

A MARXISTA FILOZÓFIATÖRTÉNETÍRÁS NÉHÁNY MÓDSZERTANI KÉRDÉSE*

SÁNDOR PÁL

Az itt következő néhány módszertani kérdés a filozófia története írása közben merült fel. Még nem érettek meg annyira, hogy alkalmasak lennének rendszeres, kerek egész mű megírására. De ennek talán még az objektív előfeltételei sincsenek meg. Hiszen hiányzanak a monográfiák, az előtanulmányok, amelyek egyes részletkérdéseket megvilágítanak. Most lépnek előtérbe azok az igények is, hogy egyetemes filozófiatörténet készüljön a történelmi materializmus szempontjából. Ennyiben tehát jogos — tapasztalatcsere, vagy a felvetett problémák megvitatása céljából — egyes kérdések feltevése, még akkor is, ha nincs is még számunkra megnyugtató megoldás és elnézést érdemel az aforisztikus forma, amelyet — bármily szétágazók, ötletszerűek is a taglalt tárgyak — valami mégis összetart: a marxista—leninista világnézet.

Mi lehet egy egyetemes filozófiatörténet vezérfonala? A tárgya? Hiszen a filozófia tárgya egyes korokban más és más. A Sokrates előtti filozófiát mai szemmel a fizikába, csillagászatba, meteorológiába utalnánk. A feudalizmus filozófiájának túlnyomó részét teológiának nevezzük. Valamikor a jog problémái egyik legfontosabb részét alkották a filozófiának. Történelembölcseletről Kantig úgyszólván senki sem tudott. És a kopernikusi fordulatot — vizsgálni a megismerőképességet — is Kant hozta a filozófiába. Itt azonban nemcsak arról van szó, hogy nem filozófiatörténet, hanem problémátörténeti monográfia lenne abból, ha végig azt a témakört tárgyalná a filozófia egész története, amelyet egyik vagy másik kor filozófiának tartott. S ez vonatkozik nemcsak azokra, akik pl. csupán a logikát és ismeretelméletet tartják filozófiának, — hanem azokra a marxistákra is, akik a filozófia tárgyának a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás legáltalánosabb törvényszerűségeit tekintik. Mert ez a *marxi* filozófia tárgya, amely nem ismeri el — teljes joggal — semmiféle tudomány körébe tartozónak a transcendenciát. De mit kezdjünk akkor az egész skolasztikával, amelyben — és a feudális társadalom tudósai szemében — a teológiai fogalmak legalább olyan reálisak és tudományosak

* Elhangzott az MTA Társadalmi-történeti tudományok osztálya által 1961. szept. 19-én rendezett felolvasóülésen.

voltak, mint a mai polgári filozófus számára a tudatalatti vagy lényegszemlélet. Tudományosság szempontjából ugyan mi különbség van az extázis és intuición között? Az immanencia éppoly fantasztikum, mint a transcendencia. Az introjekció vagy *Einfühlung* semmivel sem magyaráznak meg többet, mint az angyalok. S az „akarat”, vagy a „tudattalan”, vagy az ablak nélküli végtelen számú monaszok vagy egyéb ismerettani régiók nem érnek fel a háromszázegynéhány égi szférával. És vajon Platon Állama vagy Aristoteles Politikája, vagy Hobbes Leviathanja *csak* államelmélet-e azért, mert Marx előtt nem tudták tisztázni az állam és társadalom viszonyát és általában a társadalom mibenlétét?

A filozófiatörténet tehát kénytelen a filozófia tárgyának azt tekinteni, amit egyes korok filozófiái annak tartottak. Ha a marxi filozófiatörténet csak a mai értelemben vett tudományos filozófiával kívánna foglalkozni, akkor kezdené Marxszal és Engelsszel, hiszen ők tették a filozófiát tudománnyá. A tárgy tehát nem lehet vezérfonal, hanem éppen hogy maga is a marxi elemzés objektuma, hogyan, milyen tényezők eredményeképp, miféle valóságok visszatükrözése gyanánt változott koronként és irányokként ez a tárgy.

Lenin útmutatásai a filozófiatörténetet illetően ilyen értelemben szólnak, és pedig nemcsak a tárgyra vonatkozólag, hanem általában. Azt kérdezi, hogy a különböző filozófiai elméletekben hogyan tükröződik a társadalom anyagi élete és ezzel kapcsolatban a kultúra és tudomány történelmileg elért fejlettségi foka. A filozófiatörténetet tehát úgy kell bemutatni, mint a társadalom fejlődésének elméleti termékét, az egyes filozófiai irányzatokat pedig úgy, mint a társadalom egyes osztályai és ezeken belül bizonyos rétegek érdekeinek elméleti kifejeződését. A filozófia története tehát elválaszthatatlan az általános történelemtől, fejlődéstörvényei nem immanens törvényszerűségek. Jelenti-e ez azt, hogy ezek szerint a filozófiatörténet vezérfonala azonos az egyetemes történet vezérfonalával és az általános törvényszerűségnek speciális formában történő megnyilatkozásáról van szó s a filozófiatörténet feladata e speciális forma felfedezése és feltárása?

