
a polgári filozófia válsága

NÉMETH ANDOR

Lukács Györgyöt eddig közéleti szereplése, cikkei s könyvei alapján, mint kombattáns kultúrpolitikust és esztétát — Goethe, Balzac, Stendhal és az orosz realista regény interpretátorát — ismerte, könyvelte el, méltányolta, tisztelte a magyar közvélemény. Hogy filozófus is, a dialektikus materializmusnak világviszonylatban is egyik kiváló továbbfejlesztője, arról a magyar közönség inkább csak hallomásból, külföldi kongresszusokon való szerepléseit regisztráló lapközleményekből értesült. Új esszégyűjteményével most áll először kifejezetten ebben a minőségében a magyar nyilvánosság elé. Könyvének két témája van: a polgári filozófia felbomlásának története a fasiszta ideológiával kötött megalianszokon át az egzisztencializmusig; és az ellenfolyamat, a valóság dialektikus értelmezésének története Hegeltől Marxon és Engelsen keresztül Leninig és Sztalinig. Lukács új könyve természetesen polemikus, s az olvasó részéről az általános filozófiai műveltségen messze túlmenő tájékozottságot, olvasottságot, utalásokból is érteni tudást feltételez. De bárha fájdalomosan nélkülözzük is a szerző részéről megtisztelő módon adottnak tekintett, a könyv maradéktalan megértéséhez nélkülözhetetlen tárgyi ismereteket, tanulmányozása senkinek a számára sem lesz hiábavaló. Amilyen sok vonatkozású és mélyre ágyazott e mű a részleteiben, olyan határozott és világos a vezető eszméje, a kicsengése, a tartalma maga. Megpróbálom hát lerögzíteni, mit ért meg, mit vesz ki, mit jegyez meg belőle a nem szakfilozófus, a tanulni vágyó, egyszerűen csak figyelmes olvasó, akit e soraimmal képviselek.

I.

A feltörekvő polgárság világtörténeti hivatástudata a XVIII. század francia gondolkodóiban, az enciklopedistákban, Diderot, D'Alembert, Holbach, Montesquieu, Voltaire és Rousseau írásaiban jelentkezik, az

abszolutisztikus feudális rend eszmei alapjai és intézményei ellen irányuló támadásaikban, kimutatván azok tisztára társadalmi, tisztára „csak” történeti eredetét. E támadások azokban részlegesek és alkalmiak. Teljes, önmagáért helytálló, zárt gondolati rendszert egyikük sem alkotott. Ez a feladat Kantra várt. Kant a Tiszta ész kritikájában megvonta értelmünk határait; kimutatta, hogy az ész ellentmondásba keveredik önmagával, ha olyan kérdéseket kíván megválaszolni, amelyek kívül esnek a közvetlenül tapasztalhatón. Egyszóval: ismeretelméletileg bizonyította be azt, amit a XVII. és XVIII. század libertimusai és szabadgondolkodói bizonyítás nélkül is bizonyosra vettek, hogy mindaz, amit a teológusok és a teológia járószalagját követő iskola-filozófia Isten természetéről, tulajdonságairól stb. megállapít, csak fikció. Miképpen lehetséges a tapasztalat? — kérdi Kant, és kimutatja, hogy a valóságot értelmünk konstituálja a priori kategóriáival. Vagyis, hogy az összefüggéseket, mikben a külső világot érzékeljük, felfogjuk és értelmezzük, magunk alkotjuk s vetítjük a világra; amit érzékeinkkel felfogunk és értelmünkkel minősítünk, az az értelem szintetikus funkciónak terméke. A tér és az idő is a priori kategóriák.

A haladó értelmiség mindebből azt ragadta ki elsősorban, ami érdekeit ideológiailag aláátmasztotta: az ész autonómiáját, primátusát és szuverenitását, a tiszteletlen kanti következetességet, mellyel az iskolafilozófia Isten-bizonyítékaival felszámolt. A hiten és hagyományon nyugvó konvenciók megsemmisítőjét ünnepezték benne, a lázadót, az Istenrombolót (der Gotteszermalmer). Ámde Kant ezzel a „kritikával” oly börtönnek deklarálta az univerzumot, melyet az értelem maga teremtett magának s a megismerésre való törekvés minden mozzanatával újrateremt. Mi a világ? — kérdezték hallgatói riadtan. Nem tudhatom. Amit tudok róla, az az én kényszerképzetem. Ugyanaz a Kant, aki kozmogóniát is ad elő, mint metafizikus, kétségessé teszi mindazt, amit a csillagokról megállapított. Hol vannak a csillagok, ha a tér csak az én képzetem? És mit jelent ez a szó múlt és ez a szó jövő, vagy ok és okozat, ha mindezt én kreálom csupán? Voltak, akiket ez a tanítás a kétségbeesésbe kergetett, így Kleistot is. Kant ismeretelméleti a priorija oly meggyőzően hangzott, hogy sokáig senki sem mert tiltakozni ellene. Csak egy másik zseni: Gauss, a nagy matematikus. „Kantnak nincs igaza abban, hogy a tér pusztára szemléleti forma” — jelentette ki. — (Művei VIII. 224. l.) Amit aztán két tanítványa, Lobacsevszky és Bolyai János a szemléletileg előzetesen *nem* adott, nem euklideszi terek tételezésével be is bizonyított.

