódik. Itt indul meg a szociális demagógia beiktatása, a munkásosztály bevonása ezekbe az imperialista tervekbe. A Scheler- és Sombart-típusú háborús irodalom, s mindenekelőtt Spengler „Poroszság és szocializmus" c. műve voltak ennek az új szintézisnek előfutárai. De csak Jünger értelmezi életfilozófiailag a proletariátus és burzsoázia ellentétét, hogy az imperialista háborúnak, mint az élet megnyilatkozásának a holt polgári világgal szemben, megadja a szükséges széles szociális alapot. Ezzel az életfilozófiai irracionalizmus egészen nyíltan vállalja reakciós történelmi küldetését, az egyenes harcot a proletariátus világnézete, a marxizmus–leninizmus ellen. Amit az életfilozófia korábbi képviselőinek csak eltorzult és homályos, látszólag reá nem vonatkozó elméletek kibetűzése által kellett megmutatniok, itt nyílt kijelentéssé lesz. Kiderül egyúttal, ami persze már Spenglernél megvolt, hogy ez a harc minden nyíltsága és frontalitása mellett indirekt és demagogikus: Spengler és Jünger meg sem kísérlik, mint az imperializmus előtti vagy korai imperialista apologéták, hogy kimutassák a kapitalizmus fölényét a szocializmussal szemben, hanem az igazi szocializmus ellenében egy szocializmusnak keresztelt monopolkapitalizmust játszanak ki a jövő társadalmi rendjeként. Spengler azonban itt még ignorálta a proletariátust, Jünger, éppúgy mint Hitler, demagóg módon már a proletariátus nevében beszél.

Jünger ezeket a nézeteket programszerű könyvben foglalja össze: „A munkás. Uralom és alak" című̈ben. Az alak már régóta az életfilozófiának egyik központi kategóriája. (Gondoljunk Spengler „Morphológiájára".) Itt mint a mítoszteremtő tendencia központi fogalma lép fel. Jünger szerint forradalmi már a módszertan, amely az alakokból ered: „Alakok látása annyiban forradalmi aktus, amennyiben létet ismer meg életének egész és egységes gazdaságában. Nagy fölénye ennek a folyamatnak, hogy mind az erkölcsi és esztétikai, mind a tudományos érvényességen túl megy végbe."[129] A forradalmat itt persze fasiszta értelemben kell venni, mint a demokrácia megsemmisítését olyan formában, amely demagóg módon azt vallja, hogy vele és benne a polgári társadalmat győzi le. Jünger harcos életfilozófiája éppoly radikálisan veti el a szellemet és észt, mint Klagesé, de a hangulat, a hang teljesen megváltozott; a morálból és történetfilozófiából itt politika lesz. Jünger nem elvetemültségről és gonoszságról beszél, hanem „a szellem hazaárulásáról".[130] Az életfilozófia radikális szubjektivizmusa is tovább fokozódik Jüngernél és történeti-politikai fordulatot vesz. Azt mondja a mítosz keletkezéséről: „A győző teremti meg a történelem mítoszát"[131]; ezzel minden történeti objektivitás tagadása cinikusan-nyílt tetőpontját éri el.

Az a történetfilozófiai alapgondolat, amelyben az életfilozófiának ez az új harcos szakasza megnyilvánul, meglehetősen egyszerű és kezdetleges. A munkás alakja, amelyből gondosan eltávolít minden gazdasági és osztályszerű mozzanatot, képviseli a jelen kultúrájában az elemi erejűt, az életet, ellentétben a polgársággal, amelynek soha sejtelme nem volt annak létéről. Rámutattunk már arra, hogy ez az új koncepció Spengler „porosz szocializmusának" bizonyos tendenciáit viszi tovább. Szükséges azonban a különbségre is rámutatni. Spengler egyszerű azonosítást hajtott végre. Jünger a poroszságban „az elemi erejűnek megfékezését" látja, míg „a munkásság az elemi erejűt nem kizárja, hanem magában foglalja".[132]

Itt életfilozófiailag adva van az irracionalista szociális demagógia megokolása. A polgár halott világa a „szekuritás" világa. A polgári kultúrának ez az életfilozófiai-demagóg kritikája a legnagyobb fontosságú a fasizmus világnézeti megalapozására nézve. Más reakciós áramlatokkal szemben, amelyek visszatérést prédikálnak korábbi, biztosított, „megkötött" korszakokhoz, a fasiz-

[129] Jünger, *Der Arbeite*. 2. kiad. Hamburg 1932. 39. l.
[130] I. m. 40. l.
[131] I. m. 204. l.
[132] I. m. 66. l.

mus agitációja magából a válságból, minden biztosított körülmény felbomlásából indul ki. Mivel pedig belpolitikailag korlátlan önkényuralmat akar felállítani, mivel főtendenciája az imperialista agressziós háború megszervezése, azért ilyen harcos nihilizmusra, minden biztosítottság tudatos megrendítésére törekszik az egyes ember egzisztenciájában. Ezért kell a „szekuritás" ideológiáját mint holt és polgári felfogást mindenáron megvetetté tenni: a fasizmus a semmi által nem gátolt, semmitől vissza nem riadó, brutális zsoldos típusát akarja kitenyészteni. Minthogy mármost a „szekuritás" Németország klasszikus humanizmusának kategóriája volt (Wilhelm von Humboldt fogalmazta meg először nagy határozottsággal), érthetővé válik a fasizmus vezető ideológusainak ellenséges magatartása ezzel az egész korszakkal szemben. (Csak mellékesen utalunk arra, hogy Heidegger és Jaspers egzisztencialista filozófiája a maga módján nagyban hozzájárult a „szekuritás" ideológiájának megrendítéséhez.)

A két alak, a munkás és a polgár, egymást teljesen kizáróan áll szemben egymással. A munkás abszolút máslétet képvisel a polgárral szemben. Itt szól bele mármost Jüngernek radikálisan történelemellenes, a történelmet teljesen felbomlasztó mitikus történetfelfogása: „Egy alak *van*, és semmiféle fejlődés nem növeli vagy csökkenti azt. A fejlődéstörténet ennélfogva nem az alak története ... A fejlődés ismer kezdetet és véget, születést és halált; az alak nincs ezeknek alávetve. A történelem nem hoz létre alakokat, hanem együtt változik az alakkal. Az alak a hagyomány, amely győzelmes hatalmat kölcsönöz önmagának."[133] Ezzel megszűnik a történelem. Az életfilozófia eredetileg, Diltheyvel és Simmellel, azt célozta, hogy megóvja a történelem önállóságát a természet törvényszerűségével szemben. Persze már akkor, különösen Diltheynél, azzal a melléktendenciával: hogy az antropológiai alapvetéssel támaszt nyerjen a történeti relativizmussal szemben; Diltheynél, mint láttuk, ez az antropológiai és a történelmi szempontok antinómiájához vezetett. A világnézet szükségletének, az életfilozófiailag kifejezhető világnézet szükségességének a történelmet mind energikusabban mítosszá kellett átváltoztatnia, annál inkább, minél nagyobb volt konkrétságra való igénye. Az így keletkezett mítoszokat csak az életfilozófiai antropológiának és tipológiának lényegiségekké felfújt „alakjaival" lehetett benépesíteni. Minél tovább halad ez a fejlődés, annál inkább elveszti minden jelentőségét a valóságos történelem az életfilozófia képviselői számára. Speng-

[133] I. m. 79. l.

lernél kiszorítják azt a mítoszok; Heideggernél a nem-sajátlagosba süllyed; Klagesnél mint példagyűjtemény jelenik meg az emberiségnek az ész uralma következtében történt bűnbeeséséhez. Bármennyire különböznek is egymástól ezek a koncepciók, közös vonásuk az, hogy a történelem mint „néhány" típus látszatmozgása jelenik meg. S minél harcosabban reakciósakká válnak ezek a mítoszok, minél közvetlenebb előfutáraivá lesznek a fasiszta mítosznok, annál erősebb az ellenséges polarizációjuk, annál inkább csak arra való az egész misztifikált élettörténet, hogy bebizonyítsa az egyik „alaknak" egyedüli életjogosultságát és a többinek teljes elvetendő voltát. Jüngernél ez a fejlődési vonal annyira befejezett, amennyire prefasiszta létére csak lehet. Innen csak egészen kis lépést kell tenni Rosenberghez.

Így határozza meg a munkás alakja (ez, miként Spenglernél és Hitlernél, nemcsak a katonát, hanem a vállalkozót is magában foglalja) a mai világ mítoszát. „Műhelytájkép", s amennyire a polgár világáról van szó, „múzeum". Tökéletes műhelytájképpé csak a munkás alakjának győzelmével lesz, s ezzel „tervtájképpé", „imperiális térré" válik.[134] A munkás mítosza Jüngernél a háborús-agresszív imperializmus mítosza.

Látjuk: a harcossá lett életfilozófia itt már csak néhány lépésnyire van a „nemzeti-szocialista világnézettől". Ami elválasztja őket, alapjában véve csak a szektárius vonás Jünger és a hozzá hasonlók filozófiájában. Belsőleg ezek már úgy határoztak, hogy az életfilozófiát a tudósszobákból és intellektuel szalonokból kiviszik az utcára, hiszen gondolati tendenciájuknak már határozott politikai jellege van. De módszertanuk és terminológiájuk még nagyon tele van kis zárt, egymásra hangolt csoportocskák ezoterikus bölcsességével.

A „nemzeti-szocialista világnézet" úgynevezett filozófiai képviselői magukévá teszik az imperialista korszak, mindenekelőtt utolsó szakasza egész irracionalista életfilozófiai fejlődésének örökségét, s arra használják fel, hogy ideológiai hidakat építsenek Hitlernek minden tekintetben nívótlan agitációja és az életfilozófia által nevelt értelmiség között, hogy ezt külsőleg és belsőleg saját nyelvén beszélve — a nemzeti-szocializmus táborába csalják, vagy legalább is jóindulatú semlegességre bírják iránta. A nemzeti szocialista propagandának tehát különböző intenzitású körei vannak. Rosenberg körülbelül középen áll Hitler és a szorosabb értelemben vett, Bäumler- és Krieck-féle hivatalos filozófusok között.

[134] I. m. 292. l.

Ez a kettő, akit a hivatalos nemzeti-szocialista filozófia képviselőjének lehet tekinteni, „a totális mozgósítás" jüngeri gondolatát felveszi életfilozófiája fasiszta betetőzésébe; mind a kettő folytatja Jünger demagóg polémiáját a polgárság, a polgári korszak, a polgári kultúra ellen. Emellett jellemző, hogy — mivel ezek az írások nem munkásoknak szólnak — Bäumler és Krieck az imperialista korszak polgári filozófiája és szociológiája hagyományainak megfelelően, túlnyomóan kultúrkritikára szorítkoznak; a szocializmusról, még Hitler és Rosenberg demagóg agitációja értelmében is, kevés szó esik náluk.

Csak egészen általánosan tűzi ki Bäumler a „polgáriatlanítás "(Entbürgerlichung) feladatát. A polgári kultúrát lekicsinyli és megvetetté teszi. Ez pedig túlnyomóan az általános militarizálás vonalán történik. Az értelmiséget „politikai katonaságra" kell nevelni. A XIX. század német történelmének szerencsétlenségét a következőképpen jellemzi: „A XIX. század tulajdonképpeni végzete az volt, hogy a humanista filozófia és a porosz vezérkar katonáinak hallgatólagos filozófiája nem voltak összhangban egymással."[135] Más helyen abban a tényben, hogy Nietzsche és Bismarck nem tudtak összetalálkozni, annak tünetét látja, hogy a polgárság uralma alatt helytelen irányban fejlődtek a dolgok.[136] Ezzel Bäumler nagyon közel áll a porosz szocializmusnak Jünger által helyesbített spengleri eszméjéhez. A nemzeti szocializmusnak sajátos, új mozzanatait akarja mármost kiemelni s el akarja magát határolni a régibb típusú reakciós áramlatoktól. Ezért bírálja a régi militarizmust abban az értelemben, hogy „rossz lelkiismeretű heroizmus" volt. „Németország 'militarista' volt a háború előtt, mert nem volt eléggé heroikus." Egy katona egyáltalán „civil módon elfajult harcos", militarizmus csak ott uralkodik, ahol a civil „határozza meg a hadsereg szellemét". „Ámde — s itt szólal meg az életfilozófia — férfias népnél a katonaság életformát jelent."[137] A „politikai katona", az SA és SS eszménye tehát az élet megtestesítése szemben a megmerevedett polgári világgal.

Újra az elevennek és a halottnak ellentétét látjuk tehát magunk előtt. Halott az „urbanitás" és „szekuritás" polgári világa minden társadalmi és kulturális kategóriájával, mint gazdaság és társadalom, biztonság, élvezet és bensőség. Halott a gondolkodása, mind a klasszikus humanizmusé, mind a pozitiviz-

[135] Bäumler, *Männerbund und Wissenschaft.* Berlin 1934. 127. l.
[136] Bäumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker.* Leipzig 1913. 125. l.
[137] Bäumler, *Männerbund und Wissenschaft.* 63. l.

musé, mert nincs bennük intuíció és merészség s ennélfogva — minden bensőség ellenére — lélektelenek.[138]

Ezekkel az éles támadásokkal mindaz ellen, amit polgári világnak nevez, a fasiszta harcos életfilozófia büszkén az irracionalista nihilizmus és agnoszticizmus hívének vallja magát, persze olyan nyelven, amely belőlük látszólag valami mitikus-pozitívat csinál. Ez a mitikus mármost az életfilozófia új szakasza ismeretelméletének középpontjába tolódik. A fasiszta filozófus Böhm azt mondja: „A kikutathatatlan a német gondolkodás számára nem határmeghatározás, hanem teljességgel *pozitív* meghatározás... Áthatja egész valóságunkat s uralkodik a legkisebb és legnagyobb dologban . . . A kikutathatatlan mint valóságunknak feloldhatatlan beütése lényegileg megközelíthetetlen, de egyáltalában nem — ismeretlen. Ismerjük, ha nem lehet is kimondani, cselekszik életünkben, meghatározza döntéseinket, rendelkezik velünk . . . Hogy mi a mélység, azt nem lehet megmondani, de meg lehet mutatni embereken, akikben megvan."[139] (Itt világosan látható, hogy annak életfilozófiai megokolása, mi eleven és német, nem egyéb, mint alap Hitler korlátlan vezéri önkényéhez.)

Ugyanabban az értelemben, mint Böhm, Bäumler meghatározza a mítosz viszonyát a történelemhez: „A mítosz problémája reménytelen mindaddig, amíg nem szabadulunk meg attól a kérdéstől: hogy keletkezett a mítosz? Mert itt feltételezik az emberiség fejlődésének szilárd talaját s most azt kérdezik, hogy a *történelmen* belül hogyan kellett a mítosznak létrejönnie. Erre a kérdésre sohasem lehet kielégítően felelni, mert helytelenül van feltéve. A mítosz teljességgel történelmietlen . . . A mítosz nemcsak az őskorra, hanem az emberi lélek *ősalapjaiba* is visszanyúlik."[140]

A kikutathatatlanba, az ősalapokba való e misztikus beavatottság magaslatáról megvetetté lesz a kauzalitás mint az „abszolút szekuritás" kategóriája. Ismerjük már Jünger részéről a „szekuritás" e megvetetté tételének társadalmi alapját. A szűkebb értelemben vett nemzeti szocialista filozófusok számára a törvény és kauzalitás ellen mint a „szekuritás" kifejezési formái ellen vívott harcnak megvan az a tendenciája, hogy a hitlerizmusnak teljes belső önkényuralmát olyasvalaminek mutassa be, ami „világnézetileg" magasabban áll, az élethez és a germán lélekhez közelebb van, mint a túlhaladott polgári világrend.

[138] I. m. 62. l.

[139] Böhm, *Anticartesianismus.* Deutsche Philosophie im Widerstand. Leipzig 1938. 34/5. l.

[140] Bäumler, *Der Mythus vom Orient und Okzident.* Einleitung zur Bachofen-Ausgabe. München 1926. XC/XCI. l.

Így keletkezik minden téren az élet és halál ellentéte, amely most a háború és béke, a német és nem-német, a nemzeti-szocialista és polgári (plutokrata) ellentétét jelenti. Így alakulnak át az életfilozófia alapkategóriái a nemzeti-szocialista „forradalom" jelszavainak és tetteinek megalapozásává. A kései életfilozófia nihilizmusa a fasiszta „heroikus realizmus" alapjává lesz.

Mert az élet Bäumler számára is egészen a modern Kierkegaard-tanítványok értelmében: döntés. A nemzeti-szocialista világnézet alapján való cselekvésnek valami elvileg irracionálisnak, elvileg megokolhatatlannak kell lennie. Cselekedni, mondja Bäumler, „azonban nem megismert értékek realizálása. A valóban cselekvő ember mindig bizonytalanságban van, 'tudásnélküli' (wissenlos), mint Nietzsche mondja. Épp az teszi cselekvéssé a cselekvést, hogy nem fedi érték. A cselekvő exponálja magát, osztályrésze sohasem a *securitás* (biztonság), hanem a *certitudo* (bizonyosság)."[141] (Azaz: a „Führer"-ben való hit – L. Gy.) Míg azonban a kierkegaardi pozícióból Heideggernél következetesen, Jaspersnél kissé burkoltan nihilizmus következik, addig Bäumler nagyon egyszerűen kettévágja a csomót azzal, hogy az életet mint „kozmikus tényt" szembeállítja a biológia életfogalmával. Emennek természetesen relativizmushoz kell vezetnie, amaz „ellenállást fejtene ki minden relativizálással szemben".[142]

Itt is látjuk, hogyan vezeti végig és állítja élére a fasiszta életfilozófia az eddigi tendenciákat. Megfigyelhettük az életfilozófiai életfogalomnak a biológia életfogalmától való fokozatos, egyre erősebb elválását; itt már szigorú ellentétet látunk, amelyet nemcsak Bäumler, hanem Krieck és mások is energikusan kifejeznek. Krieck számára a biológia tételei éppúgy csak a mítosz részei, mint más tudományok tételei.[143] Még az ortodox fasizmus főkategóriáit is, a fajt és vért, csupán szimbólumoknak fogja föl.[144] Ezért csak következetes, ha az új élettudományt így állítja be: „Az embernek önmagáról alkotott képében betetőződik az egyetemes biológia. A képet a faji-népi-politikai antropológia írja körül... Ez az antropológia lép az elhasznált filozófia helyébe".[145] Világosan látható itt, hová kellett eljutniok a Dilthey által félénken és habozva bevezetett antropológiai elv végkövetkeztetéseinek, hogyan „oldja

[141] Bäumler, *Männerbund und Wissenschaft*. 91. l.
[142] I. m. 95/6. l.
[143] Krieck, *Völkisch-politische Anthropologie*. I. Die Wirklichkeit. Leipzig 1936. 27. l.
[144] I. m. 74. l.
[145] I. m. 43. l.

meg" a fasiszta életfilozófia az antropologizmusnak Dilthey számára megoldhatatlan dilemmáját a filozófiában.

Ezzel rátérünk annak reális megvilágítására, hogy mit jelent a „kozmikus élet". Bäumler megvetően beszél a német klaszszicizmus „képnélküli idealizmusáról". S ellentétképpen, a filozófiai pozitívum kifejezéseképpen hozzáfűzi: „Hitler nem *kevesebb* az eszménél — több az eszménél, mert valóságos."[146] Hogyan nyilatkozik meg ez a valóság, arról igen világos képet ad Krieck. „A sors a becsület hősét követeli, aki engedelmeskedik minden parancsnak."[147] A parancs magától értetődően a „Führer"-től indul ki: „Az elhivatott vezér személyisége az a színtér, ahol eldől az egésznek sorsa."[148] Amit a vezér, amit a nemzeti szocialista mozgalom akar, vallási kinyilatkoztatás. Krieck nagy energiával vallja, hogy ilyen ma is lehetséges: „Isten azonban közvetlenül szól bennünk a népi megnyilatkozásban."[149]

Így az életfilozófia nihilista relativizmusának valamennyi antinómiája feloldódik a nemzeti szocialista mítoszban. Engedelmeskedni kell Hitler parancsainak, ez megold minden kérdést, a pusztán elméleti (fiktív, élettelen, polgári) és az eleven-kierkegaardi módon érdekelt, cselekvő ember ellentéte megszűnik az e parancsoknak való engedelmességben. Bäumler világosan kimondja, mit jelent gyakorlatilag a vezetés a „politikai katonaság" új korszakában: „Az olyan főiskola, amely . . . nem Adolf Hitler és Horst Wessel vezetéséről beszél, nem-politikus."[150] Azaz élettelen, polgári, elvetendő. Krieck pedig világos kiegészítő kommentárt fűz a „szellem és eszme által való vezetés" e hirdetéséhez: „Aki választ akar kiagyalni, azon persze nem lehet segíteni, azt persze mint haszontalan terhet a dolog sorsszerű menete félretolja és a szemétre dobja."[151]

Ekképpen az életfilozófia a fasiszta demagógiába torkollik. Hogy Bäumlernél, Kriecknél és társaiknál mennyire a következtetések igazi levonásáról van szó, mennyire cinikus alkalmazkodásról ama brutálisan kizsákmányoló és elnyomó hatalomhoz, amelynek jövetelét előre látják, az nem fontos. Objektív-filozófiailag levonják az életfilozófia végső következtetéseit, végig mennek azon az úton, amely az imperialista korszak előestéjén Nietzschével és Diltheyjel kezdődik és amelynek lökésszerű betetőződéseit követ-

[146] Bäumler, *Männerbund und Wissenschaft.* 127. l.
[147] Krieck, *Antropologie.* 59. l.
[148] I. m. 90/91. l.
[149] I. m. 60. l.
[150] Bäumler, *Männerbund und Wissenschaft.* 35. l.
[151] Krieck, *Anthropologie.* 35. l.

tük legfontosabb szakaszaikban. Bizonyos, hogy olyan gondolkodók, mint Dilthey és Simmel, iszonyodva fordulnának el a fasiszta valóságtól és mélyen megvetnék úgynevezett filozófiáját, de ez nem gyengíti ezt az objektív-történeti összefüggést. Spengler tárgyilag sokkal közelebb áll a fasizmushoz, mint ők, s mégis szakadatlanul vitázott hivatalos képviselőivel; sőt Stefan George, akinek iskolája nagy szerepet játszott az életfilozófia terjesztésében, akinek egyes költeményei a „Führer" eljövetelének profétikus előresejtését tartalmazzák és hirdetik s bizonyára ebben az irányban hatottak, önkéntes száműzetésben halt meg. Ez azonban semmit sem változtat azon a tényen, hogy Bäumler-Krieck-Rosenberg filozófiája nem lett volna lehetséges Spengler nélkül, sem Spengler filozófiája Dilthey és Simmel nélkül.

Hitler maga sokkal műveletlenebb, és meggyőződésnélkülibb-cinikusabb volt, semhogy valamely világnézetben többet lásson pillanatnyilag hatásos agitációs eszköznél. Világos azonban, hogy az ő nézetei is ugyanazoknak a bomlasztó-parazita imperialista áramlatoknak befolyása alatt formálódtak, amelyek az értelmiség „elitjében" az életfilozófiát létrehozták. Nihilista meggyőződésnélküliség és csodahit mint összefüggő polaritások határozzák meg a hitleri propaganda sajátosságát is. Személyileg persze nála a cinikus nihilizmus van túlsúlyban. Hiszen Hitler, mint a Rauschninggal folytatott beszélgetésekből tudjuk, még a fajelméletet is szélhámosságnak tartja, de azért gátlás nélkül kihasználja rabló-imperialista céljaira.[152] Agitációjának általános légköre az életfilozófia alapvető tendenciáinak népszerű-vulgáris kiadása; az agitációban elutasít minden értelemszerű meggyőződést, neki csak az fontos, hogy mámort idézzen elő és tartson fenn[153]; számára az agitáció csupán „az ember akaratszabadságának befolyásolása".[154] Bármennyire az amerikai reklámozás példájára alakult is ki a hitleri agitációs technika, tartalmilag mégis ugyanabból a talajból fakadt, amelyből az életfilozófia keletkezett.

Közvetlenebbül látható ennek befolyása Rosenbergnél. Persze nála is egészen nyilvánvalóan a meggyőződés nélküli cinizmus van túlsúlyban, csak azzal az árnyalattal, hogy Rosenberg mint az orosz fehérgárdisták növendéke, mint Merezskovszkij és más reakciós dekadensek tanítványa, már műveltségénél fogva is eleve hajlamos volt a német életfilozófia befogadására. Így „A XX. század mítosza" c. könyve durván agitatorikus vulgarizálása az

[152] Rauschning, *The Voice of Destruction*. New-York 1940. 232. l.
[153] Hitler, *Mein Kampf*. Volksausgabe. München 1934. I. 183. l.
[154] I. m. II. 531. l.

életfilozófia utolsó szakaszának. (Spenglerre és Klagesre való támaszkodását, minden kritika mellett, még kifejezetten is elismeri.) Nála is találunk mitikus, történelmietlen történelmet, a világtörténelem tagadását, hogy kimutassa a világban a németeknek (s Németországban a náciknak) uralkodó voltát. Nála is megtaláljuk életnek és halálnak, intuíciónak és észnek brutális-harcosra fordított ellentétét; nála is a szellemnek és tudománynak hevesdemagóg megtámadása hozzátartozik az új mítosz középpontjaihoz. Az élet és halál ellentéte itt mint germánok és zsidók, mint az alkotó és a nyereséghajhászó tőke stb. ellentéte jelenik meg. A Dilthejvel megerősödő arisztokratikus ismeretelmélet a „Führer" mitikus csalhatatlanságává lesz. Spengler kultúrkörelmélete, ez a szociológiai szolipszizmus, oly fajok örök lényegiségének tanaként jelenik meg, amelyek élesen elkülönülnek egymástól, és csak a kölcsönös megsemmisítés formájában érintkeznek egymással. Az életfilozófia típustana mint típusok teremtésének következménye jelenik meg: mint az SA és SS banditizmusának uralma.

Mindebben filozófiailag, még ha az életfilozófia utolsó fázisainak filozófiai színvonalát vesszük is mértékül, nincsen már semmi új. Egy Rosenberg életfilozófiája már csak uralmi eszköz az új imperialista világháborúnak és előkészítésének gonosztettei számára. De nem jelentőség nélkül való, hogy az életfilozófia épp így fejeződött be, hogy ennek alapján támadt a „nemzeti-szocialista világnézet". Mert ezzel a barbárságnak ez a zsákutcája úgy jelenik meg, mint szükségszerű kulminációspontja a német imperializmus ideológiája felbomlásának az életfilozófiában, amelynek első filozófiai előfutárait abban az irracionalizmusban állapíthattuk meg, amellyel a német feudálabszolutizmus a francia forradalomra reagált. S ez a kulmináció semmiképp sem véletlen. Megérdemelt sorsa az életfilozófia immanens tendenciáinak. Hegel, aki az életfilozófiát még csak kevéssé kifejlett formában mint a „közvetlen tudás" tanát élte meg, erről profétikusan azt mondja: „Abból, hogy a *közvetlen tudást* tartják az igazság kritériumának, ... következik, hogy minden babonát és bálványimádást igazságnak nyilvánítanak s hogy az akaratnak legjogtalanabb és legerkölcstelenebb tartalma igazolást nyer ... A természetes vágyak és hajlamok ... maguktól a tudatba helyezik érdekeiket, az erkölcstelen célok egészen közvetlenül találhatók meg benne."[155]

[155] Hegel, *Enciklopédia*. I. 72. §. 128. l.

Ötödik fejezet

Az újhegelianizmus

Az imperialista korszakban lejátszódott, aránylag rövid, úgynevezett „Hegel-renaissance"-ot megelőzte Hegel teljes félreismerésének sokkal hosszabb ideje. Hegel feledésbemerülése azonban történetileg nézve csak egyik, sokkal lényegtelenebb része hatása történetének: Németország 48 utáni burzsoáziája úgy véli, hogy céljai elérésére a hegeli filozófia reakciós elemeire sincs többé szüksége; az újkanti pozitivizmus és agnoszticizmus Hegelt teljesen feleslegessé teszi számára. Míg azonban az egyik póluson Hegel reakciós rendszertendenciái eltűnnek a filozófiai nyilvánosságból, addig az, ami élő, előremutató, haladó volt filozófiájában, a dialektikus módszer, a magasabbrendű világnézetnek, a dialektikus materializmusnak alkatrésze lett. Itt nincs helye annak, hogy arról beszéljünk, milyen alapvető átépítést kellett e végből Hegel dialektikájában is végrehajtani. Történelemhamisító egyszerűsítés az a feltevés, hogy elég úgyszólván az előjeleket megváltoztatni, hogy Hegel idealista dialektikájától eljussunk Marx materialista dialektikájához. Hegel és Marx között világtörténelmi jelentőségű minőségi ugrás van; Marx – minden korábbival szemben – minőségileg új világnézetet, új dialektikát alkot. Ennek a viszonynak Hegel és Marx között az a következménye, hogy Hegel dialektikájának azokat a haladó elemeit is, amelyekhez Marx kapcsolódhatott, a materialista dialektikában alaposan, tartalmilag és formailag, meg kellett változtatni, kritikailag fel kellett dolgozni. Bármily kevéssé értette is meg a polgári filozófia ezt a folyamatot, ennek ténylegessége szükségképp ugyancsak egyik meghatározó oka lett annak, hogy a polgári gondolkodás elfordult Hegeltől. A polgári gondolattendenciák majmolója, a revizionizmus megalapítója, Bernstein, a legvilágosabban kifejezte ezt a tényállást, amikor ugyanabban az időben Kantot meg akarta tenni a „korszerűvé" tett marxizmus filozófusává, Marxot pedig megtámadta „hegelianizmusa", tanításának dialektikus (revolúciós, nem evolúciós) jellege

miatt. Azonban Bernstein, mint minden revizionista, a burzsoázia gyakran már elavult tendenciáinak befolyása alá került. Alig hajtotta végre a marxizmus „megtisztítását" a hegeli maradványoktól, élesebben látó polgári filozófusok máris kezdték belátni, hogy Hegel reakciós elemeit – az imperialista korszak viszonyainak – megfelelően átalakítva, hasznosítani lehet a burzsoázia világnézeti szükségletei számára. (A Hegelről való polgári gondolkodás e megváltozásának utóhangjait gyakran lehet megfigyelni a weimari korszak szociáldemokratáinál.)

A 48-as forradalom bukása befejezte a hegeli rendszer összeomlását a német filozófiai nyilvánosságban. Rudolf Haym Hegel-könyve (1859), amely hosszú ideig döntő volt Hegel megítélésére s még most is nagy a befolyása sok kérdésben, a leghatásosabban foglalja össze ezt a leszámolást a dialektikus módszerrel. Természetesen nem lehet azt mondani, valamennyi hegeliánus nyomtalanul eltűnik a föld színéről. Sokan folytatták működésüket, sőt Berlinben még sokáig létezett a hegeliánusok oly egyesülése, amelynek még saját folyóirata is volt („Der Gedanke" 1860–1884). De csak kevesen, mint pl. Lasson, maradtak hívek az ortodox hegelianizmushoz. Ezt az ortodoxiát persze történetileg helyesen kell érteni. A hegeli dialektikus módszer és rendszer közötti ellentmondások, amelyek a júliusi forradalom és 1848 közötti korszakban váltak nyilvánvalókká, a dialektikus materializmusban találtak minőségileg magasabb színvonalú megoldást. A polgári hegeliánusok mindinkább eltávolodtak a „forradalomnak" ez „algebrájától", mint Alekszandr Herzen nevezte. A Lasson-típusú ortodoxia a hegeli rendszerhez való ragaszkodást jelentette, minden, gyakran retrográd eredményével együtt, s épp a hozzájuk való ragaszkodásnak – oly német fejlődés közepette, amely 1870/1 körül és azon túl a wilhelminus imperializmushoz vezetett – szükségképpen, ki kellett éleznie reakciós oldalról az ellentétet rendszer és módszer között, s háttérbe kellett szorítania a dialektikus módszert. Még Lassalle is, aki ortodox hegeliánusnak tartotta magát s egyúttal forradalmár akart lenni, kénytelen volt a dialektikus módszert sokszorosan szubjektivizálni és Fichtéhez közelebb vinni. A legtöbb hegeliánus a koreseményekés koráramlatok nyomása alatt mindjobban – tudatosan vagy tudattalanul – eltávozott a hegeli tanítástól és módszertől. Sokan most az egyre erősebben fellépő kantianizmushoz közeledtek, anélkül, hogy ezzel kapcsolatban mindig tudatában lettek volna annak, hogy ezáltal szakítottak a hegeli módszerrel. (Vö. Lassalle-nak Rosenkranzról szóló bírálatát.) Mások, mint pl. Vischer, mindinkább az ugyancsak akkor divatbajövő pozitivizmushoz közelednek, s már akkoriban kezdenek

irracionalista tendenciákat bevinni a filozófiába. (Fr. Th. Vischer fejlődése.) A dialektikának élesen elutasító kritikája, amelyet mindenekelőtt Trendelenburg, Schopenhauer stb. képviselnek, egyre inkább uralkodik a filozófiai közvéleményben; a hegeli filozófiát mint elavult metafizikát kezelik. Marx ezért teljes joggal mondja, hogy Németországban Hegelt éppúgy mint „döglött ebet" kezelik, ahogyan annak idején Spinozát.[1] A 48-as forradalom bukása után erősen növekvő újkantianizmus hivatalosan megformulázza Hegel filozófiai sírbatételét: a Fichtétől Hegelig terjedő német filozófiai fejlődést mint a gondolkodás nagy eltévelyedését fogják fel, amelyet csak azzal lehet jóvátenni, hogy az ember határozottan elhatárolódik tőle és fenntartás nélkül visszatér az egyedül tudományos filozófiához, a kantihoz. (Liebmann: „Kant és az epigonok" 1865.) Ez a felfogás az imperialista korszakig uralkodik a német filozófiában.

Csak ebben a korszakban lesz mind általánosabban és erősebben érezhető, hogy a tisztán pozitivista újkantianizmus nem képes megbirkózni azokkal a problémákkal, amelyeket a kor a filozófia elé tűz. Az úgynevezett délnyugatnémet iskola (Windelband-Rickert) csakhamar visszamegy Fichtére. Nietzsche befolyása folyton nő. Ezzel párhuzamosan a történettudományok minden területén a romantikának erősen pozitív újjáértékelése jön létre, amely nemcsak a szűkebb értelemben vett romantikus iskolára vonatkozik, hanem Schelling és Schleiermacher felélesztéséhez is vezet. (Dilthey, Ricarda Huch stb.) Mindezek a tendenciák összefüggnek a német burzsoáziának előttünk már ismeretes általános „világnézeti szükségletével" az imperialista korszakban, azzal a belátással, hogy lehetetlen a kor nagy belső és mindenekelőtt külső harcait az újkantianizmus formalista filozófiája alapján ideológiailag előkészíteni. Ebben a szellemi környezetben kezdődik mármost a háború előtti korban a hegeli filozófia felélesztése.

Egy új hegeli tendencia keletkezését a filozófiában már korábban megállapítják a filozófia hivatalos képviselői, mindenekelőtt akadémiai beszédében Windelband.[2] Ő is látja, hogy az általános „világnézetéhség" ennek a mozgalomnak az alapja. De elismerve létezését és viszonylagos jogosultságát, beszéde mindenekelőtt eleve határt akar szabni az újhegeli mozgalomnak, s azokat a veszedelmeket akarja jelezni a filozófia nyilvánossága előtt, amelyeket az ilyen mozgalom felidézhet. Windelband előre meg-

[1] Marx, *A tőke*. I. köt. Kossuth, 1961. 23. l.

[2] Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus*. Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Heidelberg 1910. 7. l.

formulázza itt, persze határmegvonás formájában, egy fontos mozzanatát az újhegeliánus mozgalomnak az imperialista korszakban: a Kanttal való kapcsolatnak meg nem szakítását. Az „érvényesség" újkantiánus koncepciója (vagyis a szubjektív idealizmus) szerinte „a legszélsőbb pont, amelyhez a kritikai filozófia elemzése előrenyomulhat".[3] Ezzel az állásponttal a legszorosabban összefügg a dialektikus módszer elutasítása. Későbbi fejtegetésünk megmutatja majd, hogy Windelband itt előlegezte az újhegelianizmus későbbi fejlődésének egy fontos mozzanatát: a dialektikus módszer elutasítása, mindegy, hogy kifejezetten-e vagy hallgatólagosan, oly vonás lesz, amely végigvonul a hegelianizmus egész felújításán. Természetesen Windelband mint kantiánus ezt negatív értelemben formulázza meg: megtiltja, hogy „ilyen dialektika mint egész ismét a filozófia módszere" lehessen.[4]

Windelband e beszédes figyelmeztetése felesleges volt. Mert a német újhegeliánusok nem gondoltak arra, hogy megismételjék Hegelnek a kanti filozófiával való szakítását. Mint ismeretes, Hegel mindig élesen elutasította Kant szubjektív idealizmusát, különösen a magánvaló megismerhetőségének tagadását. A magánvaló megismerhetősége döntő mozzanata dialektikus ismeretelméletének, mert jelenség és lényeg, jelenség és magánvaló dialektikus viszonylagosságát jelenti. Ha megismertük a dolog tulajdonságait (jelenségmódjait), a magánvalót ismertük meg, a magánvalóból számunkra való, bizonyos feltételek mellett nekünk való lett; a konkrét megismerés e folyamatát nem tekintve, Hegel szerint a magánvaló üres, semmitmondó absztrakció. Hegel felújítói az imperialista korszakban távol vannak attól, hogy Hegelnek e Kant-kritikáját akárcsak komolyan tekintetbe is vegyék, még távolabb állnak attól, hogy magukévá tegyék. Megmaradtak tovább az imperialista korszak feltételeinek megfelelően módosított újkantiánus álláspontun, azaz tovább is mechanikusan elkülönítik a jelenséget a lényegtől, s nem ismerik el az objektív valóság létezését és megismerhetőségét.

Ha megújítják Hegelt, akkor igaz történeti lényegével ellentétben mint Kant filozófiájának befejezőjét, nem pedig mint legyőzőjét újítják meg. Nagyon élesen kifejezésre jut ez az ismeretelméleti alap Julius Ebbinghaus kis könyvében (Relatív és abszolút idealizmus 1910), amely nem lett ugyan széles körökben ismertté, de döntően hatott a későbbi befolyásosabb újhegeliánusok módszerére és nézeteire. Ebbinghaus alapgondolatát röviden úgy lehet

[3] I. m. 13. l.
[4] I. m. 15. l.

összefoglalni, hogy Hegel nem tett egyebet, minthogy következetesen végiggondolta Kant transzcendentális módszerének minden következményét, míg maga Kant a saját módszeréből folyó végső következtetésekre vonatkozóan felemásságokban reked meg. A hegelianizmus tehát nem egyéb, mint valóban következetes kantianizmus. Ezért Ebbinghaus az újhegelianizmus elé tűzött feladatot így formulázza meg: „a csüggetegségétől megszabadított kanti én meghatározásaiból kell a filozófiai *elv* formáját kifejleszteni.[5]

Ebből következik a második lényeges meghatározás az újhegeliánusok filozófiatörténeti koncepciójában: a klasszikus német filozófia egysége, azaz Fichte, Schelling és Hegel között minden alapvető különbség eltörlése. Ebbinghaus azt mondja: „hogy ama spekulatív filozófia tanításaiban Fichtétől Hegelig, ha azonnal teljes jelentőségükben fogjuk fel őket, az *elv* szempontjából nem található különbség."[6] Ez lényeges lépés visszafelé ahhoz képest, amit Hegel „Filozófiatörténet"-ében s őt követve Erdmann vagy Kuno Fischer elért. Ők is túlságosan egyenesvonalúnak rajzolták meg a fejlődést Kanttól Hegelig, azonban, különösen magának Hegelnek előadásaiban mégis egészen pontosan látni lehet, hogy épp a filozófia elveire vonatkozóan e fejlődésen belül határozott ugrások, szakadások, törések stb. vannak (pl. a szubjektív idealizmusról az objektív idealizmusra való átmenetben). Beható és elfogulatlan történeti vizsgálatnak azonban meg kellene mutatnia, hogy a Kanttól Hegelig vezető út éppenséggel nem oly egyenesvonalú és direkt, ahogyan azt maga Hegel is rajzolja. Bizonyos egység persze van a fejlődésben, már annak következtében is, hogy a klasszikus német filozófia jelentős képviselői kivétel nélkül feleletet kerestek korszakuknak, a nagy francia forradalom korszakának, reális kérdéseire. Az egység azonban itt a közös társadalmi létben és ennek gondolati visszatükröződéseiben van; de a megvalósítás útjai sokkal bonyolultabbak, szövevényesebbek, egyenetlenebbek, mintsem maga Hegel rajzolja őket. (Magának Hegelnek fejlődésére nézve vö. könyvemet: „Der junge Hegel". Zürich 1948.) Amikor tehát Ebbinghaus azt állítja, hogy egységes elv uralkodik a Kanttól Hegelig terjedő fejlődésben, az egész klasszikus német filozófiát a kanti szubjektív idealizmus szintjére nivellálja, s ezzel megsemmisíti filozófiailag döntő vívmányait, különösen a dialektikus módszer kialakulását, amely Ebbinghausnál és követőinél csak mint a kanti transzcendentálfilozófia szerves továbbfejlődése jelenik meg, s azt elvileg

[5] J. Ebbinghaus, *Relativer und absoluter Idealismus*. Leipzig 1910. 31. l.
[6] I. m. 4. l.

soha meg nem haladja. Így a hegeli filozófia a kantianizmus törés nélküli továbbfejlődésének látszik. Hegelt Fichtére, az objektív idealizmust a szubjektív idealizmusra vezetik vissza. Az abszolút idealizmusban, mondja Ebbinghaus, „a nem-én teljesen feloldódik az én folyamatában ... A tárgy teljességgel tudás."[7] Ez legjobb esetben modernizált Fichte, de már figyelmen kívül hagyja az új mozzanatot a fiatal Schelling természetfilozófiájában s ignorál mindent, amivel Hegel gazdagította a filozófiai megismerést. Ebbinghaus e tételei mintaszerűekké és alapvetőkké lesznek az imperialista korszak német újhegelianizmusának fejlődése számára.

Ez azonban nem az egyetlen áramlat, amely Hegel felújításához vezet, sőt nem is a főáramlat. A legfontosabb könyv a németországi Hegel-renaissance szempontjából Dilthey öregkori műve: „Hegel ifjúságának története" (1907). A döntő ismeretelméleti kérdésekben persze, mint korábban láttuk, Hegel felújításának ez a legbefolyásosabb úttörője rendkívül közel áll az újkantianizmushoz. A spekulatív módszerre vonatkozóan nagy határozottsággal azt mondja: „Kant határmeghatározásai itt is győzelmesek maradnak".[8] Ugyanígy, minden egyéb különbség mellett, a dialektikus módszer elutasításában szolidáris Windelbanddal. A spekulatív módszert elemezve, azt mondja: „Éppígy az eszköz e helytelenül kitűzött feladat megoldására, ti. a dialektikus módszer, mint Trendelenburg meggyőzően kimutatta, teljesen használhatatlan."[9] Az újhegeliánusoknak egyébként sokszorosan eltérő irányai megegyeznek tehát a központi kérdésben: a dialektikus módszer elutasításában.

Dilthey művének jelentősége azonban nem itt van. Azzal, hogy bizonyos tekintetben felfedezi az ifjú Hegelt, következményekkel terhes fordulatot ad Hegel felfogásának: közvetlen közelébe hozza Hegelt az imperialista korszak irracionalista „életfilozófiájának", amelynek legfontosabb megalapítója épp maga Dilthey volt. Persze Diltheynél „életfilozófiájának" ez a bevitele Hegel gondolkodásába csak a fiatal Hegelre szorítkozik. Dilthey ebben a „misztikus panteizmus" egy korszakát állapítja meg. Ebben a korszakban Hegel az életfilozófia képviselője: „Hegel minden valóság jellegét az élet fogalma által határozza meg", mondja Dilthey.[10] Ezzel meghamisítja, feje tetejére állítja Hegel egész

[7] I. m. 69. l.
[8] Dilthey, *Gesammelte Werke*. Leipzig—Berlin 1921. IV. 219/20. l.
[9] I. m. 229/30. l.
[10] I. m. 138. l.

ifjúkori fejlődését. Azt a válságot, amikor elfordul a francia forradalomért való republikánus lelkesedéstől, amikor kidolgozza nézeteit a polgári társadalom gazdasági alapjairól (Steuart, Smith), ebben az összefüggésben keletkező dialektikus módszerét Dilthey eltorzítja az imperialista „életfilozófia" értelmében. Így azonban az új Hegel-felfogás beletorkollhat az irracionalizmusnak nagy divatáramlatába. (Erre a kérdésre nézve is vö. fent említett, az ifjú Hegelről szóló könyvemet.) Az a tény pedig, hogy Dilthey az ifjú Hegelre korlátozza ezt a felfogását, mint látni fogjuk, annyiban jár súlyos következményekkel, hogy később erős tendencia támad az újhegelianizmusban, hogy az ifjú Hegelt mint a tulajdonképpenit és igazit játsszák ki az öreg Hegellel szemben.

Ehhez járul még két motívum. Először is az, hogy Dilthey, aki maga is a romantikának egyik legfontosabb felújítója az imperialista korszakban, azzal egészítette ki Kant, Fichte, Schelling és Hegel ebbinghausi egységét, hogy egységes összefüggést állapít meg Hegel és az egész romantikus mozgalom (Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Schelling) között is, s ennek bebizonyítására a történelem legdurvább eltorzításától sem riad vissza. Mert Hegel kezdettől fogva határozott ellenfele a német romantika minden formájának. F. H. Jacobi elleni ifjúkori polémiája a romantikusok ellen irányul ott is, ahol nem említi őket kifejezetten; a „Hit és tudás" befejezésében azonban nyíltan és élesen állást foglal a romantikának egyik elméleti főműve, Schleiermacher „Beszédek a vallásról" c. műve ellen. (Ellenségesen feszült viszonya Schleiermacherhez élete végéig tart.) A romantikus művészetelméletet elutasítja „Esztétikája" bevezetésében. „Jogfilozófiája" tele van a legélesebb polémiával a romantikus állam- és társadalomelmélet képviselői (Haller, Savigny) ellen. „A szellem fenomenológiája" bevezetése Schellingnek romantikus-intuicionista ismeretelmélete, az „intellektuális szemlélet" ellen irányul stb. stb. Csak mellékesen említjük, hogy a romantikusok ítélete viszont éppoly ellenségeselutasítóan hangzott. Fr. Schlegel pl. a hegeli dialektikában a sátánizmus egy fajtáját látja. Csak Hegel és Solger között, aki persze dialektikájában sokszorosan túlmegy a romantikán, állapítható meg kölcsönös megbecsülés, mind a kettőnek sok kritikai fenntartása ellenére. Ha oly tudású és rangú historikus, mint Dilthey, ennyire kézenfekvő tényeket ignorál, ha Hegelről rajzolt képében az eredetinek épp lényeges vonásait hagyja figyelmen kívül, ezt csak azzal lehet magyarázni, hogy saját – modern-életfilozófiai – állásfoglalását történelmietlenül és kritikátlanul Hegelnek tulajdonítja; a romantikában jogosan fedezett fel az övéivel rokon tendenciákat.

Másodszor Dilthey azon van, hogy Hegel összefüggését a jelennel történetileg megalapozza. Ennek a tendenciának annyiban vannak reális alapjai, hogy a hegeli filozófia hatása a német történettudományra, vallástudományra, jogfilozófiára, esztétikára stb. csakugyan rendkívül széles és mély volt, és sokáig túlélte a szűkebb értelemben vett filozófiai hatás összeomlását; azaz a hegeli gondolkodásnak bizonyos tendenciái, elemei, töredékei, persze itt is a dialektikus módszer teljes kikapcsolásával, nagyon sokáig hatékonyak maradtak a német társadalomtudományokban. Ez Dilthey számára majdnem egyedül lényeges, mert hiszen mint láttuk, magát a dialektikus módszert elutasítja. Diltheynek itt említett két törekvése együtt jár. Egyrészt elmossa Hegel ellentéteit a romantikával, a „történeti iskolá"-val, másrészt túlságosan fontosnak tartja a késői Straussnál, Zellernél stb. mutatkozó utóhatásokat. Hegel felújításának Diltheynél tehát ez a hangsúlya van: ki akarja mutatni, hogy az említett értelemben meghatározott hatásának folytonossága a jelenig tart.

Diltheynek ezt az utóbbi tendenciáját a historikusok is erősbítik. A Ranke-hagyománynak az imperialista korszakban működő folytatói a bismarcki birodalom-alapítást, Németország elporoszosítását úgy akarják ábrázolni, mintha itt nem történt volna szakítás a klasszikus kultúrával, mintha a második birodalom és mindenekelőtt Bismarck egy semmivel meg nem szakított folytonosság során nőtt volna ki a századkezdet bizonyos tendenciáiból. Ebbe az összefüggésbe illeszti be mármost Hegelt is. Ennek a tendenciának legbefolyásosabb műve, Meinecke „Világpolgárság és nemzetállam" c. írása (1907) Hegel-Ranke-Bismarck-vonalat állapít meg. Meinecke azt mondja: „Immár megnevezzük az államnak nagy felszabadítóit; ezek: Hegel, Ranke és Bismarck."[11] Itt is hasonló tendenciák érvényesülnek, mint Diltheynél; Hegel és a romantika, valamint a „történeti iskola" és mindenekelőtt Ranke közötti ellentét elmosásának azonban itt határozottabb történeti-politikai jellege van. A bismarcki-hohenzollerni birodalom jelenét a XIX. század egész német fejlődésének csúcsa- és örökségeként akarják feltüntetni; Hegelt mint mellékalakot egy nagy Bismarck-szobron.

Mindezek a kísérletek azonban, amelyek arra irányulnak, hogy Hegelből a jelennek, a porosz wilhelminus konzervativizmusnak eleven, hatékony hatalmát csinálják, egymás mellett mennek végbe az első imperialista háború előtt, de még nem alkotnak

[11] Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*. 5. kiad. München—Berlin 1919. 278. l.

élesen jellegzetes irányt, még kevésbé iskolát. Az említett tendenciák mellett a kezdődő Hegel-divatban szerepe van annak is, hogy Hegel filozófiájában olyan szellemi hatalmat sejtenek, amelyet sikeresen lehetne a marxizmus ellen kijátszani. Magábanvéve mint láttuk, a marxizmus elleni harc – amelyet ritkán vallanak be nyíltan, s amely igen gyakran kevéssé tudatos – Nietzsche óta az irracionalizmus főtendenciája. Érthető tehát, hogy már a háború előtti időben történnek kísérletek a hegeli filozófia reakciós oldalainak Marx és a szocializmus ellen, az imperialista burzsoázia céljai érdekében való kiaknázására. Ilyen szándékokkal lépett fel Hammacher és mindenekelőtt Plenge. Mivel azonban a német szociáldemokráciának befolyásos revizionista szárnya nyíltan elpártolt a marxizmus hegeli örökségétől; mivel a revizionizmussal polemizáló „ortodox" marxistáknak ugyancsak nem volt eleven viszonyuk ehhez az örökséghez – nemcsak a centrista Kautskynak nem, hanem a balszárny nagytudású ideológiai vezérének, Fanz Mehringnek sem: mivel az imperialista filozófia akkori ideológiai harcának fővonala számára elegendőnek látszott a hegeli tanításnak Ebbinghaus vagy Dilthey módjára való meghamisítása: azért Hammacher és Plenge itt jelzett kísérletei epizódok maradtak fontos következmények nélkül.

Valóságos irányzattá csak a németeknek az első imperialista világháborúban szenvedett veresége után lesz az újhegelianizmus, amikor a forradalomtól fenyegetett, állandóan egyre válságosabbá váló helyzetben élő német burzsoázia konszolidációs kísérletei szempontjából, ama törekvése szempontjából, hogy Németországot ideológiailag új imperialista agresszióra készítse elő, még erősebben érezte és még energikusabban kifejlesztette „világnézetszükségletét". Ezt az ideológiai szükségletet elégíti ki mármost az újhegelianizmus is; ezt is ez az általános, eleinte lassan, azután viharosan erősödő reakciós áramlat hordozza.

Azonban tévedés volna azt hinni, hogy az újhegelianizmus valaha is a német burzsoáziának valóban uralkodó ideológiája volt a két imperialista háború között. Az akkori német burzsoázia ideológiájában, mint láttuk, mindig az „életfilozófiának" radikális – s egyre radikálisabbá váló – irracionalizmusa uralkodott, az a világnézet, amely legjobban segítette a reakciós német burzsoázia útjának előkészítését a fasizmushoz. Természetesen az újhegelianizmus is elég határozottan reakciós, azonban a burzsoáziának mérsékeltebb, reakciós értelemben eklektikusabb, „konszolidáltabb" tendenciáit fejezi ki: azt a kísérletet – filozófiailag szólva –, hogy az irracaionalizmust úgy építse be a rendszerbe, hogy ne kelljen az értelemszerűségről, a tudományosságról tel-

jesen, kifejezetten lemondania. Oly filozófiai tendenciáról van szó, amely megfelel a német burzsoázia ama mindig meglevő, olykor előtérbe lépő, végső soron azonban mindig epizodikus politikai tendenciáinak, amelyek a fasizmus „építő szándékú" elemeit a burzsoázia reakciós egységfrontjába mint részt, nem pedig mint vezető elemet akarják felvenni. (A legvilágosabban ez a tendencia Schleicher tábornoknak rövid birodalmi kancellársága alatt domborodott ki.)

Ezen az alapon jön létre a háború előtti korban még külön menetelő újhegeliánus irányok szintézise. A szintézist itt nagyon széles és nagyon sokoldalú értelemben kell venni. Nemcsak a háború előtti kor ama tendenciáinak összefoglalásáról és egységesítéséről van szó, amelyekről már beszéltünk, hanem a szintézisnek új, Hegelnek tulajdonított gondolatáról is. Az újhegeliánusok úgy fogják fel a hegeli filozófiát, mintha a múlt és maga Hegel kora valamennyi irányának szintézise lett volna, s mármost az újhegelianizmus alapján a jelen valamennyi filozófiai tendenciájának hasonló szintézisét akarják létrehozni. Nem tudják vagy nem akarják meglátni, hogy Hegelnek élesen meghatározott saját filozófiai vonala volt, amelyért a legélesebb harcot vívta korának minden irányával (kantiánusokkal, romantikusokkal, a históriai jogi iskolával, Friesszel stb.); hogy a múlt számára sem kritikátlan-eklektikus egységet keresett, hanem azt akarta felmutatni, hogyan fejlődött a dialektika az emberi gondolkodás első kezdeteitől a legkifejlettebb formájáig, amelyet véleménye szerint saját rendszerében ért el. Hegel tehát csak annyiban adja a különböző filozófiai irányok szintézisét, hogy egyrészt megmutatja, hogy a filozófia egész története az emberi szellemnek az igazi filozófiai módszerért, a dialektikáért való küzdelme volt, hogy e fejlődés folyamán a legkülönbözőbb gondolkodók — koruknak, kultúrájuknak, személyiségüknek megfelelően — tartalmilag is, formailag is a legkülönbözőbb problémákat vetették ugyan fel, de mégis van egység ebben a különbözőségben: a filozófia objektív egysége, a filozófia döntő tartalmainak egysége (a valóság visszaadásáé, úgy mint magában van, azaz dialektikusan), a döntő forma egysége: a dialektikus módszeré. Másrészt saját filozófiáját úgy tekinti, mint az egész fejlődésnek bizonyos gondolati megkoronázását, mert ez a filozófia arra törekszik, hogy mindazt, amit a múlt filozófia haladó tendenciákban, különösen a dialektikus módszer kialakításában létrehozott, megszüntetve, tehát elégtelenségeiben megsemmisítve, de egyúttal megőrizve és magasabb szintre emelve magában foglalja. De Hegel sohasem gondolt a maga kora filozófiai irányainak szin-

tézisére, tehát teszem a Kanttal vagy Schleiermacherrel való szintézisre.

Az újhegeliánusok ezzel szemben koruk valamennyi reakciós filozófiai tendenciájának békés egyesítésére törekszenek, bizonyos filozófiai „konszolidációra", s ezt a gondolatot mármost ráfogják Hegelre. E tendencia módszertani alapja a dialektika teljes eltávolítása Hegel-képükből. A történelemnek Hegel szerint ellentmondásos mozgása így egy alexandrinus eklekticizmusnak békés-sztatikus egymásmellettiségévé változik át. Hegel halála napjának századik évfordulóján mondott beszédében Kroner ilyen Hegel-képet próbál rajzolni. Összehasonlítja őt Aristotelésszel és Aquinói Szent Tamással, mintha amaz Platónnal, emez a zsidóság és a mohamedánság képviselőivel valaha is hasonló szintézisre törekedett volna, amelyet Kroner Hegelnek tulajdonít. A kérdés egyszerű megformulázása világosan mutatja Kroner szándékait. A hegeli világkép hatásának alapja szerinte, „hogy zseniális módon kellőképpen számot vet a gondolkodás örök alapmotívumaival, amennyiben a valóság teljességét oly lépcsőfokozatban rendezi el, amelyben minden dolognak megvan a maga helye. Ez architektonika által az ellentétest is képes egyesíteni, egymással ellenkező tényeket is ki tud egyeztetni."[12] Figyeljük meg, hogy Hegel itt állítólag egy architektonikát alkot, hogy az ellentmondások dialektikus megszüntetését (egy-egy rendszerben, egy-egy irányban) ellenkező tények kiegyeztetésévé változtatja át, mintha Hegelnek valaha is eszébe jutott volna — teszem — Bacont és Descartes-ot összeegyeztetni egymással.

Ez azonban csak a módszertani alap. Fontosabb a konkrét tartalom. Ezt Kroner az első Hegel-kongresszuson mondott megnyitó beszédében fejtette ki programszerűen. Tárgyalja Hegel ellenfeleit, a kriticizmust és a fenomenológiát, a „dialektikus teológiát" (Kierkegaard), Heideggert stb. s azt mondja: „... csak azért *nem egyeznek* egymással, mert nem értik meg, hogy kölcsönös kiegészítésre szorulnak, mert nem hatják át egymást kölcsönösen és nem egyesülnek egymással. S mint Hegel ellenfelei csak azért *egyeznek* egymással, mert egyoldalúságukban nemcsak egymást zárják ki kölcsönösen, hanem éppen ezért az egészet is, amelyben mozzanatokká fokozódnak le."[13] Ezt a programot nagyon világosan kiegészítik, részben — irracionalista irányban — még továbbmenve, Glockner következő fejtegetései: „Az ember mindenütt szeretne kijutni abból a racionalizmusból, amely álta-

[12] Logos. Hegelnummer. 1931. 9. l.
[13] Protokoll des Ersten Hegelkongresses. Tübingen 1931. 25. l.

lánosan uralkodott a század utolsó harmadában s amelyet mint 'új felvilágosodást' lehet megformulázni. S mégsem helyes egyszerűen az 'új romantika' oldalára állni, amelyet ama racionalizmus antitetikusan létrehozott. Itt 'közvetíteni' kell... Hegel teljesítette azt a 'közvetítést', amelyről Németországban most szó van. Az irányok Hegel nevében békét köthetnek és szövetkezhetnek egymással."[14] Ezekből a megjegyzésekből világosan kitűnik az újhegelianizmus szociális tartalma: először is Kroner a kor különböző gondolatirányaiban (beleértve a fasizmust is) csak egyoldalúságokat lát, amelyek nem értették meg, hogy kölcsönös kiegészítésre szorulnak és csak azért harcolnak egymással. Ezeknek a harcoknak tehát nincs igazi tárgyi tartalmuk és – mindenekelőtt – ezek a gondolatirányok nem reakciós mederben mozognak. Tehát csupán általánosan elfogadható kompromisszumos javaslatot kell tenni s helyreállt az örök béke a filozófiában (és a társadalmi életben). Ezt a tartalmat Glockner még kiegészíti azzal, hogy az „új felvilágosodás" (azaz a racionalizmus maradványai) elleni harc jogos. Csak nem kell oly messze menni, mint a radikális vagy harcos irracionalizmus. A szintézisből természetesen ki van zárva a munkásosztály, a marxizmus világnézete, sőt, ha nem is mindig kimondottan, ellene irányul. A Hegel jegyében létrejövő filozófiai szintézis célja: valamennyi polgári irány koalíciója a proletariátus ellen. Az újhegeliánusok kispolgári korlátoltsága, amelynek akkoriban nem kevés politikai ekvivalense volt, mindenekelőtt abban van, hogy a burzsoázia és proletariátus között folyó osztályharc növekvő kiéleződésének korszakában nem akarták tudomásulvenni, hogy a burzsoázia hatásos védekezése heves irányharcokat s ezek végén a monopolkapitalisták legreakciósabb szárnyának győzelmét foglalja magában. Az újhegelianizmus itt, látszatra gyakorlatilag meggyőzően, a valóságban teljesen utopikusan alkalmas csúcsszervezetnek kínálja fel magát a kor összes reakciós (tehát filozófiailag is reakciós) gondolatiránya számára.

Amikor így az újhegelianizmus a filozófiai irányok ilyen szintézisének megalkotására vállalkozik, azt a feladatot tűzi maga elé, hogy a háború utáni imperializmus világnézeti válságát „normális", „rendezett" utakra terelje. Ebben lényeges különbség fejeződik ki a háború előtti korral szemben. Az újhegelianizmus azzal, hogy kompromisszumos reakciós megoldást igyekszik találni, elismeri ilyen válság tényét; ez a motívum létszerűen nem merülhetett fel a háború előtti kor filozófiájában. Ilyen „válságelméletnek" fogja fel Siegfried Marck az újhegelianizmust szemben az

[14] Uo. 78. l.

ortodox kantianizmussal. Ezért mondja Rickertről: „Igenli tehát a 'polgári' világkorszakot, azt tartja, hogy megoldásai ellenállásra képesek s őt magát nem fenyegeti összeomlás ... De vajon Hegel és Kierkegaard, a XIX. századnak e hatalmas, egymáshoz tartozó ellenlábasai, vajon az *idealista* és a *realista dialektikusok* ... (itt Hegel és Kierkegaard mellett Marxot is említi — L. Gy.) nem előhírnökei-e egy *Kant-utáni*, *polgárság-utáni* és *kereszténység-utáni* világkorszaknak?"[15] Kroner is megállapítja: „A modern kantianizmus válságba jutott."[16]

Mindebben nyilván bizonyos elhatárolás foglaltatik az újkantianizmustól. De ez a visszautasítás korántsem olyan radikális, mint az, amelyet Glocknernél az „új felvilágosodásra", azaz valamennyi baloldali irányra vonatkozóan hallottunk. Hiszen majdnem valamennyi vezető újhegeliánus az újkantianizmusból, mindenekelőtt a délnyugatnémet iskolából származott (Kroner, Glockner, Siegfried Marck stb.), abból az iskolából, amelyben az újkantianizmus kezdettől fogva a legmesszebbmenően kedvezett az irracionalizmusnak. Emellett meg kell említenünk, hogy Rickert 1920-ban könyvet adott ki az életfilozófia ellen. Az életfilozófiai irracionalizmusnak itt adott — tiszteletteljes — kritikája azonban nem tudja elfeledtetni, hogy épp Rickert volt az (Windelbanddal együtt), aki filozófiailag megalapozta a megismerés egy nagy területének, a történelemtudományoknak irracionalizmusát. Itt nagyon keveset nyom a latban, hogy ezzel az ismeretelméleti megalapozással kapcsolatban ki sem ejtették az irracionalizmus szót. Lényege szerint ez a történelemelmélet az irracionalizmus felé tendál. Igaz, hogy Rickertnek már 1920-ban aggályai vannak egy szélsőséges irracionalizmus következményei miatt. Épp ez mutatja — más oldalról — rokonságát az újhegeliánusokkal: ezek is becsülik az irracionalizmust, csupán legvégletesebb következményeit szeretnék kikerülni. Az irracionalizmus ellen vívott ilyen „harcnak" mind a két fajtája ugyanazt a gyengeségét, ugyanazt a szellemi védtelenségét mutatja a német értelmiség ama részének, amely teljesen hatása alatt áll, amelyet az minden tekintetben megigéz, amely azonban mindamellett szeretné kikerülni végső következményét (a Hitler-fasizmust), és a háború utáni kor válságos fejlődését „rendezett utakra" szeretné terelni, anélkül, hogy a reakciós tendenciákat valamiképpen visszaszorítani, sőt csak lényegileg enyhíteni is akarná. Hogy ez politikailag lehetetlen

[15] S. Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart.* Tübingen 1929/31. I. 33. l.

[16] R. Kroner, *Von Kant zu Hegel.* Tübingen 1921/24. I. 25. l.

volt, azt világosan megmutatta a weimari korszak kimenetele. Ugyanez a nyomorult tehetetlenség tükröződik az újhegelianizmus lényegében és sorsában.

Az újhegeliánusok tehát bizonyos mértékben elhatárolják magukat az újkantiánusoktól, de egyúttal még sokkal határozottabban hangsúlyozzák a folytonosságot Kanttal és az újkantianizmussal. Sőt Glockner azt mondja: „Paradox módon hangzik talán: a *Hegel*-kérdés ma Németországban elsősorban *Kant*-kérdés."[17] És Kroner nagy könyve, amely az újhegelianizmus szempontjából centrálisan hatékony („Kanttól Hegelig" 1921/24), ebben a tekintetben nem sokkal több, mint az annakidején Ebbinghaus által felállított programnak konkrét teljesítése: kísérlet annak kimutatására, hogy Hegel filozófiája belső szükségszerűséggel, anélkül, hogy szakítana az alappal, a kanti filozófiából nőtt ki. Kroner azt mondja: „A német idealizmust Kanttól Hegelig mint egészet akarjuk megragadni: mint olyan vonalat, amely egy benne lakozó, de csak benne megtestesülő törvénynek megfelelően nagyszerű görbében ível felfelé ... azt akarjuk megrajzolni, hogyan nő ki a kanti észkritikából a hegeli szellemfilozófia."[18] S hozzáfűzi, hogy „Kant nagy utódai azért mentek túl rajta, *mert* megértették."[19] Így Kroner számára, mint Ebbinghaus számára, a klasszikus német filozófia egysége (Fichte, Schelling, Hegel) csak kifejtése annak, ami implicite benne volt a kanti koncepcióban. És Kroner következetesen keresztülviszi ezt a sémát. Például a hegeli rendszert egyenesvonalúan származtatja a schellingi filozófiából; ahol pedig nem lehet többé elhallgatni a nyílt szakítást Hegel és Schelling között: „A szellem fenomenológiájá"-ban, ott Hegel továbbmenését mint Kantra és Fichtére való visszanyúlást fogja fel. Így fejti ki Kroner „A szellem fenomenológiájáról": „Hegel felújítja a kanti–fichtei szubjektivizmust, amennyiben az abszolút idealizmusnak Schelling által elért fokára emeli ... A fenomenológia a schellingi azonosságrendszerrel ismét a kanti észkritika és a fichtei tudományelmélet gondolatát helyezte szembe: az 'ismeretelmélet' gondolatát."[20] Ez semmiképp sem felel meg a történeti tényállásnak. Kanti értelemben Hegelnek egyáltalában nincs ismeretelmélete. A megismerés képességének a megismerés *előtt* való vizsgálatát elvileg elutasítja; az embernek, szerinte, be kell mennie a vízbe, ha meg akar tanulni úszni, ami azt jelenti, hogy a megismerés helyessége vagy hamissága, a megismerő-

[17] Protokoll des erster Hegelkongresses. 79. l.
[18] Kroner, *Von Kant zu Hegel.* I. 21. l.
[19] I. m. 27. l.
[20] I. m. II. 364. l.

képesség foka stb. csakis a megismerés konkrét folyamatá*ban* bizonyulhat be. Másodszor „A szellem fenomenológiájá"-ban nyoma sincs a visszatérésnek a kanti–fichtei szubjektivizmushoz. Kant és Fichte számára a szubjektivizmus egész filozófiájuk alapja volt, míg a „Fenomenológia" feladata Hegel akkori rendszerében abban állt, hogy a szubjektumot fejlődésének bemutatásával elvezesse arra a fokra, ahonnan az objektív filozófia (logika, természet- és szellemfilozófia) adekvát módon megragadható és felfogható. S e módszertani feladatának megfelelően a „Fenomenológia" nem elemzi a szubjektum struktúráját, képességeit stb., mint Kant és Fichte ismeretelmélete, hanem a szubjektum történetét adja az emberiség objektív fejlődéstörténete folyamán; a történelmi pszichológiai és ismeretelméleti fejtegetéseknek a „Fenomenológiá"-ban való összekeverése, amelyet Haym és mások kifogásolnak, nem hiba, hanem módszertanilag következetes keresztülvitele egy Kanttól és Fichtétől gyökeresen különböző szándéknak, amelyet Kroner, újkantiánus elfogultságában, meg sem akart látni, még kevésbé megérteni.

Így az újhegelianizmus ismeretelméleti alapja lényegében kanti jellegű. Ez a megállapítás persze nem meríti ki az újhegelianizmusnak sem filozófiai, sem történelmi törekvéseit. A történelem terén Meinecke vonalát viszik tovább; Rosenzweig, aki kifejezetten csatlakozik hozzá, a német nemzeti liberalizmusnak, azaz az előbbi német liberalizmus Bismarckhoz való csatlakozásának ideológiai alapját Hegelre vezeti vissza. Eszerint a nemzeti liberálisok benne „találták meg az állam kifelé irányuló kemény hatalmi természetének filozófiai megalapozását". Persze – ezt magának Rosenzweignak is el kell ismernie – nem voltak szigorúbb értelemben vett hegeliánusok; de „azt hitték, ki tudják meríteni a rendszer 'tartalmi' mozzanatát anélkül, hogy a módszer 'formai' mozzanatához is kellene ragaszkodniok. S ehhez meg volt a történelmi joguk."[21] Hegel rendszerének, azaz reakciós tartalmi mozzanatainak e dicsőítésével, a dialektikus módszer e radikális elutasításával Rosenzweig véleménye szerint helyreállt az ideológiai folytonosság a XIX. század német burzsoáziájának fejlődésében; Hegel itt csakúgy, mint Meineckénél, a kor reakciós burzsoáziájának őseként, Bismarck előfutára- és cinkosaként jelenik meg. Az újhegeliánusok közül különösen Glockner ragadja meg ezt a tendenciát a legenergikusabban. Monografikus műveket ír Vischerről, Erdmannról, hogy a filozófia terén is kimutassa ezt

[21] F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat.* München–Berlin 1920. II. 198/9. l.

a folytonosságot. Természetesen Glockner nagyon jól tudja, hogy pl. Vischer kifejezetten elpártolt Hegeltől. De épp ez teszi becsessé olyan „hegeliánusok" számára, mint Glockner, mert szövetségesnek látszik a dialektikus módszer felszámolásában, Glockner szerint Vischer épp a dialektikától való elfordulással őrizte meg azt, ami valóban maradandó Hegelben.

Ez a történeti tendencia már most visszavisz Diltheyhez. Diltheynek az ifjú Hegelre mint „életfilozófusra" vonatkozó felfedezése az újhegelianizmusban azzá fejlődik, hogy az ifjú Hegelt mint a „tulajdonképpeni" Hegelt fogják fel és mutatják be. Hegel későbbi fejlődése, dialektikus módszerének kialakítása úgy tűnik fel, mint fokozatos megmerevedés, mint ifjúkora vívmányainak logizálása, amely ezeket többé vagy kevésbé megöli. Ebben a kérdésben persze nagy fokozatok vannak az újhegelianizmuson belül. Kroner pl. általában a történetileg jelentős későbbi Hegel rajzára szorítkozik, míg Marcuse, Hugo Fischer, Glockner stb. Hegelnek ifjúkora „életfilozófiájától" való elpártolására helyezik a döntő hangsúlyt, noha ezt különbözőképpen értékelik. De megvan a közös alapvonaluk, hogy mindazt, ami időszerű és nagyjövőjű, azt ifjúkorában alkotta meg Hegel, míg az érett Hegel csak annyiban lényeges, amennyiben megőrizte ezeket a tendenciákat. Itt is egészen történelmietlenül jár el az újhegelianizmus. Nemcsak teljesen elhanyagolja a lényeges egységet az ijfú és az öreg Hegelben, ti. a dialektikus módszert, se az igazi történeti változásokat sem látja meg Hegel életében és gondolkodásában: a francia forradalom igenlését és a frankfurti válságot, a napóleoni reményeket és a nekik megfelelő történetfilozófiát a jenai korszakban, s végül a — rezignált — átalakulást Napóleon végleges bukása után, a végleges rendszer kiépítését. Csak a belátás ebbe a valóságos fejlődésbe teszi lehetővé a helyes választ az első kérdésre, s mutatja, hogy Hegel „Logiká"-ját, folytonos javításokkal döntő átépítés nélkül, e változások ellenére is fenn tudta tartani. Csakhogy, mint láttuk, az újhegeliánusok számára Hegel dialektikája nem létezik.

Erről az álláspontról lép fel Glockner a hegelianizmus felbomlásának általános felfogása ellen. Ez a felbomlás szerinte csupán az „*öreg* Hegelre, a kész rendszer alkotójára, a berlini iskolafőre, a konzervatív államfilozófusra"[22] vonatkozik. Ezzel szemben Dilthey felfedezte az ifjú Hegelt, aki megtalálta a „mozgalmas életteljességet", „amely az ifjú gondolkodót az irracionális örök problémái-

[22] H. Glockner, *F. Th. Vischer und das XIX. Jahrhundert.* Berlin 1931. 155/7. l.

nak feloldására . . szorította". Ezt a tanítást nem érinti a hegelianizmus felbomlása. „Így az *öreg* Hegel volt az, aki akkor élt. Így *csak* az öreg Hegel volt az, aki akkor meghalt." A mai feladat tehát: „Az öreg Hegel 'túlhaladása' a fiatal Hegel szellemében." Ebből a történeti felfogásból a Heideggertől jövő Marcuse ezt a következtetést vonja le: „Legmélyebb alapjában Dilthey az 'életfilozófiát' ott veszi fel újra, ahol Hegel elejtette."[23]

Filozófiatörténetileg ez a koncepció Hegel további közelebbhozását jelenti a romantikához. Ahogyan az újkantianizmus vonalán elmossák a különbséget Hegel objektív idealizmusa s Kant és Fichte szubjektív idelizmusa között, úgy itt is elmossák mindazokat az éles ellentéteket, amelyek Hegelt elválasztották Schellingtől és különösen Schleiermachertól, Friedrich Schlegeltől, Novalistól és Adam Müllertől. Ezt a vonalat találjuk Metzgernél, Troeltschnél, Hugo Fischernél stb. Ebben a kérdésben is Glockner a legradikálisabb, amennyiben — egészen Dilthey értelmében — szoros kapcsolatot állapít meg Hegel és Schleiermacher között, holott valójában egész életükön át szenvedélyes ellenfelek voltak. Kijelenti, „hogy a hegelianizmus története nem írható meg a schleiermacherizmus története nélkül".[24] Kroner maga, mint láttuk, a kanti vonalon áll. De amikor Nicolai Hartmann monografikus főművével egy időben megírja a német idealizmus történetét, amely erősen kiemeli Hegelnek a romantikával való rokonságát, akkor Kroner elismeri, hogy ez a mű az övének kitűnő kiegészítése.

A hegeli filozófia keletkezésének és hatásának, előfeltevéseinek és növekedésének ez a történeti meghamisítása arra szolgál, hogy egyrészt a dialektikát radikálisan kiküszöböljék a „helyesen megértett", „korszerűen felújított" hegeli módszerből, másodszor, hogy az életfilozófiai irracionalizmust megtegyék konstitutív alapjává annak az új, valamennyi német filozófiai irányt egyesítő szintézisnek, amelyre az újhegelianizmus törekedett.

Kroner ehhez Hegel-elemzései bevezetésében a következő programszerű magyarázatot adja: „Arról volt szó, hogy ismét jóvátegyük a bajt, amelyet a J. E. Erdmanntól származó 'pánlogizmus' jelszó okozott; ez csak úgy sikerülhetett, hogy egyszer a dialektikának racionális jellege helyett *irracionális* jellegét hangsúlyozzák élesen . . ."[25] Erdmannt tehát nem úgy helyesbíti, hogy dialektikusan értelmezné a magában ugyancsak megtévesztő

[23] Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlenung einer Theorie der Geschichtlichkeit.* Frankfurt a. M. 1932. 278. l.

[24] Glockner, *Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus.* Logos. XIII. évf. 3. sz. 355/6. l.

[25] Kroner, *Von Kant zu Hegel.* II. VII/VIII. l.

„pánlogizmus" megjelölést, hanem úgy, hogy az imperialista filozófiai reakció uralkodó áramlatához, az irracionalizmushoz menekült. Az itt felállított programot mármost lelkiismeretesen véghezviszi a hegeli filozófia taglalása folyamán. Kroner azt mondja: „Hegel kétségkívül a legnagyobb irracionalista, akit a filozófia története ismer. Egyetlen gondolkodó sem tudja ő előtte úgy megvilágítani a fogalmat, mint ő... Hegel irracionalista, mert az irracionálist érvényre juttatja a gondolkodásban, mert irracionalizálja magát a gondolkodást... Irracionalista, mert *dialektikus*, mert a dialektika maga *a módszerré, a racionálissá lett irracionalizmus* – mert dialektikus gondolkodás: racionális-irracionális gondolkodás."[26] S folytatva e gondolatmenetet: „A gondolkodás mint dialektikus, mint spekulatív gondolkodás önmagában irracionális, azaz értelemfeletti, mert *eleven:* az önmagát gondoló élet."[27] S egészen a Dilthey-jellegű imperialista életfilozófia értelmében mondja „A szellem fenomenológiájá"-ról: „A megismerés problémája nála a *megélés* problémájává mélyül és tágul".[28] Itt egészen világosan kifejeződik a fordulat az irracionalista életfilozófia felé. Kroner itt csupán abban különbözik Diltheytől, hogy ez elutasítja a dialektikát a trendelenburgi kritika alapján, és az átmenetet az újkantianizmusról az életfilozófiára a kanti ismeretelméleti kérdésfeltevés kiszélesítésének kerülőútján hajtja végre, míg Kroner egyszerűen átkereszteli a dialektikát a módszerré tett irracionalizmusra. (Ismét kitűnik, hogy egy reakciós irány idősebb képviselői rendszerint következetesebbek és becsületesebbek, mint a későbbiek.)

Nem kell sok szót vesztegetni arra, hogy az újhegelianizmus ez állásfoglalásának nincs semmi köze Hegelhez. Amennyire az ő korában voltak előfutárai az életfilozófiának (itt csak a „közvetlen tudás", azaz az intuíció képviselőiről, mint pl. Fr. H. Jacobiról, lehet szó), Hegel mindig a legerélyesebben elutasította őket. A megismerés problémájának a megélés problémájává való „elmélyítésén" csak megvetően nevetett volna, hiszen ismeretelméletében, „A szellem fenomenológiá"-jában is, tehát ifjúkorában is, az az alapvető, hogy minden közvetlen érzés, minden élmény éppoly elvont, mint az értelemnek, a reflexiós meghatározásoknak kategóriái; az észnek, a betetőződő dialektikának épp az a feladata, hogy – felülemelkedve *mind a kettőn* – fellelje a valóságos konkrét meghatározásokat. Persze: az irracionalizmust mint központi

[26] I. m. 271/2. l.
[27] I. m. 282. l.
[28] I. m. 364. l.

filozófiai kérdést Hegel nem ismerhette. Még a terminust is csak pontos matematikai értelmében használja, de a megismerés számára itt keletkező kérdések általánosított elemzéséből világosan kitűnik, hogy azokban az objektív és szubjektív tényálladékokban, – amelyeket a modern irracionalizmus olyképpen szokott céljaira felhasználni, hogy a lét alapvető struktúráit, „ősjelenségeket", a gondolkodás „örök" korlátait csinálja belőlük – egyszerűen problémákat, feladatokat lát az ésszerű, a dialektikus gondolkodás számára. Hegel tehát a matematika és geometria „irracionális mozzanatában" „az *ésszerűség* kezdetét és nyomát látja",[29] azaz a dialektikus gondolkodásnak feltett kérdést, amelynek „irracionalitás" (Hegel megállapítja, hogy a szokásos terminológia megfordítja a dolgot) magától értetődően dialektikusan megszűnik. Semmi sem áll tehát távolabb Hegeltől, mint az irracionalizmusnak újhegeliánus dicsőítése. Kroner állásfoglalása tehát mint Hegel-értelmezés tarthatatlan, tudománytalan, Hegel filozófiája tudományos pozícióinak elferdítése. Annál jellemzőbb az újhegelianizmus alaptendenciájára: arra, hogy kapitulál az imperialista korszaknak irracionalista főáramlata előtt, a fasizmus világnézeti előkészítése előtt. Az egyetlen eredeti mozzanat Kroner gondolatmenetében, hogy már nem mutatja be, mint Dilthey, az irracionalizmust mint a dialektika elleni mozgalmat; Kroner a dialektikát egyszerűen azonosítja az irracionalizmussal.

Ez kétségkívül az elmélyülő válság tünete. Gyakran megfigyelhettük, hogyan keletkezik az irracionalizmus mint látszólagos válasz az életnek egy fontos kérdésére, hogyan alakítja át a reális kérdés elemeit egy nem-igaz, reakciós válasz totalitásává. Ez a mozgalom azonban filozófiailag többnyire mint a dialektika elutasítása megy végbe, mert így lehet a leghatásosabban az igazi előrehaladó mozgást, amely a reális kérdésben (a valóságban) rejlik, reakciósan elhárítani. Csak az 1848 körüli válságévekben keletkezik Kierkegaardnál egy irracionalisztikusan a dialektikus módszer ellen irányuló áldialektika. Kroner természetesen könnyebben veszi a dolgot, mint Kierkegaard, megelégszik azzal, hogy saját, átlagos, életfilozófiai irracionalizmusát dialektikának keresztelje el. Kroner tartalmai sehol sem mennek túl életfilozófiai elődjein; új csupán – s ez a válság tünete – a dialektika címkéje.

Kroner e határozott hitvallása az irracionalizmus mellett már azért is figyelemre méltó, mert egyébként ebben a tekintetben az újhegelianizmus mérsékelt szárnyához tartozik. Glockner sokkal radikálisabban fejezi ki ezt a tendenciát; ő nincs teljesen

[29] Hegel, *Enciklopédia*. Akadémiai Kiadó, 1950. 231. §. 311. l.

megelégedve Kroner elemzésével. Szerinte az nem megy elég messze ebben az irányban. „Hegel 'irracionalizmusát' Kroner nem ismerte félre, hanem nyomatékosan kiemelte. De úgyszólván csak implicite tárgyalta: mint a dialektikus módszer elemét."[30] Glockner ellenben a következő programot állítja föl: „Szeretném az irracionális mozzanatokat minden konkrét gondolkodásban differenciáltabb módon tudatossá tenni, mint ahogy magánál Hegelnél történik. Szeretném megmutatni, hogy ezeket a mozzanatokat nemcsak dialektikusan lehet tudományos-filozófiai módszerré összekapcsolni."[31] Ennek megfelelően Glockner Hegel állítólagos „pánlogizmus"-át „pántragizmus"-sal akarja megszüntetni. Ezt a kifejezést a Hebbel-irodalomból ismerjük. Lényeges tartalma szerint már a 48-as forradalom alatt merült fel, épp a hegeliánusok között. (Wilhelm Jordan és Ruge Frankfurtban, Vischer a stuttgarti napokról szóló emlékezéseiben.) Lényegileg ez azt jelentette, hogy egyrészt a történelemnek minden „tragédiáját" „örök" sorshatározatnak kell elismerni (hogy tehát a feudális Lengyelország bukása végleges valami, s már nem korrigálható egy lengyelországi paraszt-demokratikus forradalom kitörésével), hogy másrészt minden történeti ellentétben a reakciónak objektív szempontból ugyanannyi jogosultsága van, mint a haladásnak. Ez tehát kezdődő felszámolása Hegel történeti haladásfogalmának.

A valóságban ez a haladásfogalom éppenséggel nem volt egyszerű optimista „pánlogizmus". Ellenkezőleg. Hegel ragaszkodott ugyan a haladás gondolatához az emberiség fejlődésében, de világosan látta, hogy ez az út az egyének és a népek szakadatlan tragédia-láncolatából tevődik össze. Hegel tehát semmiképp nem vonja kétségbe a tragikum jelenségét, csupán a megfelelő helyre tolja a történelmi összefüggés egészében. (Hogy ez a „Faust" alapgondolatával is a legszorosabban összefügg, hogy ebben a kérdésben Hegel és Goethe ugyanabban az irányban mozognak, azt „Goethe és kora" c. könyvemben próbáltam kimutatni.)

Ami ellenben a fentnevezett hegeliánusoknál vagy volt hegeliánusoknál lejátszódik, az közeledés Schopenhauer történelemellenes irracionalizmusához, amelyben a „kozmikusan" tragikusnak árnyéka „elvetemültnek" tüntet fel minden történelmi vagy társadalmi haladásgondolatot. Ha mármost Glockner felújítja ezeket a gondolatokat, akkor ez több mint előttünk már ismeretes történeti vonalának filozófiai keresztülvitele. Jelenti az újhegelianizmus csatlakozását az életfilozófiának ama tenden-

[30] Glockner, *Hegel.* I. Stuttgart 1929. XI/XII. l.
[31] I. m. XXI. l.

ciáihoz, amelyek először a nietzschei „amor fati"-ban, azután a simmeli „a kultúra tragédiájá"-ban találtak kifejezést, majd Spengleren át Heidegger egzisztencialista nihilizmusához vezettek, amely a maga nemében szintén „pántragizmus". A benne megnyilatkozó tendencia világos a háború utáni imperializmus német filozófiájának minden ismerője előtt: az újhegelinaizmus közeledése Heideggernek és Jaspersnek előttünk már ismeretes nihilista világnézetéhez.

Párhuzamosan azzal, hogy az irracionalizmus dialektikának álcázva az újhegeliánusok módszertanának középpontjába kerül, az állítólag felújított Hegelből gondosan el kell távolítani minden dialektikát. Egyes újhegeliánusok úgy végzik el ezt a munkát, hogy Hegel dialektikáját lehetőleg Kant antinómia-tanáig csavarják vissza. Így mindenekelőtt Kroner, aki egészen kanti értelemben kijelenti: „A filozófia nem mehet túl önmagán, az ellentmondáson *végzi.*"[32] A többi újhegeliánusnál ez a dialektikaellenes tendencia még sokkal határozottabban lép fel. Siegfried Marck a következőképpen formulázza a „kritikai" dialektikára vonatkozó álláspontját: „A kriticizmus igenli a dialektikust, tagadja a dialektikát."[33] Ennek megfelelően Marck „a hegeli 'Aufhebung' terminusban csak a 'megőrzést és felemelést' fogadja el, „ellenben a 'tollere' mozzanatát, amely a negáció' negációját' jelenti", elveti. Csak mellékesen jegyezzük meg, hogy egy vaskos példával világítsuk meg az újhegeliánusoknak Hegelben való járatlanságát: „tollere" a megszüntetés hegeli meghatározásában semmiképp sem azonos a „negáció negációjával"; a negáció Hegelnél minden megszüntetés — döntő — mozzanata, nélküle értelmetlen volna minden megszüntetés, míg a negáció negációja egy triadikus-dialektikus összefüggés sajátos, befejező szakaszát jelöli. A felcserélés annyiban jellemző, amennyiben Marck itt épp a dialektikának legmélyebb reális-történeti meghatározásait veti el. Az, hogy az egyszerű negációt összetéveszti a negáció negációjával, kettős tagadása mindannak, ami előremutató, sőt forradalmi a dialektikus módszerben: egyrészt a „tollere" mögött a történelem valamely — gyakran erőszakos — változásának gondolati visszatükrözése áll (a természet dialektikája egyáltalában nem érdekli Marckot), másrészt a negáció negációja, ha materialisztikusan a talpára állítják, ugyancsak a társadalmi szerkezetnek, a haladás ellentmondásos útjainak — ismét — gyakran erőszakos — forradalmi változására utal,

[32] Kroner, *Die Selbstverwirklichung des Geistes.* Tübingen 1928. 221. l.
[33] Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart.* II. 93. l.

mint Engels[34] Dühringgel szemben Rousseau társadalomelméletének elemzésével kimutatja. Az, hogy Hegel felújítója, Marck, nem ismeri Hegelt, világos jele annak, hogy neki itt nem annyira Hegel, mint inkább Marx a fontos: a marxizmus forradalmi következményeit akarja újhegeliánus formában áldialektikusan „megcáfolni", mint ahogy annakidején Bernstein újkantiánus módon, nyíltan dialektikaellenesen „megcáfolta" őket. A társadalmi tendencia ugyanaz maradt — Siegfried Marck is szociáldemokrata — a filozófiai forma megváltozott a válság kiéleződésének és ama ténynek megfelelően, hogy létezik a Szovjetunió, s a kommunista pártok tért hódítanak az egész világon, Németországban is. Nagyon is érthető, hogy oly filozófiai iránynak, amelynek programszerű szándéka a korának reakciójával való kibékülés, így kell döntenie. Azonban kitűnik itt — mint a többi általunk kiemelt pontokon —, hogy Hegel e felújítói éppúgy „döglött ebként" bánnak vele, mint annakidején megvetői. És csak következetes, hogy Marck „A szellem fenomenológiája" dialektikus fogalmainak „bacchantikus mámora" ellen foglal állást; azt mondja erről: „Ebben a a kulminációban a dialektika átcsap magamagán, valóban átcsap vele saját ellentétébe, az értelmetlenségbe."

Glockernél azután ez a tendencia határozott irracionalizmusba megy át. Védelmezi Hegelt a „pánlogizmus" vádja ellen, de érthetőnek és jogosultnak találja ezt a vádat Hegel ellentmondás-tana miatt. „Az ellentmondásról szóló tanítást nem számítom Hegel filozófiájának amaz elemeihez, amelyeknek jövőjük van."[35] El kell ismerni történeti létezését, de, teszi hozzá Glockner, „mint szisztematikus nem vehetem át. Az ellentmondás központi logikai jelenség, megkapja majd helyét a rendszerben, de nem határozza meg a módszert." Itt is világosan szembetűnik az újhegelianizmusnak minden lényeges kérdésben élesen dialektikaellenes jellege. Általános, semmitmondó meghajlással a dialektika előtt, amelyet egy — magától értetődően tisztán szubjektív, újkantiánus — logikának a társadalmi valóságtól gondosan távol tartott „természetvédőparkjában" internált (hasonlóképpen már a szociáldemokrata újkantiánus Max Adler az ellentmondásosságot „megtisztította" forradalmi tartalmától), kétségbevonja a valóságra való alkalmazhatóságát. Ezért Glockner Hegel filozófiájának pozitív és negatív oldalait így foglalja össze: „Hegel kísérletet tett arra, hogy konkrétan gondolkodjék, hogy

[34] Engels, *Anti-Dühring*. Marx—Engels *Művei*. 20. köt. Kossuth, 1963. 135. és köv. l.

[35] Glockner, *Hegel*. XII. l.

tárgyilagosan filozofáljon, hogy mint filozófus szubsztanciálisan létezzék (itt kierkegaardizálja Hegelt, mégpedig épp azt jelöli meg valódi hegelinek, ami Kierkegaard szerint egzisztencializmusa álláspontjáról hiányzik és kell hogy hiányozzék Hegel dialektikájából; ismét „megmentik" Hegelt lényegétől idegen tartalmak megengedhetetlen belecsempészése által. — L. Gy.), hogy a dolgot magában engedje érvényesülni, hogy a realizmuson és idealizmuson innen álljon (tehát, hogy a filozófiának imperialista „harmadik útját" válassza, tehát de facto machista szubjektív-idealista legyen — L. Gy.) — mindezt ma is akarjuk."[36] Természetesen Hegel ezt a feladatot dialektikus módon, tehát Glockner szerint módszertanilag helytelenül oldotta meg.

Így az újhegelianizmus nagy bókolások közepette, de éppoly határozottan, mint annakidején élesen polemikus formában Haym vagy Trendelenburg, „megsemmisíti" Hegel dialektikáját. Az egyetlen modern filozófus, akinek pozitív viszonya van a dialektikához, Nicolai Hartmann,[37] ezt teljesen misztifikálja s a zseni rejtélyes isteni adományát csinálja belőle: „A dialektika nem választható el önkényesen a hegeli gondolatkincstől... Mint az ég adománya jut egyeseknek osztályrészül, s ezek az egyesek azután oly műveket alkotnak vele, amelyeket a többiek alig tudnak megértéssel követni, olyan gondolatépítményeket, amelyeket ezek csak nehézkesen és kerülő utakon tudnak utána gondolni. A dialektikus gondolkodás adományát ebben teljességgel a művész adományához a zsenihez lehet hasonlítani. Ritka ez az adomány, mint minden szellemi adomány, és meg nem tanulható..." Ez a védelem is „döglött ebet" csinál Hegelből. Mert mindenkinek, aki valóban olvasta „A szellem fenomenológiá"-ját és csak némileg is tanulmányozta előtörténetét, tudnia kell, hogy a megtanulhatatlanság összehasonlítása a művész mivoltából, amit Hartmann a hegeli dialektikának tulajdonít, épp Schellingnek a dialektikáról való felfogását jellemzi, míg a „Fenomenológia" módszertana nagy polemikus élességgel épp ez ellen fordul, s épp a dialektikának mindenki számára elvileg megközelítő lényegét hirdeti. Sőt, anélkül, hogy erőszakot tennénk Hegelen, azt lehet mondani, hogy a „Fenomenológia" egyik főszándéka volt a dialektika e megtanulhatóságának kifejtése, hogy mint egész — többek között — azért íródott, hogy minden közönséges gondolkodásnak fokozatosan megmutassa az utat a dia-

[36] I. m. XIV. l.
[37] N. Hartmann, *Hegel.* Berlin 1929. 17/18. l.

lektikához. Itt sem annyira a Hegel-értelmezésben való súlyos eltévelyedés fontos – csak mint tünet az –, hanem a bennefoglalt meghódolás az irracionalizmus arisztokratikus ismeretelmélete előtt. És e kor egymástól egyébként nagyon különböző gondolkodóinak Hegel-értelmezései minden kérdésben ezt a tendenciát mutatják: a német értelmiség teljes védtelenségét a filozófia irracionalista fasizálásával szemben.