A felelet erre igen is és nem is. Igen annyiban, hogy mióta filozófia van, azóta osztálytársadalom van — és az emberiség előtörténetének most folyó lezárulásával, a szocialista társadalom megvalósulásával kezdődik valami egészen új, amelynek felméréséhez a marxizmus—leninizmus filozófiája még éppen csak hozzáfogott. Tehát a filozófia tartalmát is ugyanaz teszi, ami az emberiség írott történetének tartalmát: az osztályok harca. Az osztályharc pedig a filozófiában mint a materializmus és idealizmus közötti harc tükröződik, s így ennek ábrázolása a filozófia története. Mindez közhely és közhely az is, hogy a társadalmi harcban az alulról felfelé osztályharcot vívó osztályok filozófiája általában vagy legalábbis alaptendenciáiban materialista jellegű, a felülről lefelé osztályharcot vívó osztály filozófiája pedig általában vagy

legalábbis alaptendenciáiban idealista jellegű. Ugyanezek a megállapítások tehetők — esetleg még lazább formában a metafizikai és dialektikus módszert illetőleg is. S valóban, számos olyan marxista filozófiatörténetet, monográfiát stb. olvashatunk, amelyek ezeknek a szempontoknak a szem előtt tartásával készültek. E műveknek nagyjában és általánosságban igazuk is van. A vezérfonal — vezérfonal, vezető szempont, hogy a történelem véletlenszerű változatosságában, zeg-zugaiban, kitérőiben és visszafordulásaiban, más idegen vagy rokonelemekkel való összehonyolódottságában, különféle kölcsönhatások buktatóiban el ne tévedjünk és biztosítsuk a történelmi és logikai taglalás egységét.

Ugyanakkor azonban hasonló nyomatékkal kell rámutatni a nemekre. Mert hiszen az, hogy a társadalmak két alapvető osztályra — a rabszolgatartókra és rabszolgákra, feudálisokra és jobbágyokra, tőkésekre és munkásokra — oszlanak, ez szintén csak alapjában véve és általánosságban helyes, ugyanakkor azonban tudományos absztrakció is. Mert a rabszolgatartó társadalomban, ha a rabszolgatartók és rabszolgák osztályharcának filozófiai tükröképét keressük, azt sehoggy sem találánk meg és bármennyire is támogatjuk az osztályfogalom körét, és az egyes filozófusoknál nem saját közvetlen osztályhoz tartozóságukat, hanem azt az általános osztálytartalmat vesszük tekintetbe, amelyet elfogadnak, kifejeznek, képviselnek, — akkor is nehéz kitálatni, miféle alulról felfelé törő osztályérdeket fejez ki materializmusával — és még hozzá: dialektikájával — Herakleitos, a basileusi címet viselő nemesi család elsőszülötte, az arisztokrata pártnak vezető szerepet játszó férfiú, aki gyűlöli és megveti a demost. S mennyivel kevésbé uralkodó osztálybeli a mechanisztikus materialista Demokritos, mint az objektív idealista Platon, — hogyan idealista a lumpen-nemes Sokrates és hogyan mozog közös filozófiai — stoikus — platfformon Epiktetos, a phrygiai rabszolga, a vagyonos quaestor Seneca — aki melleleg a Nero császár által neki juttatott hatalmas vagyon birtokában, gondtalan életmódban írogatja műveit a szegénység áldásairól, — és Marcus Aurelius, a császár!

Minderre persze pontos válasz van: hogy a filozófiának illetően ábrázolása sematikus, tehát torz és hamis. Hiszen először is az osztályharcban a két alapvető osztály között lejátszódó küzdelemben a többi osztályok és rétegek sem érdektelenek, nemcsak nézők, hanem a harc kiterjed rájuk is, abba bevonódnak és érdekeltté teszik őket, sőt érdekelték is. Azonkívül az ugyanazon osztályon belül, egyes rétegek, csoportok, pártok között folyó küzdelemnek is megvannak a saját filozófiai vetületei. Sőt éppen a nem egyértelmű harc tükröződik a filozófiában és mozgósítódik ennek ereje egyenesen a küzdelem eldöntése érdekében. Ilyenkor van szükségük a feleknek a küzdelem célkitűzéseinek, a küzdők törekvéseinek igazolására, tehát az eszmékben rejlő erők felhasználására is. Ahol a küzdelem egyoldalú és egyértelmű, ott nehezebben születik filozófia. Spártának például nem volt filozófiája. Spárta

a mozgolódó rabszolgák fenyegető kérdését megoldja azzal a „szokással”, hogy a spártai ifjak évente végig pásztázzák az országot és minden moccanást lemezárálással, minden elégedetlenséget tömeges gyilkolással torolnak meg. Rendszeresített, intézményesített szentbertalan éjszakák mellett nem volt szükségük bölceletre; tudták, amit Marx fejezett ki, hogy a fegyverek kritikáját nem pótolják a kritika fegyverei.

Mire szolgálnak ezek a példák? Nem arra, hogy lazítsuk a filozófia alapkérdésének szorosságát és halmozzuk a „kivételeket”, hanem hogy konkrétabbá kell tenni az osztályharc és a filozófia összefüggése kutatását. Módszertani elvről van szó: hogy ha hirtokunkban van — a fennmaradt filozófiai művekben — a tükörkép, nem lehet ebből automatikusan visszakövetkeztetni az alapra. Ha a lényeg és jelenség ilyen egybeváogóak lennének — utalunk ismét Marx szavaira — nem lenne szükség tudományra.