Kant természetesen igen jól tudta, hogy értelmünk, éppen mert konstituáló, szükségképpen áttöri azokat a korlátokat, amelyek közé, mint tevékenységének egyedül jogos területére, az ész „tisztá” alkalmazását szorítani kívánta. Ha tehát a Kritik der Vernunft második kiadásában megint beiktatja tárgyalásába Istent és a halhatatlanságot, úgy ezt nem azért teszi, hogy — Heine kegyetlen megjegyzése szerint — hűséges szolgáját, Lampet megvigasztalja, hanem mivel ezeket az eszméket a „praktikus” ész szükségképpen termeli ki. Erkölcsi utat és irányt mutató fogalmak ezek, nem ismeretek. Az értelem tehát Kantnál is öntevékeny mozgás, habár egymásból következő mozzanataiban nem ismer meg egyebet, mint saját magát. De, mint Lukács kimutatja, Kant mégiscsak közelebb áll a dialektikus gondolkodáshoz, mint közvetlen elődjének bölcséleti dogmatizmusa. Kant kimutatta, hogy az emberi ész kategóriái sze-

rint az univerzumból éppúgy be lehet bizonyítani azt, hogy véges, mint azt, hogy végtelen. Kant ezzel eljutott odáig, hogy az ellentmondásosságban felismerte a gondolkodás alaptényét. Az ellentmondás dialektikus feloldását azonban már nem találta meg: — azt, hogy az ellentmondás az objektív valóság és a szubjektív kategóriák összeütközéséből keletkezik.

Aki a bölcselettől idegenkedik, türelmetlenül kérdezi itt, hogy lehet egyáltalán kétségbe vonni a tudatunkon kívül létezők valóságát? Hisz ennek még csak a feltételezése is ellentmond a tapasztalatnak. Látni fogjuk, hogy nem így van. De a probléma különben sem ez. Amikor Zénó mozzanatokra bontotta a mozgást s kimutatta, hogy a mozgó test a mozgás minden fázisában *van* valahol s hogy ebből következőleg a mozgás logikai képtelenség, nem azt állította, hogy nincs mozgás, hanem csak azt, hogy fogalmi ellentmondást tartalmaz. Egy ókori anekdota szerint Diogenész (a sinopei) végighallgatva az érvelést, felállt, és ide-oda járkált Zénó előtt. Annak egyik tanítványa tapsolt neki. Csakhogy Diogenész erre botja után nyúlt, s alaposan elnászpángolta a tanítványt. „Mért sietsz igazat adni nekem, oktondi? — hordta le. — Ezt az ütleget mesztered nevében kapod. Ő érvekkel érvelt, nem mozzanatokkal. Ha cáfolni akarod, hozz fel érveket te is.”

Ez a filozófia: kritikailag kivizsgálta tapasztalat, tudás elé citált tudomásulvétel, mely csak akkor kap felmentést, ha a fórum, mely előtt számot kell adnia magáról, az értelem, helybenhagyja. A probléma ez: ha a külső világ csakugyan *toto genere* különbözik a tudattól, *akkor* csakugyan megismerhetetlen; *akkor*, amit tudni vélek róla, csakugyan nem a *res extensa* maga, hanem annak a tudat természetéhez alkalmazkodó tükröződése. A lét, ez ismeretelmélet szerint, nem fejezhető ki fogalmilag. Csakhogy a külvilág nem az, aminek az érzékelésben mutatkozik. Olvassuk csak el Hegelnél, hogy málik szét, hogy bomlik fogalmi alkatlemeire az *ez*, az *itt*, a *most*, hogy foszlik mindez széjjel egy folyamat mozzanatává. Kant logikája a maga merev kategóriáival nem megy túl lényegében a régi formális logikán. Igaz, hogy ismeretelméletében a tapasztalatot konstituáló értelem mellett megkülönböztet egy másik szellemi tevékenységet, az észet, mely spontán öntevékenységgel tapasztalatilag ellenőrizhetetlen, normatív és regulatív képzeteket konstituál. Ezzel a megállapítással Kant megteszi az első lépést a dialektikus logika felé, ámde az ő transzcendentális logikája a magán való elvi megismerhetetlensége következtében nem fejez ki egyebet, mint önmagát, vagyis transzcendentális pszichológia marad. Kant ismeretelmélete tehát alapjában véve visszaesés például Spinozához képest, akinek filozófiája szerint a dolgok rendje és a logika (*ordo rerum et connectio idearum*) ugyanaz. Kant kétféle értelemben szakította ketté ezt a spinozista, persze misztikusan statikus azonosságot. Egyfelől alany és tárgy, másfelől jelenség és lényeg között. Hegelig kell várni, aki majd felismeri, hogy jelenség és lényeg, tulajdonság és dolog között objektív dialektikai viszony van; hogy a lényeg nemcsak abszolút, hanem ugyanakkor relatív is. Hogy ami bizonyos jelenségekben lényeges, egy magasabb lényeghez viszonyítva mozzanattá viszonylagosul. A jelenségektől elválasztott, a jelenségekkel szembeállított lényeg, a kanti magánvaló, absztrakció. Hegel helyreállítja a szubjektum és objektum azonosságát is, persze idealista megfogalmazásban. Jelenség és lét, lét és törvény azonosak és nem azo-