Látjuk: annak a Hegelnek, akinek „renaissance"-át a német imperializmus idézte elő, sem történetileg, sem szisztematikailag semmiféle köze sincsen Hegel nagy tendenciáihoz. Ezzel szemben mindazt, ami rendszerében maradi és reakciós, gondosan megőrzik és szeretettel továbbfejlesztik. Sok részletfejtegetésből pontosan láthattuk, hogy épp a dialektikus módszer esett elsősorban áldozatul Hegel e „felújításának". Ez semmiképp sem véletlen. Mert a hegeli dialektika a modern filozófiában nem egy módszer sok más között. Keletkezésében és lényegében – magasabb színvonalon való – folytatása a renaissance óta élt legjobb gondolkodók ama szellemi erőfeszítéseinek, amelyek az emberiség fejlődésének ésszerűségét és haladását igyekeznek filozófiailag megalapozni. A magasabb színvonal, amelyet Hegel itt elért, az új történeti helyzetből fakadt, amelyben az ésszerűséget és a haladást kellett gondolatilag megragadnia: abból a társadalmi-történeti helyzetből, amelyet a nagy francia forradalom teremtett. Ez először is azt jelenti, hogy az észt ellentmondásos lényegében ragadta meg, azaz ellentétben a felvilágosodás általános hagyományával, amely az ész és élet közötti kapcsolatot gyakran – semmiképpen sem mindig – nagyon is egyenes vonalúan és közvetlenül rajzolta, s magában az ellentmondásban ismerte fel az ész világossá válásának objektív útját az életben. Hegel utódai azzal, hogy az ellentmondásnak és az észnek ezt az elválaszthatatlan egységét „pánlogizmussá" egyszerűsítették és vulgarizálták, már letértek Hegel dialektikus módszeréről; a polémia e letérés ellen, mint láttuk, az újhegelianizmusban átcsap a dialektika és az irracionalizmus azonosításába: a hegeli módszer teljes meghamisításába, mert az előbb csupán vulgarizált ésszerűség most már teljesen eltűnt belőle. Másodszor a dialektikus módszer a haladás történeti védelmét jelenti. A francia forradalom után következő világnézeti reakció a históriainak olyan fogalmazását alapozza meg, amelyből eltűnt a haladás gondolata, amely különösen minden társadalmi forradalmat történelemellenesnek nyilvánít. A hegeli dialektikus módszernek rövidre fogott értelme ellenben – elválaszthatatlan egységben az ellentmondásosság központi helyével – annak kimutatása,

hogy a történelem szövevényes, egyenetlen útjai éppen mély, gyakran a közvetlenségben elrejtett ésszerűségüket nyilvánítják. Ezért kapcsolódhatott Hegelhez a dialektikus és történelmi materializmus megalapozása. Magától értetődően idealizmusának (minden tartalmi és módszertani következményeivel), reakciós rendszerének stb. kérlelhetetlen kritikája alapján. De e kritika mélysége és sokoldalúsága, a marxizmusnak minőségileg új jellege Hegellel szemben, az új materialista dialektikus módszer ellentétessége Hegel idealista dialektikájával nem szünteti meg a kritikai hozzákapcsolódás tényét. Hiszen a dialektikus és történelmi materializmus az a világfelfogás, amelyben a történelem haladása és ésszerűsége a legfejlettebb és legmagasabb formában jut kifejezésre, az egyetlen világnézet, amely a haladást és az ésszerűséget filozófiailag következetesen meg tudja alapozni. Láttuk, hogy az újhegelianizmus – anélkül, hogy mindig nyíltan bevallaná – egyetlen polemikus kísérlet a hegeli dialektikának marxi átalakítása ellen. Azt is láttuk, hogy ennek a polémiának „tudományos" formája épp a hegeli filozófia eltorzítása volt: a dialektikának, a haladásnak és ésszerűségnek belőle való eltávolítása. Így az újhegelianizmus, amely szubjektív intuíció szerint gyakran ellenállási kísérlet volt az irracionalista életfilozófia egyeduralmával szemben, az ész imperialista felbomlasztásának általános áramlatába torkollik. Hegel felújítása itt nem egyéb, mint kísérlet a német burzsoázia mérsékelten reakciós rétegeinek kompromisszumára a legszélsőbb reakcióval.

Ámde nem sikerült kísérlet. A németországi imperialista burzsoázia reakciós csoportjainak győzelme filozófiailag a legszélsőségesebb irracionalista „életfilozófia" győzelmét jelentette, mégpedig legalantasabb formájában, a „nemzeti-szocialista világnézetben." Az újhegeliánusok természetesen a nyílt fasizmussal szemben is a kompromisszumok politikáját próbálták keresztülvinni. Ennek a törekvésnek volt bizonyos külső alapja: Hitlernek valahogyan (már a külföldre való tekintettel is) fenn kellett tartania az egyetemek működését, az újhegeliánusok pedig elég reakciós hírben álltak, hogy megérdemeljék a győzelmes nemzeti szocializmus kíméletét. (Csak a 'nem-árja' újhegeliánusoknak, mint Kronernak, kellett emigrálniok.) Az újhegelianizmus tehát tovább tengődött; sőt Göttingában külön újhegeliánus jogfilozófiai iskola keletkezett (Binder, Busse, Larenz stb.); tovább adtak ki anyaggyűjteséket, monográfiákat stb.

Az újhegeliánusok különbözőképpen próbáltak bizalmasan közeledni az uralkodó hitlerizmushoz: felkínálták Hegelt mint megbízható reakciós ideológust. E nagyszámú kísérletből csak

egy példát idézünk. Herbert Franz arra hivatkozik, hogy Olaszországban Hegel a fasizmus államfilozófusa, „míg Németországban jelenleg nem egy támadást kell elviselnie. Ha annyi fáradságot fordítanánk Hegelre, amennyit ez a nagy szellem valóban megérdemel, akkor csakhamar belátnánk, hogy az államrend hegeli fogalmában messzemenően beleértetődnek az elevenségnek, a szerves körforgás megtestesültségének, a szellemként megjelenő népiségnek azok a meghatározásai, amelyeknek épp a 'néprend' életteljes fogalmát egy sematikus állammechanizmus átlagos közfogalma fölé kell emelniök."[38] Hitlernek csokorként felajánlják a hegeli rendszer minden reakciós tartalmát, hogy több jóakaratra hangolja a hegelianizmus iránt.

Hiábavaló kísérletek voltak. Egy hivatalos nyilatkozatban, amelyben a „nemzeti-szocialista világnézetet" élesen elhatárolja az útitársak közeledési kísérleteitől, Rosenberg kijelenti, hogy a nemzeti-szocializmus csak Wagnert, Nietzschét, Lagarde-ot és Chamberlaint tekinti szellemi előfutárainak, saját klasszikus tekintélyeinek.[39] Általánosan ismert dolog, hogy Lagarde és Chamberlain viszonya Hegelhez élesen elutasító. Lagarde őt — és vele együtt a klasszikus korszak költőinek és gondolkodóinak legnagyobb részét — nem ismerte el németnek: „Múlt századbeli klasszikus irodalmunk... egyes hordozóinak személyében német, de nem írói mivoltukban: egyrészt kozmopolita; másrészt görög és római eszményekre törekszik. Ennek az irodalomnak tartalmát Hegel skolasztizálta, épp legjobb részeinek jellemző mellőzésével."[40] Chamberlain viszont „protestáns Aquinói Tamást"[41] lát Hegelben; ez pedig „mindent megmond" nála, aki, mint majd tárgyalásakor látjuk, Rómában a vészthozó „népkáosz" képviseletét látja. Mivel pedig szerinte az — életfilozófiailag-fajelméletileg-misztikusan értelmezett — Kant saját faji világnézetének alapvetője, megvetően elutasítja az akkor még csak kevesek által hirdetett tételt a Kanttól Hegelig terjedő filozófiai fejlődés egységességéről: „Minthogy Kant a legkiválóbb képviselője a tisztán tudományos válaszadásnak, és tudatlan vagy rosszindulatú firkászok még mindig megtévesztik a közönséget azzal az állítással, hogy Fichte és Hegel filozófiája szerves összefüggésben van Kantéval, ezáltal pedig világnéze-

[38] H. Franz, *Von Herder bis Hegel.* Frankfurt a. M. 1938. 149. l.
[39] Rosenberg, *Gestalten der Idee.* München 1936. 11/12. l.
[40] Lagarde, *Drei deutsche Schriften.* Leipzig 204/5. l.
[41] Chamberlain, *Grundlagen des XIX. Jahrhunderts.* Volksausgabe. 816. és 918. l.

tüknek minden igaz megértése és minden komoly elmélyítése lehetetlenné válik . . ."

Őket követi Rosenberg Hegel ellen vívott éles harcában.[42] Világosan kimondja: a döntő mozzanat abban, hogy a szélső reakció elutasítja Hegelt, a marxizmushoz való viszonya. Ezzel egy csapással visszautasította Bernsteintől Siegfried Marckig, a szociáldemokratáknak, valamint a háború utáni kor újhegeliánusainak minden kompromisszumos kísérletét: a nemzeti-szocializmus „teoretikusa" ebben a kérdésben nem akar kompromisszumot kötni. Továbbá, mint látni fogjuk, határozottan elutasítja Rosenberg mind az ésszerűséget a világtörténelem szemléletében, mind Hegel államelméletét. Látni lehet itt, az újhegeliánusoknak minden kísérlete, hogy bizalmasan közeledjenek a prefasiszta reakcióhoz, hiábavaló volt. Ez a reakció végigmegy az ész teljes felbomlasztásához vezető útján; kompromisszumok, engedmények keveset számítanak szemében; követelése: minden vagy semmi. Az újhegelianizmus az életfilozófiai irracionalizmus iránt tanúsított előzékenységével csupán azt érte el, hogy szellemileg lefegyverezte az értelmiség egy részét, amely ilyen „ideológiai támasz" nélkül talán valamivel jobban állt volna ellen a világnézet fasizálásának.

Hegel elutasításának azt a vonalát, amelyet Rosenberg itt előírt, most lelkiismeretesen keresztülviszi a német fasizmusnak hivatalos filozófiája. Alfred Bäumler, akit mindjárt Hitler hatalomátvétele után kineveztek a berlini egyetemen a politikai pedagógia tanárává, székfoglaló beszédében világosan kifejezi ezt a programot: „Az idealista hagyomány rendszeres kritikája hozzátartozik jövő munkánkhoz."[43] S kihasználva a Meineckék, Rosenzweigok és Glocknerek előmunkálatait — persze az értékelés fordított előjeleivel — Hegel ellen mint a megvetésre méltó nemzeti liberalizmus filozófusa ellen harcol: „A nemzeti liberalizmus, amelyet ideológiailag Hegel alapozott meg, végső formája volt a felvilágosodás és romantika ama szintézisének, amelynek feloldására Nietzsche volt hivatva."[44] Ha mármost Bäumler szerint Nietzsche joggal harcolt korának állama ellen, akkor „helyes ösztönnel a hegeli totális államot *kultúrállamnak* vette . . . Weimarnak állammá konkretizált szelleme

[42] Rosenberg, *Der Mythus des XX. Jahrhunderts.* München 1931. 525. l.

[43] Bäumler, *Männerbund und Wissenschaft.* Berlin 1934. 125. l.

[44] Bäumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker.* Leipzig 1931. 134. l.

az, ami ellen Nietzsche harcol."[45] Világos, hogy ebben a harcban a kultúrának államukkal való, akárcsak lehetséges kapcsolata ellen minden német fasiszta szolidáris Bäumlerral.

A hitlerizmus hivatalos filozófiája mármost tulajdonképpeni filozófiai területen Hegel ellen mint ama nagy általános európai mozgalomnak betetézője ellen harcol, amely Descartestal kezdődik; Hegel tehát szintén ahhoz a veszedelmes nyugati importáruhoz tartozik, amelyet a nemzeti szocializmusnak el kell hárítania. Legvilágosabban kifejti ezt Franz Böhm könyve: „Descartes-tal az egységben és népi gyökerezésében nyugatiasan megkötött ember helyébe... az *európai ember* lép – egy nem-valóságos és történelmietlen racionalitás teremtménye."[46]

Ez a fejlődés Hegelben csúcsosodik ki: „*Hegel felülmúlhatatlanul befejezi a Nyugat filozófiatörténeti tudatát*... Nevezetesen Hegel világképe által kapta a tartós igazolást a *kartezianizmus*, miután évszázadokon át a német filozófia legjobb erőivel vívták a *harcot* a kartezianizmus ellen. Viszont a német világnézettörténet motívumait Hegel univerzalisztikus koncepciója illesztette be a nyugati filozófiába és temette el részben egy évszázadra."[47] A Hegel ellen intézett fasiszta támadást következetesen kiterjesztik itt Európa egész észfilozófiájára. Hegel ellen harcolnak mint a középkori világnézettől való, Descartestal kezdődő elszakadásnak betetézője ellen; a Hitler-hívek megsemmisítő harcát az egész haladó európai civilizáció és kultúra ellen itt filozófiatörténetileg formulázzák meg. Természetesen a fasiszta ideológusok itt nem eredetiek. A Hegel-ellenes hagyományt Schopenhauertól Chamberlainig már ismerjük. De annak is, hogy a Hegel elleni harcot történetileg Descartes-nál kell kezdeni, régi gyökerei vannak a reakciós filozófiában; kezdeményezője a kései Schelling, utódai pedig Eduard von Hartmann és iskolája. S hogy itt is tárgyilag ugyanazokról a kérdésekről van szó, amelyeket előbb mint központi kérdéseket kiemeltünk, azt mutatják Böhm támadásai a haladás fogalma ellen: „A haladás a meglevőknek fokozatos növelése. Ezzel tagadjuk a történeti levés (Werden) minden *teremtő* jellegét és egy roppant előlegezésben a jövőt *megfosztjuk* jogaitól."[48] Mint mindig az ilyen polémiákban, Böhm ignorálja Hegel dialektikus és történeti haladásfogalmát (a marxizmuséról nem is szólva) s a vulgáris haladásfogalmat mint egyedüli lehetségest állítja előtérbe.

[45] I. m. 133. l.
[46] Böhm, *Anticartesianismus*. Leipzig 1938. 55. l.
[47] I. m. 24/25. l.
[48] I. m. 99. l.

Így az újhegelianizmus az imperialista reakciós módon kikészített Hegeljével nem érvényesülhetett úgy, mint valamennyi irányának általa áhítozott „szintézise" (a progresszívek kivételével). Tengette megtűrt életét Németország néhány egyetemi zugában. Eredményei a filozófia fejlődése szempontjából a semmivel egyenlők. Az egyetlen filozófiatörténeti érdeklődés, amelyet fejlődése kelthet, negatív: az újhegelianizmus története világosan mutatja, milyen hatástalanok a filozófiai kompromisszumok, mily ellenállhatatlanul tapossák el a nem határozott ellenállást a reakciós főáramlatok, mily keveset számítanak árnyalatok és fenntartások a világtörténelmi átalakulásokban. Ennyiben tanulságos az újhegelianizmusnak ez e fejlődése, mint annak a szerepnek tükörképe, amelyet a mind erősebben jelentkező liberalizmus (különböző árnyalataival együtt) a reakciós előrenyomulás, a fasizálás történetében játszott és a jövőben is játszani fog.

Hatodik fejezet

Az imperialista korszak német szociológiája

1. A szociológia keletkezése

A szociológia mint önálló tudomány Angliában és Franciaországban keletkezik a klasszikus közgazdaságtan és az utopikus szocializmus felbomlása után; mind a két tudomány, mindegyik a maga módján, a társadalmi élet egyetemes tudománya volt, s ezért a társadalom minden lényeges problémáját a meghatározó gazdasági kérdésekkel való összefüggésében tárgyalta. A szociológiának mint önálló tudománynak keletkezése úgy megy végbe, hogy a társadalom problémájának tárgyalása elválik gazdasági alapjától; a társadalmi kérdéseknek ez az állítólagos függetlensége a gazdasági kérdésektől a szociológiának mint önálló tudománynak módszertani kiindulópontja. Ez a szétválás a polgári közgazdaságtan mély válságaival kapcsolatos, amelyekben világosan kifejezésre jut az új tudomány társadalmi alapja: egyrészt Angliában a Ricardo-iskola felbomlása, mely azzal kezdődik, hogy a klasszikusok értéktöbblet-elméletéből szocialista következtetéseket vonnak le, másrészt Franciaországban az utopikus szocializmus felbomlása, amely azzal indul meg, hogy keresni kezdik, ha tapogatódzva is, a szocializmushoz vezető, Saint-Simon és Fourier által kikutatlanul maradt társadalmi utat.

Ez a két válság és különösen mind a kettőnek megoldása a történelmi materializmus keletkezése által véget vet a klasszikusok értelmében vett polgári közgazdaságtannak mint a társadalom megismerését szolgáló alaptudománynak. Az egyik póluson keletkezik a vulgáris közgazdaságtan, később az úgynevezett szubjektív közgazdaságtan, egy tárgyilag szűk határok között mozgó szaktudomány, amely eleve lemond a társadalmi jelenségek magyarázatáról s azt tekinti legfőbb feladatának, hogy az értéktöbblet kérdését eltüntesse a közgazdaságtanból; a másik póluson

létrejön a közgazdaságtan nélküli szellemtudomány: a szociológia.

Természetesen igaz, hogy a szociológia eleinte azzal az igénnyel lépett fel, hogy ugyancsak a társadalom egyetemes tudománya legyen (Comte, Herbert Spencer). Megkísérli ezért, hogy a közgazdaságtan mint alap helyett természettudományos alapot találjon. Ez is szorosan kapcsolatos a közgazdaságtannak — társadalmilag meghatározott — fejlődésével. Már Hegel felfedezte az ellentmondás elvét a közgazdaságtani kategóriákban, de ezt akkoriban alig értették meg; Fourier-nál már nyíltan jelentkezik a kapitalista közgazdaságtan belső ellentmondásossága; a Ricardo-iskola felbomlásában is, Proudhonnál is, mint a közgazdaságtannak általában központi problémája jelentkezik, bármily hamisak is az egyes reá adott feleletek. Csak a marxista tanítás találja meg a helyes dialektikus összefüggést a közgazdaságtanban.

A szociológiának mint egyetemes tudománynak természettudományos megalapozása a közgazdaságtannal együtt épp a társadalmi lét ellentmondásosságát, azaz a kapitalista rendszer alapos kritikáját akarja tanításából eltávolítani. Persze: kezdetben, különösen megalapítóinál, a szociológia a társadalmi haladás álláspontján van, sőt legfőbb szándékainak egyike ezt a haladást tudományosan bebizonyítani. Ámde azt a haladást, amely megfelel a kezdődő ideológiai hanyatlás burzsoáziájának: olyan haladást, amely eszményített kapitalista társadalomhoz mint az emberiség fejlődésének csúcsához vezet. Már Comte korában, Spencerről nem is szólva, a közgazdaságtan eszközeivel ezt többé nem lehet kimutatni. Alapul ezért csak természettudományt keresnek, ezt analógiásan a társadalomra alkalmazzák s ily módon többé vagy kevésbé mitologizálják.

Ámde éppen a haladás gondolatával való ez összekapcsoltsága miatt a szociológia mint egyetemes tudomány nem tarthatja magát sokáig. A természettudományos, mindenekelőtt a biológiai megalapozás nemsokára, a burzsoázia általános gazdasági-politikai fejlődésének megfelelően, haladásellenes, sokszorosan reakciós ideológiába és módszertanba csap át. A szociológia legnagyobb része speciális vizsgálatokkal foglalkozik. A szociológia tiszta szaktudomány lesz, a társadalom szerkezetének és fejlődésének nagy kérdéseit alig érinti. A szociológia mint szaktudomány tehát már nem képes teljesíteni azt az eredeti feladatát, hogy kifejtse a polgári társadalomnak közgazdaságtanilag többé meg nem okolható haladó lényegét és ideológiailag megvédje a feudális reakció és a szocializmus ellen. Azzal, hogy éppúgy, mint

a közgazdaságtan stb. szigorúan specializált szaktudománnyá lesz, számára, mint a többi társadalmi szaktudományok számára, oly feladatok támadnak, amelyek a társadalmi munkamegosztástól függnek. Közöttük elsősorban áll az a spontán módon keletkező, a polgári módszertanban soha tudatossá nem váló feladat is: hogy a társadalmi élet döntő problémáit az egyik szaktudományból, amely mint ilyen nem illetékes a megoldására, átutalja a másik szaktudomány illetékességének körébe, amely azután a maga részéről — éppoly következetesen — illetéktelennek mondja magát. Természetesen mindig a társadalmi élet döntő kérdéseiről van szó, amelyekkel szemben a hanyatló burzsoáziának folyton növekvő érdeke, hogy megakadályozza világos felvetésüket, s még inkább, hogy világosan feleljenek rájuk. A szociális agnoszticizmus mint ideológiailag reménytelen pozíciók védelme ezzel — tudatlanul működő — módszertani szervet kap. Az eljárás nagyon hasonlít a kapitalista vagy kapitalizálódó félfeudális-abszolutista bürokrácia magatartásához, amely kényelmetlen kérdéseket akként „old meg", hogy az aktákat szűntelenül az egyik hivataltól a másikhoz tolja, s egyik sem mondja magát illetékesnek a tárgyi döntésre.

2. *A német szociológia kezdetei*

(Schmoller, Wagner stb.)

Németország helyzete azonban nagyon különbözik a nyugati, kapitalista szempontból fejlettebb, hosszú demokratikus fejlődésre visszatekintő országoktól. Mindenekelőtt Németországban nincsen eredeti közgazdaságtudomány. 1875-ben Marx a következőképpen jellemzi ezt a helyzetet: „A politikai gazdaságtan Németországban mind a mai napig külföldi tudomány maradt... Mint készárut hozták be Angliából és Franciaországból; német tanárai tanulók maradtak. Az idegen valóság elméleti kifejezése kezükben dogmák gyűjteményévé változott, amelyeket az őket körülvevő kispolgári világ szellemében magyaráztak, tehát félremagyaráztak... 1848 óta a tőkés termelés Németországban gyorsan fejlődött, s ma már a szédelgés virágjában pompázik. De szakembereiknek most sem kedvezett a szerencse. Amíg elfogulatlanul foglalkozhattak politikai gazdaságtannal, addig a német valóságban nem voltak meg a modern gazdasági viszonyok. Mihelyt ezek a viszonyok létrejöttek, ez olyan körülmények között történt, amelyek a polgári látókörön belül nem engedték meg

többé a politikai gazdaságtan elfogulatlan tanulmányozását."[1] Ehhez járul még, hogy a tudományos szocializmus épp német földön keletkezett és szükségszerűen épp itt kezdett először széles körben irodalmilag működni. Végül komplikálja a német szociológia keletkezésének helyzetét az, hogy Németországban a burzsoázia nem politikai osztályként demokratikus forradalomban veszi át a hatalmat, mint Franciaországban, hanem létrejön a burzsoázia kompromisszuma a feudálabszolutizmussal, a Bismarck vezetése alatt álló junkerséggel. A német szociológia keletkezése tehát e kompromisszum apologetikája keretében játszódik le; ez az apologetika határozza meg a német közgazdaságtan és társadalomtudomány feladatait.

Ez a helyzet megakadályozza egy angol–francia értelemben vett szociológia keletkezését. Az állam és társadalom hegeli megkülönböztetése epigonjainak „társadalomtana" (L. von Stein, R. von Mohl) és a reakciós „idillikus" (Riehl) képviselik egy német polgári társadalomtudomány első tapogatódzó kísérleteit. Keletkezése eleinte nagy ellenállásba ütközik. A nemzeti-liberális Treitschke, a poroszság későbbi hírhedt történetírója „Társadalomtan" címen (1859) pamfletet ad ki e kísérletek ellen. Azt a nézetet képviseli benne, hogy valamennyi társadalmi probléma csupán állami és jogi probléma; ha tehát az államtudomány rendben van, akkor egyáltalában nincs szükség külön társadalomtudományra. Ennek nincsenek saját tárgyai; mindazt, ami látszólag a szociológia tárgya, valójában államjogilag vagy magánjogilag kell elintézni. A közgazdaságtant Treitschke a vulgáris-liberális harmonizmus álláspontjáról tekinti; a munkáskérdés szerinte tisztán rendőrkérdés.

Minden szociológiának ez a kezdetlegesen sommás elutasítása 1870/71 után tarthatatlanná vált. A kapitalizmus nagy fellendülése, az osztályellentétek kiélesedése, Bismarcknak a szociáldemokrácia elleni harca összefüggésben „szociálpolitikájával" megváltoztatják a német burzsoázia álláspontját ezekhez a problémákhoz. Ehhez járul Bismarcknak és vele együtt a német burzsoázia nagy részeinek elfordulása a szabadkereskedelem vulgáris dogmájától. Ebben az új helyzetben a német közgazdászok egy csoportja megkísérli a közgazdaságtan kibővítését társadalomtudománnyá. (Brentano, Schmoller, Wagner stb.) Egy tisztán ateoretikus, a klasszikus közgazdaságtant elvető, empirista, történeti és egyúttal „etikai" nemzetgazdaságtant kell megteremteni, amely képes legyen a társadalom problémáinak

[1] Marx, *A tőke*. I. köt. Kossuth, 1961. 17. l.

megragadására is. Ez az eklektikus áltudomány a jogtudomány történeti iskolájából (Savigny) és a régibb német közgazdaságtanból (Roscher, Knies stb.) nő ki. Módszertanilag teljesen elvtelen: azoknak a polgári köröknek ideológiája, amelyek Bismarck „szociálpolitikájában" az osztályellentétek megoldását vélték megtalálni. Osztozik a német közgazdaságtanban régibb nemzedékével a klasszikus közgazdaság elleni harcban, amely szorosan kapcsolatos a marxizmus elleni harccal. A közgazdaságtanban gyökeres szubjektivizálást hajt végre: egyáltalában nem látja a klasszikusok objektív közgazdaságtani problémáit, hanem csupán állítólag szűk pszichológiájuk ellen polemizál, amely szerinte a gazdasági egoizmusban látja a gazdasági cselekvés egyedüli rugóját. Ezt a pszichológiát akarják mármost elmélyíteni és egyúttal etizálni. A közgazdaságtan különböző elméletei Schmoller szerint „főleg különböző eszményeket állítanak fel ... a gazdasági erkölcs számára".[2] Vagy pl. a kereslet egész problémája ugyanezen Schmoller szerint „nem egyéb, mint bizonyos kornak és bizonyos népnek egy darab konkrét erkölcstörténete".[3] Ezért elleneznek minden „absztrakciót" és minden „dedukciót", azaz mindenfajta elméletet; tisztán történeti empiristák és relativisták. Nem véletlen azért, hogy az akkor keletkező pozitivista újkantianizmus megerősíti nézeteiket egy empirikus agnoszticizmus irányában.

Az egyidejűleg keletkező „organikus" jellegű társadalmi rendszerek ugyancsak a szocializmust akarják megcáfolni, a bismarcki birodalomnak a régi félfeudális, félabszolutista Németországgal való összefüggését akarják gondolatilag igazolni, s ezzel korszerű elméletet akarnak találni arra, amit az akkori német burzsoázia haladásnak nevezett. Ez az első német szociológia is a reakciós romantikus filozófiából, a „történeti jogiskolából" nő ki. (Schäffle, Lilienthal stb.)

De az ilyen német pót-szociológia is azt idézi elő, hogy az akkoriban uralkodó filozófiai tudományelmélet élesen elutasítja a szociológiát mint tudományt. A német filozófiának a szociológia keletkező tudományához való állásfoglalására a legjellemzőbb az a kritika, amelyet Dilthey „Bevezetés a szellemtudományokba" (1883) c. művében találunk. Dilthey persze elsősorban Comte, Spencer stb. angol–francia szociológiája ellen harcol. Eleve elutasítja azt az igényét, hogy történelmi folyamatokat

[2] Schmoller, *Über einige Grundfragen der Sozialpolitik und Volkswirtschaftslehre*. Második kiadás. Leipzig 1904. 292. l.

[3] I. m. 50. l.

szociológiai kategóriák segítségével akar egységesen felfogni.[4] Álláspontja radikálisan empirista, szaktudományos-relativista. Az új szociológiában, teljes joggal, a régi történetfilozófia utódját látja, de mind a kettő ellen harcol, mint valami áltudományos alkímia ellen. A valóságot eszerint csak szigorúan specializált szaktudományok által lehet megragadni. Történetfilozófia és szociológia ellenben metafizikai elvekkel dolgoznak.

Dilthey meglehetősen világosan látja a nyugati szociológia módszertanából folyó következményeket: tudniillik azt, hogy az egyetemes történetfilozófia igényével lép fel, anélkül, hogy a történelem alapvető tényeiben gyökereznék. Minthogy azonban a szociológiának a valóságtól való ezzel a távolságával, ezzel az elvontságával, ha lehet, még értelmetlenebbül áll szemben, mint maguk a szociológia megalapítói, azért ez a kritikája teljesen meddő marad. A nyugati szociológusok nagy része a szigorúan specializált szaktudományosság útjára lépett, de ezzel lemondott épp arról, ami a szociológia célja; ez a fordulat a szociológiának mint tudománynak nem egyik iránya, hanem lemondása. Dilthey kritikája tehát – a német viszonyok által módszertanilag meghatározott – párhuzamos jelenség a szociológia hanyatlásához általában. Ahogyan a szociológia mindinkább lemond a haladás polgári megalapozásáról, úgy Dilthey álláspontjáról is a haladás egységes elmélete tudományosan lehetetlen.

3. Ferdinánd Toennies és a német szociológia új iskolájának megalapítása

Ámde Németország gyors kapitalizálódása következtében a szociológiának ilyen elvi elutasítása hosszabb időre tarthatatlanná válik. (Dilthey későbbi állásfoglalása is Simmelhez és az imperialista korszak más szociológusaihoz egészen más lesz, sőt saját történelmi felfogása, amint az idő folyamán kibontakozik, egyik meghatározó tényezője lesz a későbbi német szociológiának.) A társadalmi jelenségek elméleti megragadásának bizonyos foka, bizonyos formája mind sürgősebbé vált, noha ez magától értetődően lényege szerint a német burzsoáziának a Hohenzollern-uralommal kötött, fent jelzett politikai-ideológiai kompromisszumán belül marad. Mivel azonban a junkerség is fokozódó mértékben kapitalizálódik, mivel Németország benső fejlődésének imperialista stádiumába (nem véletlen, hogy Bis-

[4] Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften.* Leipzig 1883. 108. l.

marck bukása ennek a szakasznak előestéjén történik), azért mindezeket a kérdéseket új módon kell megformulázni. A szociáldemokrata munkásmozgalom feltartóztathatatlan növekedése is új problémák felvetésére kényszerít: sem a Treitschke által követelt és Bismarck által végrehajtott rendőri intézkedések, sem a Schmoller–Wagner-féle kenetteljes prédikációk nem elégségesek. A polémia új formájára van szükség a marxizmus ellen.

Mindenekelőtt ezekből a szükségletekből új közgazdaságtudomány keletkezik s ez azzal az igénnyel lép fel, hogy „elméletileg" feleljen a burzsoáziának a gazdasági életben előforduló napi kérdéseire s ezzel a marxizmust is „túlhaladja" a közgazdaságtan területén. Ugyanakkor annyira elvont és szubjektivista, hogy ezért eleve – már módszertani okokból is – le kell mondania arról, hogy szociológia alapjául szolgáljon. A közgazdaságtannak és a szociológiának Nyugaton bekövetkezett szétválasztása és ott dívó egymásmellettisége tehát immár Németország számára is fennáll. Menger, Böhm-Bawerk stb. úgynevezett „osztrák iskolájáról" van szó. Éppoly radikálisan szubjektivista, mint a „történeti iskola". Csakhogy az elmosódott kenetteljes moralizálás helyébe tiszta pszichologizmus lép: a közgazdaságtan minden objektív problémájának feloldása a gyönyör és fájdalom elvont ellentétének kazuisztikájává. Így jönnek létre álelméletek, amelyek a gazdasági élet felületi jelenségeiben (kínálat, kereslet, termelési költségek, elosztás) keresik egyetlen tárgyukat és áltörvényeket állítanak fel a jelenségek szubjektív reakcióiról (határhaszon). Az „osztrák iskola" úgy tekinti magát, mint a klasszikusok „gyermekbetegségeinek" (Böhm-Bawerk) s ezzel együtt a marxizmusnak s a másik oldalon a „történeti iskolának" legyőzője. Az így keletkezett vulgáris közgazdaságtan ezzel – éppúgy, mint a Nyugaton – szabaddá teszi az utat a szociológiának a közgazdaságtantól különvált, a közgazdaságtant „kiegészítő" önálló tudománya számára. Az imperialista korszak szociológiájának legfontosabb képviselői Németországban kifejezetten vagy hallgatólag ennek az iskolának a hívei. A közgazdaságtan két iránya között lefolyt módszertani vita, amely Karl Menger műveihez kapcsolódott, ma nem érdekes; történeti jelentősége számunkra csak abban van, hogy szabaddá tette az utat az új szociológia számára.

E harcokkal látszólag szorosabb kapcsolat nélkül jelenik meg az új német szociológiának sokáig legbefolyásosabb könyve: Ferdinand Toennies „Gemeinschaft und Gesellschaft" (Közösség és társadalom) c. műve (1887). Ez a könyv különös helyet foglal el a német szociológia fejlődésében. Mindenekelőtt szerzőjének

ideológiai összekapcsoltsága a német klasszikus hagyományokkal erősebb, mint a későbbi szociológusoké. Ennek megfelelően közelebbi viszonyban van a Nyugat haladó tudományával is. (Később nemzetközileg híressé vált Hobbes-életrajzot írt stb.) Ehhez járul, hogy az őstársadalomra vonatkozó kutatások eredményét, mindenekelőtt Morganéit, elsőként tette magáévá Németországban, s ugyanakkor ő az első német szociológus, aki nem utasítja el eleve Marxot, hanem megkísérli átdolgozását és használhatóvá tételét a maga polgári céljai számára. Így Toennies kifejezetten a munkaértékelmélet álláspontjára helyezkedik, elutasítja azt a polgári kritikát, amely feloldhatatlan ellentmondásokat vél felfedezni a „Tőke" I. és III. kötete között. Ez persze éppenséggel nem jelenti a marxizmus megértését és elismerését. „Sohasem ismertem el helyesnek", mondja Toennies, „a Ricardo – Rodbertus – Marx-féle értékelméletet abban az alakban, amelyben előadják, de annál inkább a velejét és alapgondolatát."[5] Ez a Marxot Ricardóval és Rodbertusszal azonosító kijelentés mutatja, mily kevéssé értette meg Toennies Marxot.

Marx és Morgan befolyása Toenniesre mindamellett mélyebbreható, mint amennyire a Toennies könyvében előforduló kifejezett hivatkozásokból látható. A primitív osztálynélküli őstársadalomnak és a gazdasági-társadalmi fejlődés folyamán keletkező kapitalizmusnak ellentéte ennek a szociológiának alapja. Természetesen a források alapgondolatainak gyökeres átdolgozásával. Először is eltűnik minden konkrét közgazdaságtan, noha kevésbé radikálisan, mint későbbi német szociológusoknál. Másodszor a konkrét történelmi-társadalmi alakulatok történelem feletti „lényegiségekké" halványodnak. Harmadszor a társadalom szerkezetének objektív gazdasági alapja helyébe itt is szubjektív elv lép: az akarat. Negyedszer a gazdasági-társadalmi objektivitást felváltja egy romantikus kapitalizmusellenesség. Ily módon Morgan és Marx kutatásainak eredményeiből Toenniesnél a közösség és társadalom ellentéte lesz, amely állandó hatással van az egész későbbi német szociológiára. A szubjektivizálást misztifikált akaratfogalmak hozzák létre: „Mert mindebből az következik, hogy a lényegakarat (Wesenswille) a közösség meghatározó feltételeit hordja magában, a szabadon választó akarat (Kürwille) pedig a társadalmat hozza létre."[6] Ez a két misztifikált akaratfogalom Toenniesnél mint a két alakulat teremtője jelenik meg.

[5] Toennies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. 3. kiad. Berlin 1920. 67/8. l.
[6] I. m. 130. l.

A társadalom: kapitalizmus — a romantikus antikapitalizmus szemével nézve. Természetesen Toenniesnél a régibb romantikus antikapitalizmushoz viszonyítva azt a különös és a későbbiekben hatékony árnyalatot találjuk, hogy nála már nem kap hangot a meghaladott társadalmi állapotokhoz, különösen nem a feudalizmushoz való visszatérés vágya. Toennies liberális. Állásfoglalása azonban oly kultúrkritika alapja, amely élesen kiemeli a kapitalista kultúra problematikus, negatív vonásait, de ugyanakkor aláhúzza a kapitalizmus kikerülhetetlenségét, sorsszerűségét.

A közösség ellentét-típusa határozza meg mármost ennek a kritikának jellegét. Ez a társadalom halott, mechanikus, gépszerű mozzanatának és a közösség organikus mozzanatának ellentéte: „Ahogyan egy mesterséges eszköz vagy egy gép, amelyek meghatározott *célokra* készülnek, viszonylanak egy állati test szervrendszereihez és egyes szerveihez, úgy viszonylik az egyik fajta akarat-aggregátum — a szabadon választó akarat egy alakja — a másik fajta akarat-aggregátumhoz, a lényegakarat egy alakjához."[7] Ez a szembeállítás semmiképp nem eredeti, de módszertani jelentőséget kap azáltal, hogy Toennies ebből a szembeállításból eljut a német szociológiára később oly döntővé vált ellentéthez, a civilizáció és kultúra ellentétéhez.

Ez az ellentét önkéntelenül keletkezik abból a szorongó érzésből, amely a polgári értelmiséget a kapitalista és különösen az imperialista kultúrfejlődéssel kapcsolatban elfogja. Az elméleti probléma, amely objektíve áll e mögött az érzelem mögött, Marxnak az az ismeretes megállapítása, hogy a kapitalizmus általánosságban kedvezőtlen hatással van a művészetnek (s általában a kultúrának) fejlődésére. E probléma igazi megértésének mármost — ha valóban felfogják és végiggondolják — minden, a kultúráért becsületesen aggódó értelmiségit a kapitalizmus ellenfelévé kellene tennie. Az értelmiség többségét azonban anyagilag nagyon sok szál köti össze egzisztenciájának kapitalista alapjával (vagy legalábbis azt hiszi, hogy ezeknek a szálaknak elszakítása halálosan veszélyeztetné egzisztenciáját), továbbá kora polgári ideológiájának befolyása alatt áll, ez pedig azt jelenti, hogy sejtelme sincs saját egzisztenciájának gazdasági-társadalmi alapjairól.

Ezen a talajon spontán módon fakadhat a kultúra és civilizáció ellentéte. Fogalmilag formulázva, az ellentét a következő — tárgyilag hamis, megtévesztő — formát kapja: a civilizáció,

[7] I. m. 102. l.

azaz a technikai-gazdasági fejlődés a kapitalizmus támogatásával állandóan felfelé megy, kibontakozása azonban fokozódó mértékben kedvezőtlen a kultúrára (a művészetre, a filozófiára, az ember belső életére); ellentétük szakadatlanul kiélesedik egy tragikus-elviselhetetlen feszültségig. Látjuk, hogyan torzul el itt a Marx által megállapított kapitalista fejlődés tényálladéka romantikus-antikapitalista, szubjektivista-irracionalista módon. Hogy itt egy történelmi-társadalmi tényálladéknak irracionalista eltorzításáról van szó, azt mutatja az az egyszerű megfontolás, hogy a kultúra és civilizáció – helyesen értve – nem is lehetnek ellentétes fogalmak. Hiszen a kultúra átfogja az ember összes tevékenységeit, amelyekkel a természetben, a társadalomban és önmagában túlhaladja saját, eredeti természetes adottságait. (Joggal beszélünk pl. a munka, az emberi magatartás kultúrájáról stb.) A civilizáció ellenben az átfogó, periodizáló kifejezés a barbárságból való kilépés utáni történelem számára; átfogja a kultúrát is, de vele együtt az ember egész társadalmi életét. Az efféle fogalmi ellentét tételezése, az egymással szemben ható erők, entitások mítoszának megteremtése tehát nem egyéb, mint a kultúra konkrét ellentmondásosságának egyszerre absztraháló és irracionalista eltorzítása a kapitalizmusban. (Az igazi ellentmondásosság az anyagi termelőerőkre is vonatkozik; gondoljunk megsemmisülésükre a válságban, a gép ellentmondásaira a kapitalizmusban az emberi munkához való vonatkozásában, amelyet Marx kifejt stb.)

Az eredeti tényálladék irracionalista eltorzulása önkéntelenül fakad az értelmiségieknek a kapitalizmusban való társadalmi helyzetéből. Ezt az önkéntelenül keletkezett és ezért mindig újra önkéntelenül reprodukálódó eltorzulást a kapitalizmus ideológusai kiépítik és elmélyítik. Részben mert ezáltal a romantikus kapitalizmusellenességnek esetleges lázadó tendenciáit ártatlan kultúrkritikával lehet levezetni, részint mert a kultúra és civilizáció hamis ellentétének abszolutizálása sok értelmiségi szemében hatásos fegyvernek látszik a szocializmus ellen: minthogy ugyanis ez továbbfejleszti az anyagi termelőerőket (gépesítés stb.), azért szintén nem képes megoldani a kultúra és civilizáció konfliktusát, ellenkezőleg, állandósítja azt; ennélfogva az értelmiségnek, amely szenved e meghasonlás miatt, nem érdemes a szocializmusért a kapitalizmus ellen harcolni.

Toennies a társadalmat a hobbesi jogfilozófia színeivel írja le, annak az állapotnak színeivel, amelyben mindenki ellensége a másiknak, amelyben csak a törvény tart fenn külső rendet. S így folytatja: „Ez ... a társadalmi *civilizáció* állapota, amely-

ben a békét és érintkezést a megegyezés és a benne kifejeződő kölcsönös félelem tartja fenn, amelyet az állam megvédelmez s törvényhozás és politika által kialakít; amelyet tudomány és közvélemény részint mint szükségszerűt és örökkévalót igyekszik felfogni, részint mint a tökéletesség felé való haladást magasztal. De sokkal inkább a közösségi életmódok és életrendek azok, amelyekben fenntartja magát a *népiség* és *kultúrája* . . ."[8] Itt világosan látható Toennies romantikus antikapitalizmusa.

Morgan és Engels is szembeállítják az őskommunizmust a későbbi osztálytársadalmakkal és — felbomlásának minden gazdasági-társadalmi szükségszerűsége és haladó volta mellett — megmutatják azt az erkölcsi hanyatlást, amely kikerülhetetlenül kapcsolatos ezzel a haladással. S ez a szembeállítás a marxizmusban éppenséggel nem szorítkozik az őskommunizmus és az osztálytársadalom ellentétére. Az egyenlőtlen fejlődés gondolatával szükségszerűen velejár, hogy az a magaslat, amelyet az ember bizonyos kultúrterületeken, pl. a művészet és filozófia bizonyos ágaiban mindenkor elér, sőt a kultúra magaslata általában az osztálytársadalmakban igen gyakran nem felel meg az anyagi termelőerők fejlődése magaslatának. Marx az epikus költészetre nézve, Engels a modern filozófiának a különböző vezető nemzetek körében elért virágkorára nézve mutatott rá arra, hogy bizonyos körülmények között a fejletlenebb állapotok előnyösebbek az ilyen részleges kulturális virágzásra, mint a fejlettebbek.[9] Azonban az ilyen összefüggéseknek mint az egyenlőtlen fejlődés következményeinek megállapítása mindig konkrét-történeti jellegű. A bennük kifejeződő társadalmi törvényszerűség feltárása nem enged meg egyszerű és direkt alkalmazást a kultúra egészére.

Másképp áll a dolog a kapitalizmus kultúrájával. Marx ismételten rámutatott arra, hogy a kapitalista gazdaság kifejlődésének rendszerint hátrányos következményei vannak a kultúra bizonyos ágaira (művészetről és költészetről beszél).[10] S itt van a konkrét kiindulópontja az olyan romantikus antikapitalista fejtegetéseknek, amilyeneket az imént Toenniesnél találtunk. A feltűnő ellentét az anyagi termelőerők gyors fejlődése és a művészet, irodalom, filozófia, morál stb. területén észlelhető hanyatlási tendenciák között, mint láttuk, sokakat arra késztetett, hogy kettészakítsák az emberi kultúrának önmagában egységes és szer-

[8] I. m. 200/201. l.

[9] Marx, *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához.* Marx—Engels, *Válogatott művek.* I. köt. és *Engels levele K. Schmidtnek, 1890. október 27.* II. köt. Kossuth, 1963. 483—484. l.

[10] Marx, *Értéktöbblet-elméletek.* I. Kossuth, 1952. 250 l.

vesen összefüggő területét s a kapitalizmus által magasra fejlesztett részeket mint civilizációt szembeállítsák a veszélyeztetett kultúra részeivel (szűkebb, specifikusabb értelemben), sőt, ebben a szembeállításban lássák a korszaknak, az emberiség egész fejlődésének lényeges jegyét. Itt is látható, hogy az így keletkező hamis kérdésfeltevésnek egy reális társadalmi tényálladék a kiindulópontja; a közvetlenül és szubjektív tekintetben jogos kérdésből azonban, márcsak hamis, történelmietlen általánosítása miatt is, hamis kérdésfeltevésnek és még inkább hamis feleletnek kell származnia. Hamissága — s egyúttal kapcsolata a kor általános reakciós jellegű filozófiai tendenciáival — megnyilatkozik mindenekelőtt abban, hogy a kultúra és civilizáció ilyen szembeállításának szükségszerűen visszafelé kell irányulnia, szükségszerűen haladásellenes irányban kell mennie: látható ez már Toenniesnél is, noha ő még nagyon óvatos következtetések levonásában. Minél erősebben ragadják meg az életfilozófiai tendenciák, különösen a Nietzsche-félék, a szociológiát és a társadalmi fejtegetéseket általában, annál élesebben hangsúlyozzák a kultúra és civilizáció ellentétét, annál energikusabb a fordulat a múlt felé, annál történelmietlenebb, történelemellenesebb lesz a kérdésfeltevés. S a háború utáni idő ideológiai fejlődésének belső dialektikája szükségszerűen magával hozza, hogy az elutasító magatartás mindjobban kiterjed a kultúrára is, hogy a kultúrát és a civilizációt közösen elvetik a „lélek" nevében (Klages), az „autentikus egzisztencia" nevében (Heidegger) stb.

Toenniesnél ennek a fejlődésnek csak a kezdetét látjuk. De ő már Morgan kutatásainak eredményeiből — örök — struktúrát csinál, amely történelemfelettien fenntartja magát, s állandó ellentétet jelent a társadalom struktúrájával szemben. Így nemcsak a családot és a szerződést (elvont jogot) állítja szembe egymással, hanem a nő és férfi, ifjúkor és öregkor, nép és műveltek ellentéte tükrözi nála a közösség és társadalom ellentétét. Így az elvont-eltúlzott ellentétes szubjektum-fogalmaknak egész rendszere jön létre; részletes tárgyalásuk itt felesleges.

Ez a történelemellenes túlfeszítése olyan fogalmaknak, amelyek konkrét társadalmi alakulatok konkrét elemzéséből erednek, nemcsak elvizenyősíti ezeket a fogalmakat (persze épp ezért nagyon hatásossá teszi őket a német polgári szociológiában), hanem egyúttal támogatja romantikus antikapitalista jellegüket is. A közösség ezáltal minden kapitalizmuselőttinek alapvető kategóriájává lesz, a primitív, „organikus" állapotok dicsőítésévé, s egyúttal jelszóvá a kapitalizmus mechanizáló, kultúraromboló hatásai ellen. A kapitalizmusnak ez a kultúrkritikája —

ez jellemző a német szociológiák jövő szakaszára — most az érdeklődés középpontjában áll, s leváltja az eddigi fejlődési stádiumnak elmosódott etikai utópizmusát. Ez a változás megfelel a németországi kapitalizmus növekedésének, messzemenően kielégíti széles értelmiségi rétegeknek a jelen mindjobban érezhető ellentmondásaival való elégedetlenségét, s egyúttal eltéríti őket az imperialista kapitalizmus igazi és döntő gazdasági és társadalmi problémáitól. Az eltérítésre irányuló tendenciának nem kell feltétlenül tudatosnak lennie. Mivel azonban konkrét társadalmi tényálladékok, amelyek egy meghatározott társadalmi alakulat gazdasági lényegéből származnak, egyrészt elváltak a társadalmi talajtól ama filozófiai „elmélyítés" következtében, hogy itt önálló lényegiség jut kifejezésre, másrészt az absztrakció ugyanazon folyamata következtében teljesen történelmietlenekké lesznek, szükségképp eltűnik annak a tiltakozásnak, annak a harcnak a tárgya, amelyet a konkrét-történelmi értelemben felfogott jelenség felidézhetne, sőt fel kellene hogy idézzen. Simmelnél már fejlett formáit találhatjuk ennek az „elmélyítés" által való eltérítésnek.

Magánál Toenniesnél persze mindezek a tendenciák csak csírában vannak meg. Erősebben hangsúlyozza a haladó mozzanatot, mint utódai. A kapitalista kultúra kritikájának későbbi, tisztán apologetikus formája, tudniillik annak kimutatása, hogy Németország, sajátos politikai fejlődése következtében, társadalmilag és ideológiailag magasabban áll, mint a nyugati demokráciák, még hiányzik nála. Az „életfilozófiai"-irracionalista elem is, legalább a tudatos módszertanban még alig van meg Toenniesnél. Lappangva persze megvan már. A „történeti iskola" és az első német szociológia kezdetleges „organizmus"-fogalma már nem elégíti ki e szakasz szükségleteit; csak a fasiszta fajelméletben tér újra vissza. Az élőnek és mechanizáltnak (konstruáltnak) új ellentéte azonban, mint láttuk, már középpontja Toennies szociológiai koncepciójának, ha nem kapcsolatos is, mint ugyanabban az időben Nietzschénél, „életfilozófiai" gondolatmenetekkel.

Felcsendül és kezdeti formában jelentkezik persze Toenniesnél is nem egyszer. Így pl. amikor a római jog fejlődésében olyan folyamatot lát, amelynek visszája „az *élet* hanyatlása".[11] Még erősebben ott, ahol a nagyváros életbomlasztó hatásairól beszél. Idézzük ezt a helyet azé rt, mertbenne világosan kifejezésre jut Toennies állásfoglalása a szocializmussal kapcsolatban. Azt mond-

[11] Toennies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. 173. l.

ja: „ Így a nagyváros és a társadalmi állapot általában romlása és halála a népnek; ez hiába igyekszik tömege által hatalomra szert tenni, és, mint hiszi, hatalmát csak akkor használhatja fel zendülésre, ha szerencsétlenségétől meg akar szabadulni... (A nagyváros) az osztálytudattól az osztályharchoz emelkedik. Az osztályharc elpusztítja a társadalmat és az államot, amelyeket át akar alakítani. Mivel pedig az egész kultúra társadalmi és állami civilizációba csapott át, azért ebben a megváltozott alakjában maga a kultúra is meghal."[12] Éppúgy megtaláljuk Toenniesnél a gazdaságtani kategóriák kultúrkritikai „bensővételének" és „elmélyítésének" kezdetét; oly fejlődési vonalat, amely majd Simmelben éri el tetőpontját. Már Toennies is analógiákban alkalmazza a pénz fogalmát s ennek az analogizálásnak hatásai „a tudásszociológia" háború utáni tudományáig nyúlnak. Így Toennies alkalmilag a tudományról és pénzről a következőképpen beszél: „És következőleg olyan tudományos fogalmak, amelyek közönséges eredetűek és tárgyi természetük szerint olyan ítéletek, melyek által érzetkomplexumok *nevet* kapnak, úgy viselkednek a tudományon belül, mint áruk a társadalmon belül. Együvé kerülnek a rendszerben, mint áruk a vásáron. A legmagasabb tudományos fogalom, amely nem kapja már valami valóságosnak a nevét, olyan, mint a pénz, pl. az atom fogalma vagy az energia fogalma."[13] Éppígy a későbbi szociológia előfutára Toennies, amikor kultúrkritikáját a munkásmozgalomban mutatkozó reformizmus ideológiai támogatására használja; így pl. amikor a szövetkezetekben a közösség elvének a kapitalista társadalmon belül való győzelmét látja stb.

4. A wilhelminus korszak német szociológiája

(Max Weber)

Toennies könyve csak lassan fejtette ki hatását. Általában az új szociológiának az első imperialista világháború előtti évtizedekben szakadatlanul harcolnia kellett tudományos elismertetéséért. Ámde e harc körülményei és jellege mások lettek. Mindenekelőtt az imperialista korszak szociológiája — nemzetközi mértékben — mindjobban lemondott arról, hogy átvegye a történetfilozófiának vagy a filozófiának általában mint egyetemes tudománynak örökét. A filozófiai agnoszticizmus általános győzel-

[12] I. m. 207. l.
[13] I. m. 38. l.

mével kapcsolatban mind tudatosabban átváltozik szaktudománnyá más szaktudományok mellett.

Németországban ez a fejlődés azt a különös árnyalatot kapja, hogy a szociológia nagy előzékenységet mutat a Ranke-hagyomány romantikus irracionalista történelmi koncepciói iránt. Ennek megfelelően az uralkodó kantianizmus tudományelmélete mindinkább kész arra, hogy egy szerény sarkot juttasson neki a tudományok rendszerében. Tanulságos összehasonlítani Rickertnek a szociológiára vonatkozó kritikáját Diltheyével. Rickert szerint logikailag-módszertanilag nincsen ellentmondás abban, ha a társadalmi jelenségeket természettudományosan, „generalizálóan" tekintjük; azért az ilyen szociológia teljességgel lehetséges, csak abban lehet kételkedni, „hogy ez a tudomány meg tudja nekünk mondani, hogyan alakult egyszeri, egyéni lefolyásában az emberiség élete".[14] Eszerint tehát a szociológia lehetséges, csak éppen sohasem léphet a történelem helyébe.

Ezzel meg van mentve a szociológia módszertani „ártatlansága". S maguk a szociológusok (különösen Max Weber) aláhúzzák azt is: nem tartanak igényt arra, hogy feltárják a történelmi fejlődés egységes értelmét; a szociológia inkább csak egyfajta segédtudománya a Dilthey–Rickert értelmében vett történelemnek. Jellemző itt Simmel állásfoglalása: egyrészt a legnagyobb élességgel képviseli egy önálló, szigorúan formalista szociológia lehetőségét, másrészt történelemelméleti műveiben éppoly szélsőségesen áll a történelmi objektumok irracionalista „egyszeriségének" és „páratlanságának" álláspontján.

A szociológiának és a történelemnek ezt a barátságos-szomszédi viszonyát előmozdítja a történelem fejlődése is. A háború előtti imperializmus történettudománya is túlmegy az apologetikának Treitschkénél látható brutális formáin. Sőt Lamprechtnál bizonyos, a történettudomány „szociologizálására" irányuló, noha nagyon elégtelen tendenciák is találhatók. Ha a német történetírók többsége visszautasítja is ezt az előnyomulást, mégis kétségtelen, hogy sokan közülük kezdenek társadalmi kategóriáknak nagyobb jelentőséget tulajdonítani a történetírásban, mint azelőtt. (A legvilágosabban látható H. Delbrück hadtörténelmében.) Ez is szorosan összefügg a németországi kapitalizmus fejlődésével: immár kikerülhetetlenül szükségessé vált a kapitalizmus (az imperializmus) keletkezésének, mivoltának és távlatának gondolati megvilágítása. Megváltozik ezzel a marxiz-

[14] Rickert, *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. 2. kiad. Tübingen 1913. 260. l.

mussal kapcsolatos állásfoglalás is: az egyszerű durva-apodiktikus elutasítás elavultnak látszik; már a munkásmozgalom folyton növekvő hatalma miatt is. A marxizmus „cáfolatának" „finomabb" módja vált szükségessé. Párhuzamos ez a marxizmus amaz elemeinek ugyancsak szükségessé vált befogadásával, amelyek — persze eltorzított formában — e kor polgári ideológiája számára elfogadhatónak mutatkoznak.

Hogy ilyen álláspont egyáltalában létrejöhetett, annak oka a reformista mozgalomnak a szociáldemokráciában való megerősödése, az elméleti és gyakorlati revizionizmus. Mint ismeretes, a revizionizmus vezető teoretikusa, Bernstein, minden forradalmi mozzanatot el akart távolítani a munkásmozgalomból. (A materializmust és dialektikát a filozófiából, a proletárdiktatúrát az államelmélettől stb.) A kapitalizmusnak szerinte békésen „bele kell nőnie" a szocializmusba, ez pedig a munkásmozgalom stratégiája és taktikája számára azt jelentette: a munkásszervezetek — reformok elérése végett, amelyeket e „belenövés" etapjainak fognak fel — dolgozzanak együtt a liberális burzsoáziával, alkossanak vele koalíciókat. Itt nemzetközi áramlatról van szó, amelyet az imperialista közgazdaságtan parazita természetének a munkásarisztokráciára és munkásbürokráciára tett hatása idézett elő; Franciaországban ez oda vezetett, hogy szociáldemokrata miniszterek beléptek polgári kormányokba stb.

Az osztályharcnak ez az elméleti és gyakorlati felszámolása, a burzsoázia és a proletariátus osztályegyüttműködésének ez a hirdetése nagy befolyással van a polgári szociológusokra. A revizionizmus az ő számukra is megteremti az együttműködés közös síkját; úgy tűnik fel nekik, hogy a marxizmust — amelyet eddigelé mint egységes rendszert próbáltak agyonhallgatni vagy megcáfolni — a revizionizmus mintájára darabokra lehet törni, hogy azt, amit a burzsoázia felhasználhat, beépítsék a szociológiába.

Csak néhány főmozzanatát emeljük ki az így keletkező változásnak. Mindenekelőtt éppoly határozottsággal harcolnak a materializmus ellen, azaz a szociológia terén a társadalmi lét elsőbbsége, a termelőerők fejlődésének meghatározó szerepe ellen, mint azelőtt. Azonban az újkantianizmus és a machizmus talaján keletkező relativista metodologizmus megengedi, hogy az alap és felépítmény közötti kölcsönhatásnak bizonyos elvont formáit felvegyék a polgári szociológiába. Nagyon világosan láttuk ezt Simmel „A pénz filozófiája" c. művében. Éppúgy Max Webernél. Vizsgálja a kölcsönhatásokat a gazdasági élet alakulatai és a vallások között, élesen elutasítva a gazdasági élet elsőbbségét:

„Egy gazdaságetika nem egyszerű 'funkciója' a gazdasági élet szervezési formáinak, mint ahogy megfordítva ezeket nem egyértelműen önmagából alkotja meg... Bármily mélyrenyúlók voltak is az egyes esetben a gazdaságilag és politikailag meghatározott társadalmi befolyások egy vallási etikára – elsődlegesen ez mégis a vallási forrásokból kapta jellegét."[15]

Max Weber itt kezdetben az anyagi indítékok és az ideológia kölcsönhatásából indul ki, küzd a történelmi materializmus ellen, mert ez tudományosan meg nem engedhető módon állapítja meg a gazdasági mozzanat elsőbbségét. (Emellett kifejezetlen marad, hogy a történelmi materializmus is a konkrét társadalmi valóságban bonyolult kölcsönhatásokat állapít meg; a gazdasági okok, Engels szavai szerint, csak „végső fokon" döntenek.) De a kölcsönhatásoknak ez a modern relativizmusnak nagyon megfelelő struktúrája nem marad meg; csupán polemikus prolegomenon a történelmi materializmus ellen. Max Weber gondolatmenetei mindig odavezetnek, hogy az ideológiai (a vallási) jelenségeknek mindinkább önmagukból fakadó, „immanens" fejlődést tulajdonít, ez a tendencia azután mindig újra átcsap abba, hogy ama jelenségek oksági elsőbbséget kapnak az egész folyamatra nézve. Ezt már világosan láthattuk Max Weber fent idézett megjegyzéseiben. Ugyanabban az összefüggésben így folytatja: „Érdekek (anyagiak és eszmeiek), nem pedig eszmék irányítják közvetlenül az emberek cselekvését. De: azok a 'világképek', amelyeket 'eszmék' teremtenek, igen gyakran mint váltóállítók meghatározták azokat az utakat, amelyeken az érdekek dinamikája továbbmozgatta a cselekvést."[16] Ezzel Max Weber szociológiája is az általános szellemtudománynak, a történelem szellemtudományos értelmezésének útjaira lép. Nem hiányzik nála az irracionalista árnyalat sem, noha Max Weber, tudatos szándékai szerint, az irracionalizmus ellenfele. Épp ez a szociológia mutatja, hogy a kapitalista racionalizmus talaján szükségszerűen irracionalizmusnak kell létrejönnie, sőt hogy ez tulajdonképp az egész mozgás alapja. Ha pontosan szemügyre vesszük a kapitalizmusnak (a kapitalista szellemnek) fent bemutatott, Max Weber-féle genézisét, akkor különös jelentősége van annak, hogy Weber a modern racionalizmust összeköti azzal, hogy a vallás ezáltal az „irracionálisba tolódott". Hasonló, csak még közelebbálló az irracionalista szellemtudományokhoz, Troeltsch és mások álláspontja is.

[15] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.* Tübingen 1920. I. 238. és 240. l.

[16] I. m. 252/3. l.

A történelmi materializmus kritikájának ez a „finomultabb" formája összefügg, mint láttuk, a munkásmozgalommal kapcsolatban elfoglalt megváltozott állásponttal. Azok a primitív illúziók, hogy Bismarck „cukrászsüteménye és ostora" véget vethetne a proletariátus osztályszervezeteinek, Bismarck és szocialista törvényei bukásával összeomlottak. Persze mindig újra megkísérlik, hogy a munkásmozgalmat eltérítsék az osztályharc útjáról, (Stöcker, később Göhre és Naumann; a német szociológusok sokszorosan támogatják ezeket a törekvéseket). Később azonban mind lényegesebbé válik a német szociológia számára, hogy a szociáldemokráciában mutatkozó reformista tendenciákat ideológiailag támogassa. Hozzátartozik ehhez az a tendencia is, hogy tudományosan kimutassák, mennyire szükséges és hasznos a szakszervezeti mozgalomnak a szociáldemokráciától való függetlensége. Werner Sombarté itt a vezető szerep.

A német szociológiának a háború előtti imperializmusban központi problémája, hogy elméletet találjon a kapitalizmus keletkezése és lényege számára és saját elméleti felfogásával haladja túl a történelmi materializmust ezen a területen. A német szociológusok igazi botránykövе az eredeti akkumuláció, a dolgozóknak a termelési eszközöktől való erőszakos elválasztása. (A „határhaszonelmélet" híveként a német szociológusok többsége az értéktöbblet tanát tudományosan elintézettnek tekinti.) Szociológiai kárpótlásul az eredeti akkumulációért tömegesen állítanak fel új hipotéziseket és elméleteket. Különösen Sombart fejt ki e téren lázas tevékenységet. Egész sor magyarázó okot szolgáltat a kapitalizmus keletkezésének megértésére: a zsidók, a háború, a fényűzés, a városi földjáradék stb. A későbbi fejlődés szempontjából azonban Max Weber koncepciója tett szert a legnagyobb hatásra. Kiindul, mint láttuk, a vallások gazdasági etikájának és a gazdasági alakulatoknak kölcsönös viszonyából, a vallási motívumok tényleges elsőbbsége mellett. Problémája: annak megmagyarázása, miért csak Európában keletkezett kapitalizmus. Szemben a korábbi felfogással, amely minden pénzfelhalmozásban már kapitalizmust látott, azon van, hogy megragadja a modern kapitalizmus specifikus természetét, s Európában való keletkezését a keleti és a nyugati vallási-etikai fejlődés különbségével hozza összefüggésbe. E célból mindenekelőtt a kapitalizmust elválasztja a gazdasági tényezőtől és „átszellemíti". A kapitalizmus lényegeként megjelenik a gazdasági-társadalmi élet racionalizálása, minden jelenség racionális kiszámíthatósága. Weber mármost a vallások világtörténelmét adja, hogy megmutassa, egyedül a protestantizmusnak (és benne főképpen a szektáknak) volt olyan ideológiája,

amely kedvez ennek a racionalizálásnak s előmozdítja ezt, míg valamennyi keleti és ókori vallás olyan gazdasági etikát hozott létre, amely gátló mozzanata volt a mindennapi élet racionalizálásának. Újra meg újra elutasítja Weber azt, hogy a gazdasági struktúrák következményét lássa a gazdasági etikában. Azt mondja pl. Kínáról: „Egy etikailag racionális vallásosságnak ez a hiánya azonban itt az elsődleges és, úgy látszik, a maga részéről befolyásolta technikája racionalizmusának mindig újra feltűnő határoltságát",[17] és a gazdaságnak és technikának vulgarizálóan egyszerűsítő azonosítása következtében, melynél fogva csak a gépesített kapitalizmust ismeri el tulajdonképpeni kapitalizmusnak, Weber eljut ahhoz a „döntő" történelmi érvhez, hogy a protestantizmusnak a gazdasági etikája, amely a kapitalista fejlődést meggyorsította és előmozdította, már „a 'kapitalista fejlődés' *előtt* megvolt".[18] Ezzel úgy látja, hogy a történelmi materializmust megcáfolta.

Ebből a néhány példából kitűnik a német szociológusok módszertana: a kapitalizmus lényegének látszólagos megragadása, anélkül, hogy igazi gazdasági problémáiba (mindenekelőtt az értéktöbblet, a kizsákmányolás kérdésébe) kellene bocsátkoznia. Elismeri persze a munkások termelési eszközöktől való elválasztásának, a szabad munkának tényét s ennek mindenekelőtt Max Weber szociológiájában van fontos szerepe. De a kapitalizmus döntő ismertetőjegye marad: racionalitás, kiszámíthatóság. Folytatását látjuk itt Toennies társadalomfogalmának, noha a részletekben sok tekintetben eltér tőle. Ennek a koncepciónak szükségszerű következménye, hogy a kapitalizmus közgazdaságtanát feje tetejére állítják, amennyiben a vulgarizált felületi jelenségek veszik át az elsődleges szerepet a termelőerők fejlődésének problémáival szemben. Ez az absztraháló torzítás lehetővé teszi a német szociológusok számára azt is, hogy ideológiai formáknak, különösen a jognak és vallásnak, a gazdasági élettel egyenértékű, sőt ezt felülmúló oksági szerepet tulajdonítsanak. Ennek viszont az a következménye, hogy módszertanilag mind nagyobb mértékben az analógiák lépnek az oksági összefüggések helyébe. Így pl. Max Weber nagy hasonlóságot lát a modern állam és egy kapitalista üzem között. Mivel azonban agnoszticista-relativista módon elutasítja az elsődleges okozás problémáját, megáll egy analogizáló leírásnál. Az ilyen analógiák alapján mármost széles alapja támad annak a kultúrkritikának, amely sohasem hatol le a kapitalizmus alapkérdéséig, teret ad a kapitalista kultúrával való elégedetlenség

[17] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen 1921. 277. l.
[18] Max Weber, *Religionssoziologie*. 37. l.

szabad kibontakozásának, de mindamellett a kapitalista racionalizálást „sors"-nak fogja fel (Rathenau) s ezzel minden kritika ellenére kimutatja a kapitalizmus szükségszerűségét és elkerülhetetlenségét.

Ezek a gondolatmenetek mindig abban csúcsosodnak ki, hogy kimutassák a szocializmus gazdasági és társadalmi lehetetlenségét. A szociológiai fejtegetések látszólagos történelmisége — bár nem mondották ki nyíltan — arra lyukad ki, hogy a kapitalizmust mint szükségszerű, lényegesen már nem változó rendszert alapozzák meg, hogy feltárják a szocializmus belső gazdasági és társadalmi ellentmondásait, amelyek elméletileg és gyakorlatilag lehetetlenné teszik megvalósítását. Az ezzel kapcsolatban felhozott érveket nem érdemes itt közelebbről tekinteni; mivel a német szociológusok közgazdasági tekintetben az új szubjektivista vulgáris közgazdaságtan alapján állanak, a marxi közgazdaságtant se nem ismerhetik, se meg nem érthetik, még kevésbé polemizálhatnak vele tárgyilagosan. Csupáncsak mint az imperialista korszak polgári ideológusai, következetesebben vonnak le minden következtetést a revizionizmusból, mintsem ennek szóvivői — taktikai tekintettel a munkásmozgalomban elfoglalt pozícióikra — ezt megtenni képesek voltak.

Az így keletkező kultúrkritika Németországban különös árnyalatot kap. A háborúelőtti imperializmus szociológiája itt korábbi irányoknak — természetesen megváltozott utódja: igazolni próbálja, hogy a német államforma, a német társadalmi szerkezet értékesebb a nyugati demokráciánál. A változás itt is csupán a módszerek korszerűsítése. Ismeretes, hogy ebben a korban Nyugaton élesen szembetűnnek a polgári demokrácia ellentmondásai és erős irodalmi visszhangot kapnak nemcsak a reakciós-demokráciaellenes szociológiai irodalomban, hanem a nyugati munkásmozgalom egy részének szociológiai elméletében is (szindikalizmus). E kor német szociológiája mármost magáévá teszi a demokrácia e kritikájának minden eredményét és filozófiailag, szociológiailag „elmélyült" formát ad neki. A demokrácia most úgy jelenik meg, mint az „élet", a szabadság, az egyéniség ellen elkövetett mechanikus erőszaknak szükségszerű formája, mindenekelőtt *tömeg*-jellege következtében. Ellenében kijátsszák most Németország fejlődését és létét mint organikus rendet a mechanikus anarchiával szemben, mint a felelősségtudatos és illetékes vezetők uralmát a demokratikus „demagógia" által való vezetés felelőtlenségével szemben. Hatásos szociológiai művek — mint pl. Hasbach „Die moderne Demokratie" (A korszerű demokrácia) c. műve — nem egyebek, mint tudományosan felfújt pamf-

letek a demokrácia ellen. Ahogyan előbb a német közgazdaságtan „történeti iskolája" a Bismarck-uralmat mint magasabb állam- és társadalmi formát dicsőítette, úgy apologetizálja most a német szociológia a wilhelminus imperializmust.

Max Weber különös helyet foglal el ebben a fejlődésben. Módszertani alapjai persze nagyon hasonlítanak kortársainak módszertani alapjaihoz; ő is átveszi a korszerű demokráciának nyugati szociológiai kritikáját. De ezzel kapcsolatos állásfoglalása ellenkező: minden kritika ellenére a demokráciát tekinti a legalkalmasabb formának egy modern nagyhatalom imperialista terjeszkedése számára. A német imperializmus gyengeségét épp a belpolitikai demokratikus fejlődés hiányában látja. „*Csak politikailag érett* nép, 'felsőbbrendű nép' . . . *Csak felsőbbrendű népek hivatottak arra, hogy belenyúljanak a világfejlődés küllőibe.* Ha ezt oly népek kísérlik meg, amelyekben nincsenek meg ezek a képességek, ez ellen nemcsak a többi nemzet biztos ösztöne lázad fel, hanem belsőleg is hajótörést szenvednek a kísérleten . . . *A tehetetlenséghez való akarat* a lélekben, amelyet az irodalmárok prédikálnak, nem egyeztethető össze a 'hatalomra törő akarattal' a világban, amelyet oly nagy lármával hangoztattak."[19]

Itt kézzelfogható Max Weber demokratizmusának társadalmi forrása: a többi német imperialistával osztozik a „felsőbbrendű népek" világpolitikai (gyarmatosító) küldetésére vonatkozó felfogásban. De különbözik tőlük abban, hogy az álparlamentarizmus alatti német állapotokat nemcsak hogy nem eszményíti, hanem hevesen és szenvedélyesen bírálja. A németek, úgymond – mint Anglia vagy Franciaország – csakis demokráciában lehetnek „felsőbbrendű néppé". Ezért, Németország imperialista céljainak megvalósítása végett, belül kell demokratizálódásnak bekövetkeznie, mégpedig oly mértékben, mint e célok megvalósításához elengedhetetlen. Max Webernek ez az állásfoglalása éles elutasítását jelenti a Hohenzollernek „személyes uralmának" és a bürokrácia vele szorosan összefüggő hatalmának. Nemcsak politikailag harcolt mindig ez ellen az uralom ellen, hanem szociológiájában is újra meg újra mint sötét perspektívát mutatta azt be. Itt megfordítja a fegyvert: megmutatja, hogy az olyan uralom, mint a német, éppenséggel nem „organikus szabadságot" jelent, hanem ellenkezőleg, minden szabadságnak és egyéniségnek bürokratikus-mechanizált korlátozását jelenti. (Mellékesen ezt a perspektívát arra is felhasználja, hogy óvjon a szocializmustól, mert ezt az élet teljes bürokratizálásaként fogja fel.) Bírálja a német

[19] Max Weber, *Gesammelte politische Schriften.* München 1921. 258/9. l.

külpolitika kisebbértékűségét, ennek alapját nem egyesek hibáiban, hanem a rendszerben látja, s a mellett a felfogás mellett száll síkra, hogy a vezetők helyes kiválasztása csak hatalmas parlament, csak demokratizálódás által jöhet létre. Persze Weber e demokratizmusának, imperialista alapja következtében, igen különös árnyalatai vannak. Egy, Ludendorf-fal a háború után folytatott beszélgetésében Weber állítólag, feleségének feljegyzései szerint, következőképpen nyilatkozott: „A demokráciában a nép választja vezetőjét, akiben bízik. Ekkor azt mondja a megválasztott: 'Most fogjátok be a szátokat és engedelmeskedjetek!' A nép és a pártok nem szólhatnak bele a dolgokba ... Utóbb a nép ítélkezhetik – ha a vezér hibát követett el –: akasztófára vele!" Nem csoda, hogy Ludendorff ebben a beszélgetésben így nyilatkozik: „Az ilyen demokrácia tetszene nekem!"[20] A weberi demokrácia tehát bonapartista cézárizmusba csap át.

A szociológiai kultúrkritikának ez a konkrét politikai alapja legellenzékibb jelenségeiben is mély rokonságot mutat az imperialista korszak egykorú filozófiájával: az újkantianizmusnak és a növekvő életfilozófiának különös formáival. A szociológiában is megtaláljuk ennek a módszertannak szélsőséges formalizmusát, az ismeretelmélet szélsőséges relativizmusát és agnoszticizmusát, amelyek most irracionalista miszticizmusba csapnak át. A szociológia, mint láttuk, szaktudományként, sőt éppenséggel a történelem segédtudományaként viselkedik. Ámde épp formalizmusa megszünteti az igazi történelmi magyarázatnak minden lehetőségét. Ebben a tekintetben is párhuzamosan futnak a különböző tudományok fejlődési vonalai, egyre formalisztikusabbak lesznek, mindegyik immanens-formális kazuisztikát teremt magának, s ezzel a lényeges tartalmi és keletkezési problémákat kölcsönösen egymásnak tolják át. Így – hogy a jogtudományt vegyük például – G. Jellinek a jog tartalmi problémáit „metajurisztikus" kérdéseknek tekinti; így mondja Kelsen a jog keletkezéséről: „Jog és állam nagy misztériuma az, ami a törvényhozás aktusában végbemegy ..."[21] Így mondja Preuss, hogy „a jogi intézmények tartalma azonban sohasem jogi, hanem mindig politikai, gazdasági természetű".[22]

Látszólag ezáltal a szociológia azt a fontos funkciót kapja, hogy ezeket a tartalmakat, ezeket a keletkezési folyamatokat a

[20] Marianne Weber, *Max Weber*. Tübingen 1926. 665. l.

[21] Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*. Tübingen 1911. 411. l.

[22] Preuss, *Zur Methode der juristischen Begriffsbildung*. Schmollers Jahrbuch. 1900. 37. l.

maga részéről konkrétan megmagyarázza. Ez azonban csak látszat. Mit teljesít valójában? Ugyancsak formalista szublimálásai tisztán formális analógiákat adnak oksági magyarázatok helyett. Simmelnél ez a formalizmus olykor tárcaszerű játékosságig megy. Így, ha pl. azonos társadalmi formák lehetőségéről beszél egészen különböző tartalmakkal kapcsolatban, és analógiákat talál vallási közösségek és rablóbandák között. Itt konkrét módon igazolódik be, amit a bevezető megjegyzésekben kiemeltünk: az, hogy a társadalomelmélet résztudományai kölcsönösen egymásnak tolják át a problémákat, oda vezet, hogy ezek örökké megoldatlanok maradnak, s így feltűnően hasonlít a bürokratikus hatóságok aktatologatásaihoz.

Max Weber alkalmilag polemizál Simmel túlzott formalizmusa ellen, az ő szociológiája azonban ugyancsak tele van ilyen formalisztikus analógiákkal. Így pl. formalisztikusan egyenlősíti egymással az ó-egyiptomi bürokráciát és a szocializmust, a tanácsokat és a rendeket; így állít fel analógiát az irracionális vezérhivatásról (charisma) szólva, egy sámán és K. Eisner szociáldemokrata vezér között stb. A szociológia formalizmusa, szubjektivizmusa és agnoszticizmusa azt eredményezik, hogy éppúgy, mint az egykorú filozófia, a szociológia sem jut tovább bizonyos típusok konstruálásánál, tipológiák felállításánál és a történeti jelenségeknek ezekbe a tipológiákba való besorolásánál. (Itt a későbbi Dilthey filozófiájának befolyása vált döntővé a német szociológiában; igazi kibontakozását — Spengler óta — a háború utáni időben látjuk.)

Ez a típusprobléma Max Webernél a módszertan központi kérdésévé lett. Weber a szociológia feladatai központi kérdésének tekinti tisztára konstruált „ideáltípusok" felállítását. E típusok alapján lehetséges Weber szerint szociológiai elemzés. Ebből az elemzésből azonban nem adódik fejlődési vonal, hanem csak a kazuisztikusan kiválasztott és elrendezett eszménytípusok egymásmellettisége. Magának a rickerti értelemben egyoldalúan felfogott, törvényszerűségnek magát alá nem vető társadalmi folyamatnak feltartóztathatatlanul irracionalista jellege van, noha az eszménytípus racionális kazuisztikája számára az irracionális a „zavaró", az „eltérés".

Weber szociológiájának végső elemzésben szubjektivista jellege a legvilágosabban törvény-fogalmában fejeződik ki. Kifejezetten hangsúlyozza a „megértő szociológia" kategóriáira vonatkozóan: „Szociológiai fogalmak alkotásmódja a legmesszebbmenően célszerűségi kérdés. Semmiképp sem vagyunk *kénytelenek* valamennyi, a következőkben ... felállított kategóriát megalkot-

ni."[23] Ennek a pragmatista irányú ismeretelméletnek megfelelően azt mondja: „A 'törvények' – így szokták megjelölni a megértő szociológia egyes tantételeit – ... a társadalmi cselekvés bizonyos tényálladékok fennállása mellett *várható* lefolyásának megfigyelés által igazolt oly tipikus *esélyei* (Chancen), amelyek tipikus motívumokból és a cselekvőknek tipikusan gondolt értelméből (Sinn) *érthetők*."[24] Ezzel nemcsak hogy az egész objektív társadalmi valóság szubjektivisztikusan oldódik fel, hanem a társadalmi tényálladékok egzaktnak látszó, de valójában nagyon elmosódott komplikáltságot kapnak. Weber pl. a „munkaszerződést" úgy írja le, hogy miután felsorolta a munkások kötelezettségeit, azt mondja: „hogy (a munkásoknak – L. Gy.) továbbá, ha mindezt megteszi, esélye van arra, hogy időszakosan bizonyos, sajátlagosan formált fémlemezeket vagy papírcédulákat kap, amelyeknek, ha más emberek kezébe adja, az a hatásuk, hogy kenyeret, szenet, nadrágot stb. vihet el magával, mégpedig oly eredménnyel, hogy ha valaki azután ismét el akarná tőle venni ezeket a tárgyakat, hívására bizonyos valószínűséggel sisakos emberek jelennének meg és segítenének kezébe visszatenni őket stb. stb."[25]

Itt látható, hogy a weberi szociológiai kategóriák – „esély"-lyel definiálja Weber a legkülönbözőbb társadalmi alakulatokat, mint hatalom, jog, állam stb. – nem egyebek, mint a kapitalizmus kalkuláló egyéni ügynökének elvontan megformulázott pszichológiája. Itt is, annál a német tudósnál, aki, szubjektív szándékai szerint, a legbecsületesebben és legkövetkezetesebben azon volt, hogy tisztán tárgyilagosan művelje tudományát, hogy megalapozza és a gyakorlatba átvigye a tiszta objektivitás módszertanát, az álobjektivitás imperialista tendenciái erősebbeknek bizonyulnak. Az „esély" Max Weber-féle koncepciója ugyanis egyrészt a természeti jelenségek machista értelmezésének utánzása, másrészt jellegét a „határhaszonelmélet" pszichologista szubjektivizmusa határozza meg, s a társadalmi élet objektív formáit, formaváltozásait, történéseit stb. – teljesült vagy nem teljesült –„várakozások" összevisszaságává, törvényszerűségeit az ilyen várakozások teljesülésének többé vagy kevésbé valószínű „esélyeivé" változtatja. Világos az is, hogy az ilyen irányban dolgozó

[23] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen 1922. 403. l.

[24] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. 9. l.

[25] Max Weber, *Wirtschaftslehre*. 325. l.

szociológia csak elvont analógiákig juthat el általánosításaiban.

Az imperialista korszak szociológiája azonban nemcsak a fent vázolt feladatokat tűzte maga elé, hanem azokat a „világnézeti szükségleteket" is próbálja kielégíteni, amelyek ebben a korban az „életfilozófiát", Hegel, a romantika stb. felújítását hívták életre, amelyek kivétel nélkül egy misztikus irracionalizmus irányában mennek. Ezeknek a tendenciáknak a német szociológiában különböző formáik vannak. Néha egészen egyenesen fejezik ki magukat, mint pl. amikor Rathenau a „léleknek" a kapitalizmus mechanikus apparátusa elleni irracionalista lázadásáról beszél. (Hasonlóképp a George-iskolában stb.) Bonyolultabbnak látszik Simmelnél a formalista szociológia és az irracionalista „életfilozófia" kettőssége a „kultúra tragédiája" problémájában.

Itt is ki kell emelni Max Weber különleges pozícióját, mindenekelőtt azért, mert ez ellen az irracionalizmus ellen vívott harcában az irracionalizmus magasabb fokára vezet át. Weber ismételten védekezik a relativizmus szemrehányása ellen, azonban agnoszticista-formalista módszerét tartja egyedül tudományosnak, ez pedig nem engedi meg semmi olyasminek a szociológiába való bevezetését, amit pontosan be nem lehet bizonyítani. Véleménye szerint a szociológia csupán technikai kritikát adhat, azaz megvizsgálhatja, „*mely* eszközök alkalmasak arra, hogy egy elképzelt célhoz vezessenek", és másrészt megállapítja, „hogy a szükséges eszközök alkalmazása minő *következményekkel* járhat . . . a tervbe vett cél elérése *mellett*".[26] Minden egyéb Weber szerint a tudományon kívül esik, a hit tárgya, tehát irracionális. A szociológiának Max Weber-féle „értéktől való mentessége", minden irracionális elemtől való látszólagos megtisztítása tehát még csak mélyebben a társadalmi-történelmi történés irracionalitásához vezet. Magának Max Webernek fel kell tennie – persze anélkül, hogy látná, hogy ezzel megszűnik tudományos módszertanának egész racionalitása –, hogy az „értékelések" irracionális alapja mélyen magában a társadalmi valóságban van lehorgonyozva. Azt mondja: „A gyakorlati állásfoglalás 'tudományos' képviseletének lehetetlensége . . . sokkal mélyebb okokból következik. Elvileg értelmetlen azért, mert a világ különböző értékrendjei feloldhatatlan harcban állnak egymással."[27] Max Weber itt a „Kommunista Kiáltvány"-nak arra a problémájára bukkan, hogy a történelem osztályharcok története. Minthogy azonban ezeket a tényeket világnézeti okokból nem

[26] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* 149/150. l.
[27] Max Weber, *Politische Schriften.* 545. l.

tudja és nem akarja elismerni, minthogy ennek következtében se nem képes, se nem akar a társadalmi valóságnak ebből a dialektikus szerkezetéből gondolatilag dialektikus következtetéseket levonni, azért az irracionalizmusba kénytelen menekülni. Itt nagyon világosan mutatkozik meg, hogyan keletkezik az imperialista korszak irracionalizmusa azokból a hamis feleletekből, amelyeket jogos, mert maga a valóság által felvetett kérdésekre adnak: abból a helyzetből, hogy az ideológusokhoz maga a valóság intéz nagy és növekvő erővel dialektikus kérdéseket, amelyekre azonban — társadalmi és ennek következtében módszertani okokból — nem tudnak dialektikusan felelni. Az irracionalizmus az így adódó menekülés formája: a dialektikus kérdésre adandó dialektikus felelet elől való menekülés. A szociológiának ez a látszólagos tudományossága, ez a szigorú „értékmentessége" így valójában az irracionalizmusnak eddig elért legmagasabb foka. Max Weber gondolati következetességénél fogva ezek az irracionalista következmények benne szembetűnőbbek, mint az imperialista korszak újkantianizmusában.

Emellett Weber erélyes ellenfele a korábban és akkoriban dívó közönséges német irracionalizmusnak. Teljesen tisztában van azzal, hogy valami csak másvalamire való vonatkozásban, tehát csak viszonylagosan lehet irracionális. Megveti kortársai élményirracionalizmusát. „Aki 'szemléletet' óhajt, menjen a moziba."[28] Emellett persze figyelemre méltó, hogy az egzisztencialista filozófia későbbi vezető gondolkodóit, Jasperst és Klagest, kifejezetten mint e vád alól való kivételt jelöli meg. Kritikai elutasítása tehát csakis az irracionalizmus elavult és vulgáris formái ellen irányul. Minthogy saját módszertanát irracionalista tendenciák hatják át, amelyek sajátlagosan imperialista motívumokból keletkeztek és számára leküzdhetetlenek lettek, amelyek a német imperializmushoz és Németország demokratizálódásához való saját állásfoglalásának belső ellentmondásosságából fakadtak, azért kénytelen elismerni az irracionalizmusnak új, rafináltabb, részben saját meghasonlott módszertana által meghatározott formáit. Hogy kifejlett prefasiszta vagy éppenséggel fasiszta formájukban biztosan elutasította volna őket, mit sem bizonyít e történeti-módszertani összefüggés ellen. A fasizmussal szemben épp — mutatis mutandis — hasonló helyzetbe került volna, mint később Stefan George vagy Spengler.

Max Weber harcol Roscher, Knies és Treitschke német szociológiájának elavult irracionalizmusa ellen; fellép Meineckének

[28] Max Weber, *Religionssoziologie*. 14. l.

korszerűbb, de ismeretelméletileg még mindig naiv irracionalizmusa ellen, s így gúnyolódik: „Az emberi cselekvés tehát sajátlagos jelentőséget találna abban, hogy *megmagyarázhatatlan* és ennélfogva *érthetetlen.*"[29] Éppoly gúnyosan nyilatkozik a romantikus irracionalitás személyiségfogalmáról, „amely a 'személyben' teljességgel azonos az állattal".[30] Ez az akkoriban dívó vulgáris irracionalizmus ellen irányuló szellemes és helyes polémia azonban nem szünteti meg Max Weber módszerének és világnézetének irracionális velejét. A szociológia tudományosságát „értékmentessége" által akarja megmenteni, de ezzel minden irracionalitást csak az értékelésekbe, az állásfoglalásokba tol át. (Emlékeztetünk a gazdasági élet racionalitására és a vallás irracionalitására vonatkozó történeti-szociológiai megállapításaira.) Weber így foglalja össze álláspontját: „A gyakorlati állásfoglalások 'tudományos' képviseletének lehetetlensége ... elvileg azért értelmetlen, mert a világ különböző értékrendjei megoldhatatlan harcban állnak egymással ... Ha valamit, azt tudjuk ma újra: hogy valami szent lehet, nemcsak: noha nem szép, hanem: *mert és amennyiben* nem szép ... és hogy valami szép lehet, nemcsak: noha nem jó, hanem: abban, amiben nem jó, ezt Nietzsche óta tudjuk újra, s korábban láthatjuk ennek ábrázolását a 'Les fleurs du mal'-ban, ahogy Baudelaire nevezte verskötetét – s köznapi bölcsesség, hogy valami igaz lehet, noha és amennyiben nem szép és nem szent és nem jó ... Itt is éppenséggel különböző istenek viszálykodnak egymással, mégpedig minden időben ... A mindenkori végső állásfoglalás szerint az egyes ember számára az egyik az ördög és a másik az isten, és az egyes embernek el kell döntenie, hogy *az ő* számára melyik az isten és melyik az ördög. S így megy ez az élet valamennyi rendjén keresztül ... A sok régi isten, feloldva a varázslat alól s ennélfogva személytelen hatalmak alakjában, kiszáll sírjából, életünk felett való hatalomra törekszik, s újra kezdi örök harcát egymás között."[31] Ez az irracionalitás az emberek állásfoglalásában, mégpedig épp döntő gyakorlatukra való vonatkozásban, Max Weber szerint a társadalmi élet történelemfeletti alapténye. De az ő tárgyalásában néhány sajátlagos, a jelent tükröző vonást kap. Mindenekelőtt kiemeli a nyilvánosságtól való visszavonulást, s ezzel az elszigetelt egyén tudatát a döntések megfellebbezhetetlen bírájává emeli; ezáltal, egy objektív instanciának még a lehetőségét is megsemmisítve, még jobban aláhúzza a

[29] Max Weber, *Wissenschaftslehre.* 46. l.
[30] I. m. 132. l.
[31] I. m. 546/7. l.

döntés irracionális jellegét. Ez a világállapot Max Webernél is összefügg a világnak a „varázslat alól való feloldásával", a modern próza keletkezésével, amelyben a harcoló istenek mitikus alakjai elvesztik mitikus-vallási érzéki alakjukat és csupán antinómikájukban (s egzisztenciájuk irracionalitásában és reá való szubjektív reakciókban) vannak jelen.

Ezzel Max Weber világnézete beletorkollik az imperialista korszak „vallásos ateizmusába". Az életnek a varázslat alól feloldott istentelensége, istentől való elhagyatottsága úgy jelenik meg, mint a jelen történeti arculata, amelyet történeti tényálladékként el kell ugyan fogadni, amely azonban szükségképp mély gyászt, a régi, még „a varázslat alól fel nem oldott" idők után való vágyakozást kelt. Max Webernek ez az állásfoglalása kevésbé nyíltan romantikus, mint a legtöbb „vallásos ateistáé" kortársai közül. Annál plasztikusabban fejezi ki a társadalmi-történeti távlatnélküliséget mint a „vallásos ateizmus" igazi alapját. Mint mindenütt, itt is óvatosabb, mint ennek az álláspontnak későbbi kultúrkritikusai, sokkal inkább arra törekedve, hogy ne veszítse el az érintkezést a tudományossággal, úgyhogy a távlatnélküliség nem zárja ki nála a limine és apriori egy távlat lehetőségét, azt csak a jelen szempontjából tagadja, s ezt a tagadást az intellektuális becsületesség ismertetőjegyévé teszi. Max Webernek eddig kifejtett nézeteiből ez az álláspontja teljességgel érthető: mert ha megvalósulna is mindaz, amit Németország számára kíván, ez nem változtathatná meg döntően a társadalmi valóságra vonatkozó ítéletét; hiszen Németország demokratizálása az ő szemében csupán technikai intézkedés egy jobban funkcionáló imperializmus érdekében, csupán Németország társadalmi szerkezetének a nyugat-európai demokráciák társadalmi szerkezetéhez való hasonítása, amelyek – s ezt világosan látja – lényeges társadalmi életükre vonatkozóan éppúgy alá vannak vetve „a varázslat alól való feloldás" stb. problematikájának. Ezért mindenütt általános sötétséget lát, ha a társadalmi élet lényegére irányítja tekintetét. Nagyon hatásosan írja le a világnak ezt az állapotát: A tudósok legfőbb erénye: „egyszerű intellektuális becsületesség". „Ez pedig azt parancsolja nekünk, állapítsuk meg, hogy ma mindazon sokak számára, akik új prófétákra és üdvözítőkre várnak, a helyzet ugyanaz, mint ahogy kicsendül ama szép, az Ézsajás-jóslatok közé felvett, számkivetés-korabeli edomita őrdalból: 'Szózat jön az Edombeli Széirből: Jön a reggel, de még éjszaka van. Ha kérdezni akartok, jöjjetek el máskor újra.' A nép, amelynek ezt mondották, kérdezett és várt sokkal tovább, mint két évezreden át, és ismerjük megrendítő sorsát. Ebből azt a tanulságot akarjuk levonni, hogy a sóvár-

gás és várakozás egymagában mitsem ér, másképp akarjuk csinálni: munkához akarunk fogni s eleget akarunk tenni 'a nap követelményeinek' – emberileg is, hivatásunkban is. A munka azonban könnyű és egyszerű, ha mindenki megtalálja azt a démont, aki az ő életének fonalait tartja s engedelmeskedik neki."[32] Világosan látható, hogy Max Weber itt a „vallásos ateizmus" távlatnélküliségében határozottan túlment Diltheyn, sőt még Simmelen is. Az egzisztencialista gondolkodók nihilizmusa itt közvetlenül hozzákapcsolódik, ahogy ez Jaspersnél is megtörtént.

Ilyképpen Max Weber csak azért távolította el az irracionalizmust a módszertanból, az egyes tények elemzéséből, hogy Németországban eddigelé még elő nem fordult határozottsággal világképének világnézeti alapjává tegye. Persze az irracionalizmusnak a módszertanból való ez az eltávolítása sem százszázalékos. A szociológiában bármennyire racionális típusokra vonatkoztat is Weber mindent, nem-hagyományos vezér-típusa, aki személyes „charizmája" révén jut ehhez a méltósághoz, ugyancsak tisztán irracionalisztikus. De ezt nem tekintve, a fent idézett gondolatmenetben történik meg először valósággal az imperialista újkantianizmusnak az irracionalista egzisztencialista filozófiába való igazi átmenete. Ezért nem véletlen, hogy Jaspers Weberben a filozófus új típusát látja. Hogy mennyire fejezi ki Max Weber itt az imperialista korszak legműveltebb (és politikailag baloldali) német értelmiségének általános tendenciáját, hogy szigorú tudományossága mennyire csak út volt az irracionalizmusnak a világnézetben való végleges meggyökereztetéséhez, hogy tehát mily védtelen volt a legjobb német értelmiség az irracionalista rohammal szemben, ezt mutatja – hogy csupán egy példát hozzunk – Walter Rathenaunak következő levélbeli nyilatkozata: „Az értelem nyelvével és képeivel az örökkévalóság kapujáig akarunk előnyomulni: nem hogy összetörjük azt, hanem hogy megsemmisítsük az értelmet, éppen teljesülése által."[33] Innen csak egy lépésre van szükség az irracionalizmus abszolút uralmához, csak a határozott lemondásra erről az értelmen és tudományosságon át vezető „kerülőről". Ez a lépés nem sokáig várat magára. Alapjában véve Spengler csak dilettáns módon és nyíltan mitologizálva konstruálja meg ugyanezt az átmenetet a szélső relativizmusból az irracionalista misztikába, amelyet Weber az egzakt tudományról a világnézetre való átmenetével kapcsolatban vallomásszerűen előadott.

[32] I. m. 555. l.

[33] Walter Rathenau, *Briefe*. Dresden 1927. 186. l.

5. A liberális szociológia védtelensége

(Alfred Weber, Mannheim)

Max Weber társadalmi koncepcióját, mint látjuk, mély meghasonlottság tölti el: egyrészt a porosz-junkeri reakcióval szemben igenli Németország demokratikus fejlődésének szükségességét, természetesen egy hódításra készebb német imperializmus szolgálatában, másrészt bírálja a modern demokráciát és a kapitalista kultúrát általában és mély pesszimizmussal van eltelve vele szemben. Prognózisai és perspektívái azért szükségképp meghasonlottak. Láttuk a demokratikus cézarizmusra irányuló reakciós utópiáját. Emellett Németországnak az első világháborúban elszenvedett veresége után azt a világos belátást mutatja, hogy egy német imperializmus lehetőségei hosszú időre megsemmisültek, hogy a német népnek bele kell törődnie ebbe a helyzetbe; a demokrácia úgy jelenik meg ebben az összefüggésben, mint az ilyen beletörődésnek politikai formája és egyúttal mint leghatásosabb védekezés a forradalmi munkásmozgalom ellen. Ugyanezt a meghasonlottságot láttuk fent az irracionalizmus kérdésében a módszertannal és a világnézettel kapcsolatban.