E ponton adódik minden történelem nehézsége, a filozófiatörténetnek, mint a legelvontabb, legtávolibb, legközvetettebb tükrözésnek tehát fokozott nehézsége. Ez abból származik, hogy a visszatükrözött reális valóság — ha nem a jelenről van szó — nem tanulmányozható közvetlen tapasztalat, megfigyelés, kísérlet útján, hanem kész ideológiai formákban való megjelenésében. Ezekben az ideológiai formákban foglalt tartalom pedig — osztálytársadalmak történetéről, tehát a társadalmi lét és társadalmi tudat viszonyában való feszültségek történetéről lévén szó, — eltorzuláson megy keresztül. Az idealista történetírás nem érzi ezt az eltorzulást. Számára a történelem a világszellem, isten, nemzeti szellem, faji ösztön, néplélek, vagy emberek szuverén akarata stb. — *közvetlen* megnyilatkozása; descartesi szóval: isten nem lehet csaló, ennél fogva a történelmi realizálódás pontos megfelelése isten stb. szándékának.

A történelmi materializmus módszertani nehézsége különböző, aszerint hogy a tükrözött tárgy, folyamat, hogyan viszonylik a tükörképhez. E viszony alakulásában nemcsak az időtényező játszik szerepet, hanem a tükörkép, az ideológiai forma természete is. Innen adódik pl. a természettudomány történetének vagy a képzőművészetek történetének biztonsága — szemben a politikai történelemmel vagy különösen a vallás és a filozófia történetével. A torzulás tehát úgy áll elő, hogy a tükrözött tárgy és a visszatükrözés folyamata távol esnek egymástól, vagy pedig számos közbülső tényezőn kell keresztültörniök magukat; a kettő aztán rendszerint együttjár s így a tükörkép nem is egyszeri, hanem többszöri torzulás eredményeképp jön létre. A torzulás alapját azonban elsősorban nem a megismerés eszközében magában — ez Kanti probléma! —, hanem a megismerés társadalmi körülményeiben keressük. A társadalmilag adott ideológiai formákból kell visszakövetkeztetnünk a torzulások leszámításával a reális alapra, hogy azután mint eredményt megállapíthassuk, hogy a kapott reális alapot mennyire hűen tükrözi vissza az ideológiai forma. Hozzá kell tennünk, — ami csak növeli a nehézséget —,

hogy nem állóképekről, hanem mozgó, fejlődő jelenségekről, folyamatokról van szó, és minden rögzítés már maga is torzítás. Ilyen körülmények között nem áll-e a kutató megoldhatatlan problémákkal szemben?

A megoldás útja az a marxi gondolat, hogy az ember anatómiája a kulcsa a majom anatómiájának. Azaz a jelenből kell kiindulni, amelyben a társadalmi alapok adva vannak és ezek tükröződése folyamatában leszámíthatjuk a közbülső kategóriák torzító hatását. A jelennel kapcsolatos eljárás analógiájára azután egyre messzebb juthatunk a történelemben, s ha teljes bizonyosságot nem is érhetünk el, de mindenkor felmérhetjük, hogy milyen haszonnal és eredménnyel fordulhatunk az analógiakövetkeztetésekhez. Felmerül még egy lehetőség: ha már ilyen analógiarendszerek rendelkezésünkre állnak bizonyos vonatkozásokban, nem kezdhetjük-e a problémák felgöngyölítését bárhol, ahol közvetlen kiindulópont adódik, mégha ez a kiindulópont ideológiai is?

Ilyen kísérlet és ennek igazolására való törekvés nem ritka a marxista filozófiában. Hogy egy szélsőséges példát említsünk, a fasizmusba lecsúszott egykori szocialista, a belga Hendrik de Man „Zur Psychologie des Sozialismus” c. munkájában részletesen taglalja, hogy ha valamely jelenségcsoport egy-egy oksorozatot alkot, akkor a sor bármely tényéhez nyúl a kutató, a sort fel kell hogy fedje. Nem szükségszerű tehát az oksort a gazdaság tényével kezdeni, végigvihető az bármely más pontról kiindulva is (vallás, tudomány stb.) és az eredmény mindig ugyanaz. Hogy Mannak a likvidátorsága nemcsak külső, történelmi véletleneknek (Belgium német megszállásának) tulajdonítható, hanem ennek lehetősége benne volt elméleti-filozófiai felfogásában, mutatja a fenti felfogás indokolása: A történelmi materializmus — fejt ki — a sok között csak egy szemlélet és a szemléletek közti választást a már előzőleg meglevő okozatiság és világnézet dönti el. Vagyis a történelmi materializmus nem objektív, legfejlettebb tudományos módszer, nem tárgyi alapokon nyugszik, hanem a kutató szubjektivitásában gyökerezik, abból indulhat ki, erre is, de arra is. Holott világos: a kérdésfeltevés maga a hibás kör bűnében leledzik. Hiszen az a feltevés, hogy az oksorozat bármelyik tagjából való kiindulás helyes eredményre vezethet, hallgatólagosan azt jelenti, hogy az ideológia a valóság visszatükröződése, vagyis a marxista felfogásból indulunk ki, annak elismeréséből, hogy a társadalmi alap, a termelési mód az elsődleges. S ha azoktól a marxistáktól, akik Manhoz hasonlóan az ideológiai adottságokból, vagy esetleg a politikai jelenségekből, pártok harcaiból indulnak ki, hogy felfedjék az osztályerők egymáshoz való viszony alakulásait és az ezek mögött meghúzódó termelőerők állapotát, nem tagadjuk meg a jó-hiszeműséget, azt mindenesetre megállapíthatjuk, hogy nem teszik meg a Marx által gyakorolt megkülönböztetést a tudományos művek alkotásának két fázisa, a kutatás és a kifejtés szakaszai között. Mert a kutatás felhalmozza a tárgyhoz tartozó valamennyi anyagot, — ideológiai, pszichológiai, politikai,