nosak. Egyneműek és különbözők egy füst alatt. A valóság a logikát reprodukálja, azaz folyamatszerűen valósítja meg a dialektikus logika egymásból következő kategóriáit. A megállapodás indokolása persze misztikus. A dialektikus logika Hegel szerint Isten gondolatait tartalmazza a teremtés előtt. Ezzel nemcsak misztikus homályba vész a logika egész módszertana, hanem a tartalmi kifejtések is elvesztik igazi alapjukat, valóság-vonatkozásukat, igazságuk ama kritériumát, hogy az objektív valóságot tükrözik vissza gondolatilag. A hegeli rendszer kétszer állapítja meg ugyanazt a folyamatot, először elvontan a logikában, aztán konkrétan a természetben és a történelemben. Ami olyan, mintha filmet pergetne le. Miért kell a szellemnek konkretizálnia magát? Miért kellett Istennek világot teremtenie? Miért kell megismételni az egész folyamatot, ha a logikában már elérte az önmagát-felismerés legmagasabb fokát? Hegel megfelel a kérdésre, de persze misztikusan: „Az eszme abszolút szabadsága éppen az, hogy nemcsak átmegy az életbe, hanem a saját maga abszolút igazságában elhatározza magát arra, hogy különlegességének mozzanatát, mint a saját visszfényét, szabadon kibocsássa önmagából.” A külvilág, a természet és a történelem Hegel szerint az eszme elidegenedése önmagától és ez elidegenedés visszavétele az eszmébe, a szubjektum és objektum azonosságának újbóli visszaállítása, magában az objektív valóságban. E folyamat megvalósulása a hegeli dialektika. Ennek módszertani elve az, hogy minden ellentmondás feloldása új ellentmondást szül, a folyamat tehát elvileg sohasem fejeződhetik be véglegesen. Hegel ennek ellenére befejezi. Ezzel rendszerébe bekerül a történelem végének a dialektikus módszer szempontjából abszolút kategóriája.

De bárha alapjaiban misztikus és végső megállapításában inkonzvens is a hegeli metodika, mégis Hegel fedezte fel a valóság megismeréséhez egyedül vezető filozófiai metodikát. Az ész dialektikus kategóriái az objektív valóság mozgását reprodukálják. Lenin Hegel logikájához írt jegyzeteiben világosan felismeri e megállapítás ismeretelméleti és módszertani jelentőségét. Amikor a gondolkodás a közvetlenül adottat túlhaladja, az a látszat jön létre, írja ott, mintha ez pusztán a gondolkodás tevékenysége volna. Ha azonban a megismerés a jelenségtől a lényeg felé haladva magának a létnek a mozgását követi, vagyis ha minden, amit a gondolkodás elvontságnak, törvénynek stb. nevez, semmi egyéb, mint a létnek magának valamely új, bár nem az érzéklésben közvetlenül adott formája, ha a gondolkodásnak ez a mozgása nem önálló, belőle magából kiinduló tevékenység, hanem a lét mozgásának, formaváltozásának bonyolult, nem közvetlen tükröződése az emberi tudatban: akkor a megismerés, mint a tudattól függetlenül létező külvilág visszatükröződése az emberi tudatban, új értelmet nyer. Minthogy az objektív lét maga is folyamat, a jelenségek átcsapása ellentétükbe, az azt reprodukáló gondolati folyamat is csak annyiban adhat megfelelő képet az eredetiről, amennyiben maga is dialektikus.

Ez a felfogás — a dialektikus materializmus módszertana — megszünteti az idealista ismeretelmélet megoldhatatlannak látszó kérdéseit. Ez nem halott és merev fogalmak rendszere, hanem valóságos összefüggések megállapítása a lét és nemlét viszonylagosságának ellentmondásos kapcsolatairól. Jelenség és lét, lét és törvényszerűség azonosak és nem azonosak, vagyis ami a megismerés bizonyos mozzanatában lényeges, ez

a megismerés egy magasabb fokán mozzanattá relativizálódik és így tovább. Éppen ezért egyik sohasem választható le a másikról. Jelenség és lényeg dialektikus ellentéte örök, vagyis minden egyes törvény csak megközelítése a valóság mindig változó, mindig alakuló, minden tekintetben végtelen s így fogalmilag tökéletesen soha ki nem fejezhető totalitásának. Lenin Hegelnek azt a megállapítását is magáévá teszi, hogy a valóság mindig gazdagabb, mint a törvény, mert tartalmazza ugyan a törvényt, de azonfelül még többet is, ti. a magamagát mozgató lét mozzanatát. Ismeretünk ennél fogva tehát mindig csak megközelítése a valóságnak a maga teljességében, és ennyiben mindig relatív; mivel azonban valóságos, a tudattól függetlenül létező valóságnak a megközelítése, ennyiben mindig abszolút. A megismerésnek abszolút és relatív jellege elválaszthatatlan dialektikus egységet alkot.

II.