Ezt a meghasonlottságot átveszi tőle örökségként a háború utáni kor német szociológiája, amennyiben demokratikus gondolat a hordozója, bármily gyenge is ez a demokratikusság. Ennek az átmeneti formának legpregnánsabb képviselője öccse, Alfred Weber. Nála azonban a racionalizmus és irracionalizmus dualizmusa eleve (már a háború előtti időben) más viszonyt mutat; Alfred Weber nagyon erősen Bergson és más életfilozófiai irracionalista hatása alatt áll. Azaz, mindent, ami racionális, tisztán technikailag, pragmatista-agnoszticista módon, mint pusztán külsőséges, technikai segédeszközt fog fel, mivel általa csupán a lét külsőségeinek holt „burkához" (Gehäuse) férkőzünk hozzá. Az „élethez" való hozzáférkőzést szerinte csak a közvetlen „élmény" a maga irracionalitásában teszi lehetővé. Azonban Alfred Weber azért nem szakít radikálisan minden tudománnyal az élmény nevében, mint ahogy ezt már a háború előtt Stefan George tanítványai tették, sem pedig nem tolja át, mint bátyja, tudományonkívüli-világnézeti síkra az irracionalitás problémáját. Megkísérel egy „szintézist": az irracionálisnak gondolati „megvilágosítását", de anélkül, hogy racionalizálná, oly tudományosságot, amely lényege szerint tudományellenes. Ilyképpen Max Weber meghasonlottsága magasabb fokon megismétlődik.

Ez nemcsak az egyéniségek különbsége. A háború előtt Alfred Webernek ez az állásfoglalása egyéni jellegű volt. Az osztályharcok élesedése, a burzsoázia válságos helyzete, a tudatosan forradalmi tendenciáknak az egész világ munkásmozgalmában való erősödése, az oroszországi szocialista társadalom létezése, növekedése, mind erősebb megszilárdulása következtében, mint Spengler történetfilozófiájának elemzésével kapcsolatban láttuk, út nyílik a szociológiai problémák új, kibontakozott irracionalista szemlélete számára. Egyrészt irracionalista „módszer" keletkezik a társadalom- és történettudományokban, a Dilthey—Max Weber-féle tipológia átnő egy társadalomfilozófiai „morfológiába" és „alakelméletbe", másrészt a háború végének az új köztársaságért vívott heves osztályharcaiban az irracionalizmus fokozódó mértékben lesz a határozott reakció ideológiai lobogója. Minthogy mármost Alfred Weber módszertana az irracionalizmus kérdését illetően osztozik a háborúutáni reakció tendenciáiban, de ezt a módszert egy új demokratikus mozgalom szociológiai megalapozásává akarja tenni, azért zavaros és ingadozó eklekticizmusa átmenetileg szélesebb körű jelentőségre tesz szert.

Alfred Weber osztozik bátyjával Németországnak a nyugati demokráciákhoz viszonyított értékelésében s ezzel élesen elkülönül a kifejezett reakciótól, amely eszményíti ezeket az állapotokat. Emellett ebben a kérdésben távoltartja magát történelmi mitológiáktól. A különbséget nem a nemzeti jellemekben, hanem a nemzetek történeti sorsában látja. Látja, milyen haszon háramlik a nyugati kultúrákra abból, hogy nemzetté válásuk nagy forradalmi mozgalmakkal volt kapcsolatos, míg „mi államnemzeti létünket ajándékba kaptuk".[34] Ez többé vagy kevésbé lemondás a reakció történetelméleteiről. Ezt a liberális nézeteiből fakadó lemondást azonban Alfred Weber mindjárt visszaveszi és reakciós irányba fordítja. Mert nagy befolyással van reá a modern polgári demokráciának nyugati, mindig az irracionalizmussal kapcsolatos kritikája is. (Gondoljunk Sorelnek Bergsonhoz való viszonyára.) Ez a kritika nagyon világosan mutatja a liberalizmus reakciós süllyedését. Mivel félnek a végig vitt demokrácia szocialista lehetőségeitől, gyalázatosan elárulják a gyakran hirdetett demokratizmust. Alfred Weber itt a demokrácia ama kritikusainak általános, imperialista divatáramlatához csatlakozik, akik annak problematikáját tömegformájára vezetik vissza. Ahelyett tehát — ez volna az élet felvetette reális probléma —, hogy a jelen demokráciájának

[34] Alfred Weber, *Ideen zur Staats- und Kultursoziologie.* Karlsruhe 1927. 120. l.

polgári, kapitalista korlátait bírálná határozottan, visszariad itt az ilyen bírálat szocialista következményeitől és a demokrácia tömegjellege ellen fordul; ezzel pedig kritikájának – minden fenntartásai ellenére is – a reakció általános áramlatába kell torkollnia. Ez visszatéríti őt azokhoz a pozíciókhoz, amelyeket, mint láttuk, igyekezett elutasítani: a társadalmilag elmaradott Németország világküldetéséhez. S azt hiszi most, Németországnak megvolna a lehetősége egy új út megtalálására, amelyet az egész emberiség keres.

Látni lehet itt, mily makacs ez a reakciós német hagyomány, amely a német nemzet egyesítésének bismarcki megoldásából indult ki, s az első világháborúnak „Am deutschen Wesen soll die Welt genesen" (A németség lényege gyógyítja meg a világot) jelszavában érte el ideiglenes tetőpontját az a felfogás, hogy épp a német népnek a nyugati demokratikus fejlődéshez képest elmaradt oldalai alkotják nemzetközi fölényének, nemzetközi vezérségre való elhivatottságának forrását. Max Weber sajátlagos helyzete nem utolsósorban azon alapszik, hogy mentes volt ettől a soviniszta előítélettől; Alfred Weber, aki a német történelem értékelésében, mint láttuk, lényegében egyetértett bátyjával, épp ott, ahol döntő következtetések levonásáról van szó, letér a józan megítélésnek erről az útjáról és kapitulál a reakciós-soviniszta felfogás előtt. Ez a kapituláció világos fényt vet következetlen, ingadozó állásfoglalására, amely társadalmilag a weimari köztársaság demokráciájának gyengeségével, módszertanilag eklektikus-iránynélküli irracionalizmusával függ össze.

Ez határozza meg szociológiájának feladatát. Abból indul ki, hogy teljesen új világhelyzetben vagyunk. A gondolkodás történetében három korszak van: a jelen a harmadik korszak kezdete. Ezért tartja szükségesnek a klasszikus hagyományokkal való teljes szakítást. Filozófiailag ahhoz az általunk már elemzett, a késői Schellinggal kezdődő és a fasizmusban végződő hagyományhoz csatlakozik, amely Descartes és a belőle levezetett racionalizmus ellen harcol. A jövő kultúráját egy „Descartes utáni korszak" beálltában látja. Ennek megokolása nagyon érdekes. Azt mondja a német idealizmus örökségéről: „Ez azonban, bármennyire paradox is, a materialista kérdésfeltevéshez és a történelmi materializmussal való folytonos kompromisszumokhoz vezet."[35] Troeltschnek heves szemrehányásokat tesz ilyen kompromisszumok miatt.

Alfred Weber történelmi koncepciója itt is a legszélsőbb reakció legközelebbi szomszédságában van. A Hegelért folyt

[35] I. m. 23. l.

vitával kapcsolatban láthattuk, hogy a klasszikus korszak ilyen elutasításának vonala Lagarde-tól Bäumlerig megy, s minél inkább közeledik Hitlerhez, annál nagyobb szerepe van benne annak a megállapításnak, hogy a történelmi materializmus szellemileg mélyen össze van kötve Németország klasszikus korszakának ideológiájával. Rosenberg világosan kifejezi ezt Hegel és Marx kapcsolatára vonatkozóan.

Ez olyan fontos kérdés a német kultúra fejlődése szempontjából, hogy egy pillanatra meg kell állnunk mellette. Kezdettől fogva minden demokráciaellenes reakció törekvése volt, hogy Marxot és a marxizmust kizárja a német kultúrából, holott mindenki előtt, aki némi elfogulatlansággal tekinti a kérdést, világosnak kellett lennie, milyen mély a marxizmus kapcsolata a német kultúra virágkorának ideológiájával, a Lessingtől Heinéig terjedő korszakkal. Hosszú ideig azzal a jelszóval lehetett dolgozni, hogy a marxizmus nem-német. Az osztályharcok kiélesedése, különösen a szükségszerű, az első világháború elvesztése által kényszerűvé vált első elméleti-gyakorlati számvetés a demokrácia és a szocializmus problémáival itt új helyzetet teremtett; ennek ideológiai kifejezéseként Alfred Weber fent idézett álláspontját kell megjelölni. A belátást ebbe a klasszikus korszak és Marx között fennálló összefüggésbe az objektív társadalmi fejlődés kényszerítette ki; mert ezt a kérdést a szociáldemokrácia irodalmában — az egy Franz Mehring kivételével — egyáltalában nem, vagy nagyon gyengén tárgyalták. Hogy Alfred Weber a valóságos összefüggésnek e helyes megállapítására az egész klasszikus korszak elvetésével válaszol, mind módszertanilag, mind társadalmilag rendkívül figyelemre méltó. Módszertanilag levonja itt a következtetéseket az irracionalista alappozícióból; ha a kultúra jövője egy „Descartes utáni korszak" beálltától függ, csak akkor következetes, ha a Lessing—Heine korszakot sutba dobja, és Marxban látja ennek a („karteziánus") fejlődésnek — ugyancsak elvetésre méltó — betetőzőjét. A marxizmus elleni harc kikényszeríti a szakítást épp a német kultúra legnagyobb hagyományaival. (Hogy a fasiszta demagógia néhány kivételt tesz — mindenekelőtt Hölderlinnel, részben Goethével is — annak a fővonal szempontjából nincs jelentősége.)

Ezzel a módszertannal kapcsolatban is újólag megfigyelhetjük, hogy az imperialista korszakban hogyan vezetnek magukban véve helyes kiindulópontok — itt: a klasszikus kor és Marx összefüggése — a leghamisabb és legvégzetesebb következtetésekhez — itt: a klasszikus korszak elvetéséhez. Az objektív alap: a weimari köztársaságban lejátszódó osztályharcok. E

harcok folyamán mindinkább kiviláglik, hogy a demokráciának valóságos fenntartása és kiépítése, ami szükségképp a szocializmus irányába vezet, csak a forradalmi munkásosztály erőire támaszkodva lehetséges. Az a demokrácia, amelyet ezzel a rohammal szemben védelmeznek, ismét nem tarthatja magát a legszélsőbb reakció segítsége nélkül. Egy tisztán (angol-típusú) nyugati demokrácia társadalmi mozgástere e feltételek mellett egyre megszűkül. E liberális középső vonal ideológusai számára, akikhez Alfred Weber tartozik, így az a feladat származik, hogy megmentsék liberális demokrácia-koncepciójukat, ez pedig csak úgy lehetséges, ha a legintimebben érintkeznek a reakcióval, ha határozott harcot vívnak balfelé s egyben erélyesen elhárítják a legszélsőbb reakció radikális követelményeit. Az utóbbi elv világosan kifejeződik Alfred Weber irracionalista szociológiájában. Az energikus harc balfelé, a demokrácia igazi erői ellen arra vitte őt, hogy a klasszikus korszak lagarde-i elutasítását és nietzschei kritikáját összekösse a marxizmus megsemmisítésének kísérletével. Hogy épp ez nyitja meg az utat a fasiszták ideológiája, a Bäumlerek és Rosenbergek történelem- és kultúraelméletei számára, a fejlődésnek ama nem ritka tényeihez tartozik, hogy meggyőződéses liberálisok válságos időkben — épp liberális ideológiájuk következtében — a legszélsőbb reakció ideológiájának úttörőivé lettek.

Így hevesebben és szenvedélyesebben utasítja el a történelmi materializmust, mint Max Weber és Troeltsch. Éppúgy, mint Max Weber, csakhogy még radikálisabban, még energikusabban mellőzve a gazdasági élet minden figyelembevételét, sőt a gazdasági élet radikális elutasításával, az általános racionalizálásban látja a jelen társadalom alapjellegét. Hogy azonban épp a kapitalizmus hajtotta végre ezt a racionalizálást, az ő szemében „történelmi véletlen — éppúgy . . . lehetett volna az *állam* is, amely az általános racionalizálást véghez viszi".[36] (A gazdasági életnek, a gazdasági motívumoknak e radikális megvetetté-tételében is Alfred Weber a fasiszta ideológia számára végez előmunkálatot, s ebben ismét kifejeződik az, hogy igazi ellenfele a szocializmus, a marxizmus.)

Ezekből az okokból a szociológiának egészen új formáit követeli: az intuitív kultúrszociológiának új módszerét. Ez azon alapszik, hogy a világ három „különböző mozgástendenciájú" területre esik széjjel: társadalmi folyamatra — civilizációs folyamatra — kultúrmozgásra. (Látjuk, milyen jelentőségre tesz itt szert a kultúra és civilizáció hamis ellentéte, amelyet Toennies állított először a középpontba.) De azt is látjuk, mennyire tovább-

[36] I. m. 84. l.

fejlődött ez a szembeállítás Toennies ideje óta reakciós-irracionalista irányban. A jelen kultúrájának romantikus antikapitalista kritikája a kultúra és a gazdasági-társadalmi élet mechanikusan éles szembeállításává merevült, teljességgel mássá tette a kultúrát az emberiségnek minden egyéb fejlődési tendenciájával és fejlődési erejével szemben: misztifikált fétissé dekadens, a társadalmi nyilvánosságtól félénken és mesterségesen elkülönülő intellektuelek számára.

A civilizációs folyamat elemzése Alfred Weber szerint csak az emberiség biológiai fejlődéssorának folytatását eredményezi, „amely által azonban *csupán természetes* egzisztenciánkat tartjuk fenn és tágítjuk ki".[37] Ennek a fejlődésnek egyrészt elvileg nincs semmi köze a kultúrához; a kultúra már nem az emberiség fejlődéséből nő ki mint legfőbb virága, hanem az ember fizikai és társadalmi egzisztenciájától gyökeresen függetlennek gondolja. Másrészt a kultúra jellegét, mint az emberi lét csúcsát, polemikusan szembeállítja minden más életnyilvánulással. Csak következetes Alfred Weber, ha csupán a műalkotást és az eszmét ismeri el a kultúra formáinak, csupán a művészt és a prófétát a kultúra hordozóinak. Minthogy, mint látni fogjuk, ez a kultúrszociológia, amelynek tulajdonképpeni tartalma szerint a társadalmi cselekvéstől való teljes tartózkodást kellene hirdetnie, amely amúgysem juthat el soha a lényeghez, mégis a társadalom felé fordul, azért fontos összekötő láncszem keletkezik Alfred Weber, a George-iskola és a hitlerizmus között: Hitler és Rosenberg csak világos-reakciós tartalmat kell hogy adjanak a „prófétának", hogy az irracionalista társadalomelméletnek ezt a fejlődését a fasizmus szellemében betetőzzék. (Hasonló az összefüggés Max Weber „vezércharizmája" és a Hitler által követelt vak vezérimádat között.)

A kultúrának és civilizációnak ez az ellentéte összeesik Alfred Webernél az érzelem és értelem, az irracionalista intuíció és racionalizmus ellentétével. Minden fejlődés racionalisztikus és csak a kultúrterületen kívül van módszertani értelme: a kultúrában nincs fejlődés, nincs haladás, csak – igazi bergsoni értelemben felfogott – „eleven áramlás" van. Alfred Weber elvet itt minden távlatot, a jövőnek minden „kultúrprognózisát", a jövő – következetes irracionalista módon – szükségképpen titok. Amit teljesíteni akar, „csupán a jelenben való tájékozódás".[38] Logikailag szembetűnő, de Alfred Weber előfeltevéseiből tekintve nem meglepő, hogy észre

[37] I. m. 38/40. l.
[38] I. m. 9. l.

sem veszi az itt keletkező ellentmondást. Mert ha a kultúra, mint épp ő hangsúlyozza újra meg újra – jó bergsoni értelemben – „áramlás", hogyan tájékozódhatunk benne, ha nem kutattuk ki irányát? Ez a kérdés pedig magában foglalja a távlat kérdését. A szociológia feladata Weber szerint éppen az, hogy víziót kapjunk erről az „áramlásról" s ezt „érzelmi szimbólumokkal" kifejezzük. Ezen az alapon adhat feleletet erre a kérdésre: hol állunk? Alfred Weber tehát tudatosan lemond a szociológia tudományos „méltóságáról", de azt gondolja, hogy bizonyos intuíción nyugvó szintézis és analízis mégis lehetséges ilyen alapon: ennek azonban nincs köze az oksági magyarázathoz. Bizonyára nincs szükség kommentárra, mily közel áll ez ez új szociológia a Heidegger–Jaspers-féle egzisztenciális filozófiához.

Ami mármost a weberi szociológia konkrét központi kérdését illeti: mi a jelenlegi helyzet, mi a jelenlegi helyünk a történelemben, diagnózisa a legmesszebbmenően megfelel Max Weberének: a lét mechanizálása, az apparátusok tömeg-jellegének túltengése, amihez még a társadalmi jelenségformák kikerülhetetlenségének prognózisa járul. Alfred Weber szemében a demokrácia is egy része ennek a civilizációs folyamatnak. Úgy jellemzi, most már túlmenve Max Weberen, mint „a szellemtől idegen gazdasági erők uralmát a politika hatalmi akaratán".[39] Ez azután szorosan összefügg természetesen azzal, hogy elutasítja „a lét tömegminőségét" a demokráciában. Ebből a diagnózisból származik azonban Alfred Weber szociológiájának különleges távlata. Azt mondja a demokrácia sorsára és ennek alakításában való feladatainkra vonatkozóan, hogy egy mélyebb rétegig kell lehatolnunk; csak úgy keletkezik az igazi probléma: „A demokratikus gondolatnak azokat a részeit, amelyek egyszerűen az emberi öntudat fejlődéséből következnek, külön kell választani azoktól, amelyek a civilizatorikus gondolkodás és szemlélet racionális közvetítő apparátusából keletkeztek."[40] Tehát „az élet őstényeit" kell szemléletessé tenni. Ennek konkrét jelentése a következő: a jelenség a civilizáció, az őstények ellenben a „vezetés" és a „vezettetés". A demokrácia központi problémája tehát egy új vezetőréteg megteremtése.

Alfred Weberben még dereng itt valamelyes helyes demokratikus ösztön, amennyiben a német fejlődésnek azt a tényét bírálja, hogy az alsóbb rétegek nem juthattak el a vezetésig. De pozitív tekintetben csak egészen elmosódott reakciós utópiákat képes felállítani. Ez nem véletlen, hanem szükségszerűen fakad

[39] I. m. 126. és 104. l.
[40] I. m. 113. l.

kérdésfeltevéséből és ennek társadalmi alapjaiból. Hiszen az sem véletlen, hogy épp azoknak az országoknak a szociológusai vetették fel a vezér problémáját, ahol nem volt igazán fejlett polgári demokrácia. (Max Weber: Németország; Pareto: Olaszország.) Max Weber – konkrét elemzéseiben – még világosan látta, hogy Németországnak épp nem-demokratikus, álparlamentáris fejlődéséből kell hogy következzék hiányos, végzetes vezérkiválasztása; politikailag épp ebből a szempontból követelte Németország demokratizálását, parlamentarizálását. De amikor elméletileg összefoglalja nézeteit, itt is egy irracionális misztika sodrába kerül. Mint ismeretes, szociológiájában sajátlagosan a demokratikus vezér elhivatottságát tekinti „charizmának", s ebben a terminológiában már kifejezésre jut a vezérségnek fogalmilag fel nem oldható és meg nem fogható, irracionalista jellege. Max Weber számára ez elkerülhetetlen. Mert ha – a rickerti történelmi módszertan szerint – azt kérdezzük, miért lettek Periklés vagy Caesar, Cromwell vagy Marat vezérekké, és az egyéni-történelmi válaszokat általánosítani próbáljuk, akkor keletkezik a „charizma" fogalma, amely körülbelül tudásra képtelen bámulatunkat, tehát valami irracionálisat rögzít egy álfogalomba. Ha ellenben Hegel annak idején a „világtörténelmi egyénről" beszélt, akkor nem az egyénből indult ki, hanem egy kornak, egy nemzetnek történetileg megadott feladatából, s azt az egyént tekinti „világtörténelminek", aki ezt meg tudta oldani. Hegel nagyon jól tudta, hogy az a kérdés, vajon X vagy Y egyén azok közül, akikben megvolt az ebben a helyzetben szükséges tudatossághoz és tetterőhöz való képesség, csakugyan „világtörténetivé" lesz-e, a megszüntethetetlen véletlenség egy elemét rejti magában. Azzal, hogy Max Weber éppen e megszüntethetetlen véletlenségből kiindulva tette fel a kérdést, és épp e véletlenségre keresett „magyarázatot", kikerülhetetlenül a „charizmának" részben elvont, részben misztikus-irracionális álfogalmánál kellett kikötnie.

Közben maga a probléma a történelmi materializmusban tisztázódott, messze túlmenve a Hegel számára elérhető belátáson. Épp az osztályharcoknak, az osztályok különböző összetételének és struktúrájának elemzése, amely történeti korszakok, országok, fejlődési fokok szerint még változatosabb, teszi módszertanilag lehetővé, hogy azt, ami igazán és tudományosan megoldható ebben a kérdésben, teljes világossággal kérdezze és megoldja. Tudniillik azt a megállapítást, hogy egy osztály gazdasági és politikai harca mindig kapcsolatos oly vezetőréteg kialakításával, amelynek jellege, összetétele, kiválasztása stb. tudományosan az osztályharc feltételeiből, az osztály összetételéből, fejlettségének fokából stb. a

tömeg és vezérek kölcsönhatásából stb. magyarázható. Leninnek „Mi a teendő?" c. műve az ilyen elemzés tartalmi és módszertani mintája. A polgári szociológia számára eleve el voltak zárva az ilyen tudományos kérdésfeltevés eredményei és módszerei. Nemcsak az osztályharc elvi elutasítása miatt (ezzel az állásfoglalással legalábbis hegeli világosságot érhetett volna el), hanem mert a problémát — többé vagy kevésbé tudatosan — a növekedő demokráciával szemben való ellenzékiségből tette fel, mert kezdettől fogva nem a vezérek és a tömegek kölcsönhatása, hanem — többé vagy kevésbé — a közöttük levő ellenséges ellentét volt a probléma módszertani alapja. Az ilyen osztályokokból keletkezik az egyszerre elvont és irracionalista kérdésfeltevés: a demokrácia problémáinak leszűkítése a vezér kérdésére. Az ekként leszűkített és eltorzított kérdésre csak eltorzult-irracionalista, demokráciaellenes feleletek adhatók. A legvilágosabban látható ez Robert Michelsnek a párt szociológiájáról szóló ismert könyvében. Hogy lekicsinyelje a demokráciát, különösen a munkásdemokráciát, azokat a jelenségeket, amelyeket a reformizmus a szociáldemokrata pártokban és a befolyásuk alatt álló szakszervezetekben létrehozott, „szociológiai törvényekké" emelte őket. Az imperialista kor munkásmozgalma egy részének egy sajátlagos jelenségéből azt a „törvényt" vezették le, hogy a tömegek képtelenek magukból megfelelő vezetőréteget kiképezni.

Rámutattunk Max Weberrel kapcsolatban az ellentétre egyrészt ama konkrét politikai-történelmi kritika között, amelyben a wilhelminus Németországgal szemben kimutatta, hogy a parlamentárisnak álcázott abszolutizmus nem képes vezetőréteget kiképezni, és másrészt irracionalista-misztikus „charizma"-szociológiája között. Hasonló belső ellentétességet mutat Alfred Weber is. Csakhogy nála Németország demokratikus elmaradottságának bírálata csupán epizód, míg az irracionalista misztika felöleli nemcsak a vezérkiválasztást, hanem a demokrácia és vezérség egész problémáját. Az ifjúságra apellál, kívánja a vezérkiválasztásban a személyes mérték és pártvélemény szétválasztását, követeli „egy tartalommal megtöltött, jellegileg körvonalazott szellemarisztokratikus norma"[41] kidolgozását. Magától értetődően azt nem tudja megmondani, mi a tartalma az ilyen normáknak, hiszen az ő elmélete szerint a tartalom nem definiálható, csak „élmény". Új szociológiájának igényes nekifutása tehát egy új fordulat víziójának semmivel meg nem okolható jelzésével végződik, egy teljes világnézeti átalakulásra való bizonytalan célzásokkal, oly nemzedékekre

[41] I. m. 130. l.

való hivatkozással, amely nem gondolható Nietzsche mint mestere nélkül,[42] de itt a „szőke bestia" nélküli Nietzschét gondolja. Ezen az „alapon" kell hogy az új emberek megteremtsék a népek békés együttműködését.

Bármily zavarosak is ezek a fejtegetések, bármily sóványak és eklektikusak is szükségképpen gondolati eredményei, a vezérség és vezetés szociológiájára irányuló efféle kísérleteknek nem lekicsinylendő a jelentőségük a náci vezérmisztika befogadására kedvező szellemi légkör megteremtésében. A módszertanilag alapvetőt itt annyiban teljesítette Alfred Weber, hogy az egész problémakomplexumot szubjektív élményeknek szükségszerűen irracionális tárgyává tette. Ilyen légkör nélkül a fasiszta vezérelmélet sohasem találhatott volna hitelre az értelmiségben. Hogy a vezérkiválasztás élményszerű-irracionalista jellege a Hitler-mozgalomban csak álarc volt ama korrupció és önkényuralom számára, amely ezt a mozgalmat jellemezte, hogy ennek a mozgalomnak igen világos és racionális kiválasztási elvei voltak (megbízhatóság a monopolkapitalizmussal szemben a legbarbárabb eszközökkel), hogy ezek az utóbbi motívumok teljesen távolestek Max és Alfred Webertől, mitsem változtat ezen az objektív összefüggésen a német ideológiának a fasizmus felé való fejlődésében.

A világosan reakciós filozófiának ez a zavarosan liberális szociológiai következtetésekkel és utópikus-áldemokratikus távlatokkal való keveréke világos képe a weimari „republikánusok nélküli respublika" ideológiájának. Ennek a szociológiának összefüggéstelen, eklektikus jellege nemcsak Alfred Weber személyes tulajdonságait tükrözi, hanem a változásokat is e nézetek keletkezésének idejében. Az eredeti koncepció a háború előtti időből való, keresztülment a háború és a forradalmi hullám korszakán s a „relatív stabilizálódás" korában kapta irodalmi formáját. Ez a fejlődési szakasz, ama kvalifikált német értelmiség maximális reményeinek és illúzióinak kora, amely egyrészt világnézeti területen a legmesszebbmenőbben magáévá teszi az „életfilozófia" reakciós tendenciáit, másrészt azonban visszariad legszélsőbb képviselőinek, különösen a fasisztáknak politikai-társadalmi következtetéseitől, a legkedvezőbb idő volt az ilyen elmosódott utópiák számára. Ez az értelmiség nincs abban a helyzetben — ideológiai talajon sem —, hogy igazi harcba bocsátkozzék a reakció ellen, ezért álmodik a „relatív stabilizálódás" tartósságáról (annak összeomlása után: visszatéréséről): ennek megfelelően arra állítja be társadalmi elméleteit, hogy lehetőleg sokat vegyenek át az élet- és

[42] I. m. 141. l.

egzisztencialista filozófiából, egyúttal azonban megmentsenek valamit a szociológia tudományosságából. Ez a megmentés, amely egyúttal, mint Alfred Weberrel kapcsolatban láttuk, energikus harcot jelent balfelé, mindenekelőtt a történelmi materializmus ellen, kell hogy gondolatilag megalapozza egyúttal ennek a „szabadon lebegő" értelmiségnek társadalmi jelentőségét, társadalmi vezetőszerepét.

A német szociológusok ifjabb nemzedékéből Karl Mannheim ennek az iránynak legpregnánsabb képviselője. Nézetei kialakulásában a „relatív stabilizálódás" behatásainak még döntőbb szerepe van, mint az öregebb Alfred Webernél. Ezért nála Webernek nyíltan misztikus intuicionista kultúrszociológiája helyébe egy szkeptikusan relativista, az egzisztencialista filozófiával kacérkodó „tudásszociológia" lép. (A német szociológiának ezt a szakaszát a filozófus Scheler egyidejű művei is képviselik.)

Mint az imperialista korszak minden agnoszticistája és relativistája, Mannheim is tiltakozik a relativizmus szemrehányása ellen. A kérdést új terminológiával oldja meg, amennyiben relacionalistának nevezi magát. (A különbség relativizmus és relacionalizmus között körülbelül olyan jellegű, mint Leninnek Gorkijhoz írott levelében a különbség a sárga és a kék ördög között.)[43] A relativizmus „túlhaladása" ugyanis Mannheimnél abban áll, hogy a régi ismeretelméletet, amely legalábbis az objektív igazság követelményeit állította fel és tagadását mint relativizmust jelölte meg, elavultnak jelenti ki és elejti. Ezzel szemben a „modern ismeretelmélet... abból indul ki majd, hogy vannak a gondolkodásnak olyan területei, amelyekben álláspontmentes, vonatkozás nélküli tudást el sem lehet képzelni".[44] Vagy még radikálisabban a társadalmi megismerésre vonatkozóan: „Mindenki elsődlegesen azt látja meg a társadalmi egészből, amire akaratszerűen irányul."[45] Itt világosan látható Mannheim forrása: a történelmi materializmus ideológiatana. Csakhogy nem veszi észre — mint ennek az elméletnek minden vulgarizációja és vulgáris ellenfele —, hogy benne a relatív és az abszolút dialektikus kölcsönhatásban átcsapnak egymásba, hogy benne ebből a kölcsönhatásból származik az emberi megismerés megközelítő jellege, amelyben és amely számára az objektív igazság (az objektív valóság helyes visszatükrözése) mindenkor mint elem és kritérium bennfoglaltatik. Ott van tehát a „hamis tudat" mint kiegészítő ellenpólusa a helyes

[43] Lenin levele Gorkijhoz, 1913. XI. 14. Lenin, *Az irodalomról*. Szikra, 1949. 132. l.

[44] Mannheim, *Ideologie und Utopie*. Bonn 1929. 34. l.

[45] I. m. 109. l.

tudatnak, míg Mannheim relacionalizmusát pusztán a hamis tudat minden lehető fajtája tipizálásra és rendszerezésére építi fel.

De éppen ezzel akarja Mannheim megcáfolni a történelmi materializmust. Miután a polgári ismeretelmélet és szociológia kétségbeesetten védekezett az ellen, hogy a társadalmi lét határozza meg a tudatot, Mannheim kénytelen ebben a kérdésben kapitulálni a történelmi materializmus előtt. Ez a kapituláció azonban egyrészt, mint az imént láttuk, relativista karikatúra, amelyben és amelynek segítségével Mannheim elutasítja a megismerés minden objektivitását. Másrészt ez a marxizmus előtt való kapituláció szerinte nyomban – állítólag: megcáfolhatatlan – érvvé változik a történelmi materializmus ellen. Ezt ugyanis – ha következetesek akarunk lenni – önmagára kell alkalmazni; azaz ha az ideológia tana helyes, akkor a proletariátus ideológiájára, a marxizmusra is érvényes; ha minden ideológiának csak relatív igazságértéke van, akkor a marxizmusnak sem lehetnek magasabb igényei. Ez a „megcáfolhatatlan" érvelés abból származik, hogy mind az abszolútnak és a relatívnak dialektikája mind a történeti fejlődés és konkrétsága, amelyekből mindenkor világosan kitűnik, hogyan hat az abszolútnak és a relatívnak ez a dialektikája az adott esetben, egyszerűen kiküszöbölődnek. Létrejön a teljes relativizmusnak ismeretes éjszakája, amelyben minden tehén fekete, minden megismerés egyformán relatív. A marxizmusnak ez a „cáfolata" csupán szociológiai változata a spengleri kultúrkörelméletnek. Az igazság eldöntésének kérdése ugyan Mannheim szerint is felmerül újra, de csak abban a formában: „melyik álláspontnak van a legnagyobb esélye az igazság optimizmusa szempontjából . . ."[46] Ezzel, Mannheim szerint, a relativizmus problémája mint elavult elesik.

Világosan látható itt az összefüggés Max Weberrel, csakhogy a rickerti újkantianizmus helyébe egy szociologizált, Jaspers–Heidegger-típusú egzisztenciálista filozófia lép, amennyiben, mint láttuk, minden társadalmi megismerés elvileg mint „szituációhoz kötött" jelenik meg, amennyiben a gondolkodás jelenlegi válságos helyzete az ismeretelmélet kiindulópontjába és az objektivitásra irányuló elavult követelmény elvezetésének alapjává lesz. Mannheim a következőképp formulázza meg ismeretelméleti pozícióját: „Nincs 'gondolkodás általában', hanem bizonyos természetű élőlény gondolkodik bizonyos természetű világban, hogy bizonyos életfunkciót teljesítsen."[47] Sőt Mannheim annyira megy, hogy a gon-

[46] I. h.

[47] Mannheim, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus.* Leiden 1935. 95. l.

dolkodásban való abszolút igazság követelésében csak – kisebb értékű – spekulációt lát egy „biztonsági szükségletre".

Ezzel Mannheim némileg kényelmetlen helyzetbe kerül a történelmi materializmussal szemben. A Kierkegaard által befolyásolt, az „egzisztáló emberre" való hivatkozásra Heidegger és Jaspers igen kényelmesen válaszolhatnak, mert hiszen minden társadalmi kategóriában csak teljesen válságnélküli „burkot" látnak. De Mannheim szociológus, s a léthez kötött gondolkodásnak következetesen annyit kellene jelentenie számára, hogy a társadalmi lét határozza meg a tudatot. Megtalálja a kiutat azáltal, hogy végigviszi formalista és relativista szofisztikáját, hogy az irracionalizmust belevetíti a történelmi materializmusba és – mindezzel szoros kapcsolatban – radikálisan mentesíti a szociológiát a közgazdaságtantól. Kezdjük az utóbbival. Mannheim azt mondja későbbi művében, hogy verseny és szabályozás nem gazdasági, hanem „általános szociológiai elvek, csak épp ... a gazdasági életben fedeztük fel és figyeltük meg őket először".[48] Ez a minden konkrét tárgyiságtól, minden világosan meghatározott objektivitástól eltekintő általánosítás lehetővé teszi Mannheim számára, hogy minden közgazdaságtani és szociológiai kategóriát immár tetszése szerint definiáljon, s az ilyen üressé vált, elvont fogalmak között tetszés szerinti elemzéseket végezzen és ellentéteket állítson fel. Csak ez az absztraháló eltávolodás az objektív gazdasági-társadalmi valóságtól teszi lehetővé az „irracionális" indítékok felfedezését a történelmi materializmusban. Mannheim ennek következtében a történelmi materializmus módszerét úgy tekinti, mint az „intuicionizmus és a szélsőséges racionalizálási akarat szintézisét". A forradalmi helyzet, Mannheim kifejezése szerint a „pillanat",[49] mint irracionális „hézag" jelenik meg. A dialektika újhegeliánus meghamisításának eredményei, a dialektikának és irracionalizmusnak Kroner–Glockner-féle egyenlősítése itt hozzák meg szociológiai gyümölcsüket. A forradalomnak a marxizmusban olyan konkrét dialektikáját Mannheim éppúgy kierkegaardizálja, ahogyan az újhegeliánusok a dialektikát általában kierkegaardizálták. Az ekként felfogott, azaz a szélsőséges relativizmushoz alkalmazott, életfilozófiává-irracionalistává tett történelmi materializmusnak Mannheim nézete szerint nagy érdemei vannak, de megvan az a hibája is, hogy „abszolutizálja" a társadalom gazdasági-társadalmi struktúráját. A történelmi materializmus, mint már megmutattuk, szerinte nem látja, hogy az ideológiáknak

[48] I. m. 5. l.

[49] Mannheim, *Ideologie und Utopie*. 90 és 95. l.

általa történt leleplezése — szintén ideológia. Itt látjuk, mire kell Mannheimnak a történelmi materializmusnak fent jelzett átalakítása. Mivel a gazdasági alap és az ideológia közötti, mindenkor történetileg konkrét viszonyból a gazdasági tényező eltűnése és a társadalmi folyamat irracionalizálása mellett a gondolkodás és tudás „szituációhoz kötöttsége" lesz, azért következetlennek látszik, ha a történelmi materializmus különbséget tesz igaz és hamis tudat között. Egyszóval: nem áll a „modern ismeretelmélet", a relacionalizmus magaslatán. A történelmi materializmus ideológiatanának megfogalmazása azért még nem eléggé általános. Ez az általánosság csak úgy érhető el, ha a gondolkodásnak „relacionalista" „szituációhoz kötöttségét" megfelelően általánosítjuk, azaz ha minden gondolkodás relativitását azzal helyesbítjük, hogy minden objektivitást megszüntetünk. Ekkor jön létre a különböző gondolkodási stílusoknak az az egymás-áthatása, a tudás-szociológia lehetősége. A történelmi materializmus akkor ezzel az általánossággal és teljességgel szemben a sok különös részletelmélet egyike.

Erről az álláspontról mármost Mannheim felveti az ideológiai és utopikus gondolkodásnak, a tudományos politika lehetőségének, a tervezésnek stb. problémáit. E vizsgálódások eredménye rendkívül sovány. Mannheim oly szélsőségesen formalista álláspontot van, amelyről csupán a mindenkor lehetséges állásfoglalásoknak csak egészen elvont tipológiája nyerhető, anélkül, hogy valami tárgyilag lényegeset tudna róluk mondani. A tipologizálásnak ebben az elvontságában Mannheim annyira megy, hogy az egyes típusai a legheterogénebb, magukban legellentmondásosabb irányokat fogják át, csak azért, hogy a társadalmi-történeti valóságban áttekinthető, korlátolt számú típust tudjon felmutatni. Így azonosítja egységes típusokban egyrészt a szociáldemokráciát és a kommunizmust, másrészt a liberalizmust és a demokráciát. A nyílt reakciós C. Schmitt, mint látni fogjuk, ebben sokkal különb nála: a liberalizmus és demokrácia ellentétében a jelen egyik fontos problémáját látja.

Mannheim „tudásszociológiájának" eredménye nem sokkal több, mint Max Weber „ideáltípus"-tanának aktualizálása, a Mannheimnak következetesen a tudományos agnoszticizmusnál kellene megállnia, minden döntést átengedve az egyes ember intuíciójának, élményének, „charizmájának". Itt kezdődnek azonban a „relatív stabilizáció" illúziói. A „szabadon lebegő" értelmiségtől elvárják azt a képességet és szerepet, hogy a helyzetek és helyzetekhez kötött állásfoglalások összességében megtalálja azt az igazságot, amely megfelel a jelen szituációnak. Ez az értelmiség Mannheim szerint az osztályon kívül áll: „Középet alkot, *de nem osztályszerű*

középet". Hogy a „szabadon lebegő" értelmiség gondolkodása miért nem nagyobb mértékben „szituációhoz kötött", hogy a relacionalizmus miért nem alkalmazza magát itt önmagára, ahogyan azt a történelmi materializmustól követeli, az a tudásszociológia titka marad. Ha Mannheim azt állítja erről a rétegről, hogy szociális érzékenységénél fogva képes „beleérezni magát a dinamikailag egymás ellen harcoló erőkbe", ez üres, bizonyíték nélküli állítás. Hogy ez a réteg abban az illúzióban él, hogy az osztályok és osztályharcok felett áll, ez ismeretes tény, amelyet a történelmi materializmus nemcsak ismételten leírt, hanem le is vezetett ennek a rétegnek társadalmi létéből. Mannheimnak itt kötelessége volna kimutatni, hogy a gondolkodásnak a társadalmi léthez, a „szituációhoz" való az a kötöttsége, amely új ismeretelmélete szerint meghatározza minden társadalmilag élő ember gondolkodását, nincs meg, vagy helyesbített módon van meg ebben a rétegben. De még csak meg sem kísérli az efféle bizonyítást, hanem egyszerűen a „szabadon lebegő értelmiségnek" önmagáról való ismert illúzióra hivatkozik. A Mannheim által ekként dekretált helyzetéből csak az a hivatás támad, „hogy mindenkor megtalálja azt a pontot, amelyről lehetséges teljes tájékozódás a történésben, hogy őr legyen a különben nagyonis sötét éjszakában".[50] Minthogy Mannheim, módszertani előfeltevései következtében, nem hivatkozhatik az Alfred Weber-féle vízióra, magától értetődően nem állíthat semmit ennek a „teljes tájékozódásnak" tartalmáról.

A Hitler-uralom tapasztalatai nem változtatták meg Mannheim alapkoncepcióját. Ez a tapasztalat persze nem ment el egészen nyomtalanul mellette, állásfoglalásai határozottabbak lettek: „A modern társadalom alapvető baja nem a nagy számban van, hanem abban a tényben, hogy a liberális szerkezetnek nem sikerült eddigelé a nagy társadalom számára szükséges szerves tagolódást létrehozni."[51] Ennek oka Mannheim szerint abban rejlik, hogy a XIX. és XX. század „fundamentális demokratizálódást" hozott létre, amely az irracionalizmusnak hamis működését tette lehetővé. „Az eltömegesített társadalom állapota az, amelyben a nem formált és a társadalom szerkezetébe be nem illesztett irracionalizmusok a politikába tolódnak. Ez az állapot veszedelmes, mert a demokrácia tömegapparátusa olyan helyekre viszi az irracionalitást, ahol racionális irányításra volna szükség."[52] Ebből az következnék, hogy a demokrácia túlsága, nem pedig a demokráciának, a

[50] I. m. 126/30. l.
[51] Mannheim, *Mensch* . . . stb. 84. l.
[52] I. m. 41. l.

demokratikus tapasztalatnak és hagyománynak hiánya volt a főoka a fasiszta fejlődésnek Németországban. Mannheim úgy jár itt, mint a demokráciellenes, imperialisztikusan lesüllyedt liberalizmusnak sok szóvivője: mivel mindig társadalmi következményeitől való félelemből harcoltak a demokrácia ellen, az öröm és elégtétel érzésével ragadják meg a Hitler-esetet, hogy változatlanul maradt régi védekezésüket a jobboldal, a reakció ellen vívott harcként álcázhassák. Emellett teljesen kritikátlanul használják a fasizmus és bolsevizmus szociáldemokrata egyenlősítését, közös ellenfeleit látva bennük az igazi (liberális) demokráciának.

Itt rejlik Mannheim szerint korunk központi problémája: a tervezés korszakába léptünk; gondolkodás, erkölcs stb. azonban a fejlődésnek még kezdetlegesebb fokain állnak. A szociológia és a vele kapcsolatos pszichológia feladata abban van, hogy kiegyenlítse ezt a távolságot feladatok és emberek között. „A pszichológia", mondja Mannheim, „oly törvényszerűségek után kutat majd, amelyek elhajlítják a harci energiákat és szublimálásra irányítják."[53] Ezért ma három haladó tendencia van a pszichológiában: pragmatizmus, behaviourizmus és „mélypszichológia" (Freud—Adler). Segítségükkel „úttörő típusokat" kell nevelni, mert előrenyomuló csoportok, elitek fontossága döntő a társadalmi történésben. Mannheim tehát újra megújítja a vezérkiválasztás régi problémáját. Alfred Weber nyílt irracionalizmusa eltűnt itt, a probléma azonban semmiképp nem lett konkrétabb. Olyan társadalomban, amelynek gazdasági alapja és társadalmi szerkezete monopolkapitalisztikusan van alkotva, amelynek fejlődése ezért, amíg az alap meg nem változik, imperialista kell hogy maradon. Mannheim nevelés által, az irracionalizmus lélektani szublimálása által akar imperializmusellenes, vezető réteget létrehozni. Ilyen utópia csak a társadalmi élet minden objektív kategóriájának gyökeres kiküszöbölése mellett jöhet létre, vagy pedig merő, üres demagógia az imperializmus szolgálatában. Mannheim ezután nagyon részletesen beszél a nevelés, az erkölcs stb. problémáiról, az új elitnek a régi elithez való viszonyáról stb. Emellett azonban ennek az új elitnek politikai-társadalmi tartalmát éppoly kevéssé konkretizálja, mint annak idején Alfred Weber.

Csak egy pontban látható Mannheim világosabb állásfoglalása. Elutasít minden erőszakos, minden diktatúra által való társadalmi megoldást, s itt újra igazi formalista módon egyenértékűekként tárgyalja a fasiszta diktatúrát és a proletárdiktatúrát, a forradalmi és az ellenforradalmi erőszakot. Így történik mindig oly

[53] I. m. 167. l.

ideológusoknál, akik sokkal jobban félnek a társadalom radikális demokratizálásától, a monopolkapitalista-imperialista erők valóságos ártalmatlanná tevésétől, valóságos kikapcsolásától, mintsem a fasizmus visszatérésétől, újraéledésétől.

Az egyetlen pont, ahol Mannheim túlmegy a tiszta formalizmuson és valami saját álláspontja-félét fejt ki, az a remény, hogy kompromisszum jön majd létre az egyes országok harcoló pártjai között, valamint a harcoló hatalmak között nemzetközi mértékben. „A gondolkodásmódnak ilyen fordulata azonban valóságos forradalom volna a világtörténelemben . . ." Ilyen megoldás lehetőségét Mannheim azzal a példával illusztrálja, hogy teszem a Mars-lakók támadása egyetértésre bírhatná az ellenséges csoportokat. Persze őmaga is megengedi, hogy ez nem lehetséges. Úgy véli azonban, hogy a modern háború megsemmisítő jellege mind világosabban szembetűnik. „Egy jövő háborútól és minden borzalmas pusztító hatalmától való félelem annyira fokozódhatnék, hogy éppúgy funkcionálna, mint a valóságos ellenségtől való félelem. Ebben az esetben a fenyegető általános megsemmisüléstől való félelemből az emberek kompromisszumos megoldásokra határoznák el magukat s alávetnék magukat egy középponti csúcsszervezetnek, amelynek a mindenkit érintő tervezésről kellene gondoskodnia."[54] Emellett, mint Mannheimnél már megszoktuk, hiányzik minden utalás arra nézve, milyen gazdasági és társadalmi jellege lehet az ilyen csúcsszervezetnek s milyen különbségek keletkeznének ennek a szervezetnek különböző gazdasági-társadalmi jellege mellett. Nyilván Mannheim az angolszász imperializmust éppoly dogmatikusan tekinti, mint ahogy az előbb az értelmiséget „szabadon lebegőnek", a társadalmi ellentétek, a „szituációhoz kötött" gondolkodás felett állónak tekintette. Mannheim tehát eljut egy világállam — kozmopolita — dicsőítéséhez, s az magától értetődően az angolszász demokráciák vezetése alatt állana. Itt egyikévé lesz a Hitler bukása utáni imperialista reakció számos előfutárának.

A Max Webertől kiinduló szociológiai mozgalomnak teljes terméketlensége világosan mutatkozik az ilyen programban, amely a polgári értelmiségnek ama képviselői számára való, akik nem akarnak egészen ellenállás nélkül kapitulálni a reakciós-fasiszta irracionalizmus előtt, de teljességgel képtelenek világos és határozottan demokratikus programot szembeállítani vele, nem is szólva arról, hogy ismeretelméleti és szociológiai nézeteikben mélyen bele vannak bonyolódva azokba a reakciós tendenciákba, amelyekből végső következményeként keletkezett ideológiailag a fasizmus.

[54] I. m. 159/61. l.

Ez a meghasonlás teszi a fasizmusellenes értelmiségnek ezt a részét gyengévé, sőt ideológiailag védtelenné a fasiszta demagógiával szemben. S ezt a védtelenséget, mint Mannheim példája mutatja, nem haladták túl a fasizmus tapasztalatai. Ebben a könyvben kifejtett nézetei éppúgy a háború utáni kor egy reakciós hulláma előtt való védtelen kapituláció ideológiáját alkotják, mint ahogy az volt tudásszociológiája a háború előtti kor számára.

6. Prefasiszta és fasiszta szociológia

(Spann, Freyer, C. Schmitt)

A weimari köztársaság alatt Németországban lejátszódó osztályharcok lényegének és kimenetelének megfelelően a szociológiában is a teljesen reakciós iránynak kellett uralkodóvá válnia. Láttuk, hogyan készítette elő Max Weber — akaratlanul — az új irracionalizmust módszertanilag, hogyan ment Alfred Weber messze elébe az egzisztencialista filozófiának stb. Ámde egyszerű reakciós tartalommal, egyszerű tetszés szerinti reakciós módszertannal ebben a korszakban a dolog nincs elintézve. Ezeknek az osztályharcoknak a kimenetele mutatja nekünk, hogy az ó-porosz reakció minden kísérlete (a Hohenzollernokkal vagy a Hohenzollernok nélkül) megfeneklett. Győztes lett a reakciónak új barbár formája, a hitleri nemzeti szocializmus. Ennek megfelel a mi területünk szempontjából, hogy ideológiailag is azok a szociológiák kerekedtek felül, amelyek, akár kezdettől fogva tudatosan, akár nem, szövetségesei lettek a fasizmus győzelmét elősegítő tendenciáknak.

Jellemző erre a helyzetre az az epizodikus szerep, amelyet olyan kimondott reakciós játszott a német szociológiában, mint Othmar Spann. Spann rég Hitler hatalomrajutása előtt osztozik a fasizmus legtöbb társadalmi nézetében. Főellenfeleit 1789 liberális eszméiben és mindenekelőtt 1917 marxista eszméiben látja. Előfutára a nemzeti szocializmus ama demagógiáinak, amelyek minden nem kimondott reakciót marxizmussal vádolnak; ezt a vádat emeli Spann még a német gazdasági élet vezetői ellen is, különös élességgel Max Weber ellen. Mint később a fasizmus, eltávolítja az „önzést" az „egész-jellegű gazdasági életből" (ganzheitliche Wirtschaft), a kapitalistákból „gazdasági vezetőket", a munkásokból „alkalmazottakat", egy új rendet[55] csinál stb.

Az egyezés a nemzeti szocializmussal, mint már e néhány utalásból világosan látható, igen nagy, s ha jobban részletekbe

[55] O. Spann, *Kämpfende Wissenschaft*. Jena 1934. 9/10. l.

bocsátkoznánk, amit persze nem érdemes megtenni, ez a rokonság még inkább kidomborodnék. Mindamellett Rosenberg elutasítja Spannt mint egész jelenséget.[56] Miért? Mert Spann mindezeket a nézeteket oly filozófiai-szociológiai rendszerből fejleszti ki, amely szélsőségesen reakciós ugyan, de katolikus-skolasztikus értelemben, s ezért a német fasizmus társadalmi demagógiájának legfontosabb elveivel összeegyeztethetetlen marad. Spann is, mint a háború utáni kor egész reakciós tudománya, elveti az okság kategóriáját, de nem azért, hogy az irracionalista mítoszt, hanem hogy az egészről és a tagozottságról szóló sztatikus-merev skolasztikus tanítást tegye helyébe. Így keletkezik Spannál az apriori állandó rangsor rendszere. Ez az „egész-jellegű" szemlélet éppúgy harcol minden haladó tudományosság ellen, mint a fasizmus, azonban a középkori-katolikus skolasztikához hasonló rendszert teremt, amelynek ennek megfelelően egy régi, öröklött, hagyományos tekintélyben kell gyökereznie. Spannak a katolicizmusra való támaszkodása nem véletlen, s ebben rejlik egyik legfontosabb oka annak, miért utasította el a nemzeti szocializmus, mint mindent, ami katolikus. Ehhez járult, hogy Spann elmélete elveti a forradalomnak, az erőszakos átalakulásnak minden formáját; olyan felfogás ez, amelyet a nemzeti szocializmus a hatalomátvétel előtti korszakban meg nem engedhetett. Ha tehát pl. Spann azért polemizál Hegel ellen, mert kategóriái alulról felfelé mennek és nem megfordítva, mert filozófiája a haladásra van felépítve, ezt még elfogadhatja a „nemzeti szocialista világnézet"; ha azonban „az ártatlanság megőrzésének"[57] tisztán konzervatív kategóriáját teszi a megszüntetve-megőrzés (Aufhebung) helyébe, azaz ha a jelenlegi állapotot tekintély alapján akarja fenntartani, akkor a nemzeti szocializmus társadalmi demagógiájának szükségletei ellen vét. A fasiszta ideológusok, akik társadalmi demagógiájuk érdekében polemizálnak „reakció és forradalom" ellen, ezért éppúgy fordulnak Spann, mint Spengler ellen. Végül pedig Spann skolasztikus-katolikus hierarchiájában nincs hely sem a fajelmélet, sem az irracionalista vezérmisztika számára. Általánosan reakciós tendenciái miatt Spann egy ideig nagyon divatos volt valamennyi német haladásellenes körben, de azután félretolta a fasizmus.

A fasizmusra való átmenet szempontjából fontosabbak H. Freyer és C. Schmitt. Freyer részint történeti, szaktudományos

[56] Rosenberg, *Der Mythus des XX. Jahrhunderts.* München 1930. 652/4. l.

[57] Spann, *Geschichtsphilosophie.* Jena 1932. 138/9. l.

vizsgálatokkal kezdi működését, részint egy ditirambikus-misztikus filozófiával. Ehhez kapcsolódik az a kísérlet, hogy a német szociológia eddigi hagyományaiból mindenekelőtt Dilthey életfilozófiájának Max Weber tipológiai kazuisztikájával való szintézise által új korszerű szociológiát építsen fel. Ez kezdettől fogva erősen életfilozófiai, sőt egzisztenciálfilozófiai irányú, de sokáig az a tendenciája, hogy szintézist találjon „szellem" és „élet" között. Ezért az állam áll e fejtegetések középpontjában. „Prometheus"-ában Freyer éppenséggel Leviathan-szerű képet rajzol az állam ellenállhatatlan hatalmáról, a szellem teljes tehetetlenségéről a hatalommal szemben. De számára ez csak előjáték. Ellenkezőleg, egymásrautaltságukat akarja felmutatni: „A hatalom története annak dialektikája, a szellemnek szüksége van a hatalomra, hogy a földön valóságossá, az emberek között elismertté tegye magát. Ámde belülről tekintve még sürgősebben van szüksége a hatalomnak a szellemre, hogy a lehetőségek szétdarabolt és szétzilált tömegéből valami valóságos legyen."[58] Ezt a kölcsönhatást Freyer részletesen kifejti az államról szóló könyvében. Két dialektikus utat mutat itt. Az egyik szerinte reálisan történelmi: a szellem útja az államhoz. A második ellenben „az állami szerkezet időtlen törvényeit"[59] jelenti, az állam útját a szellemhez. Ámde ennek a második útnak szakaszai (hatalom, törvény, forma) csak szellemi megismétlései az első út reális szakaszainak (hit, stílus, állam). Mind a két út „A szellem fenomenológiájá"-nak életfilozófiai karikatúráját képviseli, s itt Freyer bőségesen fosztogatja a német szociológia vívmányait Toenniestől Max Weberig.

Ami ennek a fenomenológiai útnak egyes szakaszait illeti, a hit freyeri szakasza nem egyéb, mint a Toennis-féle közösség. Formái: a mítosz, a kultusz, a nyelv. Bonyolultabbnak és ellentmondásosabbnak látszik a következő fok, a stílus; Freyer szerint „a szellem szükségszerű epizódja". Ez a fok abban különbözik a korábbitól, hogy a tárgyi forma itt „a dolog" (Das „Es"), míg azelőtt a „te" volt. A formák itt: a tudomány, a művészet, a jog. Egészében ez a szakasz a hegeli „abszolút szellem" karikatúrája a prefasiszta szellemellenesség értelmében, mint az embertől való mentesítés szférája s egyúttal — Hegellel ellentétben — mint átmenet arra, amit ez „objektív szellemnek" nevez. A stílus Freyernél nemcsak szétszakítja a közösséget, hanem világosan dekadens vonásokat is mutat: „A zseni a társadalmi élet legnegatívabb jelensége. Szüksége van a közösségre, amint az ördögnek az isten-

[58] Freyer, *Prometheus*. Jena 1923. 25. l.
[59] Freyer, *Der Staat*. Leipzig 1925. 131. l.

ségre: hogy megtagadja."[60] (Korszerű változata ez a Max Weber-féle „istenek harcának".)

Fontosabb Freyer rendszere szempontjából a közösség felbomlásának reális útja. Kifejeződik az uralom problémájában. Itt Freyer szociológiájának fasiszta vonásai már meglehetős nagy világossággal mutatkoznak. „Úr az ember születése által ... alárendelt: természeténél fogva, nem pedig mert nem volt szerencséje."[61] Az is átmenetszerű hanyatlás jele Freyer számára, hogy a rendekből osztályok lesznek; általában a hanyatlás története az „elgazdagosodás története ... Ha egy stílus a végét járja, akkor igazolódik az a mondás: a világtörténelem osztályharcok története."[62] Ebben, mint később konkrétabban látni fogjuk, a történelmi materializmusnak – negatívra fordított – elismerése foglaltatik. Persze ez az elismerés is bőségesen tartalmaz spengleri indítékokat. Mert a rendeknek osztályokká változása mint hanyatlás jele: a cézárok és fellahok korának utánzása a „Nyugat alkonyá"-ból. Mindenesetre a német ideológia fasizálásának haladása szempontjából azzal a jelentős különbséggel, hogy Freyernél Spengler reakciós fatalizmusa halványul és ellenforradalmi aktivizmusnak ad helyet.

Ez a látszólagos elismerés azonban csak út ahhoz, hogy eredeti módon bírálja a történelmi materializmust. Freyer mindenekelőtt a szociológiának a közgazdaságtantól való elválasztását még Mkkal radikálisabban hajtja végre, mint elődei. Továbbfejlesztve soax Webernek annak idején óvatosan, a túlnyomó kölcsönhatás alakjában megformulázott elméletét, a kapitalizmus egész keletkezését tisztán ideológiai indítékokra vezeti vissza: „A kapitalizmusnak és fejlődésének elmélete, mint ismeretes, nagy sikerrel világnézeti elemekre vezethető vissza ... a kapitalista életforma legbensőbb jelentéstartalmát meghatározza bizonyos erkölcs, metafizika és az életről szóló tanítás."[63] Tanítványa, Hugo Fischer, még pregnánsabban fejezi ki ugyanezt a gondolatot egy Marx és Nietzsche között felállított párhuzamban: „A tőke kategóriája specifikációja a *dekadencia* átfogó kultúrfilozófiai-metafizikai és szociológiai *kategóriájának*. A tőke a gazdasági élet dekadenciájának formája. Az alaphiba, amelyet a marxizmus és maga Marx elkövet, abban van, hogy a dekadenciát a kapitalizmus egy formájának tekintik, ahelyett, hogy a kapitalizmust a dekadencia egy fajának tekintenék."[64]

[60] I. m. 92. l.
[61] I. m. 86. l.
[62] I. m. 88. l.
[63] Freyer, *Theorie des objektiven Geistes.* Leipzig 1928. 39. l.
[64] Hugo Fischer, *Marx.* Jena 1832. 31. l.

Ebből a „kritikai" állásfoglalásból többféle előny adódik Freyer számára. Először is azt, amit a marxizmus dinamikájának nevez, céljai szolgálatába állíthatja, radikális és radikálisan szubjektivista egzisztencializmust vezethet be a szociológiába, anélkül, hogy – a látszat szerint – megszüntetné társadalmi objektivitását, de anélkül is, hogy emellett a gazdasági folyamat igazi objektív dialektikájához volna kötve. Freyernél is álobjektivitás, irracionalista áldialektika jön létre; az a mód azonban, ahogyan „elfogadja" a marxizmust, jobban megerősíti a dialektika és objektivitás csaló látszatát, mint ahogyan az elődeinél történt. Így abban a helyzetben van, hogy még az osztályharc tényét is elismerje, mert abban az aktivista absztrakcióban, amelyben ő felfogja, az elvesztette minden veszélyességét. Az osztályharc ugyanis azt jelenti Freyer számára: „Uralmi feszültség heterogén részcsoportok között".[65] Ezzel a belső társadalmi harcnak oly elvont fogalmát érte el, hogy a forradalmi erők külső formáinak fenntartása mellett tetszés szerinti csoportosulásokat, tetszés szerinti harcirányokat forradalmi harcra lehet átkeresztelni. Hasonló tendenciát megfigyelhetünk majd C. Schmittnél is. Az egybeesés nem véletlen. Amikor a fasizmus növekvő mértékben készül a hatalom „forradalmi" átvételére, az a szükséglet támad, hogy egyrészt ezt mint az igazi forradalmat mutassák be, másrészt, hogy elfedjék az egész mozgalom monopolkapitalista jellegét.

Ehhez járul, hogy a fasizmusnak ez a felvonulása olyan korszakban következik be, amelyben a gazdasági nyomás a tömegekre (az értelmiségre is) mind elviselhetetlenebbé válik. A fasizmusnak szüksége van az így keletkező kétségbeesésre, elkeseredésre, ellenállási és lázadási hajlamra, hasznosítja az ekként létrejövő antikapitalista hangulatokat, csak azt akarja elkerülni, hogy az így támadó feszültség, sőt kirobbanás a kapitalizmus ellen irányuljon. Itt a prefasiszta szociológia fontos előmunkálatokat végez: világnézetileg értékteleníti a gazdasági élet egész területét, ezzel a felületes látszat szerint radikálisabb a marxizmusnál, amely csupán egy „felszínes" jelenségmód, a kapitalizmus ellen irányul, míg a prefasiszta vagy fasiszta szociológia „totális" átalakulást követel – anélkül, hogy emellett csak hozzá is nyúlna a monopolkapitalizmus uralmához. Ugyanakkor azonban eleget tehet széles, különösen kispolgári tömegek közvetlen vágyakozásának, amennyiben szerinte „a gazdaság korát" felváltja egy „gazdaság nélküli" korszak, s megrajzolja a gazdasági élet „megfékezésének" távlatát a

[65] Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft.* Leipzig–Berlin 1930. 234. l.

szellem, az állam stb. által. Freyer szerint a gazdasági élet (mint a legtöbb vulgarizátor, ő is a technikával azonosítja azt) „az igazi anarchista az állam totalitásával szemben"; oly erő, amely minden látszólagos képessége mellett lényegében teljesen tehetetlen: „a puszta eszközök határtalan világa magában hordja ugyan a végtelen haladáshoz szükséges erőt, de nem azt az erőt, hogy a szellem zárt sorstereit megteremtse." Ezért van szükség az államnak a gazdasági élet feletti diktatúrájára: „A gazdaság makrancos, s keményebben kell megfogni."[66]

A történelmi materializmusnak eszerint Freyer szociológiájában az a jelentősége, hogy a „gazdaság korszakának", a dekadencia korszakának gondolatilag adekvát kifejezése. A történelmi materializmus mint a hanyatlás szellemi kifejezése csak a hanyatlást képes megérteni, de nem a pozitívumot. „Az osztályharcokban lealkonyodik egy stílus, de nem belőlük kel ki. Kikel uralkodó és szolga fajoknak a természet által megszabott feszültségéből."[67] Ezekből az osztályharcokból keletkezik mármost mindenkor a történelemben az állam. De ez a folyamat, úgy látszik, még korántsem fejeződött be: „Talán a szellem politikai fordulatát az emberiség történetében egyáltalában nem úgy hajtották végre, hogy teljes értelme napfényre került volna."[68] Ez a fordulat később Hitler számára van fenntartva. Az állam most mint birodalom (Reich) bontakozik ki, amelyben minden eddigi forma megszűnik.

Az állam megfordított útja a szellemhez, mint megmutattuk, a reális út szellemi megismétlése. Csak a legfontosabb mozzanatokat emeljük ki Freyer gondolatmeneteiből. A hatalom tárgyalásánál természetesen a háború és hódítás dicsőítésére kerül sor. „Nemcsak a valóság szerint . . ., hanem az értelem szerint is az állam a háborúban alapozódik meg és benne van a kezdete." Az államnak „hódítania kell, hogy létezzék".[69] Ehhez csatlakozik a faj dicsőítése: „A faj vére a szent anyag, amelyből a nép alakul." Ezért „a faj tiszteletben tartása"[70] a hatalom legfontosabb feladata. A következő szakasz, a törvény, Freyer eddigi fejtegetéseinek megfelelően mindenekelőtt azt tárgyalja, hogy a gazdasági életet, amelyet Freyer mindig a technikával azonosít s mint az anarchiának és az élet mechanizálásának princípiumát elvet, alá-

[66] Freyer, *Der Staat.* 19 és 202/3. l.
[67] I. h.
[68] I. m. 96. l.
[69] I. m. 146. l.
[70] I. m. 153. l.

veti az államnak. Hozzátartozik ehhez a folyamathoz az osztályok megszüntetése is. Az utolsó szakaszban, a formában, végül fellép a vezér is. A vezér teremti meg „a népnek egységes, osztály nélküli, de sokrétű, uralommentes, de szigorúan összeillesztett alakulatát. Népnek lenni annyi, mint néppé válni, a vezér keze alatt".[71] Már itt is látni, hogyan épít Freyer fasiszta tanrendszert az eddigi német szociológia elemeiből.

Freyer továbbfejlődése – egzisztenciálfilozófiai irracionalista tendenciáinak még nagyobb megerősödése. Elméleti főműve, „Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft" (Szociológia mint valóságtudomány) kísérlet arra, hogy elméleti alapot szerezzen számára. Részletesen bírálja az eddigi szociológiát, s itt energikusan hangsúlyozza Dilthey, Toennies, Simmel, a két Weber érdemeit, hogy megmutassa: ha a szociológia puszta „logosztudomány", azaz elméleti tudomány marad az újkantianizmus értelmében, akkor szükségképp formalistává és történelmietlenné, „a társadalmi világ" puszta „morfológiájává" kell lennie. S a formális szociológiának ezt az elvetését politikailag-világnézetileg is aláhúzza, amennyiben kiemeli, hogy az ilyen szociológiának tudatosan vagy tudattalanul „a tipikusan liberális felfogás"[72] az alapja. Az igazi szociológia Freyer szerint „etosztudomány". Ismeretelmélete Heidegger és Jaspers egzisztencia-fogalmán épül fel. „Élő valóság megismeri önmagát." A szociológia alakulatai: „az ember egzisztenciális szituációja".[73] Ezért Freyer elveti a szociológia „értékmentességét". Ki akarja emelni a szociológiát a szaktudományosság állapotából: „Minden szociológiai rendszernek, ha tudattalanul és akaratlanul is, történetfilozófiai tartalmat kell magában hordoznia."[74] Feladata az, hogy az elhatározást gondolatilag előkészítse és szükségszerűvé tegye.

Ennek a szociológiának Heidegger és Jaspers egzisztenciálfilozófiájával való rokonsága nyilvánvaló, csakhogy az alapvetést az elszigetelt egyénből tudatosan áthelyezi a társadalomba. Ez a módszertani fordulat egyúttal hangsúlyeltolódást is jelent. Míg amazoknál a leglényegesebb az objektivitás nihilista szétbomlasztása, minden „burok" elértéktelenítése, az „elhatározás" pedig (igazi kierkegaardi értelemben) az elszigetelt egyénben marad, addig Freyernél harc támad a gazdasági élet „holt" és „mechanikus" mozzanata ellen, az állam, a birodalom, a nép

[71] I. m. 199. l.
[72] Freyer, *Soziologie*. 39 és 156. l.
[73] I. m. 83 és 87. l.
[74] I. m. 125. l.

„eleven élete" érdekében. Míg tehát ezek a filozófusok csak annyira mentek, hogy ideológiailag szétbomlasztották a polgárságnak minden szellemi védelmi eszközét a közeledő fasizmussal szemben, addig Freyer ezekből az elemekből megépíti már a pozitív utat a fasizmushoz. Ezért a szociológia „szituációjának" lényegét a következőképpen formulázza meg: „A szociológia úgy keletkezik, mint a magát kritikus szakasznak érző polgári társadalom tudományos öntudata. Ezért eleve mint a jelenre vonatkozó tudomány keletkezik . . . Nem azért, hogy felidézzük a múltat, hanem azért, hogy a jelen valóság megismerését és a jelen döntéseket elmélyítsük az előfeltevéseikbe való belátás által", ezért tanulmányozzuk Freyer szerint a múltat. S így folytatja: „Egyértelmű történeti szituációs értékű valóság, az állammal meghasonlott, öntörvényűvé lett társadalom lesz a rendszer dialektikus közepévé."[75] A polgári társadalom eddigi felfogásainak hibája, különösen Hegelnél és Toenniesnél, sztatikus jellegükben van. Freyer dinamikát akar bevinni a szociológiába; ezzel kapcsolatban elismeri, hogy a forradalmak történetileg szükségszerűek. Ilyen forradalom előtt áll szerinte a jelen világ. A társadalom „sorsfordulata", Freyer szerint „az az egzisztenciális szituáció, amelyben a szociológia le van horgonyozva".[76]

A szociológiának e megalapozásából folyó konkrét következtetéseket Freyer egyes polemikus brosúrákban vonja le, így a „Herrschaft und Planung" (Uralom és tervezés) és mindenekelőtt a „Revolution von rechts" (Jobboldali forradalom) címűekben. Itt történetfilozófiai áttekintést ad az európai fejlődésről a francia forradalom óta. Ez az állandó forradalom korszaka, mégpedig mindig a „baloldali forradalomé". Összefoglalóan azt mondja a XIX. századról: „Egyensúlyhelyzetei: látszat, népei: osztályharcok . . . gazdasága válságokra épült. Ez a korszak merő dialektika: dialektikus materializmus lesz az a tanítás, amely legmélyebben megértette mozgástörvényét." A materialista filozófia, noha „eszeveszett mítosz", a „chiliazmus egy eszeveszett fajtája", „első ízben fogta fel százszázalékosan a baloldali forradalmat". De a forradalom nem jött meg. A XIX. század „maga számolja fel önmagát".[77] A nagy fordulatot Freyer szerint a reformizmus hozta meg. A fordulat a szociálpolitika felléptével kezdődik, de a proletariátus aktív részvétele nélkül ez „gyenge közvetítő eszme". Csak a reformizmusnak a munkásmozgalomban

[75] I. m. 169/70. l.
[76] I. m. 240. l.
[77] Freyer, *Revolution von rechts.* Jena 1931. 10/13. és 25. l.

való győzelme által lett történetileg döntő hatalommá, mert vele a XIX. század lemondott forradalmáról.

Freyer e polemikus gondolatmenetei, amelyek valóban „eredeti" cáfolatát tartalmazzák a történelmi materializmusnak, magukban véve még viszonylagosan világosak, ámbár lényegileg a XIX. század történetéből szolipszisztikusan saját törvényszerűségű spengleri „kultúrkört" csinálnak. Csak a pozitív részben kezdődik az irracionalista homály. A proletariátusnak a reformizmus felé fordulása Freyer szerint szabaddá teszi az utat a „jobboldali forradalomhoz". E forradalom hordozója a nép, „ez pedig nem társadalom, nem osztály, nem érdek, tehát nem kiegyenlíthető, hanem mélységesen forradalmi". A nép „saját akaratú és saját jogú új alakulat ... az ipari társadalom ellenjátékosa".[78] Itt keletkezik Freyernél már a tisztán misztikus irracionalizmus. A nép erőiről eszerint semmit sem lehet kimondani: „Egyébként egy semmit nem lehet megmérni — egy mindent sem." S mivel itt a heideggeri semmiző semmi (nichtendes Nichts) lép jogába, Freyer a jövőről, a keletkező új államról, a „nép" uralmáról sem akar semmit sem kimondani. Az állam, amely a „jobboldali forradalomból" keletkezik majd, Freyer szerint „a nép összefogott akarata: nem status, hanem feszültség, erővonalakból álló konstruktív alakulat ... A forradalmi elv, amely benne lakozik egy korban, lényege szerint nem konstrukció, nem rend, nem felépítés, hanem tiszta erő, tiszta kitörés, tiszta tiltakozás ... Mert épp azon múlik a dolog, hogy az új elv az aktív semmi a jelen dialektikájában, tehát a tiszta államerő mer maradni; különben be van kapcsolva (ti. a régi társadalomba, — L. Gy.) és sohasem jut cselekvéshez".[79] Éppily homályosan és misztikus-irracionalisztikusan fejezi be Freyer a második brosúrát: „Igazi parancs itt is (ti. a politikai etikában), hogy az ember helyesen döntsön, nem pedig hogy tudja, hogy helyes, vagy miért helyes."[80]

Ennek a homályosságnak azonban könnyen kibetűzhető értelme van. Freyer szerint a „jobboldali forradalomnak" úgy kell végbemennie, hogy belőle Hitlernek korlátlan, semmi által meg nem kötött diktatúrája keletkezhessék. A „jobboldali forradalomnak" tehát szándékos homályt kell belevinnie a forradalmat végrehajtó nép tudatába, a weimari rendszer ellen irányuló aktivitást, szilárd célkitűzés nélkül, programhoz kötöttség nélkül. (Emlékeztetünk a gazdaságról és „gazdaságnélküliségről" szóló

[78] I. m. 35 és 44. l.
[79] I. m. 27/29. l.
[80] Freyer, *Herrschaft und Planung*. Hamburg 1933. 39. l.

korábbi fejtegetésekre.) Ebből a célból Freyer már korábbi művekben korszerűen felújította Max Webernek a vezér-charizmára vonatkozó elméletét. Már ott azt a feladatot tűzi ki a vezér számára: „Úgy kell formálnia a népet, hogy birodalma legyen sorsa",[81] azaz hogy a német nép tömegeinek boldogulását és vesztét a német monopolkapitalizmus imperialista célkitűzéséhez kösse. Látja a vezérnek ezzel szükségszerűen kapcsolatos kalandorságát, de épp ennek a kalandorságnak, a német világhatalomra való törekvésnek filozófiai-szociológiai szentesítést akar kölcsönözni: „Az államférfiú nem a szirteken, hanem az útirányon tájékozódik. Nem a lehetségest teszi valóságossá, hanem a szükségszerűt lehetségessé." S itt, ahol a német imperializmus agressziójának irrealitása filozófiailag átszellemül, természetszerűen visszatér az egzisztencializmus homálya: ezek a célkitűzések „túlnőttek emberi logikán és erkölcsön". Az irracionalizmus éjszakája ez; de értelme mégis világosan áll előttünk.

Ha lehetséges, még határozottabban mutatkozik a német szociológiának a fasizmusba torkollása Carl Schmittnél. Jogász vagy helyesebben mondva jogfilozófus és jogszociológus. Mint ilyen, eredetileg tovább építi ki Dilthey szellemtudományának és Max Weber szociológiájának tendenciáit. Osztozik Max Weber „semlegességében" a társadalmi okozással szemben, s éppúgy, mint amaz, fegyverül használja azt a történeti materializmussal szemben. „Vajon a radikális fogalmiság eszmei mozzanata itt egy szociológiai valóság reflexe-e, vagy pedig a társadalmi valóságot bizonyos gondolkodásmód és ennek következtében bizonyos cselekvésmód következményének is fogják-e fel, ebből a szempontból nem jön tekintetbe."[82] A szociológia feladata arra szorítkozik, hogy párhuzamokat és analógiákat stb. találjon a különböző társadalmi és ideológiai formák között. Schmitt mindjárt kezdettől fogva világosan kifejezi reakciós alaptendenciáját, ezek szoros kapcsolatban vannak az élet- és az egzisztencialista filozófiával, koncepciójának azonban elejétől fogva sajátos árnyalatai vannak.

Mindenekelőtt ki kell emelni, hogy elutasít minden restaurációs ideológiát, és vele kapcsolatban csak maró gúnnyal illeti a romantikusok divatos dicsőítését; különösen gúnyolódik a Spann és mások által nagyra tartott Adam Mülleren. Külön könyvet ír a „Politikai romantikáról", hogy kimutassa ennek az iránynak semmis voltát. A romantika az ő szemében „csupán az eszté-

[81] Freyer, *Der Staat*. 119 és 202/3. l.

[82] Schmitt, *Politische Theologie*. 2. kiad. München—Leipzig 1934. 58. kk.

tikainak közbenső foka a XVIII. század moralizmusa és a XIX. század ökonomizmusa között".[83] Ez a polémia abból indul ki, hogy Schmitt szerint a romantika reakciós mivolta elavult, a jelennek új reakciós ideológiára van szüksége. Határozott prefasizmusa már abban mutatkozik, hogy elutasítja a reakciónak minden elavult, túlhaladott formáját, egyedüli érdeke korszerű reakciós ideológia kidolgozására irányul. Ezért fedezi fel a XIX. század derekán működő spanyol reakciós, Donoso Cortés jelentőségét. Ez azon alapszik, hogy szakított a restauráció ideológiájával: belátja, hogy nincsenek többé királyok, s ezért nem lehetséges a hagyományos értelemben vett legitimitás; a forradalmi erők ellenében ezért feltétlen diktatúrát követel. Schmitt helyeslléssel idézi azt a mondását is, hogy a burzsoázia „vitatkozó osztály". Az egyetlen dolog, amit bírál ezen a kedvencén az, hogy Proudhon ellen polemizál, holott ebben megvannak későbbi szövetségének egyes elemei, de nem látta meg az igazi ellenséget, ti. Marxot.[84]

Egyidejűleg hevesen polemizál az újkantiánus jogtudomány és norma gondolata ellen, amely az egész államot üres és formális vonatkozások hálójává változtatja, amely szerint az állam csak egy fajta „beszámítási pont" (Zurechnungspunkt). Azt mondja az újkantianizmus ellen a jogfilozófiában: „Az ember szellemi szférájának minden lényeges képzete egzisztenciális és nem normatív." A jogfilozófiában az újkantianizmus nem látja „azt az egyszerű jogtudományos igazságot, hogy normák csak normális helyzetekre érvényesek, és a helyzet feltételezett normalitása: 'érvényességének' pozitívjogi alkatrésze".[85] Ebben egyrészt Max Weber hatalmi koncepciójának továbbfejlesztése foglaltatik, másrészt a Jellinek—Kelsen-féle „metajurisztikusnak" bírálata, s itt Schmitt épp azt, amit az újkantianizmus a jogfilozófián kívül helyez, a jogfilozófia tulajdonképpeni problémájával fogja fel: ti. hogy milyen hatalom tételezi, illetőleg szünteti meg a jogot. Schmittnek itt teljességgel igaza van a liberális újkantianizmussal, mint általában polémiájában a liberalizmus szociológiájával szemben. Egy demagóg-monopolkapitalista diktatúra álláspontjáról olykor éleselméjűen átlátja azt a semmivel meg nem okolható, egzaktan ismeretelméletileg viselkedő dogmatizmust, amellyel az újkantianizmus a jogból autonóm, öntörvényű értékterületet csinál, az elmélet vagy esztétika mintájára. A „jelentés-alakulatok" érvényességének újkantiánus elkülönítése társadalmi létrejöttük folya-

[83] Schmitt, *Der Begriff des Politischen.* München—Leipzig 1932. 70. l.
[84] Schmitt, *Positionen und Begriffe.* Hamburg 1940. 118/20. l.
[85] I. m. 124. l.

matától az elméletben és az esztétikában is teljesen tarthatatlan. Még tarthatatlanabb a jogi tételek érvényességének dogmatikus analogizálása ezzel a területtel, mert érvényességük mindig reális, társadalmilag meghatározott érvényesség. Hogy kétszer kettő négy, az a tudattól független igazság; az azonban, hogy egy bűncselekményre öt vagy tíz évi fegyházat szabnak-e ki, nem a jogi tétel belső tartalmától függ, hanem attól, hogy az arra illetékes politikai hatóság így vagy úgy döntött-e; de annak jellegét, összetételét stb. eleve politikai-társadalmi szempontok határozzák meg. Ugyanez a különbség áll fenn az érvényesség megszüntetésében: ott bebizonyosodása annak, hogy a tudattól függetlenül létező valósággal nem egyezik, itt egy helyesbítő törvény, egy módosító rendelet stb. Mivel mármost az újkantiánusok a jogi tételek „érvényességét" elválasztják minden társadalmiságtól (szociológia és jogtudomány: *lét* és *legyen* Kelsennél), legjobb esetben immanens értelmezését adhatják a mindenkor érvényes jogtételeknek, de sohasem tudományos magyarázatát tartalmaiknak, keletkezésüknek, hatálytalanná válásuknak. Ebben áll épp az, amit Jellinek metajurisztikusnak nevezett. Schmitt jogos iróniával idézi Anschütz mondásait a költségvetés nélküli állapotról mint „jogi hézagról": „itt megszűnik az államjog".[86] Igaza van abban is, ha a társadalmi-állami élet reális folytonosságára helyezi a fősúlyt, s a formális jogot csak mint annak részét tárgyalja.

Már ezekből a módszertani okokból is érdeklődése a kivételes jogállapotok elemzésére összpontosul: Ezeknek lényegében rejlik, mondja, „hogy az állam megmarad, a jog ellenben visszalép"; „jogi értelemben még mindig megmarad valamilyen rend, ha nem is jogrend".[87] Amikor megvizsgálja ezt az egységet — egyelőre: mindegy, hogy milyen motívumokból — határozottan tovább jut, mint az újkantiánusok liberalizmusa. „A kivétel érdekesebb a normális esetnél ... a kivételben a valóságos élet ereje áttöri az ismétlésben megmerevedett mechanika kérgét." És gondolatmenetét így foglalja össze: „Szuverén az, aki a kivételes állapot felett dönt."[88]

Ez a módszertani beállítás, ez a szenvedélyes érdeklődés a diktatúra elmélete iránt Schmittnél összefügg azzal, hogy a weimari rendszerrel eleve kibékíthetetlen ellenségként áll szemben. Ez az ellenségeskedés nála eleinte mint tudományos kritika lép fel

[86] Schmitt, *Politische Theologie*. 22. l.
[87] I. m. 18/19. l.
[88] I. m. 11 és 22. l.

mint a liberális ideológia és vele kapcsolatban a parlamentáris rendszer válságának kifejezése. Karl Mannheimmal szemben, aki, mint láttuk, egyszerűen azonosította a liberalizmust és a demokráciát, Schmitt a XIX. század egész demokráciaellenes polémiáját felveszi rendszerébe, hogy kimutassa a liberalizmus és demokrácia kibékíthetetlen ellentétét, hogy megmutassa a tömegdemokrácia szükségszerű belenövését a diktatúrába. Schmitt mindenekelőtt a parlamentáris rendszert veti alá szociológiai elemzésnek. A társadalmi egyneműséget a parlamentarizmus előfeltevésének tekinti: „Az a módszer, amely egyszerűen a többség alapján állapítja meg az akarat kialakulását, értelmes és elviselhető akkor, ha az egész nép szubsztanciális egyneműségét lehet feltételezni."[89] Ilyesmi természetesen sohasem fordul elő az osztálytársadalmakban; Schmitt nem látja, hogy a liberális parlamentarizmusnak általa megállapított funkcionálása, mint kifejti, egyrészt feltételez ugyan bizonyos fokú érdekegyenlőséget, de nem az egész népben, hanem az uralkodó rétegekben, másrészt pedig, s ezt figyelmen kívül hagyja, a nép többi részének tehetetlenségét feltételezi. Ezért e rendszer bomlási tendenciáit csak nagyon elvontan tudja meghatározni: „Mihelyt megszűnik az e rendszer legalitásához tartozó előfeltevés, hogy az érvényesség mind a két oldalon egyformán legális, akkor nincs többé kiút."[90] Ez csupán egy külső tünet leírása, nem pedig magának a dolognak magyarázata, amely persze csak konkrét osztályelemzések alapján lehetséges. Ennek a Schmitt által leírt állapotnak megfelel a valóságban az angol parlamentarizmus egy hosszú korszaka, a „juste milieu" guizot-i korszaka, amelyet ő is mintapéldául idéz. Itt a nyilvánosságot és a vitát, a véleménycsere által keletkező igazságot nagy fenntartásokkal ideológiai tünetként lehetne felfogni, de nem mint Schmitt, a parlamentarizmus szellemi alapjainak.

Ezzel az egész elemzéssel Schmittnek az a célja, hogy kimutassa a weimari köztársaság parlamentarizmusának lehetetlenségét és a diktatúrába való átmenet szükségességét. Emellett olykor helyes, noha mindig túlnyomóan ideológiai elemzéseket ad a múltra és a liberális burzsoázia magatartására vonatkozóan: „A királyság és az arisztokrácia elleni gyűlölet balfelé hajtja a liberális burzsoát; a radikális demokrácia és szocializmus által fenyegetett tulajdonáért való aggódás ismét jobbfelé hajtja egy hatalmas királysághoz, amelynek katonasága meg tudja őt védeni; így ingadozik mind a két ellenség között, és szeretné megcsalni

[89] Schmitt, *Legalität und Legitimität*. München—Leipzig 1932. 31. l.
[90] I. m. 40. l.

mind a kettőt."[91] Még fontosabb az az olykor felderengő sejtése, hogy „gazdaság (azaz kapitalizmus – L. Gy.) többé nem eo ipso szabadság" (mivel Schmitt nem látja, hogy sohasem volt az, azért csak sejtheti a „szabadságnak" az imperializmusban való megváltozását, de pontosan nem tudja megfogalmazni), hogy a termelőerők fejlődése napfényre hozza ellentmondásait.[92] (Schmitt természetesen itt csak technikáról beszél.) Schmitt mindezeket a megállapításokat kizárólag arra használja fel, hogy lekicsinyelje a demokratikus parlamentarizmust, s kiemelje válságos voltát, azt, hogy a történelem túlhaladta – és mindenekelőtt összeegyeztethetetlenségét a tömegdemokráciával. (Gondolunk Max Webernek a cézarizmusra vonatkozó gondolataira, Alfred Webernek és Mannheimnak a tömegdemokráciáról vallott felfogására.) Schmitt felfogása szerint a tömegdemokrácia szétfeszíti azoknak az alapjában véve egy síkba eső érdekeknek egynemű bázisát, amelyek pl. az angol parlamentarizmusban a liberális eszmék alapját alkották.

A tömegdemokrácia szerinte túlhaladt ezen az idillen. De a demokrácia hatása, felfogása szerint, tisztán negatív, önmagában válságos. A mai demokrácia, mondja Schmitt, „mindenekelőtt magának a demokráciának válságához vezet, mert az emberek általános egyenlőségével nem oldható meg a demokráciához szükséges szubsztanciális egyenlőség és egyneműség problémája. Továbbá a parlamentarizmus válságához vezet, amelyet jól meg kell különböztetni a demokrácia válságától". Emellett kiemeli Schmitt, „hogy egy tömeg- és emberiség-demokrácia semmiféle államformát, demokratikus államot sem képes megvalósítani".[93] S a demokratikus tömegpártok következtében maga a demokrácia is puszta látszattá változik. Még a választás sem létezik már Schmitt véleménye szerint. „Megjelenik öt pártlista, amely nagyon titkos, okkult módon keletkezett, s amelyet öt szervezet diktált. A tömegek úgyszólván öt készenálló karámba mennek be, s e folyamat statisztikai felvételét nevezik választásnak." Ez azt jelenti, hogy a népakarat ily körülmények között „sohasem folyhat egybe egy folyammá".[94] A parlament egyetlen feladat tehát, mint látszik, „egy értelmetlen status quo konzerválása".[95] A parlamentarizmus kérdésében Schmitt összefoglalása így hang

[91] Schmitt, *Politische Theologie*. 77. l.
[92] Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. 62. l.
[93] Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. 2. kiad. München–Leipzig 1926. 21/22. l.
[94] Schmitt, *Positionen und Begriffe*. 188. l.
[95] I. m. 185. l.

zik: a parlament „a szervezett társadalmi hatalmak pluralisztikus felosztásának színterévé lesz".[96] Ez éppúgy az állam felbomlását jelenti, mint ahogy annak idején a fejedelmek növekvő hatalma a német birodalom felbomlását jelentette. A bomlásnak ez az állapota, ez az állandó válság szüli magából a kivételes állapotnak, a birodalmi elnök diktatúrájának szükségszerűségét. Schmittnek Hitler előtti politikai tevékenysége főképpen e kérdés körül összpontosul, annak igazolása körül, hogy a birodalmi elnök diktatúrája szükségszerű.

Itt mutatkozik, a látszólagos ellentét mellett, Schmitt alapvető rokonsága a bismarcki és wilhelminus birodalom reakciós ideológusaival. Ezek tűzön-vízen keresztül védelmezték koruk status quó-ját, Schmitt viszont szenvedélyes ellenfele a meglevő status quó-nak. Innen a formális és „szellemtörténeti" ellentétek. A valóságban mind a kettő, különböző körülmények között, egyforma hevességgel harcolt a demokrácia ellen: a megvetésre méltó status quo ugyanis a weimari köztársaságé és a versailles-i békéé. Schmitt harcol a status quo ellen mint reakciós imperialista, mint ahogy elődei védelmezték status quo-jukat mint harcos imperialisták.

Minden egzisztenciálfilozófiai kendőzés ellenére, az „élettel", a történelmi konkrétsággal való szüntelen kacérkodás ellenére Schmitt jogszociológiájának pozitív magvaként nagyon sovány séma lappang mindezen polémia mögött: minden politikai és azért jogi és állami vonatkozásnak visszavezetése a barát–ellenség sémájára. Gondolkodása, egzisztenciálfilozófiai alapjainak megfelelően, eltávolít ebből az alapsémából minden racionalitást és vele minden konkrét tartalmat. Schmitt kifejti: „... semmiféle program, semmiféle eszmény, semmiféle norma és semmiféle célszerűség nem ad rendelkezési jogot más embernek fizikai élete felett ... A háborúnak, harcoló emberek halálra való készségének, más, az ellenség oldalán álló emberek fizikai megölésének: mindennek nem normatív, hanem csupán egzisztenciális értelme van, mégpedig valóságos ellenség ellen vívott valóságos harc szituációjának a maga realitásában, nem pedig valamilyen eszményekben, programokban vagy normativitásokban ... Ha csakugyan vannak ellenségek abban a létszerű jelentésben, ahogyan itt gondoljuk, akkor van értelme, de csakis politikai értelme annak, hogy szükség esetén visszaszorítsuk őket és harcoljunk ellenük."[97]

[96] I. m. 156. l.

[97] Schmitt, *Der Begriff des Politischen.* 37. l.

Ilyen gondolatmenetekből vezeti le Schmitt a politikainak lényegét: „Politikai gondolkodás és politikai ösztön . . . elméletileg és gyakorlatilag a barát és ellenség megkülönböztetésének képessége szerint igazolódik". Az állam politikai egzisztenciája azon alapszik, hogy „maga határozza meg, ki a barát, ki az ellenség".[98] Schmitt jogfilozófiájának e központi fogalmai világosan mutatják, hova vezet az egzisztencialista fogalomalkotás: a nagyon sovány, tartalomnélküli elvontságnak és az irracionalista önkénynek egyesítéséhez. Schmitt ellentétpárja, „barát–ellenség", éppen ezáltal mutatja ki ürességét és önkényességét: azzal az igénnyel lép fel, hogy megoldja a társadalmi élet minden problémáját. S épp ezáltal bizonyul rendkívül hatásosnak a német ideológia fasizálódásának korszakában: mint módszertani, elvont, tudományosságot színlelő prolegomenon a Hitler–Rosenberg-féle fajellentéthez. Különösen a fogalomalkotás lényegében rejlő önkényesség nyújt tudományos átmenetet a „nemzeti szocialista világnézethez".

A politikának és vele együtt az államnak ezt az alapját, fejti ki Schmitt, a liberalizmus rendszeresen kiforgatja valójából. A XIX. század semlegesítés és depolitizálás a kultúra nevében. A XIX. század a kultúrát, a haladást, a műveltséget, a politikamentes tudományt ebbe a hamis ellentétbe állítja a politikával. És Schmitt ebben a tendenciában ellenségeskedést lát egy „erős Németországgal" szemben. Ennek az ideológiának középpontjai, nézete szerint, a kis semleges államok: Svájc, Hollandia, Skandinávia. De Németországban is megvoltak a befolyásos képviselői ennek az iránynak: Jakob Burckhardt, Stefan George, Thomas Mann, Siegmund Freud stb.

Erről az álláspontról tekinti mármost Schmitt a német történelmet. Éles ellentétben Max Weberrel a konstitucionalizmus keletkezésében, a parlamentarizálódáshoz vezető útban az „erős Németország" lefokozását látja. Így jut el a parlamentarizmus válságának elemzésétől, a „barát–ellenség" koncepciójától, amelyek alapja a német imperializmus felújításának vágya, Hitler feltétel nélküli igenléséhez. Már a liberalizmusra és a demokráciára vonatkozó korábbi kritikája azt az „eredeti" mondatot tartalmazza, hogy a fasizmus nem mond ellent a demokráciának. S már Hitler hatalomátvétele előtt lelkesedéssel beszél az olasz fasizmusról mint „heroikus kísérletről az állam és a nemzeti egység méltóságának a gazdasági érdekeknek pluralizmusával szemben való fenntartására és érvényesítésére".[99] Éppúgy kiemeli már

[98] I. m. 54. és 38. l.
[99] Schmitt, *Positionen und Begriffe*. 110. l.

Hitler előtt, hogy az „erősebb mítosz a nemzetiben rejlik", s hogy vele szemben a szocializmusnak „alsóbbrendű mitológiája" van.[100]

Nem csoda, hogy Schmitt ez előzmények után Hitler lelkes híve lett, hogy Hitlernek minden gaztettéhez megfelelő „jogfilozófiai" elméletet konstruált. Így a „második forradalom" híveinek lemészárlása után (1934) Schmitt tanulmányt ír ezzel a címmel: „Der Führer schützt das Recht" (A vezér megvédi a jogot). Védelmezi benne a fasiszta jogönkény legrikítóbb formáját. Ebben a tanulmányban Schmitt egész határozottsággal a mellett a felfogás mellett száll síkra, hogy egyedül a vezérnek van joga „barátot és ellenséget megkülönböztetni ... A vezér komolyan veszi a német történelem figyelmeztetéseit. Ez adja meg neki a jogot és az erőt új állam és új rend alapítására ... A vezér megvédi a jogot a legrosszabb visszaéléstől, amikor a veszély pillanatában, vezérségénél fogva, mint legfőbb bíró közvetlenül jogot szolgáltat ... A vezéri tisztségből folyik a bírói tisztség. Aki a kettőt el akarja választani egymástól ... az az igazságszolgáltatás segítségével az államot akarja sarkaiból kiemelni ... Egy vétség tartalmát és körét maga a vezér szabja meg."[101]

E fejtegetések után nem meglepő, hogy Schmitt felújítja Hitler korára vonatkozóan a háború előtti kor demokráciaellenes publicisztikájának régi motívumát: Németország ideológiai fölényét a demokratikus államokkal szemben: „A nyugati demokráciákban még ma is a XX. század nagy problémáit Talleyrand és Louis Philippe korának kérdésfeltevései szerint tárgyalják és ennek megfelelően adnak rá feleletet. Ezzel szemben Németországban az ilyen problémák jogtudományos megvitatása nagy fölényben van. Erre oly tapasztalatok árán tettünk szert, amelyek gyakran kemények és keservesek voltak, de a fölény vitathatatlan."[102] Ez a fölény a ragadozószerű imperializmus fölénye. Schmitt mármost – régi „barát–ellenség" ellentétét világpolitikailag kiterjesztve – a Hitler-államot filozófiailag a következőképp okolja meg: „A háborúban rejlik a dolgok veleje. A totális háború jellege szerint határozódik meg az állam totalitásának jellege és alakja. A totális háború pedig a totális ellenség által kapja meg értelmét."[103]

Schmitt nemcsak Hitler bestiális belpolitikai diktatúráját támogatja, hanem már a második világháború kitörése előtt, elő-

[100] Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage* ... stb. 88/89. l.
[101] Schmitt, *Position und Begriffe.* 200/203. l.
[102] I. m. 5. l.
[103] I. m. 236. l.

készítése idején a hitleri Németország világhódító terveinek vezető jogi ideológusa lesz. Harcol a Népszövetség „univerzalisztikus" igényei ellen s ezekkel szemben követeli a Monroe-elv alkalmazását Németországra és érdekterületeire. Idézi Hitlernek egy idevágó mondását s ezt a következőképpen kommentálja: „A legegyszerűbb tárgyilagossággal kimondotta ezzel a nagy-térségek békésbarátságos elhatárolásának gondolatát s eltüntette azt a zavart, amellyel egy gazdasági imperializmus a Monroe-elvet elhomályosította, amennyiben ésszerű térségelhatárolási gondolatát ideológiai világbeavatkozási igénybe hajlította át."[104] Ez az elmélet is a „birodalomra" vonatkozó fasiszta dogmán alapszik: „Birodalmak ebben az értelemben azok a vezető és hordozó államok, amelyeknek politikai eszméje kisugárzik egy meghatározott nagytérségbe s amelyek e nagy-térségre nézve elvileg kizárják idegen térségű hatalmak beavatkozását."[105] A világnak ilyen felosztásával, amely Németország és Japán számára a megfelelő „nagytérségeket" biztosítaná, kezdődnék Schmitt szerint a nemzetközi jognak új és magasabb állapota, oly állapot, amelyben nem volnának többé államok, mint azelőtt, hanem csak birodalmak. Ennek konkrét következményeit kifejti egy másik tanulmányban, amelynek, jellemzően, ez a címe: „Weh den Neutralen" — Jaj a semlegeseknek; itt azt fejtegeti, hogy a nagytérség-koncepció a semlegesség megsemmisítését rejti magában. Így Schmitt már 1938-ban előre megírta a hitleri agressziónak, a népeken elkövetett erőszakoskodásának „nemzetközi jogi" apológiáját. A német szociológia ily módon beletorkollik a bestiális hitleri imperializmus propagandájába. Valamikor a német professzorokat a Hohenzollernok szellemi testőrségének nevezték; most szellemi SA-vá és SS-sé lettek.