gazdasági stb. tényeket egyaránt, de a kutatás súlypontja éppen a válogatásra, a kauzális rend megállapítására esik, hogy azután a kifejtés már ezt a kauzális rendet mutassa be.

A filozófiatörténetírásra vonatkozólag ebből azután két következmény adódik. Az egyik az egyes filozófusok bölcelete taglalásának sorrendi kérdése. E tekintetben egyes marxista filozófiatörténészek is átveszik a polgári filozófiatörténetek hagyományait és nem veszik észre, hogy a tárgyalás sorrendje a fejetetején áll, pontosan idealista felfogáson alapszik. Eljárásuk ugyanis az, hogy valamely filozófus rendszerének az ismertetésénél kezdik a logikával és ismeretelmélettel, azon az alapon, hogy ez a par excellence filozófia, a többi tulajdonképpen már csak alkalmazás. Ilyen területek az etika, esztétika, természetbölcelet — ami rendszerint a hagyományos és nem engelsi értelemben értett metafizikába torkol, de néha a metafizika megelőzi a természetbölceletet, máskor az etikát és esztétikát is, aszerint, hogy ez utóbbiak is transcendens megalapozással bírnak, s befejezésül kapjuk a történelembölceletet. Világos, hogy ez a sorrend nem felel meg a történelmi materializmus szellemének, hiszen ez nem egyéb, mint a kanti-fichtei szubjektív idealizmus vagy a hegeli objektív idealizmus sémája, amely sémára alapjában véve úgyszólván minden idealista rendszer visszavezethető. Arról van szó, hogy ezek a bölcselők logikai alapelvekből vagy ismeretelméleti principiumokból kiindulva mindenre kiterjedő zárt logikai rendszerben adják elő filozófiájukat s így a logikai megalapozás előzetes ismertetése nélkül további fejtegetéseik meg sem érthetők. A történelmi materializmus alapján álló filozófiatörténész tárgyalási módszerének vezető elve abban kellene hogy álljon, hogy kiindulva az alaphól, tehát konkrétan az illető filozófus, vagy filozófia, esetleg filozófiai irány társadalmi determinánsaiból, az illető társadalom termelőerői állapotának és termelési viszonyainak ismertetéséből, azzal folytatná, ami közvetlenül összefügg vagy legközelebb esik ehhez a társadalmi alaphoz: tehát a közgazdaságtani elméletével, hogy azután rátérjen a termelési viszonyok motiválta társadalmi mozgás, osztályok harca, majd az osztályoknak az államhoz és jogrendhez való viszonyainak filozófiai vetülete, tehát állam- és jogbölcelete taglalásához. Innen közvetlen út vezet Plechanov kifejezésével élve a társadalom „pszichológiai rendjéből” adódó teoriához, tehát a családformák, szokások, nyelv, erkölcs, illem, divat stb.-ra vonatkozó elméletekhez, amelyeket etika, szociáletika, morálstatisztika, néplélektan, szűkebb értelemben értett szociológia stb. elnevezések alatt találunk meg, hogy végül az alaptól legtávolabb eső ideológiák különböző területeit vegyük számba, és pedig azoknak a tárgyaknak elméleti visszfényét, amelyeket vallás, művészet, tudomány, irodalom címszavak alatt szoktak felsorolni. Itt adódnak tehát a természettudományok speciális törvényszerűségeinek általánosítását végző természetbölcelet, a társadalomtudományokét összefoglaló társadalom- és történelembölcelet és ez utóbbin belül, vagy mellette a művészetek, irodalom