Lukács György három szakaszra tagolja a német polgári filozófia történetét. Az első korszak a XVIII. század végétől a XIX. század első harmadáig tart. Ez a korszak a feltörő polgárság világszemléletének legmagasabb gondolati kifejezését hozza létre Kant és Fichte, majd Hegel filozófiájával. E nagyszerű gondolkodóknak tévedései is értékesek, mert világtörténelmileg szükségszerű illúziókra vezethetők vissza. E korszakot a harmincas, illetve a negyvennyolcas forradalom zárja le. Innentől kezdve a polgári ideológia átalakul a kapitalista polgári gazdasági rend igazolásává. A filozófia elveti a dialektikát, és ismeretelméletileg visszatér Kanthoz, ugyanakkor azonban Kantnak a materializmus és idealizmus közötti ingadozását tiszta szollipszizmussá oldja fel. A filozófia elveszti kombattáns jellegét. A világról, a valóság igazi lényegéről nem tudhatunk semmit, nem is fontos, hogy tudjunk. A filozófusok szerepe már csupán arra szorítkozik, hogy a spekuláció ne hágja át a lényegismerés lezáró korlátait, hogy senki se vonjon le a gazdaság és a társadalom tényeiből olyan következtetéseket, amelyek a fennálló társadalmi rendet veszélyeztethetik. A filozófia minden világnézeti kérdéstől való határozott elvi elfordulásával mintha végképp lemondana arról a szerepéről, hogy a társadalmi fejlődés érdekeinek gondolati kifejező formája legyen. Így lesz a filozófiából szaktudomány. Eredményei, megállapításai, módszerei és tartalmi egyre érdektelenebbé válnak még a polgári osztály számára is. A filozófia professzorai, a kifejlett kapitalizmus munkamegosztásának megfelelően, szabadon filozofálhatnak, amennyiben betartják az uralkodó osztállyal való hallgatólagos megállapodásukat a gondolat szabadság határait illetően. A filozófiai katedrákat mindinkább a társadalmi közönyösség légüres tere veszi körül.

A XIX. század iskolafilozófiája azonosította a kapitalista gazdálkodást és tényeinek gondolati tükröződését az ésszerűséggel. Ennek megfelelően a kor köztudata a tőkés termelés rendjét és ideológiáját tekintette az egyedül ésszerű s éppen ezért egyedül lehetséges, tehát szilárd és állandó világnak. Az imperializmus gazdasági válságai s a világháború azonban megrendítette az emberekben a kapitalista gazdasági rendszer örökkévalóságba és egyedül üdvözítő voltába vetett hitét. Az emberek túlnyomó része kezdte *nem* véglegesnek tekinteni a fennálló társadalmi

rendet. Ezt a bizalom-megrendülést tükrözik az egymást követő válság-filozófiák. A társadalmi világ tranzitorikus voltának kényszerű tudomásulvétele e filozófiákban mint *irracionalizmus* vagy egyenesen mint *nihilizmus* jelentkezik. A filozófusok egy másik csoportja, valamint a „humanista” köz- és regényírók viszont a békebeli állapotokhoz való visszatérésben látják az egyedüli üdvöt. Ezek, a polgári életformák védelmezői, igyekeznek elhitetni az emberiséggel, hogy a múlt század során kialakult társadalmi és szellemi habitusokon kívül más civilizált formák közti társasviszonylatok el sem képzelhetők. A polgári kultúra e védelmezőinek ideológiái gyengesége azonban nyilvánvaló. A polgári társadalom „szekuritása”, melynek hiányát oly fájdalmasan nélkülözik, visszahozhatatlan. A valóság: a világ átalakulása egy új típusú demokrácia felé.

Ellentétben a hanyatló polgárság agnosztikus és reménytelen filozófiai iskoláival, az osztálytudatos munkásság történetbölcséleti szemlélete maradéktalanul bizakodó. Csak a múlt század végén lábra kapott „reformizmus” bontotta meg a proletariátus egységes hitét a közeli győzelemben. A reformizmus különbséget tett végcél és mozgalom között. Azt tanította, hogy a végcél többé-kevésbé utópia s elválasztható a proletariátus aktuális napi érdekeitől. A szocializmusnak világtörténeti tényezővé való válása azonban meghazudtolta ezt a mindennel megalkudni kész, lapos és földhözragadt, perspektíva nélküli defetista elméletet. A szocializmus megszűnt utópia lenni, elvesztette statikus jellegét. A szocializmus nem elvont jövő többé, mely valahol a távoli jövőben „készen” várja a munkásságot, hanem folyamat és harc, valóság és kíváncsi szétbonthatatlanul dialektikus egysége. Persze a szocializmus aktivizálódása aktivizálta a szocializmus ellenségeit is: a humanisták elhallgatnak, illetve elhallgattatják őket az álforradalom ideológusai. Demagógiájuk és hamis mítoszai mögött nincs konkrét tartalom. Nem hisznek semmiben, még saját demagógikusan hirdetett téziseikben sem. A demagógiának és a nihilizmusnak ez az összekapcsolása ma is folyik; elég, ha De Gaulle és Malraux kapcsolatára gondolunk. Ennek a folyamatnak társadalmi háttere a két világháború közt szakadatlanul élesedő társadalmi válság, mely a fasizmus átmeneti uralomra jutásában érte el csúcspontját. A fasizmus szélsőséges irracionális és erkölcsi nihilizmusa hatályon kívül helyezte a régi demokrácia formális játékszabályait, megszüntette az állampolgár minden jogbiztosítékát, kisajátította s a maga zsarnoki céljaira használta fel a monopolkapitalizmus fejlett gazdaságának összes technikai lehetőségeit, hogy végső kifejlődésében, a totális háborúban megmutassa igazi arcukat: a semmit, az értelmetlen és cinikus brutalitást. A Szovjetunió és a nyugati demokráciák egyesített katonai ereje megsemmisítette ugyan a világ leigázására szövetkezett fasiszta hatalmakat, de csak a fasizmus kiépített és funkcióba lépett szerveit rombolta szét, nem magának a fasizmusnak feltételeit. A monopol-tőke imperialista uralmi kísérletei szükségképpen reprodukálják a fasizmust, nemcsak a legyőzött országokban, hanem a győztesekben is. A régi „történelmi” demokráciák a feléledő világfasizmust védelmezik ma, az „igazi” demokrácia, a „szabadság”, az „emberi jogok” jelszavaival, a felszabadult vagy felszabadulni igyekvő népek tényleges szabadsága ellenében. Az ő útjuk az a bizonyos „harmadik út”, mely múlhatatlanul egy új világháborút készít elő.