[104] I. m. 302. l.
[105] I. m. 303. l.

Hetedik fejezet

Szociáldarwinizmus, fajelmélet és fasizmus

1. A fajelmélet kezdetei a XVIII. században

A biologizmus a filozófiában és szociológiában mindig reakciós világnézeti tendenciák alapja volt. Ennek magától értetődően nincs semmi köze a biológiához mint tudományhoz. Inkább az osztályharcok ama feltételeiből származik, amelyek a reakciós tendenciák számára álbiológiai fogalmakat, álbiológiai módszereket teremtettek alkalmas eszközéül a haladás koncepciója ellen vívott harcnak. Elferdített és eltorzított biológiai fogalmak ilyen alkalmazása a filozófiában és szociológiában a történelem folyamán a körülmények szerint naiv vagy rafinált formában történik. De a szervezet analógiájának a társadalomra és államra való alkalmazásában mindig és nem véletlenül benne rejlett az a tendencia, hogy kimutassák a társadalom mindenkori szerkezetének „természetszerű" voltát; már Menenius Agrippa meséjének régi adomaszerű formájában világosan látható ez a tendencia.

A francia forradalom elleni reakciós harcban az organizmushasonlat, már Burke-nél, új árnyalatot kap: nemcsak a sztatikus állapotra, hanem a dinamikus fejlődésre is vonatkozik, s csak a „szerves növekedést", tehát a fokozatos és kis reformok által az uralkodó osztály beleegyezésével történő változást tekintik „természetszerűnek", viszont minden forradalmi átalakulás a „természetellenesnek" elvető hangsúlyát kapja. Különösen kiépített és elterjedt formát ölt ez a felfogás a reakciós német romantika fejlődése folyamán (Savigny, történeti jogi iskola stb.). Itt kidolgozzák a „szerves növekedés" és a „mechanikus létrehozás" ellentétét: ez a „növekedés" által létrejött feudális kiváltságok védelme a francia forradalom gyakorlata ellen, a forradalom talaján álló polgári ideológiák ellen; ezeket mint mechanikusokat, intellektualisztikusokat, elvontakat, elvetik.

Ez az ellentét, amely először a francia forradalom következtében éleződik ki rendkívüli módon, messze nyúlik vissza. A keletkező polgári osztály ideológiája saját osztályérdekeinek megfelelően minden ember egyenlőségéért (azaz polgári, formális jogi egyenjogúságáért) harcol, és hevesen bírálja a fennálló feudális kiváltságokat, az állampolgárok feudális rendi egyenlőtlenségét. Minthogy mármost e harcok kiélesedése idején a nemesség uralma gazdaságilag is, politikailag is megrendült már, ezáltal pedig a nemesség elvesztette igazi középkori társadalmi funkcióit és mind tisztábban parazitává fejlődött, azért fel kellett benne támadnia annak a szükségletnek, hogy ideológiailag megvédje a kiváltságokat.

Ezekből a harcokból nő ki a fajelmélet. A nemesség ideológusai azzal az érvvel védelmezik az emberek rendi egyenlőtlenségét, hogy ez csak jogi kifejezése az emberfajták, a fajok meglevő természetszerű egyenlőtlenségének, s ezért mint „természeti tény" nem szüntethető meg semmiféle intézmény által anélkül, hogy ne veszélyeztetné az emberiség legfőbb értékeit. Már a XVIII. század elején Boulainvilliers grófja könyvet ír (1727), amelyben azt igyekszik kimutatni, hogy Franciaországban a nemesség a frankok régi uralkodó fajának utódait képviseli, míg a többi népesség a leigázott gallok utódai.[1] Eszerint tehát két minőségileg különböző faj áll egymással szemben, s a frankok fölényét csak a civilizáció megsemmisülése árán lehet eltörölni. A XVIII. század publicisztikája már szenvedélyesen küzdött e tétel ellen. Így többek között Dubos (1734) kijelenti, hogy Franciaország meghódítása a frankok által puszta legenda.[2]

Különösen éles formákat ölt ez a polémia a francia forradalom idején. Volney gúnyolódik „Romok"[3] c. művében a nemességnek azon az igényén, hogy előkelő és tiszta fajt képvisel. Gúnyosan mutat rá arra, hogy a meglevő nemességnek mily nagy része áll újgazdagokból, iparosokból stb., akik készpénzen vették nemességüket a monarchiától, akik tehát „faj" szerint plebejusok. S Sieyès, a francia burzsoázia vezető ideológusa a forradalom kezdetén, elvileg harcol a hódításokkal megalapozott jog ellen. A harmadik rendnek, úgymond, „csak vissza kell helyezkednie a hódítást megelőző esztendőkbe; mivel pedig ma elég erős ahhoz, hogy ne engedje magát meghódítani, ellenállása kétségkívül

[1] A. Thierry, *Considérations sur l'histoire de France*. Thierry, *Oeuvres*. Garnier, Paris VII. 65. kk.

[2] I. m. 71. k.

[3] Volney, *Les ruines*. 15. fejezet.

hatásosabb lesz. Miért ne küldené vissza a frank erdőkbe mindazokat a családokat, amelyek azt a bolond igényt merik hangoztatni, hogy a hódítók törzséből származnak és jogaikat örökölték"?[4]

2. *A fajelmélet megalapítása Gobineau által*

Így a fajelméletet — első kezdetleges formájában — már a francia forradalom idején tudományosan elintézték. Mivel azonban a mögötte álló osztályerők nem tűnnek el a forradalommal, mivel a demokrácia elleni harc folytatódik és mindig új formákat ölt, a fajelméletnek különböző formákban fel kell élednie. További változásait meghatározzák az osztályharcok, részint ama nagyobb és kisebb befolyás, amelyre a feudális vagy félfeudális reakció tesz szert a polgári demokrácia válságos fejlődésében, részint a reakciós, demokráciaellenessé lett burzsoáziának amaz ideológiai szükségletei, hogy politikailag a feudális kor maradványaira támaszkodjék és ezzel kapcsolatban magáévá tegye ideológiájának egyes elemeit. Így keletkeznek, különösen Németországban, a már említett különböző „organikus" elméletek.

Ámde a XIX. század első felében a fajelméletnek nincs említésre méltó befolyása. Akkori képviselői ma teljesen feledésbe merültek, csak a fasiszta „tudósokra" várt a feladat, hogy őket fokozatosan mint ősöket napfényre hozzák; így pl. egy magdeburgi professzort, Karl Vollgraf nevezetűt, aki 1855-ben egy fajelméleti művet adott ki s akinek nevét ma a legnagyobb kézikönyvekben is alig lehet megtalálni. Ez azzal magyarázható, hogy Németországban a 48-as forradalom veresége után a reakciós fejlődés is olyan formák között ment végbe, amelyek még nem hozták létre a nemesi kiváltságok faji alapon való megokolásának szükségletét. Bismarck bonapartista kompromisszuma a porosz junkerek politikailag uralkodó helyét oly feltételek mellett biztosította Németországban, amelyek kedveztek a kapitalizmus fejlődésének, anélkül, hogy polgári demokráciát hoztak volna létre. A feudális junkereket tehát nem fenyegette olyan veszély, hogy szükségük lett volna efféle, faji fölényükre való hivatkozásra.

Körülbelül egy időben a fent jelzett művel megjelent azonban egy könyv, amely — lassanként — a faj gondolatát világmértékben előtérbe állította: Gobineau „Az emberi fajok egyenlőtlensége" c. műve. Ez a könyv is reakciós korszakban, III. Napóleon korszakában íródott, de keletkezésének körülményei erősen külön-

[4] Sieyès, *Qu-est-ce que le tiers état?* II.

böznek a német párhuzamos jelenségektől: míg itt a junkerek vitathatatlanul a politikai hatalmi pozíciók birtokában vannak, és Németország kapitalizálódása csak érdekeik megóvása mellett mehet végbe, a napóleoni reakció kiábrándítja Franciaországnak azokat a legitimista-feudális köreit, amelyek a forradalmi válság időszakaiban mint a „rendpárt" egy része lehetővé tették III. Napóleon számára a hatalom átvételét. A jobb koponyák közülük egyúttal megtanultak egyet-mást a forradalomból a polgári demokrácia ellentmondásaira vonatkozóan. Ez teszi lehetővé, hogy újra előtérbe nyomul a feudális faji ideológia, amelynek hosszú időre legbefolyásosabb képviselője épp Gobineau lett. Persze az ő hatása is eleinte csekély. Panaszkodik is Tocqueville-hoz írt leveleiben, hogy könyvét Franciaországban agyonhallgatják, hogy igazi hatása csak az Egyesült Államokban van. Tocqueville, aki Gobineau-val való személyes barátsága ellenére elutasítja könyvét, figyelmezteti őt: ez a hatás onnan származik, hogy könyve megfelel a déli államok rabszolgatartói érdekeinek.[5] A modern fajelméletnek ez első nagyobb hatása azonban társadalmilag-történelmileg nagy jelentőségű. Mert noha Gobineau személyesen feudális-nemesi osztályérdekekből és osztálymegfontolásokból indult ki, mégis oly társadalomban kellett élnie és eszméit hirdetnie, amelyben a nemesség visszatérése régi, öröklött pozícióiba, reakciós utópiává süllyedt le, amelyben a burzsoáziának a feltörekvő proletariátus ellen vívott harca tolódott a középpontba (júniusi csata 1848-ban). S épp az Egyesült Államok déli részének nagy ültetvényesei is – kizsákmányolásmódjuk rabszolgatartó formája ellenére – kapitalisták voltak, az akkori kapitalista gazdaság legalapvetőbb nyersanyagainak termelői. A fajelmélet hatásos megújítása tehát a XIX–XX. század körülményei között csak akkor következhetik be, amikor a legreakciósabb burzsoázia harci ideológiájává lesz. Az ilyen elpolgárosodásnak útjára, amelyet az általános filozófiai irracionalizmus – mint láttuk – megtett Schellingtől Schopenhaueren, Nietzschén stb. keresztül, a fajelméletnek is rá kellett térnie Gobineau-tól Rosenbergig.

Gobineau kiindulópontja és főtendenciája a harc a demokrácia ellen, az emberek egyenlőségéről való „tudománytalan", „természetellenes" felfogás ellen. Ezt bírálja mindjárt az első olvasás után Tocqueville, s kiemeli, hogy Gobineau szerint minden rossz a történelemben ebből az egyenlőségi felfogásból származik; könyve reakciós, s a forradalomba való belefáradás általános

[5] Correspondence entre Tocqueville et Gobineau. Paris 1909. 291. l.

hangulatából keletkezett. Hatása fatalisztikus; ópium, amelyet betegnek adnak. Sőt alkalmilag kimutatja, s ez különösen sértő Gobineau-ra nézve, hogy fajelmélete nem egyeztethető össze a kereszténységgel, a katolicizmussal.[6]

A híres, mérsékelten liberális történetíró Tocqueville helyesen mutatott rá ezekben a megjegyzésekben Gobineau bizonyos politikai-világnézeti sajátosságaira. Már ezekből a megjegyzésekből látható, hogy Gobineau átmeneti alak a fajelmélet történetében: egyrészt az emberek „természetszerű" egyenlőtlenségéről szóló régi, feudális-reakciós beszédnek ad új „korszerű", azaz félpolgári formát. Másrészt azonban nem képes még a fajelméletnek ezt a korszerűsítését, ezt az elpolgárosítását igazán radikálisan keresztülvinni. A természettudós pózába vágja ugyan magát, utánozza annak „fennkölt pártatlanságát"; de mindjárt leleplezi ellenforradalmi arculatát. Így ír Gobineau: „A lázadó annak a (természettudományos megismerésnek – L. Gy.) szemében nem lesz egyéb, mint türelmetlen, becsvágyó kártevő. *Timoleon* csak orgyilkos, *Robespierre* elvetemült gonosztevő."[7]

A jogtalanul igényelt „természettudományos" objektivitásnak és a feudális-reakciós pamfletizmusnak ez a kétlakisága megmutatkozik Gobineau egész művében: Gobineau harcos reakciós, fajelmélete pedig harcos elmélet a demokrácia ellen. Így az ő számára az emberek egyenlőségének feltevése csak a vér kereszteződésének, tisztátalanságának tünete. „Normális időkben" elfogadják az egyenlőtlenséget mint valami magától értetődőt. „Mihelyt egy állam polgárai többségének ereiben kevert vér folyik, ezek a polgárok nagy számuknál fogva hivatva érzik magukat arra, hogy általánosan érvényes igazságnak mondják azt, ami csupán számukra igazság: hogy minden ember egyenlő."[8]

Nem képes azonban ezt az ő harcos vonalát konkretizálni, tanítása híveinek harci célokat vagy éppenséggel harci módszereket mutatni. Csak fatalista perspektíváját adja a kultúra kikerülhetetlen bukásának a vérkeveredés következtében. „Az eredeti fehér faj eltűnt a föld arculatáról . . . A fehér fajt tehát ma már csak fattyúk képviselik."[9] Amikor a keveredésnek ez a folyamata befejeződik, akkor történik a „belehullás a semmibe . . . A népek emberi nyájakhoz hasonlóan komor álmosságba nyomva, ettől kezdve semmis-voltukban megmerevedetten élnek, mint a kérődző

[6] I. m. 194., 254. és 306. l.
[7] Gobineau, *Die Ungleichheit der Menschenrassen.* Berlin 1935. 744. l.
[8] I. m. 27. l.
[9] I. m. 753. l.

bivalyok a pontusi mocsarak álló pocsolyáiban ... Nem a halál kelti fel gyászunkat, hanem az a bizonyosság, hogy csak megbecstelenítve ér bennünket".[10]

Mindenekelőtt ez a fatalista pesszimizmus különbözteti meg Gobineau-t fontos utódaitól, Chamberlaintól és Hitler–Rosenbergtől. Ezeknek a fajelmélete fokozódó mértékben a harcosan reakciós demagógia szerve, mégpedig olyan demagógiáé, amely ugyancsak fokozódó mértékben ledönti a reakciónak régi feudális korlátait és az obskurantista monopolkapitalizmus ideológiájává lesz. Emellett természetesen nem szabad elfelejteni, hogy Gobineau fajelméleti pesszimizmusának egyes elemei bizonyos értelemben megmaradnak utódainál: az a felfogás ugyanis, hogy a fejlődés mindig rosszabbodást jelent. (A fajkeveredés szükségszerűen fajromlás.) A késői fajelmélet aktivizmusa tehát ugyanazon a pesszimista, fejlődésellenes alapon jön létre, mint Gobineaunál. Csak éppen a fatalista kétségbeesés helyébe kétségbeesett-kalandoros aktivizmus lép. Ez a fordulat előtérbe állít két mozzanatot, amely még hiányzik Gobineau-nál. Először is egy állítólagos lázadó kapitalizmusellenesség társadalmi demagógiáját mint az aktivitás alapját (Gobineau is mély ellenszenvet érez a tiszta kapitalista kultúrával és ideológiájával szemben, de ez az ellenszenv tartalmilag feudális, formailag esztétikai-fatalista marad); másodszor a későbbieknél ezzel a fordulattal párhuzamosan létrejön a keresztény-feudális reakciós ideológia elvetése, s messzemenő – ugyancsak demagóg – engedmények a széles tömegek növekvő vallásellenes hangulatainak. (Látjuk majd, hogy itt is, mint sok más pontban, Chamberlain az átmenet Gobineau és Rosenberg között.)

Ezek a különbségek nem személyiek, hanem történelmiek. A modern társadalmi demagógia csak az imperialista korban keletkezett. Első – kezdetleges és múló – formái a Stöcker-féle antiszemitizmus Németországban (1878 óta) és a boulangerizmus Franciaországban (1886/9); fejlettebben jelentkezik már Ausztriában Lueger keresztény-szociális antiszemita propagandájában, amely közvetlenül hatott Hitlerre stb. Az első imperialista világháború után egyáltalán nem kerül le a napirendről. A Hitler-mozgalom csupán legfejlettebb, leglelkiismeretlenebb, legsikeresebb válfaja.

Ehhez azonban az osztályellentéteknek egészen más kiélesedésére volt szükség, mint amilyen Gobineau idejében volt. Mindenekelőtt szükséges volt, hogy széles tömegek sokkal mélyeb-

[10] I. m. 755. l.

ben megrendüljenek a polgári demokrácia ellentmondásaitól, hogy csalódjanak azokban az utakban, amelyeket a polgári demokrácia és a reformizmus mutatott nekik a munkásmozgalomban stb. A fajelmélet társadalmi demagógiája, amely lényege szerint arisztokratikus-reakciós, demokráciaellenes, most már többé nem a feudális múltra mutat, mint ismét helyreállítandó eszményre, hanem a jövőre utaló tanításként lép fel. III. Napóleon alatt a feudális-arisztokratikus ellenzék még messzemenően nyíltan feudális volt s arccal a múlt felé fordult. A bonapartista uralomban csalódott dolgozó tömegek pedig, felocsúdva a 48-as vereség keltette kábulatból s megszabadulva a decembristák demagógiájának befolyásától, mindinkább balfelé fejlődtek, a demokrácia újraelérésének, sőt a szocializmusért folytatott harcnak az irányában. Ebből a helyzetből következnek Gobineau sajátos vonásai, különösen fatalista pesszimizmusa. A demokratikus fejlődés távlatának radikális tagadása, a görcsös kapaszkodás a véglegesen elmúlt feudális egyenlőtlenségbe csak ilyen fatalista pusztuláshangulatot eredményezhetett.

Így Gobineau helyét a fajelmélet fejlődésében a következő mozzanatok határozzák meg: ő az első, aki hosszú szünet után újra kivitte a fajgondolatot széles körökbe és újra divatba hozta legalábbis a dekadens értelmiségben. Továbbá kialakította azt az önkényes módszert, amely később Chamberlainen keresztül Hitlernél és Rosenbergnél lett hatékonnyá: állítólagos természettudományos egzaktság és hóbortos misztika keverékét. A legteljesebb önkényességnek, a feloldatlan és feloldhatatlan ellentmondások zűrzavarának légkörét, amely a régi feudális fajelméletet a modern olvasó számára elfogadhatóvá, szája íze szerint valóvá igyekszik tenni.

A régi fajelmélet nagyon egyszerű, sőt alig is lehet azt mondani, hogy egyáltalában elmélet; abból indul ki, hogy mindenki tudja, ki az arisztokrata. Mint arisztokrata a tisztafajú, a magasabbrendű fajból származik. (Frankok ellentétben Gallia plebejus keltáival.) A korszerűsített fajelmélet a tudományos fejlődéssel szemben már nem tarthatja meg ezt a fölöttébb egyszerű pozíciót. Taktikai visszavonulást kell végrehajtania. Hiszen a modern tudomány általánosan elismert ténye, hogy (legalábbis a történeti időkben) egyetlen tiszta faj sincsen és nem is volt. Másodszor ugyancsak általánosan ismert és elismert dolog, hogy objektív ismertetőjegyek a különböző fajok megkülönböztetésére szintén csak nagyon korlátolt mértékben vannak, s ezek az általános ismertetőjegyek teljesen csődöt mondanak, ha egy történeti népnek vagy éppenséggel egy egyénnek faji meghatározásáról van szó.

Ezzel megsemmisülne a fajelmélet mint a történelem magyarázó módszere. Gobineau „érdeme" a reakciós ideológia fejlődésében abban van, hogy megnyitotta az utakat a fajelmélet ama megújítása számára, amely később a hitlerizmusban tetőződött be. Az első komplexumot, a fajtisztaság elméletét illetően Gobineau határozottan átmeneti alak. Néhány nagyon elvontan hagyott áltermészettudományos szólam ellenére a tisztán intuitív, irracionalista történelmi mítosz útját választja; azaz szabadon sző meséket, úgynevezett faji alapon egészen új világtörténelmet konstruál, s itt egészen naivul, a feudális-arisztokrata hagyományban gyökerezve, a fajokat, fajkeveredéseket stb. mint tökéletesen ismert, további magyarázatra és elemzésre nem szoruló dolgokat tárgyalja. (Ezekben a tendenciákban érintkezik korának sok, ugyancsak áltudományos francia szociológusával, akik szintén úgy beszélnek a fajról, mintha ennek a fogalomnak tartalma és köre valami tudományosan meghatározott és meghatározható volna; persze egyik kortársnál sincs a fajelméletnek ez a kizárólagos központi helye a módszertanban. Taine-nél, Renannál stb. a szintén elmosódott és tudománytalan fajfogalom csak egyik magyarázó alap a sok közül.)

Gobineau áltudományos és egyúttal intuicionista apodikticitása nem lényegtelen eleme hatásának; persze egyben e hatás határának is. A későbbi tudatos, harcos, a fasizmust előkészítő fajteoretikusok szégyenletesnek is érezték Gobineau-nak ezt a nyilvánvaló tudománytalanságát. Így Chamberlain, aki különben hallgatólagosan nagyon sokat vesz át Gobineau-tól, hevesen elutasítja művét, és szemére veti, hogy sejtelme sincs a természettudományról. Chamberlain azt írja: „Komolyan veendő és hasznos fajelmélet nem épülhet Sem, Cham és Jáfet meséjére és még olyan szellemes, hajmeresztő hipotézisekkel vegyes intuíciókra sem, hanem csak alapos és átfogó természettudományos ismeretekre."[11] Ebben a kritikában kifejeződik az az ellentét is, hogy Gobineau mint ortodox hivő katolikus azon buzgólkodik, hogy fajelméleti történelemrekonstrukcióját összhangba hozza az Ószövetséggel, míg Chamberlain ezt már elutasítja mint zsidó tákolmányt.

A fajtisztaság kérdését mindenesetre fel kellett vetnie Gobineaunak. A fajtisztaság szerinte oly eszményi állapot, amely sohasem valósul meg teljesen. Kifejti: „Helytelen volna azt állítani, hogy minden keveredés rossz. Ha a három nagy alaptípus egymástól szigorúan elválasztva marad, akkor kétségtelenül mindig

[11] Chamberlain, *Wehr und Gegenwehr*. München 1912. 14. l.

megmaradt volna a fehér faj legszebb ágainak túlsúlya, s a fekete és a sárga típus mindörökre e faj legjelentéktelenebb nemzeteinek is alatta maradna. Ez olyanféle eszményi állapot lett volna, amelyet sohasem mutatott a történelem. Csak akkor kaphatunk képet róla, ha fajunk ama csoportjainak vitathatatlan fölényét tekintjük, amelyek a legkevésbé maradtak keverten ... Mindenesetre a történeti idők óta az emberi fajok a keveredés állapotában élnek."[12]

Ebből a kora tudományos fejlődésének tett szükségszerű engedményből fakad Gobineau történelmi misztikája. Nem tudja ugyan, mi a faj, nem tudja meghatározni ismertetőjegyeit, tudja, hogy az előttünk történetileg ismert népek keveredésből keletkeztek, – de igen pontosan „tudja" azt is, mikor hogyan, mely fokig előnyösek vagy végzetesek a fajkeveredések. Nincs célja, hogy elmondjuk itt Gobineau sivár és értelmetlen történelemferdítéseit, még abból a célból sem, hogy megcáfoljuk. Csak egy példát idézünk, hogy megvilágítsuk módszere kalandosságát. Így Gobineau azt állítja, hogy a művészet keletkezése mindenütt a fekete fajjal való keveredés következménye. Az epikai költészetet ugyan „az árja népcsalád kiváltságának" mondja. De, teszi hozzá, „ennek a népcsaládnak is csak azokban a nemzeteiben bontakoztatja ki tüzét és teljes ragyogását, amelyek nem maradnak mentesek a feketékkel való keveredéstől". E tétel megokolására felhozza továbbá: „a négernek ... igen magas fokban megvan az az érzéki képessége, amely nélkül művészet nem képzelhető el. Másrészt azonban a szellemi képességek hiányánál fogva képtelenek a művészetek finomabbátételére ... Képességei csak akkor gyümölcsözők, ha egy másnemű tehetséggel megáldott fajjal egyesül".[13]

Látjuk tehát, hogy Gobineau-nál a fajkeveredés, az alacsonyabban álló fajokkal való egyesülés (a négerek pedig szerinte a legalacsonyabb faj) végzetes minden kultúrára, ez az a kereszteződés, amelyből nála a végzetes világvégnek előttünk már ismert apokaliptikus távlata keletkezik. Másrészt és ugyanakkor azt hirdeti, hogy a kultúrának olyan döntő tényezője, mint a művészet, csak a legalacsonyabban álló fajjal, a négerekkel való keveredésből fakadhat. Egyrészt azt halljuk, hogy Homéros vagy a skandináv mondák „tisztafajú" hősei sokkal magasabban állnak, „mint a mai kornak százszorosan keveredett fajai."[14] Másrészt az Ilias és Edda csak a négerekkel való keveredés-

[12] Gobineau, *Die Ungleichheit der Menschenrassen.* 153/4. l.
[13] I. m. 241. és 247. l.
[14] I. m. 154. l.

ből keletkezhetnek. És Gobineau természetesen egész pontosan „tudja", hogy a mindenkori keveredés mikor, hogyan, hol, mily fokban hozza létre vagy a kultúra legmagasabb csúcspontjait, vagy kárhoztat egy kultúrát pusztulásra.

Ez az egy példa bizonyára elegendő ahhoz, hogy megvilágítsa Gobineau módszerének vaskos ellentmondásait és önkényességeit. Annál is inkább, mert — hogy ne jusson ellentmondásba a kereszténységgel — fel kell tennie az emberiség egységes származását, helyesebben mondva, egyszer felteszi, más helyen eldöntetlenül hagyja, de azután Noé fiai, Sem, Cham és Jáfet bibliai hármasságával operál. Másodszor egész elméletét a fajoknak elvi, minőségi, fiziológiai és pszichológiai egyenlőtlenségére építi fel — nem törődve azzal, hogy ily módon feloldhatatlan ellentmondásokba keveredik a fenti feltevéssel. Mint ennek az elvi egyenlőtlenségnek hirdetője, akit ezért, mint láttuk, Amerika déli államainak rabszolgatartói lelkesülten köszöntöttek, tanítja pl. hogy az elő-ázsiai őslakosság elvileg képtelen a civilizációra: „Nem voltak civilizálhatók, mert nem volt meg bennük az ahhoz szükséges belátás ... meg kellett elégedni azzal, hogy tagjaikat mint megelevenedett gépeket hasznos munkára kényszerítsék."[15] Gobineau azonban azt is tudja, hogy a katolikus egyház egyetemes elterjedésre tart igényt, s ezért el kell ismernie, hogy minden emberben megvan a kereszténységre való képesség. Ebből azonban szerinte nem következik semmi a fajok egyenlőségére nézve. „A kereszténységet ezért teljesen ki kell kapcsolni kérdésem tárgyalásából."[16] Egyrészt az a nézete Gobineau-nak, hogy a kereszténység a kultúra legmagasabbrendű jelensége, s hogy minden embernek, bármily fajhoz tartozik is, megvan a képessége arra, hogy részese legyen e legmagasabbrendű kultúrának; másrészt azonban és egyidejűleg azt állítja, hogy minden alacsony faj elvileg civilizálhatatlan, s csak arra alkalmas, hogy rabszolgául, eleven gépül, igavonó állatul szolgáljon a magasabb fajoknak.

Ilyen pontokban Gobineau elmaradottnak bizonyul a fajelmélet modern képviselőivel szemben, s ezek valóban el is utasítják őt. Ebben az ellentétben egészen világosan kifejeződik a modern fajelméletnek teljesen barbár jellege. Kitűnik, hogyan alacsonyítja le az újkori gondolatfejlődés minden eredményét az imperialista célokat szolgáló, addig még soha nem létezett obskurantizmus eszközeivé. Míg a XVIII. és XIX. században a haladás és a szabadság nevében vívtak ideológiai harcot a keresz-

[15] I. m. 166. l.
[16] I. m. 51. l.

ténység ellen, addig a fajelmélet imperialista képviselőinek vallás-kritikája a legszélsőbb reakció eszközévé változik. Épp azt az elvet, amely a kereszténység történelmi haladásjellegét alkotta, minden ember isten előtt való egyenlőségének elvont elismerését, a modern fajteoretikusok szenvedélyesen elvetik. Szemükben Gobineau maradi, mert itt kompromisszumot keres, amelyben persze Tocqueville joggal képmutatást látott. A fajelmélet későbbi imperialista képviselői csakugyan végrehajtják ezt a szakítást a kereszténységgel.

Gobineau-nak ez elmaradottsága ellenére a tőle átvett örökség mégis nagyobb, mintsem utódai elismerik. Mindenekelőtt itt keletkezett először a fajelmélet alapján, valóban hatásos, áltudományos pamflet a demokrácia, az egyenlőség ellen. Könyve továbbá az első nagyszabású kísérlet az egész világtörténelemnek a fajelmélet segítségével való új megkonstruálására, úgyhogy minden történelmi válságot, minden társadalmi összeütközést és különbséget faji kérdésekre vezetett vissza. Gyakorlatilag ez azt jelenti nála, hogy a társadalmi szerkezetnek semmiféle változása nem lehet haladás, hanem „természetellenes" és az emberiség hanyatlásához vezet. A kiindulópontnak erről az eszményi állapotáról Gobineau kifejti a következőt: „Megállapítottuk már, hogy minden társadalmi rend három eredeti osztályon alapszik, amelyek mindegyike egy fajváltozatot képvisel: a nemességet, a győzelmes fajnak többé vagy kevésbé találó képét; a polgárságot, amely a főfajhoz közelálló keverékekből van összetéve; a népet, amely rabszolgaságban vagy legalábbis igen elnyomott helyzetben él, mert alacsonyabb fajhoz tartozik, amely délen négerekkel, északon finnekkel való keveredésből keletkezett."[17] Ezt az eszményformát, amelyet az ind kasztokban, az európai feudalizmusban láthatunk, kizárólag az árják valósították meg. A szemiták sohasem emelkedtek ilyen magaslatra. Gobineau-nak ezt a kizárólag a múltba való utalását is elutasítja a későbbi fajelmélet. Úgynevezett jövő-távlata azonban csak régi barbár állapotoknak az imperializmus minden borzalmával átszőtt felújítása. Minden elutasítás ellenére tehát, amely a reakciós tendenciáknak az imperialista korban való továbbfejlődésével függ össze, sok tekintetben ugyanazon a talajon állnak, mint a modern fajelmélet megalapítója.

Gobineau a történelem fajelméleti „módszertanának" alapvetésében is olyasmit teremt, ami megmarad a későbbi fejlődésben. Az emberek elvi egyenlőtlenségének hangsúlyozásával szükség-

[17] I. m. 661. l.

szerűen elveti az emberiség koncepcióját, vele pedig eltűnik az újkori tudomány egyik legmagasabbrendű vívmánya: az emberiség egységes és törvényszerű fejlődése. A koncepciót régóta támadták. Ismert dolog az is, hogy az emberiség egységes fejlődésének szétszakítása fajelméleti alap nélkül is lehetséges. (Gondoljunk Spenglerre.) A fajelmélet jelentősége a legújabb kor reakciós gondolatának történetében azonban abban áll, hogy nála a világtörténelemnek ebben a tagadásában összpontosul az ész ellen intézett támadásnak minden lényeges mozzanata: az emberiség egységes történelmének tagadása jelenti egyúttal az emberek egyenlőségének tagadását, a haladás és az ész tagadását. Gobineau számára csak a fehér fajnak van története; ez a képtelen reakciós gondolat a későbbi fajelmélet állandó birtoka marad. Gobineau kifejti: „A keleti világban a faji erők szüntelen harca csak egyfelől az árja elem, másfelől a fekete és sárga princípium között játszódott le. Felesleges megemlíteni, hogy ott, ahol csak a fekete fajok harcoltak egymással, vagy ahol a sárga fajok saját körükön belül mozogtak, vagy ott is, ahol fekete és sárga keveredések viszálykodtak egymással, történelem nem lehetséges. Ezek a harcok lényegében meddők voltak, mint azok a népi hajtóerők, amelyek előidézték őket. De nem alkottak semmit és semmi emlék nem maradt róluk . . . *A történelem csak fehér fajok kölcsönös érintkezésének eredménye.*"[18]

A történelemnek ebből a felfogásából adódik mármost az őstörténetnek sajátos és a fajelméletben maradandó „teóriája". A kultúrfokok különbségei a fajelméletek szerint többé nem fejnak lődési szakaszok, amelyeken egy és ugyanaz a nép egymásután keresztülmegy, hanem minden egyes fokot bizonyos fajokkal hoznak örök, metafizikai összefüggésbe. Egyes fajok mindig barbárok maradnak, mások sohasem voltak vadak vagy barbárok. Így Gobineau szerint a kőkorszakról a bronzkorszakra való átmenet a fajok változását jelenti. Azt mondja a fehér fajról: „Mindenekelőtt feltűnik nekünk, hogy a fehér faj sohasem mutatkozik olyan kezdetleges állapotban, mint a másik két faj. Az első naptól kezdve aránylag műveltnek mutatkozik, s megvannak benne a fontos kezdetek a fölény amaz állapotának kifejlődésével, amely később egyes ágaiban fejlődik és a civilizáció különböző formáit teremti meg." Gobineau megállapítja, hogy a fehér fajok kezdettől fogva harci kocsikon harcolnak ellenségeik ellen, hogy eleve ismerik a fémek, a fa, a bőr feldolgozását. „A fehér ősfajok értettek hozzá, hogy anyagokat szőjenek ruházatuk számára. Nagy falvakban

[18] I. m. 356/7. l.

laktak, s ezeket földből vagy kőből épített gúlákkal, obeliszkekkel vagy halmokkal díszítették. Lovakat szelídítettek maguknak . . . Gazdaságuk számos bika- és tehéncsordából állt."[19] Hogyan keletkezett az ilyen kultúra, azt Gobienau magától értetődően még csak nem is kérdezi; nyilván úgy véli, hogy az ilyen kérdésfeltevés a vérkereszteződés lélektani ismertetőjegye volna. A fehér faj eme jellemzésével Gobineau-nak azokat a fent idézett megjegyzéseit lehet szembeállítani, amelyeket Elő-Ázsia ősnépeinek civilizálhatatlanságáról tett.

Látjuk, a történettudomány destrukciója Gobineau-nál már messze előrehaladt. Felfogásában a feudális hagyományok mellett kifejeződik a gyarmatosító európaiak faji gőgje is a „színesekkel" szemben, s ezeket „történelemnélkülieknek" és civilizálhatatlanoknak fogja fel. Ennek a történelmi konstrukciónak persze, mint megmutattuk, az árjákban a történelemnek nemcsak csúcspontját, hanem végét is kell látnia. A fatalista pesszimizmus kikerülhetetlen volt Gobineau számára. Ez a pesszimizmus néhány évtizeddel később nagyon népszerűvé teszi őt a századfordulónak ugyancsak pesszimista dekadens értelmisége körében; ez tette őt használhatatlanná, amikor az imperialista fajelmélet obskurantizmusa harcossá vált, és döntő támadásra ment át az emberi kultúra ellen.

3. A szociáldarwinizmus

(Gumplowicz, Ratzenhofner, Woltmann)

Hogy a fajelmélet a legszélsőbb reakció uralkodó ideológiájává lehessen, le kell vetnie nyíltan feudális leplét és a legkorszerűbb „tudományosság" jelmezét és álarcát felöltenie. De itt többről van szó, mint puszta jelmezváltoztatásról. Ez inkább csak annak a változásnak kifejezése, amely az új fajelmélet döntő osztályjellegében végbement. *Persze ez a fajelmélet legkorszerűbb alakjában is az osztálykiváltságok álbiológiai alapvetése.* Most azonban már nem csupán a történeti nemességről van szó — mint túlnyomóan Gobineau-nál — hanem egyrészt az európai fajok kiváltságairól a színesekkel szemben (ez megvan már Gobineau-nál), ezenkívül a germán népek, mindenekelőtt a német nép kiváltságairól a többi európai nép körén belül (tehát: a német világuralom ideológiája), másrészt a kapitalista osztály uralmi igényéről minden egyes

[19] I. m. 163/5. l.

nemzeten belül, tehát egy „új nemesség" keletkezéséről, már nem a történeti-feudális arisztokrácia fenntartásáról.

Ezt a fordulatot fokozatosan készítik elő. Majdnem egy félszázadba telik, míg az új fajelmélet éppoly vezető teoretikust talál Chamberlainben, mint a régi fajelmélet, megindulásakor, Gobineau-ban.

A fajelmélet e két szakasza között az úgynevezett szociáldarwinizmusnak van döntő közvetítő szerepe. Darwin tanítása roppant nagy hatással van a XIX. század második felének egész tudományos és világnézeti fejlődésére. A haladó tudományt Darwin művei rendkívül megtermékenyítették és előbbre vitték: mindenütt, ahol igazi kutatók és filozófusok igyekeztek Darwin életművének igazi tartalmát elsajátítani és kidolgozni, nagy tudományos haladás történet. Így Engels azt írja Marxnak: „Egyébként Darwin, akit éppen most olvasok, egészen remek. A teleológia az egyik oldal felé még nem volt elintézve, ez most megtörtént. Ezenkívül eddigelé még sohasem történt ilyen nagyszerű kísérlet a történelmi fejlődésnek a természetben való kimutatására, a legkevésbé ilyen szerencsésen."[20] Hasonlóan fejezi ki magát Marx Engelshez intézett levelében: „Noha durva, angolos a kifejtési módja, mégis ez az a könyv, amely a mi nézetünk természettörténeti alapját tartalmazza."[21]

Ámde Darwin világhatása a társadalmi tudományok általános válságának idejére esik és kereszteződik ezzel a válsággal. Általában a reakciós polgári ideológusok harcolnak a darwinizmus, mindenekelőtt filozófiai, világnézeti következményei ellen, de módszertana és természettudományos eredményei ellen is. A reakciós polgári ideológia harca mindenekelőtt a fejlődéstan ellen irányul, tehát épp az ellen a pont ellen, amelyben Engels joggal látta a legnagyobb haladást, amelyet Darwin műve jelent. Így a polgári tudományoknak és mindenekelőtt a polgári filozófiának alapvonala antidarwinista.

Ez azonban nem akadálya annak, hogy a frázissá lett darwinizmusnak átmenetileg igen jelentékeny szerepe ne legyen a társadalomtudományokban. F. A. Lange egy könyvének bírálatában Marx a legnagyobb élességgel bírálja ezt a társadalomtudományokban újonnan keletkező tendenciát: „Lange úr ugyanis nagy felfedezést tett. Az egész történelem egyetlen nagy természeti törvényben fogható össze. Ez a természeti törvény a 'struggle for life', 'a létért való küzdelem' *frázisa* (– a darwini kifejezés

[20] Engels levele Marxhoz, 1859. XII. 12. l.
[21] Marx levele Engelshez, 1860. XII. 19.

ebben az alkalmazásban puszta frázissá válik —) és ennek a frázisnak tartalma a malthusi népesedési vagy inkább túlnépesedési törvény. Tehát ahelyett, hogy azt elemeznénk, hogyan érvényesül ez a 'struggle for life' történelmileg a különböző meghatározott társadalmi formákban, nem kell egyebet tennünk, mint minden konkrét küzdelmet helyettesítenünk a 'struggle for life' frázisával, ezt a frázist pedig Malthus 'népesedési fantáziájával'. Meg kell adni, hogy ez nagyon hathatós módszer — a nagyképű, tudományoskodó, fennhéjázó tudatlanság és a rest gondolkodás számára."[22]

Tekintsük egészen röviden az általános feltételeket, hogyan keletkezik úgynevezett darwinizmus a szociológiában. A klasszikus közgazdaságtan az osztályharcok következtében felbomlott, mindenekelőtt Angliában. Átváltozása vulgáris közgazdaságtanná oly következményekkel jár, amelyek nem szorítkoznak a szűkebb értelemben vett közgazdaságtanra. Nem véletlen, hogy épp ez idő tájt különült el a szociológia a közgazdaságtantól, és ez elkülönülés következtében önálló tudománnyá alakult (hogy Comte-nál ez az elkülönülés az utópista Saint-Simontól való elkülönülés volt, mitsem változtat döntően ezen a tényálláson; Comte a szociológiát éppúgy elválasztja a közgazdaságtani megalapozástól, mint pl. később Spencer Angliában). Az új tudomány, amely lemond módszertanilag szükséges ökonómiai alapjáról, a természettudományokban keresi és találja meg állítólagos objektivitásának és törvényszerűségének alapját. Magától értetődően a szociológiának ez a kémia, biológia stb. által való megalapozása csak oly módon történhetik meg, ahogy Marx fenn Langéval és Darwinnal kapcsolatban kimutatta, hogy a természettudományok eredményeiből elvont frázisokat csinálnak. Így dolgozik Comte, így Spencer, így az úgynevezett organikus szociológia Németországban. Világos, hogy a szociológiának ilyen tájékozódása mellett Darwin tanának világhatása szükségképp mély befolyással volt reá.

Ennek a hatásnak magától értetődően mélyebb okai vannak, mint a polgári szociológiának puszta módszertani szükségletei. A polgári ideológia a XIX. század utolsó negyedében a kapitalizmus apologetikájának új fázisába lépett. A vulgáris közgazdaságtan harmóniatana, valamint a szerves növekedés tana a biológiai szociológiában elégteleneknek bizonyultak, mindenekelőtt a szocialista eszmék elleni harc szempontjából, és hatástalanoknak mutatkoztak annak a közönségnek széles köreiben, amelyre a polgári szociológia hatni akart. Hogy miért mondott csődöt a

[22] Marx levele Kugelmannhoz, 1870. VI. 27. Marx—Engels, *Válogatott levelek*. Szikra, 1950. 280. l.

vulgáris közgazdaságtan harmóniatana és az organikus szociológia, annak oka az, hogy mindjobban kiélesedtek a kapitalizmus ellentmondásai és ezzel összefüggésben az osztályharcok, amelyek egyre hevesebbeknek mutatkoznak s egyre világosabban leplezik le a harmónia tanának semmis voltát. Ha mármost a kapitalizmust mint az elképzelhető legjobb gazdasági és társadalmi rendszert akarják igazolni, ha a szociológia — s ezt meg kell tennie mint polgári apologetikus tudománynak — a kapitalista rendszerrel való kibéküléshez akar vezetni és az ingadozókat meg akarja győzni felülmúlhatatlanságáról, akkor az ellentmondásokat, mindenekelőtt a kapitalizmus embertelen oldalait nem szabad többé letagadnia és elpalástolnia, hanem az apologetikának épp belőlük kell kiindulnia. Röviden; míg eddigelé a kapitalizmus apologetikája letagadta ennek a rendszernek „rossz oldalait", addig az új apologetika épp belőlük indul ki: oda akarja vinni a polgári értelmiséget, hogy igent mondjon e „rossz oldalakhoz", vagy legalábbis törődjék bele létükbe, mint változatlan, természetadta, „örök" adottságokba.

Világos, hogy a darwinizmus frázisa rendkívül alkalmas kapcsolási pontot nyújtott az apologetika ez új formájának. Láttuk azt is, hogy körülbelül ugyanez idő tájt Friedrich Nietzsche ugyancsak ebben az irányban használja ki a darwinizmus frázisait. E mellett az erős ideológiai szükséglet mellett nem csoda, hogy olyan szociológiai iskolák keletkeznek, amelyek ilyen áldarwinista alapon valósítják meg a kapitalizmus apologetikájának új formáját. Ez a szociáldarwinizmus a legkülönfélébb lehetőségeket nyújtotta erre. Először is így a szociológiának „monista", „természettudományos" felfogása keletkezik. A társadalom mint az általános kozmikus törvényszerűségnek tökéletlen homogén része jelenik meg. Míg Engels azért üdvözli a darwinizmust, mert elősegíti a természet történeti felfogását, addig ez a szociológia arra használja fel a frázissá tett Darwint, hogy a társadalomtudományokban lebontsa a historizmust. Másodszor a szociológiából nemcsak minden közgazdaságtani kategória tűnik el, hanem az osztályok is. Helyükbe lép a fajok „létért való küzdelme". Harmadszor elnyomás, egyenlőtlenség, kizsákmányolás stb. mint „természeti tények", mint „természeti törvényszerűségek" jelennek meg, amelyek mint ilyenek kikerülhetetlenek és megszüntethetetlenek. Ezzel mindaz a félelmetes, amit a kapitalizmus magával hoz, „természetszerűnek" tűnik. Negyedszer az ilyen „természeti törvényszerűségű" szociológia arra készteti az embereket, hogy a kapitalista sorsba beletörődjenek. Gumplowicz nagy határozottsággal formulázza meg a szociáldarwinizmusnak ezt az oldalát.

A szociológia utolsó szava az ő számára az a felfogás, hogy „az emberi történelem természeti folyamat". Ez a felfogás „*minden emberi erkölcs megkoronázása*, mert a legnyomatékosabban hirdeti az ember lemondásos magaalárendelését a történelemben egyes-egyedül uralkodó természeti törvényeknek"; mivel „az értelmes rezignáció morálja".[23] Végül ez a tanítás fennköltnek, objektívnek, pártok felett állónak mutatkozik, persze világos főfronttal a szocializmus és hívei ellen fordulva. Így mondja Gumplowicz tanítványa, Ratzenhofer, a szociológia viszonyáról a különböző pártokhoz: az előnyös helyzetben élő emberek ellenségesek vele szemben, de az elnyomottak is, „mert meg kell őket fosztani azoktól az illúzióktól, hogy kívánságaik teljes mértékben teljesülhetnek".[24]

Ez a szociáldarwinizmus nemzetközi jelenség és messze túlmegy a szűkebb értelemben vett szociológián. (Gondoljunk pl. Lombroso elméletére a „született gonosztevőről".) Ez az irány persze sohasem lett egyeduralkodóvá a polgári szociológiában. Az okosabbak, módszertanilag iskolázottabbak a polgári szociológusok közül csakhamar átlátják ennek a szenzációs új módszernek tarthatatlanságát és frázisszerűségét. Viták támadnak nemzetközi mértékben. Nemcsak a régi liberális gondolkodás képviselői harcolnak a szociáldarwinizmus ellen, akik a harmónia tana értelmében — legalább az ideológiából — igyekeztek eltávolítani minden erőszakot és a szociáldarwinisták „macchiavellizmusa" ellen szitkozódtak. Így harcol Novikov[25] mind a „felülről" jövő „banditizmus" (Bismarck), mind az „alulról" jövő (Marx és osztályharc) ellen. Az utóbbi tekintetben egyezik darwinista ellenfeleivel, csakhogy a marxizmust más módszerekkel próbálja megcáfolni.

De olyan szociológusok is, akik másfelől előmozdítják az imperialista korszak ideológiai fejlődését, élesen elutasítják a szociáldarwinizmust. Így mindenekelőtt F. Toennies. Azt írja: „Semmiféle érv a szabad verseny mellett vagy ellen, a kartellek és trösztök mellett vagy ellen, állami üzemek és monopolok mellett vagy ellen, kapitalizmus vagy szocializmus mellett vagy ellen nincs elrejtve a leszármazási elmélet elveiben mint egy kívánságzsákban — alkalmazásától nincs mit félni és nincs mit remélni . . . Ezek a fáradozások erősen nevetséges színezetűek, mint ahogy nevetséges minden négeres cicomához látszatérvekkel hozzásimulni, — ez a tudományos gondolkodás alacsony színvonalának jele."[26]

[23] L. Gumplovicz, *Grundriss der Soziologie.* Innsbruck 1926. 265. l.
[24] G. Ratzenhofer, *Die soziologische Erkenntniss.* Leipzig 1898. 8. l.
[25] Novicow, *Critique du darwinisme social.* Paris 1910. 10. l.
[26] Toennies, *Soziologische Studien und Kritiken.* Jena 1925. I. 204. l.

Gumplovicz a német nyelvterületen a szociáldarwinizmusnak tipikus és iskolát csináló képviselője. Ő – és még élesebben tanítványa, Ratzenhofer – a természeti és társadalmi folyamatok abszolút azonosságából indul ki. A szociológia Gumplowicz szerint „az emberiség természetrajza." S ezt a módszertani kiindulópontot akként értelmezi, hogy a természettudomány feladata, „a történelem folyamatait változatlan természeti törvények segítségével megmagyarázni."[27] Hogyan kell ezt érteni, az világosan látható Ratzenhofernál. Csak néhány példát hozunk itt a módszer szemléltetésére: „A kémia főtörvényeinek megfelelő felfogásban szociológiai törvényeknek is kell lenniök . . . Az elemek rokonsága, a nagyobb vagy kisebb kölcsönös affinitás, vagy bizonyos vegyületekkel szemben való ellenszenvünk olyan jelenségek, amelyek nemcsak hasonlók a társadalmi élet szenvedélyeihez, szeretethez és gyűlölethez, hanem velük okozatilag azonosak."[28]

Gumplowicz és Ratzenhofer tendenciáik minden külső megjelenésmódjában szöges ellentétei Gobineau-nak: józan szaktudósok, ellentétben Gobineau sivár képzelgéseivel, szigorú természettudományos monisták ellentétben Gobineau katolikus ortodoxiájával stb., stb. Azonban továbbfejlesztik a „biológiai" módszernek egy döntő közös alapvonását: a társadalmi jelenségek visszavezetését látszólagos törvényszerűségre általtermészettudományos analógiák segítségével. Itt tehát egy határozott, később a fasizmusban egészen világossá lett tendenciát lehet látni: olyan következtetések apodikticitását, amelyek tisztán analógiák alapján, gyakran nagyon felszínes, semmitmondó, semmi lényegeset nem jelölő analógiák jöttek létre.

Ezzel az állítólagos természettudományos módszerrel a szociáldarwinizmus megszünteti a történelmet. Az ember nem változott meg a történelem folyamán. Gumplowicz kifejti: „Csak szabaduljunk meg egyszer attól a hiú tévedéstől, mintha az ember manapság – a civilizált ember! – természetére, vágyaira és szükségleteire, képességeire és szellemi sajátságaira nézve más volna, mint ősállapotában."[29] A darwinistává lett szociológia tehát nemcsak minden gazdasági mozzanatot távolított el a társadalmi megismerésből, hanem minden szociális mozzanatot is. Ez módszertanilag szükséges. Ha a szociológia biológiára vagy antropológiára alapozódik, akkor nem engedhet meg lényeges változást, még kevésbé haladást. Hiszen azok a változások, amelyek

[27] Gumplowicz, *Die soziologische Staatsidee*. Graz 1892. 5. l.
[28] Ratzenhofer, *Die soziologische Erkenntniss*. 91. l.
[29] Gumplowicz, *Der Rassenkampf*. Innsbruck 1928. 103/4. l.

az előttünk ismert történelem emberén észlelhetők, nem biológiai, hanem társadalmi természetűek. A biológiai kérdésfeltevés magában foglalja tehát, hogy az, ami szerinte lényeges, nincs többé változásnak, fejlődésnek alávetve. Ezzel is fontos előmunkálatokat teljesített a fasizmus történetfelfogása számára.

Sőt az erő megmaradásáról szóló, ugyancsak frázissá lett törvény segítségével Gumplowicznál ez az antihistorizmus mint „kozmikus törvény" jelenik meg. Azt mondja: „Mert ahogy az egész többi természetben ható erők sohasem veszhetnek el, s összegük, bár más hatásokká átalakulhatnak, mégsem csökkenhet soha, éppúgy áll a dolog a szociális természetfolyamat területén. A legkorábbi időktől fogva az emberiség körében ható társadalmi erők összege talán sohasem csökken. Valamikor számtalan hordaháborúban és törzsi ellenségeskedésben nyilvánultak meg — a társadalmi folyamatnak egyes területeken elért fejlődésével, a társadalmi amalgamizálódás haladásával és a kultúra növekedésével nem vesznek el ezek az erők, csak más formákban nyilvánulnak. A kölcsönös kizsákmányolások összege minden adott társadalmi közösségben talán sohasem lesz kisebb, ha olykor más formákban gyakorolják is azt. Így manapság Európában számszerint kevesebb háborút viselnek, mint korábbi századokban, de az egyes háborúk nagysága és jelentősége (pl. német—francia, török—orosz, orosz—japán háború) ellensúlyozza a korábbi háborúk számát."[30] Ebből az állítólagos törvényszerűségből Gumplowicz számára az következik, hogy „a szervezetek *tömegének* a földön mindig egyenlőnek kell maradnia, s hogy azt földgolyónk kozmikus viszonyai határozzák meg . . . Ha egyesek elszaporodnak, másoknak tönkre kell menniök."[31] Ezzel pedig ennek az áldarwinizmusnak monista szociológiája szerencsésen egy kozmikussá tett malthusianizmusnál köt ki.

Mindebből a szociáldarwinizmusra nézve először is az következik, hogy nincs haladás az egész emberiség szempontjából, hanem legfeljebb egy meghatározott kultúrvilágon belül. (Gumplowicz itt Spengler kultúrkör-elméletének előfutára.) Kifejti, hogy haladás csak „egy elkülönült kultúrvilágnak mindenkor újból kezdődő és végig lefolyó fejlődésén belül" képzelhető el.[32] Az emberiségnek tehát nincs egységes története. Látjuk, hogy a világtörténelem spengleri és chamberlaini, hatásossá lett elutasításának mély gyökerei vannak az imperialista burzsoázia ideológiai szükség-

[30] I. m. 332/3. l.
[31] I. m. 66/7. l.
[32] Gumplowicz, *Grundriss der Soziologie*. 255. l.

leteiben; a világtörténelem tagadása külsőleg nagyon különböző, módszertanilag éppenséggel ellentétes rendszerekben keletkezik. Gumplowicz azt tanítja, „hogy nem is tudunk magunknak képzetet alkotni az emberiségnek mint egységes egésznek fejlődéséről, mert nincs magában zárt képzetünk ilyen egésznek alanyáról."[33] Minden egyes kultúrvilágon belül a fejlődés Gumplowicz szerint, mint később Spengler és a fejlett fajelmélet szerint, körforgás: „minden nemzet, ha elérte kultúrájának legmagasabb fokát, pusztulása irányában érlelődik, mégpedig úgy, hogy az első jöttment barbárok okozzák ezt a pusztulást."[34] Könnyű észrevenni, hogy itt is analógiák apodikticitásával van dolgunk. Gumplowicz, mint később Spengler, az egyes lény biológiai életének fázisait (ifjúság, érettség, öregkor) egyszerűen per analogiam a kultúrvilágokra, illetőleg kultúrkörökre alkalmazza. Látjuk itt az éles ellentétet a darwinizmus haladó és reakciós hatása között. Míg Darwin felfedezései Marxot és Engelst hozzásegítik ahhoz, hogy a természetet és a társadalmat egységes nagy történeti folyamatnak fogják fel, a szociáldarwinizmus gondolatilag szétbomlasztja az emberiség egységes világtörténelmének a haladó polgári tudomány által elért koncepcióját.

Ez a teljességgel helytelen, monista álarc alatt analógiákkal játszó és misztikus módszer teljes hamis következtetésekhez vezet ott is, ahol a tényeknek nem ellentmondó társadalmi megfigyelések alkották az eredeti kiindulópontot. Így Gumplowicz meglátja, hogy az állam keletkezése a legszorosabban összefügg az emberek társadalmi egyenlőtlenségével. Minthogy azonban az egyenlőtlenség magyarázatára nem gazdasági, hanem ál-természettudományos kozmikus okokat keres, a helyes megfigyelésből reakciós misztika nő ki. Itt jön létre a szociáldarwinizmus szoros rokonsága a legreakciósabb fajelmélettel, amennyiben Gumplowicz számára – éppúgy mint Gobineau számára – az emberek „eredeti egyenlőtlensége" a kiindulópont. Ratzenhofer éppoly határozottan mondja, mint Gobineau és a későbbi fajelmélet: „Az egyenlőtlenség . . . természetes, az egyenlőség természetellenes és lehetetlen."[35]

Éppúgy, mint Gobineau-nál, a gazdasági tényálladékok ez álltermészettudományos misztifikálásának egy általános demokráciaellenes tendenciában van az alapja. A nagy különbség abban van, hogy Gobineau felújítja a feudális arisztokrácia régi demokráciaellenességét, míg a szociáldarwinizmusban már a burzsoáziának, a

[33] I. m. 249. l.
[34] I. m. 252. l.
[35] Ratzenhofer, *Grundriss der Soziologie*. Leipzig 1907. 165/6. l.

győzelmessé lett kapitalizmusnak demokráciaellenessége jut kifejezésre, a legerősebben, érthető módon, olyan országokban mint Németország és Ausztria-Magyarország, ahol ezt a gazdasági uralmat nem előzte meg győzelmes polgári forradalom. Gumplowicz ennélfogva megvizsgálja az egyenlőség tanainak sorsát a történelemben, jellemzően (éppúgy mint a későbbi fajelméletek) a zsidóságot, a mohamedánizmust, a keresztény egyházat és a francia forradalmat teljesen egyforma tendenciáknak fogja fel. Megállapítja mármost, hogy ezeknek a tendenciáknak hajótörést kellett szenvedniük, „mégpedig abból az egyszerű okból, mert ezek a tanok ellenkeznek az emberek természetével, s innen van, hogy uralmuk a legjobb esetben csak *névleges* marad . . . *Valóban és tartósan* azonban egészen más tanítások uralkodnak a legfőbb fokon a világon, egészen más alapelvek, amelyek jobban kedvére vannak a tömegek elemi természetének. Nem Buddha tanai, nem Krisztus szavai, nem a francia forradalom „alapelvei" hangzanak a népek harci zaján át – itt ez hallatszik hangosan: itt árják, itt szemiták, itt mongolok; itt európaiak, itt ázsiaiak; itt fehérek, itt színesek; itt keresztény, itt mohamedán; itt germánok, itt románok, itt szlávok, s így tovább ezer változatban. S ilyen csatakiáltások közepette *csinálnak történelmet*, ontanak embervért patakokban –, hogy megvalósuljon egy *világtörténelmi természettörvény*, amelynek megismerésétől még nagyon messze vagyunk."[36]

Gumplowicz, mint látjuk, még nagyon messze van ennek a „természeti folyamatnak" lelkes igenlésétől; vele szemben, mint láttuk „ésszerű lemondást" tanít. De a történelem konstrukciójában, az osztályharc tényeinek „természettörvényszerű" faji harccá való misztifikálásában, az ezt az egész koncepciót átható demokráciaellenes érzületben a fasizmus történetfelfogását készíti elő. Ezért nem véletlen, hogy bizonyos fenntartásokkal ismételten nagy dicséretben részesít nyilvánvaló reakciósokat, akik ilyen koncepciókat felállítanak; így Hallert, Lombrosót, Gobineau-t. Még élesebben kifejezi ezt a demokráciaellenes érzületet tanítványa, Ratzenhofer: „Ezek a jelszavak: szabadság, egyenlőség, nemzetköziség: csalóka fantómok . . . A forradalom eszméje tudománytalan."[37]

Könnyen érthető ezekből a feltevésekből, hogy Gumplowicz és iskolája szociológiájának középpontjában az állam áll. Az állam az emberek „természetes" egyenlőtlensége alapján a társadalmi munkamegosztás demiurgosza. Ez a felfogás elsősorban a munkás-

[36] Gumplowicz, *Rassenkampf*. 295. l.
[37] Ratzenhofer, *Grundriss der Soziologie*. 93. és 95. l.

osztály igényei ellen irányul. Ki akarják mutatni, hogy az állam mint „az egyenlőtlenség rendje" „az egyetlen lehetséges rend emberek között".[38] Ezekben az elméletekben Gumplowicz nemcsak teljesen elválasztja a szociológiát a közgazdaságtantól, hanem ezt, amelyet természetesen csak kora vulgarizációjának alakjában ismer, különleges szaktudománnyá akarja lefokozni az egyetemes szociológiával szemben. A közgazdaságtan megvetetté-tételének e tendenciájában a szociáldarwinizmus ugyancsak az imperialista kor reakciós ideológiájának előfutára, a közgazdaságtan Gumplowicz szerint nem is tarthat igényt arra, hogy megértse a társadalmat. Hiszen csak gazdasági jelenségekkel foglalkozik. „Ámde", fejti ki tovább, „egy társadalom lényege és élete nem merül ki gazdasági tevékenységében, mint ahogy az egyes ember sem oldódik fel gazdasági tevékenységében. Sőt, inkább a szociológia tarthatna igényt arra, hogy a közgazdaságtant egyik részletének tekintse."[39]

Az állam és közgazdaságtan viszonyának feje tetejére állítása összefügg a szociáldarwinizmus központi kérdésével, ti. azzal a törekvéssel, hogy minden társadalmi differenciálódást, osztályrétegeződést és osztályharcot biológiailag fogjon fel és ezzel eltüntesse a világból. Mármost Gumplowiczban, aki szubjektív tekintetben becsületes tudós volt, itt személyileg mélyreható összeütközés támad, s ez azért általános érdekű, mert visszatükrözi ennek az átmeneti állapotnak gondolati és módszertani zavarosságát, s egyúttal mutatja, milyen védtelen volt ez a német nyelvű értelmiség a reakciós fejlődés általános áramlatával szemben. Az itt vázolt előfeltevésekből ugyanis szükségszerűen adódik az a következtetés: hogy a szociológiában a faj kerüljön az osztály helyébe, különösen azért, mert hiszen a hatalmat tekintik az államfejlődés elsődleges elemének, úgy hogy az osztályrétegeződés az egyik fajnak a másik felett való uralmaként jelenik meg.

S Gumplowicz valóban az első, „Rasse und Staat" (Faj és állam) című, feltűnést keltő könyvében (1875) akként formulázza meg a problémát, hogy egyszerűen azonosítja a fajokat és osztályokat. További tudományos munkája folyamán azonban mind világosabban belátja e feltevésének tarthatatlanságát. Ezt bevallja második fontos művében, „Der Rassenkampf" (A fajok harca) címűben (1883). Azt mondja ott a faji kérdésről: „Itt minden önkény és szubjektív látszat és vélekedés: sehol sincs szilárd talaj, sehol biztos támaszpont és sehol pozitív eredmény."

[38] Gumplowicz, *Die soziologische Staatsidee*. 48. l.
[39] Gumplowicz, *Soziologische Essays*. Innsbruck 1928. 180/1. l.

Mivel pedig mint természettudományos monista legalább a faji különbségek objektív ismertetőjegyeinek minimumát keresi, azért a következő konzekvenciához jut: „Hogy az antropológiai *koponyamérések* és effélék mind milyen szomorú szerepet játszanak, azt mindenki felfoghatja, aki e vizsgálatoktól akart valaha tanácsot kérni az emberiség különböző típusaira nézve. Minden összevissza megy, az 'átlag-számok' és mértékek egyáltalán nem adnak megfogható eredményt. Amit az egyik antropológus mint germán típust ír le, az a másik szerint ráillik a szlávokra. Vannak mongol típusok az 'árják' között, s az ember minden pillanatban abba a helyzetbe jut, hogy 'antropológiai' kritériumok alapján 'árjákat' szemitáknak tartson és megfordítva."[40] Még Ratzenhofernak is, aki sok reakciós tekintetben tovább megy tanítójánál, s pl. a négereket éppúgy, mint Gobineau, született rabszolgáknak fogja fel, ebben a tekintetben meg kell engednie, hogy hiányzik a tudományos megalapozás: „A faji tulajdonságok kétségkívül mérvadó alapját teszik a szociális magatartásnak, mindamellett csak a legritkább esetekben lehetséges őket az egyes egyéneknél kimutatni."[41]

De mivel Gumplowicz és iskolája elutasítják az osztályharc gazdasági alapját, a fajmeghatározások problematikája megismerésének homályos és zavaros eklekticizmushoz kell vezetnie, amelyen az imperialista korszak reakciós ideológiájának fejlődése, miután megtermékenyült a szociáldarwinizmus ösztönzései által, egyszerűen átsiklik. Hogy Gumplowicz mennyire átmeneti jellegű jelenség a fajelméletben, arra jellemző a szociáldarwinizmus egy fiatalabb képviselőjével, Woltmann-nal folytatott beszélgetés, amelyet Gumplowicz a „Rassenkampf" egy későbbi kiadásában közölt. Woltmann szemrehányást tesz Gumplowiczcnak, hogy letért arról a helyes útról, amelyre első írásában lépett, hogy elvizenyősíti a faj helyes fogalmát. Gumplowicz így védekezik: „Engem meghökkentett ... már a szülőföldemen, hogy a társadalom egyes osztályai egészen heterogén fajokat képviseltek; láttam a lengyel nemességet, amely ősidők óta joggal más eredetűnek tartotta magát, mint a parasztot; láttam a német középosztályt és mellette a zsidókat – ahány osztály, annyi faj ... De a tapasztalatok és ismeretek, amelyeket a következő években gyűjtöttem, és érett megfontolás megtanítottak arra, hogy nevezetesen Európa nyugati országaiban az egyes társadalmi osztályok már rég nem képviselnek többé antropológiai fajokat ... és mégis mint fajok viselkednek egymással szemben, társadalmi faji harcot folytatnak egymással ...

[40] Gumplowicz, *Rassenkampf*. 189. és 194. l.
[41] Ratzenhofer, *Grundriss der Soziologie*. 296. l.

'Rassenkampf' c. munkámban elvetettem a faj antropológiai fogalmát, de a fajok harca ugyanaz maradt, *ez* tombol tovább a régi módon a társadalmi csoportok között is, noha már rég nem antropológiai fajok. De ezen a *harcon* múlik minden, ez magyarázza meg nekünk az állam minden jelenségét, a jog keletkezését és az állam fejlődését."[42] Jellemző, hogy Gumplowicz itt objektív értelemben, lényege szerint teljesen elveti a társadalmi fajelméletet, terminológiailag azonban – ez pedig azt jelenti nála, hogy világnézeti következményeiben – változatlanul fenntartja.

Woltmann a biologizmus reakciós kifejtésére való átmenetnek magasabb fokát képviseli. Sajátlagos pozíciója abban van, hogy mint volt szociáldemokrata (revizionista volt, aki Marxot Darwinnal és Kanttal próbálta összekapcsolni) további lényeges lépéseket tehetett a fajelméletnek az imperialista szükségletekhez való alkalmazása terén. Továbbviszi a Gumplowicz által kifejezett gondolatot, hogy az osztályharcok lényegileg faji harcok, „megtisztítja" őket Gumplowicz kétségeitől és következetlenségeitől, magáévá teszi ennek következtében – korszerűen megváltoztatott formában – Gobineau bizonyos gondolatmeneteit, úgyszintén a közben továbbfejlődött francia fajelmélet (Lapouge stb.) egyes elemeit.

Szociáldemokrata múltjából Woltmann magával hozza a társadalmi fejlődés, a társadalmi felépítés terminológiáját, de mindezeket a kategóriákat megváltoztatja a biológiai fajelmélet szellemében. Így pl. szerinte az értéktöbblet biológiai fogalom. A társadalmi munkamegosztás „testi és szellemi tulajdonságok természetes egyenlőtlenségén . . . alapszik".[43] Az osztályellentétek „lappangó faji ellentétek".[44] Ezen az alapon a kapitalizmus revizionista dicsőítését akként variálja, hogy a kapitalizmus a legjobb társadalmi rend a kiválasztás szempontjából. Magától értetődik, hogy Woltmann a gyarmati elnyomásnak is ideológiai védelmezőjévé lesz. Szerinte „reménytelen vállalkozás négereket és indiánokat igazi civilizációra képessé tenni"; a fehérek a gyarmatokon „mindig a *felsőbbrendű fajt* fogják alkotni".[45] S a szociáldarwinizmus alapján megújítja a gobineau-i tanítást, ezúttal azonban már mint a német imperializmus ideológiáját, amennyiben kijelenti: „Az északi faj a világ civilizációjának született hordozója."[46]

[42] Gumplowicz, *Rassenkampf*. 296. l.
[43] D. Woltmann, *Politische Anthropologie*. Eisenach—Leipzig 1903. 191. l.
[44] I. m. 192. l.
[45] I. m. 198. l.
[46] I. m. 287. l.

Így képviseli Woltmann egy társadalomelmélet álarcában a radikális-reakciós imperialista fajelméletet minden következményével. Vonatkozik ez az egész módszertanra (gondoljunk a fent idézett az egyenlőségről tett megjegyzésekre). Mint Gumplowicz, ő is elveti az emberiség egységes fejlődését. Szerinte hamis, „az emberi nem fejlődéséről beszélni . . . *csakis az egyes fajok fejlődnek.*"[47] Persze Woltmann is látja, hogy a történetileg adott valóságban nincsenek „tiszta fajok", hogy a faji megkülönböztetés minden fiziológiai jegye nagyon bizonytalan. De nem vallja be becsületesen ezt az ellentmondást, mint Gumplowicz, hanem demagóg csűréssel-csavarással igyekszik kikerülni; így beiktatja – azért is, hogy túlhaladja Gobineau fatalizmusát – a fajok „szétválasztásának" (Entmischung) fogalmát (oly gondolat, amely később Hitler és Rosenberg számára válik fontossá). A Gobineau-val ellentétben élesen hangsúlyozott optimista perspektíva azáltal jön létre, hogy kiemeli a mesterséges fajtenyésztés fontosságát, amely a kereszteződés és beltenyésztés keveredéséből áll. Woltmann tehát a szociológiai és biológiai terminológiának minden pompás cicomája ellenére sem jut tovább a gobineau-i önkényességen: egyszer a fajkeveredés feltétlenül kártékony és vészthozó, máskor a legfontosabb „tenyésztési" mozzanatok épp a keresztezésből keletkeznek. A gobineau-i pesszimizmus túlhaladása nála azon a „szerény reményen" nyugszik, . . . „hogy a jelen nemzedék egészséges és nemes állományát sikerül fajegészségügyi és fajpolitikai intézkedésekkel fenntartani és megvédeni."[48] Látjuk majd, milyen barbár-zsarnoki rendszert csinált a hitlerizmus ebből a „szerény reményből".

Döntő befolyásra Woltmann sem tett szert. Nem mintha „tudományosan" jobb vagy rosszabb lett volna, mint a korábbi vagy későbbi fajteoretikusok, hanem mert a gyakorlati fajelmélet széles körű hatásának még nem volt meg a politikai-társadalmi alapja az akkori Németországban. Erősbítette még ezt a hatástalanságot az a különös árnyalat, amelyet Woltmann a fajelméleten belül képvisel. Míg francia fajteoretikusok (mint pl. a már említett Lapouge), csak álmodhattak az árják uralmáról és – túltéve Gobineau pesszimizmusán – rémperspektívákat rajzolhattak Oroszország európai uralmáról, zsidó vezetés alatt álló európai koalícióról;[49] míg német fajteoretikusok, mint O. Ammon, a német uralomnak vaskos és nyilvánvalóan tudománytalan propa-

[47] I. m. 159. l.
[48] I. m. 324. l.
[49] G. Vacher de Lapouge, *L'arien.* Paris 1899. 495. l.

gandájával csupán a legszélsőségesebb „össznémeteket" tudják megragadni, addig Woltmann hatástalanságra ítéli magát a reakciós körökben némely törekvésével, amelyben revizionista múltja és a fajelmélet között igyekszik kompromisszumokat kötni. Valamennyi reakcióssal osztozik az emberek egyenlőségének eszméje ellen, a demokráciáért vívott harcban. De nem osztozik pl. abban a felfogásban, hogy a francia forradalom a kisebbértékű faj rabszolgafelkelése az arisztokrácia (az árják a frankok ellen), s éppígy abban a felfogásban sem, hogy az egész munkásmozgalom fajilag kisebb értékű emberek felkelése. Azt mondja a francia forradalomról: „A forradalom vezérei majdnem kivétel nélkül germánok voltak . . . *A forradalom csak a germán faj egy másik rétegét hozta uralomra.* Tévedés volna azt hinni, hogy Franciaországban a 'harmadik rend' jutott uralomra. Csak a burzsoázia jutott hatalomra, azaz a polgárság felső germán rétege, mint ahogy a jelenkori munkásmozgalomban is, antropológiailag tekintve, csak az történik, hogy érvényesül a munkásosztály felső germán rétegeinek az uralomhoz és szabadsághoz való felemelkedése."[50] A munkásarisztokrácia felemelkedése revizionista megokolásának ez az összekapcsolása a germánság fajelméleti dicsőítésével nem gyakorolhatott széles körű befolyást az akkori Németország reakciós köreiben. Egyetlen német reakciós sem tudott megbarátkozni azzal a felfogással, hogy a francia forradalom „a germán szellem hőstette." Az ilyen ingadozások és következetlenségek múló epizóddá tették Woltmann fajelméletét, noha sok ösztönzése a fasizmusban is hatékony maradt.

4. H. St. Chamberlain mint a korszerű fajelmélet megalapítója

A fajelmélet tulajdonképpeni reprezentatív képviselője a háború előtti időben H. St. Chamberlain. Mint gondolkodó ő is nagyon távol áll minden igazi eredetiségtől. Jelentősége abban van, hogy a régi és egyúttal az imperialista szellemben felújított fajelméletet egyesíti az imperialista korszaknak tipikus, általánosan reakciós tendenciáival, mindenekelőtt az életfilozófiával, s ezzel megadja neki azt a „világnézeti szintézist", amelyre a kor legszélsőbb reakciójának épp szüksége volt. E korszak tulajdonképpeni életfilozófusai (Dilthey, Simmel stb.) még túlerősen régi, részben liberális-agnoszticista tendenciákkal vannak összekapcsolva, Nietzsche részint túlközel áll egy esztétikai-ellenzéki

[50] Woltmann, *Politische Anthropologie.* 294. l.

dekadenciához, részint annak ellenére, hogy egyébként közel áll a szociáldarwinizmushoz, elutasítja a szűkebb értelemben vett fajelméletet; a szociáldarwinizmusból viszont hiányzik a filozófiai általánosítás; amennyiben megvan benne, az természettudományos monizmus, tehát hasznavehetetlen a szélső reakció számára. Chamberlain mármost „világnézetileg" összefoglalja valamennyi, a szélső reakció számára fontos tendenciát. Ennyiben fontos alak: ideológiai összekötő láncszem a régi reakció és a későbbi fasizmus között.

Természetesen nem az egyetlen efféle összekötő láncszem. Fontos előfutára, akit a fasiszták éppúgy, mint őt, közvetlen szellemi ősükként tisztelnek, Lagarde. Bizonyára nem véletlen, hogy II. Vilmos német császár, ifjúságában, amikor a Stöcker-féle antiszemita demagógiát is támogatta, közeli kapcsolatban volt Lagarde-dal és annak szellemi befolyása alatt állt.[51] Éppígy nem véletlen, hogy később bizalmas levelezés indult meg a német császár és Chamberlain között. Már 1901-ben egy Chamberlainhez intézett levelében így nevezi magát: „bajtársa és szövetségese a Germániáért Róma, Jeruzsálem stb. ellen vívott harcban".[52] S a császár így nyilatkozik Chamberlainnak az ő gondolkozására gyakorolt befolyásáról: „S most mindannak az ősárja-germán elemnek, amely hatalmas rétegekben szunnyadt bennem, lassanként nehéz küzdelemben a felszínre kellett kerülnie. Nyílt ellenségeskedésbe jutott a „hagyománnyal", gyakran bizarr formában, gyakran formátlanul nyilvánult meg, mert inkább homályos sejtelemként, gyakran tudattalanul mozdult meg bennem s utat akart törni magának! Ekkor jön Ön, egy varázsütésre rendet hoz az összevisszaságba, fényt a sötétségbe; célokat tűz ki, amelyekre törekedni és amelyekért dolgozni kell; megmagyarázza, amit homályosan sejtettem, utakat mutat, amelyeket követni kell a németek üdvére."[53] Ez a barátság II. Vilmos haláláig tart. Chamberlain háborús és uszító tanulmányaiért a vaskeresztet kapja; s még a Hohenzollernok bukása után is folytatódik a barátságos levelezés. Ugyanakkor azonban Chamberlain a legszélsőbb reakció új vezéréhez is megtalálja a csatlakozást: 1923-ban találkozik Hitlerrel, s e találkozás benyomását így foglalja össze: „Hitem a németségben egy pillanatig sem ingadozott, de reménykedésem — megvallom — mélypontra jutott. Ön egy csapásra megváltoztatta lelkem állapotát. Hogy Németország a legnagyobb szükség órájá-

[51] Lagarde asszony emlékiratait nem tudtam megtalálni. A tényt idézem Mehringnek egy cikke után: Neue Zeit. XIII. I. 225. k.

[52] Chamberlain, *Briefe*. München 1928. II. 143. l.

[53] I. m. 142. l.

ban egy Hitlert szül magának, ez mutatja élő voltát; éppígy azok a hatások, amelyek belőle áradnak; mert ez a két dolog — a személyiség és a hatás együvétartoznak. Hogy a nagyszerű Ludendorff nyíltan Önhöz csatlakozik és az Öntől kiinduló mozgalom hívének vallja magát: milyen gyönyörű igazolás!"[54]

Lagarde (és később kisebb utódai, pl. Langbehn, a „Rembrandt mint nevelő" szerzője) még outsiderek, csak periférikusan és alkalmilag egyesülhetnek a közönséges reakciós politikával. Chamberlain Lagarde-ban „a Bismarckot kiegészítő politikai zsenit" látja.[55] Lagarde „Deutsche Schriften" c. műve Chamberlain szerint a „legértékesebb könyvek" közé tartozik. Különös érdeme abban van, hogy felfedezte a kereszténységben a csekélyebb értékű vallásos ösztönöket és a keresztény vallásra ártalmas hatásukat; oly tett ez, „amely csodálatot érdemel". Lagarde szerint az egész Ószövetséget ki kell küszöbölni a keresztény vallástanból; mert úgymond, „befolyása miatt ment tönkre az evangélium, amennyire ez lehetséges."[56] Chamberlain bírálja ugyan Lagarde különcködéseit, amelyek őt magányosságra, outsiderségre ítélik, de mindezen kritika ellenére egyik legfontosabb előfutárát látja benne.

Nála a vallással és kereszténységgel kapcsolatos állásfoglalás a legfontosabb mozzanat. A legszélsőbb reakció régi és új formáinak motívumai egyesülnek itten. A régi porosz junkerreakció, protestáns-pietista, tehát minden vallási kérdésben hagyományos, ortodox volt. Németország kapitalista fejlődése, az a kényszerűség, hogy a politikai vezetést kézben tartsák egy agresszív imperialista államban, mégpedig olyan államban, amelynek az agresszióhoz a társadalom valamennyi rétegét átfogó és megmozgató ideológiára van szüksége, megváltoztatja a helyzetet a legszélsőbb reakción belül. Persze a munkásosztály eleinte nehezen hozzáférhető az ilyen befolyásolás számára; a reformizmusnak itt hosszan tartó munkát kell végeznie, mielőtt a német imperializmus előtt való kapituláció lehetségessé válik. Ezért az új szélső reakció előbb a kispolgárság tömegei felé tájékozódik, amelyeket nem lehet közvetlenül junkeri befolyás alá hozni, s létrejönnek a demagóg ideológiák különböző formái. (A stöckeri antiszemitizmus, később Naumann nacionalizmusa stb.)

Az értelmiségben is a legkülönbözőbb tendenciák uralkodnak: Nietzsche, aki körülbelül egy időben tevékeny Lagarde-dal, éppúgy

[54] I. m. 126. l.
[55] Chamberlain, *Politische Ideale*. 3. kiad. München 1926. 114. l.
[56] Chamberlain, *Wehr und Gegenwehr*. 61/2. l.

elválik a protestáns ortodoxiától, mint amaz, Nietzsche azonban új vallást keres és hirdet ateista jelszavak alatt, míg Lagarde a protestantizmust a szemita elemek kiválasztása által akarja megújítani; mind a kettő bírálja a kapitalista korszak kulturálatlanságát de olyképpen, hogy a bírálat éle a demokrácia és a munkásmozgalom ellen irányul. Itt találkoznak az imperialista életfilozófia reakciós tendenciáival. De bármily széles körű is Nietzschének az értelmiségre való hatása, ez a filozófia nem alkalmas arra, hogy széles körű tömeghatás alapja legyen.

Itt kezdi meg munkáját Chamberlain mint Lagarde legfontosabb folytatója. Fajelmélete általános „világnézetté" bővül, amely magában fogadja a szélső reakciónak valamennyi régi és korszerű tendenciáját, egyesíti a „legmagasabb színvonalú" kultúrkritikát vulgáris antiszemita agitációval, a germánok egyeduralomra való hivatottságának propagandájával, egyszerre harcol az elavult kereszténység ellen és megújítja a kereszténységet, tehát egyidejűleg fordul a hivőkhöz és a hitetlenekhez, s egyúttal a Hohenzollernok demokráciaellenes, világhódító imperialista politikájának eszközét faragja ebből a megújított kereszténységből.

Ennek az új világnézetnek középpontjában a fajelmélet áll. Láttuk, hogy Chamberlain elutasítja a fajelmélet gobineau-i formáját; egyidejűleg a szociáldarwinizmus hívének vallja magát. A Gobineau-ra vonatkozó, már idézett kritikai megjegyzésekhez fűződően azt írja: „Mesterem elsősorban . . . Charles Darwin."[57] Persze az a Darwin, akit ő elismer, fejlődéstan nélküli Darwin. Chamberlain egyszer azt mondja a fejlődésről: „Egy ösztön azt súgja nekem: itt az ember gondolata nem egyezik a természettel."[58] Ezzel a fejlődés tana el van intézve az ő számára. Darwin pozitív érdeme Chamberlain szemében „annak bebizonyítása, hogy a fajnak az élőlények egész birodalmában jelentősége van".[59] Persze Chamberlain itt is elhárít minden az eredetre és az okra vonatkozó kérdést. Az a Darwin, akit ő elfogad, pusztán „a gyakorlat embereinek" társa; „követem", mondja Chamberlain, „a nagy kutatót a lóistállóba, meg a tyúkudvarba, meg a műkertészhez és azt mondom: itt van valami, ami tartalmat ad a „faj" szónak, ami vitathatatlan és minden ember előtt nyilvánvaló."[60]

Így keletkezik a chamberlaini módszer durván széjjelhúzó nézetekből: legvulgárisabb empirizmus és misztikus intuíciós filozófia egymás mellett állnak minden fejtegetésében. Ez a kettős-

[57] I. m. 14. l.
[58] Chamberlain, *Briefe*. I. 84. l.
[59] I. h.
[60] Chamberlain, *Wehr und Gegenwehr*. 61/2. l.

ség persze nem új dolog a német reakciós filozófiában. Már a késői Schelling „filozófiai empirizmusnak" nevezte kinyilatkoztatástanát, irracionalista intuíciós filozófiáját, s Eduard von Hartmann később azon fáradozott, hogy ezt a filozófiát kiemelje a feledésből és korszerűsítse. Hogy Chamberlain ismerte-e ezeket az elődeit, az nem döntő, mindenesetre azonban itt rejlik filozófiai sikereinek lényege: „modern" emberekhez szól; a kapitalista iparnak, az ezt támogató technikának és természettudománynak minden vívmányát ezért meg kell őriznie és filozófiailag igazolnia, sőt az új filozófiának úgy kell jelentkeznie, mintha ezt a korszerű természettudományos gyakorlatot radikális empirizmussal védené meg az elvont filozófia meg nem engedett túlkapásai ellen. Másrészt épp ezen a talajon nő a fajmisztika, a germánoknak világuralomra való igénye.

A chamberlaini fajelmélet tehát ide-oda leng egy állítólagos empirista magátólértetődés és legsivárabb, legobskuránsabb misztika között. Chamberlain egyrészt az állat- és növénytenyésztők tapasztalataira hivatkozik. Ezek „tudják", mi a faj. És, teszi hozzá Chamberlain, „miért legyen az emberiség kivétel".[61] Máskor a versenylovak és újfundlandi kutyák kiváló tulajdonságairól beszél s így folytatja: „Itt ismét senki sem kételkedhetik, aki az állattenyésztés részletes eredményeit ismeri, hogy az embertörténelem előttünk és körülöttünk ugyanannak a törvénynek engedelmeskedik."[62] Itt is világosan látható a darwinista szociológiának az a szerepe, hogy minden társadalmi mozzanatot mint lényegtelent eltávolítson a társadalomból. Amellett Chamberlain pontosan tudja, hogy a fajmeghatározás objektív ismertetőjegyei semmit sem érnek az emberrel kapcsolatban. Amikor az ismert német tudós, Steinmetz, ezt az ellenvetést teszi, ő így felel: „Hiszen ez mind helyes és jó . . . de maga az élet, amely minden oldalon azt mutatja, hogy a faj minden szerves lényre fontos tény . . . az élet nem vár, míg a tudósok . . . végére járnak a dolognak."[63]

Ennélfogva meg kell tenni az ugrást az irracionalista intuícióba, a bensőségbe: „Közvetlenül meggyőző, mint semmi más, a 'fajnak' *saját tudatunkban* való birtoka. Aki nyilvánvaló tiszta fajhoz tartozik, naponta érzi ezt."[64] Ez az érv a fajelmélet jövője szempontjából nagy jelentőségű. Mert Chamberlain megfordítja itt a kérdést: nem arról kell az intuíciónak döntenie, hogy egy

[61] Chamberlain, *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts.* 2. kiad. München 1900. I. 265. l.

[62] I. m. 285. l.

[63] Chamberlain, *Wehr und Gegenwehr.* 40. l.

[64] Chamberlain, *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts.* I. 271/2. l.

objektív tényállás igaz-e, vagy nem igaz, hanem maga az intuíció a kérdést feltevőnek faji minőségét határozza meg, akiben nincs meg ez az intuíció, az keveréknek, fattyúnak bizonyul. Ezért mondhatja Chamberlain büszkén módszere lényegéről: „Anélkül, hogy definícióval törődném, kimutattam a fajt saját keblemben, a zseni nagy tetteiben, az emberiség történelmének fényes lapjain."[65]

Így alakul itt „módszerré" a legteljesebb szubjektivista önkény. (Nem nehéz észrevenni, mily közeli Chamberlain módszertani érintkezése egyrészt Nietzschével, másrészt Dilthey „leíró pszichológiájának" intuíciótanával és a fenomenológiai „lényegszemlélettel.") Ez az obskurantista tendencia a mítoszban kapja összefoglalását. A mítoszra való törekvés általános az imperialista korszakban, különösen Németországban. Az agnoszticizmus átmegy misztikába, s itt a misztikának és a mítosznak, mint már Nietzschénél, kettős funkciója van. Mindenekelőtt segítségükkel minden objektív ismeret a puszta mítosz színvonalára csökken. Az empiriokriticizmus, az újkantiánusok „Als Ob"-filozófiája az ismeretelmélet területén szakadatlanul rokon módszerrel dolgozik. Chamberlain alaposan felhasználja ennek az újkantianizmusnak minden vívmányát; legfontosabb képviselőit, mint Cohent vagy Simmelt, zsidóságuk ellenére ismételten dicsérettel halmozza el, és radikálisan végigvezeti ezt a misztikus vonalat. Így azt mondja a darwini elméletről, hogy ez „egyszerűen költemény, hasznos és jóleső agyrém".[66] Chamberlain szerint tehát be kell látni, „hogy Aristotelés egyszerűen az egyik mítoszt felcserélte egy másikkal . . . mert egyetlen világnézet sem lehet el mítoszok nélkül, mégpedig nem úgy, hogy a mítosz csupán kisegítő eszköz vagy hézagpótló itt-ott, hanem úgy, hogy mint alapelem átjárja az egészet."[67]

Az igazi filozófiai álláspont Chamberlain szerint az, hogy az ember tudatában van minden gondolkodás mitikus jellegének. A filozófia első virágkorszaka, az ó-indiai, tisztában volt ezzel; az ind filozófusok „pontosan tudták, hogy mítoszaik mítoszok voltak".[68] Ez a bölcsesség elveszett a későbbi európai fejlődés folyamán, és csak Kant vívta ki újra a helyes filozófiai beállítást: „Csak Kantban ébred az ember saját mítoszalkotásának tudatára."[69] Ez Chamberlain szerint Kant „kopernikusi tette". Ily

[65] I. m. 290. l.
[66] Chamberlain, *Briefe*. I. 26/7. l.
[67] Chamberlain, *Kant*. 2. kiad. München 1909. 282/3. l.
[68] I. m. 300. l.
[69] I. m. 387. l.

módon Chamberlain megnyugtatja modern agnoszticista olvasóit, hogy a természettudományok fejlődése (a részletekben, a szaktudományos kutatásban) érvényben marad; csak az objektív igazság igénye ellen kell harcolni. Mert, fejti ki Chamberlain, a tudomány értéke „nem az igazságtartalma – hiszen ez merőben szimbolikus – hanem a gyakorlatban való módszeres használhatósága s a fantázia- és a jellemképzés szempontjából való jelentősége".[70]

A gyakorlatra való hivatkozással már Nietzschénél és Diltheynél találkoztunk. Igazi társadalmi szükségletről van itt szó. A normális polgári gondolkodásból eltűnt minden összefüggés az emberiség fejlődésének nagy problémáival és ennek következtében az emberi gyakorlattal. Az egyetemi tudomány és filozófia, a szigorúan elválasztott szaktudományokra való, folyton fokozódó specializálódásával, amelyet a kapitalista munkamegosztás rákényszerített, valamint uralkodóvá vált agnoszticizmusával nem tudta itt, saját módszertana talaján, ezt a reálisan meglevő szükségletet kielégíteni. Láttuk, hogy ennek a kornak olyan kiemelkedő alakja, mint Max Weber, a (polgári) tudomány belátásaiból, ahogyan ez a tudomány a kapitalista fejlődés folyamán létrejött, nem volt képes ezeknek a kérdéseknek ésszerű feltevésére, még kevésbé arra, hogy feleletet adjon rájuk, s hogy ugyanakkor ennek a szükségletnek ellenállhatatlansága odavezette, hogy az efféle kérdésfeltevést és feleletet egy elvileg irracionalista „hit" körébe tolja át. Amit Max Weber sok fenntartással megtesz, azt Chamberlain, miként előtte Nietzsche, aggályoskodás nélkül viszi véghez: megteremti a mítoszt mint azt a talajt, amelyen ezek a feleletek, természetszerűen nőhetnek. Ehhez a tudományt tudattalan mítosszá kell lefokozni; az imperialista korszak szélső relativizmusa a legkülönfélébb kiindulópontokat nyújtja az ilyen értelmezéshez.

Már Simmel, mint láttuk, relativisztikusan akarta megsemmisíteni a tudományos haladást, s ezzel kapcsolatban egy szintre állította a mítoszalkotást és a tudományt. A tudománynak tehát már Simmelnél tudattalan mitikus jellege van, és Chamberlainnek csak egy lépéssel kellett továbbmennie, hogy Kant ismeretelméletét mint minden világfelfogás mitikus alaplényegének ilyen öntudatossá válását értelmezze. (Itt is látjuk, hogy azok a modern liberális gondolkodók, akik a legnagyobb élességgel fordulnak a materializmus „dogmatikus" jellege ellen, rendkívül türelmesek, sőt érzékenyen megértők a kor obskurantista gondolatáramlatai

[70] I. m. 751. l.

iránt, s hogy relativizmusuk objektív tekintetben előmunkálatokat végez a fasiszta ideológia keletkezése számára.)

Könnyű belátni azt is, ha imperialista talajon világnézeti utat keresnek a gyakorlathoz, akkor a mítoszelmélet és mítoszalkotás látszik a legjárhatóbbnak. Mert, mint láttuk, a specializált szaktudományok felől nem található meg ez az út, az imperialista korszak polgári filozófiája pedig, amennyiben nem a mitikusba csap át, szintén specializált szaktudomány; egyúttal mind evidensebb lesz, hogy a régi, történelmileg áthagyományozott vallási világnézetek ugyancsak képtelenek az útmutatásnak erre a funkciójára. Világnézetük és a belőle folyó gyakorlat sokkal kevésbé áll benső vonatkozásban a korszak problémáival, semhogy létrehoznák ezt a kapcsolatot. Épp ez különbözteti meg az új reakciót a régitől, hogy míg amaz az áthagyományozott vallások világképét és etikáját a modern világnézeti szükségletekkel igyekezett összeegyeztetni, emez, belátva az új helyzetet, gondolatilag szentesíti a valóságban meglevő szakadást, és a mítoszban nemcsak a filozófiát akarja megújítani, hanem korszerű valláspótlékot is akar teremteni.

De a mítosz tanának pozitív oldala is van: a puszta belső tapasztalatnak, a világnézetté emelt irracionalizmusnak és intuicionizmusnak igazolása. Itt lép fel mármost a vallásnak chamberlaini megújítása. Kiindulópontja a jelen kultúra kritikája. Chamberlain is a civilizációnak és kultúrának divatos, az imperialista életfilozófiában döntő jellegű ellentétéből indul ki. A kultúra: germán és egyúttal arisztokratikus; a puszta civilizáció ellenben nyugati, felületes, zsidó, demokratikus. De bármennyire fölényben is van a kultúra a puszta civilizációval, a germán faj a csekélyebb értékű fajokkal szemben, a germánságnak mégis egy döntő, veszedelmes gyengéje van. Nincs faji vallása. Ennek felidézését és helyreállítását tekinti központi feladatának Chamberlain, ebben Lagarde életművének folytatója.