elvi-elméleti kérdéseivel foglalkozó esztétika, a vallásbölcselet s legvégül az emberi gondolkodás elvont, legáltalánosabb törvényszerűségeit taglaló formális és dialektikus logika. Persze, ez is séma, és pl. a vallásbölcseletet nem teológiával rokon, hanem a vallást mint társadalmi jelenséget tekintő vallás-szociológiának fogjuk fel; úgyszintén ez a felsorolás nem jelent állásfoglalást a természettudományok melletti külön „természetbölcselet” jogosultsága mellett vagy ellen. Nem óhajt dönteneni abban a kérdésben sem, hogy vajon a művészetekkel nemcsak a művészettudomány foglalkozik-e és ami még ezután az esztétikában fennmarad, nem olvad-e bele a művészetszociológiába, illetve szociálpszichológiába, vagyis hogy az esztétika nem keresi-e hiábavalóan a tárgyát. S végül, de talán legelsőben is, amiért kifejezetten pszichológiáról nem volt a fentiekben szó, ez nem jelenti azt, mintha ebben a tekintetben bármily halvány közelítés lenne is Comte felfogása felé. E felsorolás semmi mást nem akar demonstrálni, mint azt, hogy *ha* van valamely filozófusnak „vallásbölcselete” vagy „természetfilozófiája” stb. — a taglalásban körülbelül hol, mik között és milyen mértékben találja meg a helyét. Az is világos, hogy e sorrendet mindig, pontosan és következetesen betartani az illető filozófusok bölcseletének alapos eltorzítása, átinterpretálása nélkül nem lehet.

Az általános elv: az alaphoz legközelebb esőtől kiindulni és az ettől való távolodás sorrendjét betartani igyekezni, — mégis a marxizmus szelleméhez közelebb álló, „természetesebb” és a megértést, egy-egy filozófiai rendszer átnézetét megkönnyítő eljárás, arról nem is szólva, hogy ez hozzájárulna a filozófiatörténet marxista szellemben való oktatásának elmélyítéséhez is. Gondoljuk meg, kézenfekvőbb-e ez a módszer mondjuk Aristoteles filozófiájának elemzésénél; ha tegyük fel — ami a marxista filozófiatörténet elemi feladata — Aristotelest illetőleg fel akarjuk mutatni, miként határozzák meg korának társadalmi-gazdasági viszonyai, termelőerőinek állapota, osztályviszonyai stb. pl. a politikáját. Hiszen ebben világosan mutatkoznak az osztálykorlátok, amikor az állampolgárok értékét nem a teljesített munkában látja, hanem éppen ellenkezőleg, a szabad pihenőben, amely biztosítja az ember számára, hogy személyiségét a társadalmi érintkezésben, tudományban és az állami életben való részvételben érvényre juttassa. Hasonlóképpen könnyű felfedezni a társadalmi valóság visszatükröződését etikájában is. Az erkölesi ideálok, amelyeket felállít, szellemi kellemségek hordozói, és az élet értékeinek fogalmában nem szerepelnek mint meghatározó jegyek a harc és a küszködés, hanem elsősorban a szellemi energiák, és pedig a kényelmes külső viszonyok értelmes felhasználásának és értékesítésének formájában. Egyre nehezebbé válik azonban a visszatükrözés felderítése, minél elvontabb formában jelentkezik az, — így Metafizikájának egyes tételeinél, vagy méginkább logikájában annyi a tényező, a kusza vonal, görbeség, összeshívódottság, hogy mindezeket kikutatni és feltárni majdnem lehetetlenség.

Hozzá kell még tenni, hogy a determinánsok nem egymásután sorakoznak vagy gúlaszerűen egymásra épülnek, hanem az egyes ideológiai formák is kölcsönösen áthatják egymást, sőt egy-egy ideológiai formának megvan a viszonylagos önállósága, illetve sajátos törvényszerűsége, ami még bonyolultabbá teszi a kibogozás feladatát. Hadd utaljunk széles taglalás helyett Engelsnek egyik Konrád Schmidthez intézett levelére (1890. okt. 27.): „A gazdaság itt semmit sem teremt újonnan, de megszabja a készen lelt gondolati anyag átformálásának és továbbfejlesztésének módját és ezt is többnyire csak közvetve, mert a filozófiára a politikai, jogi, erkölcsi visszatükröződések vannak a legnagyobb közvetlen hatással.”

E szempontok helyességének igazi próbája természetesen az lenne, ha egyes filozófusokat e szerint tárgyalnánk, szembeállítva a hagyományos sorrenddel — vajon jobban meg lehet-e érteni azon az alapon az illető filozófiát nemcsak a maga zárt immanens gondolatrendszerében, amiben elsikkad a filozófiának mint társadalmi tárgynak, funkciójának — a világ magyarázatát, sőt Marx óta a megváltoztatását illetőleg — a jelentősége, hanem abban a tekintetben, hogy milyen szerepet tölt be a társadalom általános mozgásában. S ezzel elérkeztünk a második következményhez. Ez pedig nem egyéb, mint a módszertanban — a kifejtés stádiumában — a történelmiségnek az eddig szokásosnál sokkal szélesebben való érvényesítése.

Itt nem a történelmi és logikai taglalás egységében a történelmi oldal nagyobb nyomatókára gondolunk. Sőt — mint a Kapital példája mutatja, — bizonyos elméleti kérdéseknél a logikai előtérbe kell hogy kerüljön a történelmivel szemben legalábbis a kifejtésnél, ahol a logikum adja a formáló, szubsztanciális, törvényábrázoló funkciót, miután a kutatásban elvégezte a válogatás, csoportosítás feladatát. De amiről a következőkben szó lesz, az a történelmiségnek olyan szerepe, amely lényegében a dialektikának a társadalmi valóságra való konkretizálását jelenti. A dialektika lényege legáltalánosabb megfogalmazásban: ellentétekben való mozgás; ez azonban kettős jelentőségű, a természetre, de nagyobb nyomatókkal a társadalomra való vonatkozásában: haladás és fejlődés. A haladás: valamely adott célpont felé közelítés, amihez nem tartozik szorosan hozzá a belső lényegében, struktúrájában végbemenő változás; ezzel ellentétben a fejlődés folyamatában végtelen, egyes szakaszait tekintve és nagyon általánosan, csak jelezve a különbséget, az alacsonyabból a magasabbrendűbe való átmenet.