III.

„Semmi kétség: rövidesen az egzisztencializmus lesz a mai polgári értelmiség uralkodó áramlata” — így kezdi Lukács könyvének az egzisztencialista filozófiával foglalkozó fejezetét. Amikor e sorokat leírta, még úgy tűnhetett. Ma már azonban nyilvánvaló, hogy az egzisztencializmus zsákutcába jutott. Sartre nagy könyvének, a *L'Être et le Néant*-nak megjelenési esztendeje, 1943 óta az egzisztencialista filozófusok nem produkáltak érdemlegeset. Az érdeklődés, melyet a világ az egzisztencializmussal szemben tanúsított, nem is magára a tanításra irányult, hanem annak irodalmi holdudvarára. Ennek pedig egyszerűen az az oka, hogy Jean Paul Sartre, az egzisztencialista filozófia főképviselője, hivatásos filozófus ugyan, de egyben igen tehetséges író is, ki az irodalmi műfajok mindegyikével megpróbálkozott. Írt regényt, drámát, esztétikai értekezéseket, sőt még filmet is. Hatása már csak azért is szélesebb körre terjedt, mintha csak a katedráról hirdetné a tanításait. Amellett saját folyóirattal rendelkezik, a *Les Temps Modernes*-nel, mely azonban első, nagy feltűnést keltő első számai óta mindjobban halaványodik, egyre kevésbé foglalkozik az egzisztencializmus problémáival, s egyre nagyobb időközökben jelenik meg. Mégis kétségtelen, Sartre volt az, aki az egzisztencializmusból divatot csinált, téziseit illusztráló színdarabjaival és regényeivel, feltűnést keltő polemikus állásfoglalásaival s nem utolsósorban az egzisztencialista közéleti magatartásáról tett nyilatkozataival, melyeket a világ egész sajtója lenyomtatott.

Hogy az egzisztencializmus valóban az önmagával meghasonlott, történelmi hivatástudatát feladó polgári társadalom bomlási terméke, már az eddigiekből is nyilvánvaló. Lukács globálisan ítéli meg ez irány filozófusait, kimutatva, hogyan megy át a praefasiszta filozófusok társadalmilag látszólag indifferens, „előkelő” szolipszizmusa a marxizmussal való szembeszállásba. Az előbbieket azzal tettek eleget — szubjektíve persze sok esetben öntudatlanul és jóhiszeműen — osztály-feladatuknak, hogy leszerelték a lázongó értelmiség komoly forradalmi törekvéseit, elterelték érdeklődését a társadalom valóságos problémáitól, vérteszitlenekké tették őket, előkészítették behódolásukat a reakciótól teremtett tényeknek. Ma pedig — amikor egyetlen világnézet sem tarthat szélesebb társadalmi hatásra igényt, ha nem méri össze a marxizmussal magát — a marxista filozófia egyes elemeinek kisajátításával, abszolutizálásával, jelentőségük túlhangsúlyozásával és eltorzításával próbálják kijátszani magukat, a politikai „harmadik út”-nak megfelelően, a „meghaladott marxizmus” jogutódává. Ezt oly módon eszközlik, hogy a kanti diszkriminációval ellentétben, mely szerint a tudatonkívüli valóság, a magánvaló, elvileg megismerhetetlen, korrelációt feltételeznek lét és tudat között. Az ember nem úgy van a világban, mint egy dobozban, hanem beléje van vetve, mint egy helyzetbe, amit nem maga teremtett, nem maga választott, nem maga akart, amelyet azonban mégis vállalnia kell.