Az igazi germán-árja vallás chamberlaini vonala a régi Indián át Krisztushoz és Krisztustól Kanthoz vezet. A régi Indiának mielőtt fajkeveredés folytán tönkrement, ebben a tekintetben sokkal kedvezőbb volt a helyzete: „Emellett ott a vallás egyúttal a tudomány hordozója . . . nálunk ősidők óta minden igazi tudomány harcban áll a vallással."[71] Vallásnak és tudománynak ez a szétválasztása „egy hivatalos hazugság elismerése. Ez a hazugság, amely megmérgezi az egyes ember és a társadalom életét . . . egyedül onnan ered, hogy mi indoeurópaiak . . . annyira meg-

[71] Chamberlain, *Arische Weltanschauung*. 2. kiad. München 1912. 73. l.

alázkodtunk, hogy elfogadjuk állítólagos „vallásunk" alapjául a zsidó történelmet, koronájául pedig a szír-egyiptomi mágiát."[72] Az ó-ind világnézet fölénye abban van, hogy „alogikus", hogy „a logika nem uralkodik a gondolkodáson, hanem csak szolgálja azt, ahol szükség van rá." Az ind világnézet belső tudás, túl az „érvekkel való minden foglalkozáson".[73] Világosan látható itt, honnan indul ki és hová vezet Chamberlain útja. Kiindul abból a vallásoktól való elidegenedésből, amelyből a modern vallásos ateizmus megkezdi terjeszkedését. Érintkezik egyúttal azokkal, akik egy új „megtisztított" vallás által akarják ezt az elidegenedést túlhaladni. Ilyenképpen továbbfejleszti mind Nietzschét, mind Lagarde-ot. Megoldása bámulatosan egyszerű: azt az ésszel, a tudománnyal való szakítást, amelyet az életfilozófia a tudomány vagy a filozófia reformjaként hirdet, jelenti ki az új vallásnak. Ez a – egyszerű, nagyon is egyszerű – megoldás a háború előtti kor számára egyrészt túlságosan éles szakítás minden tudományossággal, másrészt túlságosan engesztelhetetlen a vallási ateizmus „tragikus" attitüdjeivel szemben. Így ebben az időben Chamberlain – épp az értelmiségi elitben – még idegen marad. Éppen ezért tehette őt klasszikussá a tulajdonképpeni fasizmus: Chamberlain az életfilozófiát éppen arra a fokra emeli, amelyre neki szüksége van.

Az eddig kifejtettekből máris láthatjuk, hogyan függ össze ez a kérdés a fajelmélettel. Mert Európában a nagy lépést az árja világnézet megújításához csak Krisztus teszi meg azzal a mondással: Isten országa merőben belső. Krisztussal „megjelent egy új emberfaj"; „*erkölcsi kultúrát* csak általa nyert az emberiség".[74] Itt persze az a nehézség támad Chamberlain számára: „ki kell mutatni", hogy Krisztusnak semmi köze a zsidó fajhoz. Kiútja az, hogy Krisztus tanítását fajilag megmérgezte a zsidóság és a pusztuló Róma népkáosza. Csak Kant foglalta el újra, mint láttuk, az árja-germán álláspontot, csak ő mutatta meg, hogy a vallás „az isteneszmének létrehozatala a lélek mélységeiből".[75]

Kant chamberlaini értelmezése általában az imperialista újkantianizmus tisztán agnoszticista vonalán mozog, csakhogy még több benne a misztika. Így Chamberlain a magánvaló dologról azt mondja: „A dolgot nem lehet az éntől elkülönítve tárgyalni. Az észtől elkülönített 'magánvaló dolog', azaz, pontosabb megjelöléssel, egy 'semmiféle ész számára nem létező' dolog sokkal

[72] I. m. 74/5. l.
[73] I. m. 51. l
[74] Chamberlain, *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts.* I. 204. l.
[75] Chamberlain, *Kant.* 746. l.

inkább képtelen gondolat, mint képtelen dolog, mert egyedül az értelem és az ész teremt egységet a sokféleségben. Tehát egyedül ők teremtenek 'dolgot'. Nem ezért, mert nincsen semmi az észen kívül, hanem azért, mert egyedül az ész *alakít*."[76]

Csak egy ekként felfogott kanti tanítás adhat Chamberlain nézete szerint faji vallást, igazi vallási kultúrát a germán világnak. Ebben a tekintetben borzalmas elmaradottság uralkodik Európában: „Mi európaiak ma a vallásra vonatkozóan körülbelül ott állunk, ahol a hottentották a tudományra vonatkozóan; amit vallásnak nevezünk, empirikus zagyvalék, teológiánk (minden felekezeté) Kant ítélete szerint 'agyrémek csodalámpája'."[77] Ezt az elmaradottságot kell felszámolni. Ha majd Európában ez a Chamberlain által hirdetett misztikus obskurantizmus uralkodik, akkor a jövőt feltáró távlat nyílik meg az árja faj számára.

Honnan azonban e roppant távolságok? Hiszen azt látjuk, hogy Ó-Indiát Krisztustól, Krisztust Kanttól sok évszázad választja el. Itt játszódik le éppen a chamberlaini filozófia lényeges tartalma: a fajok harca. Az árja-germán fény-népnek a harca ez a sötétség hatalmaival, a zsidósággal és Rómával. Chamberlain filozófiája, amely eddigi értelmezésében kevéssé különbözik az imperialista korszak átlagos életfilozófiájától, itt éri el „eredeti", a fasiszta jövőbe mutató fordulatát. Chamberlain szintén módszertanilag is, tartalmilag is elveti a világtörténelmet. Azt mondja: „Mihelyt az *emberiségről* általában beszélünk, mihelyt a történelemben az 'emberiség' fejlődését, haladását, nevelését stb. véljük látni, elhagyjuk a tények szilárd talaját és légies absztrakciókban lebegünk. Az az emberiség ugyanis, amelyről már annyit filozofáltak, abban a súlyos bajban szenved, hogy nem is létezik."[78] Csak a fajok léteznek. Az emberiség elmélete „a történelembe való minden helyes belátásnak ... útjában áll": „mint a gazt fáradságosan ki kell gyomlálni ... mielőtt a megértés reményével ki szabad mondani azt az evidens igazságot: mai civilizációnk és kultúránk sajátlagosan germán, kizárólag a germánság műve".[79]

Itt Chamberlain nagy nyíltsággal kimondja azt az álláspontot: az emberiségre és humanitásra vonatkozó minden korábbi képzetet fel kell számolni, hogy a germánok világuralmáról szóló „evidens igazság" világnézetté lehessen. Csak következetes, hogy Chamberlain éppúgy, mint Gobineau és a szociáldarwi-

[76] I. m. 667. l.
[77] I. m. 749. l.
[78] Chamberlain, *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts*. II. 703. l.
[79] I. m. II. 709. l.

nizmus, csak az egyes fajokra nézve ismer el haladást és hanyatlást. Chamberlain azonban abban különbözik elődeitől, hogy a fajelméletet történeti távlattal köti össze. Ezzel túlhalad mind Gobineau-nak és a fajelmélet más francia híveinek faji pesszimizmusán, mind a szociáldarwinisták természettudományos monizmusán, akiknek elméletéből szintén rezignált belátás következik a feltarthatatlan kozmikus folyamatba. Magától értetődően itt a germánságnak százszázalékos dicsőítéséről s egyúttal mindannak, ami nem germán, százszázalékos elvetéséről van szó. A távlatnak ebben a felállításában Chamberlain nagyon közel jut a vulgáris össznémet propagandához. Megkülönbözteti ettől egyrészt közeli viszonya az életfilozófiához, míg amaz filozófiailag sokkal elmaradottabb, korszerűtlenebb, s ezzel szoros összefüggésben, hogy történelemelmélete és távlata, noha éppolyan reakciós, éppolyan haladásellenes, mint az össznémeteké, mégis kevésbé nyilvánvalóan van hozzákötve Poroszország-Németország junkeri status quó-jához. Ez is az első világháború előtt némileg különc szerepre kárhoztatta Chamberlaint, de épp ez hozza közvetlen kapcsolatba a háború utáni kor új reakciójával, a fasizmussal. Így mondja Chamberlain a mai kultúráról: „Ami nem germán benne, az . . . kóranyag . . . vagy pedig idegen áru, amely germán lobogó alatt vitorlázik . . . s addig vitorlázik, míg el nem süllyesztjük ezeket a kalózhajókat."[80] Mert „a legszentebb kötelesség . . . a germánságnak szolgálni".[81]

Ez a német imperializmus mellett tett világnézeti vallomás mármost Chamberlainnél a legbrutálisabb cinizmussal nyilatkozik meg: „Hogy a germánság uralma szerencsét jelent a föld összes lakói számára, azt senki sem bizonyíthatja; kezdettől fogva és mind a mai napig azt látjuk, hogy a germánok egész törzseket és népeket lemészárolnak . . . hogy helyet teremtsenek önmaguknak."[82] Chamberlain itt az imperializmus indirekt apologetikájának nietzschei vonalát folytatja, a „szőke bestia" vonalát, amelyet Nietzsche annyi liberális tisztelője nem-létezőnek vagy számára lényegtelennek szeretne tekinteni. De épp itt lesz világosan láthatóvá, milyen szükségszerű és milyen központi jellegű volt éppen ez a vonal mindkettőjük, tehát nemcsak Chamberlain, hanem Nietzsche számára is. Mert — bármily különbözők is egyébként, bármily nagy rangkülönbség választja is el a stiliszta és kultúrpszichológus Nietzschét Chamber-

[80] I. m. II. 725. l.
[81] I. m. II. 721. l.
[82] I. m. II. 726. l.

laintől – mind a kettő abban különbözik a többi életfilozófustól és fajteoretikustól, hogy pesszimista kultúrpolitika alapján történelmi távlatot akarnak adni az imperialista kor számára. De micsoda távlat lehet az, ha nem imperialista jellegű? Ha pedig az: mi egyebet tartalmazhat – lényegként –, mint az imperialista agresszió és humanitásellenesség mítoszát? Ahol hiányzik ez a távlat, csakis a nihilizmusig menő szkepszis, kétségbeesés, vagy lemondás keletkezhetik mint „a bölcsesség végső szava", amint ezt az életfilozófia története mutatja Diltheytől és Simmeltől Heideggerig és Klagesig. Az imperialista korszaknak objektív tekintetben csak két kimenetele van: az imperializmus igenlése, világháborúival, a gyarmati népeknek és saját néptömegeinek leigázásával, kizsákmányolásával, vagy pedig az imperializmus gyakorlati tagadása, e néptömegek felkelése, a monoplkapitalizmus szétbomlasztása. Ha egy gondolkodó nem nyíltan és határozottan foglal állást az igen vagy a nem mellett, akkor élete – mindegy, hogy rokonszenvezik-e az imperializmussal, s a fasizmussal is, vagy pedig ellenszenvvel viseltetik-e velük szemben – csak távlatnélküli kétségbeesésben csendülhet ki. (Az objektív értelemben vett pozitív szolgálatot, amelyet a kétségbeesés filozófiája jelent a fasizmus szempontjából, már ismételten kifejtettük.) Nietzsche és Chamberlain persze nemcsak rangra, hanem az imperializmus konkrét megvalósításához való közelségre nézve is különböznek egymástól. Nietzsche csak prófétája az imperializmusnak: innen az imperializmusról való mítoszának általános, elvont, „poétikus" formája; Chamberlain már aktív, közvetlen résztvevője az első világháború ideológiai előkészítésének. Ezért nála már világosan láthatók a bestiális imperializmus körvonalai à la Rosenberg–Hitler.

A fajelmélet már Chamberlainnél arra szolgál, hogy nyugodt lelkiismeretet adjon ennek a bestializmusnak. Hiszen a többi fajhoz tartozók nem emberek a szó tulajdonképpeni értelmében. Még ott is, ahol Chamberlain elvontan ismeretelméleti kérdésekről beszél, nem felejti el hozzáfűzni, hogy az igazság is csak a kiválasztott faj számára létezik: „Ha azt mondom: 'egyedül igaz', ezt úgy értem: egyedül igaz számunkra, germánok számára."[83] A többi, a nem-germán emberiségnek ez a minden életjogosultságból és kultúrképességből való kizárása végigvonul Chamberlainnek egész úgynevezett világnézetén. A tiszta fajhoz való hozzátartozás végleges, biológiai-arisztokratikus kiválasztási elv. Így mondja Chamberlain az ind filozófiáról: „Az ind

[83] I. m. II. 775. l.

filozófia teljességgel arisztokratikus ... tudja, hogy a legmagasabbrendű megismerések csak a kiválasztottaknak hozzáférhetők, s tudja, hogy a kiválasztott csak meghatározott fizikai fajfeltételek mellett tenyészthető."[84] Az, hogy a zsidóság és a mohamedanizmus elismerik „az abszolút egyenlőség demokráciáját",[85] hordozóik faji kisebbértékűségének jele.

Így keletkezik Chamberlainnél a fajelméleti világtörténelempótlék. Az emberiség történelmével együtt elveti a régi felosztást is ókorra, középkorra, újkorra. Chamberlain szerint képtelenség a renaissance-ról táplált képzet is. Számára csak egyes árja fajkultúrák vannak (India, Perzsia, Görögország, Róma, a középkor germán birodalmai, a mai Németország), és hanyatlásuk a fajkeveredés, kereszteződés következménye. Chamberlain legfontosabb fogalma az árja népek uralma ellen fellépő ellenerők konstrukciójában a „népek káosza", amely a római világuralom következtében jött létre. Itt általános fajkeveredés ment végbe, s ezzel a kultúra pusztulásának veszedelme támadt. A germán népek lettek a megmentők. Minden, ami nagy és jó, ami magas kultúrát képvisel, akár Itáliában, akár Spanyolországban, a germán hódítók utódainak műve. Minden, ami veszedelmes vagy rossz, ami kulturálatlan, a zsidóság és a népek káosza termékének bizonyul ebben a harcban; a népek káoszának szervezeti összefoglalása és ideológiai megőrzője pedig Chamberlain szerint a római-katolikus egyház. Így az egész történelem a római birodalom pusztulása óta a germán fényhozók harca a sötétség hatalmaival, Jeruzsálemmel és Rómával.

Ez a harc határozza meg a vallás és fajelmélet kapcsolatát Chamberlain koncepciójában. Krisztus, mint Chamberlain „kimutatta", nem zsidó. Az általa megalapított vallás a zsidó vallás legerősebb tagadása. A zsidó vallás „absztrakt materializmus", „bálványimádás".[86] Kant nagy tette épp abban van, hogy„ örökre megbuktatta Nusz-Jahvet".[87] Ezzel elérte Chamberlain az imperialista reakció eddig szétválasztott irányainak, az életfilozófiai irracionalizmusnak és a fajelméletnek teljes egybeolvadását. A zsidóságnak, a zsidó hagyományoknak a világnézetben való megsemmisítése itt ugyanaz az aktus, mint az ész felbomlasztása. Ezzel a gondolkodásnak, az észnek életfilozófiai-irracionalista aláásása, felbomlasztása világos, mítosz-szerű, általánosan megfogható alakot kap, kezdi elhagyni a katedra és a tárca szűk-

[84] Chamberlain, *Arische Weltanschauung*. 17. l.
[85] I. h.
[86] Chamberlain, *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts*. I. 230. l.
[87] Chamberlain, *Kant*. 303. l.

korlátú területét. De ezzel egyúttal a fajelmélet kilép pozitivista-tudományos szuggesztiónélküliségéből: létrejön az a szellemi és erkölcsi légkör, amelyben kétségbeesett és fanatizált tömegek valláspótlékává lehet. Persze Chamberlain itt csak „próféfája", csak hirdetője az eljövendő messiásnak. De ennek Chamberlain tanához sem tartalmilag, sem módszertanilag nincs semmi új hozzátennivalója: csak át kell gyúrnia ezt a tant a tömegek számára.

Az árja Krisztusnak, a kereszténységnek nagy tettét teljesen eltorzította már a félzsidó Paulus, különösen pedig Augustinus, a népkáosz fia. A római egyházban a zsidóság elvont materializmusának párhuzama- és ellentéteképpen keletkezik egy „mágikus materializmus",[88] amely a tősgyökeres germán világnézetre éppoly veszedelmes, mint az előbbi. Chamberlain abban is közvetlen előfutára Hitlernek és Rosenbergnek, hogy minden ördögit (mindent, ami zsidó, mindent, ami fajkeveredés) mint materializmust diffamál. Ez is mutatja, hogy egyrészt mindezek a polémiák mennyire elsősorban a dialektikus és történelmi materializmus ellen mint az imperialista ideológia egyetlen komoly ellensége ellen irányulnak, s másrészt, hogy ez a magától értetődőnek feltüntetett, semmivel meg nem okolt megvetetté-tétel csakis az imperialista korszak antimarxista agnoszticizmusának előmunkálatai alapján volt lehetséges. Chamberlain azt mondja: „Az árja szellemnek a zsidó szellemmel és mind a kettőnek a nemzetietlen és hitetlen népkáosz esztelenségeivel való párosítása": ez a nagy veszedelem. „A zsidó szellem, ha tisztaságában vették volna át, korántsem okozott volna annyi bajt . . . így azonban az történt, hogy a zsidó szellem beszűrődött az indo-európai szimbolikának és a szabadon teremtő, változatos alkotóerőnek fennkölt világába; mint a délamerikaiak nyílmérge hatolt be ez a szellem merevítően olyan szervezetbe, amelynek egyedül az újjáalakítás változatosságában van élete és szépsége . . . Egyúttal ez a dogmatikus szellem szegényes rabszolgalelkek legostobább és legvisszataszítóbb babonáját a vallás örök alkatrészeivé rögzítette: ami előbb jó volt a 'közönséges embernek' (mint Órigenés vélte), vagy a rabszolgáknak (mint Demosthenés gúnyolódik), abban most a szellem fejedelmeinek kellett hinniök lelkük üdvössége kedvéért."[89]

Krisztus árja vallásának a népkáosz római egyházává való torzítása meghatározza az európai történelmet a népvándorlástól a mai napig: ez „a XIX. század alapja". Mert ezt a harcot még

[88] Chamberlain, *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts*. II. 644. l.
[89] I. m. II. 592/3. l.

sohasem vívták végig radikálisan, a germán észak felháborodása a dél népkáosza ellen eddig még nem vezetett igazi győzelemhez. A germánok, noha mint az árják utolsó törzse törvényes „urai a világnak", mégis problematikus helyzetben vannak uralmi igényeik és uralmi lehetőségeik tekintetében, amelyek Chamberlain szerint csakis a zsidóság és a népkáosz elemeinek a vallásban való radikális legyőzése által, csakis egy germán-faji vallás keletkezése által valósulhatnak meg. Így Chamberlainnél a fajelmélet „egyetemes világnézetté" lesz: ideológiai eszközévé a wilhelminus imperializmus agresszív világuralmi igényeinek.

Az eddig mondottak után könnyen érthető, hogy Chamberlain az első imperialista háborúban lelkes össznémet propagandát űzött, hogy Németország veresége után Hitlerhez csatlakozott. Nagyszámú háborús brosúrái kevés újat tartalmaznak az eddig tárgyaltakhoz képest. Még élesebben hangsúlyozzák tendenciáinak demokráciaellenes alapvonását, mint elméleti írásai; még a háború előtt azt tanácsolja II. Vilmosnak, robbantsa fel a Birodalmi Gyűlést, hogy szabad utat nyerjen tervei számára. Ezekben a brosúrákban továbbá a németeknek a világuralomra való elhivatottságát még élesebben állította előtérbe, mint a korábbi iratokban, s itt mint belső, megszüntetendő akadályt a vallási-faji középponti probléma mellett mind erősebben hangoztatja a demokrácia megszüntetésének, a kevesek uralmának szükségességét. Poroszország pozitív jelentőségét is erősebben hangsúlyozza, mint korábban. Polemizálva a Weimar versus Potsdam szembehelyezéssel, amely különösen angol-demokrata körökben volt nagyon elterjedve, azt írja: „Az a külföldi, aki azt mondja, hogy Poroszország nélküli Németországot szeret, vagy tökfilkó, vagy selma."[90] Természetes, hogy ezekben az írásokban tendenciájának német-imperialista oldalai meztelenül „filozófiai" álcázások nélkül jelentkeznek. Egészen nyíltan hangsúlyozza, hogy a német világuralomról van szó; európai győzelemmel még nincs vége a harcnak, az egész világot kell legyőzni és leigázni. Chamberlain szerint vagy világuralomról vagy pusztulásról van szó: az a Németország, amelyet elképzel, csakis agresszív-imperialista lehet; „ha Németország nem a világ felett uralkodik . . . akkor eltűnik a térképről; vagy-vagyról van szó".[91] Így torkollik Chamberlain fajelméleti világnézete következetesen a német imperialisták akkoriban legagresszívebb és legreakciósabb csoportjának, az össznémeteknek propagandájába.

[90] Chamberlain, *Kriegsaufsätze*. München 1915. 76. l.
[91] Chamberlain, *Politische Ideale*. 39. l.

5. A nemzeti-szocialista világnézet mint az imperializmus filozófiájának demagóg szintézise

Látjuk: úgynevezett filozófia formájában, dekadens-reakciós intellektuelek számára, megvadult soviniszta nyárspolgároknak szánt háborús propagandában úgyszólván készen vannak a „nemzeti-szocialista világnézet" körvonalai. Csak arról van szó, hogy a szalonokból, a kávéházakból, a tudósszobákból kivigyék azt az utcára. Ezt az utolsó lépést a szélső reakció németországi fejlődésében megtették Hitler és emberei. Ezzel kapcsolatban teljesen méltatták Chamberlain érdemeit. Rosenberg külön könyvet írt róla; máskor, a hatalomátvétel után pedig kijelentette, azért, hogy figyelmeztesse a fasizmus-„útitársait" és zsinórmértéket adjon nekik: a nemzeti szocializmus csak Richard Wagnert, Nietzschét, Lagarde-ot és Chamberlaint ismeri el igazi őseinek.[92]

Ezzel semmiképp nem akarjuk túlbecsülni Chamberlain jelentőségét. Csupán utolsóelőtti irodalmi összefoglalását képviseli a német (és nemzetközi) fejlődés legeslegreakciósabb gondolattendenciáinak. Maga a német fasizmus eklektikus szintézise valamennyi reakciós tendenciának, amelyek Németország sajátos fejlődése következtében itt erősebben és határozottabban fejlődtek ki, mint más országokban. E tendenciák száma határtalan, különbségeik, a közös reakciósság ellenére, olykor nagyon tetemesek.

Németország fejlődésének különleges feltételei, amelyekről már beszéltünk s amelyekre most csak jelszószerűen utalhatunk újra (harmincéves háború, kisállami abszolutizmus, a kapitalizmus késő fejlődése, Bismarck birodalomalapítása, a porosz junkerség uralmával, álparlamentarizmussal, a Hohenzollernok „személyes kormányzásának" fenntartásával stb.), azzal a következménnyel járnak, hogy alig van olyan polgári ideológiai tendencia, amely valamilyen formában ne alkalmazkodnék a német valósághoz s ne igyekeznék kibékülni reakciós oldalával. Amikor pedig az imperialista korszakban felújították a klasszikus korszak filozófusait (Kant, Fichte, Schelling, Hegel), a polgári gondolkodók biztos osztályösztönnel épp reakciós oldalaikat tették magukévá, tolták előtérbe, s a régi filozófiákat „megtisztították" progresszív alapjaiktól és tendenciáiktól.

Így Kantot alaposan „megtisztították" materializmus és idealizmus közötti ingadozásától (Lenin); így Rickert reakciós

[92] Rosenberg, *Gestalten der Idee*. 2. kiad. München 1936. 18. l.

újkantiánus iskolája Fichte késői irracionalizmusát használta fel az újkantianizmus továbbfejlesztésére; így a késői Schelling filozófiáját felújította Eduard von Hartmann, s Kierkegaardnak később jelentkező hatásában még erősebben és hatásosabban jut kifejezésre reakciós jellege; így Hegelnek a porosz valósággal való kibékülését arra használta fel az újhegelianizmus, hogy Hegelből Bismarck előfutárát csinálja, s általában filozófiáját – amelyet alaposan „megtisztítottak" minden dialektikától – a német elmaradottság konzerválásának világnézetévé, minden reakciós tendencia szintézisévé építse ki. Ehhez járulnak az alaptendenciákban kezdettől fogva reakciós gondolkodók, mint Schopenhauer, a romantika (mindenekelőtt Adam Müller, Görres stb.) és Nietzsche. A fasizmus lép Németország reakciós fejlődésének teljes örökébe, s ezt arra használja fel, hogy bestiális imperializmust alapítson befelé és kifelé.

A nemzeti-szocializmus a német nép legrosszabb ösztöneire apellál; mindenekelőtt azokra a rossz tulajdonságokra, amelyek az évszázadok folyamán a megfeneklett forradalmak, a demokratikus német fejlődés és ideológia hiánya következtében kialakultak. (Engels „a harmincéves háború lealacsonyodásából a nemzeti tudatba behatolt szolgalelkűséget" említi.[93] Ennek a szolgalelkűségnek modern formája a teljes félreismerése annak, hogy a német kapitalizmus növekedése ellenére, az elporoszosodott német birodalom külső katonai hatalma ellenére belül még majdnem változatlanul fenntartotta magát a „német mizéria". De a legtöbb ideológusnál sokkal többről van szó, mint e tényálladék puszta meg nem látásáról. Ellenkezőleg, mindinkább kidolgoznak olyan ideológiákat, amelyek „a német mizériáknak" ebben a megőrzésében, a bismarcki birodalom álalkotmányosságában, a reakciós poroszság uralmának, a junkeruralomnak, a porosz militarizmusnak és a porosz bürokráciának sértetlen megőrzésében a társadalmi felépítésnek és az államiságnak magasabb formáját látják, mint amilyen Nyugaton a polgári forradalmak következtében kialakult. Mint ismeretes, az imperialista korban a nyugati demokratikus országokban, mivel a polgári demokrácia ellentmondásai és korlátai mind élesebben szembetűnnek, egyre jobban terjedő és élesedő kritikája támad a demokráciának általában. Míg azonban ez a kritika Oroszországban már a forradalmi demokratáknál, mindenekelőtt Csernisevszkijnél, a liberalizmus ideológiai megsemmisítésévé fejlődik, míg a

[93] Engels, *Anti-Dühring*. Marx—Engels *Művei*. 20. köt. Kossuth, 1963. 180. l.

bolsevik Lenin az imperialista korszakban a polgári demokrácia következetes marxista bírálatátfel használta a proletárdiktatúrára és a proletárdemokráciára vonatkozó marxi tan továbbfejlesztésére, s ezzel a kapitalizmusról a szocializmusra való átmenet elméletét tovább konkretizálta, mint maga Marx, addig Nyugat-Európában a demokrácia bírálata csak a legszélsőségesebb reakciónak és a munkásmozgalomban mutatkozó anarchizmusnak vagy szindikalizmusnak szélső és hamis pólusai között mozog. Ezt a bírálatot mármost lelkesen fogadják az imperialista korszak német ideológusai, de itt arra használják fel, hogy az elporoszosított Németországot mint magasabbrendű, a jövőbe mutató, a demokrácia ellentmondásait túlhaladó társadalmi és állami formát mutassák be. A demokrácia nyugati kritikájának ilyen átvételéből származik tehát az agresszív német imperializmus ideológiája, az a tanítás, hogy a német „elhivatott" a jövő útját megmutatni az emberiségnek, mégpedig éppen a „német mizéria" minden retrográd intézményének fenntartása alapján.

A német „elhivatottságnak" ez a különös formája nagy zavart visz bele mindazokba a gondolattendenciákba, amelyek haladó célzatúak, vagy legalábbis megvan bennük a szándék, hogy harcoljanak a legszélsőbb reakció ellen. A vak, rabszolgai, kritikátlan meghajlás a mindenkori állami tekintély előtt a német elmaradottság politikai és társadalmi eszményítésével párosulva, meggátolja Németországnak polgári demokráciává fejlődését, egészen hamis utakra viszi, megteremti azoknak a reakciós tendenciáknak (gyakran akaratlan) ideológiai támogatását, amelyeknél a német elmaradottság dicsőítése megfelel a természetes osztályérdekeknek. A német fejlődésnek ez az ellentmondásossága erősen észrevehető volt már a Stein-féle reform-mozgalomban, különösen magánál Steinnél. Megmutatkozik a késői Hegel bürokratikus-rendi államelméletében, abban, hogy azt a helyes felfogást, amely szerint a reformáció egy fajta polgári forradalmat képvisel Németországban, akként forgatja ki, hogy vele a demokrata forradalom már teljesítette feladatait Németországban. Behatol a befolyását megőrzött lassalle-i államelmélettel még a munkásmozgalomba is, s itt ebben a mértékben sehol másutt elő nem forduló — opportunista legalizmust, az államnak mint olyannak imádatát hozza létre.

Így a szélsőségesen reakciós ideológia, amely gondolatilag először a romantika jobb szárnyán alakult ki a legszorosabb összefüggésben a poroszországi junkeri reakció legretrográdabb köreivel, hatalmas sagítséget kapott, amennyiben a vele szem-

benálló demokratikus-kritikai ellenállás, a reakciós ideológia demokratikus-kritikai leleplezése Németországban sokkal gyengébb volt, mint a világ bármely más országában. Vonatkozik ez, Marx és Engels közvetlen befolyásának korszakaitól eltekintve, még a német munkásmozgalomra is. Engels az Erfurti Program bírálatában komolyan inti a német szociáldemokráciát, amely a reakció ellen vívott harcában, a Németország demokratizálásáért folyó harcban elmulasztja legfontosabb feladatait, sőt olyan illúziókat kelt, mintha az lehetséges volna, hogy „a régi disznóság üde-jámbor-vidám-szabad (frisch-fromm-frölich-frei) módon, belenő 'a szocialista társadalomba'."[94]

Engels kritikája azok ellen a német illúziók ellen irányul, amelyek szocializmusba való „belenövést" reméltek az akkori Németországtól: tehát olyan országtól, amely még csak nem is demokratizálódott, amely előtt forradalmi feladatként állt a demokratizálásnak minden feladata, beleértve a német nemzet egységének igazi megteremtését. Németország demokratikus alakulásának központi kérdését is. Az ilyen kérdésfeltevés a szocializmushoz vezető útra vonatkozóan Engels véleménye szerint csak arra jó, hogy eltérítse a figyelmet Németország forradalmi demokratizálásának ama nagy feladataitól, amelyekért folyó harc épp az egyetlen helyes objektív és szubjektív előkészítése a szocializmusnak Németországban.

Ezt a kritikát nem értették meg a német munkásmozgalomban. Létrejött az a hamis szélsőség: egyrészt a nem-demokratikus imperialista Németországgal való „kibékülés" s másrészt egy elvont szocializmus hirdetése, a forradalmi-demokratikus feladatok elvont átugrása. Az imperialista korszakban a német szociáldemokrácia vezető ideológusai között Mehring úgyszólván az egyetlen, akiben valóban elevenek a porosz reakció elleni forradalmi harc hagyományai. Ezt a fejlődést korán észrevette és élesen bírálta Lenin: „A köztársasági hagyomány nagyon meggyengült Európa szocialistáiban . . . gyakran a köztársasági propaganda gyengülése nem jelenti eleven sürgetését a proletariátus teljes győzelmének általában. Nem hiába hívta fel Engels 1891-ben az Erfurti Program tervezetéről szóló kritikájában minden energiával a német munkások figyelmét a köztársaságért való harc folytonosságára, arra a lehetőségre, hogy ilyen harc Németországban is időszerű lesz."[95]

[94] Engels levele Kautskyhoz, 1891. VI. 29. Marx—Engels, *Válogatott levelek*. Szikra, 1950. 507. l.

[95] Lenin, *Művek*. XII. 151/2. (oroszul).

Ilyen körülmények között történik, hogy az egész polgári ideológiát teljesen áthatják reakciós formák és tartalmak. Agnoszticizmus és misztika uralkodnak olyan polgáriak gondolkodásában is, akik politikailag fővonalukon a haladás mellett állnak. Még a fajelmélet is behatol ezekbe a körökbe; csak Rathenaura utalunk, aki később fasiszta gyilkosoknak esett áldozatul. Ezzel párhuzamosan megy végbe, mint láttuk, a junkeri-reakciós ideológia korszerűsítése. Magától értetődően ez a folyamat sem egységes. A régi formák, a régi jelszavak (Istenért, királyért és hazáért"; „a német lényeg gyógyítja meg a világot"; a protestáns ortodoxiára való támaszkodás stb.) a weimari köztársaság idején is elevenek és a kispolgárság bizonyos, mennyiségileg korlátolt köreiben hatékonyak maradnak; gondoljunk a német-nemzetiek propagandájára, a Stahlhelmre stb. De emellett mind erősebben jelentkezik a szükséglet: a német imperializmus legszélsőségesebb reakciós tartalmainak, legagresszívabb célkitűzéseinek olyan formába való öntésére, amely a kispolgárok, a parasztok, az értelmiség és a munkások széles tömegeit a német imperializmus belső és külső célkitűzéseinek képes megnyerni.

Németországnak az első imperialista világháborúban szenvedett veresége két, egymással szorosan kapcsolatos problémakomplexumot vet fel, amelyek lehetővé teszik a szélső reakciós ideológiának ezt az átépítését, ezt a „korszerűsítését", ezt a hatékonyságát Németország széles néptömegeiben. Az első komplexum az általános nemzeti elkeseredés a versailles-i béke miatt. A szociáldemokrácia opportunizmusa és a kommunisták gyengesége nem engedték meg, hogy egy radikálisan végigvitt forradalom útján, ahogy ez Oroszországban történt, mentesítsék a népet a múltnak, a háború következményeinek megalázó terhei alól. Az 1918-as forradalom e kudarcának következménye, hogy a tömegek nemzeti követeléseik tekintetében mindinkább imperialista reakciós vezetés alá kerülnek: a harc a versailles-i béke ellen, a nemzeti felszabadulás jelszava elvetélődik mint a német nemzet forradalmi-demokratikus egyesülésének jelszava, és mindjobban átváltozik az agresszív német imperializmus felújításává.

A második komplexum, amely mindenütt összeszövődik az elsővel s erősíti ennek hatékonyságát, a tömegek csalódottsága az 1918-as forradalom szociális eredményei miatt. A tömegek reményei, a kispolgári és értelmiségi tömegekéi is, akkoriban rendkívül felcsigázottak voltak. Ezért szükségképp roppant nagy volt a csalódás amiatt, hogy a szövetkezett junkerek és nagykapitalisták uralma a weimari köztársaság cégére alatt éppoly nyomasztóan állott fenn továbbra is, mint azelőtt. Az 1929-es

nagy gazdasági válság, a határozottan reakciós gazdasági és társadalmi politika, amelyet a weimari demokrácia a válságban folytatott, még hevesebbé tette ezt a csalódást. Egyúttal kitűnt, hogy mindazok a mozgalmak, amelyek egyszerűen a háború előtti állapotot akarták visszaállítani (a Hohenzollernek restaurációja), nem tudtak tömeghatást elérni. Így támadt a szélső reakció táborában a szociális demagógia szükséglete: az agresszív német imperializmusnak „nemzeti és szociális forradalomként" való álcázása.

Hitler és cinkostársai tette az volt, hogy kielégítették a német junkerség és nagykapitalizmus legreakciósabb köreinek ezt az egzisztenciaszükségletét. Azzal elégítették ki ezt a szükségletet, hogy a korszerűen modernizált szélső-reakciós ideológiát a szalonokból és a kávéházakból kivitték az utcára.

Hitler ideológiája nem egyéb, mint rendkívül ügyes, cinikus-rafinált kihasználása ennek a helyzetnek. Magát Hitlert és legközelebbi munkatársait múltjuk jól előkészítette erre a feladatra. Bécsben Hitler a luegeri antiszemita társadalmi demagógia tanítványa volt, később Németországban a Reichswehr besúgója lett. Főideológusa, Rosenberg, a cári Oroszország Fekete Százainak tanítványa és később ugyancsak német besúgó. Mind a ketten, s éppígy a német fasizmus többi vezetője, gátlás nélküli és lelkiismeretlen zsoldosai a legreakciósabb német imperializmusnak, demagóg előharcosai a porosz-német agressziós és elnyomó politikának. Ezért az ideológiai jóhiszeműségnek még az árnyéka is megszűnik náluk: ők maguk teljesen cinikusan, hitetlenül, közömbösen állnak saját „tanításukkal" szemben, s kihasználják ezt — virtuóz módon játszva a német népnek fent jellemzett, a történelmi fejlődés következtében elfajult, elmaradt tulajdonságaival -- a német imperialista kapitalizmus céljaira, a nagykapitalista és junker-uralom érdekében. Németország elporoszosodásának megőrzése, Németország terjeszkedése, a világuralomért folyó harca érdekében.

A fasiszta vezetők, akik beszédeikben és írásaikban visszataszítóan hamis pátosszal verik csapra nemzeti és társadalmi demagógiájukat, akiknek minden második szava a nyilvánosság előtt becsület, hűség, hit, áldozat stb., bizalmas szűk körben a legcinikusabb augurmosollyal beszélnek saját kinyilatkoztatásaikról és kijelentéseikről. A fasiszta vezetőknek ezt a titkos anyagát aránylag még kevéssé ismerjük. (Ezeket az elmélkedéseket még a második világháború alatt írtam.) A külföldre menekült danzigi vezér, Rauschning, annyit közölt a Hitlerrel és a többi vezérrel

folytatott bizalmas érintkezéséről, hogy meglehetősen konkrét képet kaphatunk erről a helyzetről.

Csak néhány jellemző példát idézek itt. Rauschning beszélgetést folytatott Hitlerrel, amelyben a német fasizmus központi dogmájáról, a fajelméletről is szó esett. Hitler erről a kérdésről a következőképpen nyilatkozott: „A 'nemzet' a demokráciának és a liberalizmusnak egyik politikai kifejezése. Meg kell szabadulnunk ettől a hamis konstrukciótól és fel kell cserélnünk a faj koncepciójával, amely politikailag még nincs elhasználva ... Jó, tudom ..., hogy tudományos értelemben nem létezik olyasmi, mint a faj ... Nekem mint politikusnak olyan koncepcióra van szükségem, amely lehetővé teszi az eddigi történeti alapok megsemmisítését, hogy teljesen új, történelemellenes rendet tegyünk helyébe s ennek intellektuális alapot adjunk." A feladat: a nemzeti határok elpusztítása. „A fajkoncepcióval a nemzeti-szocializmus keresztülviheti forradalmát és felboríthatja a világot."[96] Nyilvánvaló itt, hogy Hitler csak ideológiai ürügyet talált a fajelméletben, hogy egész Európa meghódítását és leigázását, az európai népek nemzeti megsemmisítését vonzóvá és tetszetőssé tegye a tömegek előtt.

A fajelmélettel, mint ismeretes, szorosan kapcsolatos a német nép őseredetének kutatása. A fasiszták szerint ez tanításuk egyik legfontosabb része, sőt külön tudományt is teremtenek kutatására. Ehhez a saját tudományukhoz való viszonyukat megvilágítja egy beszélgetés, amelyet a Gestapo-vezér Himmler folytatott Rauschninggal. Himmler betiltotta Danzigban egy német tudósnak prehisztorikus előadásait, és erről a tilalomról így nyilatkozik Rauschningnak: „Teljesen mindegy, hogy ez vagy más-e a való igazság a germán törzsek őstörténetére nézve. A tudomány az egyik hipotézisről áttér egy másikra, s minden pár esztendőben változnak ezek a hipotézisek. Így nincs igazi ok arra, miért ne rögzítsen le a párt külön hipotézist kiindulópontul, ha ellentmond is az uralkodó tudományos nézeteknek. Az egyetlen tény, amely fontos, s ezért fizeti az állam azokat az embereket (a professzorokat – L. Gy.), hogy olyan gondolataik legyenek a történelemről, amelyek megerősítik népünket szükséges nemzeti büszkeségében."[97]

Ugyancsak ismeretes dolog, milyen központi szerepe van az antiszemitizmusnak a „nemzeti-szocialista világnézetben", a Hitler-propagandában. Amikor azonban Rauschning erről a kér-

[96] H. Rauschning, *The Voice of Destruction.* New York 1940. 232. l.
[97] I. m. 227. l.

désről beszélgetve Hitlerrel, naivul azt kérdezte tőle, szándékában van-e a zsidók kiirtása, Hitler azt felelte: „Nem. Mert akkor újra fel kellene találni őket. Lényeges dolog, hogy mindig látható, nem pedig pusztán elvont ellenfelünk legyen." Amikor pedig ugyanabban a beszélgetésben a hírhedt „Cion bölcseinek jegyzőkönyvei" kerültek szóba, amelyeknek központi szerepük volt a hitleristák pogromagitációjában, Rauschning kijelentette, hogy kételkedik valódiságukban. Hitler így válaszolt: „Fütyülök rá, hogy történetileg igaz-e az elbeszélés. Ha nem igaz is ... annál meggyőzőbb."[98] Ezeket a példákat tetszés szerint halmozhatnók. De azt hiszem, az eddig idézettek is bőségesen elegendők arra, hogy megvilágítsák Hitler és cinkosai viszonyát saját „elméletükhöz". Csak azt említjük meg, hogy Hitler ugyancsak egy Rauschninggal folytatott beszélgetésben saját szociális demagógiájának központi tételét, az úgynevezett „porosz szocializmust", képtelenségnek és ostobaságnak mondotta.[99]

Mindebből világosan láthatók a nemzeti szocialista „módszertan" alapjai. De könnyen kiegészíthetők Hitler írásaiból is. Itt is csak néhány főpontra utalunk. Kitűnik belőlük, hogy Hitlernél és embereinél nem csupán hamis és veszedelmes elméletről van szó, amelyet intellektuális érvekkel meg kell cáfolni, hanem lelkiismeretlen demagógiával a legkülönbözőbb reakciós tanokból összekotyvasztott zagyvalékról, oly tanokból, amelyeknek értékét a fasiszták csak azzal mérik, képes-e Hitler segítségükkel elámítani a tömegeket.

Az effajta propaganda Hitlernél a nép fölényes megvetéséből indul ki. Azt mondja: „A nép, túlnyomó többségben, oly nőies természetű és beállítottságú, hogy nem annyira a józan megfontolás, mint inkább az érzés határozza meg gondolkodását és cselekvését."[100] Hitler itt, mint látjuk, az imperialista korszak „arisztokratikus ismeretelméletének", „az eltömegesítés" szociálfilozófiájának eredményeit fordítja le a gyakorlati demagógia nyelvére. Erről a kiinduló pontról dolgozza ki propagandamódszereit. A szuggesztió lépjen a meggyőzés helyébe, kétségbeesett emberek vak hitének, hithisztériájának tikkasztó légkörét kell minden eszközzel megteremteni. Itt is az életfilozófiának az ész ellen vívott harca – mindegy, mennyit ismert belőle Hitler – a tiszta demagógia technikájának világnézeti alapja. Hitler „eredetisége" abban van, hogy elsőnek alkalmazta az amerikai reklám-

[98] I. m. 237/8. l.
[99] I. m. 132. l.
[100] Hitler, *Mein Kampf*. München 1934. I. 201. l.

technikát a német politikára és propagandára. Célja a tömegek elámítása és becsapása. Főművében bevallja, hogy célja demagóg jellegű, az emberek akaratszabadságának és gondolkodóképességének megtörése. Hogy milyen fogásokkal érhető el ez a cél, az az egyetlen kérdés, amelyet Hitler behatóan és lelkiismeretesen tanulmányozott. Foglalkozik itt a szuggesztiónak, a tömegek szuggerálhatóságának minden lehető külső részletével. Itt is csak egy példát idézünk: „Mindezekben az esetekben az emberek akaratszabadságának csorbításáról van szó. Leginkább áll ez természetesen a gyűlésekre, amelyeken ellentétes akarati beállítottságú emberek vesznek részt, s ezeket most egy új akarásnak kell megnyernie. Reggel, sőt napközben is az emberek akaratereje a legnagyobb energiával ellenáll, ha idegen akaratot és idegen véleményt próbálnak rákényszeríteni. Este azonban könnyebben legyőzi őket egy erősebb akarat uralkodó ereje. Mert valóban minden ilyen gyűlés két ellentétes erő mérkőzése. Egy uralkodó apostoltermészet kiemelkedő beszédművészetének mármost könnyebben sikerül majd az új akarat számára megnyerni olyan embereket, akik már maguk is a legtermészetesebb módon tapasztalják ellenálló erejük gyengülését, mint olyanokat, akik még teljes birtokában vannak szellemi és akarati rugalmasságuknak."[101]

Ugyanezzel a cinizmussal nyilatkozik Hitler saját pártja programjáról. Megengedi, hogy az idők folyamán esetleg szükségesekké válhatnak tárgyi változások. De eleve elvileg elutasítja az ilyen változásokat: „Minden efféle próbálkozás azonban többnyire végzetesen hat. Mert ezzel olyasmi, aminek megrendíthetetlenül szilárdnak kellene lennie, vitássá válik... Mert hogyan akarhatunk embereket vak hittel megtölteni egy tanítás helyességéről, ha magunk is bizonytalanságot és kételyt terjesztünk azzal, hogy folyton változtatunk e tanítás külső épületén?"[102]

Hitlernek ez a propagandatechnikája összefügg „világnézete" kevés őszinte pontjának egyikével: szenvedélyes ellenfele az objektív igazságnak és az életben is mindenütt az objektivitás ellen harcol. Maga is egy kapitalista expozitúra ügynökének érzi magát, amelynek céljait kíméletlenül ügyes propagandatechnikával igyekszik megvalósítani — tudatosan függetlenül minden objektív igazságtól vagy helyességtől. Ebben a tekintetben igazán ügyes tanítványa az amerikai reklámtechnikának. A propaganda technikájáról szóló fejtegetéseiben ez az ő legbensőbb természete olykor akaratlanul groteszk formában jut kife-

[101] I. m. II. 531/2. l.
[102] I. m. II. 511. l.

jezésre. Itt is csak egy példát idézünk: „Mit szólnának az emberek pl. egy plakátról, amelynek egy új szappant kell feldicsérnie, emellett azonban más szappanokat is 'jóknak' mond?... Ugyanígy áll a dolog a politikai reklámmal is."[103]

A német életfilozófiának és amerikai reklámtechnikának ez az egybeolvasztása sem véletlen. Mind a kettő az imperialista korszak kifejezési formája. Mind a kettő arra támaszkodik, hogy e kor emberei elveszettek, utat tévesztettek, belezavarodtak a monopolkapitalizmusnak egy fetisizált kategóriarendszerébe, s emiatt súlyosan szenvednek és nem képesek szenvedésüktől szabadulni. Csakhogy az amerikai reklámrendszer az átlagemberhez szól, mégpedig legközvetlenebb életszükségletein keresztül, ahol a monopolkapitalizmus által létrehozott standardizálás és a homályos vágy „személyiségének" — ebben a keretben való — megőrzésére vegyülnek egymással. Ezzel szemben az életfilozófia igen bonyolult kerülőkön keresztül az értelmiség elitjéhez fordul, amelyben a standardizálás elleni belső harc sokkal lángolóbb, noha — objektív tekintetben — éppoly kilátástalan. Ezért a reklámtechnika kezdettől fogva cinikus-demagóg, mint a monopolkapitalizmus közvetlen kifejezési formája, míg az életfilozófiát sokáig jóhiszeműen, vagy legalább indirekt eszközökkel, áltudományosan, álirodalmilag művelik. De az objektivitástól való eltérítés, az érzelmekre, élményekre stb. való egyoldalú hivatkozás, az észnek, az önálló, racionális ítéletnek kikapcsolására és megvetetté-tételére irányuló kísérlet minden egyéb különbségük mellett — objektív értelemben — közös sajátjuk. Bizonyos társadalmi szükségszerűség van tehát abban, hogy az életfilozófia eredményeinek és módszerének kivitele az utcára az amerikai reklámtechnika eszközeivel történik. Amikor életfilozófia és monopolkapitalizmus Hitler személyében egyesül, a monopolkapitalizmus legfejlettebb amerikai technikája találkozik az imperialista korszak legfejlettebb monopolkapitalista-reakciós ideológiájával, a némettel. Már ennek a párhuzamnak, ennek az egységnek lehetősége azt mutatja, hogy a Hitler-korszak minden barbársága, cinizmusa stb. csak a gazdasági életből, a társadalmi szerkezetből, a monopolkapitalizmus társadalmi fejlődéstendenciáiból érthető és bírálható. Minden kísérlet a hitlerizmusnak valamilyen régi barbárság felújításaként való felfogására szükségképp figyelmen kívül hagyja a német fasizmusnak épp döntően sajátlagos lényeges vonásait.

Csak e cinikus és gátlásnélküli reklámtechnika szempontjából mutatható be helyesen a hitleristák úgynevezett ideoló-

[103] I. m. I. 200. l.

giája. Mert ezek mind csak azt kérdezik: mire használható fel egy gondolat? milyen haszonnal jár? — teljesen függetlenül az objektív igazságtól, sőt szenvedélyes-megvetően elhárítva az objektív igazságot. (Erre nézve teljes egyetértésben vannak a modern filozófiával Nietzschétől a pragmatizmuson át napjainkig.) Itt azonban ez a vaskos és durva reklámtechnika találkozik az imperialista életfilozófia eredményeivel, e kor „legkifinomultabb" intellektueljeinek világnézetével. Mert az agnoszticista irracionalizmus, amely Németországban Nietzschétől, Diltheytől és Simmeltől Klagesig, Heideggerig és Jaspersig fejlődött tovább, végeredményében éppoly szenvedélyesen hárítja el az objektív igazságot, mint Hitler; más motívumokból és más megokolásokkal. Az életfilozófiai irracionalizmusnak a fasizmus „világnézetével" való érintkezésében tehát nem egyes ismeretelméleti eredményekről van szó, mert ezek nehezen érthető finomságukban csak az értelmiség szűk köreinek vannak szánva, hanem egy általános szellemi légkörről — amelyben radikálisan kételkednek az objektív megismerés lehetőségében, az ész és értelem értékében, a vak hit, az intuitivista, irracionalista, észnek és értelemnek ellentmondó „kinyilatkoztatások" kedvéért — egyszóval egy hisztérikus-babonás hiszékenység légköréről, s itt az objektív igazság értelem és ész elleni harc obskurantizmusa mint a modern tudomány, a „leghaladottabb" ismeretelmélet végső szava jelenik meg.

E rokontendenciák miatt oly szellemi légkör megteremtésében, amely lehetővé teszi a fasiszta képtelenség keletkezését és érvényesülését, a nemzeti-szocializmus vezető ideológusa, Rosenberg, bizonyos rokonszenvvel viseltetik az irracionalista életfilozófia legjobboldalibb képviselői iránt; Spenglert és Klagest pl. dicsérettel említi, noha elutasítja tanításuk konkrét tartalmát, s egész tevékenységüket meghaladottnak tekinti a nemzeti-szocializmus keletkezése következtében. Mert az életfilozófiai irracionalizmus nélkülözhetetlen ugyan mint a fasizmus szellemi légköre, maga azonban sokkal finomultabb, légiesebb, szubtilisabb, a német monopolkapitalizmus célkitűzéseivel sokkal indirektebbül kapcsolatos, semhogy közvetlenül vaskos-demagóg célokra lehetne felhasználni. Ehhez épp az életfilozófiának és fajelméletnek az a kapcsolata szükséges, amelyet Chamberlainnél találtunk. Itt találják meg Hitler és Rosenberg demagóg céljaikra közvetlenül használható gondolateszközeiket: egyrészt „világnézetet" a reakciósan szétbomlott német értelmiség számára, másrészt alapot egy vaskos és brutális demagógia, egy általánosan érthetőnek látszó tanítás számára, amellyel a kétségbeesett, menekülést kereső, tévelygő tömegeket el lehet ámítani.

Chamberlaintől vették át a nácik a „belső" fajelméletet, a faji jegyeknek intuíció alapján való eldöntését. A propagandában sokat dolgoznak ugyan úgynevezett filozófiai ismertetőjegyekkel (koponyaforma, hajszín, szem stb.), a lényeges azonban mégis az intuíció marad. A hitlerizmus hivatalos filozófusainak egyike, Ernst Krieck, egészen nyíltan fejezi ki ezt a biológiához való viszonyt: „'Biológiai világnézet' azonban valami lényegileg mást jelent, mint a világnézetnek a 'biológia' meglevő szaktudománya által való megalapozását."[104] Ezért programszerű írásaiban Rosenberg is sokkal többet beszél lélekről, mintsem objektív faji ismertetőjegyekről. Megokolja ezt e kijelentéssel: „Lélek . . . fajt jelent belülről tekintve."[105] Ez egyenes folytatása Chamberlain fajelméletének.

De minden más fontosabb meghatározásban is azt találjuk, hogy Rosenberg Chamberlain lelkiismeretes tanítványa. Miként ez, tagadja az okságot; miként ez, elhárít minden genetikai kutatást. Éppúgy, mint tanítója, tagadja, hogy van általános emberiségtörténet: történetük csak az egyes fajoknak van, különösen az árjáknak, a germánoknak. De az ő történetük is csak látszólagos. A valóságban az, ami egy fajban jó, változatlan. Rosenberg kifejti erről: „Az első nagy mitikus csúcsteljesítmény lényegileg már nem tökéletesbedik, hanem csupán más formákat ölt. Az istenbe vagy hősbe belélehelt *érték* jóban és gonoszban örökkévaló . . . Odinnak egy formája meghalt . . . De Odin mint az északi ember lelki őserőinek örök tükörképe ma éppúgy él, mint 5000 évvel ezelőtt." S ez állítás következményeit így foglalja össze: „Egy fajnak lehetséges legvégső 'tudása' már bennefoglaltatik első mítoszában."[106]

Ezzel lezárul a belső harc az életfilozófiában, objektív-történelemellenes, antropológiai tipológia és ama kísérlet között, hogy épp ezen az alapon építsenek fel — törvényszerűségellenes, irracionalista — történelemelméletet. Természetszerűen, ahogy egyrészt és mindenekelőtt Chamberlain, másrészt más utakon Spengler, Klages, Heidegger stb. előkészítették, mintaz antihisztorizmus győzelme, mint a történelem gondolati felszámolása. Az, hogy a haladás gondolatának kikapcsolásával objektív elméleti értelemben lehetetlen a történelmet módszertanilag megragadni, itt teljes világossággal kiderül. Ha Rosenberg itt radikálisan véget vet az imperialista korszak minden álhistoriz-

[104] E. Krieck, *Völkisch-politische Anthropologie.* Leipzig 1936. I. 2. l.
[105] Rosenberg, *Der Mythus des XX. Jahrhunderts.* 2. kiad. München 1931. 22. l.
[106] I. m. 636. és 641. l.

musának, csak levonja a maga mitikus-demagóg módján annak a helyzetnek minden következtetéseit, amelyek pl. egy Dilthey óvatos antinómiáiban implicite már benne voltak.

A faj e felfogásának, amely nemcsak Chamberlainnel, hanem Gobineau-val is egyezik, szükségszerű következménye, hogy minden változást csak fajkeveredésből következő romlásnak fognak fel. Ezért Rosenberg lelkesen magáévá teszi Chamberlain „népek káosza"-gondolatát, amely szerint a főveszedelem két mozzanata: Róma és zsidóság. Ezért tekinti, éppúgy mint Chamberlain, a németség középponti gyengeségének, hogy nincs faji vallása. Mivel Rosenberg mint gondolkodó teljesen jelentéktelen, azért semmiképp sem érdekes annak a vizsgálata, hol írja le szóról szóra Chamberlaint és hol módosítja. Fontos az a módszer, hogyan állítja át Chamberlain reakciós irodalmi szólamait a nemzeti és szociális demagógia cselekvés-programjára. Ezzel kapcsolatban a legfontosabb Chamberlain aktivista elméletének kiélesedése Gobineau és a szociáldarwinizmus fatalizmusával szemben. Hitler és Rosenberg három fő szempontot vesz át Chamberlaintől. Először a népek káoszának és az ellene való harcnak fogalmát. Másodszor a fajok regenerálódási képességeit. Harmadszor a fajelméletet mint korszerű valláspótlékot. Mind a három komplexumot demagóg módon kiélesítik és egyszerűsítik a német imperialista agressziós politika érdekében.

Ami az első pontot illeti, Rosenbergnél éppúgy, mint Chamberlainnél a zsidóság és Róma állnak főellenfélként a harc középpontjában. Csakhogy ezt a harcot már nem „előkelően", irodalmár módon vívják, mint Chamberlain tette, különösen eleinte, szüntelenül meghajolva egyes „kiemelkedő" zsidók és katolikusok előtt, hanem nyílt és gátlás nélküli pogromdemagógiával.

A zsidók már Chamberlainnél az egyenlőség „végzetes" gondolatának hordozói. Most összekötik ezt a kapitalizmussal és a szocializmussal, a kettőt egyenlősítik egymással és harcolnak ellenük, mint a népkáosz aktuális jelenségei ellen. Itt is egy régi reakciós hagyomány áramlata torkollik a hitlerizmus szocialista demagógiájába. Ismeretes, hogy a XIX. század folyamán a kapitalista rendszer ellentmondásai mindenütt romantikus kapitalizmusellenes mozgalmat hívnak életre. Ennek a mozgalomnak kezdetben viszonylag jelentős tudományos érdemei vannak ez ellentmondások szellemes kritikája következtében, ami Sismondinál még odáig is elmegy, hogy felmutatja a gazdasági válságok szükségszerűségét a kapitalizmusban; társadalmi téren az ifjú Carlyle-nál találunk hasonlót. A 48-as forradalom, a tudományos szocializmus fellépése, a forradalmi munkásosztállyal való egye-

sülése gyorsan megváltoztatja a romantikus antikapitalizmus arculatát. Ez az antikapitalizmus, mint a kispolgárság ideológiája, kezdettől fogva visszafelé irányult; Sismondinál a kapitalizmus előtti egyszerű árutermelésre, az ifjú Carlyle-nál a középkorra mint „rendezett gazdaságra", a kapitalizmus anarchiájával szemben. A visszafeléfordultság megmarad a romantikus antikapitalizmus továbbfejlődésének tisztán ideológiai mozzanatában, annál is inkább, mivel a civilizáció és kultúra szembeállításának vele közeli rokonságban levő tendenciája szükségképp a kapitalista kulturátlanságnak elmúlt nagy kultúrák álláspontjáról való kritikáját tartalmazza. Azonban az a szükségszerűség, hogy a szocializmussal kapcsolatban is állást kell foglalni, mint a kapitalizmuson túlmenő tendenciával kapcsolatban, lényeges irányváltoztatást hoz létre: a „rend" elvét fokozódó mértékben a kapitalizmusban keresik és találják meg. Persze anélkül, hogy elvetnék a kapitalista kultúrának ezt a kritikáját, amely mértékeit a múltból meríti; de most magában a nagykapitalizmusban keresik az erőt, amely kivezethetne az anarchiából. Ez Carlyle álláspontja már a 48-as forradalom után. Ezt az ellentmondásos kettős tendenciát, mint láttuk, a legpregnánsabban Nietzsche formulázza meg az imperialista korszak előestéjén.

Ebből a társadalmi és az általa meghatározott szellemi helyzetből két következmény folyik. Először is meg kell különböztetni a kapitalizmus „jó oldalait" a „rossz oldalaktól". Ez megvan már Proudhonnál, s a vulgáris-liberális apologetika mindig azon van, hogy a „rossz" oldalakat mint a kapitalizmus eltűnő, véletlen mozzanatait mutassa be. Ez a tendencia azonban csak akkor lehet a romantikus antikapitalizmus alkotórészévé, ha megkezdődik az az indirekt apologetika, amely épp „rossz oldalai" felől védi a kapitalista rendszert, amelynek fejlődésétől várja a vulgáris-liberális kapitalizmus anarchiájának túlhaladását, egy új „rend" közeledését, egyszóval, ha a romantikus antikapitalizmus az imperializmus ideológiájává változik át. Másodszor – ezzel a fordulattal szoros kapcsolatban – a szocializmus elleni védekezést összekapcsolják ezzel az új állásfoglalással a kapitalizmushoz: a szocializmus most úgy jelenik meg, mint ama kultúraellenes, az ember egyéniségét veszélyeztető tendenciák folytatása és kiépítése, amelyek ellen mint a kapitalizmus tulajdonságai ellen küzdenek s amelyeknek igazi túlhaladását az imperializmustól, a „szabályozott" kapitalizmustól remélik.

Megkönnyíti ezt a fordulatot, hogy a klasszikus közgazdaságtan összeomlása óta az értelmiségből eltűnt e téren minden kultúra, minden tudás. A kapitalizmus és szocializmus gazdasági ellentéte

tehát tudatuk körén kívül esik, s mivel a szocializmus a kapitalizmust a jövőben (tehát a termelőerők magasabbra fejlődésének vonalán) akarja túlhaladni, mivel ez a réteg csak technikát és legfeljebb munkamegosztást ért közgazdaságon az (elvetemült) kapitalizmusnak és a szocializmusnak ilyen azonosítása könnyebben jöhet létre. Egyike a legelsőknek azok közül, akik ezt az azonosítást hatásosan formulázták, Dosztojevszkij volt. („A nagyváros homályából" c. művében.) Filozófiailag ismét Nietzsche e gondolat leghatásosabb hirdetője, amennyiben mindazt, ami elvetendő a kapitalizmusban, a demokrácia neve alatt foglalja össze. Így tesz az ő nyomán Spengler és mások is. Rosenberg tehát itt is megtévesztő állásfoglalások hosszú fejlődésének örökébe lép, s ezért ezt könnyen felhasználhatja demagóg céljaira. Így harcot hirdet „a liberális-gazdasági szatócsimperializmus végső kaotikus nyúlványai ellen, amelyeknek kizsákmányolási objektumai kétségbeesésből lépre mentek a bolsevista marxizmusnak, hogy befejezzék azt, amit a demokrácia megkezdett: a faj- és néptudat kiirtását".[107] És más helyen: „A fajnélküli tekintély a szabadság anarchiáját követelte. Róma és a jakobinizmus a maga régi formáiban és későbbi, legtisztább kialakulásában, Babeufben és Leninben, belsőleg kölcsönösen feltételezik egymást."[108]

Ez a történetfelfogás Rosenberg számára a társadalmi demagógia ideológiai alapja. A marxizmus a tőke elleni harcával Rosenberg szerint meghamisítja az igazi kérdésfeltevést és a nemzetközi zsidóság érdekében dolgozik. A fajelméletnek inkább azt kell kérdeznie, „*kinek* a kezében van ez a tőke, és minő alapelvek irányítják, vezetik vagy ellenőrzik. Ez az utóbbi a döntő."[109] A fajelmélet megadja a lehetőséget, hogy a romantikus antikapitalizmus minden bonyolult gondolatmenete azzá a kérdéssé egyszerűsödjék: milyen fajhoz tartozik a tulajdonos? A fasiszták társadalmi demagógiája fenn akarja tartani a német reakciós monopolkapitalizmust, ki akarja menteni abból a forradalmi veszedelemből, amelyet a nagy gazdasági válság felidézett. Innen Rosenbergnek ez a megkülönböztetése, innen a Feder-féle megkülönböztetés harácsoló és teremtő tőke (raffendes und schaffendes Kapital) között. Széles tömegek elkeseredését a monopolkapitalista kizsákmányolás ellen, a fajelmélet társadalmi demagógiája segítségével, az antiszemitizmus útjaira terelik, kihasználva

[107] I. m. 433. l.
[108] I. m. 499. l.
[109] I. m. 547/8. l.

azt a tényt, hogy a nem-proletár tömegek közvetlenül a pénz- és kereskedelmi tőkében látják kizsákmányolóikat.

A chamberlaini népkáosz koncepciója azonban egyúttal az imperialista agresszió megalapozására is szolgál. Azokat az államokat, amelyekre a német imperializmus hódításvágya elsősorban irányul: „faji káosznak" állítják be. Így mindenekelőtt Oroszországot. De Franciaország is ilyen népkáosz képviselője; „ma már alig tekinthető európai államnak, inkább Afrika nyúlványa, zsidó vezetés alatt".[110] Hitler is így nevezi Franciaországot: „afrikai állam európai talajon". Látjuk, Hitler és Rosenberg a német imperializmus agresszív céljait „elvileg" a fajelmélet alapelveivel „okolják meg". Talán nem érdekesség nélkül való, ha megjegyezzük, hogy a fasisztáknak úgynevezett világnézete itt is csak reklámfogás, amelyet egészen ellentétes tartalmú plakáttal lehet helyettesíteni, ha más árut kell eladni. Így Rosenberg abban az időben, amikor a nácik abban reménykedtek, hogy a „négyhatalmi szerződés" segítségével európai koalíciót tudnak létrehozni a Szovjetunió ellen, hirtelen mindent „elfelejtett", amit az „elnégeresedésről", „fajelkorcsosodásról" írt; az a Franciaország, amelyet időleges szövetségesnek akart megnyerni, hirtelen már nem volt „basztardizálva", hanem parasztország volt, amelynek döntő alapvonása a „talaj imádása"[111] lett, tehát olyasmi, ami pozitívum a „nacionalista világnézet" szemében.

Ami a második kérdést, a fajregenerálódás kérdését illeti, azt Hitler kifejezetten elismeri. Azt mondja: „Alapja egy bár lassú, de természetes regenerációs folyamat, amely faji mérgezéseket lassanként ismét kiválaszt, amíg még van a fajilag tiszta elemeknek bizonyos állománya, és további kereszteződés már nem történik."[112] Ezzel a fasizmus az optimista fajteoretikusokhoz csatlakozik, amilyen Chamberlain és Woltmann is. De náluk a tiszta faj megmentése csakis fajegészségügyi intézkedések komplexuma volt. Ezeket az intézkedéseket (a házasság ellenőrzése, házassági tilalmak stb.) a fasizmus is átveszi, de úgy kezeli, hogy borzalmas és önkényes zsarnokság eszközét csinálja belőlük. Hitler jól tudja, hogy a koponyamérésekkel, családfákkal stb. mindent és mindennek az ellenkezőjét be lehet bizonyítani. Ezért ez intézkedések rendszerét kényszer- és zsarolóeszközül használja. Hiszen azt mondja Ernst Krieck: „A faj mértéke: a faji-népi életegészért való teljesítőképesség módja és foka."[113] Ez annyit jelent, hogy

[110] I. m. 606. l.
[111] Rosenberg, *Krisis und Neubau Europas.* Berlin 1934. 10/11. l.
[112] Hitler, *Mein Kampf.* II. 443. l.
[113] Krieck, *Völkisch-politische Anthropologie.* 544. l.

a fasiszta rendszerben egyrészt a fasisztaság minden előbbrejutásnak, sőt minden félig elviselhető életnek feltétele. Másfelől azonban teljesen a fasiszta hatalom birtokosaitól függ, hogy kit tekintenek a tiszta fajhoz tartozónak, kit nem. Egy Göbbelsnél nem számít a gyanús külső és kétes családfa, míg mást, mert valamely kérdésben aggályának mer kifejezést adni, azonnal keveréknek nyilvánítanak és mint szellemileg és jellemileg „elzsidósodott" elemet elítélnek.

Itt látható, miért tette magáévá a fasizmus Chamberlainnek „belső", intuicionista fajmeghatározását. Ha az ember nagy tömeggyűléseken propagálja a fajelméletet, akkor hasznos dolog „egzakt", érzékileg látható, könnyen érthető fajismertetőjegyekkel operálni. A fasiszta zsarnokság uralmi apparátusa szempontjából viszont a Krieck által formulázott „belső" kritérium a legalkalmasabb, éppen mert a legönkényesebb. Így a regeneráció kezelése és a fajtisztaság fenntartása eszköze lesz annak, hogy az egész német népet a rabszolgai engedelmesség állapotában tartsák, hogy kitenyésszék azt az elvtelenséget, szolgalelkűséget, a civilbátorságnak azt a hiányát, amely ősidőktől fogva a német mizéria ismertetőjegye volt, azonban hála Hitler faji politikájának, soha olyan magaslatot nem ért el, mint a fasizmus alatt.

Jellemző e fasiszta erkölcs fejlődésére, hogy már Chamberlainnél a hűség jelenik meg a germán ember sajátlagos erkölcsi tulajdonságaként, s itt — újra nagyon jellemzően — Chamberlain példaként idézi a német zsoldosokat, akik pénzért egész Európában szégyenletes, kegyetlen, mindig ellenforradalmi, haladásellenes működést fejtettek ki. A régi német demokraták megbélyegezték ezt a zsoldoskorszakot mint Németország gyalázatát. Chamberlainnél ez mint már az erkölcsileg döntő faji tulajdonság jelenik meg. S ha Krieck a hősi emberről beszél, így fogalmazza meg lényegét: „A sors a hősi embertől azt a becsületet követeli, hogy engedelmeskedik minden parancsnak."[114]

Ezzel azonban még nem merül ki ennek a komplexumnak jelentősége a hitlerizmus szempontjából. Egyrészt felhasználják arra, hogy magában Németországban egy kisebbség korlátlan uralmát hozzák létre és szilárdítsák meg. Rosenberg azt mondja szabadon Chamberlain után, hogy nincs nép, amely fajilag egységes volna. A német sem az. Ebből következik, hogy minden eszközzel biztosítani kell az értékesebb, a tisztább (az északi) faj uralmát. Rosenberg megállapítja, hogy Németországban leg-

[114] I. m. 59. l.

alább öt faj van, de „igazi kultúrgyümölcsöt hozó" egyedül „az északi faj". Azután így folytatja: „Az északi fajnak ez a kiemelése nem jelenti a 'fajgyűlölet' elhintését Németországban, hanem ellenkezőleg, egy vérdús *kötőanyag* tudatos elismerését népiségünkön belül . . . Azon a napon, amelyen maradéktalanul elapadna az északi vér, Németország szétesnék s elpusztulna a jellegnélküli káoszban."[115] Ennek az északi vérnek hordozója Rosenberg szerint magától értetődően a nemzeti-szocialista mozgalom; ez az „újnemesség" 80%-ban az északi fajhoz tartozó emberekből áll; a benne való „igazolódás" többet jelent „fejindex-számoknál".[116] Itt mutatkozik meg mindjárt a reakció korszerűsödése a fajelmélet által. A fasizmus megmenti ugyan a porosz junkerség uralmát, de az új nemességnek csak egy részét csinálja belőle, a junkereknek meg kell osztaniok régi parazitaságukat új parazitákkal, a nácimozgalom felső rétegével. Hogy e faji nemességnek egyetlen része se rövidüljön meg, a fasizmus mind a kettőnek kizsákmányolási területét mérhetetlenül ki akarja terjeszteni. Így Rosenberg a „vér és teljesítmény nemességét" akarja megteremteni a fajtisztaság alapján.

Az utolsó sorokban rátértünk már a német fasizmus további, tulajdonképpeni céljára, a németeknek az egész világ feletti uralmára. A fasizmus átveszi a legrosszabb német sovinizmus minden régi uralmi fantáziáját és uralmi igényét, csakhogy sokszorosan túltesz rajtuk. Ha ezt a kérdést a „nemzeti-szocialista világnézet" összefüggésében tekintjük, akkor előbb arisztokratikus jellegét és ennek álbiológiai megalapozását kell szemügyre vennünk. Hitler azt mondja a fajelméletről, hogy ez a különböző fajok nagyobb vagy kisebb értékéből indul ki. És „e megismerés által kötelezve érzi magát arra, hogy az örök akaratnak megfelelően, amely ebben a világegyetemben uralkodik, elősegítse a jobbnak, erősebbnek győzelmét, és kívánja a rosszabbnak, gyengébbnek alárendelését. Ezzel elvileg hódol a természet arisztokratikus alapgondolata előtt, s hisz e törvény érvényességében, le az utolsó egyes lényig."[117]

A kizsákmányoló osztályok és a gyarmatosító népek uralmának biológiai megokolása már Nietzschénél és a szociáldarwinizmusban az embertelenség ideológiája volt, mert az elnyomottat mint elvileg másfajú, mint „biológiailag" a kizsákmányoltatásra és rabszolgaságra született élőlényt mutatta be. Hitler ezen a

[115] Rosenberg, *Der Mythus des XX. Jahrhunderts.* 544. l.
[116] I. m. 559. l.
[117] Hitler, *Mein Kampf.* II. 421. l.

tendencián még túlmegy. Azt mondja: „Így a magasabb kultúrák teremtésének egyik leglényegesebb előfeltétele volt alacsonyrendű emberek létezése . . . az emberiség első létezése bizonyára nem annyira a megszelídített állaton, mint inkább alacsonyrendű emberek alkalmazásán alapszik."[118]

Az árja, a germán a fajelmélet szemében olyan élőlény, amely minőségileg minden tekintetben különbözik a többi emberfajtól. Az emberi tevékenységek egyetlen területén sem beszélnek közös nyelvet; a megértés közöttük elvileg lehetetlen — vagy pedig a tiszta faj romlása, bepiszkolódása következik be. A legcsekélyebb emberiesség minden érzése a fasizmus ellenségei iránt, akik a „belső" fajelmélet szerint eo ipso alacsonyabb fajokhoz tartoznak, jele annak, hogy az, aki ilyen emberségesen érez, tisztátalan fajhoz tartozik. Így a fasizmus az egész német népet elvi embertelenségre neveli, jobban mondva — ha fenti fejtegetéseinkre emlékeztetünk — az egész népet zsarnoki nyomás alá helyezi, amely mindenkit bestiális embertelenségre kényszerít, jutalmat tűz ki az embertelenségre, s minden emberiességet a „népi közösségből" való kitaszítással, törvényen kívül helyezéssel fenyeget.

Az embereknek ez a minőségi szétválasztása magasabb és alacsonyabb fajokra keresztülvonul az egész „nemzeti-szocialista világnézeten". A filozófia területén ezzel a tanítással már Chamberlainnél találkoztunk, ennek ösztönzéseit pedig Rosenberg az ismeretelmélet, az esztétika stb. egész területén lelkiismeretesen alkalmazza. Ez azonban csak ideológiai alapvetése a nemzeti-szocializmus, a ma szörnyű gyakorlatának, amelyet — amint az emberiség borzadállyal, undorral és gyűlölettel megállapíthatja — a németek legjobbjaival szemben kezdettől fogva, más népekkel szemben a világháború kezdete óta követett. Rosenberg tehát teljes joggal mondja, miután kiemelte Chamberlain érdemeit: „A világtörténelem mint fajelmélet a humanitás e lealkonyodó tanának mai jellegű tagadása."[119]

Ennek a tanításnak oda kell vezetnie, hogy a németeknek otthon minden másképpen gondolkodót, a határokon túl minden idegen néphez tartozót állatnak kell tekinteniök; a körülmények szerint igavonó baromnak vagy vágómarhának. A német imperialista agresszió hitleri—rosenbergi típusa tehát a fajelmélet formájában korszerűsített kannibalizmust hoz létre mint világnézetet, a fajelmélet reakciós egyenlőtlenségtanából levon min-

[118] I. m. I. 323. l.

[119] Rosenberg, *Der Mythus des XX. Jahrhunderts.* 588. l.

den lehető barbár következtetést, s ezt a bestialitást végletekig fokozza. Innen van, hogy Hitler és Rosenberg állandóan bírálják a régi típusú sovinizmust és nacionalizmust. Ez a kritika részint demagógia azoknak a tömegeknek megnyerésére, amelyek elégedetlenek voltak a régi Hohenzollern-uralommal, s amelyeket ezért sohasem lehetett az uralom restaurálásának megnyerni. (A németnemzetiek propagandájának gyengesége.) De ez a kritika az agresszív sovinizmus fokozásának irányában megy; szerinte a Hohenzollernok régi nacionalizmusa nem volt elég agresszív, nagyon is emberi és határozatlan volt.

Hitler a Hohenzollernok régi gyarmatosítási és terjeszkedési tervei ellen fordul. Különösen élesen bírálja azt a szándékot, hogy meghódított népeket erőszakos németesítés által asszimiláljanak. Szerinte ki kell őket irtani. Az emberek, mondja, „még nem látták be, hogy németesíteni csak a földet lehet, az embereket soha".[120] Azaz ki kell terjeszteni a német birodalmat, termékeny országokat kell meghódítani, s népességüket el kell űzni vagy ki kell irtani. A hitleri külpolitika programja már rég a hatalom átvétele előtt a következőképpen hangzik: „A népi állam külpolitikájának biztosítania kell az állam által összefoglalt faj egzisztenciáját ezen a bolygón, olyképpen, hogy egészséges, életképes, természetes viszonyt teremt egyrészt a nép száma és növekedése s másrészt a föld nagysága és jósága között."[121]

A fasiszta „élettérnek" ez az elmélete alapja a hitleri-Németország bűnös támadásának a Szovjetunió ellen. Hitler „Mein Kampf"-jából világosan látni, hogy ez a terv mindjárt kezdettől fogva a fasiszta mozgalom alapja. (Itt is érdekes megállapítani, milyen a fasiszta vezető réteg viszonya saját elméletéhez. Láttuk, hogy mind a belső felépítésnek, mind a külső agressziónak úgynevezett elméleti alapja az „északi vér" uralma volt. Ezért kacérkodott Hitler és Rosenberg mindig a „rokonfajú" északi népekkel. Amikor azonban a világháború folyamán kitűnt, hogy ezek a népek nem akartak önként beleilleszkedni Európa „új rendjébe", hogy nem engedték magukat önként quislingizálni, Rosenberg egy Hitler titkárával, M. Bormannal közösen megfogalmazott köriratban hirtelen kijelentette, hogy ezek a népek nem teljes értékű árják, hanem puszta népkeverék, finn-mongol, szláv, kelto-gall stb. elemekkel keresztezett faj. Tehát a fajelmélet Hitler és Rosenberg számára itt is puszta propagandaeszköz, az agresszív német imperializmus puszta „szappanreklámja".)

[120] Hitler, *Mein Kampf*. II. 428. l.
[121] I. m. II. 728. l.

Így hirdeti Hitler és Rosenberg tökéletes cinizmussal a világ Németország által való meghódításának bestialitását. Németországon belül SA- és SS-csizmák tapossanak le mindent, ami útjába állhatna ezeknek az ördögi terveknek, mindenekelőtt a munkásmozgalmat, de az ész, tudomány, humanitás minden árnyékát is. Hogy megteremtsék a szükséges légkört, amelyben a német tömegeket „ránevelhetik" ezekre a gaztettekre, felújítanak a múltból mindent, ami reakciós, soviniszta és embertelen. Ebben az összefüggésben kell mármost újra megnéznünk a harmadik problémakomplexust, a faji germán vallásosság chamberlaini tervének újrafelvételét. A nemzeti-szocializmus zsarnoki hatalma nem tűrhet meg maga mellett egy második ideológiai hatalmat. A „nemzeti-szocialista világnézetnek" szükségképp vallápótlékká kell fejlődnie.

Itt újra lényeges a már Chambelainnél látható korszerűsítő tendencia. Rosenbergnek, aki maga is dekadens-züllöttlelkű intellektuel, jó szimatja van azon ideológiai zavar iránt, amely Németországban az első imperialista világháború összeomlása után különösen az értelmiségben keletkezett: elszakadás a régi vallásoktól, s egyúttal új hitnek hallatlan szükséglete, babona, hiszékenység, obskurantizmus, zavaros keresés. Ennek megfelelően azt írja: „A marxista káosz hadseregei és az egyházak hivői között milliók bolyonganak; bensejükben teljesen feldúltak, zavarbaejtő tanoknak és nyerészkedő 'prófétáknak' kiszolgáltatottak, nagyrészt azonban erős vágy hajtja őket új értékek és új formák után."[122] Még olyan régi típusú reakciós is, mint a letett császár, azt írja 1923-ban Chamberlainnek: „Az egyház csődöt mondott."[123]

A nemzeti-szocialista mozgalom tehát mindenütt azzal az igénnyel lép fel, hogy új vallást alapít. Maga Hitler persze a hatalomátvétel előtt óvatos volt ebben a kérdésben, hogy meg ne botránkoztassa a történeti vallások híveit, akiket meg akar nyerni; ezért vallásszabadságot, a nemzeti-szocialista mozgalomnak a vallás kérdésében való semlegességét hirdette. A hatalomátvétel után világosan megmutatta a katolicizmus elnyomásában, a protestáns egyház szétrobbantásában, az ellenálló katolikusok és ortodox protestánsok üldözésében, hogyan érti a gyakorlatban a vallásszabadságot.

Ez a tendencia azonban Rosenberg írásaiban már a hatalomátvétel előtt világosan látható. Rosenberg, mint már hangsúlyoz-

[122] Rosenberg, *Der Mythus des XX. Jahrhunderts.* 564. l.
[123] Chamberlain, *Briefe.* II. 265. l.

tuk, magáévá teszi a Lagarde–Chamberlain-féle tervet a kereszténység germanizálásáról. Az Ószövetséget mint vallási könyvet el kell törölni;[124] Jézus mint germán már a Chamberlain-féle vallásújításnak egyik programpontja volt. Rosenbergnél már SA-csizmát vesz fel: „Jézus ma mint öntudatos úr áll előttünk."[125] Egyúttal meghatározza, hogy ezt az árjásított, zsidótlanított kereszténységet a fasizmus imperialista politikája akarattalan eszközévé kell tenni: „De egy német vallási mozgalomnak, amely népivé akar fejlődni, ki kell jelentenie, hogy a felebaráti szeretet eszményét feltétlenül alá kell rendelni a nemzeti becsület eszméjének."[126]

Hogy Hitler és Rosenberg mit értenek „nemzeti becsületen", világosan kitűnt az eddig kifejtettekből. E fasiszta valláspótlék megteremtése végett Rosenberg a germán nagyság mítoszában kulminálttatja fajelméletét, s itt újra eklektikusan összefogja a század minden reakciós tendenciáját a feudális romantikától az imperialista életfilozófiáig. Célkitűzését így fogalmazza: „Az északi fajlélek vágyakozásának a népi mítosz jegyében a német egyház formáját adni, ez egyúttal századunk legnagyobb feladata."[127]

Maga Hitler 1932-ben kijelenti Rauschningnak: „Az ember csak germán vagy pedig keresztény lehet. De nem lehet mind a kettő... Nem lehet Jézusból árját csinálni, ez képtelenség." (Ismét érdekes látni, hogyan gondolkodik Hitler kedvelt filozófusai, Chamberlain és Rosenberg fajelméleti erőfeszítéseiről.) Azután így folytatja: „Mit tehetünk? Ugyanazt, amit a katolikus egyház tett, amikor hitét rákényszerítette a pogányokra: fenntartani azt, ami használható, de megváltoztatni értelmét."[128]

A német fasizmusnak mindezek a formában demagóg, tartalomban és lényegben önkényes zsarnoki tendenciái az államelméletben és az állami gyakorlatban összpontosulnak. Tudjuk, hogy Németország fejlődése az újkorban más utakon járt, mint Nyugat-Európa és Oroszország. Míg ott mindenütt a feudalizmus felbomlásából egységes nemzeti államok keletkeznek, a német feudalizmus felbomlása állami szétszaggatottsághoz vezetett. Joggal mondotta ezért Lenin, hogy a polgári forradalom központi kérdése Németországban a nemzeti egység megteremtése. Ez a helyzet a német fejlődésben különböző, sajátos, de mindig ked-

[124] Rosenberg, *Der Mythus des XX. Jahrhunderts.* 566. l.
[125] I. h.
[126] I. m. 570. l.
[127] I. m. 575/6. l.
[128] Rauschning, *The Voice of Destruction.* 49. l.

vezőtlen, a reakció erősödésével kapcsolatos következményekkel jár. Először is az abszolutizmusnak Németországban nincsenek meg azok a haladó vonásai, amelyek mindenütt észlelhetők rajta ott, ahol ő volt a nemzet állami egységének létrehozó szerve. Másodszor a fejlődésnek ez a vonala kapcsolatos a polgári osztály elkésett és gyenge fejlődésével, a feudális maradványok hosszú fennmaradásával, a nemesség politikai uralmával. Harmadszor a polgári demokratikus forradalom gyengébb és zavarosabb, a reakciós zavaroknak inkább van kiszolgáltatva mint egyebütt, mert főfeladata egy központi hatalom létrehozása, nem pedig egy már fennállónak haladó demokratikus átalakítása.

Ezek a vonások uralkodnak magától értetődően a német ideológia fejlődésében is. Marx a következőt írja az e fejlődéstendenciával kapcsolatos elkésett németországi osztályfejlődés következményeiről: „Ennek a szükségszerű következménye az volt, hogy az abszolút monarchia korszakában — amely itt legelnyomorodottabb, félig patriarchális formájában jelentkezett — az a különös szféra, amelyre a munka megosztása révén a közérdek igazgatása hárult, abnormis függetlenségre tett szert, amelyet a modern bürokráciában még tovább vittek! Az állam ily módon egy látszólag önálló hatalommá konstituálódott és ezt a más országokban csak múló helyzetet — átmeneti fokon Németországban a mai napig megtartotta."[129] Míg tehát más országokban az abszolutizmus ideológiája, ha „Leviathant" csinál is az államból, világosan — ha nem is tökéletesen és tudatosan — visszatükrözi az osztályharcokat és osztályérdekeket, az államnak e harcokban való állását és funkcióját, addig Németországban, az államnak, mint az abszolút eszme megtestesülésének itt vázolt elmaradottsága következtében, olyan elmélet keletkezik, amely állammisztikává és államistenítéssé fajul. (Világosan látható ez a hegeli jogfilozófiában is.)

A XIX., valamint a XX. század reakciós tendenciái sokszorosan ezen a vonalon mozognak. Az állam istenítése kétségkívül egyik ideológiai alapja a nyugati demokráciák ama retrográd bírálatának, a német elmaradottság ama dicsőítésének, amelyről már ismételten beszéltünk. Az imperialista újhegelianizmus, kihasználva és aláhúzva a hegeli filozófia elmaradt oldalait, nem lényegtelen szerepet játszik ebben a fejlődésben. Ámde a fasizmus nem egyszerű folytatása a közönséges reakciós tendenciáknak, hanem minőségileg kiemelkedő tetőpontja Németország

[129] Marx—Engels, *A német ideológia.* Marx—Engels *Művei.* 3. köt. Kossuth, 1960. 180. l.

reakciós fejlődésének; Dimitrov joggal utal arra, hogy a fasizmusban nem egyszerűen az egyik polgári uralmat cserélik fel a másikkal, hanem rendszerváltozás következik be.

Ezzel a helyzettel a legszorosabban kapcsolatos a fasiszta demagógia az állam kérdésében. Mint minden területen, Hitler itt ugyancsak demagóg-álforradalmi álláspontot foglal el, hogy a tömegeknek Németország eddigi állami fejlődésében való csalódását, az államtól való elidegenedését propagandája számára kihasználja. A fennálló államrendszer és ideológiai védelmezői ellen intézett támadásában radikális, sőt „forradalmi" a magatartása. Azt mondja: „Államtekintély mint öncél nem lehetséges, mert ebben az esetben minden zsarnokság ezen a világon megtámadhatatlan és szentesítve van... De általában sohasem szabad elfelejteni, hogy nem egy államnak vagy éppenséggel egy kormánynak fenntartása az emberek létének legfőbb célja, hanem fajiságuk megőrzése. De ha egyszer ez maga forog abban a veszélyben, hogy elnyomják vagy éppenséggel félretegyék, akkor a törvényesség kérdése már alárendelt jellegű... Az emberi jog erősebb az államjognál..."[130] Ezekből az előtételekből mármost Hitler azt következteti, „hogy az állam nem cél, hanem eszköz. Feltétele ugyan a magasabb emberi kultúrának, de nem oka. Ez kizárólag a kultúrára alkalmas faj létezésében rejlik."[131]

Hitlernek ebben a magát forradalmivá kendőző demagógiájában kifejezésre jut egyúttal szélsőséges antidemokratizmusa. Persze ismét hazugul demagóg módon, miközben kihasznál minden reakciós képtelenséget, amelyet a német imperializmus ideológusai összehordtak annak megokolására, hogy a hátramaradott Németország magasabb értékű a nyugati demokráciáknál. Hitler természetesen csakúgy, mint magának az államnak a meghatározásában, a rasszizmus agyafúrt demagógiáját állítja agitációja középpontjába. A demokrácia, mint már Chamberlainnél, elzsidósodott intézmény: „Csak a zsidó magasztalhat olyan berendezést, amely olyan piszkos és hazug, mint ő maga."[132] Ámde Hitler a megvetetté tett nyugati-zsidó demokráciával nem Németország régi monarchiáját állítja szembe, mint a régi elavult stílusú közönséges reakciósok, hanem új demagóg jelszót talál ki a cégérül tervezett zsarnoki önkényuralma számára: a germán demokráciát. A zsidó demokráciával, úgymond, a „vezér szabad választásának igaz germán demokráciája áll szemben olykép-

[130] Hitler, *Mein Kampf*. I. 104/5. l.
[131] I. m. II. 431. l.
[132] I. m. I. 99. l.

pen, hogy a vezér köteles teljes felelősséget vállalni minden cselekedetéért. Benne nincs többségi szavazás az egyes kérdésekkel kapcsolatban, csak egyetlenegy határoz, akinek azután vagyonával és életével kell helytállnia döntéséért."[133] (Hitler e demagógiája tartalmának is hosszú története van. Csak Max Webernek Ludendorff-fal folytatott beszélgetésére emlékeztetünk.) Más helyen még világosabb meghatározását adja a „germán demokrácia" lényegének: „*Minden vezér tekintélye lefelé és felelőssége fölfelé.*"[134] A német történelem minden ismerője előtt világos, hogy a germán demokráciának ez az úgynevezett elve nem egyéb, mint II. Frigyes porosz király ama katonai-szervezési axiómájának korszerűsített átformulázása, hogy a katonáknak jobban kell félniök altisztjüktől, mint az ellenségtől.

Általában nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy ennek a hitleri, ún. új államelméletnek mély gyökerei vannak a porosznémet állam fejlődésében és ideológiájában. Hiszen a hitleri vezérkoncepció nem egyéb, mint korszerűsített, népszavazásos változata a régi porosz királyfelfogásnak, a király „személyes uralmáról" való elméletnek, aki csak istennek felelős a tetteiért. Összefügg továbbá Haller restaurációs elméletével, aki az államot mint a királynak tekintély alapján igazgatott magánbirtokát fogta fel, Stahlnak, a porosz konzervatívok filozófiailag a késői Schellingtől függő teoretikusának államelméletével, IV. Frigyes Vilmosnak, a Haller és Stahl által befolyásolt romantikus-reakciós porosz királynak felfogásával, aki nem akarta tűrni, hogy egy lap papiros (az alkotmány) álljon a király és a nép közé, s befolyásolja az isten által ihletett király szuverén cselekvési szabadságát stb. stb.

A „germán demokrácia" magától értetődően az emberek egyenlőségének éles tagadása. Hitler azt mondja: „Fel sem dereng ebben az elzüllött polgári világban, hogy itt valójában egy minden ész ellen való bűnről van szó; hogy bűnös őrültség addig idomítani egy született félmajmot, míg az emberek azt hiszik, hogy ügyvédet neveltek belőle, míg millióknak, akik a legmagasabb kultúrfajhoz tartoznak, teljesen méltatlan állásokban kell maradniok."[135] Még brutálisabb cinizmussal formulázza ezt az emberek fajelméleti, elvszerű egyenlőtlenségéről szóló tanítást Rosenberg. 1932-ben, a Totempa-perrel, a nácimozgalomból való néhány baromi munkásgyilkos ellen hozott halálos ítélettel kapcsolatban Rosenberg így nyilatkozik: „Ezzel nyilvánvaló az a fenekestül

[133] I. h.
[134] I. m. II. 501. l.
[135] I. m. II. 479. l.

mély különbség, amely a *mi* gondolkodásunkat, a *mi* jogérzésünket mindenkorra elválasztja a liberalizmustól és a reakciótól. A ma uralkodó, a népnek minden egészséges önfenntartási ösztönét kéreggel borító 'jogra' jellemző, hogy azt akarják, minden ember legyen egyenlő."[136]

Első tekintetre itt pusztán hangoskodó üres demagógiáról van szó, hogy kihasználják a tömegek csalódását a weimari köztársaságban, s őket álforradalmi – valójában ellenforradalmi – aktivitásra lázítsák. De itt sokkal többről van szó. Hitler állama borzalmasan megvalósít ugyan minden reakciós álmot az állam „mindenhatóságára" vonatkozóan. Soha nem volt állam oly határtalanul hatalmaskodó, sohasem avatkozhatott be olyan gátlástalanul zsarnoki módon az emberek minden életmegnyilvánulásába. Azonban itt sem egyszerűen önkényes túlkapásokról van szó, hanem a fasiszta állam ördögien-zsarnoki lényegéről. A nemzeti-szocialista néprend, mondja Stuckart államtitkár, „átfogó módon ragadja meg a német ember földi létét". Azaz az államnak joga van, hogy tetszése szerint beavatkozzék az egyén összes életmegnyilvánulásaiba. S a hitlerfasizmus elvileg elutasítja az egyén jogainak minden védelmét, minden jogbiztosítékot. Ez ismét liberalizmus volna. A liberális államfelfogás, folytatja Stuckart, „az egyént és a társadalmat ellentétbe helyezte az állammal, amennyiben ... azt hitte, gondoskodnia kell arról, hogy megszabadítsa az állampolgárt egy túlerős államhatalom béklyóitól, és személyes jogait megvédje az állami beavatkozás ellen".[137] Az egyén e személyes jogbiztosítékait megsemmisíti a német fasizmus.

Ez a régi államelméletek ellen való álforradalmi-demagóg polémia tehát Hitler hatalomátvétele után a Hitler-klikk teljes, semmi által nem gátolt önkényuralmának megalapozásává változik át. „Államtana" mindenekelőtt arra szolgál, hogy „elméleti" alapot adjon ennek a korlátlan és önkényes zsarnokságnak, s elméletileg is, gyakorlatilag is kiirtsa a jogot és jogbiztonságot a fasiszta államban. Rosenberg világosan megformulázta a fasiszta jogelméletet, egy állítólagos ó-ind jogelvre támaszkodva: „Jog az, amit az árja férfiak jogosnak ítélnek."[138]

Hitler már a hatalom átvétele előtt programszerűen állást foglalt állami tekintetben a jogegyenlőség ellen, amennyiben

[136] Rosenberg, *Blut und Ehre*. München 1934. 71. l.

[137] *Grundlagen, Aufbau und Wirtschaftsordnung des nationalsozialistischen Staates*. Herausgegeben von HH. Lammers Staatssekretär und Chef der Reichskanzlei und H. Pfundtner, Staatssekretär im Ministerium des Innern. Berlin 1936. 15. füzet. 16. kk.

[138] Rosenberg, *Der Mythus des XX. Jahrhunderts*. 539. l.

a jövő állama szempontjából különbséget tett a tisztafajú állampolgárok (Staatsbürger) és a teljesen jogtalanul államhoztartozók (Staatsangehörige) között. Ezt az elvet a fasiszta államban a „belső" fajelmélet alapján vitték keresztül. Az imént említett Stuckart államtitkár kifejti, hogy az állampolgári jog megadása minden egyesnél „méltó voltának egyéni vizsgálata alapján" történik, azonban „hogy ki tekinthető fajrokon vérhez tartozónak, azt a törvények nem mondják meg kifejezetten".[139] A hitleri vezérklikk korlátlan önkényétől függ, hogy erről hogyan döntenek.

Ezt az önkényt mármost a fasizmus ugyancsak „elvileg" okolja meg, ismét demagóg módon arra az elkeseredésre hivatkozva, amelyet a demokratikus állam formális jogegyenlősége a kiáltó materiális egyenlőtlenség mellett keltett a széles tömegekben. Az új birodalom, mondja Stuckart, „már nem jogállam . . . hanem a német erkölcsiségen alapuló világnézeti állam". Stuckart mármost kifejti a Hitler-államban végbemenő jogfejlődés fonalán, hogy valamennyi régi jogi kategória immár tárgytalanná lett, köztük az alkotmányé is. „Az alkotmány formális fogalma . . . a német birodalom szempontjából elvesztette jelentőségét."[140]

A népesség teljes jogtalanságának ezt az állapotát, ezt a feltétel nélküli kiszolgáltatottságát a hitleri vezérklikk önkényének azzal okolják meg, hogy a nemzeti-szocialista állam szakít az előbbi állam régi „polgári" semlegességével és objektivitásával. Ismét a tömegeknek az előbbi állam képmutató pártonfelülisége miatti felháborodását akarják felhasználni annak elhitetésére, hogy ez a fasiszta önkényuralom egy lépést jelent előre. Egy másik fasiszta államtitkár, Roland Freisler azt mondja: Az állam „tudatosan a nemzeti-szocialista világnézet katonájává teszi magát a német népben . . . Minden cselekvés kiinduló- és célpontja nemcsak az egyes, hanem a nép, a maga örök nemzedékváltásában."[141]

Így intézményesen valósult meg a fasiszta propaganda szerint a „germán demokrácia". Hogy ez valójában teljes megsemmisítését jelenti a nép minden befolyásának az állami döntésekre, az világosan kitűnik eddigi fejtegetéseinkből. A náci propaganda azonban a rabszolgaságba döntésnek, az intézményessé tett szolgalelkűségnek ezt az állapotát mint az egész nép politikussá-tételét akarja feltüntetni. A birodalmi sajtófőnök, Otto Dietrich világos képet ad arról, hogyan kívánják a nácik ezt a „germán demokráciát", a népnek ezt a „politikussá-tételét". A nemzeti-szocializmus,

[139] *Grundlagen* . . . 15. füzet. 25. l.
[140] Uo. 18. l.
[141] Uo. 17. füzet. 6/7. l.