Mint hogy mindennek a részletes kifejtésére itt nincs idő, az eredményt anticipálva meg kell mondani, hogy a marxizmus—leninizmus szelleméhez hűnek a két koncepció egységét, elválaszthatatlanságát tekintjük. Ugyanakkor azonban egyes marxista—leninista filozófia — és egyéb ideológiai — történelmi művekben vagy egyik vagy másik szempont érvényesülését tapasztalhatjuk. Sőt gyakoribb az első, amikor is még csak nem is a válogatás mértékét, hanem valóságos értékrendszert szolgáltat az a vezérfonal, hogy

elmúlt korok ideológiai teljesítményei mennyiben előzményei, előkészítései a marxizmusnak. Holott világos, hogy a társadalmak, tehát ezek tükrözését adó eszmék mozgása nem egyenesvonalú, hanem teli vannak zeg-zugokkal, kitérőkkel, visszakanyarodásokkal és még az általános spirálvonalon belül is szakadozottságok, kuszálódások adódnak. Ha tehát az illető filozófiatörténet csupán a haladást ábrázolja, de a fejlődést nem, ha az előzmény szerepére korlátozódik, akkor az emberiség gondolatkincsének olyan értékei mennek veszendőbe, amelyekért az emberiség egész sorsát szem előtt tartó historikus nem vállalhatja az ódiomot. Viszont — és ez a másik véglet — nem lenne helyes csupán magát a fejlődést ábrázolni. Nehéz lenne ugyanis megtalálni az adekvátságot a tényleges történeti fejlődés és a tükörkép ábrázolásai között.

Egyes — ebből adódó feszültségekre már rámutattunk: a társadalom alapvető ellentmondásai az alapvető osztályok harcaiban mutatkoznak; csak-hogy a fejlődés nem úgy ment végbe, hogy a két alapvető osztály harcából az alulról felfelé törő osztály kerül ki végül győztesen és felváltja a korábbi uralkodó osztály uralmát. Hiszen a rabszolgatartó társadalomban nem győznek soha a rabszolgák, hanem az új társadalmi forma a társadalom apró repedéseiben meghúzódó motívumok erőreakálásából — a colonus-rendszer meghonosodásából keletkezik. A jobbágyparaszság sem foglalja el a hűbérurak helyét, bármennyi parasztforradalom megy is végbe, hanem ismét a társadalom repedéseiben, zugaiban meghúzódó előbb jelentéktelen rétegek, a kereskedők lépnek elő és foglalják el az uralkodó posztokat pénztőkéjüket ipari tőkévé alakítva át; tehát a polgári, nagyrahívott, kapitalizmust létesítő ipar nem a kis céhmesterekből nő ki, hanem outsider-elemekből. Csupán a modern proletariátus az, amely mint alapvető osztály megdönti a fennálló társadalom ellentétes alapvető osztályának, a burzsoáziának hatalmát, foglalja el helyét, — de azzal, hogy a továbbiakban önmagát is, mint osztályt megszüntesse. E közhelyeket azért kell ismételtelen felhozni, hogy rámutathassunk: a filozófiatörténetben mint legmagasabbrendű tükörképben nem mindig találjuk meg a társadalom *alapvető* fejlődésének a visszfényét. Ezért van szükség tehát a fejlődés és haladás dialektikus szintézisének a végigkísérésére a filozófia történetében is.

A „csak haladás” szempontja azonban nemcsak úgy érvényesül, hogy fordított előjellel, mint Hegel, aki háttérbeszorította, eltorzította, sőt elhallgatta régi korok materialistáit, mi lebecsüljük az idealistákat; hogy egyes filozófiák materialista vonásait, dialektikus mozzanatait kiemeljük, központi helyet biztosítunk nekik, még akkor is, ha az illető filozófiák lényegükben és egészükben metafizikusak és idealisták — és így akarjuk „átértékelni” a hagyományos filozófiatörténetet. Ezeket a helytelen tendenciákat végig lehetne kísérni úgyszólván az egész filozófiatörténeten keresztül, amennyiben még a legmegátalkodottabb és legkövetkezetesebb metafizikusoknál is talál-

hatunk dialektikus nyomokat, mert hiszen a valóságtól legerugaszkodottabb gondolkodók sem vonhatják ki teljesen magukat a valóság hatása alól. Vagy hogyan magyarázhatnánk azt a gyakori jelenséget, hogy tudósok — akik tudatosan idealisták és metafizikusok — tudományos vívmányaikat kimutathatóan azért érték el, mert öntudatlanul dialektikusan jártak el? Gondoljuk meg, hogy ezzel az eljárásunkkal egy nívóra kerülünk azokkal a burzsoá filozófiatörténészekkel, akik Herakleitoszt a „logos” kifejezés *mai* értelmében értve; hasonlóképpen a „nous”-fogalom miatt Anaxagorast is idealistának tartják, Spinozánál a deus sive naturánál, mivel a deus első helyen van helyileg, elsődlegesnek tekintik a filozófia alapkérdésének eldöntésénél, — és ugyanakkor a nekik kellemetlenné váló Haeckel—Wundt-féle monizmust materializmusként interpretálják stb. De éppoly torzítás annak a kedvéért, hogy kimutassuk: legkezdetétől fogva a filozófiában a materializmus és idealizmus közötti küzdelem folyik, ha szembeállítjuk a miletosi természetbölcseletet Pythagorassal, Herakleitoszt az eleaiakkal.