Hogy az ember kozmikus helyzetének ez az ontológiai meghatározása mennyire csak a tőkés gazdálkodás keretén belül eszmélkedő, társadalmi specializálódásában elszigetelt egyed „kozmosz” életérzését abszolutizálja, az egy marxista számára bizonyításra sem szorul. Lukács itt csak megállapít. Kritikája ott a legrombolóbb, ott a legmegsemmisítőbb, ahol immanensen bírálja az egzisztencializmus tételeit, főképp azokat, ame-

lyek, mint a Sartre-éi, az emberi szabadságot tételezik, a személyiség értékének állítólagos tagadóival, a marxistákkal szemben.

Itt nincs helyünk természetesen felvázolni Sartre teljes gondolatmenetét, tehát csak a lényeges pontra szorítkozunk. Ami az embert a tárgytól, amely egyszerűen és mindig az, ami (s ami már nem igaz!) megkülönbözteti, az Sartre-nak még franciául is bántóan rosszul hangzó definíciója szerint a következő: az ember nem az, ami és az, ami nem. Amit így kell érteni: az ember, aki mindig terveiben él, sohasem azonos magával, tehát nem az, aki; minthogy azonban mindig helyzetben áll, mely visszahat tudatára s meghatározza azt, maga is a mások szemével látja magát. S ebben az értelemben az, ami nem. Az ember a saját társadalmi figurációját képviseli megbízhatatlanul, mert bensőleg nem léven azonos azzal, aki és ami, mindig módjában áll megcáfolni, meglepni nemcsak másokat, hanem saját magát is. Az ember e tétel szerint lényegileg szabad lévén, olyan lény, akire számítani nem lehet. De ha ez így van: lehetséges akkor társadalom? Lehetséges, mert az emberek általában véve nem élnek szabadságukkal, hanem „következetesek”, azaz rosszhiszeműek. Íme, erre az eredményre vezet az emberi létezési formájának fenomenológiai definíciója Sartre főművében és első regényében. A szabadságáról lemondó, magát világi helyzetével azonosító, tevékeny embert Sartre „komoly szellemű”-nek (esprit sérieux) nevezi, de ez a minősítés elpalástolja e típus felőli vélekedését. Első regényének, a *La Nausée*-nak (Az émelyedés) egzisztencialista hőse, aki egy vidéki városban poshad, minden közéleti nagyságot, költőt, író, hősit, halált halt katonát és államférfit, kiket az emberiség szoborban vagy képben megörökített, a pimasszal, a hitvány fráterrel egyértelmű becsmérlő kifejezéssel *salaud*-nak nevez. Azok, mert definiálták magukat, mert önmagukat komédiázták, mert pályájuk volt, — mert elárulták szabadságukat. Lukács György, aki tárgyilagos kritikusa az egzisztencialistáknak, megállapítja, hogy Sartre a humanizmusról írt népszerű iratocskájában módosítja fenti téziséit. Az embernek, aki mindig helyzetben áll — mondja most már Sartre —, sorsa az állásfoglalás, mert ha nem foglal állást, az is állásfoglalás. Ez azonban csupán a fenti „értékelés” kiterjesztése, generalizálása, vagyis azt jelenti, hogy mindenki „salaud”.

Heidegger nihilisztikusan-irracionális világképében viszont a teológiai kategóriák felléptetése és érvényt-igénylése eredményezi a rendszer elmentmondásait. Heideggert a létezés egyáltalán való problémája foglalkoztatja. Mi a lét? — kérdi. — Semmi esetre sem a létező maga, hanem ami a létezővé teszi. A tényállásnak ennél a skolasztikusokra emlékeztető „precizírozásánál” persze nem jut tovább. Mert a *Sein und Zeit* kizárólag a létezésnek azzal a speciális esetével foglalkozik, amit *Dasein*-nak nevez. De bár nyilvánvalóan az ember létezési módja az, amit karakterizál, ezt nem mondja ki, mert az ember történeti lény s mint ilyenek, létformája nem stabilizálható egyszer s mindenkor érvényességgel. De vajon komolyan gondolja-e Heidegger, hogy a *daseins*mässig (világban otthonos) létformának felsorolt tulajdonságai minden teremtményre érvényesek? Az állat is bele van vetve a világba, az állat is otthonos abban, és habozás nélkül ráveti magát arra, amire éppen szüksége van, az állat is örökké gondokban él, mert az élete veszélyeztetett, az állat is gondolozza magát, talán még tervez is, de hogy szölongatja-e a „lelke”, mely

hang nélkül beszél s hogy érez-e büntudatot, mégis kétségesnek tűnik előttünk, hacsak nem akarjuk úgy értelmezni a La Fontaine-i mesét, hogy a kóbor kutya arra figyelmezteti a pórázra kötött házörző ebet, amikor megugatja, hogy éljen olyan „autentikusan”, mint ő.

Heidegger esendő lénynek tekinti az embert, és a létben való viszonylatából vezeti le a léttudatát. E tudat kategóriái teológiaiak — felelősség-érzet, lelkiismeret, büntudat és halálraszántság —, de a hitet, a reményt és a szeretetet, az önmagával s a világgal viaskodó *homo religiosus*, vigasznyújtó regulatív ideáit megvonja tőle. Mindent átvesz a teológiából, ami leverő, s mindent visszahagy, ami felemelő.