úgymond, nem kívánja az egyes embertől, hogy politizáljon. Ez a művészet néhány arra hivatottnak és kiválasztottnak feladata marad. De a német nép minden egyes fiától azt kívánja, hogy politikailag gondolkozzék és érezzen. Ez a politikai gondolkodás nem komplikált, nem zavarbaejtő és tudományosan problematikus. Egyszerű, világos és egységes. S Dietrich megmagyarázza azt is, hogyan érti ezt. Mert a „vezér" „a népakarat végrehajtója", de nem választás által, hanem az „önmagaigenlésnek amaz immanens akarata következtében, amely vérszerűen bennlakozik minden népben".[142]

Mindez a „germán demokrácia" álarcában semmi egyéb, mint a „Führernek" (azaz közvetítésével a német monopolkapitalizmus legreakciósabb részének) korlátlan diktatúrája. Az ezáltal keletkező hallatlan rabszolgaságot és elvtelen szolgalelkűséget a legvilágosabban kifejezi annak a gyűjteményes műnek a bevezetése, amelyből az imént idéztük Stuckart, Freisler, Dietrich fejtegetéseit. Itt a következő áll: minden igazi döntés a Führernél van; ha ő másképpen dönt, mint ahogyan ebben a – hivatalos – gyűjteményes műben olvasható, „akkor nem a nemzeti-szocializmus változtatta meg erről nézeteit, hanem a szerző tévedett a nemzeti szocializmusnak erről az egyes problémáiról való igaz állásfoglalására nézve".[143]

Ez a vezéri diktatúra csak lakájokat és a német imperialista reakció legeslegreakciósabb részének haszonélvezőit képezheti ki. „Germán demokráciájuk" oly emberfajta legvisszataszítóbb típusát neveli, amely határtalanul szolgalelkű fölfelé és éppoly határtalanul és kegyetlenül zsarnoki lefelé. A „német mizéria" szakadatlanul termelte az ilyen típus elemeit a német népben. Ha figyelemmel kísérjük a haladó német irodalmat, mindig találkozunk benne ennek a típusnak kipellengérezésével. (Gondoljunk Heinrich Mann „Az alattvaló" c. regényére, amely megsemmisítő szatírával ábrázolja e típus wilhelminus jelenségét.) Ami azonban addig önként nőtt ki a német elmaradottságból és annak ideológiai eszményesítéséből, most a hitleri „nevelésmunkának" tudatos terméke lesz.

Nem hiába foglalkoznak Hitler és Rosenberg a fasiszta világnézet szempontjából alapvető műveikben igen részletesen az erkölcs és a nevelés kérdéseivel. Ahogyan Chamberlainnél, a hűség állt az árja-germán erkölcs középpontjában, úgy Rosenbergnél a becsület. Hogy mit kell rajta érteni, az világosan kitűnt

[142] Uo. 2. füzet. 9. l.
[143] Uo. Bevezetés. 9. l.

már az eddig kifejtettekből. A rosenbergi „becsület" fellengző üres szólam a hitleristák tökéletes amoralizmusának demagóg álcázására. Erről az amoralizmusról szintén világosan nyilatkozott Hitler Rauschninggal folytatott magánbeszélgetéseiben: „Erkölcsi közhelyek nélkülözhetetlenek a tömegeknek. Politikus nem követhetne el nagyobb hibát, mint ha az erkölcstelen Übermensch pózában jelenne meg ... Én magától értetődően nem fogom elvi kérdéssé tenni, hogy konvencionális értelemben erkölcstelenül cselekedjem. Én semmiféle elvhez nem tartom magamat – ez minden."[144]

Hogyan képzeli Hitler konkrétan „nevelésművét", arra nézve szintén félreérthetetlen világossággal nyilatkozott Rauschningnak. Ez szemrehányásokat tett neki a koncentrációs táborokban uralkodó rossz bánásmód miatt. Hitler azt feleli: „*A brutalitást respektálják* ... Az egyszerű átlagember semmi mást nem respektál, mint a brutális erőt és a lelkiismeretlenséget ... A népet jótékony félelemben kell tartani. *Akar* félni valamitől ... Miért fecsegjünk brutalitásokról és háborodjunk fel kínzásokon? A tömegek kívánják ezt. Kívánnak valamit, ami a rémület borzongását kelti bennük."[145]

Ez azonban csak az egyik oldala a „nevelési munkának", az az oldala, amely a széles tömegek felé fordul. A fasiszta felső réteg számára Hitler jelszava a korlátlan korrupció, a „Gazdagodjatok!" Erre nézve is nyíltan és cinikusan nyilatkozik Rauschningnak: „Az enyéimnek megadok minden szabadságot ... Tegyetek, amit akartok, csak rajta ne kapjanak benneteket ... Hát azért teremtettünk rendet, hogy üres kézzel küldessük haza magunkat?" Ez a „Gazdagodjatok!" azonban még egy további „nevelő" előnyt jelent Hitlernek: ha ismerik a megbízhatatlan párttagok bűneit, jobban tartják őket kezükben. A „párt-elit"-ben kölcsönös kémkedés és följelentés jön létre: „Mindenki hatalmában van mindenki másnak és senki sem a maga ura többé. Ez a 'Gazdagodjatok!' jelszó kívánatos eredménye."[146]

Minthogy már most az egész „Harmadik Birodalom" a Führer és a hívek hierarchiáján épül fel, minthogy ez a struktúra házbizalmitól a birodalmi kancellárig terjed, azért a cinikus hitleri módszer a korrupció és a brutalizálás vegyítésével erkölcsileg megronthatja a német nép legszélesebb rétegeit. Az elé a választás elé állítja az embereket, korrupt hóhérok vagy a kínzás objek-

[144] Rauschning, *The Voice of Destruction*. 281. l.
[145] I. m. 83. l.
[146] I. m. 94. kk.

tumai akarnak-e lenni, s ebből a rendszeres nyomásból keletkezik a hitleri katonának az a barbár típusa, amelynek gaztettei alatt szenvedett egész Európa, míg a Vörös Hadsereg győzelmei véget nem vetettek dühöngésüknek.

A hitleristák barbarizmusa: elv. Hitler nyilatkozik erről Rauschningnak a hugenbergi németnemzetiekkel való konfliktusai idejében: „Ezek neveletlen barbárnak tekintenek engem ... Igenis, mi barbárok vagyunk. Barbárok akarunk lenni. Ez megtisztelő megjelölés. *Mi* fogjuk a világot megfiatalítani!"[147] (Mint emlékszünk, ezt az imperialista világháborúban megvalósult gondolatot először Nietzsche mondotta ki.) Hogy hogyan fest ez a „megfiatalítás", azt iszonyatos tettekkel mutatta meg a Hitler-uralom Németországban és a Hitler-hadsereg Európa minden részében. Ezek a tettek azonban — ezt soha nem lehet eléggé élesen kiemelni — nem egyes kilengések, hanem szükségszerű következményei a Hitler-uralomnak, épp az, amit Hitler létrehozni szándékozott. Erről a célkitűzésről is nyilatkozott Rauschningnak egy magánbeszélgetés őszinteségével. „Az én tanításom kemény. Minden gyengeséget ki kell űzni belőlük (a Hitler által nevelt ifjúságból — L. Gy.). Rendváraimban oly ifjúság fog felnőni, amelytől visszariad majd a világ. Hevesen aktív, parancsoló, brutális ifjúság — ez az, amire törekedtem. Se gyengeség, se lágyság nem szabad hogy legyen bennük. Szeretném egyszer a büszkeség ragyogását és a ragadozók függetlenségét látni a szemükben. Ily módon az emberiség szelídítésének évezredeit ki fogom irtani. Akkor tiszta és előkelő emberanyag birtokában leszek. Ezzel meg lehet teremteni az új rendet." Persze nem értelmi úton. „A tudás: romlás az én fiatal embereim számára."[148] „Fegyelemre van szükségük, nem szabad ismerniök a halálfélelmet."[149] Hitler leleplezi itt, mi az igazi tartalma Rosenberg demagóg fecsegésének a „becsületről".

Ezen a területen Hitler csakugyan életbe lépteti igazi céljait. Ha azzal a kalandos tervével, hogy a német uralmat az egész civilizált világra rákényszerítse, szégyenletes hajótörést szenvedett is, a német nép egy nagy részének korrupcióját és bestializálását mégis véghez vitte. Emellett mint láttuk, minden obskurantista és reakciós elméletet, amely az elmaradt Németországban keletkezett, demagóg cinizmussal ügyesen, a mindenkori szükséglet szerint kihasznált. Mindazokat az egyaránt szolgai és vadállati

[147] I. m. 86. l.
[148] I. m. 252. l.
[149] I. m. 121. l.

ösztönöket, amelyek a német mizériában támadtak, tudatosan kitenyésztette, hogy megteremtse azokat a hordákat, amelyekkel Európát elárasztotta. „De ha nem tudnók is meghódítani, a félvilágot magunkkal rántanók a pusztulásba, s nem engednénk meg diadalt Németország felett. Nem lesz új 1918. Nem fogunk kapitulálni."[150]

*

Egészen mindegy, hogy Hitlernek, a világromboló gonosztevőnek öngyilkosságát kapitulációnak fogjuk-e fel, vagy nem. Az bizonyos: 1945 nem volt 1918. Hitler-Németország összeomlása nem egyszerű, ha mégoly súlyos vereség is, nem puszta rendszerváltozás, hanem egy egész fejlődési vonal vége. Leszámol a német egységnek azzal a hamis megalapozásával, amely közvetlenül a 48-as forradalom vereségével kezdődött, és 1870/71-ben fejeződött be. A német nemzetnek ezt a központi kérdését ismét egészen újból felveti. Sőt azt lehet mondani, Németország egész eltévesztett történelme revízió alá kerül. Az igazán nem túlságosan radikális Alexander von Humboldt már száz évvel ezelőtt látta: Németország a paraszthábor leverésével tévesztette el útját; oda kell visszamenni, hogy megtalálják a helyes irányt; ami azóta történt, szükségszerű következmény volt. De szükségszerű következmény nem egy időtlen ontológia értelmében, hanem a nagyon konkrét német történelemben. S ezzel ez a gondolatmenet végül Franz Mehring szellemes megállapításához vezet, hogy a jénai csata jelenti a német Bastille ostromát, amely – tegyük hozzá – éppoly eredménytelenül megismétlődött 1918-ban. 1945-ben történt második megismétlése azzal a konkrét követeléssel fordul valamennyi gondolkodásra képes és becsületes gondolkodású némethez, hogy ebből a belátásból vonjanak le minden politikai, társadalmi és világnézeti következtetést: hogy a „Bastille kívülről rájuk kényszerített ostromát" belül önként vigyék véghez, s a német középkor ártalmas örökét radikálisan távolítsák el a német nép jövőjének útjából. Ez azonban nem pusztulás, mint Hitler demagóg módon hirdette, hanem az újjászületés kezdete.

Ebben a könyvben ennek a fejlődésnek ideológiai, sőt szorosabban: filozófiai-világnézeti oldalával foglalkoztunk. Ebből a szempontból 1945 mindenekelőtt a következőt jelenti: amikor az irracionalizmus, az ész elvszerű és totális felbomlasztása egy nagy ország hivatalos világnézetévé lett, amikor ez az ország háborús küzdelemben mérkőzött meg szociális és ideológiai ellen-

[150] I. h.

felével, a szocializmussal, megsemmisítő vereséget szenvedett. S ahogy totális volt a háború, totális volt a vereség is. Abban a formában, amelyben a hitlerizmus kifejlődött, nem támadhat fel újra. Senki sem tagadja, hogy azok az imperialista erők, amelyek nagyra nevelték, ma is – sőt fokozott mértékben – hatékonyak. (Minden folytatólagosan ható, gazdasági-társadalmi tekintetben hasonló tendenciák mellett a helyzet alapos különbözőséget is mutat; erre rátérünk az utószóban.) Itt, ahol a német irracionalizmusnak az elméletből a gyakorlatba való átmenetelét, egy filozófiai irány ez ördögi-világtörténelmi kicsúcsosodásának szükségszerű összeomlását rajzoltuk, még csak arra kell rámutatnunk, aminek bizonyítását a könyv egésze feladatául tűzte ki, hogy ez a kicsúcsosodás is, összeomlás is történelmileg egyaránt szükségszerű volt; magától értetődően nem fatalista értelemben. Ahogyan Hitler politikailag és katonailag nem egyes – tehát kikerülhető – téves döntéseken, hanem rendszere lényegén szenvedett hajótörést, úgy az irracionalizmus mint világnézet a hitlerizmusban találta meg a neki megfelelő gyakorlati formát, és ugyancsak neki megfelelő formában ment tönkre. Fejtegetéseink, amelyek felfedték Hitlernek és társainak nihilista cinizmusát, amelyek kimutatták, hogy ezek az emberek maguk sem hittek az általuk demagóg módon hirdetett – és ekként a gyakorlatba átvitt – tanításban, nem cáfolják meg, hanem ellenkezőleg, igazolják ezt a tényállást. Mert épp itt jut tökéletesen kifejezésre a cinikus nihilizmusnak és kalandos, kritikátlan hiszékenységnek, frivol babonának az a dialektikus egysége, amelyet minden irracionalizmus implicite magában foglalt és Hitlerben csak adekvát alakját kapta meg. Lebecsüljük a német sors történeti jelentőségét (benne az irracionalista filozófia sorsáét), ha Hitler megítélésében a hangsúlyt kizárólag alacsony szellemi és erkölcsi színvonalára helyezzük. Önmagában persze helyes az ilyen ítélet. De a színvonal süllyedését ugyancsak a történeti szükségszerűség okozza. Schellingtől és Schopenhauertől meredek út visz lefelé – Nietzschén, Diltheyn stb. keresztül – Hitlerig és Rosenbergig. De épp ennek az útnak meredek lefelé-irányulása adekvát módon fejezi ki az irracionalizmus lényegét, fejlődésének szükségszerűségét.

Ehhez a szükségszerűséghez hozzátartozik az ellenfél, amelyen a nemzeti-szocializmus gyakorlatilag, politikailag-katonailag hajótörést szenvedett: a szocialista Szovjetunió. Itt a kérdésnek csak a filozófiai oldalával van dolgunk. Hitler mint az irracionalizmus gyakorlati megvalósítója, Nietzsche és az utána, a belőle következő filozófiai fejlődés végrendeletének végrehajtója. Kimutattuk a

maga helyén, milyen szükségszerűen történt, hogy az irracionalizmus Nietzschében a szocializmus ellen fordult. Hiszen megmutattuk, hogy ismeretlen és általa megismerhetetlen, értelme számára megközelíthetetlen ellenfélre akadt. Bármily nagy volt is a szellemi-műveltségi színvonalkülönbség a filozófus Nietzsche és a demagóg Hitler között – s hangsúlyoztuk: ebben is kifejeződik a történeti fejlődés szükségszerűsége – épp e döntő kérdésben, az ellenfél ismeretében és megértésében elenyészően csekély a színvonalkülönbség; ezt nyugodtan zéróval jelezhetjük, s Hitler politikájában az irracionalista filozófiának gyakorlatbaáttételét láthatjuk.

Az ész felbomlasztása vagy helyreállítása nem szakfilozófusok akadémikus problémája. Ebben a könyvben mindenütt azt próbáltuk kimutatni, hogy az ésszel kapcsolatban elfoglalt álláspont, annak igenlésére vagy tagadására irányuló tendencia, ténylegességének elismerése vagy elutasítása az életből jutott a filozófiába, nem pedig a filozófiából az életbe. Az észt tagadják vagy tehetetlenségét hirdetik (Scheler), mihelyt maga a valóság, a gondolkodás-élte élet nem mutat előrehaladó mozgást egy igenlésre méltó jövőbe, nem mutatja egy, a jelen fölé emelkedő jövő távlatát. Minden észellenes állásfoglalás oka tehát objektív tekintetben magának a társadalmi-történeti fejlődésnek menetében van, szubjektív tekintetben az illető egyén pozíciójában, abban, hogy itt a pusztulónak vagy a keletkezőnek pártjára áll-e. (S ismételten rámutattunk, hogy az úgynevezett pártonfelüliség, az úgynevezett pártokon-való-felülemelkedés, az, hogy az ember felettük állónak érzi magát, mindig a pusztuló mellett való pártállást jelenti.)

Ezért – akár akarja az egyén, akár nem, akár tudja, akár nem – minden állásfoglalás az ész mellett vagy az ész ellen elválaszthatatlanul kapcsolatos azzal, hogyan ítéli meg a szocializmust. Ez nem mindig volt így. 1848-ig a szellemi harcok fő tartalma: harc a francia forradalom által lendületbe hozott polgári demokratikus haladás és a német feudál-abszolutista status quo között. Az 1848-as júniusi csata óta, különösen a Párizsi Kommün és még inkább 1917 nagy októbere óta egészen másképp állnak a frontok. Akár tudja az egyén, akár nem, akár akarja, akár nem, döntenie kell szocializmus és monopolkapitalizmus között. S mindazt, amit világnézete kifejezésre juttat – bármily elvontan ismeretelméleti vagy ontológiai is a formája –, végső fokon ez az állásfoglalás határozza meg. Világos mármost, hogy a második világháború világtörténelmi döntése senki mellett nem mehet el nyomtalanul, aki komolyan veszi

saját világnézeti kérdéseit, aki nem akarja magát érzelemszerű elködösítésekkel vagy logikai fogásokkal ámítani. Nem titkolhatja önmaga előtt, hogy ebben a háborúban a gyakorlativá lett irracionalista világnézet majdnem egy évszázados uralom után eszmeileg is megsemmisítő vereséget szenvedett, hogy a szocializmusnak oly sokszor agyonhallgatott, éppoly sokszor – állítólag véglegesen – megcáfolt világnézete az általa mind elméletileg, mind gyakorlatilag ihletett szovjet népek hősi tetteivel világtörténelmi győzelmet aratott: a – konkréttá és gyakorlativá lett – ész győzelmét az irracionalizmusnak kísértetiessé és ördögivé lett mítoszai fölött.

Az a világnézeti számvetés, amely ebből az új világhelyzetből minden becsületesen gondolkodni akaró ember számára kikerülhetetlenül következik, nem jelent persze feltétlen csatlakozást azokhoz a pártokhoz, amelyek a marxizmust–leninizmust képviselik és meg akarják valósítani. Oly kérdésről van itt szó, amely nem annyira közvetlenül politikai, mint inkább minden embernek a maga jelenében való legeslegáltalánosabb tájékozódását jelenti. Amilyen kevéssé fogta fel az általunk rajzolt korszak filozófusainak legnagyobb része ezt a problémát, amennyire – ellenkezőleg – minden erejével közreműködött elhomályosításán, annyira mélyen a maga áramlatába sodorta ez a probléma e kor legjobb művészeit és íróit. Amióta Zola kijelentette, hogy valahányszor hozzányúl egy igazi kérdéshez, mindig a szocializmusba ütközik, sohasem szűnt meg ez a mozgalom. A teljesség legkisebb igénye nélkül felsorolhatunk olyan neveket, mint Courbet és William Morris, Anatole France és Romain Rolland, Shaw és Dreiser, Heinrich és Thomas Mann. Túlnyomó többségük sohasem lett világnézetében szocialista. Ami azonban műveiket, Courbet képeitől a mélységesen polgári Thomas Mann „Doktor Faustus"-áig, kiemeli kortársaik pesszimista-nihilista dekadenciájából, amin alkotásaik belső egészsége nyugszik, az, hogy – félelem nélkül, anélkül, hogy aggodalomból és gyűlöletből a torzító mítoszoknak, a valóságból való menekülésnek esnének áldozatul – elfogulatlanul mertek számot vetni a szocializmussal, jelenünk nagy haladó hatalmával, jövőnkkel.

Ez is nemzetközi jelenség. De egészen különös jelentősége van a német kultúrát illetően. Mégpedig nemcsak azért, mert ez a számvetés 1945 óta épp Németországban lett különösen égető napi kérdéssé. Hanem azért – persze a legszorosabb összefüggésben a jelen általános szellemi helyzetével –, mert a német kultúra egy hosszan tartó betegségének sorsáról van szó, amely épp a hitleri korban és előkészítése idején ért el akutan válságos magaslatot: a németek nem tudtak mit kezdeni saját nagy múlt-

jukkal, nem tudták azt jelen alkotásaik számára termékenyítővé tenni, mint más nagy népek. Nem tehették, mert letörték saját klasszikus fejlődésük hegyét, s ezt a fejlődést ily módon egyrészt félig elveszett múlttá, akadémikusan elhalványult emlékké fokozták le, másrészt reakciós eltorzításával és meghamisításával a jelennek ható mérgeit erősítették.

Rövidre fogva: itt Karl Marx és Friedrich Engels művéről van szó mint az igazi német kultúrának elevenen ható erejéről. Objektív-történeti tekintetben ez a mű – bármennyire minőségi ugrást jelent is tartalma és módszere minden előddel szemben – szellemi megkoronázása mindazoknak a haladó tendenciáknak, amelyek a német nép felszabadulása, nemzetté válása céljából keletkeztek. Hogy a polgári demokratikus forradalom szellemi előkészítése Németországban – Lessingtól Heinéig – a proletárforradalom elméletének klasszikus összefoglalásában csúcsosodott ki, objektív-történelmi értelemben oly tetőpont, amelyet a világ minden népének meg kell csodálnia a német fejlődésben. Szubjektív tekintetben azonban ez a tetőpont észrevétlenül elmúlt a német kultúra számára. Marx nem lett a német kultúrának aktív, megtermékenyítő tényezőjévé. S épp mert a német kultúra fejlődésének ez a hegye letört, a nagy német múlt szükségképp részint akadémikusan megmerevedett, tanári fecsegéssé süllyedt, részint a dekadencia elködösítő gőzével – hamis és kártékony – reakciós egységgé olvadt össze. A német kultúrának olyan fejlődési vonala, mint az ismerős Goethe–Schopenhauer–Wagner–Nietzsche-vonal, a nagy német múlt nevében Hitlerre mutat.

Hogy tisztán álljon előttünk az ellentét, gondoljunk Oroszország kultúrfejlődésére. Puskin és Gogol után következnek a nagy forradalmi demokrata teoretikusok: Belinszkij és Herzen, Csernisevszkij és Dobroljubov. Az ő tevékenységük tette lehetővé, hogy Tolsztoj országa Lenint mint saját nemzeti kultúrájának nagy, termékeny, útmutató alakját is magába tudta fogadni. A szocializmus és a saját nemzeti kultúrájukra való ráeszmélés az oroszok számára szerves egység, nem pedig fájdalmas ellentét, mint az elmúlt században oly sokak számára a legjobb németek közül.

Ismételjük: az embernek semmiképp sem kell szocialistának lennie, hogy égetőnek érezze ezt a problémát, és tetterősen közreműködjék megoldásán. Thomas Mann már a húszas években írta: „Azt mondottam, Németországnak akkor áll majd jól a dolga, s Németország akkor találja majd meg önmagát, ha Karl Marx elolvasta Friedrich Hölderlint – oly találkozás ez, amely egyébként épp készülőben van. Elfelejtettem hozzátenni, hogy

egyoldalú tudomásulvételének meddőnek kell maradnia."[151] Ezzel már Németországnak és a német kultúrának hitleri katasztrófája előtt teljes világossággal megjelölte a kivezető utat.

A német múltnak a német jövő nevében való ilyen revíziója elengedhetetlen, ha a németek azt akarják, hogy a harmadik kívülről jövő Bastille-ostromuk végül saját tettükké váljék. Itt ennek a kérdésnek csupán kulturális, mindenekelőtt filozófiai oldaláról beszéltünk és beszélünk. Igyekeztünk azonban megmutatni, hogyan nőnek ki ezek a problémák (a legelvontabbak is) a társadalmi életből és lesznek fejlődésének igen fontos mozzanataivá. Jövőbemutató távlat nélkül nincs megismert és a jelen szempontjából termékeny múlt; helyesen megvilágított múlt nélkül nincs konkrét nemzeti jövőbemutató távlat.

Ez a könyv felhívás akar lenni erre a munkára, a német mizéria kártékony örökével való végleges leszámolásra és — a gazdag, még korántsem teljesen megismert haladó örökség kritikai feldolgozása mellett — egy valóságos, igazi német jövő felépítésére. Lebontás, forradalmi átalakítás és felépítés nem jelentenek könnyű munkát. Több mint egy évszázadnak reakciós-irracionalista hagyományait a legjobb akarat mellett sem lehet napok vagy hónapok alatt legyőzni. De a gyógyulásra fordulás másképp lehetetlen. Az elvesztett, a felbomlasztott észt csak magában a valóságban lehet megtalálni, és csak a vele való kölcsönhatásban lehet helyreállítani, s hogy a valósághoz jussunk, elengedhetetlen ez a szakítás az irracionalista múlttal. Nehéz, de nem lehetetlen. Goethe azt mondatja Fausttal:

Nem érzenek csak szellemi hatalmak
A végtelenhez végtelen bizalmat.[152]

(Kozma Andor fordítása)

[151] Thomas Mann, *Die Forderung des Tages*. Berlin 1930. 196. l.

[152] *Drum fassen Geister, würdig gross zu schauen*
Zum Grenzenlosen grenzenlos Vertrauen.
(Faust II.)

Utószó

A háború utáni évek irracionalizmusáról

Eddigi fejtegetéseinkben megkíséreltük, hogy fő mozzanataiban megrajzoljuk az irracionalizmus fejlődésének útját a francia forradalom ellen irányuló feudális-reakciós ideológiai visszhatástól a hitlerizmusig és ennek szükségszerű összeomlásáig. Hitler bukásával ez a rajz, amelyet még hatalmának és hatalma teljességének idején kezdtünk meg, lényegileg történetivé vált. Persze csak részben. Mert bizonyára senki sem meri ma azt állítani, hogy a hitlerizmus, ideológiája is, eljárásmódjai is maradéktalanul a történelem múltjához tartoznak. A háború befejezésekor a fasizmus lidércnyomása alól felszabadult tömegekben nagy számban éltek ugyan olyan illúziók, hogy a békének és szabadságnak valóban új korszaka kezdődhetik. Ámde alig egy évvel később Churchillnek Fultonban mondott beszéde kegyetlenül szétfoszlatta mindezeket az álmokat. Mind szélesebb körök előtt világos lett — amit beavatottak régóta tudtak —, hogy a háború vége ellenkezőleg egy új, a Szovjetunió ellen irányuló háború előkészítését jelenti, hogy a tömegek ideológiai megdolgozása e háború érdekében a kapitalista világnak egyik központi problémája. Ma tehát, a kiélezett hidegháború közepette, az irracionalizmus mint a harcos reakció ideológiája ellen intézett — persze lényegileg történeti jellegű — vitairat nem zárulhat le Hitlerrel; meg kell kísérelnie, hogy a Hitler bukása utáni ideológiai fejlődést legalábbis legfontosabb mozzanataiban felvázolja.

Ez a célja ennek az utószónak. Ezzel természetszerűen kimondjuk azt is, hogy semmiféle tekintetben nem tart igényt tudományos teljességre és kimerítő jellegre sem extenzív, sem intenzív értelemben. Minthogy ugyanis a második világháború befejezése utáni időben az Egyesült Államok egyre inkább mint az imperialista reakció vezető hatalma jelentkezett, s ebben a tekintetben Németország helyébe lépett, azért tartalmilag filozófiájának történetét kellene megírnunk, hogy ugyanazzal a pontossággal,

amellyel itt Németországra vonatkozóan történt, kimutassuk, honnan származnak társadalmilag és szellemileg az „amerikai század" jelenlegi eszméi, hol találhatók meg a mai ideológiák társadalmi és szellemi gyökerei. Magától értetődik, hogy ehhez egész könyvre volna szükség, talán éppoly terjedelmű könyvre, mint a jelenlegi; a szerző pedig semmiképp nem tartja magát hivatottnak ilyen műnek (vagy akárcsak egy hozzá való vázlatnak is) megírására. Ebben az utószóban csak arról lehet szó, hogy nagy körvonalakban vázoljuk a háború utáni kor társadalmi tendenciáinak legfontosabb új mozzanatait, hogy ideológiai visszatükröződésüket néhány különösen jellegzetes példán demonstráljuk, mindenekelőtt pedig, hogy eddigi fejtegetéseinket a jelennel hozzuk kapcsolatba. Ehhez tartozik természetesen, hogy előadásunk a végén ismét rátérjen Németországra, részint a németeknek az amerikai imperializmus terveiben jutott fontos szerepe miatt, részint mert a prefasizmus egyes fontos alakjainak igen jelentős szerepük van a mai Nyugat-Németország ideológiájában. A mű egész tervének megfelelően ezeket is inkább példaszerűen, mintsem kimerítően tárgyaljuk. Ennek az utószónak egyetlen igénye az, hogy a hidegháború ideológiáinak uralkodó tendenciáit legjellemzőbb képviselőiben mutassa meg.

1.

Ha most áttérünk a tulajdonképpeni tartalmi kérdésekre, mindjárt kezdetben felmerül a kérdés: miben mutatkoznak az 1945 utáni korszak új vonásai? A fasizmus elleni koalíció nagyon hamar szétesik, s a kommunizmus elleni „keresztes háború", a hitlerpropaganda vezérmotívumát, egyre erélyesebben átveszi a „demokratikus" oldal. Természetesen ezáltal megváltozik az ilyen „demokratikus" nézetek mozgásiránya (s ezzel tartalma és szerkezete). A világháborúban a fasizmus ellen irányultak, s ezért olykor joggal érezhették magukat a polgári demokrácia rég elmúlt virágkora folytatásának — vagy legalábbis így tüntethették fel magukat. E végeredményben előremutató iránynak nagy vonzóereje következtében a teljes fordulat után is kísérletet tesznek ily folytonosság látszatának megőrzésére: a harcnak a „totalitarizmus" ellen való irányítása, s itt most fasizmus és kommunizmus e közös nevező alá kerülnek. Nem tekintve azt, hogy ez a felfogás a szociáldemokrácia és a trockizmus zsibárusboltjából származó régi, divatjamúlt bútordarab, a konkrét helyzetben azonnal és kényszerűleg új tartüffködésnek mutatkozik; mert hogy politikailag hatásosan harcolhasson a kommunizmus ellen, a „demok-

ráciának" bensőséges szövetséget kell kötnie a nácizmus német maradványaival (Hjalmar Schachttal, Krupp-pal, Hitler tábornokaival), valamint Francóval stb. stb. A „totalitarizmusellenes" ideológia kikerülhetetlenül mind jellegzetesebb fasiszta vonásokat vesz fel.

A kommunizmus, a marxizmus–leninizmus elleni „keresztes-hadjárat" ugyancsak régi öröksége a reakcióssá lett polgári ideológiának. Bemutattuk, hogyan kezdte Nietzsche elsőként ezt az ideológiai harcot minden vonalon; azt is láttuk, hogy ez a harc 1917 után egyre jobban kiszélesült és kiéleződött, hogy végül ideiglenes tetőpontra jusson Hitlerben, akiben az addig elért legmélyebb szellemi színvonal hazugsággal és provokációval (a Birodalmi Gyűlés égése), vadállati kegyetlenséggel (Auschwitz stb.) párosult. Ezt az ideiglenes mélypontot most ismét túlhaladta a Washingtonból irányított „hidegháború". Az ideológiai támadás itt is a legkülönbözőbb provokációkkal vegyül, s a harc hitleri válfaját minden területen túlszárnyalják; e helyen a kérdésnek csupán ideológiai oldalával kell foglalkoznunk.

Ha eddigelé azokat a vonásokat emeltük ki, amelyek a „szabad világnak" az Amerikai Egyesült Államok által vezetett ideológiájában közösek a fasizmussal, ez azért történt, hogy megkapjuk a helyes alapot jövő fejtegetéseink számára, amelyek épp a Hitler-ideológiától való különbségekkel foglalkoznak. Ezek azonban tévesek és megtévesztők volnának, ha nem vennénk tekintetbe a különbségeket, sőt ellentéteket e társadalmi és ideológiai közösségen belül. A hitlerizmus egyszerű felújítása a mostani viszonyok között nemigen lehetséges. Természetesen a Franco-fasizmus zavartalanul továbbra is fennáll; természetesen Adenauer apparátusa volt vezető fasisztákkal van tele; természetesen Németországban – amerikai segítséggel – mindig újra fasiszta titkos szövetségek, vészbírósági szervezetek keletkeznek, természetesen a náci-ideológiának korszerű fenntartása és továbbfejlesztése egészen nyíltan szólalhat meg, mégpedig nemcsak nácitiszteknek „vigyázatlan", habozva megcáfolt kijelentéseiben, nemcsak a hitlerizmus vezetőiről szóló emlékiratokban és emlékkönyvekben, hanem egészen nyíltan programszerű folyóiratokban, mint teszem a „Nation Europa, Monatsschrift für die europäische Erneuerung" című̈ben, amelyben pl. azt hirdetik: „A birodalom több ízben teljesen összeomlott és mégis mindig újból feltámadt a hatalomnak még nagyobb teljességére" stb., stb. Mégis mindez – legalább egyelőre – még Nyugat-Németországban sem fővonala az új ideológiának. A nemzetközi reakció – s épp ezért a német is – Hitler összeomlásával új objektív helyzetbe jutott, és kénytelen volt ideológiailag is levonni belőle a következményeket.

Hitler a német tömegeket szociális és nemzeti demagógiájával ámította el és hódította meg. Ez azt jelenti, hogy szélsőséges irracionalizmus talaján keletkezett mítosza két dologra volt képes. Először is a német népnek bizonyos, magukban jogos nemzeti érzéseit át tudta vezetni az imperialista sovinizmus, az imperialista agresszivitás, a népek elnyomásának és megsemmisítésének ideológiájába. Másodszor ez a mítosz megszilárdította a német monopolkapitalizmus korlátlan uralmát, tartalmilag a legreakciósabb és legbarbárabb módon, formális-demagóg tekintetben azonban mint teljesen új „forradalmi" társadalmi rendet, amely állítólag túljutott a kapitalizmus és szocializmus dilemmáján. A „német szocializmus", a „germán demokrácia" hazug mítoszát ebben a könyvben mind keletkezésére, mind működésére vonatkozóan oly behatóan tárgyaltuk, hogy itt már nem kell róla részletesen beszélnünk.

A háború kimenetele megsemmisítette mind a két szorosan együvé tartozó, egy ideológiai egységet alkotó mítoszt. Mindenekelőtt a szociális demagógia hitleri formáját. A szocializmusnak a közép-európai népi demokráciákban és Kínában való győzelme után, hatalmas kommunista tömegpártoknak mindenekelőtt Franciaországban és Olaszországban való felvirágzása után, szükségképp minden monopolkapitalista csoport számára túlságosan merész játéknak látszik, hogy még egyszer manőverként megkockáztassa egy „másik" szocializmus jelszavát, hogy a tömegeket a kommunizmustól eltérítse. Hitler még hatalomra juthatott ilyen eszközökkel, de emlékezhetünk arra, hogy már 1934-ben a legvéresebb terrort kellett alkalmaznia a „második forradalom" híveinek megsemmisítésére.

Ehhez járul továbbá — mégpedig mint főmotívum — a gazdasági különbség a monopolkapitalista reakciónak az adott korszakbeli vezető hatalma, a hitleri Németország és a mai Egyesült Államok között. A kapitalizmus késői fejlődése Németországban, mint ismeretes, azzal a következménnyel jár, hogy Németország az imperialista korszakba való belépése idején már felosztott gyarmati világot talált maga előtt. Imperialista politikája tehát nyíltan katonailag agresszív volt: a Földnek erőszakos úton való felosztására törekedett. E törekvés veresége az első világháborúban, ennek gazdasági és társadalmi hatásai és különösen az 1929-ben kezdődő világgazdasági válság német következményei megrendítették a német kapitalizmus alapjait. A hitleri szociális demagógia perspektívája a német kapitalizmusnak a veszélyeztetettségéből eredt, nemzeti demagógiája pedig, egy új, még átfogóbb imperialista agresszió programja, még abban is összeolvadhatott a szociális

demagógiával, hogy Németországot mint „proletár nemzetet" hívta sorompóba a monopolkapitalizmus nyugati képviselői ellen és az imperialisták versengését a monopoltőke elleni nemzeti és szociális felszabadító háborúvá hazudta át.

Mindezek a motívumok sohasem játszottak szerepet az Egyesült Államoknak sem bel-, sem külpolitikájában. A kapitalista rendszer megrendüléséről itt még a legmélyebb válságok idején sem volt soha szó. Ellentétben Németországgal az Egyesült Államok alkotmánya kezdettől fogva demokratikus volt. S az uralkodó osztálynak sikerült, különösen az imperialista korszakban, olyképpen megőrizni a demokratikus formák fenntartását, hogy a monopolkapitalizmusnak legalább éppoly vitathatatlan diktatúráját érte el demokratikus-törvényes eszközökkel, mint amilyent Hitler zsarnoki eljárásmódjaival felállított. Az elnök kiváltságai, a legfőbb törvényszék döntő hatalma az alkotmány kérdéseiben (s mindig a monopolkapitalistáktól függött, melyik kérdést kell ilyennek tekinteni), a sajtó, rádió stb. feletti fináncmonopólium, a választási költségek, amelyek sikeresen megakadályozták igazi demokrata pártok keletkezését a két monopolkapitalista párt mellett s végül terroreszközök alkalmazása (lincs-rendszer), olyan súrlódásmentesen működő „demokráciát" teremtettek, amely mindazt, amit Hitler tartalmilag követelt, meg tudta valósítani anélkül, hogy formálisan szakítani kellett volna a demokráciával. Ehhez járul az Egyesült Államokbeli kapitalizmus összehasonlíthatatlanul szélesebb és megbízhatóbb gazdasági alapja. Mailernek „A meztelenek és halottak" című, igen érdekes amerikai háborús regényében Cummings tábornok nagyon plasztikusan fejezi ki ezt a különbséget: „Egy ország mozgási energiája a szervezettség, az összefogott erőfeszítés; fasizmus, ahogyan Ön nevezi . . .: Történelmileg tekintve ennek a háborúnak értelme Amerika potenciális energiájának mozgási energiává való átváltoztatásában van. Ha Ön jól meggondolja, a fasizmus terve sokkal egészségesebb, mint a kommunizmusé, mert szilárdan az ember valóságos természetén épül fel, csakhogy nem a megfelelő országokban indították el, olyan országban, amelynek nincs elég igazi potenciális hatalma a teljes kifejlődéshez. Németországban, amely abban az alapbajban szenved, hogy nincs elég természeti kincse, szükségképpen kilengésekhez kellett vezetnie a dolognak, de az eszme, a terv jó volt . . . A múlt században az egész történeti folyamat odafejlődött, hogy mind nagyobb hatalmi összpontosításokat teremtett. Ez az évszázad új fizikai erőket hoz, világegyetemünk kitágulását és olyan politikai erőket, olyan politikai szervezetet, amelyek mindezt megvalósíthatóvá teszik. Első ízben történelmünkben, mondom Önnek,

eszméltek rá Amerika hatalmas férfiai igazi céljaikra. Figyelje meg. A háború után a mi külpolitikánk sokkal leplezetlenebb és kevésbé képmutató lesz, mint azelőtt."

Könnyen érthető tehát, hogy az Egyesült Államok monopolkapitalistáinak saját házi használatukra nincs szükségük sem „német szocializmusra", sem „germán demokráciára", sőt nem is vehetik hasznukat; számukra a kapitalizmus az eszményi gazdasági rendszer, a „demokratikus szabadság" minden államberendezés és kormányzási mód mintaképe s az is marad. Hogy ez a „demokratikus szabadság" hogyan nő át fasiszta kényszerré — anélkül, hogy formálisan változásokat szenvedne —, azt nemcsak az Amerikán kívüli világ, hanem értelmes és becsületes amerikaiak is rég felismerték. Ehhez egyáltalán nincs szükség marxista beállításra. Olyan lelke mélyéig polgári író, mint Sinclair Lewis, ezt az átnövést — persze sok illúzióval a liberális burzsoázia magatartására vonatkozóan — „Ez nálunk lehetetlen" c. regényében ábrázolta, miután már előbb pl. az „Elmer Gantry"-ben helyesen leleplezte a „demokratikusan megtűrt, sőt kitenyésztett fasiszta terrort".

Így az Egyesült Államok gazdasági, társadalmi és politikai viszonyaiból szükségképp olyan ideológiának kell támadnia, amelynek középpontjába a kapitalizmusnak, a kapitalista „szabadságnak" nyílt védelme tolódik. Filozófiailag-módszertanilag tehát az amerikai ideológiának a reakció táborában immár időszerűvé vált vezető szerepe szakadást jelent azzal a módszerrel, amelyet német kibontakozásában mint a kapitalizmus indirekt apologetikáját jelöltünk meg. Hitler összeomlásával ez, mint a reakció vezető ideológiája, szintén összeomlott; ismét a kapitalizmus direkt apologetikájának kell helyt adnia.

A világosság kedvéért kezdjük a kapitalizmus védelmének módszereivel; mert ennek formája határozza meg azt a komplexust is, amelynek célja a nemzeti érzelmeknek az imperializmus érdekeivel való összekapcsolása. Mind a direkt, mind az indirekt apologetika számára a monopolkapitalizmus problémája áll és marad a középpontban. Ez érthető. Mert azoknak a tömegeknek spontán felháborodása, amelyeknek megnyugtatása, a kapitalista rendszerre kedvező irányba való átvezetése minden apologetika főfeladata, egyenest a monopolszervezetek ellen fordul; a tömegeket, amelyek megértették már ezeknek összefüggését a kapitalizmus mozgástörvényeivel, úgysem lehet apologetikus propagandával megfogni. A monopóliumok létezése, uralma és terjeszkedése mindennapi spontán toborzás a szocializmus számára. Mégpedig nemcsak a közvetlenül kizsákmányoltak, hanem az

értelmiség körében is. A degaullista Raymond Aron mély sajnálattal állapítja meg egyszer az amerikai propagandának a francia értelmiségben való hatástalanságát, sőt ennek az értelmiségnek ellenséges-elutasító magatartását ama propagandával szemben, s ezt így okolja meg: „A legtöbb értelmiséginek a kapitalizmusellenesség sokkal több puszta gazdasági elméletnél: hittétel."

Hitler nagyon egyszerűen oldotta meg ezt a kérdést: azzal, hogy a német – persze csakis a német – monopóliumokat átkeresztelte a „német szocializmus" új formájává. (A szélsőséges-irracionalista filozófia szolgáltatta a vakhit szellemi légkörét e képtelenség számára.) Minthogy az amerikai monopolkapitalizmus ideológusai se nem tudják, se nem akarják követni ezt az utat, az a szükségszerűség támad számukra, hogy valami véletlent, mégpedig valami kiküszöbölhető véletlent csináljanak a monopolkapitalizmusból. Csak példaképp idézzük Lippmannt. Módszere normálisan vulgáris-gazdasági; azonosítja a technikát és a gazdaságot, gyakorlatilag mindig technikáról beszél gazdaság helyett, hogy belőle azt a „bizonyítékot" nyerje, amelynek persze még saját előfeltevései alapján sem lehet meggyőző ereje: a technikának és a tömegtermelésnek fejlődése „még nem tesz monopóliumot szükségessé". „A koncentráció eredete a kiváltságban és nem a technikában van." De honnan ez a kiváltság? A felelet nagyon egyszerűen hangzik: a liberálisok – a laissez faire elvének rövidlátó és hibás alkalmazása következtében – megengedték, sőt előmozdították az ilyen kiváltságok keletkezését; 1848 és 70 között a kollektivizmus „intellektuális túlsúlya" állott fenn. (Honnan ez a fölény? A felelet ismét nagyon egyszerű: az „intellektuális klíma" következménye. „Die Armut kommt von der pauvreté" hirdette már száz évvel ezelőtt Reuter Bräsig bácsija az ilyen „magyarázatok" humorista paródiájaként.) A liberálisok e hibájából keletkeztek a monopóliumok. Ez a bölcsesség egyáltalán nem Lippmann monopóliuma. Röpke svájci közgazdász is hasonlóképp vezeti le keletkezésüket, amennyiben „a kolosszális kultuszában", amely a XIX. század végén uralkodott, véli megtalálni okát, s éppúgy mint Lippmann, tagadja a tőke és vele együtt a kartellek, trösztök, csúcsvállalatok stb. koncentrációjának gazdasági szükségszerűségét is. Más helyen feudális örökséget lát bennük – anélkül, hogy észrevenné ennek ellentmondását az imént idézett elmélettel. A trösztök, mondja Lippmann, nem organikusan nőttek, hanem „kitenyésztették" őket.

Mindenesetre – bárhogyan fogják is fel a keletkezés okait – Lippmann és Röpke véleménye egyezik abban, hogy a mono-

póliumok semmiképp sem elkerülhetetlenek. Ezzel minden lényeges objektív meghatározást szerencsésen kiküszöböltek az imperializmus közgazdaságtanából, és – mint mintaképeik, a vulgáris közgazdászok a múlt század derekán – a kapitalizmusnak puszta felületét ragadták meg gondolatilag; természetesen minden, a lényegtől, a mozgás törvényeitől mesterségesen elszigetelt közvetlen felületnek mint felületnek is el kell torzulnia.

Persze, ha a koncentráció és a monopólium nem keletkeztek is gazdaságtanilag törvényszerűen, ha nem elkerülhetetlen jelenségformái is az imperialista kapitalizmusnak, létezésüknek mégis zavaró hatásai vannak, amelyekkel az apologetikának valamiképp számot kell vetnie. Mint „súrlódásokat" és „zavarokat", mint Lippmann véli, már a klasszikus nemzetgazdaságtan felismerte őket. (A modern monopóliumokat?! – L. Gy.) De épp ezekkel a kifejezésekkel megmutatta, hogy „szociális jelentőségüket igen erősen" lebecsülte. Ezt a direkt apologetika demagógiájával kell rendbehozni. „Ezért oly rendkívül nagy jelentőségű az a kérdés, vajon a liberalizmus összeomlását a liberálisok tévedésének vagy, mint a kollektivisták hiszik, bizonyos kikerülhetetlen történeti szükségszerűségnek kell-e tulajdonítani." Mert a hiba csak abban az esetben hozható helyre, ha az első eset áll fenn. Ha a polgári társadalom törvényhozása hozta létre a trösztöket stb., akkor korlátozhatja is, sőt egészen eltörölheti, véget vethet a tőke koncentrációjának, „az üzletemberek kollektivizmusának", mint Lippmann mondja. Ez a felújított liberalizmusnak mai nagy feladata. Lippmann gúnyosan visszautasítja más liberálisok kompromisszumos kísérleteit. Így Stuart Chase-ét: „A politikai demokrácia fennmaradhat *minden* területen, *amennyiben távol tartja magát* a gazdaságtól." (Lippmann kiemelése.) A liberalizmus tévedése ellenkezőleg abban volt, hogy „neki úgy tetszett, hogy a tőketársaságok tulajdonát és hatalmi jogait mint valami abszolútat és sérthetetlent tekintse". Változás azonban lehetséges Lippmann szerint: „A mai emberek képesek megreformálni a társadalmi rendet azzal, hogy megváltoztatják a törvényeket."

Minthogy Lippmann a kapitalista társadalomnak csupán szubjektivisztikusan eltorzított felületét látja, egyáltalán eszébe sem jut, hogy azt kérdezze: hogyan keletkeznek a törvények? Azaz hogy közelebbről megvizsgálja a viszonyt gazdaság és államijogi felépítmény között. A parlamentáris kreténizmus szemrebbenés nélkül képes nyugodtan megmagyarázni, hogy az ilyen változás lehetséges; vakon elmegy az egyetlen érdekes kérdés mellett: milyen társadalmi erők tudják reálisan keresztülvinni az ilyen változást; megelégszik – elméletileg hamis – demagóg terv-

kiagyalással a naiv olvasók megtévesztésére. Hogy az ilyen gondolatmenetek mennyire nélkülöznek minden jóhiszeműséget, azt világosan megmutatja Lippmann elvbarátja, Röpke. „Aktív" monopolellenes politikáját, amely éppúgy, mint Lippmanné, abban csúcsosodik ki, hogy a törvényhozásra hivatkozik, a következő érvelésekkel támogatja: „Hogy ez az utóbbi út teljességgel járható, azt bebizonyította az Egyesült Államok az 1890-es Sherman-törvénnyel, olyan törvénnyel, amely megtilt minden monopóliumot és monopolegyesítést s még ma is az amerikai gazdaságjog alapja." Természetesen a tények által kényszerítve mindjárt hozzáteszi, hogy „ez a törvény eddigelé meglehetősen hatástalannak bizonyult"; hogy ez egyrészt az Egyesült Államok vámpolitikáján múlik, amely támogatja a monopóliumokat, másrészt azon, hogy sohasem vitték erélyesen keresztül. Ha mindezekből azt állítja fel valóban kilátásos távlatként, hogy folytatni kell a monopóliumok törvényes eltörlésének ezt az újliberális útját (anélkül, hogy a reális megfeneklés gazdasági-társadalmi okaiba bocsátkoznék), akkor csodálni kell az ilyen szerzők bátorságát, hogy ilyen képtelenséget, amelyben maguk sem hihetnek, fel mernek tálalni olvasóiknak.

Természetesen Lippmann és Röpke itt csupán példák. Más szerzők ugyanezt másképpen formulázott gondolatmenetekben adják elő. Közös vonásként különösen két mozzanatot kell kiemelni. Először azt, hogy a kapitalizmus (a szabad piaci gazdaság) az eszményi társadalmi rend. Esetleges „zavarok" puszta mellékjelenségek, amelyeket törvényhozás által bármikor ki lehet küszöbölni. Ez pedig azért lehetséges, mert hiszen az emberek egy „demokrácia" „szabadságában" élnek, ahol a szavazatok többsége döntő, mindenható. Másodszor ez a módszer eszmeileg állítólagos visszatérést jelent a közgazdaságtan klasszikusaihoz. Ámde hogyan fest valójában ez a visszatérés? A klasszikusok nagy elméleti tette a munkaérték elméletének megállapítása volt, azaz, hogy a kapitalizmus törvényszerűségeit valóban (noha még fogyatékosan, töredékesen) olyképpen ragadják meg, hogy innen kiindulva meg lehet alapozni az értéktöbblet (a kizsákmányolás) elméletét, a kapitalizmus ellentmondásainak megismerését, ahogy ez már a Ricardo-iskola felbomlásában láthatóvá lett. Az ilyen valóságos visszafordulásról természetesen itt nem lehet szó. Nem magukhoz a klasszikusokhoz csatlakoznak, hanem elzüllött epigonjaikhoz, a vulgáris közgazdászokhoz, akik a kapitalizmus elméletéből kiküszöböltek már minden ellentmondásosságot, s úgy értelmezték a klasszikusokat, mintha saját, minden áron harmonizáló laposságuk lett volna magának a klasszikus tanításnak lényege.

Marx a vulgarizálásnak ezt a tendenciáját világosan megmutatta már egy még éppenséggel nem jelentéktelen átmeneti alakban, James Millben. Szembeállítja itt a mestert (Ricardót) Millel és azt mondja: „A mester az újat és jelentőst az ellentmondások 'trágyájából' fejleszti ki, a törvényt erőszakosan kidolgozza az ellentmondó jelenségekből." Viszont Millnél: „Ahol a gazdasági viszony – tehát az ezt kifejező kategóriák is – ellentéteket zár magában, ahol ez a viszony ellentmondás és épp ellentmondások egysége, ott az ellentétek *egységének* mozzanatát emeli ki és az *ellentéteket* tagadja." Ez a tendencia még fokozódik a nyilvánvaló vulgarizátoroknál.

Ámde még ez sem határozza meg kielégítően a mai közgazdaságtant. Mert az elmélethez való fordulás az imperializmus előtti és imperialista korszakban, a közgazdaságtan tejes szubjektiválása a határhaszonelmélettől Keynesig és a mai amerikai tudományig, ugyancsak azzal az igénnyel lép fel, hogy a klasszikusok örököse, s pl. Lippmann-nak Adam Smithre való hivatkozása szintén ilyen történelemhamisító értelmezést foglal magában. Valójában olyan alapos vulgarizátornak és apologétának is, mint Say, a mai közgazdászokkal szemben mint gondolkodónak és elfogulatlan valóságkutatónak kell feltűnnie. Az ilyen örökség jellege nagyon világosan látható Malthusnál. Hogy ma nagy becsben tartják őt, hogy népesedési elmélete rendkívüli befolyásra tesz szert, nem lephet meg senkit az eddigi fejtegetések után. De Malthust is meg kell még „javítani" az imperialista közgazdaságtan apologétáinak mai céljaira, persze reakciós irányban. Ő maga még csak „a munkásosztály nyomorának apológiáját" írta meg (Marx), ma azonban a malthusianizmus időszerű megújításából egész népek kiirtásának követelménye támad, oly háborúk apológiája, amelyek tíz- és tízmilliók feláldozását tennék szükségszerűvé (Vogt). De a mérsékeltebbek is, akik nem hajlandók nyíltan ilyen messzemenő következmények levonására, jó malthusiánus módon a népesség gyors szaporodásában látják a nyomor okát, annak okát, hogy a kapitalizmus „áldásai" nem általános jólétet vonnak maguk után (Röpke).

Ez a tanulmány nem tart igényt arra, hogy csak jelezze is a mai kapitalista gazdaság problémáit. Számára ebben az elemzésben csak az a fontos, hogy felmutassa az ideológiának Hitler bukása után történt általános irányváltoztatását. A hitleri szociális demagógia nyílt irracionalizmussal volt kapcsolatos és ebben csúcsosodott ki: a kapitalizmus – normális eszközökkel – megoldhatatlanoknak tekintett ellentmondásai egy radikálisan irracionális mítoszba való ugráshoz vezették. A kapitalizmusnak jelen

– direkt apologetikus – védelme látszólag lemond mítoszról és irracionalizmusról. Ellenkezőleg. Forma, előadásmód, stílus tekintetében itt tisztán fogalmi, tudományos levezetésről van szó. De mégis csak látszólag. Mert a fogalmi konstrukciók tartalma a tiszta fogalomnélküliség, nemlétező összefüggések konstrukciója, a valóságos törvényszerűségeknek eltüntetése, megállás ama látszatösszefüggések mellett, amelyeket a gazdasági valóság felszínének közvetlensége közvetlenül, tehát fogalom nélkül mutat. Ennélfogva – álracionális lepelben – az irracionalizmusnak egy új formájával van dolgunk.

Persze nem elvileg új formával. Megmutattuk már az amerikai közgazdaságtannak (és európai híveinek) a vulgáris közgazdaságtanhoz való visszafordulását s egyúttal utaltunk arra, hogy valamennyi tudományellenes tendencia fokozódik a kapitalizmust direkt apologetikája feltételeinek megfelelően az imperialista korszakban. Ha tehát Marx az irracionalizmus tendenciáit a régi vulgáris közgazdaságtanban kimutatta, a mai közgazdaságtanra ez annyira fokozott mértékben áll, hogy a mennyiség növekedése új minőségbe csap át: a régi vulgáris közgazdaságtan implicit irracionalizmusa most explicit irracionalizmussá lesz. Minthogy Marx idevágó fejtegetései az itt felmerülő problémákat alapvetően és átfogóan adják elő, kötelességünknek tartjuk, hogy részletesen idézzük:

„De azoknak az ésszerűtlen formáknak közvetítő szerepe, amelyekben bizonyos gazdasági viszonyok elénk tárulnak és gyakorlatilag összegeződnek, nem érdekli e viszonyok gyakorlati hordozóit mindennapi életükben; és mivel megszokták, hogy e formák közt mozogjanak, elméjük meg sem ütközik rajtuk. Az értelmetlen ellentmondásban ők nem látnak semmi rejtélyességet. A belső összefüggésüktől elszakadt és ha önmagukban elszigetelten vesszük, ízetlen megjelenési formákban éppolyan otthonosan érzik magukat, mint hal a vízben. Itt is áll az, amit Hegel mondott bizonyos matematikai képletekről: amit a józan emberi értelem ésszerűtlennek tart, az az ésszerű és ami ésszerű számára, az maga az ésszerűtlenség."

2

E könyv olvasóit emlékeztetjük arra, hogy a Hegel matematikai fejtegetéseire vonatkozó utóbbi célzást részletesen tárgyaltuk a második fejezetben. Hegel ott megmutatja, hogyan kelti igazi dialektikus ellentmondások felmerülése a metafizikai gondolkodásban az irracionalitás látszatát; de ugyanakkor meg-

mutatja azt is, hogyan szüntetheti meg a dialektikus gondolkodás ezeket az ellentmondásokat magasabb racionalitásban. Amit Hegel itt egészen általánosan egy, a matematikából merített eseten mutatott fel, Marxnál a szélesebb és mélyebb társadalmi általánosítás fokán jelenik meg: látjuk azokat a konkrét életkörülményeket, amelyek felvetik az irracionalizmus problémáit és gondolati visszatükrözésükből az irracionalizmus módszertani, filozófiai problémáit csinálják. Marx meggyőzően bebizonyítja itt, hogyan és miért mozoghatnak teljesen szabadon és problémátlanul a kapitalizmus közvetlen ügynökei ebben a környezetben. Azok az ideológiák is, amelyek társadalmilag és szellemileg ilyen ügynökök színvonalán vannak, a társadalmi kategóriáknak („létformáiknak, létfeltételeiknek", mint Marx mondja) irracionalitását naivul magától értetődőnek vehetik. Természetesen az ily módon tudomásul nem vett irracionalitás különbözőképpen kerülhet napfényre, egyelőre azonban még fel nem ismerten, tudattalanul, még irracionalista filozófiává nem kristályosodottan. Így természetesen maguknál a régi vulgáris közgazdászoknál, de még a machizmus kezdeteiben is, mindenekelőtt a pragmatizmusban, amely, mint az előszóban megmutattuk, a kapitalizmus ügynökeinek tudatosan a kapitalista közvetlenségben megrekedő ideológiája, a Babbittek filozófiája. A társadalmi ellentmondásoknak mind erősebb kiéleződése azonban kikényszeríti a világnézeti kérdések „elmélyítését". A legtipikusabb példa erre a német irracionalizmusnak az imperialista korszakban való fejlődése és Hitlerben való kicsúcsosodása.

Ma azonban, amikor a kapitalizmus apologetikája határozottan a direkt formához tér vissza, filozófiailag is új helyzetnek kell támadnia. Egészen természetes, hogy a filozófiában sem az irracionalizmus német típusa uralkodik, hanem a machista-pragmatista típus. Az egész szemantikát az USA-ban, Wittgenstein és Carnap újmachizmusát, a pragmatizmusnak Dewey által való továbbfejlesztését társadalmilag kivétel nélkül ez a fordulat határozza meg. Meghatározza azt is, hogy azok a filozófiai irányok, amelyek módszertanukban inkább a német irracionalizmus prefasiszta vonalát viszik tovább, mint az ilyen áramlatokat, nem emelkednek vezető ideológiákká, hanem csak mint a „harmadik út" elméletei hatnak; így a francia egzisztencializmus. (Ezt nem fogjuk itt tárgyalni, ahol kizárólag a fővonalról lehet szó, annál kevésbé, mert ez már megtörtént más összefüggésben; vö. könyvemet: A polgári filozófia válsága. Budapest, Hungária.)

Magától értetődően nem szándékozunk itt, ez utószó általános célkitűzésének megfelelően, még a főirányokra vonatkozóan

sem beható elemzést adni: bizonyos döntő fejlődési tendenciák jelzésére szorítkozunk, hogy vázlatosan kifejezésre juttassuk az újat a háború utáni kor uralkodó filozófiájában. S itt ugyancsak magától értetődő, hogy ezek az amerikai filozófiában már régóta, az egész imperialista korszak alatt hatékonyak voltak; ma uralkodóvá váltak az egész ideológiában. Egészen világosan láthatók ezek a tendenciák már régóta Deweynál, mint a pargmatizmus magasabb fejlődési fázisa, amely kezdettől fogva tudatosan a kapitalizmus ügynökeinek, az „amerikai életforma" felépítőinek és küzdőtársainak ideológiája volt, amely kezdettől fogva tudatosan elutasította a tudattól független valóságnak objektív vizsgálatát, és csak egyes cselekedetek gyakorlati hasznosságát vizsgálja egy — lényege szerint, nem az egyéni cselekvést illető részletekben — változatlanként megadott környezetben. Természetszerűen e környezet imperialista továbbfejlődésének pontosan vissza kellett tükröződnie Dewey filozófiája tartalmában és szerkezetében.

De a szemantikában és újmachizmusban is — határaik gyakran elmosódnak egymás között — az eredeti machizmusnak erélyes továbbfejlődése jön létre, amely megfelel a mai amerikai imperializmus ideológiai továbbfejlődésének. Változatlanul fenntartják a „szigorú tudományosság" ó-machista magatartását, egyúttal azonban az objektív valóságtól való eltávolodás messze túl a korábbi mértékekben kifejlődik. A filozófia feladata most már nem „az érzetek elemzése", hanem csupán a szójelentéseké és mondatszerkezeteké. És párhuzamosan az így keletkező skolasztikus-formalista teljes tartalmi ürességgel, sokkal erősebben előtérbe lép a nyílt direkt apologetika, mint bármikor azelőtt. Az eredeti machizmus mint a materializmus ellen irányuló filozófiai harci eszköz főképpen a természettudományok ismeretelmélete területén keletkezett; az agnoszticizmusnak ezzel kapcsolatban kidolgozott modern formái természetesen jó kiindulópontot alkottak az irracionalizmus nem egy áramlatának, a machizmus pedig mindig filozófiai segítséget nyújtott ennek az irracionalizmusnak. Most világosan szembetűnik az általános direkt apologetika. A szemantika erélyesen és rendszeresen vizsgálja a társadalmi és gazdasági élet általános fogalmait, és megállapítja, hogy ezek semmitmondó, tartalmatlan szóalakulatok. Mi következik ebből? Az angol marxista, M. Cornforth nagyon világosan megmutatja ezt; Barrows Dunham: „Man against myth" (Az ember a mítosz ellen) című könyvéből idézi a következőt: „Így világosan látjuk, nincsenek kutyák általában, nincs emberi nem, nincs profitrendszer, nincsenek pártok, nincs fasizmus, nincsenek rosszul

táplált emberek, nincsenek rongyos ruhák, nincs igazság, nincs társadalmi igazságosság. Ily körülmények között nincs gazdasági probléma, nincs politikai probléma, nincs fasizmus-probléma, nincs élelmezési kérdés és nincs szociális kérdés... Egyszerű kilélegzés által – így folytatja – minden fontos problémát, amely az emberi nemet az emberiség egész történetén át kínozta, kivarázsoltak a világból."

S Cornforth a továbbiakban megmutatja az ilyen filozófia társadalmi következményeit. Azt mondja: „Hogy egyszerű példát hozzak, tekintsünk egy vitát, amilyen igen gyakran előfordul munkások és munkáltatók között. Mi a szemantikus előírás az ilyen vita megoldására? Ez az előírás nagyon világosan kifejeződik a munkaadó szavaiban, aki azt mondja: »Felejtsük el mindezt a fecsegést, 'munkáról' és 'tőkéről' és 'profitról' és 'kizsákmányolásról', amely csak politikai agitátorok értelmetlen kitalálása, akik emócióitokkal űzik játékukat. Beszéljünk mint ember emberhez, mint 'Ádám' 'Ádámhoz' és próbáljuk megérteni egymást.« Csakugyan ezen a módon érvelnek igen gyakran a munkaadók. Megtanulták, hogy lehet az ember szemantikus, még mielőtt feltalálták a szemantikát." És Cornforth más esetekben is kimutatja a szemantikus módszernek e szükségszerű következményét, azt a pontot, ahol ez a módszer teljesíti az imparialista kapitalizmustól kapott társadalmi megbízást, így pl. a malthusiánus Vogtnál, aki szemantikusan intéz el minden agrárkérdést – osztályszerűen hasonló következményekkel.

Vogtnál azonban világosan jelentkezik a módszer másik oldala is; nyilvánvalóvá lesz a még a machizmusban is csak rejtetten, implicite meglevő irracionalista misztika. Mert amikor a szemantikus módszert az agrárkérdésre alkalmazza, azt mondja, hogy a föld „kimondhatatlan valóság". Ezzel túlment a közönséges agnoszticizmuson. A valóság az ő számára többé nincs egyszerűen a megismerhetőségen kívül, hanem egyúttal irracionális káosz is. Még világosabban kifejezi ezt a tendenciát Stuart Chase. Az absztrakció folyamatát vizsgálva, példaként egy ceruza leírását adja. Igyekszik ezt a nem szóbeli, hanem térés időbeli eseményt mégis valahogy kifejezni: ennek az erőfeszítésnek, amely a nem-szóbelit szavakba akarja önteni, eredménye a ceruzának ez a meghatározása: „elektronok őrült tánca". Itt az új irracionalizmus mint a természeti jelenségek tökéletes irracionalista szubjektivitása, antropologizálása és mitizálása van előttünk. Mert először is a Stuart Chase-féle definíció semmiképp sem a ceruzának mint az objektív valóság oly különös részének definíciója, amely tulajdonságai és funkciói által egy-

értelműen meghatározható; amit Stuart Chase a ceruzáról mond, azt éppoly joggal egy házról, egy íróasztalról stb. is lehetne mondani. A természeti és társadalmi objektív valóság tárgyainak (mert a ceruza társadalmi valóság is) kizárólag az elektronok mozgásaként való leírása már magában irracionalista misztika. Másodszor pedig maga az elektronok mozgása csak egy szándékos közvetlenség impresszionizmusa számára „őrült tánc"; objektív tekintetben ennek a mozgásnak megvannak a maga törvényei, amelyeket a tudomány – megközelítőleg – képes racionálisan megismerni. Stuart Chase a modern „egzakt" tudományosságnak ma kedvelt jelmezét adja definíciójának, e jelmez mögött azonban sivár irracionalista misztika látható.

Anélkül, hogy az irracionalizmus ez új válfajának részletes elemzésébe bocsátkoznánk, csak röviden próbáljuk illusztrálni ennek az iránynak általános filozófiai sajátosságát egyik főalakjának, Wittgensteinnek, néhány módszertanilag centrális mondásával. Azt mondja: „A tételek bemutathatják az egész valóságot, de nem mutathatják be azt, aminek bennük közösnek kell lennie a valósággal, hogy ez a bemutatás lehetséges legyen – a logikai formát... A tételek nem tudják bemutatni a logikai formát, ez tükröződik a tételekben. Ami tükröződik a nyelvben, azt a nyelv nem tudja bemutatni. Ami *kifejeződik* a nyelvben, azt *mi* nem tudjuk a nyelv által kifejezni. A tételek *mutatják* a valóság logikai formáját. Kimutatják ezt... Amit mutatni *lehet*, azt *nem lehet* kimondani."

Talán szabad itt e könyv olvasóit a fenomenológiai módszerre vonatkozó fejtegetéseinkre emlékeztetnem; különösen Max Schelernek erről szóló fejtegetéseire, hogy a különböző modern-irracionalista irányoknak – társadalmilag meghatározott – egysége és szakaszainak – ugyancsak társadalmilag meghatározott – különbözősége egyidejűleg érvényre jussanak. Scheler éppoly erélyesen, mint Wittgenstein, visszament erre az irracionalista-közvetlen alapra mint a filozófia egyedüli alapjára és egyedüli tartalmára. Persze azzal a különbséggel, hogy ezt az irracionalisztikus tartalmat még kimondhatónak tartja; csak a fenomenológia egzisztencialista fokán mutatkozik meg az alap irracionalizmusa teljes világosságban. E párhuzam hangsúlyozásával semmiképp nem akarjuk azt állítani, hogy az egzisztencializmusnak hatása volt Wittgensteinre; ilyen módszertani kérdéseknek társadalmi alapjuk van, s a módszernek és a következtetéseknek közössége is, különbözősége is ennek gondolati visszatükrözései. Így áll a kérdés Mach és Husserl ismeretelméleti rokonságára vonatkozóan, amelyre a maga helyén rámutattunk, így áll a kérdés itt is Wittgenstein és

a fenomenológiának későbbi egzisztencialista fejlődése, valamint a szemantika közötti rokonságra vonatkozóan. (Persze Schelernek „az ész tehetetlenségéről" szóló tanítása is említhető ebben az összefüggésben.)

Wittgenstein tehát kénytelen levonni ennek a helyzetnek következményeit. Azt mondja a — szemantikus — tudománynak az élethez való viszonyáról: „Érezzük, ha a tudomány valamennyi kérdésére adtunk is választ, az élet problémáit még csak nem is érintettük. Mert akkor persze egyetlen kérdés sem marad hátra, s épp ez a válasz. Az életprobléma megoldását a probléma eltűnésében látjuk. (Nem ez-e az alapja annak, hogy olyan emberek, akik előtt megvilágosodott az élet értelme, nem képesek kimondani, miben áll ez az értelem?) Ez valóban a kimondhatatlan. *Megnyilatkozik;* ez a misztikus."

Nem véletlen, hogy Wittgenstein egyik lángoló tisztelője, José Ferrater Mora, őt épp mint a kétségbeesés filozófusát magasztalja. A kornak és reprezentatív filozófusának általános jellemzéseként a következő elmélkedést adja: „Heidegger, Sartre, Kafka és Camus még megengedik, hogy egy világ létezésében bízva éljünk. A szakítás, amelyet hirdetnek, ha félelmetes is, mégsem radikális. Az alap, amelyen nyugszanak, még tart. A földrengés, amely megrendít bennünket, romba dönti régi lakásainkat, de a romok között is lehet még élni, újra fel lehet őket építeni. Wittgenstein azonban e szomorú veszteségek után teljesen elárvultan hagy bennünket. Mert ha a romokkal eltűnik az alap s a ledöntött fával a gyökérzet, akkor már nem lesz semmink, amire támaszkodhatnánk, a semmire sem támaszkodhatunk többé, vagy világosan látva, a képtelenséggel sem szállhatunk többé szembe, mindenképpen el kell majd tűnnünk."

Mora felismeri azt is, hogy Wittgensteinnél, mint általában a szemantikában, az ész, a gondolkodás a főbűnös: „A gondolkodás a nagy lázító, majdnem azt mondanók: a nagy kísértő. Maga a ténybeli cselekmény, a gondolkodás az ember nagy vétkévé, lényeges bűnévé lesz." Annak a világnak, amelyet Wittgenstein leír, középpontja „a képtelen, gyengítés nélkül": benne „maga a kérdés is kérdésessé vált". Stuart Chase megerősíti ezt a világképet és szemantikus elemzését, annyira radikálisan vonva le minden következményét, hogy fejtegetése már a groteszk komikusba csap át. Irigyli kandurját, Hobyt, amely „nincs alávetve a hamis szóhasználat okozta illúzióknak ... mivel nincs semmi dolga filozófiával és formális logikával ... Ha eltévedek a nyelv dzsungelében, visszatérek Hoby szemléletéhez, mint egy mágneshez."

Így tör ki az irracionalizmus a „szigorúan tudományos" direkt apologetikának minden pórusán. Vezető képviselői azonban nem akarják elismerni ezt a Hitlerben kulmináló mozgalommal való összefüggésüket (állítólag), dicsőbb ősöket keresnek és találnak. Ahogyan Truman vagy Eisenhower nem mint Hitler utódai, hanem mint Washington vagy Lincoln életművének folytatói akarnak a nyilvánosság előtt szerepelni, éppúgy napjainknak velejében irracionális direkt apológiája is előszeretettel a felvilágosodásban keresi őseit. Ez teljesen megfelel a közgazdászok ama fáradozásának, hogy úgy lássék, mintha tudományuk klasszikusaihoz mennének vissza. Megmutattuk, hogy ez megvalósíthatatlan. Valójában Say és még laposabb utódai, mint a — még reakciósabbá és barbárabbá tett — Malthus képviselik számukra a klasszikusokat. Ugyanez a helyzet a filozófiában. Kaufmann pl. Nietzschéből a felvilágosodás nagy gondolkodóinak méltó utódját akarja csinálni, s rendkívül jellemző, hogy ez a jelenlegi „felvilágosodási renaissance" mint nagy felfedezést és újjáértékelést Marquis de Sade felélesztését hozta stb. stb.

Nem véletlen, hogy hasztalan hoznak létre ilyen összefüggéseket. Mert a régi apologéták és vulgarizátorok kiszorították ugyan a közgazdaságtani igazságot, eltorzították az összefüggéseket, eltüntették az igazi problémákat, hogy álproblémákkal helyettesítsék, de minden tudományos rosszhiszeműségük ellenére is mégis őszintén hittek a kapitalizmus megingathatatlanságában, korlátlan fejlődési lehetőségeiben. Ugyanígy, nekik megfelelően, az Ohnet-k és Gustav Freytagok gyenge és rossz szépirodalma. Ma azonban a direkt-apologetikus közgazdaságtannak, a szemantika filozófiájának irodalmi párhuzamai a nihilista kétségbeesés irodalmi képviselői, a Kafkák vagy Camusok. (Irodalomról itt mint társadalmi áramlatok hirdetőjéről van szó, az esztétikai értékkérdésekről ebben az összefüggésben nem beszélünk.)

A kétségbeesés jelenségét később részletesen fogjuk tárgyalni. Most elégséges az a megállapítás, hogy a vezető ideológusokat mély hitetlenség tölti el saját apologetikus fejtegetéseikkel és azokkal az optimisztikus távlatokkal szemben, amelyeknek ezekből következniök kellene. Senki sem fogja vitatni, hogy lehetnek — sőt tömegesen lehetnek — tökfilkók, akik elhiszik Lippman-nak, hogy az Egyesült Államok törvényhozása egy szép napon, ha fokozatosan is, csakugyan eltünteti majd a „szertelen" tőkekoncentrációkat, a trösztöket stb. De olyan tapasztalt és beavatott közíró, mint Lippmann, természetesen egy szót sem hisz ebből. De mi ennek az eredménye? Kétségbeesés vagy cinizmus, vagy mind a kettő.

Az imperializmus ideológiai apologétái ilyen hangulatainak alapja nem csupán az, hogy lehetetlen a monopolkapitalizmus problémáira olyan kielégítő elméleti megoldást találni, amely változatlanul meghagyja uralmát és egyúttal megnyugtatja a tömegeknek vele szemben ellenséges hangulatát, hanem a főellenség ellen, a szocializmus ellen vívott harc jelenlegi állása is. (Világos, hogy ez a centrális kérdés döntően meghatározza a filozófia helyzetét is.) Mert hiszen az egész mai kapitalista tudomány ideológiailag arra van beállítva, hogy gondolatilag meggyőzően elutasítsa a mind sürgetőbb szocialista alternatívát. A két imperialista háború között a kapitalizmus ideológusai számára ez viszonylag egyszerűnek látszott. Miután a szovjet hatalom létesülésének első éveiben mindig a jövő hétre jósolták a szocializmus végleges összeomlását, a sikertelen „kísérlet"-nek hosszabb határidős kimutatására tértek át: minden ötéves terv előtt azt hirdették, hogy kivihetetlen: a kezdődő szocialista felépítés növekedési nehézségeit a végleges megfeneklés tüneteivé torzították stb. Ilyen gondolatmenetek természetesen ma is mindig újra felmerülnek. Propagatív sikerük azonban folyton kétségesebb lesz, mert a tényekkel való ellentmondás mindinkább nyilvánvalóvá válik. A szovjet hadsereg sikeres ellenállása a világ legerősebb szárazföldi hatalmával szemben, a Hitler elleni megsemmisítő győzelem, a háború utáni kor monumentális békés építkezései, az, hogy a Szovjetunió is képes atombombát előállítani stb., stb., megcáfolhatatlanul mutatják az egész világnak a szocialista rendszer magas gazdasági és technikai színvonalát, állandóan felfelé mutató fejlődési görbéjét.

Mindez bénítólag hat a közeli összeomlás propagandájára. Ezt persze nem szabad abbahagyni, de meggyőző ereje folyton kisebb lesz s más eszközökkel kell felcserélni. Ezek a más eszközök azonban itt, ahol ideológiailag vívják a hidegháború döntő csatáit, a szovjetellenes propaganda színvonalának állandó süllyedését mutatják. Egy új offenzíva kísérleteit csak nyilvánvaló rágalmak, megfizetett rendőrségi ügynökök hamis vallomásai segítségével lehet keresztülvinni. Ha meggondoljuk, hogy harminc évvel ezelőtt Otto Bauer volt az ilyen összeomlási és elrettentési elméletek főideológusa, most pedig az amerikaiak egy Kravcsenkóra szorulnak, pontosan felmérhetjük a színvonalnak ezt a süllyedését. Mivel pedig itt az ideológia központi kérdéséről van szó, a színvonal süllyedésének pontos indexét kapjuk a nem közvetlenül propagandisztikus területeken is, a közgazdaságtanban, a filozófiában stb.

Hogy milyen mélyen nyúlik bele a Kravcsenko-elv a legelvontabbnak látszó filozófiai vitákba, azt legjobban a Camus

és Sartre között lefolyt vita mutatja. Camus utolsó könyvét Sartre folyóiratában szigorúan, de tárgyilagosan bírálta Francis Jeanson. Camus felháborodott választ írt, amely kitért minden lényeges érvelés elől, minden történetiség érintése elől, amire más összefüggésben röviden vissza fogunk térni, s a Kravcsenko-kérdést, a Szovjetunió koncentrációs táborainak kérdését állította egy filozófiai vita központjába; teszi ezt a Hegelről és Marxról, forradalomról, történelmi szükségszerűségről és egyéni szabadságról szóló vitában. Válaszában Sartre joggal nem megy bele Camus demagóg badarságaiba. Tárgyilagosan megcáfolja gondolatmenetét s ezen a ponton megelégszik Camus és a hozzá hasonlók erkölcsi rosszhiszeműségének leleplezésével: „Beszéljünk komolyan, Camus", írja, „s mondja meg kérem, milyen érzelmeket keltenek Rousset 'revelációi' egy antikommunista szívében? Kétségbeesést? Gyászt? Szégyent amiatt, hogy ember? Ugyan menjen! ... Az egyetlen érzés, amelyet az ilyen információk keltenek benne — nehezemre esik kimondani — az *öröm*. Az azon való öröm, hogy az embernek végül kezében van a *bizonyíték* s azt látja maga előtt, amit látni akart!"

Ilyen motívumoknak természetesen a hitlerizmus ideológiájában és propagandájában is döntő szerepük volt. Ezt annak idején részletesen kimutattuk és ismételten utaltunk arra, milyen fontos volt ebben az összefüggésben a tömegek kétségbeesésére való spekuláció a kapitalista országokban, milyen cinikusan állította Hitler a kétségbeesést és a mámort a monopolkapitalista uralom megszilárdításának szolgálatába. Természetesen mindezt egyrészt sokáig elfedte a szociális demagógia talmi fénye. Hogy illusztráljuk a különbséget a mai helyzettel szemben, csupán egy jelszónak (pl. „a kamatrabszolgaság megtörése") érzelmi súlyára utalunk, ellentétben a monopóliumok törvényes kiküszöbölésére vonatkozó lippmanni vigasztalásokkal. Másrészt a kétségbeesés Hitler számára társadalmilag adott kiindulópont, míg a mai direkt apologetikának épp a társadalmi kétségbeesés keletkezését kell megakadályoznia. Ami tehát Hitlernél előbbrevivő eszköz volt, ma — ebben a tekintetben — akadály.

Ezt az ellentétet sem az ideológia viszi bele a valóságba, hanem a társadalmi valóság határozza meg a propaganda kiindulópontját és célkitűzését. Minthogy Hitler a monopolkapitalizmust „szocialista" formára festette át, a tömegeknek kapitalista kizsákmányolásuk miatti kétségbeesését és elkeseredését fel tudta használni a maga céljaira; az Egyesült Államokban uralkodó osztályok ideológiája ellenben a monopolkapitalizmus változatlan fenntartása; az elégedetlenséget tehát nem szabad fel-

korbácsolnia, hanem ellenkezőleg meg kell nyugtatnia. Kétségtelen, az amerikai imperializmusnak nem egy aktivistája úgy érzi, hogy a monopolkapitalizmus direkt apologetikája – Hitler indirekt apologetikájához képest – propaganda tekintetében kedvezőtlenebb helyzetbe hozza őket. Így szükségszerűen kísérleteket tesznek egy indirekt apologetika új formáinak felfedezésére, amelyek megfelelnek az amerikai viszonyoknak. De hogyan? A direkt vagy indirekt apologetika ellentéte nem puszta formakérdés, hanem a szociális tartalom kérdése. A monopolkapitalizmus által elnyomott és kizsákmányolt tömegek kivezető utat keresnek. A Lippmannok és társaik száraz értelmessége nagy hátrányokat mutat, ezért az irracionalizmus és a kétségbeesés mindig újra áttörnek benne.

A legismertebb és leghatásosabb kísérlet egy új hatásosabb elméleti alap szerzésére, a Hitlernél oly hatásossá vált indirekt apologetikába való áthajlásra: Burnham indirekt apologetikája „Manageriel Revolution" (Menedzserforradalom) c. művében. Itt egészen világosan látható a törekvés az indirekt apologetika döntő struktúrájának átvételére és keresztülvitelére: Burnham a monopolkapitalizmus ellentmondásait nem akarja letagadni, még csak mint könnyen elhárítható „zavarást" sem akarja lekicsinyelni. Ellenkezőleg, éppúgy mint Hitler, belőlük indul ki és elemzésükből szeretne új, szociáldemagóg csábító távlatot nyerni. Minthogy trockista renegát, nagyon közelesik hozzá, hogy bolsevizmus és fasizmus azonosításával operáljon. Ehhez járul közvetlenül egy, a technokratáktól kölcsönzött (csírájában már Thorstein Veblennél meglevő) kiegészítés, hogy a normális kapitalizmusban is lejátszódik hasonló folyamat, tudniillik az, hogy maguk a kapitalisták, a termelőeszközök törvényes tulajdonosai, mindjobban távolodnak magától a termeléstől, egyre kevésbé vesznek aktív részt gyakorlati vezetésében, s helyükbe a vezető funkcionáriusok, Burnham menedzserei lépnek. Mint a mai apologetikának minden „bölcsessége", természetesen ez is ősrégi. Ure már 1835-ben „Philosophy of Manufacturs" c. művében a menedzsert „vállalkozásunk lelkének" nevezi. Burnham csakúgy, mint annakidején a ma klasszikussá emelt Malthus, nemcsak lelkiismeretlen szikofanta, hanem a feledésbe merült közgazdasági irodalom szemérmetlen fosztogatója is. A menedzserek tényleges uralma Burnham szerint a nagy közös elv a gazdasági élet jelen fejlődésében; érvényesül – politikailag különböző formákban – a szocializmusban, a fasizmusban és az Egyesült Államokban egyaránt. Ezzel Burnham – éppúgy, mint annakidején a hitlerizmus ideológusai, éppúgy, mint a szemantikusok – eltöröl minden reális gazdasági-társadalmi

különbséget és ellentétet a különböző rendszerek között. Létrejön a fogalomnélküliség szemantikus éjszakája, amelyben a kommunista funkcionáriust vagy gyárvezetőt azonosítják a kapitalista menedzserrel.

Mindenesetre azonban Burnham ekként az indirekt apológia sémájához jutott. Ő is – mint Hitler – demagóg módon azt állítja, hogy tagadja a kapitalizmust. Ő is tagadja – mint Hitler – hogy a történelem felveti a kapitalizmus vagy a szocializmus dilemmáját; ő is állítja – mint Hitler – hogy tertium daturt talált. Persze, mindezen mélyrenyúló módszertani rokonság ellenére, az idők változása, a hatás-környezet különbsége rányomja bélyegét mind a két konstrukció tartalmára és formájára. Hitler átsiklik a kapitalizmus vagy szocializmus dilemmáján egy erős érzelmeket keltő irracionalista mítosz segítségével. (Kiindul a tömegeknek az 1929-es válság nyomorában érzett kétségbeeséséből és megváltásvágyából.) Burnham is megrajzolja egy mítosz gondolati körvonalait, de ezt a száraz objektív „tudományosság" józan hangján teszi. Sőt, míg Hitlernél a hirdetett ideológia lényeges tartalma közvetlenül a dilemma mitikus megoldásából folyik, Burnham élesen és ridegen el akarja választani a tudományos megállapítást (mítoszt) és az ideológiát; erre a kérdésre még részletesen visszatérünk. Már a hangnak ez a különbsége mutatja a korok, a hatáskörülmények különbségét, s ezzel, mint már eddigelé is láthatóvá lett, erősen belenyúl magába az ideológiába. Bármily cinikus volt is Hitler – mint a monopolkapitalizmus főpropagandistája és főhóhérja –, számolhatott azzal, hogy mítoszának hirdetése magával ragadja majd a kétségbeesett tömeget. De mit várhatott Burnham a saját mítoszától? A monopolkapitalizmus indirekt apologetikájának, amelynek prófétájaként fellépett, a legkedvezőbb esetben is csak „az elit körforgása" (Pareto) lehet a következménye. Ez azonban legfeljebb vigaszideológia lehet a burzsoázia és a polgári értelmiség számára egy valóban mélyrenyúló, társadalmi megrendülés közepette.

Mind a ketten – Hitler is, Burnham is – a monopolkapitalizmusnak nemcsak megmentésére, hanem megszilárdítására is törekszenek. Hitler azonban ezt a „forradalom" látszatával akarja keresztülvinni, amely – látszólag – az egész társadalmat átalakítja. Burnham is beszél ugyan forradalomról, de saját előadásában is a kapitalizmus egész kerete, különösen a dolgozó tömegekhez való viszonya, lényegileg változatlan marad; a „forradalom" kizárólag és szemmelláthatóan csak a vezető rétegben megy végbe. Természetesen Hitler és Burnham egyaránt a tömegek megvetésének talaján áll. Mindamellett Hitler tömegmozgal-

mat szít, s demagógiája a náci uralom alatt is megtartja a tömegek befolyásának látszatát, míg Burnham – itt éppúgy, mint az általa mélyen megvetett liberálisok – az „eltömegesedést" tekinti a nagy veszedelemnek, s ennek megfelelően igyekszik a tömegek minden hatalmának nyíltan gátat vetni. Így természetes, hogy Burnham a hitleri és az amerikai sajtópropagandát azonosítja a tömegek kommunista felvilágosításával és továbbfejlesztésével. Mindennek az a következménye, hogy az indirekt apologetikára való átmenet Burnhamnél nem tud hatásos mítoszt teremteni, amelyből közvetlenül a szociális demagógia gyújtó szavai következnének. Burnham indirekt apologetikája abban csúcsosodik ki, hogy követeli egy megfelelő ideológia teremtését; ez azonban nála gondosan el van választva az – állítólag – objektív-tudományos elmélettől, tőle – tartalom és módszer tekintetében – teljesen független.

Ami tehát Hitlernél egységes volt, Burnhamnél el van választva. A tudomány itt „objektív" (a szemantika, a neomachizmus értelmében) és önmagában semmi köze az ideológiához, a propagandához. Ez az „objektivitás" Burnhamnek arra szolgál, hogy a menedzserfejlődés végzetes elkerülhetetlenségét szuggerálja olvasóinak. Az ideológiát ellenben a mindenkori konkrét feladatok határozzák meg és semmi köze sincs a forradalmi fejlődés objektív valóságához, a reá vonatkozó megismerésünk növekedéséhez. Az ideológiáknak, mondja Burnham, „1. legalább durva körvonalakban aktuálisan ki kell fejezniök azt, ami megfelel a mindenkori uralkodó osztály érdekeinek, és segédkezniük kell olyan gondolati és érzelmi modell megteremtésében, amely kedvező az adott társadalmi szerkezet kulcsintézményeinek és vonatkozásainak fenntartására. 2. ezeket egyidejűleg úgy kell kifejezni, hogy képesek legyenek a tömegek érzelmeire appellálni. Olyan ideológiának, amely magában foglalja az adott uralkodó osztály érdekeit, nem is volna értéke mint társadalmi cementnek, ha nyíltan kifejezné funkcióját, az uralkodó osztály hatalmának biztosítását a társadalom többi része felett. Az ideológiának tüntetőleg az 'emberiség', a 'nép', a 'faj', a 'jövő', 'Isten', a 'sors' stb. nevében kell beszélnie."

A népmegvető cinizmusnak alig képzelhető magasabb foka, mint amilyen itt kifejezésre jut. Burnham azonban mégis el akar itt határolódni azoktól a társaitól, akik úgy vélik, hogy megfelelő propagandaapparátus mellett tetszés szerinti ideológia képes teljesíteni ezeket a funkciókat. Az ilyen vélemények, mondja, hamisak: „Többről van szó, mint ügyes propagandatechnikáról. Sikeres ideológiának úgy kell – ha zavaros formában is – feltűnnie a

tömegek előtt, mintha néhány érdeküket fejezné ki." Ez az elhatárolás a cinizmusnak eddig elért tetőpontja. Persze sokat megéltünk az utolsó évtizedekben, megismerkedtünk többek között Hitler és Rauschning beszélgetéseivel. Burnham könyve azonban úgy hat, mintha Rosenberg „A XX. század mítoszában" nyomatta volna le ezeket a beszélgetéseket mint magyarázó kommentárt. Burnham mint az új indirekt apologetika hirdetője egyúttal a saját Rauschningja.

A cinikus embermegvetésnek azonban nemcsak ez az eddig szemügyre vett erkölcsi oldala van. Gyakorlati-politikai aspektusai is vannak. Hitler ugyan szintén tett olykor hasonlóan cinikus nyilatkozatokat (a politikai propagandának a szappanreklámmal való összehasonlítása), de egyúttal ördögien hatásos konkrét ideológiát is teremtett, amelynek, ámbár — vagy mert — az emberiség történetének addig elért legmélyebb szellemi és erkölcsi színvonalára süllyedt, mégis hatalmas és veszedelmes tömegmozgató ereje volt. Burnham megelégszik itt egy hatásos ideológiának cinikusan körvonalazott receptjével; állítólag azért, mert a „tudomány", amelyet képvisel, túlságosan jó ahhoz, hogy ideológiákat gyártson. (Persze a háború után maga is mint az új agresszió főpropagandistája lépett fel.) Valójában ebben a dualizmusban kifejeződik az, hogy indirekt apologetikáját, amelyet épp azért teremtett, hogy a direkt apologetikának a tömegekre tett gyenge hatását kiegyenlítse és felülmúlja, képtelen széles tömegeket lelkesítő ideológiává továbbfejleszteni. Megelégszik itt egy módszertani recepttel, mert a monopolkapitalizmusnak erre az indirekt apologetikájára már nem lehet hatásos ideológiát találni. Mert hogyan lelkesedhetnének a dolgozó tömegek azért, hogy a részvénytulajdonosokat felváltják a menedzserek? Annál kevésbé tehetik ezt, mert Burnham szerint a munkaviszonyoknak változatlanul fenn kell maradniok. Burnham szemrehányása tehát, hogy a technokraták nagyon is nyíltan kifejezték céljaikat, ő reá is vonatkozik. De ezen túl épp ez a hírhedtté vált kísérlet, amely az amerikai imperializmus céljaira indirekt apologetikát akart teremteni, bizonyítéka annak, hogy a direkt apologetikára való átmenet nem az ideológusok ügyetlensége vagy tapasztalatlansága, hanem az amerikai imperializmus struktúrájának és hatáslehetőségeinek szükségszerű ideológiai következménye volt. S maga Burnham szolgáltatja ennek bizonyítékát, amennyiben későbbi háborús-propagandista írásai, amelyek a Szovjetunió elleni keresztes háború számára próbálnak ideológiát teremteni, úgyszólván seholsem térnek vissza a „menedzserek" e „forradalmára".

3

Mindez átvezet bennünket a demagógia második komplexumára, a nemzeti demagógiára. Hitler, mint annak idején láttuk, a németeknek jogosult és ezért könnyen lelkesedésre lobbantható nemzeti érzéseit átvezette a soviniszta agressziós és világhódítási ideológiába. Burnham – és direkt-apologetikus küzdőtársai – ugyanezt a célt tűzik ki nemcsak az amerikai nép, hanem valamennyi nép számára. Ámde képtelenek ilyen ideológia létrehozására. Hitler is ideológiájának Németország határán túl való kiterjesztésén, az „új Európa" ideológiáján szenvedett hajótörést. Burnham és társai csődötmondása azonban már sokkal korábban kezdődik. Hogyan is lehetne az egyszerű amerikait lelkesíteni hazája védelméért a Yalu folyó mellett vagy Marokkóban? Természetesen a monopolkapitalistáknak és segítőtársaiknak egy vékony rétege nagyon is lelkesedik az ilyen tervekért. Természetesen egyszerű emberek is – a kompakt, monopolista módon kezelt háborús propaganda hatása alatt – tüzes beszédeket tarthatnak ilyen témákról klubokban és kávéházakban. A nagy kérdés azonban: mi marad meg ezekből, ha ezeket a jelszavakat átviszik a gyakorlatba, ha életről-halálról szóló személyes problémákká nőnek? A második imperialista háborúról szóló realisztikus módosítások nem nyújtanak túlságosan reményteljes távlatokat. Noha évtizedek óta Japánt mint „ősellenséget" kezelték, noha a háború azzal kezdődött, hogy a japánok megtámadták Pearl Harbourt, Mailernél a katonák mégis így beszélnek: „Ugyan mi bajom nekem ezekkel a fene japánokkal? Azt hiszed, törődöm vele, megtartja-e ezt az átkozott dzsungelt, vagy nem?" S a beszélgetés a továbbiakban igazán mély gyűlöletüket fejezi ki saját feletteseikkel szemben. Ugyanígy, csak még közönyösebb hangon jellemzi a helyzetet Bromfield. Ha Stefan Heym regényében vannak egyes lelkes hadviseltek, ez csak azért van, mert – naiv módon – hisznek a demokrácia elterjesztéséért folyó keresztes háborúban; a regény tartalma épp csalódásuk a megszállott Németországban folytatott igazi amerikai imperialista politika következtében, a demokrácia elnyomása, a fasisztáknak a hadsereg igazi vezetői által való pártfogása következtében. S a koreai háború hatásáról való tapasztalatok ugyanebben az irányban mozognak.