Talán nem hat felesleges kitérésnek, ha Pythagorasról néhány szót ejtünk, minthogy e sorok írójától rossz néven vették, hogy Pythagoras számfogalmát egy sorba — és nem ellentétbe — helyezte a miletosiak arché-jával. S íme alig egy-két év múlva azt olvashatjuk I. D. Bernal: „Marx and Science” c. munkájában, hogy „az ő számaiban Pythagoras ténylegesen kis testeket látott, amelyek pontok halmazából képződtek, úgyhogy filozófiáját materialistának lehet nevezni. Csak utódai és különösen Platon használták a számot az ő absztrakt, sőt mágikus értelmében és tették egy szabályos idealizmus sarkkövévé”. S azon az alapon, hogy aki á-t mond, mondjon b-t is, ha Pythagorast mint idealistát szembeállítják az ioniakkal, az idealistát a materialistákkal, akkor — mivel az idealizmus a reakciós osztályok kifejeződése, a materializmus a haladóké, Pythagorast megteszik az ion természetfilozófia által képviselt feltörekvő kereskedőosztállyal és az akkor haladást jelentő tyranniával szemben, a maradi földbirtokos nemesség és oligarchia bölcseletjének. Alátámasztják ezt az álláspontot a Pythagoras által száműzetésében, a dél-itáliai Krotonban alapított politikai-vallásos szekta működésével, amely nyilvánvalóan már annál a ténynél fogva is reakciónak értékelendő, mert hiszen magának Pythagorasnak is az előretörő demokrácia elől kellett Krotonból az ugyancsak dél-itáliai Metapontionba menekülnie és szektáját is később a demokrácia szórta szét.

Hogy ez a krotoni politikai-vallásos szekta nem egy modern szerzetesrendhez hasonlított, hanem egy ellenséges környezetben, állandó fenyegetésnek kitétt politikai emigráns-szektához, amely önmagát saját belső torzsalkodásoktól és külső nyomások megsemmisítő veszedelmeitől csak egy vasfegyelmet tartó, szigorú szabályokat követő renddel tudta ideig-óráig mentesíteni, — ahhoz talán nem elegendő bizonyíték a szekta említett későbbi sorsa. Az sem döntő érv, hogy a pythagoreusok legalább oly közvetlen viszonyban álltak

a társadalmi gyakorlathoz, mint a miletosi materialisták. De azért meg kell hogy gondolkoztasson bennünket — a pythagorasi fennmaradt sovány töredékek ilyen és olyan interpretációt is megtérnek, amire általános problémaként még lesz alkalmunk visszatérni —, hogy Pythagoras —, elsősorban politizált, amint erről Platon az Államról szóló művében tanúskodik, amikor beszámol arról, hogy éles ellentétbe került Solonnal és Charondasszal, aminek folyamányaként kellett elmenekülnie. Híve, Hippodamos *mérnök* volt, Piraeus kikötőváros útjainak építője, Archytas nyugodtan mondható a tudományos *mechanika* megalapítójának, aki nemcsak a kőb megkettőzésének feladatát oldotta meg, hanem különböző *gépeket* — köztük repülő galambot is — készít, amivel ki is hívja maga ellen a nemesi és idealista, tehát a fizikai munkát megvető Platon mély rosszallását. Vagy mit gondoljunk a chalcedoni Phalaesról, aki a hazájabeli egész *ipart államkézbe* akarta venni? Az pedig elég közismert róluk, hogy elsőek voltak a fizika történetében, akik *kísérleteket* folytattak.

Filozófiájuk jellegének megállapításánál természetesen mindez nem játszik döntő szerepet. De vajon milyen volt lényegében az a „vallási” szekta, amelyet Pythagoras Krotonban alapított? Fellép az ion gazdagok fényűző és kicsapongó életmódja ellen, nem az olymposi istenekre való tekintettel, hanem mert az állam romlásának és pusztulásának okát látja abban az életmódban. S talán nem egészen mellékes, hogy a történelem őt valóban igazolta. S aztán miféle vallásosság az, amely elméletben leváltja a hagyomány isteneit és helyükre állítja az Egyet, és miféle idealizmus az, amely a véletlent a szűkségszerűséggel, az önkényt a törvényszerűséggel pótolja?