Heidegger filozófiája épületes. Esendő lények vagyunk — prédikálja —, a világ kiszolgáltatottjai (verfallen an die Welt). A világ itt a másokat jelenti, a man-t, akik magukhoz akarnak bennünket hasonlítani. A man magatartásmódja a kíváncsiság, a locsogás, a kétértelműség. A mások, az „ők” e megvető, e becsmérlő megítélésében jut kifejezésre a polgári szobatudós tömeggyűlölete, páni félelme, hogy a társadalommal való érintkezés egyéniségének egyedülállóságán foltot ejthetne. Felfogásából az következne, hogy mint etikai magatartást, a minden társadalmi aktivitástól való tartózkodást, a közügyek iránti közömbösséget írja elő. Heidegger azonban nem ezt tanítja. Művének második részében azt fejtegeti, hogy az embernek köteleességei vannak a történelemmel szemben, miknek meg kell felelnie. De miből konstituálódik a történelem? Mikor s hogyan magasztosul a kíváncsiság, locsogás és kétértelműség oly szent üggyé, melyért köteles vagyok feladni magányomat? Heidegger ezt nem fejt ki. Lukács idézi, hogyan reagáltak a diákok tanításaira: el vagyunk szánva, csak nem tudjuk, mire. Amíg ő maga nem mutatta meg azzal, hogy náci lett. Igaz: nem maradt az, felismerte a mozgalom sekélyességét és alantasságát, s elkedvetlenedett. A mozgalomban való csalódását azonban nem fejezte ki fennhangon vagy tettekkel, félreérthetetlenül. Tanítványai, akik példáját követve náciaknak álltak, vállalva e szennyes mozgalom erkölcsi förtelmeit, autentikusabbak voltak, mint a mesterük.

Lukács Céline *Voyage au bout de la nuit* című regényével hasonlítja össze Heidegger könyvét. Sartre főműve is olyan érdekes és szórakoztató, mint egy regény. Más tekintetben viszont jellegzetesen doktori disszertáció, vastag és zsúfolt, melyben a jelölt nemcsak saját felfogásáért áll helyt, hanem azt is igazolja, hogy a tárgyalt problémák irodalmát alaposan és behatóan ismeri. Ezért veti össze Sartre minden állítását az összes filozófusok vonatkozó állításaival. Az olvasó, aki e kérdésekben illetéktelennek érzi magát, kábultan asszisztál e tudós szörszálhasogatásokhoz és többé-kevésbé feleslegesnek érzi magát, türelmesen várja, hogy az urak végezzenek egymással, készen arra, hogy mindenben Sartre-nak adjon igazat, azzal a hátsó gondolattal persze, hogy azért Spinoza, Hegel és Bergson sem kutya. De persze a L'Être el le Néant azért mégiscsak regény, olyan, mint a késő középkori *Roman de la Rose*, melynek szintén fogalmak a hősei — skolasztika és szerelmi regény, tele kalandos és meglepő fordulatokkal. A két szerelmes — akik oly közel állnak egymáshoz, mintha testvérek volnának — Magáért-való és Magán-való elveszítik és kétségbeesve keresik egymást több mint négyszáz oldalon. Már-már azon a ponton vannak, hogy egyesülhetnének, de a sors újra elszakítja őket — s az olvasó lihegve lapoz előre, vajon a regény utolsó oldalain egyesül-

nek-e. Nem egyesülnek. A fárasztó skolasztikus szörszálhasogatások így voltaképpen csak a cselekmény kifejlődésének késleltető mozzanatai, amiket a szerző csak azért nyújt oly hosszadalmasra, hogy még magasabbra csigázza kíváncsiságunkat en-soi és pour-soi sorsát illetőleg.

IV.

Lukács Györgyöt természetesen nem szakfilozófusi becsvágya készítette arra, hogy az egzisztencialista filozófusok önellentmondásainak felmutatásával bajlódjék, hanem e filozófia átmeneti népszerűségének ártalmassága. Álláspontja, mellyel e filozófiát visszautasítja, a miénk is. Ítéletéhez nincs hozzátennivalónk. Mindössze Kierkegaard védelmére szeretnék felhozni egyet-mást. Kierkegaard-t két kérdés nyugtalanította, mint ismeretes: megbocsáttatik-e neki, hogy, habár szorongva s verejtékezve, csak hipotetikusan hitt Istenben, s visszaadja-e neki Isten, mint Ábrahámnak Izsákot, Regináját, kit feláldozott a kedvéért. (Ennek a finnyásan fel- és ugyanolyan finnyásan leépített jegybenjárásának titkát firtatta L. Gy. ifjúkori tanulmánya: Sören Kierkegaard és Regine Olsen.) E töprengések mögött Kierkegaard apja állt, ki már megette kenyere javát, mikor Sören fia a világra jött — apja, ki büntudattól gyötörve maga fölött érezte Isten haragos tekintetét. A fiatal Kierkegaard lázongva emlékezett meg később megmérgezett gyermekeveiről. „Boldogtalan voltam, mert elaggott, mélabús apám belém plántálta az istenfélelmet.” Apja halála után azonban örökségként vette magára annak szorongó büntudatát. Mindez kicsinyesen korlátolt, fülledt és nyomasztó és kétségbeesetten komikus is. Ám ezt Kierkegaard is tudta, s vállalta álláspontjának komikumát. Elképesztően monoton, mindig ugyanazt az üres problémát örlő tépelődéseinek innen van ironikus melléktónusa. (Gyötörődöm, tönkreteszem az életemet, s mindennek talán semmi értelme sincs.)