A központi kérdés tehát az volna a Burnhamek számára: megértetni az egyszerű emberekkel, hogy az amerikai nép nemzeti létét a Szovjetunió „agresszív szándékai" fenyegetik. Ámde maga Burnham mondja: „Bármi is az igazság a Vörös Hadsereg katonai potenciáljára nézve, ésszerűen világosnak látszik, hogy a kommu-

nista vezető réteg a maga katonai szerepét mint stratégiai defenzívát gondolja." Sőt Burnham annyira komolyan veszi Szovjetunió egész politikájának ezt a defenzív jellegét, hogy – Mac Arthur néhány nyilatkozatával egyezően – ezeket a következtetéseket vonja le: „Két vagy három esztendeig szabadságunkban van úgy cselekedni a Szovjetunióval és a kommunizmussal szemben, ahogyan akarunk, anélkül, hogy katonai konfliktustól kellene tartanunk." Ebben világosan kifejeződik a meztelen, nyílt agresszió. Nem Burnham és a hozzá hasonlók személyes propagandista gyengeségén múlik tehát, ha a tömegeknek a nemzeti önvédelemre való mozgósításában kudarcot vallanak. Annál is inkább így kell történnie, mert a Szovjetunió békepolitikája, tárgyalásokra való készsége – amely állandóan bizonyítja, hogy különböző társadalmi rendszerek békés egymásmellettisége teljességgel lehetséges – mind világosabb lesz a tömegek előtt. A gyakorlati különbség Hitler indirekt apologetikája és az amerikai direkt apologetika között ebben a kérdésben tehát úgy mutatkozik, hogy amannak sikerült a német dolgozókat fokozatosan belemanőverezni egy imperialista agressziós háborúba, emez viszont kénytelen mindjárt ott kezdeni, ahová Hitler csak hosszú előkészületek és csalások után jutott el.

Ennek a helyzetnek mélyebb oka abban rejlik, hogy az amerikai imperializmus ideológusai, mindenekelőtt Burnham, a Szovjetuniót elsősorban nem az Egyesült Államok hatalompolitikai versenytársának tekintik – sőt, mint láttuk, gyakran kénytelenek bevallani, hogy ilyen, a világuralomért folyó állami vetélkedés a Szovjetunió részéről nem is létezik –, hanem az igazi veszedelmet a kommunizmus terjeszkedésében látják, a kommunizmust, nem pedig a szocialista államot mint olyant tartják igazi ellenfelüknek. Itt is mindenekelőtt ennek a kérdéskomplexumnak ideológiai oldalaival foglalkozunk; épp azért a most kifejezett ellentét számunkra nem új. Nietzsche óta a szocializmus a főellenség az imperialista burzsoázia ideológiája számára. Ez a harc persze sokáig túlnyomóan ideológiai jellegű volt (természetesen a polgári államhatalom megtorlásaival kombinálva). Csak a szocializmusnak a Szovjetunióban való győzelme óta nő mind erősebben egybe az imperialista hatalmak külpolitikájának eszközeivel is. És csak magától értetődő, hogy a Szovjetunió hatalmának növekedtével, a szocializmusnak más államokban is elért győzelmével ez a harc mindinkább kiéleződik.

Fejtegetéseink keretén kívül esik annak vizsgálata, hogy az imperialista hatalmak külpolitikája – egy Kolcsak vagy Gyenyikin támogatásától a mai hidegháborúig – hogyan vesz fel egyre

több polgárháborús mozzanatot. Tárgyunk szempontjából ez csak azért jelentős, mert a kommunista ideológia elleni harc ezzel olyan nyíltan minden vita középpontjába tolódott, mint soha azelőtt. Objektív, tárgyi tekintetben ez már Nietzsche óta így van; az azóta történt hangsúlyeltolódások azonban valami minőségileg újat jelentenek. Már eddigi fejtegetéseink folyamán is észleltük, hogy a harc kiéleződése a polgári ideológia szellemi és erkölcsi színvonalának állandó süllyedésével kapcsolatos. Megmutatkozott ez már az e csatatérre való átmenetnél, Nietzschénél, amikor összevetettük őt a modern irracionalizmus megalapítóival, akik a polgári haladásfogalom ellen küzdöttek. Hitlernél ideiglenesen kulminált a színvonalnak ez a süllyedése. Most Burnham és a hozzá hasonlók rég túltettek rajta. Burnhamnél szükségszerűen felmerül a kérdés: mit lehet és kell a kommunista világnézettel szembeállítani? Hitlernek még megvoltak mítoszának színes szappanbuborékai; Burnhamé csak a piszkos víz.

Burnham érzi is, hogy itt pozíciójának egy gyengéje mutatkozik. Hevesen tiltakozik ezért minden világnézeti igény ellen. Szerinte sokakat megigéz ez a világnézetre való hivatkozás és a polgári oldaltól valami hasonlót követelnek. „Minthogy nekünk", mondja Burnham, „a helyzet természeténél fogva nem *lehet* ilyen hitünk, észrevétlenül a meddőség és passzivitás attitüdjére szorulunk." Burnham két érvvel akarja visszanyerni az aktivitást, az offenzív szellemet. Először is azonosítja a világnézetet a totalitarizmussal s épp azt, hogy a polgári világnak ma nincs világnézete, mint legfőbb értéket jelöli meg, mint szent birtokát, amelyet meg kell védeni. Másodszor minden világnézetet gyakorlati-politikai szempontból is feleslegesnek tart. „Másodszor nem igaz", mondja, „hogy háború vagy társadalmi harc csak akkor lehet sikeres, ha a programnak és védelmezésének 'pozitív' formája van. Többnyire az ellenkezője igaz. Az emberek általában sokkal világosabban megértik azt, *ami ellen*, mint azt, *amiért* vannak." Például idézi a francia forradalmat mint az ancien régime ilyen negációját. Nem kell, hogy az embernek mély történelmi ismeretei legyenek, hogy átlássa ennek az érvelésnek szofisztikáját. Ha a francia parasztok nemet mondtak a feudalizmushoz, ez nyelvi kifejezése volt — többek között — annak, hogy földbirtokra, a munkájukkal és ennek termékeivel való szabad rendelkezésre, politikai szabadságra stb. törekedtek. A társadalmi valóságban a nem és igen kifejezésformái elválaszthatatlanul dialektikusan össze vannak kapcsolva egymással. Nincs a társadalmi valóságban olyan nem, amely ne tartalmazna valami lényegileg pozitívat. Még a géprombolók is *nem*-ük által valami pozitívumra törekedtek; más kérdés, hogy ez tele

volt elmaradt előítéletekkel és nagyon zavaros volt. Ez a zavarosság azonban nincs meg a francia forradalomban, amennyiben polgári-demokratikus célkitűzéséről van szó; csak amikor a győzelem ellentmondásai kezdtek túlmutatni a polgári társadalmon, akkor lép fel a homály (mint ideológiai ismertetőjegye annak, mily kezdetleges, fejletlen a szocializmusnak akkor lehetséges sejtése), de itt anélkül, hogy a tiszta negativitásnak Burnham követelte formáját öltené.

Magától értetődően Burnham álláspontja filozófiailag is megengedhetetlen. Egzisztencialista mítosz — tarthatatlanságát kimutattam idevonatkozó tanulmányomban — hogy a negációt különös, sajátos valóság („a semmiző semmi" Heideggernél stb.) illetheti meg; állítás és tagadás egyazon objektív valóságra vonatkoznak és — gyakran különböző formában, esetleg bizonyos tartalmi eltérésekkel — ugyanazt a valóságtartalmat fejezik ki. Bármilyen tarthatatlan azonban filozófiailag a negációnak ez a fetisizálása, mégis megvannak a maga reális társadalmi alapjait Ideológiai önvédelme annak az értelmiségnek, amely elvesztett minden társadalmi támaszt, amely tehát a társadalomban teljesen magárahagyottnak, vis-á-vis de rien helyzetben érzi magát. (Természetesen az ilyen helyzet semmije ismét valami pozitív értelemben létező, s ha jelentős írók, mint Dosztojevszkij, leírják ezt a helyzetet, leírásuk csak abban különbözik, hogy az ilyen alakok pszichológiája más, mint a normális embereké. Csak a szélsőséges dekadenciában fújják fel ezt a pszichológiát a valóság alakításának építő elemévé; akkor olyan irodalom kezdődik, amely párhuzama az egzisztencialista filozófiának.) Burnham mármost ezt a nihilizmust a kommunizmus elleni harc ideológiai kiindulópontjává akarja tenni: erényt csinál a szükségből, ti. abból, hogy a világnak, amelyet védelmez, nincs világnézete, nincsenek eszményei, természetesen olyan erényt, amely csupán dekadens intellektuelek szemében az.

Persze általános jelenség manapság, hogy a „szabad világnak" mint az emberiség egészséges fejlődése alapjának védelmezését az értelmi és erkölcsi dekadenciával a legszorosabb szövetségben viszik keresztül. Ez a szövetség nem véletlen. Mert egyrészt valamennyi dekadens ösztönszerűen érzi, hogy csak az objektív értelemben rothadt világban lehet létalapjuk — még ha szubjektív értelemben azt hiszik is, hogy szenvedélyes oppozícióban állnak ezzel a világgal szemben. Másrészt a szélsőségesen reakciós rendszerek politikai cinizmusa épp az olyan ideológusokat tudja jól felhasználni, akik a dekadencia felől jönnek: nem véletlen, hogy Burnham ma körülbelül Rosenberg vagy Göbbels helyét foglalja

el: mind a hárman a dekadencia hasonló típusát képviselik. A monopolkapitalizmus direkt apologetikája ideológiájának a képmutató cinizmus eszközeivel kell dolgoznia: a népek minden szabadságát a szabadság és demokrácia nevében kell elnyomnia, a háborút a béke biztosításának nevében kell előkészítenie és viselnie stb. Ehhez járul még, hogy ez a propaganda nemcsak durva rágalmakkal dolgozik (Kravcsenko-módszer), hanem azzal is, hogy sok mindenfélét tesz, amit a sajtómonopólium segítségével nem létezőnek mond. (Baktériumháború, a koreai és kínai hadifoglyok bántalmazása stb.) Világos, hogy miként a nihilista cinikusok, Rosenberg és Göbbels, Hitler „született" propagandistái voltak, éppúgy az olyan cinikus hipokrita mint Burnham, a mai hidegháború „született" ideológusa.

Az efféle propaganda politikai következményeit és távlatait nem kell itt közelebbről tekintenünk. Csak egyetlen példát idézünk, hogy megmutassuk, hogyan hat ki ez a nihilizmus a gyakorlati politika ideológiájára, hogyan leplezi le saját lényegét, saját semmisségét, amikor a társadalmi helyzetből, a belőle fakadt ideológiából levonja a következtetéseket. A hitleri Wehrmacht volt vezérkari tisztje, Adalbert Weinstein, nemrég egy gyűjteményes kötetet adott ki. Benne a keletkezőben levő német hadsereg lényegét így határozza meg: „pátosz nélküli hadsereg". Katonai pátosz, fejti ki itt, a háborús értékek túlfeszítését jelenti; produktuma egyúttal a nemzeti öntudatnak, a harcos akaratnak, a férfiúi büszkeségnek. A múltban ez a pátosz a háborúk realitásával volt kapcsolatos. Ez a kapcsolat megszakadt Hitler propagandájával, de a fronton harcoló katonák, akik levetettek minden patetikust, az ellenséget mindenütt ott próbálták megsemmisíteni, ahol tehették. Mindebből mármost Weinstein ilyen következtetéseket von le: „Az iparosodott nemzetek harca már nem ismeri a háború 'pátoszát' . . . Nevelésük módszerében és a harctéren az amerikai csapatok valójában pátosz nélküli hadsereg."

A végső következtetés itt éppoly érdekes, mint a gondolatmenet, amely hozzávezet. Weinstein világosan látja, hogy a régi háborúk pátosszal (azaz a nemzetet, a tömegeket lelkesítő tartalommal) kapcsolatos háborúk voltak, s hogy ez a pátosz Hitler alatt elveszett. Minthogy azonban nem képes Hitler emberellenes háborús céljaival valóságos társadalmi-emberi eszményeket szembeállítani, ő is — csakúgy, mint általános ideológiai értelemben Burnham — a szükségből erényt csinál, Hitler üres propagandájával teljes eszmeürességet állít szembe, amennyiben Németország és Amerika iparosodásában, nem pedig társadalmi fejlődésének reakcióssá válásában látja a „pátosz" elvesztésének alapját.

Ezzel Weinstein mint háborús teoretikus épp oda érkezett el, ahová Burnham az ideológia általános formulázásában jutott. Ilyen egyezéseket ma sok szerzőnél lehetne kimutatni. Azt mutatják: mennyire mindenütt a társadalmi valóság kényszeríti ki a kérdésfeltevést, a módszert és a megoldást. A monopolkapitalizmus ideológusainak a jelen minden kérdésére csak tisztán negatív válaszuk van: semmi áron kommunizmust, mindent, csak ezt ne; ha pedig nem tudunk vele sajátos pozitív eszményt szembeállítani, akkor a semmi legyen ez az eszmény. De bármily cinikusan definiálják is a Burnhamek egy állítólag hatásos ideológiának „szociológiai" kritériumait, a semmiből mit sem lehet elővarázsolni, ami a tömegeket igazán tartósan egy dolog iránt életre-halálra való odaadásra mozgósíthatná: tehát Burnham értelmében vett ideológiát sem. A nyilvánosság monopóliuma ideiglenesen elámíthat nagy tömegeket változatos, ellentmondásos hazugságok által. Hitler példája azonban megmutatta, hogy az ilyen hatásoknak erősen határt szab a szakadatlan összeütközés a valósággal.

Weinstein nézeteinek vizsgálatával túlléptük már az Egyesült Államok határait. Meg kellett ezt tennünk, mert a Burnham által a kommunizmus ellen hirdetett keresztes hadjáratnak nemcsak az amerikai népet, hanem más országok népeit is mozgósítania kellene. Itt van a második gyenge pont a ma uralkodó reakciós ideológiában. Burnham ezt is cinikus nyíltsággal fejezi ki: „Az Egyesült Államoknak szüksége van szövetségesekre — és szövetségesekre van szüksége, nem pedig zsoldosokra. S mégsem bizonyos, ki a szövetséges, ki lehet az, vagy mily fokig." Burnham előadásában a képmutató cinizmus abban jut kifejezésre, hogy a szövetségest szembeállítja a zsoldossal, holott az Egyesült Államok külpolitikája valójában zsoldosokat akar — persze szövetségeseknek nevezve őket. Ezek a kétségek, amelyek már két évvel ezelőtt jogosultak voltak, amikor Burnham a fentieket írta, sokkal világosabban és konkrétabban mutatkoznak a francia Raymond Aronnak egy-két évvel később közreadott tanulmányában. Amerika és Franciaország viszonyát tárgyalva, rátér a régi és új kollaboránsokra, „tehát azokra az emberekre, akik éppúgy vállalják az amerikai vezetést, mint ahogy az elmúlt időkben a harmadik birodalom uralmának vetették alá magukat. Sajnálatraméltó módon olykor ugyanazokról az emberekről van szó". Ezekkel szemben mondja — ugyancsak mély sajnálattal — „hogy épp ezek a nyugateurópaiak, úgy látszik, egyáltalán nem aggódnak amiatt, hogy az orosz uralom kulturális területen fenyegeti őket". És — kifejezetten nem kommunistáknál — a következő beállítást találja

a neutralisták beállítása „tagadja függésünket, egyszerűen azt állítja, hogy az európaiaknak módjában van lerázni Amerikának úgynevezett uralmát, s hogy a háborús veszély csökkenthető, sőt talán egészen elhárítható volna, mihelyt az európaiak végleg elszakadnának legbefolyásosabb védelmezőiktől. Szélsőséges formában ez a nézet megvan mindenekelőtt Franciaországban s itt különösen a francia értelmiség körében."

Mindez kétségtelenül fontos mint tünet, — de mi rejlik mögötte? Az imént utaltunk reá, amikor Burnhamnek a szövetségesekre és zsoldosokra vonatkozó nyilatkozatait kommentáltuk. Hitler egykori hivatalos jogásza, az e könyv olvasói előtt már részletesen ismertetett Carl Schmitt, aki most nemcsak teljes amnesztiát kért és kapott, hanem épp azon van, hogy az „amerikai század" jogteoretikusává küzdje fel magát, az eddigelé legjobb definíciót adta az Egyesült Államok külpolitikájának elvéről: „cuius oeconomia, eius regio" (akié a gazdasági hatalom, azé az ország). A formulázás cinizmusban eléri Burnhamet, de fölülmúlja pontosságban: az Egyesült Államok világuralmi igénye itt cinikus nyíltsággal jut kifejezésre; ez a mondás nem véletlenül időszerű változata az augsburgi vallási békének (cuius regio, eius religio — akié az ország, azé a vallás): mind a kettő a meztelen hatalmi viszonyokat mint abszolút meghatározó tényezőket mondja ki, csakhogy most természetesen fejlettebb fokon, ezért tartalomban gazdasági, politikai tekintetben abszolút jellegű.

Magától értetődően a kapitalista világban a gazdasági hatalom már régóta eszköze volt a politikailag független, de gazdaságilag függő államok belső ügyeibe való beavatkozásnak. Azonban mindaddig, amíg különböző csoportjai léteznek a vetélkedő imperialista hatalmaknak, épp ez a vetélkedés bizonyos határt szabott az efféle beavatkozásnak. A második világháború kimenetele azonban magával hozta, hogy az Egyesült Államok, legalább is az eddig lefolyt időre, mint egyedüli, gazdaságilag valóban független imperialista hatalom maradt meg. Azaz nemcsak gyarmati vonalon lett nagyon egyenlőtlenné a persze még fennálló vetélkedés az imperialista államok között, hanem az eddigi imperialista hatalmak is növekvő mértékben gazdasági függésbe kerültek Amerikától. Világos, hogy ez az új helyzet kül- és belpolitikájuk függésében is mind erősebben kifejezésre jutott. Az Egyesült Államok külpolitikáját egyre inkább ez az új gazdasági bázis határozta meg. Ezt a ténylegesen régóta fennálló állapotot C. Schmitt ugyanazzal a cinikus nyíltsággal fejezi ki, mint ahogy annak idején — mint Hitler ideológiai cinkostársa — kifejezte ezt az elvet: „Jaj a semlegeseknek!"

Világos, hogy az ilyen minőségileg megváltozott helyzetnek meg kell találnia ideológiai visszatükrözéseit is. Legfontosabb formája ennek a mindjobban elterjedő kozmopolitizmus, az a felfogás, hogy a nemzeti államok önállóságán, állami szuverenitásán túlhaladt a történelem. (A kozmopolitizmus uralma nem jelenti azt, hogy a sovinizmus felkorbácsolása teljesen elesnék; gondoljunk az Odera – Neisse-határ elleni hajszára Nyugat-Németországban. Egészben azonban alárendeltebb jelentőségű.) A gazdasági, politikai és kulturális fejlődés, mondják a kozmopolitizmus ideológusai, mindinkább az integrációt, a nemzeti szuverenitások megszüntetését, végső fokon egy világállam létesítését sürgeti.

Meg lehet figyelni itt – mint már a hitleri ideológiában –, hogy az imperialista korszak polgári gondolkodásának hallgatólag el kell ismernie vereségét a történelmi materializmussal vívott szellemi harcában, mert bár nyíltan lehetőleg még élesebben harcol ellene, mint azelőtt, azonban ellenideológiát csakis belőle kölcsönzött – eltorzított és meghamisított – elemek segítségével képes felépíteni, és ez az ellenideológia karikatúra, amely a történelmi materializmus elferdített darabjaiból van összetákolva. Ilyen volt már Hitler „szocializmusa"; így rejlenek Burnham menedzser-elméletében efféle elemek (a kapitalisták feleslegessé válása a termelésben stb.); így Schmittnél a gazdasági alap elsőbbsége a politikai szuverenitással szemben; így itt is. A kapitalizmus történelmi küldetéséről, egy egységes világpiac, egy világgazdaság megteremtéséről szóló marxi felfogás itt eltorzultan karikatúraszerű formában jelenik meg, minden feje tetejére van állítva, minden igazságból hazugság lesz. Mert először is ma kevésbé áll fenn egységes kapitalista világgazdaság, mint azelőtt. Több mint 800 millió ember már kívül él hatáskörén. Másodszor – s ez különösen fontos a kozmopolitizmus és a világállam problémája szempontjából – nem igaz, hogy a világgazdaság, a világpiac keletkezése megszüntetné a nemzeti szuverenitást, a nemzetek önállóságát mint elavult alakulatot. A gazdasági kapcsolatok intenzívvé tétele nem jelenti a sajátos nemzeti fejlődés megsemmisítését. A szocializmus fejlődése ellenkezőleg azt mutatja, hogy még eddigelé „történelem nélkül" élő népek is épp a szocializmusban ébredtek tudatos nemzeti életre, hogy a szocialista rendszerben élő népekben a nemzeti kultúra, a nemzeti önállóság tudata, az érte való lelkesedés sehol sem hal el, hanem ellenkezőleg szüntelenül erősödik.

De ugyanez a mozgalom megvan a kapitalista rendszerben élő népek körében is. Sőt a kapitalizmusnak eddigelé kapitalizmus előtti területekre való behatolása mindenütt nemzeti érzelmeket, nemzeti tudatot, nemzeti függetlenségre való törekvést ébreszt.

A kozmopolitizmusnak a világállam elméletének történelmi tézise kiáltó ellentmondásban van korunk valóságának tényeivel. Természetesen bizonyos társadalmi tényekre is támaszkodik. Csakhogy itt is világosan szembetűnik az imperialista ideológia alapvető vaksága; kénytelen ugyan elismerni, hogy a tömegek öntudatra ébredése, gazdasági és társadalmi, politikai és kulturális érvényesülésre való vágya megvan a társadalmi életben, de ezeket mint a kultúra veszélyeztetését, mint valami tisztán elvetendőt fogja fel; törekvésük tehát itt is puszta védekezés. (A politikai megtorló intézkedésekkel nem kell itt foglalkoznunk.) E polgári beállítás történetét mint az úgynevezett „eltömegesítés" problémáját ismételten és részletesen tárgyaltuk. Láttuk azt is, hogy Hitler nemzeti és szociális demagógiája itt rövid átmeneti időre látszatmegoldást hozott, amely nemsokára összeomlott.

A kapitalizmus jelenleg uralkodó direkt apologetikájának korlátja ebben a kérdésben is abban áll, hogy visszafordulva a XIX. század liberalizmusának ideológiájához, átveszi ennek a tömegtől való félelmét, a tömeg minden önállósága ellen való védekezését is, persze, az imperialista korszak feltételeinek megfelelően, minőségileg fokozott formában. Ez azt jelenti, hogy ezen ideológia számára kizárólag az uralkodó osztályok és értelmiségi híveik helyzete és távlata jön tekintetbe; a tömegek „megdolgozását" átengedik a propagandának (és az elnyomásnak): a tudomány és propaganda Burnham-féle elválasztása tehát a háború utáni kor imperialista burzsoáziájának helyzetében gyökerezik.

Ami mármost — ebben a keretben — a nemzeti kérdést és kozmopolitizmust, a világállamot stb. illeti, R. Lombardi jogosan mutatott rá arra, hogy minden kapitalista gyarmatosítás a régi uralkodó osztályok megerősítésével kapcsolatos; ezek szövetségre lépnek a gyarmatosítókkal, hogy alátámasszák ingadozó hatalmukat. Korábban a feudális osztályok tették ezt (s teszik még ma is, pl. egyes arab államokban). Ha mármost, mint ma, az Egyesült Államok fejlett kapitalista államokat, sőt nagyhatalmakat is „gyarmatosít", akkor a mai monopolkapitalizmus azt a szerepet vállalja, amely előbb a feudális osztályoké volt: a nemzeti függetlenség elárulásának „hazai" támaszává lesz. Ezen a talajon a kozmopolitizmus ideológiája reális, nem hatalom nélküli híveket nyer. Burnham negatív jelszava: védekezés a kommunizmus ellen minden áron, még a nemzeti szuverenitás feláldozása árán is, ebben a rétegben és az ezt kiszolgáló értelmiségben reális alapot kap. S ezen az alapon a kozmopolitizmus ideológiája az elvi hazaárulás ideológiájává lesz.

Ez a helyzet persze nem jelenti a nemzeti kérdésben fennálló reális ellentétek megszűnését. Ellenkezőleg, állandó kiéleződésüket jelenti. Mert a nemzeti önállóság és szuverenitás védelme minden népben olyan rétegeket is mozgósít, amelyek önmagukban közömbösen, sőt ellenségesen álltak a kommunizmussal szemben. A kommunizmus elleni védekezés amerikai értelemben tehát kell, hogy annak állandóan új szövetségeseket szerezzen, mivel a kommunisták, a marxizmus–leninizmus tanításához híven, mindig és mindenütt mint a nemzeti szabadság és önrendelkezés védelmezői és előharcosai lépnek fel. Hitler ezen a kérdésen, az „új Európa" tervén, szégyenletesen hajótörést szenvedett. Az az amerikai terv, amely ennek a politikának világméretekben való megújítására irányul, már megvalósítása előtt annak teljes lehetetlenségét mutatja.

Itt mutatkozik az is, miért kell mindenütt oly üres, eleve hatástalanságra ítélt jelszavaknak keletkezniök, mint pl. a Weinstein-féle „pátosz nélküli háború". Gyújtó jelszavak, a politika vagy a háború pátosza csakis a népnek valódi meggyőződéseiből és érzelmeiből fakadhatnak; az itt vázolt, a népi törekvésekkel való elvi ellentét az az erő, amely az amerikai imperializmus direkt apologetikáját eleve tartalmatlan propagandatechnikára redukálja.

Ennek közelebbi vizsgálata ismét nem a mi feladatunk. Egy lényeges mozzanatot, amely már átmegy az ideológiába, említettünk, tudniillik a sajtó stb. monopóliumának arra való felhasználását, hogy nem létezőt valóságnak, nyilvánvaló tényeket pedig (újra a baktériumháborúra emlékeztetek) nem létezőknek mutassanak be. Mindez már Hitler alatt is megtörtént. A különbség csupán az, hogy — nemzetközileg tekintve — az amerikai propagandaapparátus sokkal hatalmasabb, viszont nincs meg benne a hitleri elámító misztikának hazug varázsa, józanabbnak és szárazabbnak kell lennie, s ezért gyorsabban ki kell derülnie, hogy céljai a tömegek valóságos kívánságaival ellentétesek. Persze gyakorlatilag politikai hiba volna, ha ily hatalmas apparátus hatáslehetőségeit lebecsülnők. Szándékainknak megfelelően e kérdés konkrét megítélését itt nem vizsgáljuk. Ami itt az ideológia elemzésében fontos, az azoknak az illúzióknak a felmutatása, amelyeket egyrészt maga az apparátus ereje hoz létre, másrészt az „eltömegesítés" ismert beállításából keletkeznek: olyan illúzióknak, mintha az ilyen propaganda csakugyan mindenkit meggyőzne, mintha csupán kommunista ötödik hadoszlop fejtene ki ellenállást az „amerikai század" eszményei ellen. Annak idején Hitler összecserélte quislingjeit a népekkel; most a direkt apo-

logetika sok ideológusa a népek többségét összecseréli az ötödik hadoszlopokkal. Az alap mind a két esetben a tömegek megvetése s ezért vakság igazi akaratukkal szemben. Emellett fennáll, persze nem belső kapcsolat nélkül, az apparátus nagyzási hóbortja. Morgenthau amerikai professzor figyelmeztet arra, hogy sajtó, rádió stb. éppenséggel nem azonosak Amerika igazi közvéleményével; hogy a hamis azonosításból reklámszerű politika támad: „Az adminisztráció", úgymond, „saját propagandájának foglya lett".

4

Az amerikai imperializmus direkt apologetikájának ez a tartalmatlansága szorosan kapcsolatos azzal a másik mozzanattal, amelyben a hitleri indirekt apologetikától különbözik. A valláshoz és az egyházhoz való nyilvános viszonyra gondolok. A hitleri mítosz azzal az igénnyel lépett fel hogy, közvetlenül pótolja a vallást, ezért nyílt polémiát tartalmazott a katolicizmus ellen, s mint más helyen megmutattuk, demagóg folytatása volt az irracionalista filozófia vallásos ateizmusának. Mindezek a motívumok hiányzanak a mai direkt apologetikában: ellenkezőleg, nagyon energikusan támaszkodik minden egyházra, különösen a katolicizmusra; a Vatikán propagandaapparátusa éppoly közel áll „Amerika hangjához", mint ahogy a Banca del Santo Spirito szorosan kapcsolatos a Wall Streettel. Itt persze hangsúlyozni kell, hogy a rosenbergi katolikusellenességet nem szabad túlságosan szószerint venni; ideológiai szemfényvesztés volt bizonyos rétegekre való tekintettel, de nem akadályozta meg a Vatikán és a német katolikusok vezető rétegét abban, hogy a hitleri rezsimet támogassa.

Magától értetődik, hogy ez a különbség elsődlegesen nem az ideológia hiányosságaiból fakadt, mint ezeknek nagyon kívánatos kiegészítése, hanem magából az Egyesült Államok társadalmitörténeti fejlődéséből. Egyház és business ott folyton olyan bensőséges kapcsolatban voltak, mint a kapitalizmus és a protestáns szekták alapításuk korában. Mivel pedig az Egyesült Államok nem ment keresztül afféle válságokon, mint az európai nemzetek a francia forradalom óta, azért nem is voltak ott olyan mélyreható megrendülései a vallásos hitnek; a kapitalista társadalom védelmének tehát Amerikában nem kellett vallásos ateizmust beillesztenie az indirekt apologetika rendszereibe. A high-brow-értelmiség egy részének úgynevezett agnoszticizmusa nagyon ártalmatlan dolog volt az Európában lejátszódott ideológiai válságokhoz képest. Így az egyházaknak, mindenekelőtt a Vati-

kánnak az amerikai imperializmussal a kommunizmus elleni keresztes háborúra kötött szövetsége szervesen nőtt ki az Egyesült Államok társadalmi fejlődéséből.

Itt ismét nem a mi feladatunk ennek a szövetségnek gyakorlati-propagandisztikus jelentőségét (pl. elmaradt paraszti és kispolgári rétegekben való hatásosságát) elemezni és megítélni: számunkra egyedül az ideológiai oldal fontos: vajon a vallással és az egyházzal való szövetség képes-e ennek a direkt apologetikának tiszta és üres negativitását világnézeti tartalommal megtölteni, vajon tud-e kárpótlást adni a Rosenberg-féle vallás-pótlékról való kényszerű lemondásért? Azt hisszük, erre a kérdésre is tagadólag kell felelnünk. Hogy azok a filozófiai irányok, mint a francia egzisztencializmus, amelyek a vallásos ateista vonalat folytatják, nem tudnak nemzetközi értelemben vezető szerephez jutni, hogy közbenső stádiumot, a „harmadik út" ideológiáját képviselik, csak negatív tünete ennek a helyzetnek. Pozitív tünet csak akkor volna kimutatható, ha fel lehetne mutatni, hol és mikor nő ki a vallással és egyházzal való e szövetségből egy új szellemi motívum, a vallási (vagy akár csupán álvallási) lelkesedés egy mozzanata.

Ilyen sehol sem található. S oly mélyen ellenforradalmi gondolkodó, mint a fehér-orosz emigráns Bergyajev, helyesen mutat rá ennek okára. Mély gyásszal beszél korunk embereinek vallástalanságáról: „Az emberek túlnyomó többsége, beleértve a keresztényeket is, materialista, nem hisz a szellem erejében; egyedül az anyagi erőben hisz, a katonaiban vagy a gazdaságiban." Ez az alapmagatartás azonban semmiképp sem összeegyeztethetetlen egy valláshoz való tartozással, sőt a mítoszok kultuszával. Annak idején Schopenhauer és Kierkegaard tárgyalásakor rámutattunk arra a szellemi komfortra, amelyet az egyiknek vallásos ateizmusa, a másiknak patetikus vallásossága adhat a dekadens értelmiségnek. Az ilyen komfortra irányuló szükségletnek annál erősebben kell növekednie, minél nagyobb lesz a dekadencia. Már előbb nyíltan vallási formákat vet fel (pl. az ausztriai barokk-katolicizmus divatjában), ma tehát — ugyancsak nyíltan cinikusan — a vallásosság politikai divatszínét viselheti, anélkül, hogy az erkölcsi magatartásban a legcsekélyebb változást, világnézeti kérdésekben a legkisebb gazdagodást tapasztalta volna. Ritka nyíltsággal nyilatkozik meg ez a magatartás Aldous Huxleynél, aki az utóbbi időben a misztika hirdetőjévé lett; persze legkevésbé sem hisz minden valódi misztika igazi velejében, az istennel való misztikus egyesülésben, de hozzáteszi: „Ám ez nem csökkenti semmiképp a misztikának mint az egészséghez vezető egyik útnak

értékét. Senki sem tartja a svéd tornát vagy a fogmosást isten közvetlen megközelítésének. Ha szokásunkká tesszük a müllerezést vagy a pepsodentet, ezt az egészségünk kedvéért tesszük. Ugyanebből az okból tesszük a misztikát és az erkölcsi erényt is szokásunkká."

Hogy az ilyen ideológiai komfort épp az értelmiségiek kétségbeesésével és isten felé fordulásával együtt lép fel, már nem lehet meglepő e fejtegetések olvasói számára. Világosan látható ez a kapcsolat Aldous Huxley cinizmusában. Még cinikusabban – látszólag tréfásan – minden ellenforradalmi agresszív-imperialista következtetést kifejtve, mutatkozik ez a „vallásos" kétségbeesés Bertrand Russellnél. Metafizikai-vallási tekintetben a következő távlatot tárja fel előttünk: „Talán – így képzelem el néha – isten nem akarja, hogy megértsük azt a mechanizmust, amellyel az anyagi világegyetemet irányítja. Talán az atommagfizikusok oly közel jutottak a végső titkokhoz, hogy isten elérkezettnek látja az időt gátat vetni munkájuknak. S milyen egyszerűbb utat választhatna erre, mint azt, hogy engedi folytatni kutatásaikat az emberiség megsemmisítéséig? Ha el tudnám képzelni, hogy őzek és mókusok, fülemülék és pacsirták túlélik őket, némi egykedvűséggel nézhetnék e katasztrófa elé; hiszen az ember bebizonyította: nem méltó arra, hogy a teremtés ura legyen." De az ilyen világpusztulási hangulatoknak mindig pontosan körülírt politikai tartalmuk van: az élethalálharc a szocializmus ellen: olyan emberek, mint Russell, könnyebben el tudják viselni az emberiség pusztulását, mint a szocializmus győzelmére való kilátást. S természetesen a világpusztulást sem gondolja komolyan; igazi tartalma, amelyet Russell óhajt, az, hogy a „fehér terror felváltja majd a vörös terrort", hogy „egyetlen katonai kormány (természetesen az amerikai – L. Gy.) létesül majd az egész világon". A „vallási renaissance" tehát nem több, mint további ideológiai szentesítése az atom- és baktériumháborúnak.

Lippmann azt mondja egyszer: „Ha kizökkennek az idők, akkor némelyek megrohanják a barikádokat, mások kolostorba vonulnak vissza." Megmutattuk az ellenforradalmi barikádok ideológiai nehézségeit s utaltunk arra is, hogy a vallás segítségét ideológiai tekintetben nem szabad túlbecsülni. Ami a „kolostort" illeti, válságos korokban ez általános jelensége a dekadenciának: ideológiai visszavonulás a nagy harcoktól, az állásfoglalás elhárítása, s közelebbről vizsgálva a menekülés ideológiáját, amire itt nincs módunk, nem jelent túl sokat az az árnyalat, hogy buddhista-ateista vagy katolikus kolostorról van-e szó. Annál többet jelent a menekülés iránya. Mert – épp nagy döntő harcokban – hamis

volna az ideológia megítélésében is azt az álláspontot elfoglalni: „Aki nincs mellette, ellene van", vagy pedig egyszerűen azonosítani mindazokat, akik „harmadik utat" keresnek, vagy semlegesek akarnak lenni. Nem. Ebben a tekintetben minden „kolostor" mégis a harcoló pártokra vonatkozóan vagy mellettük vagy ellenük van. Ha pl. Mauriac vagy Graham Green vallásos szépirodalmat teremtenek, amelyben a vallásos motívumok mellett minden konkrét-társadalmi mozzanat semmivé halványul, akkor – anélkül, hogy Mauriacnak nyíltan háborús uszító publicisztikáját tekintetbe kellene venni – épp a „kolostorban" a barikádnak imperialista oldalán van. Viszont ha pl. Barth elutasítja a vallás minden társadalmi rendeltetését, akkor ez az imperialista háború elutasítását jelenti. Nem hiába úgy beszél az imperialista sajtó róla és különösen Niemöllerről – mint a „senki földjére" eltévedtekről (vagy éppenséggel a „senki földjére" csábítókról), míg Mauriac-ban vagy Graham Greenben világszemléletének jelentékeny elmélyítését látja. Itt helyes politikai és esztétikai ösztöne van. Ez az írók alkotta világ – eltekintve a beleszerelt „csodáktól" – semmiben sem különbözik a dekadencia barbár ösztönfelszabadulásától, s az efféle „kolostorok" nagyonis jó nevelőintézetek lehetnek a jövő kollaboránsok, sőt imperialista hóhérok számára.

E vallásos ideológiák érintése alkalmat ad nekünk arra, hogy néhány megjegyzésben rátérjünk napjaink „nagy történetfilozófusára", A. J. Toynbee-re. Híressé vált műve filozófiai tekintetben egyáltalán semmi újat nem nyújt. Minden főkérdésben egyszerű epigonja Spenglernek, az életfilozófia epigonjának. Tőle vette át minden lényeges koncepcióját: a történelem egysége ellen való fellépést, valamennyi civilizáció egyforma értékelését, a haladásnak illúzióként való magyarázatát stb. Úgynevezett eredetisége teljesen lényegtelen részletekben nyilvánul: mert az, hogy hány ilyen „kultúrkört" konstruál – egyforma önkényességgel – az egyik vagy másik, éppúgy nem ad reális különbségeket, mint ahogy Lenin tréfás mondása szerint teljesen lényegtelen az, mi a különbség egy sárga és egy kék ördög között. Az sem jelent sokat, hogy Toynbee nem Spengler biológiai irracionalizmusával dolgozik. Mert ehelyett nála egy kultúrának a sztatikus állapotból a dinamikus állapotba való történeti átmenete a tiszta irracionális csoda. Ennek az átmenetnek leírására tisztán mitológiai hasonlatokat is használ s ezt a módszert a következő „ismeretelméleti" megfontolásokkal okolja meg: „Az eszményt a legjobban efféle mitológiai képekkel lehet leírni, mert ezeket nem zavarják olyan ellentmondások, amelyek akkor keletkeznek, ha

a megállapítást logikai terminusokra fordítják át. A logikában, ha isten világegyeteme tökéletes, nem létezhetik ördög rajta kívül, viszont ha az ördög létezik, a tökéletesség, amelynek vesztére tör, már nem lehet teljes – létezésének puszta ténye által. Ezt a logikai ellentmondást, amely logikailag meg nem oldható, intuitív módon transzcedálja a költő és a próféta képzelete . . ." Így lesz itt, de sokkal otrombább, sokkal kezdetlegesebb formában, mint a késői Schellingnél, a mitológia „intuitív formává egyetemes igazságok befogadására és kifejezésére". Spengler biológiai irracionalizmusának eltávolítása tehát, ha lehetséges még sivárabb képtelenséget eredményez. Az általános színvonalsüllyedés, amelyet már Spenglernél megállapítottunk Nietzschéhez és Diltheyhez képest, világosan mutatkozik itt Spenglerhez képest.

Érthetően nem érdemes Toynbee részletes tárgyalásába bocsátkozni. Csupán egy mozzanatot emeltünk még ki, azt amelyben összefüggése a kereszténységre való támaszkodással világosan jelentkezik történetfilozófiája döntő helyén. Toynbee csakis Krisztus követésében lát kiutat a mai válságból: „Aki kardhoz nyúl, kard által hal meg." Figyelmeztetése azonban kizárólag a „belső" és „külső" proletariátusnak szól (ugyancsak egyike azoknak a felfedezéseknek, amelyeket Toynbee az egész történelemben tesz, ismét fellengzős utánzása a „proletár nemzetek" fasiszta elméleteinek), nem pedig az uralkodóosztály oknak; ezeknek erőszakoskodása nagyon jól megfér a kereszténységgel.

Ha most az eddig vázolt ideológiai összhelyzetet tekintjük, magától felmerül a kérdés, milyen mozgástere lehet itt az eredetiségnek, a mélységnek, a hatásnak? A felelet egészen negatív. Nem csupán mi állapítjuk ezt meg. Hallgassuk meg a dekadenciának olyan tekintélyes amerikabarát ideológusát, mint Denis de Rougemont: „Sajnos azonban a kultúrának a bennünket környező világ ellen irányuló e lázadása mind a mai napig minden közvetlen hatás nélkül maradt. Egy kis elit ügye, amely mindnagyobb mértékben elszigetelődve a közélettől, elidegenedik a politikai, társadalmi és gazdasági történéstől és sajátos, a szellem számára egyre elfogadhatatlanabbá váló törvényeinek engedelmeskedik. Az üzletember, a politikus, a proletár között egyrészt s egy Rilke és Heidegger között másrészt nincs többé közös nyelv, nincsenek közös képzetek az élet és a társadalom céljáról vagy értékeiről. Legfeljebb még oly bizonytalan szavak, mint szabadság, demokrácia és igazságosság kötik őket össze, amelyek mögött mindenki mást-mást gondol. Nincs többé mindenki által elismert tekintély, amely az „igazságot" hirdethetné, közös mértéket állíthatna fel. Majdnem minden, ami ma Európában történik,

valahogy ellentmondásban van azzal, ami a különböző ortodoxiák nézete szerint, a polgári erkölcs vagy az értelem kritériumai szerint jó és helyes."

Az illusztris szerző nem elégszik meg az idézett megállapítással, nagyon jellemző példát ad az általa egyedül becsült ideológia hatástalanságáról, amelynek hőse ugyanannak az áramlatnak egy másik kiválósága: Köstler. Ez egyik antikommunista regénye után leveleket kapott diákoktól, belőlük Rougemont a következőt idézi: „Ahogyan ön a sztálinizmust jellemzi, az nézetem szerint mindenképpen helyes. Ezért lépek majd be a Kommunista Pártba, mert épp ilyen fegyelmet kerestem."

Ez a sikertelenség, ez a tehetetlenség nem csoda. A puszta „kétségbeesés" szó, mint ennek az ideológiának tartalma nem elegendő magyarázat, mert láttuk, hogy Heidegger kétségbeesése még direkt előkészítése is lehetett a hitlerizmusnak. Hasonlóan hathat ma talán egy Graham Green. Itt azonban másról, többről és konkrétabbról van szó. Nem csupán a minden emberi tevékenység miatt érzett általános kétségbeesésről; ez Schopenhauertől Heideggerig a reakció táborába vagy legalább a vele való kollaborálásra vezetett. Azonban a Rougemontok, Köstlerek és mind a többiek, bárhogy hívják őket, nemcsak általában kétségbeesettek; kételyük, kétségbeesésük mindenekelőtt amaz „örömteljes ige", ellen irányul, amelyek hirdetésére küldettek: a „szabad világ" védelmezése ellen.

Hallgassunk meg ismét egy hivatott illetékes tanút, magát Köstlert, aki „The Age of Longing" c. regényének egy alakjával a következőket mondatja, s itt világosan érezhető, hogy az alak őszintébben beszél, mint szerzője különben beszélni mer: „Most véletlenül azt hiszem, hogy Európa sorsa meg van pecsételve, hogy a történelem egy fejezete a vége felé közeledik. Ez úgyszólván az én spekulatív igazságom. Ha a világot bizonyos távolságból, mondjuk az örökkévalóság jegyében tekintem, ezt nem is találom nyugtalanítónak. De véletlenül hiszek az erkölcsi parancsban is, amely így szól: Küzdj a gonosz ellen, még akkor is, ha a küzdelem reménytelen . . . S ezen a ponton az én spekulatív igazságom defetista propagandává és ennélfogva erkölcstelen hatásúvá lesz." S ez a vallomás egy — Köstler szájában — nem jelentéktelen megállapítással zárul a művészet és irodalom jövőjéről a szerző által oly buzgón védelmezett „szabad világban": „Az európai művészet kihal, mert nem élhet igazság nélkül, igazsága pedig arzénná vált."

Ez azt jelenti, hogy Köstler szerint a saját világa nem bír el olyan művészetet, amely az igazsághoz híven tükrözi vissza a

valóságot. Ez azonban pontosan ugyanaz, mint amit annak idején a kiemelkedő antifasiszták megállapítottak a harmadik birodalomnak az igazi, realista művészethez való viszonyáról. Az ekként keletkező kép helyességéhez hozzátartozik persze az is, hogy az efféle felismerés éppenséggel nem gátolja a Rougemontokat és Köstlereket abban, hogy részt vegyenek az amerikai háborús propagandában. (Ugyanaz a felismerés tehát, amely becsületes írókat a hitlerizmus következetes ellenfelévé tett, a „szabad világ" védőinek csak egy kacéran tetszelgő árnyalatot szolgáltat imperialista propagandájukhoz.) Itt új területen igazolva látjuk korábbi megállapításainkat ezeknek az ideológusoknak képmutató cinizmusára vonatkozóan: éppoly kevéssé hisznek abban, amit hirdetnek, mint Lippmann, éppúgy önmaguknak a Rauschningjai, mint Burnham — akkor is, ha a divergens vonásokat különböző írásokra osztja széjjel.

Természetesen a kétségbeesésből nem mindig következik meghódolás vagy éppenséggel az imperialista reakcióhoz való csatlakozás. A kétségbeesés bizonyos körülmények között válság lehet, amelyből az észre való ráébredés fakad. De magában rejthet olyan elmerülést a cselekvésre való képtelenségben, olyan szándékot az öngyilkosságig menő maga elhagyásra, hogy használhatósága — reakciós használhatósága is — több, mint kérdéses. Ilyen sorsot ábrázolt a nagy sikert aratott amerikai regényíró, Bromfield, „Mr. Smith"-jében. Társadalmi tekintetben kétségkívül igaza van, ha én-alakjával párhuzamot vonat önmaga és Babbitt között: „Ha ezekről a férfiakról írok, nem írok csupa Babbittekről. Nincsenek többé Babbittek. Hozzátartoztak az amerikai élet bizonyos szakaszához, s ez a szakasz elmúlt. Babbitt önhittségével, jólelkűségével, erős kifelefordulásával, műveletlenségét, eltakaró lármájával ma furcsaság és ő bizonyos tekintetben kitaszított. Minden tulajdonságát és tulajdonképpeni problémáját bizonyos értelemben kiszorította a betegség és ziláltság, anélkül, hogy az áldozatok tudnának róla, akik materializmusban, szertelen tevékenységben és az alkoholban keresnek menedéket. Babbitt a maga módján nyers, de egészséges volt. A betegség, amelyről írok, s amely folyton terjed és erősbödik, egészen másnemű. Tudom, miről beszélek; s az egész nemzetet, egész népet féltem."

Bromfield és hőse persze túlbecsülik Babbitt egészségét. A két regény olvasói tudják, hogy ami feldúlja Bromfield hősének életét, felmerül Babbitt életében is, persze csak epizódként; annak a bromfieldi kétségbeesésnek csíráit, amelyek Babbittnél kezdeti fokon megvannak, ott még helyreigazítja az „amerikai

szabadság" (az anyagi és erkölcsi romlásig menő bojkott). Ezt nem Bromfield ellen mondjuk. Mr. Smith felől nézve Babbittnek egészségesnek és robusztusnak kell látszania, s épp Bromfield érdeme, hogy helyesen ábrázolta egy típusnak a társadalmi fejlődés következtében valami minőségileg másba való átcsapását, s hozzátartozik e fokozáshoz, hogy Mr Smith még kevésbbé sejti a sorsát meghatározó igazi okokat, mint Babbitt. De mind a kettő ösztönszerűen fellázad a sajátos amerikai „gleichsaltolás" ellen, minden gondolatnak és érzésnek — ha kell — erőszakos „normálása" ellen. Sinclair Lewis, aki akkoriban tudatosabb volt ezekben a kérdésekben, mint ma Bromfield, azt mondja a „derék polgárliga" efféle tendenciáiról (amely Babbittnek az excentrikusságba való kirándulását felszámolja): „És megállapították, hogy Amerika demokráciája nem jelent ugyan vagyoni egyenlőséget, ellenben meghatározza a gondolatok, ruházat, erkölcs, festészet és kifejezésmód egészséges egyformaságát." Sinclair Lewis — persze nem Babbitt — még azt is tudja, hogy ez a „demokrácia", a „szabadság" formáiban végbemenő „gleichsaltolás" általános kapitalista valami, csakhogy az Egyesült Államokban sokkal erélyesebben lép fel, mint egyebütt a világon. Ismét világosan a Rauschning-probléma van előttünk, ha ezt a világot épp a „nonkonformizmusra" való jog megmentése nevében kell védelmezni.

Ebben a fejlődésben tehát — mindegy, vajon tudja-e Bromfield vagy nem — az átlagember sorsáról van szó a rothadó kapitalizmusban. Nagyonis érthető, hogy egészséges életösztönnel megáldott emberek önkéntelenül fellázadnak létük ilyen perspektívái ellen. Ez a lázadás gyakran a kapitalizmus-ellenességnek — többnyire meglehetősen zavaros — formáját ölti; hallottuk már, mennyire fel van háborodva egy Raymond Aron amiatt, hogy az ilyen hangulatok Európában általánosan elterjednek. De ő korántsem az egyetlen. Pl. D. Brogan cambridge-i professzor sok európai embernek a kapitalizmusellenes érzelmeiben látja amerikaellenességük gyökereit. Számunkra közömbös, hogy Brogan ezeket az érzéseket túl akarja haladni; megállapításainak éppen amerikabarát magatartása ad különös értéket. Azt mondja: „Mert ha valaki elutasítja a modern (a kapitalista — L. Gy.) világot, akkor joga van ahhoz, hogy a legreprezentatívabb formájában utasítsa el, a legreprezentatívabb forma pedig a legtöbb esetben szükségképpen amerikai. Nem azért, mert az amerikaiak talán egészen elvetemültek, hanem mert a technika területén vezető állást foglalnak el a modern világban. Hogy ebből talán kedvezőtlen következtetéseket lehet Amerikára nézve levonnunk, azon éppen nem lehet változtatni. Aki ebből vagy abból az okból elutasítja a

modern világot, mindenesetre jól teszi, ha a legtökéletesebb formájában utasítja el." Épp Mr. Smith sorsa az, amelytől ösztönszerűen ily páni félelem fogja el az európai átlagembert, mindenekelőtt az értelmiségit. Zavarba ejti, kétségbeesésbe kergeti már saját, még viszonylag fejletlen monopolkapitalizmusa is – milyen rémület lehet számára ennek amerikai betetőzése?

További érdeme Bromfieldnek, hogy megmutatja a modern dekadens művészet összefüggését (a szürrealizmusig) Mr. Smith kétségbeesett úttalanságával: látjuk, milyen érzelmekből, milyen világnézetből (helyesebben: világnézet-nélküliségből) keletkezik ennek a művészetnek a hatása. Mr. Smith elbeszéli, hogy egyszer New Orleansba utazott, hogy ott néhány napi ivással és nőzéssel elfelejtse az otthoni környezetet: „Ha visszagondolok erre az utazásra, mindig úgy rémlik, hogy az egész benyomás olyan, mint azoknak a szürrealista képeknek egyike, amelyeken az egész tér szűk utcák össze-visszasága, vakító neonfények villannak ki a 'Jókedv'-ből és 'A vad ember'-ből, semmivel össze nem függő karok és kezek kuszasága, csupa fantóm nyúl ki a szűk utcákból, és bejáratokból, hogy mellékutakra vonja az embert. Bizonyára ez a látszata a dolognak, ha az ember sokat ivott."

Mr. Smith élménye tudattalan, ösztönös. Azonban nem nehéz összhangba hozni azokkal a kritikai törekvésekkel, amelyek pontosabban mutatják, miért lett az elvont művészet uralkodóvá az Egyesült Államok felső köreiben, milyen eszközzel teszik uralkodóvá. A marxista S. Finkelstein, aki szemléletesen megmutatja ezeket a módszereket egy tanulmányban, idézi ebben a „New York Times" egyik cikkét, amelyben Aline B. Louchain a következőket írja: „A humanizmus a görögök antropomorfikus filozófiájára megy vissza, abba a korba, amikor az ember otthonos volt a világban s megtette magát a 'dolgok mértékévé', és amikor a művészet – a világban úgy amint ez igazán létezik – kifejezte magát azáltal, hogy képmást alkotott erről a világról, mégpedig ahogyan ezt az ember óhajtja. Ilyen gondolkodás feltétele egy bezárt, kiszámítható világegyetem, középpontjában az önálló és hatalmas emberrel, s olyan valóság, amelyet az ember perceptív képességei a legmesszebbmenően felfoghatnak. De az új tudomány kutatásai alapján a világegyetemnek ilyen képe már nem lehetséges." Természetesen a cikkíró végkövetkeztetéseinek nincs semmi közük napjaink valóságos természettudományának eredményeihez. Az a jelentős kérdés, hogy az ilyen reakciós-dekadens, agnoszticista-misztikus feuilletonizmust miért részesítik bizonyos természettudósok is figyelemben, túlmegy e fejtegetések keretén. Számunkra itt az a fontos, hogy ez embertelen állapotból az embe-

renkívülibe való menekülésének spontán leírásától egyenes út vezet ennek a művészetnek az emberellenesség elvéből való elméleti megalapításáig. Ez a mai út messze visszanyúlik az imperialista korszakba: Paul Ernsttől és Worringertól Ortega y Gasset-en át Malraux-ig vezet.

Ha ez tisztán esztétikai probléma volna, kevés okunk volna arra, hogy itt foglalkozzunk vele. De puszta véletlen-e hogy Paul Ernst Hitler híveként fejezte be pályáját, hogy Ortega y Gasset, mint az „eltömegesítés" elleni főapostol korunk tipikus antidemokratájává nőtte ki magát, hogy Malraux de Gaulle Göbbelsévé lett? Mivel mindez nem véletlen, azért az „elvont", azaz tudatosan emberellenes, antirealista művészetnek pártfogolása az Egyesült Államok vezető körei által szintén nem véletlen, csak a felszínen látszik sznobizmusnak. Éppoly kevéssé véletlen, mint a realizmus üldözése és elnyomása. Hitler bebizonyította már, hogy az ilyen rendszer nem bírhatja el a realizmust. Ugyanazt a képet kapjuk ma, csakhogy az amerikai „demokrácia" jelenségformáiban. A tendencia magában nem új, csak mostani kicsúcsosodása jelent valami minőségileg újat. Mindenki ismeri Mark Twain írói sorsát. Rámutattunk már a Babbittben leírt „demokratikus" terrorra. Sinclair Lewis később leírta az „Arrowsmith"-ben a „szabad világnak" szelíd, az „Elmer Gantry"-ban, „Kingsblood Royal"-ban pedig nyilvánvalóan terrorista módszereit. Ezek eléggé megmagyarázzák ennek a nagytehetségű realistának nagy ingadozásait, valamint az olyan, kezdetben sokat ígérő realista írók végét, mint Steinbeck és mások. Chaplin, Howard Fast, P. Robeson sorsából pedig pontosan ki lehet olvasni a „szabad világnak" a realizmushoz való viszonyát.

Már a művészi realizmus üldözése sem esztétikai kérdés többé. De még világosabban mutatja szociális-ideológiai aspektusait, ha azt az emberi tartalmat tekintjük, amely az éppen ott pártfogolt dekadens irodalomban jut kifejezésre, ahol a dekadencia erkölcsi követelményei világosan jelentkeznek. Hogy itt nem marxista „amerikaellenességről" van szó, azt mutatják azok a megállapítások, amelyek H. St. Commager amerikai professzornál találhatók erről a kérdésről: „Azok a férfiak és nők, akik Faulknernál, Caldwellnél, Farrelnál és Hemmingway-nél, Waldo Franknál, Evelyn Scottnál és Eugene O'Neillnél oly zajongóan élik ki természetes ösztöneiket, olyan amorálisak, mint az állatok . . . Senki, aki Esra Pound életpályáját tanulmányozta, nem kételkedhetik abban, hogy a sötétség keresése nála a demokrácia elleni gyűlöletével rokon." S hozzáteszi, mint konklúziót, hogy az itt kirobbantott, ész elleni támadás „az ember legmélyebb lefokozása".

Itt a modern művészet problémája – az etika közvetítésével – a politikába csap át. Az Egyesült Államok művészetpolitikája erélyesen előmozdította ezt az átcsapást. Míg azelőtt, s különösen Európában, az ösztönfelszabadulás, mint művészeti tartalom a dekadens értelmiség „elitjének" kis köreire szorítkozott, most széles körben népszerűsítik ezt a tartalmat. Mind erélyesebben lebontják a határokat „ezoterikus" művészet és tömeggiccs között. Film, rádió, digest stb. a legnagyobb mértékben terjeszti ugyanazt, amit pl. Faulknernél „magasrendű" irodalomként ünnepelnek: a legrosszabb ösztönöknek is gátlástalan szabadjára bocsátását. Pl. a gyermeki bűncselekmények állandó szaporodása mutatja az ilyen „szociálpedagógia" gyümölcseit.

Persze hamis dolog volna itt az okokat keresni; csupán tünetekről van szó. A Ku-Klux-Klan és más lincsszervezetek már rég a gyakorlatba vitték át az ösztönök bestiális szabadjára bocsátását, mielőtt a vezető irodalmat vonzotta ez a téma. (Minden félreértés elkerülése végett: itt az ösztönök felszabadulásának az irodalomban való igenléséről, dicsőítéséről van szó; a realista ábrázolásmódnak, amely „macskának nevezi a macskát", nincs semmi köze ehhez a problémához.) Természetesen detektív- és bűnözőfilmek, a szennyirodalom különböző típusai úttörően megelőzik ezt a fejlődést. De csak most keletkezett oly átfogó rendszer, amely egyaránt felöleli a legelőkelőbb és legalacsonyabbrendű művészetet.

Lényeges jegye volt a hitleri rezsimnek, hogy magukbanvéve jámbor, középszerű, sőt olykor jóindulatú embereket ügyes manőverekkel odáig vitt, hogy szörnyű bűncselekmények, barbár embertelenségek bűnrészesei, sőt aktív részesei lettek. Ilyen „szociálpedagógia" nélkül pl. Auschwitz lehetetlen lett volna. Az amerikai fejlődésnek mármost az a különlegessége, hogy ilyen tendenciák elemei mindig megvoltak benne, a déli államokban a rabszolgák felszabadítása óta. A részleges eredeti akkumulációnak közvetlen átnövése a monopolkapitalizmus korszakába megkönnyítette és elősegítette a társadalmi út e menetét; ehhez járul a Dél különleges árnyalata, ahol a legelmaradottabb, leganakronisztikusabb munkaviszonyoknak (a rabszolgaságnak) kezdettől fogva többé vagy kevésbé határozott kapitalista jellege volt. Mindennek következménye, hogy olyan mozzanatok, amelyek különben csak az eredeti akkumulációhoz tartoznak, megfelelő változásokkal közvetlenül átnőnek az imperialista kapitalizmusba. Emellett még az a különös sajátosság támad, hogy minden egy, „mintaszerű" polgári demokrácia formáiban bontakozik ki;

az Egyesült Államok nem ismeri az európai fejlődés értelmében vett feudalizmust, sem az abszolút monarchiát. S a hitlerizmusnak másik fontos alkateleme, a fajelméletet és a fajmegkülönböztetés is hatékony ott, különösen a déli államokban, de később általánosan átfogóan is, olyankor, amikor ez Európában még csak a reakció szélsőséges outsidereinek magánvilágnézete volt; annak idején rámutattunk, hogy Gobineau, félreismertségének korszakában, az Egyesült Államok déli részében találta első lelkes olvasóit. Minél inkább a világ vezető reakciós hatalmává lesz az amerikai imperializmus, annál jobban általánosítják az ilyen tendenciákat és állítják – lehetőleg még tudatosabban és rendszeresebben, mint Hitler alatt – az agresszió, az imperialista háború előkészítésének, már kitört háborúk (Korea) barbár keresztülvitelének szolgálatába. A becsületes demokraták az Egyesült Államokban eddigelé hiába harcoltak és harcolnak e tendenciák ellen.

Egyik további oldala ennek a képnek, hogy sehol sincs a nyílt gengszter-világ és a hivatalos állami-városi apparátus között „keresztkapcsolatoknak" olyan hálózata, olyan rendszere, mint az Egyesült Államokban. (H. H. Wilson professzor közli a „National Opinion Research Contor" körkérdését 1944-ből; eszerint 7 megkérdezett amerikai közül 5 minden politikust korruptnak tartott.) Itt is meg lehet állapítani az egyszerű becsületes emberek állandó felháborodását. Ez azonban tehetetlen, főképpen, mert a nyilvánosság monopóliuma, az e szövetség uralma alatt álló sajtó és a két pártapparátus hatalma állandóan demagóg módon félrevezeti. Nagyon valószínű, hogy a republikánusok utolsó választási győzelmének egyik oka sok egyszerű embernek ilyen, a demokraták korrupciója elleni spontán fellázadása volt. Emellett meglehetős biztossággal meg lehet jósolni, hogy néhány év múlva hasonló felháborodás támad majd a republikánus korrupció ellen; Nixon alelnök esete, amelyet még szerencsésen el lehetett simítani, vakító fényt vet arra, hogy a republikánusoknál természetszerűen ugyanolyan korrupció uralkodik, mint a demokratáknál. Hogy a demokratáknak ezt a korrupcióját egy – véletlenül kikapott – példával illusztráljuk, emlékeztetünk az O'Dwyer esetre. Idézzük itt a bizonyára nem amerikaellenes „Neue Zürcher Zeitung"-ot: „O'Dwyernek annak idején mexikói követté történt kinevezése kizárólag abból adódott, hogy New York polgármesterét szükségképp még idejekorán túl kellett juttatni a határon, mielőtt leleplezik nem éppen dicsőséges városigazgatásának förtelmes botrányait. Az amerikai talaj olyan forró lett ennek az egykori New York-i rendőrnek a talpa alatt, hogy jobbnak látta Mexi-

kóban tölteni hátralevő napjait, mégpedig egy ottani ügyvédi iroda 'tanácsadójaként'. Truman, mint válasziratában mondja, csak 'vonakodva és a teljesített szolgálatokért felette meleg köszönete kifejezésével' fogadta el O'Dwyer lemondását. O'Dwyer azonban több más külön megbízottal együtt az Amerikai Egyesült Államokat fogja képviselni az új mexikói elnöknek, Ruiz Cortinesnek néhány nap múlva leendő beiktatásán."

Amikor ezeket a sorokat írjuk, úgy látszik, kirobban Mac Carran leleplezése. Ez az eset talán – mint tünet – még érdekesebb, mert hiszen a gengszter szervezetekkel szoros kapcsolatban álló Mac Carran épp az „igazi amerikaiság", az „amerikaellenes tendenciák" ellen harcoló purifikátor volt. A maga nemében Mac Carran éppúgy szimbolikus koncentrációja annak, ami a háború előkészítőinek uralkodó rétegeiben lejátszódik, mint ahogy annak idején a – persze sokkal ártatlanabb – köpenicki kapitányt a wilhelminus Németország szimbólumának lehetett tekinteni.

A korrupció, gengszterség, bűnözés és politikai terror vegyülési módja jellemző volt a Hitler-rezsimre is. Emlékeztetünk Rauschningnak a „Führer"-rel folytatott ama beszélgetésére, amelyben ez helyesli az uralkodó réteg korrupcióját, mert tagjait korrupt magatartásuk ismerete következtében mindenkor feltétlen engedelmességre lehet kényszeríteni. Ennek a motívumnak természetesen a ma uralkodó korrupcióban is nagy szerepe van. Minden nyilvános leleplezéskor kitűnik, hogy sok beavatott régóta tudott erről az ügyről, de megvoltak az okaik arra, hogy ne beszéljenek nyilvánosan róla. A gengsztervilággal való „keresztkapcsolatoknak" azonban az a „politikai" előnyük is megvan, hogy nehezebb esetekben a vezető rétegnek mindig megfelelő terrorszervezetek állnak rendelkezésére alkalmatlan elemek megfélemlítésére, s ha szükséges, láb alól való eltételére. A „normális" békés időkben ez helyettesíti itt azt, amit háborús időkben a katonai fegyelemnek sikerült elérni. „Félelem az ember sorsa a XX. században", mondja Mailer előttünk már ismert Cummings tábornoka. Ennek a félelemnek erélyes növelésére szolgál a titkos rendőrség folyton erősbödő apparátusa, továbbá a törvényileg megengedett kínvallatás rendőri kihallgatásokon stb. Mindez természetesen a hadseregben éri el legkoncentráltabb kifejezését. „A hadsereg ott dolgozik a legjobban, ahol mindenki fél attól a férfiútól, aki fölötte áll, és megvetést mutat alantasaival szemben", mondja ugyanaz a Cummings tábornok. Az általános félelemnek így keletkezett légköre semmiképp sincs ellentétben az ösztönfelszabadulásnak az imént tárgyalt problémájával. Ellenkezőleg. Az ösztönfelszabadulásra

feltétlenül szükség van, mind a belső, mind a külső ellenséggel szemben. Csak — mint Hitler alatt is — kellőképpen kanalizálni kell, a kívánt irányba kell vezetni. Az uralkodó rétegnek a gengsztervilághoz való viszonya pedig ebben nem lényegtelen — szellemi-erkölcsi-szervezeti — közvetítő láncszem.

Az ösztönfelszabadításnak, gengszterségnek, szellemi és erkölcsi korrupciónak az imént tárgyalt fejezetébe tartozik a kommunista renegátoknak a kommunizmus elleni harcban eddigelé páratlanul nagy szerepe. Maga a jelenség persze nem egészen új. Hiszen ismertük a két világháború között Trockijnak nemzetközi propagandista és provokációs tevékenységét; itt voltak a különböző Eastmanek, Doriot-k stb. Ma azonban nemcsak a Kravcsenko-féle közönséges rendőrügynököket állítják a nyilvánosság előterébe, hanem épp a legünnepeltebb írók is, a Dos Passosok, Silonek, Köstlerek, Malraux-k, vezető politikusok és publicisták, mint Ernst Reuter és még sokan mások, mind a kommunizmus renegátjai.

Itt természetszerűen felmerül a kérdés: mi teszi éppen ma oly becsessé a kommunista mozgalom söpredékét a háború előkészítőinek szemében? Beszéltünk már arról, hogy az imperialista ideológia ürességének és eszmeszegénységének oda kell vezetnie, hogy szakadatlanul — eltorzított formában — a marxizmusból merítsen, hogy ennek karikatúraszerűen elferdített részleteit épp a marxizmus ellen próbálja felhasználni. Ebben a kérdésben a renegátok természetesen szakértők. (Gondoljunk arra, hogyan kezeli Burnham a monopóliumokat szemben Lippman-nal és Röpkével.) Kitűnik, hogy a marxizmus legfelületesebb tanulmányozása a legnagyobb előnyökkel jár a legalaposabb polgári egyetemi műveltséggel szemben, különösen a közgazdaságtanban és politikában. Mert jegyezzük meg itt, hogy a híressé vált renegátok túlnyomó többsége csak átmenetileg forgolódott a kommunista mozgalom perifériáján. Mint a renegát Borkenau megállapítja, csak Silone és Reuter voltak a kommunista párt felelős funkcionáriusai. (A tehetségek különbségére nem érdemes itt kiterjeszkedni, noha pl. Silone komolyan veendő realista volt kommunista korában, míg Köstler a híressé vált lélektani-társadalmi ponyvaregényeiben ugyanaz a kis felszínes újságíró maradt, aki kezdetben volt stb.) Ehhez járul a kommunizmusra vonatkozó leleplezéseik „hitelessége"; ezeknek propagandaértékét az imperialisták függetlenül értékelik attól, vajon az illető renegátok a mozgalomban elfoglalt nagyon is periférikus állásuknál fogva egyáltalán abban a helyzetben voltak-e, hogy igaz értesüléseket szerezhettek róla. Minthogy, mint megmutattuk, a kommunizmusellenes propa-

ganda a Kravcsenko színvonalra süllyedt, számukra értékes minden – bármilyen ponyvaszerűre szabott – hazugság és rágalmazás. Továbbá: különösen megbízhatóknak tekintik őket, mivel számukra már nincs út nyitva visszafelé. Burnham ezt úgy fejezi ki, hogy immunisabbak a kommunizmus ideológiai mérgezésével szemben, mint azok, akik nem mentek keresztül ilyen átmeneti korszakon; az ő „*nem*"-ük a kommunizmussal szemben patetikusabb, mint a többieké. Gyűlöletük, bosszúvágyuk, ressentiment-jük felette megbecsülendő indulatok a kommunizmusellenes propaganda számára. Ilyenképpen – ismereteik és tehetségük nagyon szerény foka ellenére – itt élharcosok, vezető alakok lesznek a kommunizmus ellen vívott ideológiai harcban. Ez is pontosan mutatja, milyen színvonalra süllyed a mai polgári ideológia.

Ebből a helyzetből, jelenlegi kenyéradóik szellemi és erkölcsi csekélyebb-értékűségének felismeréséből fakad öntudatuk, gőgösségük. Crossman elbeszéli Köstlerrel való beszélgetését, amelyben ez azt mondja: „Mi egykori kommunisták vagyunk az egyetlen emberek a ti oldalatokon, akik tudják, miről van tulajdonképpen szó". Sőt Silone annyira megy, hogy azt mondja: „Az utolsó csatát kommunisták és exkommunisták fogják megvívni". Ez természetesen rossz vicc, amely azt mutatja, hogy Silone már elfelejtette, amit minden bevezető tanfolyamon meg kell tanulni. A rossz vicc azonban jellemző a renegátok szellemi-erkölcsi magatartásának egyik oldalára. A másik oldal egy új árnyalat, a dekadencia lélektanának és erkölcsének további fokozása. S itt a döntő motívuma annak, miért van jelentősége a mai burzsoázia körében. Ez csak erkölcsi nyomorékokat vagy gengsztereket tud eredményesen felhasználni. Ezért számára a renegátok a legjobb emberanyag. Mert mindig újra kitör lelki alkatuknak a gőg által túlkompenzált dekadensen megtört és szétszaggatott alapja. Crossman megállapítja: „Az igazi exkommunista sohasem lehet újból zárt személyiséggé". S Köstler megerősíti ezt a diagnózist, amennyiben egyik alakjával – egy exkommunista költőről van szó – azt mondatja önmagáról: „Van lírai és szakrális költészet, a szerelemnek meg a lázadásnak is van költészete; de a hitehagyásnak nincs költészete".

A renegátságnak ez a lélektana tehát, ámbár közvetlenül tekintve a legnagyobb outsiderséget teremti, mégis valami nagyon tipikusat tartalmaz az egész korszakra nézve. A döntő belső hazug természet, amely képmutató cinizmusként jut kifejezésre, áthatja az életnek minden belső és külső jelenségét. Minthogy a kommunizmus elleni ideológiai harcot igazi tartalma szerint nem

lehet és nem szabad kimondani, ti. mint a kizsákmányolás fenntartásáért vívott harcot a kizsákmányolás megszüntetésének kísérlete ellen, azért kell, hogy az ideológiai vita egész alapja a hazugság talaja legyen: a „szabadság" harca az „elnyomás" ellen. Ismét: a cinikusan hirdetett meztelen hazugság. Az egész Kravcsenko-módszer a „szabad világ"-nak ez alapvető hazug voltából következik.

Következményeit észrevehetjük a kultúra minden területén. Amerika kulturális vezetőszerepének adminisztratív erőszakolása nemcsak közvetlenül politikai területekre irányul. Részint az amerikai ideológiai vezetést egyetemes kérdésnek tekintik, részint pedig az amerikai kiadók, filmgyárosok stb. anyagi érdekeinek is döntő szerepük van. Művészileg oly magas fejlettségű filmprodukciók, mint a franciáké és az olaszoké, kénytelenek kétségbeesett egzisztenciaharcot vívni az Egyesült Államoknak államilag támogatott tisztességtelen versenye ellen. A haladó francia könyvnek, hogy megállhasson a rém-, detektív- és digest-irodalommal szemben, szervezett tömegmozgalommal kell védekeznie stb. Míg a hidegháború amerikai propagandája azt állítja, hogy megmenti az európai kultúrát „a Kelet totalitarizmusától", addig az igazi európai kultúra élethalálharcot vív, hogy megmentse csupasz egzisztenciáját az „amerikai század" ügynökségeitől.

Ilyen a külső helyzet. És a belső? A döntő kultúrproblémák egész soráról már szóltunk. Itt még csak egyet szeretnék kiemelni, ami, noha az értelmiségnek csak egy viszonylag szűk rétegét érdekli igazán, mégis az a közös motívum, amely egyébként nagyon széthajló értelmiségieket összeköt egymással és a „szabad világ" világnézeti tendenciáihoz láncol. A nonkonformizmushoz való jogra gondolunk. Épp itt azonban valami teljesen illuzóriusról van szó. A monopolkapitalizmus kiadói, film-, sajtó- stb. apparátusa rendkívül megszűkíti – különösen a hidegháború feltételei között – az ilyen nonkonformizmus reális mozgásterét. Magától értetődően személyi árnyalatok, a mindenkor előírt tartalmon belül, nemcsak megengedettek, hanem kívánatosak is. Ha azonban a lényeges tartalom kérdéseiben támad igazi, tárgyi eltérés, akkor a nyilvánosság apparátusa agyonhallgatással válaszol (gondoljunk csak Eluard temetésére, a róla szóló nekrológokra), amely az egyenes üldözésig szokott fokozódni (Chaplin). A nonkonformizmus védőinek tehát azt kellene kérdezniök önmaguktól: melyik nonkonformizmus van a „szabad világ"-ban gyakorlatilag megengedve? Sartre pl. a gondolatszabadság hőse volt, amíg a kommunizmus ellen írt; amióta résztvett a népek békekongresszusán, megvetett szubjektummá lett. Arra a kérdésre tehát: kivel és mivel kon-

form? a „szabad világban" nagyon egyértelmű a válasz: az ember bátran vallhatja (és kell is, hogy vallja) nonkonformizmusát, amikor az Egyesült Államokban, az adenaueri Németországban a Szovjetunió, a szocializmus ellen lép fel. Sőt ezt tetszés szerinti érvekkel szabad keresztülvinnie. Azonban az embernek a monopolkapitalizmussal és agresszív-imperialista ideológiával kell konformnak lennie, hogy igazi „nonkonformistának" ismerjék el.

A nonkonformizmus problematikája azonban mélyebbre megy. Lenin már az „Empiriokriticizmusban" megmutatta, hogy a különböző, egyéni, dühösen védelmezett és támadott ismeretelméleti professzori árnyalatok a megkülönböztethetetlenségig elhalványodnak, ha az ismeretelmélet valóban döntő kérdésének: az idealizmus vagy materializmus kérdésének szemszögéből tekintjük őket. Fokozott mértékben áll ez a mai ideológiai problémákra. Aki pl. a világnézetnek valóban döntő kérdéseit figyeli, az a mai filozófia egyéni árnyalatainak — első pillantásra — áttekinthetetlen káoszában ijesztően konformista egyhangúságot fog észrevenni. Megmutattuk, hogy innen nézve, mily közel sorakoznak egymás mellé pl. Wittgenstein és Heidegger. Éppilyen a helyzet az etikában, a történeti felfogásban, a társadalomhoz való állásfoglalásban, az esztétikában. És természetesen magában az irodalomban és művészetben is.

Épp a legindividualistább, a legradikálisabban nonkonformista tendenciák hoznak magukkal ilyen gyökeres nivellálást. Mert objektív tekintetben (s ezért művészileg is) „az egyén igazi gazdagsága teljesen valóságos vonatkozásainak gazdagságától függ" (Marx), s minél dacosabban állítja az új művészet a tisztán önmagára állított, társadalomtól, a társadalmi viszonyoktól elkülönült személyiséget alkotásainak középpontjába, annál nagyobb, szinte meg nem különböztethető lesz a hasonlóság, — külsőleg — oly rendkívül különböző alakok között. Mert objektív tekintetben (s ezért művészileg is) a kulturálisan kibontakozott emberi viszonyok világa összehasonlíthatatlanul változatosabb, mint az ösztönök puszta és meztelen világa, s ezért olyan művészet, mely az utóbbit majdnem dogmatikus kizárólagossággal központi témájává teszi, szükségszerűen az egyhangúság, a nivelláltság felé siet. Mennyire hasonlít Aeneas és Dido koitusza Romeo és Júlia koituszához, míg a társadalmi-kulturális viszonyok által meghatározott erotikus érzelmek különbségei elmúlhatatlan, igazi egyéniségeket teremtettek. Így a mai nonkonformisták többségének testvérietlen elvontsága az alkotás embertelen nivellálását hozta létre. A fentjelzett, kívülről a monopolkapitalizmus szervei felől jövő gleichsaltoláshoz tehát itt — akaratlanul — belülről jövő gleichsaltolás

járul. Ernst Fischer helyesen mondotta Wroclawban, hogy a modern nonkonformista egyéniségek úgy hasonlítanak egymáshoz, mint az egyik tojás a másikhoz.

Ez a struktúra: az egyéniség nivelláltsága, uniformizáltsága, normalizáltsága, amely annál nagyobb, minél hangosabban és viharosabban hirdetik a nonkonformizmust, az egyéniség visszfénye a művészi alkotásban és a receptivitásban – objektív hazugság, amely szükségszerűen nő ki a monopolkapitalizmus talajából; szubjektív tekintetben igen gyakran önámításról, öncsalásról van szó. Ez a mai „szabad világ" általános jellege. Így volt ez már Hitler alatt. Ott azonban ezt a hazugságot némelyek elől a mítoszok fátyla takarta el, mások azt vélték, Hitler demagógiája és zsarnoksága (nem pedig a kibontakozott monopolkapitalizmus, amelynek puszta ügynöke volt) az egyetlen akadály, amelynek elhárítása meghozza a nonkonformista individualizmus boldog korát. A fátylak lehullottak, a mámor elmúlt. Ma mindenkinek be kell látnia, hogy a kapitalista rendszer apologetikájára való kényszer, mégpedig mostani, agresszív-háborús formájában, egy megtűrt nonkonformizmus feltétele. A szabad mozgásnak egyre szűkebb tere nyílik ebben a világban. Az előírt hirdetendő tartalom egyre szegényesebb, egyre hazugabb lesz. Alig hihető, de igaz, hogy a hidegháború ideológiája még a hitleri időhöz képest is színvonalsüllyedést hozott létre. Hasonlítsuk össze csupán Hans Grimmet Köstlerrel, Rosenberget Burnhammel.

Az okokat már felfedtük. Összeomlása ez az indirekt apologetikának, amely a néppel való kapcsolatnak legalább csaló látszatát varázsolhatta az ideológusok elé. A mai „agytrösztök" arcuk verejtékével fáradozhatnak, mégsem képesek centrális tartalmuk, a kommunizmus elleni harc számára olyan formát kiagyalni, amely a népet igazán lelkesíthetné. A hazug jelleg mind szemmelláthatóbb lesz. Megjelenésformája egyre kevésbé ingerlő, egyre kevésbé vonzó. Hitler még összeszedhette egy százötven éves irracionalista fejlődésnek minden reakciós elméletét és, mint itt megmutattuk, az irracionalizmust a szalónokból kivihette az utcára. A direkt apologetikához vezető, társadalmilag meghatározott kényszer ma még ezt is lehetetlenné teszi.

5

Mindezeket a tendenciákat, amelyeket eddigelé mindenekelőtt, mint a vezető amerikai ideológia tendenciáit vázoltunk, megtaláljuk magától értetődően Nyugat-Németországban is. Persze bizonyos változatokkal, amelyekre, tekintve, Németország szere-

pének aktualitását és fontosságát, bizonyára érdemes legalább egy pillantást vetni. Mindenekelőtt Nyugat-Németország a volt hitleristák középpontja. A megszálló hatalmak magától értetődően semmit sem tettek, hogy szervezetileg és ideológiailag kitépjék a nácizmus gyökereit. Ellenkezőleg: mindent megtettek, hogy a nácimozgalomnak és szellemi környezetének a Szovjetunió elleni harcban felhasználható elemeit a jövő számára megmentsék és megőrizzék. Természetesen — külsőleg és belsőleg — bizonyos szellemi átállításra volt szükség, hogy Hitler cinkostársából Truman vagy Eisenhower ideológusa legyen. Elég, ha a fő kérdésben való minden rokonsága mellett az ideológiai szerkezetnek ama különbségeire emlékeztetünk, amelyeknek alapvonalait itt jeleztük. Ez a kérdés különösképpen érdekel bennünket, mert szemügyre vehetjük azt a jelenlegi továbbfejlődést, amelyen a Hitler-uralom előkészítésének és megszilárdításának vezető ideológusai az amerikai korszakban keresztülmennek.

A legegyszerűbb a helyzet azoknál, akik objektív-ideológiailag ugyan — mint az irracionalizmus szélsőséges kifejlesztői — Hitler szellemi útegyengetőivé lettek, uralma alatt nyugodt, biztonságos életet éltek, azonban — szántszándékkal vagy véletlen személyes körülmények következtében — magában a rezsimben közvetlenül nem vettek részt. Ezt a típust mindenekelőtt Jaspers képviseli. Filozofálásának rég kipróbált alapelve ma is beigazolódik: a divatos reakciós irányokat teljes tartalmuk szerint követi, egyúttal azonban egy kispolgári-intellektuális szalon langyos juste milieu-jéhez alkalmazza őket. Volt egzisztencialista, irracionalista, kierkegaardiánus és nietzscheánus, senki sem tehetett Hitler alatt tárgyi ellenvetést ellene. Most, Hitler bukása után, Jaspers felfedezi az észt. Természetesen: mint az előbb az irracionalizmus, most az ész áll a marxizmus cáfolatának szolgálatában. Ez a cáfolat „eredeti módon" kezdődik: a marxizmus tulajdonképp áltudományos mágia: „A bomlasztó a teremtő. Azáltal, hogy létrehozom a semmit, magától itt van a lét. De valójában ez a felfogásban és a tettben a mágikus cselekvésnek egy áltudományos mezében való ismétlése. A mágiának megfelel a marxistáknak az az állítása, hogy magasabb tudás birtokában vannak."

Jaspers eredetisége abban van, hogy a „mágikus" divatszócskát alkalmazza, amely a szemantikus ész korszakában állítólag megsemmisítő-kompromittálóan hangzik a marxizmusra nézve; egyébként ez az érvelés már háromnegyed évszázaddal ezelőtt felmerült Dühringnél s cáfolatát nem nehéz megtalálni Engels „Anti-Dühring"-jében. Jaspers itt nem vesz tudomást

a marxizmus ABC-jéről; magateremtette fantómokat cáfol diadalmasan.

Ilyen „tudás-babona" ellen, ahogyan a marxizmus elképzeli, Jaspers kipróbált receptként saját, a legújabb divat szerint fésült irracionalizmusát ajánlja: vissza kell menni a divatos ontológia „eredeti aktusához": „Akkor minden dolog nyelve hallható lesz, a mítosz értelmet kap; a költészet és művészet 'a filozófia organonjává' lesznek (Schelling). De a mítosz nyelve nem cserélhető össze a tudástartalommal. Ami kontemplációban észlelhető: és ami azután a gyakorlatban szárnyat adó, az sem ki nem törölhető, sem a tudás jellegét nem nyerheti el, ha az ész kényszeríti az igazság igazolását. Az igazságnak ez az igazolása nem a tapasztalattal való összevetés, hanem oly vizsgálat, amelyet saját lényünkön, a magunk létének általa való fellendülésén vagy hanyatlásán, szeretetünk tartalmán végzünk."

S ezzel kapcsolatban Jaspers a következőképpen határozza meg a régi és új filozófiájának összefüggését: „Évtizedekkel ezelőtt az egzisztencia filozófiájáról beszéltem s akkor hozzáfűztem, hogy nem valamilyen új, valamilyen különös filozófiáról van szó, hanem az egy, örök filozófiáról, amelynek a puszta objektívban való elmerültség egy pillanatára a kierkegaardi alapgondolatot szabad hangsúlyként kölcsönzi. Ma a filozófiát inkább az ész filozófiájának nevezném, mert sürgetőnek látszik, hogy a filozófiának ezt az ősrégi lényegét hangsúlyozzuk. Ha elvész az ész, elvész maga a filozófia." Az ész uralmának hangsúlyozása egyetlen lehetséges biztosítéka igazi mítoszok keletkezésének: „Így a mítosz a transzcendens igazság kikerülhetetlen nyelve. Az igazi mítosz teremtése igazi megvilágosodás. Ez a mítosz észt rejt magában és az ész ellenőrzése alatt áll. A mítosz által nyerjük legmélyebb belátásunkat a határt illetőleg." Ahol ez a védőőrhely hiányzik, ott szükségszerűen fejtetőre van minden állítva.

A veszedelem itt Jaspers szerint az, hogy akkor nem „tehetetlen semmiség", hanem „hatalmas bűvészet" jön létre. A fekete és fehér mágia ősrégi megkülönböztetését tehát Jaspers arra használja fel, hogy bevezesse a filozófiába azt a vonalat, amelyet a hidegháború irányítói követnek. Ti. a bűnös müncheni politika „tapasztalatai" szolgáltatják állítólag a megokolást, hogy a Szovjetunióval való minden komoly tárgyalást mint appeasement-et el kell utasítani. Amit tehát Jaspers a nácizmus ideológiai elhárításában elmulasztott, azt pótolja most a marxizmus ellen harcolva. A párhuzam annál is inkább fennáll, mert Chamberlainnek Hitlerhez való politikai közelsége nem volt kisebb,

mint Jaspers irracionalizmusának filozófiai közelsége ennek náciárnyalatához.

A mítosz kiemelése nem zavarja Jaspers felzárkózását a szemantikához. Márcsak azért sem, mert Kantra való állandó hivatkozása éppoly agnoszticista-irracionalista, mint a szemantika filozófiai alappozíciója; emlékezzünk Wittgenstein irracionalizmusára. Mind a kettőben – az ésszerűség lyukas álarcában – az ész miatt való kétségbeesés, az ész tehetetlensége, önfelbomlasztása jut kifejezésre. Jaspers számára pl. az ész apriori történelmietlen (mivel Marx felismeri a történelem ésszerűségét, Jaspers őt relativistának nevezi), ellentétben van az okozati megismeréssel – „okozatilag csak az ésszerűségnélkülit ismerem meg", mondja – a valósággal szemben tehát teljesen tehetetlennek kell lennie. Amit tehát ily módon Jaspers az ész filozófiájaként fog fel, az a régi irracionalizmus, a mai amerikai szükségleteknek megfelelő jelmezben: a kiúttalanságnak ugyanaz a filozófiája, mint előbb, s ugyanúgy egy kispolgárian önelégült szellemierkölcsi komforthoz alkalmazva, mint előbb.

Sokkal nehezebb az ilyen átmenet Heidegger számára. Nemcsak ideológiailag segítette a nácizmus megvalósítását, direkt és aktív módon is síkraszállt Hitlerért. Ilyen körülmények között amnesztiát, újból vezérszerepet kapni a filozófia új barbarizálásának szolgálatában, mégpedig úgy, hogy az ember azokhoz csatlakozik, akik állítólag Hitler ellen harcoltak, de anélkül, hogy elvetné azokat a „vívmányokat", amelyekre a hitlerizmus szellemi előkészítésében szert tett, egyszóval egyidejűleg mint megváltozott és változatlan mutatkozik be a közönségnek: nehéz feladat. Hogyan oldja ezt meg Heidegger? A kierkegaardi fegyvertár kiváló eszközt kínál ilyen célokra: az inkognitót. Ma ez Heidegger gondolkodásának középpontjában áll. Magánál Kierkegaardnál persze a helyzet aránylag egyszerű volt. Tárgyilag azért, mert nála az inkognitó szükséges következménye volt az isten-viszony észellenességének, emberségellenességének; személyileg, azért, mert nem volt semmi kompromittáló, amit el kellett titkolnia.

Heidegger – a világtól elfordult, világot megvető filozófusok magánéletük irányításában gyakran igen gyakorlatiak – egészen pontosan tudja, hogy a Vatikán és Wall Street szövetségének idején az ateizmus nem kelendő árucikk. Ebből levonja a megfelelő következtetéseket. Persze nem abban a formában, hogy nyíltan szakítson a „Lét és idő" ateizmusával és nihilizmusával, hanem egyszerűen úgy, hogy apodiktikusan kijelenti: főműve sem nem ateista, sem nem nihilista. De bármennyire dör-

gölődzik is a jelenkor vallásos tendenciáihoz, a kierkegaardi teológiát mégsem tudja közvetlenül személyes céljai szolgálatába állítani. Ellenben megkísérli, hogy a történelmet és időt illető, előttünk ismert elméletének továbbfejlesztéséből elvi inkognitót vezessen le, mint minden történetiség lényegét. (Az alaptartalom lényege szerint ez persze még mindig csak egy időszerű változata annak a kierkegaardi tételnek, hogy világtörténelem csak isten számára van.) Heidegger számára most a történelem a „tévedés"-nek az elvi ontológiai inkognitónak terrénuma: „A lét elrejtőzik, feltárulván a létezőben. Ilyformán a lét megtéveszti a létezőt, a tévelygéssel világítva meg azt. A létező tévelygésbe esett (ist in die Irre ereignet), amelyben a lét körül tévelyeg (in der es das Sein umirrt) s így a tévedést ... okozza. A tévelygés a történelem lényegtere (der Wesensraum der Geschichte). Ebben a történetileg lényeges eltévelyeg a hozzá hasonló mellett (irrt ... an Seinesgleichen vorbei) ... A lét korszakából jön sorsának korszakos lényege, s ebben van a tulajdonképpeni világtörténet. Valahányszor a lét a maga sorsát lerögzíti, hirtelen-váratlan világesemény történik. A világtörténet minden korszaka a tévelygés korszaka."

Ezzel Heidegger megtalálta a hitleri időben tanúsított magatartásának megokolását és igazolását. A humanizmusról — helyesebben szólva: a humanizmus ellen — írott művében ez a gondolat még konkrétabb formát kap. Hangsúlyozza — ismert módján meghamisítva Hölderlint — hogy ennek a görögséghez való viszonya „lényegileg másvalami, mint humanizmus". „Ezért ezek a fiatal németek, akik tudtak Hölderlinről, a halál láttára mást gondoltak és éltek, mintsem azt, ami a nyilvánosság előtt, mint német vélemény szerepelt." Heidegger itt diszkréten elhallgatja — nyilván ez is hozzátartozik az ontológiai-történelmi inkognitóhoz —, hogy ezek az ifjak Hitler alatt nemcsak egy „szituációban" voltak „a halál láttára", hanem felette aktív részt vettek gyilkosságban és kínzásban, rablásban és erőszakoskodásban. Nyilván feleslegesnek tartja ennek megemlítését, mert hiszen az inkognitó mindent eltakar: ki tudhatja, mit „gondolhatott és élhetett" Heideggernek ilyen, Hölderlintől mámoros tanítványa, amikor asszonyokat és gyermekeket lökött Auschwitz gázkamráiba? Azt sem tudja senki, hogy maga Heidegger mit „gondolt és élt", amikor a freiburgi diákokat a Hitler melletti szavazásra vitte. A történelemben nincs semmi, ami egyértelműen megismerhető volna: a történelem általános „tévelygés".

Heidegger itt három dolgot akar elérni. Először is teljesen el akarja hárítani a felelősséget azért, ami Hitler aktív támoga-

tásában terheli. Másodszor fenn akarja tartani régi egzisztencialista álláspontját. Harmadszor azt a látszatot akarja kelteni, mintha mindazok a változások, amelyeket ma az amerikai politikához való alkalmazkodásában végrehajt, mindig is nézetei lettek volna. Ilyen akrobata mutatványokat csakis tudományos tisztességtelenséggel lehet véghez vinni. Egykori tanítványa, Karl Löwith, leleplezte egyik szélhámosságát a „Neue Rundschau"-ban. „De ellentmondást nem lehet az odapillantás távlati különbségével, sem dialektikus megfeleléssel megoldani. A ‚Mi a metafizika?' negyedik kiadásának Utószavában azt írja a lét igazságára vonatkozóan, hogy a lét 'ugyan' a létező nélkül van, soha 'azonban' nincs létező lét nélkül. A hat évvel később megjelent ötödik kiadásában elhagyja az 'azonban'-t tehát egy ellentét hangsúlyozását az 'ugyan'-t pedig 'sohasem'-mel helyettesíti, azaz a mondat értelmét ellenkezőjére fordítja, mégpedig anélkül, hogy jelezné ezt a változtatást. Mit szólnánk egy teológushoz, aki egyszer azt állítja, isten létezik ugyan teremtés nélkül, máskor meg azt, isten sohasem létezik teremtés nélkül? Hogyan magyarázható, hogy szavait oly gondosan mérlegelő gondolkodó, mint Heidegger, ilyen döntő helyen ilyen gyökeres változtatást végez? Nyilvánvalóan csak az egyik, vagy másik formulázás lehet igaz és megfelelő."

Hová tart mármost ez a filozófia? Megtartja a prefasizmusból eredő szélsőséges észellenes sajátosságát. Ha Heidegger ma azt mondja: „A gondolkodás csak akkor kezdődik, ha megtapasztaltuk, hogy az évszázadok óta magasztalt ész a gondolkodás legkonokabb ellensége", akkor csak végső következményeit vonja le annak, amit Husserl lényegszemlélete kezdettől fogva implicite magában foglalt. Mivel pedig, mint itt kimutattuk, a fenomenológia eredetileg közeli rokonságban állt a machizmussal, azért Heideggernek nem került túlságosan nagy fáradságába, hogy – lényege szerint – egészen a szemantika közelébe jusson. Terminológiai különcsége, szavakkal való aprólékoskodása közismert. Ma – a machizmus, fenomenológia és szemantika megkoronázásaként – a nyelvből filozófiai módszert csinálhat. „A gondolkodás a nyelvet az egyszerű mondásba gyűjti. A nyelv ilyképpen a lét nyelve, ahogyan a felhők az ég felhői. A gondolkodás a maga mondásával jelentéktelen barázdákat húz a nyelvbe. Még jelentéktelenebbeket, mint azok a barázdák, amelyeket a földműves lassú lépésben haladva húz a mezőn át." Ez „poétikus" szemantika mint különleges német árnyalat. De az irracionalista szakadék mind a kettőnél ugyanaz, akár szándékoltan „poétikus" a közvetlen kifejezésmód, akár józanul prózai.

A módszertani közeledés tárgyi közelségre mutat. A heideggeri lét (mint a létező ellentéte) nem áll túlságosan messze attól, amit Wittgenstein szerint csak megmutatni lehet, kimondani nem. S hasonló módszerből hasonló következmények folynak. Heidegger Hitlerben egy új korszak hajnalhasadását köszöntötte s ezzel – enyhén szólva – halhatatlanul blamálta magát. Ma, legalább a kifejezésben, óvatosabb, de éppúgy a mai vagy a jövendő uralkodóhoz akar dörgölődni, mint annak idején Hitlerhez. Óvatosan, szándékos kétességgel fejezi ki magát, de ebben a félhomályban ismét egy új korszak gondolatát ragyogtatja át: „Vajon épp előestéjén vagyunk-e a föld legnagyobb változásainak s ama történelmi tér idejének, amelyben függ? Oly éjszaka előestéjén állunk-e, amelyre más reggel virrad? Épp útrakelünk-e, hogy a föld ez alkonyának történelmi országába vándoroljunk? Az alkony országa csak most kezdődik-e? Vajon ez az alkonyország az egész Nyugaton és Keleten és egész Európán át lesz a jövőben kezdődő történelemnek színtere? Mi maiak alkonyországiak vagyunk-e már olyan értelemben, amely csak most dereng a világéjszakába való átmenetelünk által? Mire valók nekünk mindazok a csupán históriailag kiszámított történetfilozófiák, ha csupán azzal vakítanak, ami áttekinthető a történeti anyagban, ha történelmet magyaráznak anélkül, hogy magyarázatuk alapjait valaha is a történelem lényegéből ezt pedig magából a létből merítenék? Vagyunk-e azok a kései szülöttek, akik vagyunk? De vagyunk-e egyúttal amaz egészen más világkorszak hajnalának időelőtti szülöttei is, amely a történelemre vonatkozó mai históriai képzeteket maga mögött hagyta?" A kérdőforma, a pesszimista hangulatképek Németország mai helyzetét jelzik. Elengedhetetlenek, mert pesszimista hang nélkül ma sem lehet hatni az értelmiség „elit"-jére, különösen nem a németekre. Mögötte azonban – szándékos félhomályban – az „amerikai századnak", az amerikai vezetés alatt álló világállamnak körvonalai láthatók, vagy legalábbis kiolvashatók. (Persze, ha esetleg egy új német imperializmus önállósítja magát és ismét világhatalomra törekszik, akkor Heideggernek e szavait reá is lehet, mint „próféciát" vonatkoztatni.) Heideggernek nem elég a Hitler-kérdésben való felsülése; neki okvetlen második is kell. Ez történetfilozófiájának, mint a „tévelygés" tanának adekvát teljesülése volna.