De mi köze ennek a filozófiához? Kierkegaard lelkésznek készült. Igazi stúdiuma a teológia volt; a berlini egyetemen is csak mellékkollégiumként hallgatott filozófiát. Filozófiai tanulmányai nagy benyomást tettek rá, habár csak negatív értelemben. Hegellel például élete végéig polemizált. Ámde mindezt — ha szabad e triviális kifejezést használnom — a saját kontójára csinálja, mint „szubjektív gondolkodó”. Belátta s megértette, hogy az értelem, a világ e legigazságosabban elosztott valamije (la chose la mieux répartie du monde), az értelem orgánuma, oly képesség, mely szükségképpen tárgyiasít, általánosít, a dolgokat elvonatkoztatja önnönmaguk lététől, objektívál. Az egyessel nem foglalkozik a tudomány — tanította már Arisztotelész. Ám legyen — bölintott rá Kierkegaard —, de akkor a filozófia nem tud feleletet adni arra, ami engem nyugtalanít. De nem tud rá feleletet adni a teológia sem, a filozófiának ez a fattyúhajtása. A teológia a vallás tanításait van hivatva igazolni az ész előtt. Ámde, aki a hitet igazolni próbálja az ész előtt, az nem hívő, mert: csak az apja érti a fiút és a fiú az apát. Amivel azt akarja mondani: az Istenhez való viszony igazsága a szubjektivitás. „Sokat töprengenek a hitről” — írja —, „de aki a hiten töpreng, az nem hívő. A legkevésbé az, aki a hitet értelmes magatartásnak tartja és Istent elképzeli. Nem. A hit értelmetlen valami, és aki értelmessé akarja tenni,

az megfosztja mélységétől, kockázatától és hitelességétől. Hinni csak az ésszerűtlenben lehet. A vallásos ember ismertető jege, hogy szorong. Ez a szorongás közölhetetlen. A vallásos ember tehát szükségképpen kivétel.”

Mindezt csak azért hoztuk fel itt, hogy az olvasó maga is lássa, milyen lelkiismeretlenül sajátítja ki Heidegger a tőkés gazdálkodás társadalmába belevetett kisember létudat-modusainak karakterizálására a kierkegaard-i terminológiát. Mi köze az állásvesztéstől, a felmondástól, a munkaképtelenségtől való kispolgári szorongásnak a heideggeri Sorgenek ahhoz a metafizikai szorongáshoz, melyről Kierkegaard beszél? Ki vetette meg jobban a kispolgárt és kiváltképpen az istenest, mint a bosszús bibliai Isten e boldogtalan, hitetlenül hívő apostola? Az indulat, mellyel Kierkegaard korával szembefordult, tartalmilag hamis volt kétségtelenül. Más kapukon kellett volna döngötnie. Mint a polinéziai szigetek bennszülöttei, akik háttal a tengernek szorongva figyelik, hogy csúszik le a nap a hegyek mögött, és egész éjszaka kezüket tördelve siratják a Világosságot, nem gondolva arra, hogy a nap pár óra múlva emelkedni kezd a hátuk mögött: Kierkegaard egyoldalúan a megüresedett égboltra szegezte tekintetét, s nem gondolt arra, hogy ami fent letűnt, az letről visszajön. Pedig rájöhetett volna, hisz értette a dialektikát, de társadalmi meghatározottsága és kicsinyesen kispolgári mozgáslehetőségei közepette e felismerésig nem jutott el. Ezért támadta a közösséget oly igény nevében, mely demitizálva és talpra állítva az elszigetelt egyénnek a társadalomba való visszaiktatását sürgeti. Mert a legszubbjektivebb probléma sem oldható meg máshogy, mint társadalmilag. Ezt mutatja ki Lukács György is azzal a ítéletével, melynek idézésével be is fejezzük ezt a már amúgy is túl hosszúra nyúlt könyvismertetést:

„A XIX—XX. század gazdasági-társadalmi fejlődése nemcsak az emberiség problémáinak történelemfölötti tárgyalását tette lehetetlenné, hanem azt is, hogy az elszigeteltnek gondolt egyénből és annak tudatából induljunk ki. Amióta a reális gazdasági fejlődés kézzelfoghatóan kimutatta a Smith-Ricardo-féle koncepció helytelenségét, vagyis amióta világossá vált, hogy az egyéni cselekvések összességéből nem származhatik társadalmi összhang, hanem a válságok és háborúk káosza, amely mind erősebben egy általános barbarizálásba hajtja az emberiséget, azóta a helyzet gyökeresen megváltozott a filozófia számára is. Lehetetlenné vált, hogy újra, akár ismeretelméletileg, ontológiailag vagy lélektanilag az egyénből induljon ki, mert elvesztette azt a belső bázisát, mely legalább egy világtörténelmileg jogosult illúzióra támaszkodott.”

(1947)