Heidegger e fejtegetéseiben természetesen az általunk felmutatott távlat – közvetlenül – a legfontosabb. Emellett azonban a módszert sem szabad teljesen elhanyagolni. Láttuk annak idején, hogy Heidegger egy „tulajdonképpeni" történelmiséget állapít meg, hogy hatásosabban harcolhasson a valóságos törté-

nelmiség, mint „vulgáris" történelmiség ellen. Ez a tendencia még fokozódik a háború utáni korban. Míg a „Lét és idő" c. mű, lényege szerint, egyetlen nagy polémia volt a marxizmus ellen, persze anélkül, hogy egy világos célzással is elárulná ezt a jelleget, addig Heidegger most már kényszerítve érzi magát, hogy nyíltan beszéljen Marxról: „Amit Marx lényeges és jelentős értelemben Hegel nyomán, mint az ember elidegenedését ismert fel, annak gyökerei az újkori ember otthontalanságába nyúlnak vissza... Mivel Marx, az elidegenedést tapasztalva, a történelemnek egy lényeges dimenziójába nyúl bele, azért a történelem marxista felfogása felette áll minden más históriának." Persze nyomban – mint a történelmi megismerés minden polgári vulgarizátora – a marxizmust a technikára korlátozza. De ezzel természetesen Heidegger már nyíltan kimondja, hogy a marxizmust tekinti a főellenfélnek, amely ellen harcolni kell. Mindebben kifejeződik egyrészt a polgári filozófiának általános visszavonulási csatározása a marxizmussal szemben. Ahogyan már Nietzsche, miután Schopenhauer minden történelmet tagadott, kénytelen volt egy mitikus álhistorizmust alapítani, úgy az imperialista korszak fenomenológiája Husserl ahistorizmusától Scheleren át Heideggernek a „tulajdonképpeni" történelmiségéhez megy tovább. Másrészt fent idézett elmélkedései világosan mutatják, hogy velük együtt minden valóságos konkrét történelmi megismerést diszkreditálni szándékozik. Hiszen azt mondja: „Mire valók nekünk mindazok a csupán históriailag kiszámított történetfilozófiák, ha csupán azzal szakítanak, ami áttekinthető a történeti anyagban, ha történelmet magyaráznak anélkül, hogy magyarázatuk alapjait valaha is a történelem lényegéből, ezt pedig magából a létből merítenék?"

Általános kortendenciáról van itt szó. Hogy ezt egy időszerű példával illusztráljuk, ismét emlékeztetünk a más összefüggésben említett Camus–Sartre-vitára. Hogy részletekben mennyire egyezik Camus Heideggerrel, számunkra itt teljesen közömbös. Fontos csupán az, hogy elkeseredetten védekezik a történelmietlenség vagy éppenséggel a történelemellenesség vádja ellen, egyúttal azonban a valóságos történelemből való individualista-anarchista visszavonulását éppúgy egy „szupratörténelem" nevében okolja meg, mint ahogy Heidegger a lét történelmiségét játssza ki a létezőnek történelmisége ellen. Még fontosabb azonban, az egzisztencializmusban lejátszódó üdvös válság jeleként, Sartrenak és híveinek szenvedélyes pere Camus e pozíciója ellen. Azt mondja Sartre – helyesen Camusszal szemben: „Mai szabadságunk nem egyéb, mint a *felszabadulásért vívott harc választása.*

E formulázás paradox aspektusa egyszerűen *történeti* helyzetünk (condition) paradoxiáját fejezi ki." Sartre filozofálásának kétségtelenül meglevő paradoxiája azonban – objektív tekintetben – egy tiltakozásra vezethető vissza. Ez korunk oly emberének egészséges életösztönéből fakad, aki nem akar bűntársa lenni az Amerika részéről előkészített világkatasztrófának, aki gyakorlatilag világosan látja a proletár osztályharcnak, a kommunista pártoknak ily háborús fenyegetés elhárításában való szerepét, aki ennek következtében átlátja a Heidegger–Camus-féle történelmi koncepció reális következményeiben rejlő veszedelmességét, anélkül, hogy – egyelőre – észrevenné, hogy itt egy következetesen egzisztencialista állásponttal szemben egy paradox-ellentmondásos egzisztencialista álláspontot játszanak ki. Mert polémikus megjegyzésének egész paradoxiája arra szorítkozik, hogy a szabadságról előbb ortodox-egzisztencialista, azután pedig – ugyanabban a mondatban – reális-történelmi értelemben szól. Sartre gondolkodói sorsa attól függ majd, melyik irányban tudja és akarja ezt a „paradoxiát" feloldani.

Heidegger cinizmusát eltakarja homályossággal kacérkodó, poétikusságra törekvő szóáradata. Egészen leplezetlenül jut ez a cinizmus kifejezésre Hitler ci-devant házi jogászánál és jogteoretikusánál, C. Schmittnél. A nemzetközi jogra vonatkozó mai elméletének ideológiai csattanóját már idéztük. Már ebből a formulázásból is látni lehet, hogy Schmitt éppoly buzgón kiszolgálja az amerikai imperializmust, mint annak idején Hitlert kiszolgálta. Ezt ma éppoly szellemesen, paradoxul és cinikusan teszi, mint akkoriban, megvan tehát minden esélye a kegyelemben való fogadtatásra és a teljes érvényesülésre a nemzetközi reakciónak és a háború előkészítésének főhadiszállásán. De ő is érzi (vagy legalább érezte) annak szükségét, hogy „tisztázza" magát Hitler bűnei alól. Mivel pedig – sokkal határozottabban, mint Heidegger – minden korábbi agresszív-reakciós törekvését át akarja menteni az amerikai jövő (vagy esetleg egy újraéledt, önállóvá lett német imperializmus jövője) számára, azért az ő számára is az adott ideológiai kéziszerszám: az inkognitó.

Karl Mannheimnak közvetlenül a háború befejezése után mondott rádióbeszédéhez fűzött megjegyzéseiben Schmitt oly ártatlannak állítja be a Hitler-rezsim alatti szerepét, hogy az inkognitó cinikus-nihilista jellege, a legszemérmetlenebb hazugsághoz való filozófiai jog látható lesz mindenki számára, aki olvasni tud. Schmitt azt mondja: „Marad a személyes bensőségre való visszavonulásnak rég bevált csendes hagyománya, s emellett a legnagyobb készség a korrekt együttdolgozásra mindazzal, amit

a mindenkori törvényes kormány elrendelt." Sőt megvan benne az a vakmerőség, hogy mindazoknak felületességet vet szemükre, akik bírálni merik az olyan magatartást, amilyen az övé volt Hitler alatt: „Ha csak az érdemel figyelmet, ami egy maradéktalanul felfogott és engedélyezett nyilvánosság fényszóró világosságában áll, s ha amellett még úgy fogják fel azt, mintha abban, hogy az ember e nyilvánosság elé lép, már benne rejlenék feltétlen szellemi meghódolása, akkor persze ennek a tizenkét évnek a tudományos munkája nem érdemelne különös figyelmet." Ez a könyv nem mulasztotta el „különös figyelemben" részesíteni Schmittnek Hitler alatt kifejtett „tudományos" tevékenységét. Mi ment végbe Carl Schmitt inkognitó-bensőségében a hitleri idő alatt, az természetesen rejtve marad; Schmitt helyenként leveti inkognitóját, hogy diszkréten jelezze: ő is azokhoz tartozott, akik nem értettek egyet Hitlerrel. Történeti tény azonban, hogy akkor, amikor – a kommunistákról nem is szólva – pl. Niemöller, Wiechert, Niekisch világosan kinyilvánították ellenzésüket a nácizmussal szemben, Schmitt abból a szempontból dolgozta ki a jogfilozófia és a nemzetközi jog alapelveit, hogy igazolja Hitler tetteit 1934 tömeggyilkosságaitól semleges országoknak a Wehrmacht által történt elárasztásáig.

Schmitt maga is érzi, hogy a kierkegaard–heideggeri szubjektivista elvontság értelmében vett inkognitó az ő esetében nem hat meggyőzően. Hivatkozik tehát egy jelentős, – állítólagos – történeti analógiára is. Azt írja Hobbesről: „*Hobbes* ellenben annál jobban megértette őt. A teológiai viták és európai világháborúk egy további évszázada után kétségbeesése végtelenül mélyebb, mint Bodiné, Hobbes a XVII. század nagy magánosaihoz tartozott, akik mind kölcsönösen ismerték egymást. Megértette nemcsak a modern Leviathan sokrétű lényegét, hanem a vele való érintkezést is, valamint azt a magatartást, amely egy függetlenül gondolkodó egyénnek ajánlatos, ha ilyen veszedelmes témába bocsátkozik . . . Ezekről a veszedelmes dolgokról gondolkodott, beszélt és írt, mindig a szellem elveszíthetetlen szabadságával és mindig jó személyes fedezékben, mindig vagy menekülés közben, vagy fel nem tűnő elrejtettségben." A „kis" – de sem filozófiailag, sem politikailag-erkölcsileg nem lényegtelen – különbség az, hogy Hobbes az akkori haladásért szállt síkra, Schmitt pedig korának legszélsőségesebb reakciójáért. De ebben az analógiában még több rejlik: Schmitt hitvallása harcos tevékenységének a harcos reakció legszélsőbb szárnyán való folytatására. Hiszen az analógiára vonatkozó konstrukciója a következő: ahogyan Hobbes-nak akkoriban mindegy volt,

hogy a feudalizmus felszámolását, egy modern, polgári, centralizált állam létesítését, a Stuartok vagy Cromwell hajtja-e végre, úgy neki – Carl Schmittnek – is mindegy, hogy a monopolkapitalizmus feltétlen diktatúráját Hitler, Eisenhower vagy egy újra feltámadt német imperializmus valósítja-e meg.

Ezért, mint már megmutattuk, most éppúgy megírhatja a legjobb epigrammatikus összefoglalást az Egyesült Államok külpolitikája számára, mint ahogy annak idején Hitler számára megformulázta. Ezért mutatja ki ma, hogy az Egyesült Államok nem kerülheti el az elszigetelődés vagy a beavatkozás dilemmáját: „Az ellentmondások egy térfejlődésnek abból a megoldatlan problematikájából származnak, amely azt a kényszert tartalmazza, hogy vagy meg kell találni az átmenetet határolható, más nagytérségeket maga mellett elismerő nagytérségekre, vagy pedig az eddigi nemzetközi jog háborúját globális világpolgárháborúvá kell átváltoztatni." Ezért ad ki ma régi és új tanulmányokat régi kedvencéről, Donoso Cortésről. Mi itt a lényeges? Schmitt megvizsgálja a marxizmussal szemben álló ideológiát. A marxizmus megértette az 1848-tól a jelenkorig lefolyt történeti fejlődésnek a jelennel való összefüggését, a polgári ideológia ellenben nem. Schmitt a helyzetet így foglalja össze: „A folytonosság tudatában a kommunista szerzőknek jelentős fölénye, sőt monopóliuma rejlik más történetírókkal szemben, akik 1848 eseményeiben nem tudnak eligazodni s e képtelenségük által elvesztik a jogot arra, hogy képet adjanak a jelenről. A polgári történetírók zavara nagy. Az egyik oldalon helytelenítik a forradalom elnyomását, mert nem akarnak reakciósok lenni, a másik oldalon üdvözlik a nyugalom és biztonság helyreállítását, mint a rend győzelmét." A fődolog most ennek a kommunista monopóliumnak megtörése és a „nem szocialista folytonosságoknak" (azaz az ellenforradalmak sikereinek és hagyományainak) napfényre hozatala. Az az ideológus, aki ilyen folytonosság megalapozására alkalmas, Schmitt szerint épp Donoso Cortés: „A lényeges azonban az a pontos felismerés, hogy épp az abszolút humanitás álvallása nyitja meg az utat egy embertelen terrorhoz. Ez új felismerés volt, mélyebb annál a sok nagyszerű kijelentésnél, amelyet de Maistre tett forradalomról, háborúról és vérről. A spanyolhoz képest, aki bepillantott 1848 borzalmainak mélységébe, de Maistre még az *ancien régime* restaurációjának arisztokratája, a XVIII. század meghosszabbítója és elmélyítője." Ebből mármost Schmitt szerint következik: „A század értelmezésének monopóliuma azonban valami nagyon fontosat tartalmaz, tudniillik saját hatalmának történeti legitimitását, az erőszakhoz való jogot és a világszellem

feloldozását mindazon bűnök alól, amelyeket az ő nevében elkövetnek".

Így lesz Donoso Cortés a monopolkapitalizmus tetszésszerinti, a jövőben létesítendő, korlátlan, leplezetlen diktatúrájának ősévé. Donosónak „az ellenforradalmi elmélet története szempontjából való nagy elméleti jelentősége abban van, hogy elveti a legitimista érvelést, s többé nem a restauráció államfilozófiáját, hanem a diktatúra elméletét állítja fel". És Schmitt annyira lelkesedik itt azért a perspektíváért, hogy félretolja inkognitóját és nyíltan kimondja, hogy mi teszi számára hősét oly ellenállhatatlanul megigézővé: „Embermegvetése nem ismer többé határt; az emberek vak értelme, gyenge akarata, érzéki vágyaik nevetséges lendülete olyan szánalmasnak látszik előtte, hogy minden nyelv minden szava kevés e kreatúra egész alávalóságának kifejezésére". Világosan látható itt Schmittnek a múlt és a jelen mindenben emberellenes tendenciájával, egyúttal annak társadalmi-emberi alapjával való kapcsolata: a tömegeknek gyűlölettől való elvakult ellensége, az „eltömegesítés" ellen való harc berzerkerje. Itt mutatkozik meg az is, mennyi realitás rejlik Schmittnek amaz állítása mögött, hogy nem értett egyet a Hitler-rezsimmel: nyilvánvalóan a hitleri szociális demagógiát, amelynek hazug voltát bizonyára átlátta, a monopolkapitalizmus feltétlen diktatúrája megvetésreméltó maskarádéjának tekintette. Mint Spenglernek, Ernst Jüngernek és másoknak, úgy Schmittnek is Hitler „túlságosan demokrata", „túlságosan csőcselékszerű" volt. (Ez az állítólagos oppozíciója természetesen nem gátolta meg Schmittet abban, hogy szelleme teljes bevetésével lelkiismeretesen kiszolgálja Hitlert ideológiailag.) Ma, a szociális demagógiának, az indirekt apologetikának összeomlása után, egy Schmitt érthetően hajnali szellőt szimatol.

Az inkognitó-ideológiának ez a cinizmusa természetszerűen Nyugat-Németország értelmiségében nagyon el van terjedve. Legnyíltabb és legkoncentráltabb formáját Ernst von Salomon „Fragebogen" (Kérdőív) c. művében kapta, s ez talán ezért lett oly nagy könyvsikerré. Salomon is azokhoz tartozik, akik objektív értelemben segédkeztek a hitlerizmus előkészítésében, akiknek „fenntartásaik" voltak a Hitler-rezsimmel szemben s akik ezért a háború összeomlása után J'ai vécu-álláspontjukat ideológiailag próbálták igazolni. Salomonnak itt kifejeződő cinizmusa előnyösen különbözik Heideggerétől, Carl Schmittétől és Ernst Jüngerétől abban, hogy legalább őszinte; hogy nem szépíti J'ai vécu-érzelmeit: egyszerűen túl akarta élni a Hitler-rezsimet, persze a lehető legkedvezőbb anyagi körülmények között, s úgy-

nevezett ellenállása arra szorítkozott, hogy nagyon intim körökben bizonyos aggályokat nyilvánított. Az inkognitónak ezért egészséges-prózai jellege van nála, nincs benne egzisztencialista misztika: egyszerű mimikri a náciuralom feltételei között.

Ernst Jünger ellenben, akinek „Arbeiter" (Munkás) c. műve, mint láttuk, sokkal inkább hozzájárult a náciideológia keletkezéséhez, mint Salomon outsider-írásai, egyrészt sokkal erősebben vett részt a Hitler-rezsimben, noha többnyire csak dekoratív reprezentatív állásokban, másrészt utóbb sokkal világosabban jelzi „ellenzéki" állásfoglalását. Ez azonban szintén a hitleri demagógia csőcselékszerűsége ellen való arisztokratikus tiltakozás vonalán történik, nem pedig a szociális tartalma ellen irányul, csak abban különbözik Schmittől, hogy a korlátlan diktatúra szempontjából a porosz junkerség születési nemességének szerepét állítja nyíltan előtérbe. („Burgenland" a „Heliopolis" c. regényében.) Ehhez járul világnézeti háttérképpen a mítosz és mágia melletti hitvallás, mint az új korszak XIX. századtól való különbségének jele: „A XIX. század szellemének sajátossága abban van, hogy nem vette észre a rációnak ezt a viszonyát a mélységhez. Megelégedve önmagával azt vélte, hogy a fejlődés egy általa meghatározott síkon halad tovább, jól elhatárolt, általa teremtett és ellenőrzött juste milieu-ben, amelyet, mint tudatot jelölt meg. Ebben az állapotban nem maradhatott el a felébredés. Fellépett ugyanabban a pillanatban, amelyben a racionális gyökerek elérték a mítosz alapját. Kimutatható ez a szavakban, a képekben, a gondolatokban s még a tudományban is. Mindnyájan erősebbek lettek, mint amennyire az emberi tömegeknek, emberi szerénységnek megfelelt. Most mítikus alakok, mint félelmetes szökevények sora nekiestek a racionális alakoknak s e tüzek fényében kibontakoztak a mítosz, az álom, a hatalmas mágia új világai." Jünger tehát beleilleszkedik azoknak az ideológusoknak sorába, akik — mint Jaspers, Heidegger és Schmitt — mint Hitlerrel szembenálló „ellenzékiek" az irracionalista mítoszt kínálják az új imperializmusnak fegyverül, önmagukat pedig fegyverhordozókul.

Kiemeltük az outsider-szerű mozzanatot Salomonnak a Hitler előtti időben tanúsított magatartásában. Mint ismeretes, a legkülönbözőbb reakciós csoportokban forgolódott, részt vett Rathenau meggyilkolásában, a holsteini népmozgalomban, (Landvolkbewegung) stb.; nihilista cinizmusára jellemző, hogy ezt a részvételt „vaskos tréfának" nevezi. Megéli a Hitler hatalomátvételét megelőző válságot és benne a kommunista világnézet növekvő befolyását, amikor fivére, Bruno von Salomon, kommu-

nista lesz. Ez a válság őt magát is arra kényszeríti, hogy próbálja megérteni a marxizmust. Természetszerűen igazán nem értette meg soha, sőt a találkozásnak a marxizmus elutasításával kellett végződnie, noha Salomon — s ez újra nagyon jellemző cinizmusára — alkalmilag kifejti: „De a lényegben a kommunizmusnak egyszerűen igaza volt". De éppoly jellemző ránézve, hogy az ilyen felismerésnek nincs semmi következménye további magatartására.

Így siklik bele a Hitler-rezsimbe. Nyugodt és gondtalan életet élt. S ha a nácik tettei némelykor nagyon felháborítják is, lényegében — bensőleg is — teljesen passzív marad. Erről a passzivitásról, minden tiltakozásnak erről az elkerüléséről, a berlini zsidópogromok alkalmából így nyilatkozik feleségének: „Mert tudjuk, hogy nem fogunk visszhangra találni? Nem ez az. Sokkal rosszabb ennél. Tulajdonképpen már halottak vagyunk. Már nem is bírunk a saját belsőnk szerint élni." Ehhez fűződően elmond egy ott megélt epizódot és így foglalja össze a következményeket: „A Kurfürstendammon át mentem hazafelé s rendkívül megfeszítetten gondolkoztam — kellett, kellett lennie egy harmadik megoldásnak. S ha nem volt — mi jobb: ostobán cselekedni vagy pedig gyáván?"

Ez a nyíltan őszinte cinizmus előnyösen különbözteti meg Salomont Jüngernek romantikus-misztikus módon felfújt nihilizmusától. Ezért képes eleven képeket rajzolni a hitleri idők mindennapi életéből; ezért tudja realisztikusan leleplezni az amerikai „felszabadítók" kegyetlenségét és korrupcióját. A „Kérdőív" veleje azonban Salomon hitvallása a J'ai vécu-cinizmus mellett. Amikor feleségével együtt kiszabadul a rövid amerikai fogságból, párbeszéd folyik közöttük, amely annyira jellemző a mai hangulatokra, hogy nagyobb részeket kell belőle idéznünk. Salomon azt mondja feleségének: „Egészen jól megúsztad a dolgot! Nincs okod panaszra! Sokkal kevesebb okod van erre, mint mindazoknak, akiket ismersz, és mindazoknak a millióknak, akiket nem ismersz! S ugyanígy vagyok én is. Jól ment a dolgunk, Ille, nekünk nem szabad gyűlölködnünk, mi ama kevesekhez tartozunk, akiknek nem szabad gyűlölködniök." Salomon tehát J'ai vécu-magatartásra rendezkedik be az új korszakban is.

Még jellemzőbb azonban, még inkább valóságos tömegérzések kifejezése, mint a hitleri kor élményeinek utólagos, emlékezetszerű összefoglalása, feleségének, Illének válasza. Azt mondja: „Valami szörnyűt kell neked mondanom! Nem jól ment a dolgom! Tudom, az egész idő alatt azt hitted, a legfontosabb, hogy megússzuk a dolgot. De én nem úsztam meg. Már nem vagyok

ugyanaz, mint aki akkoriban hozzád ment! A mi a legjobb és legbecsesebb bennem, az halott. Ők ölték meg. Az utolsó tizenkét esztendő szörnyű volt számomra. Mindig azon voltam, hogy ne mutassam meg neked. Jól éltünk, ha így nevezed azt, hogy jól éltünk munka és cél nélkül." Elmondja, hogy mind a ketten Salomon és ő, pontosan tudtak minden borzalomról, amelyet a hitlerizmus elkövetett, azonban – hogy ne kockáztassák jólétben és viszonylagos biztonságban folyó életüket – sohasem vették tudomásul, sohasem akarták tudomásul venni. Erkölcsi helyzetét, amely mindebből fakad, így foglalja össze: „Szeretem az életet, de egészen akarom, vagy sehogy! Ám az élethez hozzátartozik a méltóság is! Nemcsak az arc vagy a kar, meg a láb, hanem a méltóság is! Ez a tizenkét esztendő pedig méltóságomtól akart megfosztani! Mi az élet, ha nem szeretet? A napot akartam szeretni, meg az országot, a németeket, akik között éltem, és Téged és magamat! S nem volt szabad. Meg kellett tanulnom mindent megvetni, a napot és az országot és a németeket és Téged és magamat."

6

Természetesen Illénél sem látható élményeinek semmi következménye. Kitörésének tárgyi tartalma azonban többet rejt magában egy érzelmi-kritikai összefoglalásnál: megvannak benne – számára tudatlanul – egy kivezető út emberi lehetőségei is. Millió Ille – többnyire éppoly kevéssé tudatosan, mint ő – hasonlót, gyakran sokkal súlyosabbat élt meg Hitler alatt, s most iszonyattal látják egy új háború előkészületeit, egy új fasizmus keletkezését. Az önkéntelen felkiáltás: „Nélkülünk!" („Ohne uns") körülbelül kifejezi érzelemszerű következményeit annak, amit Salomon Illéje megél és dadogó szavakba próbál öltöztetni. A „Nélkülünk!" egyelőre széles tömegekben csak a növekvő félelmet fejezi ki: az emberek félnek az új háborútól, féltik saját életüket, hozzátartozóik életét, a tulajdonukat, – de dereng bennük az a félelem is, hogy újból erőszakoskodnak és meggyalázzák az emberi méltóságot, a személyes integritást. Természetesen vannak itt – sőt tömegesen vannak – sokkal tudatosabb jelenségek is, olyan emberek megnyilatkozása és kiállása, akik minden áldozatra készek, hogy Németországban sohase támadjon újra valami Hitler-rezsimhez hasonló. S emellett, ha lassan és ellentmondásosan is, mind tudatosabbá válik, hogy az amerikai hidegháború és német intézőbizottsága, az Adenauer-kormány – látszólag – más, – állítólag – ellentétes formákban valami hasonlót készítenek elő.

Egyelőre – nemcsak Nyugat-Németországban, a kapitalista világ sok más országában is – az ilyen hangokat túlkiabálja „Amerika hangja". Hogy mi a tartalma ennek a propagandának, azt már részletesen kifejtettük; belső ürességét, semmiségét, hazug voltát is felfedtük. De természetesen mindamellett az ilyen propaganda veszélye igen nagy. A félrevezethetők, a gyávák és megfélemlítettek, a gyengék és passzívak, a szellemileg és erkölcsileg megmérgezettek tömege még mindig rendkívül nagy. Ámde az általános helyzet gyökeresen megváltozott. A második világháború előtt Hitler az utcán bontotta ki az irracionalizmusnak, az ész felbomlasztásának zászlaját – ma az ész a tanszékről, a műteremből vagy a laboratóriumból kimegy az utcára, hogy a tömegek előtt, a tömegek élén megvédje jó ügyét. A haladó világnézetnek, az ész megvédésének ez a stratégiai offenzívája a sajátlagosan új a második világháború utáni korszakban.

1848-ban lépett fel először az ész felbomlasztásának nagy igazi döntő ellenfele: a marxizmus; 1917 óta nemcsak a népek világnézetévé fejlődött a föld egyhatod részén, hanem szellemileg is magasabb fokon, mint marxizmus–leninizmus jelenik meg, mint a marxizmusnak a világháborúk és világforradalmak korszakában való továbbfejlődése. A „Kommunista Kiáltvány" már régóta a világirodalom egyik legtöbbet olvasott, legtöbbet fordított műve. Ehhez járultak 1917 után – mialatt Marx és Engels írásai is nagyobb mértékben elterjedtek – Lenin művei is. De 1945 után ebben is minőségi változás áll be. Kevés olyan ország van, ahol e művek fordítása és elterjedése ne ugrásszerűen haladna előre. Nem is beszélünk Kínáról, az új népi demokráciákról; olyan országokról sem, mint Franciaország és Olaszország, ahol a kommunizmus hívei a népességnek több, mint egyharmadát teszik ki; hanem ott is, ahol a kommunisták szervezett ereje aránylag csekély, a marxizmus–leninizmus ismeretének ilyen ugrásszerű növekedése észlelhető, s a marxista világnézet befolyása túlmegy ezeken a határokon. Ebben a kérdésben is csak az ideológiai aspektussal van dolgunk. Emellett azonban meg kell állapítani, hogy ezekben az országokban már nem csupán a marxizmus–leninizmus klasszikusainak fordításáról és elterjesztéséről van szó, hanem a sajátos marxista kutatás gyors növekedéséről, a saját országuk jelenének és történelmének a marxizmus–leninizmus szellemében való tudományos feldolgozásáról, a reakció ellen a marxizmus–leninizmus szellemi fegyvereivel való küzdelemről.

Ennek a fellendülésnek hatása messze túlterjedt a párt keretein. A marxizmus–leninizmusnak a vezető haladó értelmi-

ségre való vonzóereje egyre nagyobb lesz. Egyre több természettudós érti meg, milyen segítséget nyújthat neki a dialektikus materializmus, annál is inkább, mert ez a Szovjetunióban épp a tudomány konkrét problémáinak megoldásával mind magát a tudományt, mind a dialektikus materializmus módszerét magasabb fokra emelte. Mind több író és művész érzi ugyanezt művészetére vonatkozóan. Innen származik az, hogy a Szovjetunió felfedezései és vívmányai ellen olyan elkeseredetten védekeznek a reakciós polgári tudomány és filozófia művelői. Ezért öltenek az ilyen viták a „szabad világban" egyre erősebben Kravcsenko-jelleget. Sokkal kevesebbet beszélnek magukról a problémákról, mint azokról az – állítólagos – üldözésekről, amelyeknek a „nonkonformista" tudósok és művészek ki vannak téve a Szovjetunióban, hogy ezzel fékezzék a haladó tudománynak és művészetnek mind ellenállhatatlanabb vonzóerejét. Persze a Kravcsenko-perekben kikerülhetetlenül mindig történik néhány üzemi baleset; úgy látszik technikailag lehetetlen kellőleg kioktatni minden ügynököt a hazugság és rágalmazás összes lehetőségeire. Így nemrég bizonyos Wiley nevű szenátorral az a baleset történt, hogy a gondolatszabadság nevében nemes felháborodással védelmébe vette „Arakcsejev nyelvtudósnak" a Szovjetunió által üldözött híveit, nyilván nem tudva azt, hogy ez az Arakcsejev I. Miklós cár korának hírhedt reakciós tábornoka és politikusa volt, s hogy csak azért említették nevét és módszereit, hogy azokat, akik gátolják a tudományos viták szabadságát, kellőképpen átadják a megvetésnek.

A másik új mozzanat az észnek aktív, tömegszerű védelmében: a békemozgalom. Itt azt is kizárólag problémánk álláspontjáról tekintjük: az ész felbomlasztásának vagy helyreállításának álláspontjáról. Világos, hogy mint annak idején Hitler alatt, ma is a háború előkészítése a nagy társadalmi hatalom, amely az ész felbomlasztásához vezet; ideológiai harctere ma a hidegháború. Ez egy nyomasztó fatalizmusnak, pániknak, bénító félelemnek elterjedését jelenti az egész világ emberei között. Egy bizonyára illetékes tanú, Faulkner, azt mondotta a Nobeldíj átvételekor mondott beszédében: „Korunk tragédiája egy általános, az egész világon uralkodó félelem. Már olyan régen hordjuk magunkban, hogy még el is tudjuk viselni. Nincsenek többé szellemi problémák, már csak az a probléma van: mikor röpítenek engem a levegőbe?" S nagyon hasonlóan írja a német író, Zuckmayer: „Micsoda hát számunkra ennek a világhelyzetnek valósága, amely nem a jelenben van? A nagy többség számára lidércálom. Azt hiszem, hogy az egész világon ma minden

száz élő ember közül kilencven nem akarja és nem óhajtja azt, ami láthatólag fenyeget. Azonban bekövetkezését el kell tűrniök, anélkül, hogy tehetnének ellene valamit, mint ahogy épp a lidércálomban tudjuk, hogy álmodunk, rosszat álmodunk, a lidérc kínoz és szorongat bennünket, s mégsem tudjuk lerázni, nem tudunk megmozdulni, kiáltani, felébredni."

Ez a félelem, ez a lidércnyomás volt a hidegháború ideológiai főfegyvere mindaddig, amíg az Egyesült Államok még azt hitte, hogy az atombomba-monopóliumra hivatkozhatik. Ehhez most más motívumok is járulnak — hazug békepásztorsípok, a szocializmus által „elnyomott" népek „felszabadítása" stb. — de ilyen pánikérzelmek felkeltése ma is lényeges ideológiai fegyvere marad a hidegháborúnak (gondoljunk a Colliers Magasine különszámára). A tömegek lerohanása — még kormányok által való lerohanása is — ma is hozzátartozik ugyan e sztratégia lényegéhez; de ma már nem villám derűs égből, mint 1914-ben, hanem az emberek akaratának és értelmének fatalista megbénulása, egy feszült pánik állandósága készíti azt taktikailag elő.

Az új azonban az, hogy a tömegek reagálása egészen más, mint a két előző világháború előtt. A hatszázmillió békealáírás ténye általánosan ismeretes. Ezt ismét csak problémánkkal való összefüggésében vizsgáljuk. A békemozgalomnak nincs világnézete, nem ismer korlátokat politikai, filozófiai vagy vallási meggyőződésekre vonatkozóan. Keresztény és mohamedán papok, kvékerek és pacifisták, liberálisok és neutralisták stb. együtt dolgoznak itt szocialistákkal, kommunistákkal. De noha a békemozgalom nem ismer „konformizmust", puszta létezése, növekedése, konkréttá válása mégis annak a nagy világnézeti kérdésnek felvetését és reá való válaszadást jelenti: az ész mellett vagy ellen? Természetesen kérdések és feleletek az új egységen belül egyénenként és csoportonként nagyon különbözők, gyakran teljesen ellentétesek. Az ilyen eltérések nagy közös elve épp: az emberi ész védelme, mégpedig nemcsak létezéséé általában, hanem épp hatékonyságáé, átütőerejéé a történelemben, amelynek valamennyien többé vagy kevésbé aktív részesei vagyunk.

A békemozgalom kezdetei mindenütt érzelemszerűen spontánok voltak és most is azok. Így a legvilágosabban a „Nélkülünk!"-mozgalom Nyugat-Németországban. De még az atombombaháború elleni stockholmi felhívásra összegyűlt ötszázmillió aláírás is lényegileg a tömegek elemi tiltakozását mutatja e tervezett gazság ellen. Ez a spontán tömegkitörés azonban minőségileg különbözik minden korábbitól. Helytelen volna mére-

teit csupán mennyiségileg értékelni, ámbár a háború elleni tömegfelháborodásnak ilyen erősbödése már önmagában is valami minőségileg újat jelent. A lényegileg új vonás azonban különösen pregnánsan kidomborodik, ha a kitörés időpontjára gondolunk. Eddigelé a háborúellenes tömegfelháborodások többnyire a háború harmadik vagy negyedik évére estek, gyakran nagy vereségek kísérőjelenségei voltak, s közvetlenül majdnem mindig a háborús gazdaság nyomasztó terhei váltották ki őket. Ma azonban ez a tömegmozgalom a háború előtt, habár a hidegháború közben tör ki; tehát preventív, megelőző jellegű; sokkal több, mint végrehajtott történeti tényekre való puszta reagálás. Már ez egymagában kiemeli a mozgalmat a puszta spontaneitás vagy érzelemszerűség területéről. Minden megelőzési kísérletben az az erős mozzanat rejlik, hogy az emberek ésszerű tudatossággal uralkodni akarnak a jövőben bekövetkezendő eseményeken. Ebben a spontaneitásban tehát két világháború tapasztalatai halmozódnak fel. Alapvetően új arculatot mutat: az ész arculatát a spontaneitásban.

Pietro Nenni, a békemozgalom alelnöke, egy beszédében kiemelte, hogy a béke híveinek második nagy akciója, a hatszázmillió aláírás, amely az Öt Nagy egyezményét követelte, abban a fontos körülményben különbözik a stockholmi felhívástól, hogy az út itt a spontaneitástól a tudatossághoz, az emóciótól az ész tudatos használatához vezet, mégpedig nagyon konkrét, minden egyes embernek és egyúttal az emberiségnek életét döntően meghatározó feladatban. Az itt keletkező ésszerű felismerés kettős: egyrészt az, mi ez az objektív feladat, másrészt az, mi saját részünk ennek megvalósításában; s épp ez a kettősség mutatja, hogy a háború és béke kérdésében — az emberiség elpusztulásának terhe alatt — az emberi észnek kell átvennie az események irányítását, s nem engedheti át őket sem saját immanens lefolyásuknak, sem pedig bűnös szándékok beavatkozásának.

Hogy mennyire és milyen szubjektív tudatossággal dolgozzák fel magukban az egyesek az ilyen összefüggéseket, az nagyon különböző, de itt nem ez a döntő. Fontos a hatszázmillió aláírásnak ez az objektív módon leolvasható világos értelme. A békemozgalom azzal, hogy a béke védelmét egyre konkrétabban építi fel (az agresszió meghatározása, a népek függetlenségének és biztonságának védelme, különböző társadalmi rendszerek békés egymás mellett élésének lehetősége stb.) mindinkább egyre magasabb általánosításokhoz vezet, mindinkább az önálló — semmifelé hazug propaganda által meg nem téveszthető — ítélőerőre, sokszázmillió ember eszére apellál.

S ilyen intellektualizálás, ilyen racionalizmus a tömegekre nemcsak hogy nem elijesztő, hanem ellenkezőleg, felette vonzó hatású. (Gondoljunk arra, hogyan kellett az ész kevés polgári védelmezőjének a fasizmus irracionalista hulláma idején mentegetőznie, racionalizmusa miatt, vagy magános, bizarr-paradox különcként fellépnie.) S ez az ész helyreállítására, a béke védelmére irányuló mozgalom — a kettő elválaszthatatlan — egyre szélesebb tömegeket ragad meg, mind szélesebb körök közelednek, csatlakoznak hozzá, vele párhuzamosan menetelnek — persze anélkül, hogy egy világnézeti konformitás gondolata még csak fel is merülne.

A békemozgalom gyakorlati céljai és távlatai itt nem válhatnak vita tárgyává. Puszta létezésének azonban világtörténeti jelentősége van az emberi gondolkodás számára: az ész védelme mint tömegmozgalom. Az irracionalizmus növekvő uralmának egy évszázada után az ész védelme, a felbomlasztott ész helyreállítása megkezdi diadalmenetét a tömegekben. Ahogyan a békemozgalomnak politikailag az a célja, hogy a monopolkapitalistáknak és militaristáknak, tényleges és intellektuális háborús bűnösöknek számszerűen kicsiny, befolyása szerint ma döntően erős csoportocskáját elszigetelje a tömegektől és ezáltal tehetetlenségre ítélje, úgy ez az ideológiai oldal azt a tendenciát mutatja, hogy dekadens, irracionalista elméletek gyártói, az észellenesség: bárminő hirdetőit megfossza a népek gondolkodására és érzésére való befolyásuktól. Ehhez korántsem elegendő, hogy pl. egy Denis de Rougemont jogosan panaszkodik a hozzá hasonlóknak befolyásnélküliségéről; mindaddig, amíg gengszterfilmek és digest-olvasmányok teremtik meg azt, amit ő elmulasztott, ezt a nagy feladatot nem lehet teljesültnek tekinteni.

A tömegeknek ez a felkelése az ész érdekében a mának nagy ellenjátéka az „eltömegesítéstől" való páni félelem ellen, a vele szorosan kapcsolatos irracionalizmus ellen. Ez a felkelés ezért — történelmileg tekintve — visszacsapás a fékevesztett, észellenes ösztönök hitleri lázadása ellen. Egyúttal ellentámadás, még inkább a tervezett jövőbeli hitlerizmusoknak csírában való elfojtása

Marx több, mint száz évvel ezelőtt ezt írta: „A kritika fegyvere természetesen nem pótolhatja a fegyverek kritikáját, az anyagi erőt anyagi erővel kell megdönteni, de az elmélet is anyagi erővé lesz, ha megragadja a tömegeket". Mi marxisták tudtuk, hogy a nagy döntő csata ész és észellenesség között, a materialista dialektika és irracionalizmus között, miután ez a harc már rég a marxizmus körül való vitává lett, filozófiailag is

csak a proletariátusnak a burzsoázia felett aratott győzelmével, a kapitalizmus bukásával, a szocializmus felépítésével juthat véglegesen diadalmas befejezésre. Magától értetődik, hogy mindennek teljesen kívül kell esnie a békemozgalom célkitűzésein. Ezért a benne oly hatalmassá lett törekvés, mely az észnek újra jogaiba iktatására, az ész helyreállítására irányul, ideológiailag sem vívhatja meg a végső döntő ütközetet. De ez egyáltalán nem csökkenti világtörténelmi jelentőségét. Ezt a hadjáratot hatszázmillió ember felvonulásával kezdte, s azon van, hogy még további százmilliókat mozgósítson; ez az első nagy tömegfelkelés az imperialista észellenesség őrülete ellen. A tömegek, az észért harcolva, proklamálták az utcához való jogukat, azt a jogukat, hogy közreműködjenek a világ sorsának intézésében. Erről a jogról, az észnek saját ügyükben, az emberiség ügyében való használatáról, arról a jogról, hogy egy ésszerűen vezetett világban, nem pedig a háborús őrület káoszában éljenek, nem fognak többé lemondani.

Budapest, 1951 januárjában

Név- és címmutató

A könyvben említett címek szerzőjük nevénél találhatók meg

Adenauer, Konrad (1876) 594, 641
Adler, Max (1873—1937) 444, 496
Ammon, Otto (1842—1916) 540
Andersen, Hans Christian (1805—1875) 333
Anschütz, Georg (1886—1954) 569
Apuleius, Lucius (kb. 125) 67
Arakcsejev, Alexej Andrejevics (1769—1834) 658
Archimédés (i. e. kb. 280—212) 366
Aristotelés (i. e. 384—322) 79, 141, 200, 201, 213, 266, 303, 341, 397, 433, 546
Aron, Raymond (1905) 20, 298, 620, 632
Augustinus, Aurelius (354—430) 554
Avenarius, Richard (1843—1896) 16, 17, 21, 172, 173, 183, 282, 299, 320, 367, 387
Kritik der reinen Erfahrung 299
Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses (Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung) 299

Baader, Franz Xaver von (1765—1841) 9, 101, 102, 113, 114, 128, 129, 133, 145, 153, 192, 207
Philosophische Schriften und Aufsätze 128, 129, 133
Babeuf, François-Noël (Gracchus álnéven) (1764—1797) 40, 98, 570
Bachofen, Johann Jacob (1815—1887) 150, 410
Der Mythus vom Orient und Occident 150
Bacon, Francis Verulami báró (1561—1626) 97, 433
Balzac, Honoré de (1799—1850) 127, 130, 214, 270
Barrès, Maurice (1862—1923) 23
Barth, Karl (1886) 628
Baudelaire, Charles (1821—1867) 238, 478
Les fleurs du mal 478
Bauer, Bruno (1809—1882) 12, 141, 195, 201, 203, 207, 213, 227
Die Posaune des jüngsten Gerichts 203
Bauer, Otto (1882—1938) 609
Bäumler, Alfred (1887) 70, 149, 150, 263, 283, 284, 294, 296, 298, 303, 370, 409, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 449, 450, 484, 485
Männerbund und Wissenschaft 417, 419, 420, 449
Der Mythus vom Orient und Occident 418
Nietzsche, der Philosoph und Politiker 263, 283, 284, 294, 417, 449
Bayle, Pierre (1647—1706) 75, 85, 217, 347
Beethoven, Ludwig van (1770—1827) 163
Belinszkij, Visszarion Grigorjevics (1811—1848) 590
Bellarmin, Roberto Francisco Romulus (1542—1621) 82
Bentham, Jeremy (1748—1832) 214, 267, 268
Bergson, Henri (1859—1941) 14, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 87, 187, 207, 221, 313, 324, 344, 362, 397, 398, 411, 481, 482, 487
Bergyajev, Nyikolaj (1874—1948) 231, 626

Dialectique existentielle du divin et de l'humain 231
Berkeley, George (1685—1753) 84, 102, 148, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 177, 182, 183, 193, 255, 300, 302, 303, 305, 319, 320
Bernstein, Eduard (1850—1932) 24, 61, 423, 424, 444, 449, 467
Bertram, Ernst (1884) 248
Binder, Julius (1870—1939) 447
Bismarck, Otto von (1815—1898) 15, 23, 36, 42, 44, 45, 46, 49, 50, 52, 54, 55, 59, 66, 242, 255, 256, 258, 259, 262, 263, 264, 314, 315, 321, 417, 430, 437, 455, 456, 457, 458, 469, 472, 512, 518, 532, 556, 557
Blanc, Louis (1811—1882) 228
Blücher, Gebhard Leberecht herceg (1742—1819) 57
Bodin, Jean (1530—1596) 651
Boesen, Emil 233
Bolzano, Bernhard (1781—1848) 372, 373, 375
Bonald, Louis Vicomte de (1754—1840) 13, 153
Borkenau, Franz (1900) 638
Bormann, Martin (1900—1945) 575
Bossuet, Jacques Bénigne (1627—1704) 402
Boulainvilliers, Henri de (1658—1722) 517
Bourget, Paul (1852—1935) 23
Boutroux, Emile (1845—1921) 14
Böhm, Franz 409, 418, 450
Anticartesianismus 418, 450
Böhm-Bawerk, Eugen von (1851—1914) 458
Böhme, Jacob (1575—1624) 67, 104
Börne, Ludwig (1786—1837) 227
Brandes, Georg (1842—1927) 192, 245, 248
Goethe in Dänemark 192
Brentano, Franz (1838—1917) 372, 373, 375
Brentano, Lujo (1844—1931) 455
Brogan, Denis William (1900) 632
Bromfield, Louis (1896) 615, 631, 632, 633
Mr. Smith 631, 632, 633
Bruno, Giordano (1548—1600) 75, 104, 118, 120
Brüning, Heinrich (1885) 59
Buckle, Henry Thomas (1821—1862) 344
Burckhardt, Jacob (1818—1897) 324, 513
Burke, Edmund (1729—1797) 13, 98, 100, 153, 516
Burnham, James (1905) 245, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 631, 638, 639, 642
The Manageriel Revolution 611
Busse, Ludvig (1862—1907) 447
Büchner, Ludwig (1824—1899) 152, 315, 320, 349
Bürger, Gottfried August (1747—1794) 32

Caesar, Caius Julius (i. e. 100—44) 488
Calas, Jean (1698—1762) 155
Caldwell, Erskine (1903) 634
Camus, Albert (1913—1960) 224, 607, 608, 609, 610, 649, 650
Carlyle, Thomas (1795—1881) 99, 223, 253, 265, 343, 568, 569
Carnap, Rudolf (1891) 603
Céline, Louis-Ferdinand (Louis Destouches de írói álneve) (1894) 223, 391
Voyage au bout de la nuit 391
Chalybäus, Heinrich Moritz (1796—1862) 197
Chamberlain, Houston Stewart (1855—1927) 10, 277, 291, 298, 323, 364, 366, 367, 448, 450, 521, 522, 523, 529, 534, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 566, 567, 568, 571, 572, 574, 576, 577, 579, 583
Briefe 542, 544, 546, 576
Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts 448, 545, 549, 550, 553, 554
Politische Ideale 543, 555
Kant 549, 553
Kriegsaufsätze 555
Wehr und Gegenwehr 523, 543, 544, 545
Die arische Weltanschauung 548, 553
Chamberlain, Neville (1869—1940) 644

Chamfort, Nicolas Sébastian (1741—1794) 249
Chaplin, Charles (1889) 634, 640
Chase, Stuart (1888) 599, 605, 606, 607
Churchill, Winston (1874) 592
Cohen, Hermann (1842—1918) 249, 546
Coleridge, Samuel Taylor (1772—1834) 153
Commager, Henry Steele (1902) 634
Comte, Auguste (1897—1857) 268, 344, 452, 456, 530
Cornforth, Maurice Campbell (1909) 604, 605
Cortés, Juan Donoso marqués de Valdegamas (1809—1853) 508, 652, 653
Cortines, Adolfo Ruiz (1891) 637
Courbet, Gustave (1819—1877) 238, 589
Croce, Benedetto (1866—1952) 14, 15, 16, 26
Cromwell, Oliver (1599—1658) 41, 57, 488, 652
Crossmann, Richard (1907) 639
Cummings 596, 637
Cusanus (Nikolaus von Cusa) (1401—1464) 201
Cuvier, Georges (1769—1832) 95, 99, 137, 153, 189
Csernisevszkij, Nyikolaj Gavrilovics (1828—1889) 557, 590

Darwin, Charles Robert (1809—1882) 21, 238, 280, 289, 290, 291, 292, 310, 362, 529, 530, 531, 535, 539, 544
Daumier, Honoré (1810—1879) 238
Delbrück, Hans (1848—1929) 466
Dernburg, Bernhard (1865—1937) 59
Démokritos (i. e. kb. 460—371) 304
Démosthenés (i. e. 384—322) 554
Descartes, René (1596—1650) 7, 22, 75, 79, 84, 86, 93, 96, 97, 113, 128, 134, 135, 248, 266, 338, 433, 450, 483
Elmélkedések 84
Dewey, John (1859—1952) 603, 604
Dickens, Charles (1812—1870) 238
Diderot, Denis (1713—1784) 84, 155, 170, 234, 275
Rameau unokaöccse 84
Dietrich, Otto (1897) 582, 583
Dilthey, Wilhelm (1833—1911) 4, 11, 20, 23, 65, 112, 206, 312, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 346, 347, 349, 351, 353, 356, 357, 360, 361, 362, 365, 371, 373, 377, 378, 379, 382, 384, 385, 388, 389, 404, 409, 415, 419, 420, 421, 422, 425, 428, 429, 430, 431, 438, 439, 440, 441, 456, 457, 466, 474, 480, 482, 500, 504, 507, 541, 546, 547, 552, 566, 568, 629
Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt 325
Einleitung in die Geisteswissenschaften 456, 457
Die Jugendgeschichte Hegels 428
Das Leben Schleiermachers 338
Dimitrov, Georgi (1882—1949) 61, 579
Dobroljubov, Nyikolaj Alexandrovics (1836—1861) 590
Doriot, Jacques (1888—1945) 638
Dos Passos, John (1896) 638
Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics (1821—1881) 230, 282, 349, 351, 570, 618
Karamazov testvérek 349
A nagyváros homályából 570
Emlékiratok a holtak házából 282
Dreiser, Theodor (1871—1945) 589
Dreyfus, Alfred (1859—1935) 21, 53, 244
Dubos, Jean Baptiste (1670—1742) 517
Duhem, Pierre (1861—1916) 21, 293
Dunham, Barrows 604
Man against Myth 604
Dühring, Eugen (1833—1921) 249, 444, 643
Dürer, Albrecht (1471—1528) 26

Eastman, Max (1883) 638
Ebbinghaus, Julius (1885) 426, 427, 428, 429, 431, 436
Relativer und absoluter Idealismus 426, 427
Ebert, Friedrich (1871—1925) 25

Eddington, Sir Arthur Stanley (1882) 128
Einstein, Albert (1879—1955) 379
Eisenhower, Dwight D. (1890) 608, 643, 652
Eisner, Kurt (1867—1919) 245, 474
Psychopathia spiritualis 245
Eluard, Paul (1895—1952) 640
Engels, Friedrich (1820—1895) 5, 6, 28, 30, 31, 40, 42, 43, 47, 50, 56, 78, 82, 83, 84, 98, 99, 126, 130, 131, 132, 151, 152, 153, 156, 181, 193, 196, 197, 201, 202, 227, 228, 230, 235, 241, 249, 267, 288, 299, 300, 329, 444, 462, 468, 529, 531, 535, 557, 559, 590, 643, 657
Anti-Dühring 5, 84, 98, 99, 249, 267, 557, 643
Az erfurti program kritikája 47, 559
Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása 6, 202, 228
A Kommunista Párt kiáltványa (Marx—Engels) 12, 40, 314, 657
A lakáskérdésről 152
A német ideológia (Marx—Engels) 77, 78, 202, 235, 578
A német parasztháború 152, 153
A természet dialektikája 82, 181
Epikuros (i. e. 342—271) 250
Erdmann, Johann Eduard (1805—1892) 4, 102, 114, 427, 437, 439
Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie 114
Ernst, Paul (1866—1933) 634
Eschenmayer, Carl August (1768—1852) 119, 120, 121
Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie 119
Eucken, Rudolf (1846—1926) 372

Faguet, Emile (1847—1916) 54
Farrel, James T. (1904) 634
Fast, Howard (1914) 634
Faulkner, William (1897) 634, 635, 658
Feder, Gottfried (1889) 570
Ferguson, Adam (1723—1816) 98, 275
Feuerbach, Ludwig (1804—1872) 12, 46, 92, 93, 101, 126, 131, 140, 141, 145, 151, 152, 165, 166, 192, 193, 195, 201, 202, 207, 214, 219, 227, 228, 229, 281, 282, 298, 348, 349
Fichte, Johann Gottlieb (1762—1814) 9, 10, 34, 71, 89, 91, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 115, 116, 117, 128, 133, 141, 154, 169, 170, 182, 201, 213, 214, 424, 425, 427, 428, 429, 436, 437, 439, 448, 556, 557
System der Sittenlehre 115
A transzcendentális idealizmus rendszere 116
Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse 71, 101, 102, 103, 110
Finkelstein, S. (1907) 633
Fischer, Ernst (1899) 642
Fischer, Hugo (1897) 12, 438, 439, 501
Karl Marx und sein Verhältnis zu Staat und Wirtschaft 501
Marx und Nietzsche als Endekker und Kritiker der Dekadenz 12
Fischer, Kuno (1824—1907) 70, 427
Johann Gottlieb Fichte 70
Flaubert, Gustave (1821—1880) 238
Forster, Georg (1754—1794) 32, 160
Fourier, Charles (1772—1837) 452, 453
Förster-Nietzsche, Elisabeth (1846—1935) 251, 263, 285
Der einsame Nietzsche 251
France, Anatole (1844—1924) 51, 52, 53, 589
Franco, Francisco (1892) 594
Frank, Waldo (1889) 634
Franz, Herbert 448
Von Herder bis Hegel 448
Freisler, Roland (1893—1945) 582, 583

Freud, Sigmund (1856—1939) 180, 243, 496, 513
Freyer, Hans (1887) 11, 341, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507
Herrschaft und Planung 505, 506
Prometheus 500
Revolution von rechts 505
Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft 502, 504
Der Staat 500, 503, 507

Theorie des objektiven Geistes 501
Freytag, Gustav (1816—1895) 45, 608
Fries, Jakob Friedrich (1773—1843) 432
I. Frigyes, német-római császár (Barbarossa) (1123—1190) 130
II. Frigyes, porosz király (1712—1786) 57, 263, 580
I. Frigyes Vilmos porosz király (1688—1740) 369
III. Frigyes Vilmos porosz király (1770—1840) 39
IV. Frigyes Vilmos porosz király (1795—1861) 39, 59, 114, 123, 127, 130, 132, 138, 139, 145, 580

Galilei, Galileo (1564—1642) 67, 75
Gans, Eduard (1797—1839) 126
Gassendi, Pierre (1592—1655) 75, 84
Gast, Peter (Heinrich Köselitz álneve) (1854—1918) 284
Gaulle, Charles de (1890) 20, 634
Gauss, Karl Friedrich (1777—1855) 366
Gentile, Giovanni (1875) 15
Geoffroy de Saint-Hilaire, Étienne (1772—1844) 95, 99
George, Stefan (1868—1933) 26, 312, 334, 382, 409, 421, 476, 477, 481, 486, 513
Gersdorff Freiherr von (1877—1883) 251
Gide, André (1869—1951) 278
Gide, Charles (1847—1932) 160, 245, 391
Glockner, Hermann (1896) 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 441, 442, 444, 445, 449, 493
Fr. Th. Vischer und das 19. Jahrhundert 438
Hegel 442, 444, 445
Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus (Logos. XIII. évf. 3. sz.) 439
Gneisenau, August Neidhard gróf von (1760—1831) 33, 47
Gobineau, Joseph Arthur gróf (1816—1882) 13, 68, 138, 277, 367, 518, 519, 520, 521, 522, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 533, 535, 536, 538, 539, 540, 544, 550, 551, 568, 636
Über die Ungleichheit der Menschenrassen 518, 520, 524
Goethe, Johann Wolfgang (1749—1832) 26, 32, 33, 69, 88, 92, 94, 95, 99, 102, 104, 106, 114, 115, 119, 122, 137, 156, 159, 162, 179, 189, 192, 263, 334, 338, 354, 355, 362, 402, 442, 484, 590, 591
Anschauende Urteilskraft 106
Faust 69, 156, 294, 402, 442, 591
Sprüche in Prosa 179
Gogol, Nyikolaj Vasziljevics (1809—1852) 590
Gorkij, Maxim (1868—1936) 491
Göbbels, Joseph (1897—1945) 572, 618, 619, 634
Göhre, Paul (1864—1928) 469
Göring, Hermann (1893—1946) 273
Görres, Joseph (1776—1848) 9, 102, 127, 150, 557
Gracchus (Babenf, François írói álneve) (1764—1797) 40, 98
Green, Graham (1904) 628, 630
Grimm, Hans (1875) 642
Guderian, Heinz (1888) 266
Guizot, Guillaume (1787—1874) 510
Gumplowicz, Ludwig (1838—1909) 360, 528, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540
Grundriss der Soziologie 532, 534
Der Rassenkampf 533, 536, 537, 539
Rasse und Staat 537
Soziologische Essays 537
Die soziologische Staatsidee 533, 537
Gundolf, Friedrich F. (Gundelfinger írói álneve) (1880—1931) 20, 330, 334, 338
Goethe 334
Guyau, Jean Marie (1854—1888) 267, 268
Guyon, Jeanne Marie (1648—1717) 22
Gyenyikin, A. Antonovics (1872—1947) 616

Haeckel, Ernst (1834—1919) 280
Haller, Karl Ludwig von (1768—1854) 125, 138, 429, 536, 580

Hamann, Johann Georg (1730—1788) 88, 93, 94, 96
Hammacher E. (1885) 431
Hartmann, Eduard von (1842—1906) 11,150, 246, 316, 317, 338, 450, 545, 557
Hartmann, Nicolai (1882—1950) 10, 439, 445
Hegel 445
Hasbach, Wilhelm (1849—1920) 471
Die moderne Demokratie 471
Hauptmann, Gerhart (1862—1946) 245
Haym, Rudolf (1821—1901) 424, 437, 445
Hegel und seine Zeit 424
Hebbel, Friedrich (1813—1863) 442
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770—1831) 6, 11, 12, 14, 15, 16, 23, 32, 33, 44, 46, 49, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 79, 83, 88, 89, 90, 92, 93, 95, 96, 98, 101, 102, 103, 108, 109, 111, 112, 115, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 150, 153, 154, 156, 157, 160, 161, 162, 168, 172, 179, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 225, 226, 227, 228, 231, 234, 235, 240, 241, 246, 248, 249, 252, 296, 303, 305, 315, 316, 317, 318, 326, 327, 332, 335, 338, 341, 360, 362, 364, 366, 383, 388, 397, 401, 402, 403, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 453, 476, 483, 484, 488, 499, 500, 505, 556, 557, 558, 578, 602, 603, 610, 649
Esztétika 429
A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai 72, 88, 90, 185, 186, 187, 215, 422, 441
Geschichte der Philosophie 427
Glauben und Wissen 429
Die Grundlinien der Philosophie des Rechts 130, 429
Jenenser Logik 186
Phänomenologie des Geistes 33, 112, 113, 124, 125, 200, 201, 326, 332, 429, 436, 437, 440, 444, 445
Theologische Jugendschriften 199
Wissenschaft der Logik 73, 197, 438
Heidegger, Martin (1889) 7, 10, 11, 13, 65, 136, 149, 168, 187, 207, 211, 221, 224, 232, 337, 349, 375, 381, 383, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 411, 412, 413, 415, 416, 419, 433, 439, 443, 463, 487, 492, 493, 504, 506, 552, 566, 567, 607, 618, 629, 630, 641, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 653, 654
Kant und das Problem der Metaphysik 388, 398
Sein und Zeit 385, 389, 390, 391, 396, 398, 649
Was ist Metaphysik? 396, 647
Heine, Heinrich (1797—1856) 49, 126, 130, 227, 228, 286, 590
Németország. Téli rege 130
Helvétius, Claude Adrien (1715—1771) 84, 267, 275
Hemingway, Ernest (1898—1961) 634
Hérakleitos (i. e. kb. 540—480) 79, 200, 201, 250, 295, 303, 304
Herder, Johann Gottfried (1744—1803) 6, 32, 88, 92, 93, 96, 97, 98, 160, 170, 201, 366
Herzen, Alekszandr Ivanovics (1812—1870) 424, 590
Hésiodos (i. e. kb. 700) 254
Hess, Moses (1812—1875) 141
Heym, Stefan (1913) 615
Himmler, Heinrich (1900—1945) 562
Hindenburg, Paul von (1847—1934) 59, 65
Hippler, Wendel (kb. 1525) 29
Hitler, Adolf (1889—1945) 4, 7, 9, 10,

11, 14, 25, 26, 58, 64, 66, 68, 69, 192, 232, 248, 261, 262, 263, 265, 273, 274, 277, 279, 297, 303, 323, 367, 383, 393, 394, 404, 408, 412, 413, 416, 417, 418, 420, 421, 435, 447, 448, 449, 450, 484, 486, 490, 496, 497, 498, 503, 506, 512, 513, 514, 515, 521, 522, 540, 542, 552, 554, 555, 556, 561, 562, 563, 564, 565, 568, 571, 572, 573, 575, 576, 577, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 591, 592, 594, 595, 596, 597, 598, 601, 603, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 634, 635, 636, 637, 638, 642, 643, 644, 645, 646, 648, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658
Mein Kampf, 263, 421, 563, 566, 571, 573, 575, 579
Hobbes, Thomas (1588—1679) 75, 84, 86, 282, 459, 461, 651
Holbach, Paul Henri (1723—1789) 4, 84, 275
Homéros (i. e. kb. 800) 524
Ilias 52
Horthy Miklós, nagybányai (1868) 25
Höffding, Harald (1843—1931) 195
Kierkegaard als Philosoph 195
Hölderlin, Friedrich (1770—1843) 32, 101, 160, 338, 484, 591, 646
Huch, Ricarda (1864—1947) 425
Hugenberg, Alfred (1865—1951) 585
Humboldt, Alexander von (1769—1859) 586
Humboldt, Wilhelm von (1767—1835) 415
Hume, David (1711—1776) 84, 175, 319
Husserl, Edmund (1859—1938) 10, 312, 337, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 379, 383, 388, 389, 606, 647, 649
Logische Untersuchungen 372
Philosophie als strenge Wissenschaft 371
Huxley, Aldous (1894) 626, 627
Huysmans, Joris Karl (1848—1907) 223
Ibsen, Henrik (1828—1906) 191, 392
Brand 191
Peer Gynt 392

Jacobi, Friedrich Heinrich (1743—1819) 71, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 113, 128, 133, 429, 440
Spinozabüchlein 88, 91
Jakoby, Johann (1805—1877) 43
Jakobsen, Jens Peter (1847—1885) 349
Niels Lyhne 349
James, William (1842—1910) 14, 16, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 26
Jaspers, Karl (1883) 10, 65, 136, 248, 283, 284, 285, 287, 303, 381, 383, 391, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 413, 415, 419, 443, 477, 480, 487, 492, 493, 504, 566, 643, 644, 645, 654
Die geistige Situation der Zeit 406
Nietzsche 284, 287
Philosophie 407
Psychologie der Weltanschauungen 404
Vernunft und Existenz 405
Jeans, James (1877—1946) 128
Jeanson, Francis 610
Jellinek, Georg (1851—1911) 473, 508, 509
Jordan, Wilhelm (1819—1904) 442
Joyce, James (1882—1941) 391
Jünger, Ernst (1895) 409, 413, 414, 416, 417, 418, 653, 654, 655
Der Arbeiter—Herrschaft und Gestalt 414, 654
Heliopolis 654

Kafka, Franz (1883—1924) 607, 608
Kant, Immanuel (1724—1804) 11, 15, 22, 23, 32, 46, 83, 89, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 115, 117, 128, 142, 146, 147, 148, 161, 167, 169, 170, 171, 172, 177, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 193, 208, 213, 214, 248, 270, 302, 315, 317, 318, 319, 224, 325, 327, 328, 330, 338, 344, 354, 355, 362, 372, 387, 388, 398, 399, 423, 426, 427, 428, 429, 433, 435, 436, 437, 439, 440,

443, 448, 539, 546, 547, 548, 549, 550, 553, 556, 645
Kritik der Urteilskraft 104, 105, 106, 114, 115, 180
Kritik der einen Vernunft 171, 172, 398
Kapp, Wolfgang (1858—1922) 57
Kaufmann, Walter A. 248, 266, 284, 285, 286, 294, 608
Nietzsche 266, 294
Kautsky, Karl (1854—1938) 431
Keller, Gottfried (1819—1890) 238
Kelsen, Hans (1881) 473, 508, 509
Hauptprobleme der Staatsrechtslehre 473
Kepler, Johannes (1571—1630) 67
Keynes, John Maynard (1883) 601
Keyserling, Hermann gróf (1880—1946) 10, 360
Kierkegaard, Sören (1813—1855) 6, 9, 12, 13, 18, 68, 87, 111, 112, 133, 134, 146, 148, 154, 155, 182, 191, 192, 193, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 240, 241, 248, 303, 304, 305, 314, 318, 382, 383, 385, 388, 389, 395, 396, 397, 401, 402, 403, 404, 406, 407, 408, 419, 420, 433, 435, 441, 493, 557, 626, 644, 645, 646, 651
Die Tagebücher 220, 223, 224, 229, 232, 235
Entweder-Oder 214, 216, 221, 222
Furcht und Zittern 216
Literarische Anmeldung 12
Philosophische Brocken 206
Stadien auf dem Lebenswege 215, 227
Klages, Ludwig (1872) 10, 149, 187, 338, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 416, 422, 463, 477, 552, 566, 567
Der Mensch und das Leben 410
Vom kosmogonischen Eros 409, 410, 411
Vom Wesen des Bewusstseins 410
Kleist, Heinrich von (1777—1811) 270
Michael, Kohlhass 270
Knies, Karl (1821—1898) 456, 477
Koestler, Arthur (1905) 245, 630, 631, 638, 639, 642
The Age of Longing 630
Kolcsak, Alekszandr Vasziljevics (1874—1920) 616
Kopernikus, Nikolaus (1473—1543) 77, 82, 293, 546
Kravcsenko, Viktor A. (1905) 609, 610, 619, 638, 639, 640, 658
Krieck, Ernst (1882) 409, 416, 417, 419, 420, 421, 567, 571, 572
Völkisch-politische Anthropologie 419, 420, 567, 571
Kroner, Richard (1884) 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 447, 493
Von Kant zu Hegel 435, 436, 439
Die Selbstverwirklichung des Geistes 443
Krupp, Gustav von Bohlen und Halbach (1870) 594
Kugelmann, Ludwig (1830—1902) 288, 530
Kuntze, Friedrich (1881—1929) 71
Die Philosophie Salomon Maimons 71

La Bruyère, Jean de (1645—1696) 85
Lagarde, Paul Anton de (1827—1891) 10, 70, 316, 323, 448, 484, 485, 542, 543, 544, 548, 549, 556, 577
Drei deutsche Schriften 448, 543
Lajos Fülöp (1773—1850) francia király 517
Lamarck, Jean Baptiste Antoine de (1744—1829) 99
Lamprecht, Karl (1856—1915) 466
Langbehn, August Julius (1851—1907) 543
Rembrandt als Erzieher 543
Lange, Friedrich Albert (1828—1875) 288, 529, 530
Laplace, Pierre Simon (1749—1827) 83, 99, 362, 399
Lapouge, Georges Vacher de (1854—1936) 539, 540
L'arien 540
Larenz, Karl (1903) 447
La Rochefoucauld, François (1613—1680) 85, 162, 249, 268

Lask, Emil (1875—1915) 9, 70, 71
Lassalle, Ferdinand (1825—1864) 49, 50, 250, 252, 424, 558
Lasson, Adolf (1832—1917) 424
Lavrov, Pjotr Lavrovics (1823—1900) 288
Le Bon, Gustave (1841—1931) 23
La psychologie des foules 23
Leibniz, Gottfried Wilhelm Freiherr von (1646—1716) 75, 85, 91, 126, 160
Lenin, Vlagyimir Iljics (1870—1924) 5, 24, 25, 34, 38, 49, 72, 73, 80, 122, 148, 169, 171, 172, 183, 185, 227, 277, 299, 300, 348, 394, 489, 491, 556, 558, 559, 570, 577, 590, 628, 641, 657
Filozófiai füzetek 73, 183, 185
Materializmus és empiriokriticizmus 5, 148, 169, 172, 641
Mi a teendő? 489
Leo, Heinrich (1799—1878) 245
Lessing, Gotthold Ephraim (1729—1781) 46, 75, 88, 90, 91, 126, 155, 234, 484, 590
Lessing, Theodor (1872—1933) 10, 409
Lewis, Sinclair (1885—1951) 18, 597, 632, 634
Arrowsmith 634
Babbitt 18, 19, 631, 632, 634
Elmer Gantry 597, 634
Ez nálunk lehetetlen 597
Kingsblood Royal 634
Liebknecht, Karl (1871—1919) 58
Liebknecht, Wilhelm (1826—1900) 50
Liebmann, Otto (1840—1912) 317, 425
Kant und die Epigonen 317, 425
Lilienthal, Karl von (1853—1927) 456
Lincoln, Ábrahám (1809—1865) 608
Linguet, Henri (1736—1794) 98
Linné, Carl von (1707—1778) 95, 99, 137, 189
Lippmann, Walter (1889) 598, 599, 600, 601, 608, 610, 611, 627, 631, 638
Liszenko, Trofim Gyenyiszovics (1898) 21, 77, 658
Locke, John (1632—1704) 84, 134
Lombardi, Ricardo (1909) 623
Lombroso, Cesare (1836—1909) 532, 536
Louchain, Aline B. 633
Löwith, Karl (1897) 11, 12, 193, 647
Von Hegel bis Nietzsche 11, 193
Ludendorff, Erich (1865—1937) 473, 543, 580
Lueger, Karl (1844—1910) 521, 561
Lukács, György (1885) 109, 125, 152, 198
Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts 272, 286
Exisztencializmus vagy marxizmus (A polgári filozófia válsága) 603
Goethe és kora 442
Der junge Hegel 109, 124, 125, 198, 427, 429
A realizmus problémái 272
Az újabb német irodalom rövid története 152, 272
Lunacsarszkij, Anatolij Vasziljevics (1875—1933) 282
Lund, Henriette 233
Luther, Márton (1483—1546) 29, 30, 286
Luxemburg, Rosa (1871—1919) 57, 58

Mac Arthur, Douglas (1880) 616
Mac Carran, Patrick Anthony (1876) 637
Macchiavelli, Niccolò (1469—1527) 157, 168
Mach, Ernst (1838—1916) 16, 17, 20, 21, 144, 172, 173, 183, 282, 299, 305, 320, 367, 377, 386, 387, 606
Mailer, Norman (1923) 596, 615, 637
Die Nackten und die Toten 596
Maimon, Salomon (1753—1800) 327
Maine de Biran, François Pierre (1766—1824) 13, 153
Maistre, Joseph Marie de, gróf (1754—1821) 13, 153, 652
Malebranche, Nicole (1638—1715) 183
Malraux, André (André Berger álneve) (1901) 245, 391, 634, 638
Malthus, Thomas Robert (1766—1834) 530, 601, 608, 611
Mandeville, Bernard de (1670—1733) 85, 98, 161, 249, 275

Mann, Heinrich (1871—1950) 45, 245, 248, 583, 589
Der Untertan 45, 583
Mann, Thomas (1875—1955) 53, 157, 180, 245, 248, 357, 513, 589, 590
Adel des Geistes 157, 180
Betrachtungen eines Unpolitischen 53
Doktor Faustus 589
Die Forderung des Tages 591
Zauberberg 53
Mannheim, Karl (1893—1947) 341, 379, 481, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 510, 511 650
Ideologie und Utopie 491, 493
Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus 492, 495
Manzoni, Alessandro (1785—1873) 97
Marat, Jean Paul (1744—1793) 488
Marck, Siegfried (1889) 434, 435, 443, 444, 449
Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart 435, 443
Marcuse, Herbert 438, 439
Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit 439
Mark, Twain (1835—1910) 634
Marx, Karl (1818—1883) 6, 11, 12, 24, 26, 28, 37, 43, 50, 66, 75, 76, 77, 78, 101, 126, 130, 131, 153, 158, 183, 193, 194, 196, 197, 201, 202, 213, 227, 235, 237, 241, 250, 267, 288, 289, 320, 353, 369, 423, 425, 431, 435, 444, 454, 455, 459, 460, 461, 462, 484, 501, 508, 529, 530, 532, 535, 539, 558, 559, 578, 590, 591, 601, 602, 603, 610, 622, 641, 645, 649, 657, 661
Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához 462
A Gothai Program kritikája 43
A Kommunista Párt kiáltványa (Marx—Engels) 12, 40, 314, 657
A német ideológia (Marx—Engels) 77, 78, 202, 235, 578
A politikai gazdaságtan bírálatához 196
Tézisek Feuerbachról 183
Theorien über den Mehrwert 76, 462
A tőke 158, 194, 267, 425, 455, 459
Mauriac, François (1885) 628
Maurras, Charles (1868) 23
Mayer, Gustav (1871) 250
Mehring, Franz (1846—1919) 11, 48, 50, 152, 168, 171, 245, 252, 260, 431, 484, 542, 586
Meinecke, Friedrich (1862—1954) 430, 437, 449, 477
Weltbürgertum und Nationalstaat 430
Mendelssohn, Moses (1729—1786) 87
Menenius, Agrippa (Latanus) (i. e. kb. 494) 287, 516
Menger, Carl (1840—1921) 458
Merezskovszkij Gyimitrij Szergejevics (1865—1941) 421
Metzger, J. 439
Michels, Robert (1876) 24, 489
Soziologie des Parteiwesens
Micsurin, Ivan Vlagyimirovics (1855—1935) 21, 77
I. Miklós (Nyikolaj Pavlovics) cár (1825—1855) 658
Mill, James (1773—1836) 601
Mill, John Stuart (1806—1873) 267, 268
Moeller, van den Bruck Arthur (1876—1925) 10
Mohl, Robert von (1799—1875) 455
Moleschott, Jakob (1822—1893) 152, 315, 320
Molière, Jean Baptiste Poquelin (1622—1673) 77
Moltke, Helmuth gróf von (1800—1891) 57
Mommsen, Theodor (1817—1903) 52
Monroe, James (1758—1831) 515
Montaigne, Michel Eyquem de (1533—1592) 249, 347
Mora, José Ferrater 607
Morgan, Lewis Henry (1818—1881) 459, 462, 463
Morgenthau, Henry (1891) 625
Morris, William (1834—1896) 589
Mussolini, Benito (1883—1945) 14, 24, 25, 26
Müller, Adam Heinrich (1779—1829) 127, 150, 287, 439, 507, 557

Politische Romantik 507
Münzer, Thomas (1489—1525) 26, 29, 31, 98

I. Napóleon, (1769—1821) 32, 33, 38, 39, 41, 42, 44, 124, 125, 160, 438
III. Napóleon, (1808—1873) 152, 518, 519, 522
Natorp, Paul (1854—1924) 78
Naumann Friedrich (1860—1919) 52, 469, 543
Nenni, Pietro (1891) 660
Newton, Sir Isaac (1643—1727) 106

Niekisch, Ernst (1889) 651
Niemöller, Martin (1892) 628, 651
Nietzsche, Friedrich (1844—1900) 6, 7, 10, 12, 13, 19, 20, 22, 46, 55, 62, 63, 64, 65, 66, 70, 112, 117, 134, 154, 155, 159, 162, 164, 168, 180, 187, 191, 192, 193, 232, 237, 238, 240, 441, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 321, 323, 338, 339, 344, 349, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 359, 362, 363, 367, 370, 384, 393, 404, 405, 407, 408, 412, 417, 419, 420, 425, 431, 443, 448, 449, 450, 463, 464, 478, 485, 490, 501, 519, 531, 541, 543, 544, 546, 547, 549, 551, 552, 556, 557, 566, 569, 570, 573, 585, 587, 588, 590, 594, 608, 616, 617, 629, 649
Also sprach Zarathustra 66, 269, 274, 281, 283, 296, 297, 308
Der Antichrist 260, 274, 278, 283, 286
Ecce homo 254, 255, 264, 285, 308
Fröhliche Wissenschaft 259, 280, 289, 295
Die Geburt der Tragödie 251, 255, 303
Genealogie der Moral 260, 262, 272, 306, 307
Götzendämmerung 260, 261, 271, 289, 290, 297, 301, 304
Jenseits von Gut und Böse 264, 293, 294
Menschliches, Allzumenschliches 256, 257, 259, 261, 268, 289
Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen 303
Unzeitgemässe Betrachtungen 255
Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten 252
Wagner in Bayreuth 254
Der Wille zur Macht 257, 262, 271, 274, 283, 289, 291, 296, 304, 306, 307
Nixon, Richard (1913) 636
Novalis (Friedrich, Freiherr von Hardenberg írói álneve) (1772—1801) 104, 127, 221, 338, 439
Die Christenheit und Europa 127
Novikov, Jacques (1849—1912) 532
La critique du Darwinisme social 532

O'Dwyer, William (1891) 636, 637
Ohnet, Georges (1848—1918) 608
Oken, Lorenz (1779—1851) 101, 102, 129
O'Neill, Eugene (1888—1953) 634
Órigenés (186—kb. 254) 554
Ortega y Gasset, José (1883) 13, 634
Oswald (Engels álneve) 131

Papini, Giovanni (1881) 16
Paracelsus (Aureolus Theophrastus von Hohenheim írói álneve) (1493—1541) 67
Pareto, Vilfredo (1848—1923) 24, 488, 612
Pascal, Blaise (1623—1662) 85, 86, 87, 113
Pausanias (kb. 18) 254
Peguy, Charles (1873—1914) 20, 22
Periklés (i. e. 500—429) 273, 488
Petzold, Alfons (1882—1923) 79
Platón (i. e. 427—347) 79, 104, 117, 176, 179, 189, 222, 433
A lakoma 222
Plenge, Johann M. (1874) 55, 431

Plótinos (kb. 205—270) 67
Plutarchos (46—kb. 125) 67
Poincaré, Henri (1854—1912) 21, 173
Polygnotos (i. e. kb. 480—450) 366
Politzer, G. 22, 25
Pontoppidan, Henrik (1857—1943) 191
Das gelobte Land 191
Porphyrios (kb. 232—304) 67
Pound, Ezra (1885) 634
Preuss, Hugo (1860—1925) 45, 473
Zur Methode der juristischen Begriffsbildung 473
Prótagoras (i. e. kb. 485—415) 78, 304
Proudhon, Pierre Joseph (1809—1865) 453, 508, 569
Proust, Marcel (1871—1922) 20
Ptolemaios (II. század) 293
Puskin, Alekszandr Szergejevics (1799—1837) 97, 270, 590
Dubrovszkij 270

Rabelais, François (1494—1553) 157
Ranke, Leopold von (1795—1886) 94, 324, 360, 364, 430, 466
Rathenau, Walther (1867—1922) 53, 312, 354, 471, 476, 480, 560, 654
Briefe 480
Ratzenhofer, Gustaw (1842—1904) 528, 532, 533, 535, 536, 538
Grundriss der Sociologie 535, 536, 538
Die soziologische Erkenntnis 532, 533
Rauschning, Hermann (1887) 421, 561, 562, 563, 577, 584, 585, 614, 631, 632
The Voice of Destruction 421, 562, 577, 584
Rée, Paul (1849—1901) 269
Reimarus, Hermann Samuel (1694—1768) 126
Rembrandt, Harmensz van Rijn (1606—1669) 245, 366
Renan, Ernest (1823—1892) 523
Reuter, Ernst (1889—1953) 638
Reuter, Fritz (1810—1874) 598
Ricardo, David (1772—1823) 76, 157, 160, 238, 275, 452, 453, 459, 600, 601
Rickert, Heinrich (1863—1936) 9, 11, 16, 94, 249, 330, 360, 361, 365, 425, 435, 466, 474, 488, 492, 556
Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung 466
Ridgway, Matthew Bunker (1895) 273
Riehl, Aloys, (1844—1924) 455
Rilke, Rainer Maria (1875—1926) 272, 382, 629
Robeson, Paul (1892) 634
Robespierre, Maximilien de (1758—1794) 40, 82, 286, 520
Rodbertus, Johann Karl (1805—1875) 459
Rolland, Romain (1866—1944) 589
Roscher, Wilhelm (1817—1894) 456, 477
Rosenberg, Alfred (1893—1946) 7, 8, 10, 64, 66, 70, 277, 298, 367, 370, 393, 409, 416, 417, 421, 422, 448, 449, 484, 485, 486, 499, 513, 519, 521, 522, 540, 552, 554, 556, 561, 566, 567, 568, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 580, 581, 583, 584, 585, 587, 614, 618, 619, 625, 626, 642
Blut und Ehre 581
Gestalten der Idee 448, 556
Krisis und Neubau Europas 571
Der Mythus des XX. Jahrhunderts 448, 499, 567, 573, 574, 576, 577, 581, 614
Rosenkranz, Karl (1805—1879) 15, 125, 315, 424
Hegels Leben 125
Rosenzweig, Franz (1886—1929) 437, 449
Hegel und der Staat 437
Rougemont, Denis de (1906) 629, 630, 631, 661
Rousseau, Jean-Jacques (1712—1778) 84, 93, 95, 96, 98, 170, 201, 256, 257, 266, 275, 281, 286, 343
Rousset, David 610
Röpke, Wilhelm (1899) 598, 600, 601, 638
Ruge, Arnold (1802—1880) 12, 193, 442
Russell, Bertrand (1872) 627

Sade, marquis de (1740—1814) 608
Saint-Simon, Claude Henri de (1760—1825) 286, 452, 530
Salomon, Bruno von 654
Salomon, Ernst von (1902) 653, 654, 655, 656
Der Fragebogen 653, 655
Sartre, Jean-Paul (1905) 607, 640, 649, 650
Savigny, Friedrich Karl von (1779—1861) 125, 138, 429, 456, 516
Savonarola, Girolamo (1452—1498) 286
Say, Jean-Baptiste (1767—1832) 268, 601
Schacht, Hjalmar (1877) 266, 594,
Schäffle, Albert Eberhard Friedrich (1831—1903) 456
Scharnhorst, Gerhard von (1755—1813) 33, 47
Schauwecker, Franz (1890) 262, 263
Ein Dichter und die Zukunft 263
Scheler, Max (1874—1928) 10, 20, 337, 358, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 384, 388, 404, 413, 491, 588, 606, 607, 649
Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik 377, 380
Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg 358
Moralia 379
Philosophische Weltanschauung 378
Schriften aus dem Nachlass 371, 373
Versuch einer Soziologie des Wissens 379, 381
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1775—1854) 6, 9, 10, 11, 13, 22, 70, 71, 88, 92, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 165, 170, 173, 175, 176, 179, 181, 182, 192, 194, 198, 199, 231, 239, 240, 241, 298, 305, 314, 317, 318, 332, 362, 425, 427, 428, 429, 436, 439, 445, 450, 483, 519, 545, 556, 557, 580, 587, 629, 644
Heinz Widerporsts epikuräisches Glaubensbekenntnis 104
Philosophie und Religion 119, 121, 124, 136
System des transzendentalen Idealismus 116
Naturphilosophie 106
Sherman, William (1820—1891) 600
Schiller, Friedrich (1759—1805) 159, 179, 180, 270
Die Räuber 270
Schlegel, Friedrich (1772—1829) 9, 91, 128, 133, 220, 221, 429, 439
Philosophische Vorlesungen 128
Schleicher, Kurt von (1882—1934) 59, 432
Schleiermacher, Friedrich (1768—1834) 9, 134, 192, 205, 213, 220, 221, 338, 347, 348, 355, 425, 429, 433, 439
Reden über die Religion 429
Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde 220
Schmidt, Conrad (1865—1932) 462
Schmitt, Carl (1888) 11, 496, 498, 499, 502, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 621, 622, 650, 651, 652, 653, 654
Der Begriff des Politischen 508, 511, 512
Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus 511, 514
Legalität und Legitimität 510
Politische Theologie 507, 509, 510
Positionen und Begriffe 508, 511, 513, 514
Schmoller, Gustav von (1838—1917) 454, 455, 456, 458
Über einige Grundfragen der Sozialpolitik und Volkswirtschaftslehre 456

Schopenhauer, Arthur (1788—1860) 11, 13, 15, 16, 18, 46, 55, 63, 66, 70, 86, 88, 102, 112, 117, 133, 134, 135, 142, 148, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 197, 199, 200, 204, 205, 206, 207, 220, 224, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 239, 246, 247, 254, 255, 266, 267, 280, 291, 292, 293, 296, 303, 304, 305, 309, 313, 314, 315, 316, 317, 349, 352, 353, 357, 393, 425, 442, 450, 519, 557, 587, 590, 626, 630, 649
Parerga und Paralipomena 164
Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde 171
Die Welt als Wille und Vorstellung 150
Schuppe, Wilhelm (1836—1913) 299
Schweitzer, Johann Baptist (1833—1875) 49
Scott, Evelyn (1893) 634
Scott, Walter (1711—1832) 97
Shakespeare, William (1564—1616) 334
Shaw, George Bernard (1856—1950) 52, 245, 589
Sieyès, Emanuel Joseph (1748—1836) 517, 518
Qu'est-ce-que le tiers état? 518
Silone, Ignazio (1900) 638, 639
Simmel, Georg (1858—1918) 11, 20, 23, 181, 183, 221, 248, 293, 312, 323, 334, 338, 341, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 364, 373, 380, 382, 384, 388, 391, 392, 397, 405, 407, 415, 421, 457, 464, 465, 466, 467, 474, 476, 480, 504, 541, 546, 547, 552, 566
Fragmente und Aufsätze 345, 353, 355, 356, 357
Kant und Goethe 354
Lebensanschauung 346, 356
Philosophie des Geldes 352, 354, 467
Philosophische Kultur 349, 354
Probleme der Geschichtsphilosophie 344, 347
Die Religion 345, 348
Sismondi, Jean Charles Léonard Simonde de (1773—1842) 253, 568, 569
Smith, Adam (1723—1790) 157, 161, 214, 268, 429, 601
Sókratés (i. e. 470—399) 206, 233, 254, 255
Solger, Karl Wilhelm Ferdinand (1780—1819) 429
Sombart, Werner (1863—1941) 55, 369, 373, 413, 469
Händler und Helden 369
Sorel, Georges (1847—1922) 14, 20, 21, 24, 25, 26, 52, 482
Spann, Othmar (1878) 287, 372, 498, 499, 507
Geschichtsphilosophie 499
Kämpfende Wissenschaft 498
Spartacus (i. e. 71-ben ölték meg) 50, 377
Spellmann, Francis Joseph (1889) 285
Spencer, Herbert (1820—1903) 15, 21, 48, 268, 292, 453, 456, 530
Spengler, Oswald (1880—1936) 7, 8, 10, 13, 20, 26, 46, 62, 63, 187, 277, 301, 339, 347, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 378, 379, 389, 401, 412, 413, 414, 415, 416, 421, 422, 443, 474, 477, 480, 482, 492, 499, 501, 527, 534, 535, 566, 567, 570, 628, 629, 653
Jahre der Entscheidung 370
Preussentum und Sozialismus 362, 369
Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte 66, 359, 361, 362, 368, 370, 414, 501
Spinoza, Baruch de (1632—1677) 7, 75, 82, 84, 85, 86, 88, 91, 92, 95, 96, 102, 103, 108, 118, 120, 166, 178, 234, 250, 270, 425
Etika 108
Stahl, Friedrich Julius (1802—1861) 114, 146, 580
Stein, Karl Freiherr von und zu (1757—1831) 33, 558

Stein, Lorenz von (1815—1890) 455
Steinbeck, John (1902) 634
Steinmetz, Rudolf (1862) 545
Sternheim, Carl (1878—1942) 53
Steuart, James (1712—1780) 429
Stirner, Max (Kaspar Schmidt írói álneve) (1806—1856) 201, 227

Stöcker, Adolf (1835—1909) 469, 521, 542, 543
Strauss, David Friedrich (1808—1874) 126, 207, 251, 288, 430
Strindberg, August (1849—1912) 245
Stuckart Wilhelm (1902) 581, 582, 593

Taine, Hippolyte (1828—1893) 344, 523
Talleyrand, Charles Maurice de, herceg (1754—1838) 514
Tamás, Aquinói (1225—1274) 82, 373, 433, 448
Thierry, Augustin (1795—1856) 517
Considérations sur l'histoire de France 517

Tieck, Ludwig (1773—1853) 221
Timoleon (i. e. kb. 430) 520
Tocqueville, Alexis de Clérel gróf (1805—1859) 519, 520, 526
Toennies, Ferdinand (1855—1936) 75, 359, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 470, 485, 486, 500, 504, 505, 532

Gemeinschaft und Gesellschaft 458, 459, 464
Hobbes' Leben und Lehre 75
Soziologische Studien und Kritiken 532

Tolsztoj, Lev Nyikolajevics (1828—1910) 590
Toynbee, Arnold Joseph (1889) 13, 628, 629
Treitschke, Heinrich von (1834—1896) 32, 39, 47, 55, 245, 278, 455, 458, 466, 477
Gesellschaftslehre 455
Trendelenburg, Friedrich Adolf (1802—1872) 133, 192, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 241, 425, 428, 440, 445
Logische Untersuchungen 196
Treviranus, Gottfried Reinhold (1776—1837) 102
Troeltsch, Ernst (1865—1923) 29, 439, 468, 483, 485
Trockij, Lev Davidovics (1877—1940) 638
Truman, Harry S. (1884) 273, 608, 637, 643

Ure, Andrew (1778—1854) 611
Philosophy of Manufacturs 611

Vaihinger, Hans (1852—1933) 299
Die Philosophie des Als ob 299
Vanini, Lucilio (1584—1619) 75
Vauvenargues, Luc de Capliers herceg (1715—1747) 249
Veblen, Thorstein (1857—1929) 611
Vico, Giovanni Battista (1668—1744) 6, 15, 16, 79, 93, 94, 95, 96, 97, 108, 201, 366
Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker 95, 96
II. Vilmos német császár (1859—1941) 46, 51, 59, 66, 242, 263, 542, 555
Virchow, Rudolf (1821—1902) 52
Vischer, Friedrich Theodor (1807—1887) 15, 315, 424, 425, 437, 438, 442
Vogt William 601, 605
Vollgraf, Karl 518
Volney, Constantin François de Chasseboeuf gróf (1757—1820) 517
Les ruines 517
Voltaire, François-Marie Arouet (1694—1778) 155, 160, 162, 256, 257, 266, 269, 284, 285

Wagner, Richard (1813—1883) 70, 151, 157, 245, 251, 254, 255, 266, 309, 448, 454, 455, 458, 556, 590
Wahl, Jean (1888) 22, 193, 200
Études Kierkegaardiennes 193
Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel 200
Washington, George (1732—1799) 608
Weber, Alfred (1868) 481, 482, 483,

484, 485, 486, 487, 489, 490, 491, 495, 496, 498, 504, 511
Ideen zur Staats- und Kultursoziologie 482
Weber, Marianne (1870) 473
Weber, Max (1864—1920) 11, 29, 47, 52, 359, 365, 404, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 492, 494, 497, 498, 500, 501, 504, 507, 508, 511, 513, 547, 580
Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre 468, 475, 476, 478
Politische Schriften 472, 476
Religionssoziologie 470, 477
Wirtschaftslehre 475
Wirtschaft und Gesellschaft 470, 475
Weininger, Otto (1880—1930) 312
Weinstein, Adalbert 619, 620, 624
Weisse, Christian Felix (1726—1803) 10, 133
Wessel, Horst (1907—1930) 420
Wiechert, Ernst (1887—1950) 651
Wiley, Alexander (1884) 658
Wilson, H. H. 636
Wilson, Woodrow (1856–1924) 56, 58
Winckelmann Johann Joachim (1717—1768) 252
Windelband, Wilhelm (1848—1915) 16, 70, 330, 360, 361, 365, 425, 426, 428, 435
Die Erneurung des Hegelianismus, Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 425
Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 70
Wittgenstein, Ludwig (1889—1951) 603, 606, 607, 641, 645, 648
Wolf, Friedrich August (1759—1824) 252
Woltmann, Ludwig (1871—1907) 528, 538, 539, 540, 541, 571
Politische Anthropologie 539, 541
Worringer, Wilhelm (1881) 634
Wundt, Wilhelm (1832—1920) 249, 374

York, Paul von Wartenburg gróf (1835—1897) 343

Zeller, Eduard (1814—1908) 430
Ziegler, Leopold (1881) 10, 360
Zola, Emile (1840—1902) 589
Zuckmayer, Carl (1896) 658

Tartalomjegyzék

Előszó. *Az irracionalizmus mint az imperialista korszak nemzetközi jelensége* 3

Első fejezet. *Németország történeti fejlődésének néhány sajátosságáról* 27

Második fejezet. *Az irracionalizmus megalapozása a két forradalom közötti időszakban* (1789-1848) 70

1. Előzetes elvi megjegyzések a modern irracionalizmus történetéhez 70
2. Schelling intellektuális szemlélete mint az irracionalizmus első megjelenési formája 97
3. Schelling későbbi filozófiája 118
4. Schopenhauer 150
5. Kierkegaard 191

Harmadik fejezet. *Nietzsche mint az imperialista korszak irracionalizmusának megalapítója* 238

Negyedik fejezet. *Az életfilozófia az imperialista Németországban* 312

1. Az életfilozófia lényege és funkciója 312
2. Dilthey mint az imperialista életfilozófia megalapozója 323
3. Simmel és az életfilozófia a háború előtti időben 344
4. A háború kora és a háború utáni kor (Spengler) 358
5. A „relatív stabilizálódás" életfilozófiája (Scheler) 370
6. A parazita szubjektivizmus hamvazószerdája (Heidegger, Jaspers) 381
7. Prefasiszta és fasiszta életfilozófia (Klages, Jünger, Bäumler, Böhm, Krieck, Rosenberg) 409

Ötödik fejezet. *Az újhegelianizmus* 423

Hatodik fejezet. *Az imperialista korszak német szociológiája* 452

1. A szociológia keletkezése 452
2. A német szociológia kezdetei (Schmoller, Wagner stb.) 454
3. Ferdinand Toennies és a német szociológia új iskolájának megalapítása 457
4. A wilhelminus korszak német szociológiája (Max Weber) 465
5. A liberális szociológia védtelensége (Alfred Weber, Mannheim) 481

6. Prefasiszta és fasiszta szociológia (Spann, Freyer, C. Schmitt) 498

Hetedik fejezet. *Szociáldarwinizmus, fajelmélet és fasizmus* 516

1. A fajelmélet kezdetei a XVIII. században 516
2. A fajelmélet megalapítása Gobineau által 518
3. A szociáldarwinizmus (Gumplowicz, Ratzenhofer, Woltmann) 528
4. H. St. Chamberlain mint a korszerű fajelmélet megalapítója 541
5. A nemzeti-szocialista világnézet mint az imperializmus filozófiájának demagóg szintézise 556

Utószó. *A háború utáni évek irracionalizmusáról* 592

Név- és címmutató 663

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója — A szerkesztésért felelős: Timár Ilona — Műszaki felelős: Garamvölgyi Ágnes — Példányszám: 2800 — Terjedelem: 42.50 ív — Burkoló és kötésterv Varga Győző munkája — AK 675 k 6568 — 65.59818 — Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

Előkészületben

Lukács György

Az esztétikum sajátossága

Két kötetben

A két kötet kb. 1600 oldal
17×24 cm
Egészvászon-kötésben kb. 200.— Ft

Lukács György akadémikus új munkája a visszatükrözés elméletével foglalkozik. Először a mindennapi életben és a tudományban elemzi a visszatükrözést. Ehhez csatlakozik a munka központi része: az esztétikai visszatükrözés elmélete.

Újra kapható

Lukács György

A különösség

A különösség mint esztétikai kategória

255 oldal — 15×21 cm
Egészvászon-kötésben 35,— Ft

AKADÉMIAI KIADÓ
BUDAPEST

Ára ; 70,— Ft