Folytathatnánk ezen a vonalon. Hogy természetfilozófiai elveik nem egyebek, mint politikai-etikai törekvéseik visszatükröződései; hogy nem kozmológiájukon alapszik etikájuk, hanem etikai principiumaikat hyposztazálják világtörvényekké. De nem Pythagoras filozófiájának ismertetéséről vagy átinterpretálásáról van szó, hanem arról, hogy egy eklatáns példán demonstráljuk a görög filozófia kezdeteire vonatkozó gondolatunkat: Pythagoras és hívei nem idealisták, de nem is materialisták voltak, hanem idealista és materialista vonások keveredtek elméletükben. Éspedig két okból: az egyik az, hogy a tudomány és filozófia, ami akkor még egyet jelentett, nem állt a fejlődésnek azon a fokán, hogy pontos distinkció létrejöhetett volna. A másik ok pedig a pythagoreusok osztályhelyzetéből következett. Szemben álltak a gazdag ion kereskedő és pénzarisztokráciával, de nem csatlakoztak le a szabadparasztsághoz sem, közép és ingadozó helyet foglaltak el, — és ennek a középrétegnek lesz majd klasszikus kifejeződése Aristoteles dualista filozófiája. Ami pedig a materializmus—idealizmus tiszta vonalát illeti, az először nyíltan és világosan csak Demokritos—Platon viszonylatában jelentkezik, — de ott is csak az elméletre vonatkozólag; a módszert illetőleg a helyzet fordított: hiszen Demokritos a mechanisztikus, Platon a dialektikus.

Mindebből pedig nem arra akarunk következtetni, hogy a materializmus — idealizmus, metafizika — dialektika szemlélet módosításra szorul: ellenkezőleg, ennek még szigorúbb szem előtt tartása — de helyes alkalmazása — meg fog oldani olyan problémákat is, amelyek addig csak zavaros kibúvóra kész-
tettek. A helyes alkalmazás első feltétele pedig az, hogy nem szabad elfogad-
nunk a hagyományos polgári filozófiatörténet egyetlen megállapítását, értéke-
lését sem. Idegen, átértelmezett anyagon akarjuk érvényesíteni elvi állás-
pontunkat — nyilvánvaló, hogy így az eredmény az, hogy elvi álláspontunk
kész és erőszakolt sémaként jelenik meg. Holott az alapos és nem történelmiet-
len osztályanalízis nemcsak igazolja elvi álláspontunk helyességét, hanem
elmúlt korok filozófiájának mélyreható megértéséig is eljuttat bennünket.
S e megjegyzésünk már nem is annyira a görög filozófia kezdeteire vonat-
kozik, amelynek osztályalapja, ha nem is azonos, de hasonló és a fő ellen-
feleket Platonig nem ezeken belül találjuk, hanem nagyjában és egészében
materialista egységfrontjukat észlelhetjük az idealista *vallásos-ideológia* ellen,
ami viszont érthető okokból elsikkad a hagyományos filozófiatörténetíróknál,
akik tapsolnak nekünk, ha elfogadjuk a szokványos idealista—materialista
sémát, hiszen megmentik idealizmusunknak, az ő oldalukra vonzzák a pytha-
goreusokat, Herakleitost, az eleaiakat, a Sokrates-iskolát, vagyis a filozófusok
zömét — és kárörömmel szemlélik „erőlködésünket” a német klasszikus
filozófiával kapcsolatban, amely „nem illik” a sémába, hiszen a feltö-
rekvő polgárság bölcsesletéről van szó, amelynek materialistának illenék
lennie.

Amire fentiekben céloztunk, az a feudalizmus általunk elhanyagolt,
sőt elutasított filozófiája, hiszen ez a filozófia ancilla theologiae, a trans-
cendenciával foglalkozik, tehát tárgya nem tapasztalati, amennyiben filozófia,
akkor üres szórszálhasogatás, társadalmi funkciója pedig tudomány, tehát
haladásellenes. S amikor ilyen álláspontot foglalunk el, akkor ismét nemcsak
hogy nem tartjuk szem előtt a történelmiséget, hanem egyenesen a polgári
felfogás uszályába kerültünk. Mert a polgárság középkori-filozófia ellenessége
nagyon is érthető és indokolt: a polgárság élet-halál harcban állt a feudaliz-
mussal, annak letéteményesével, az akkori tudományt művelő egyházzal.
Nyilvánvaló, hogy nincs az a gúny, harag, szenvedély, amely ne lenne jogosult,
— akárcsak a mi gúnyunk, haragunk, szenvedélyünk az imperialisták fasiszta
„filozófiájával” szemben. De a feudalizmus ma már a régmúlté és az egyház
az imperialistákat szolgálja ideológiájával és ha formájukban nem is, de
lényegüket tekintve egészen más eszközökkel, mint a középkori egyház vagy
a skolasztikusok Sorbonne-ja. S meg kell gondolni: amikor az *egész* skolasztikát
értelmetlen ostobaságnak, tudománytalan fecsegésnek tartjuk, akkor a pol-
gárság ész-elvének az álláspontjára helyezkedünk, amelynek nem volt semmi
érzéke a történelmiség iránt, amely a feudalizmusban, általában az elmúlt
korokban ésszerűtlenséget, tévelygést látott.

A mi történelemszemléletünk viszont azt diktálja: a feudalizmus magasabbrendű társadalmi forma, mint a rabszolgatartó társadalom, — s ez nemcsak a termelők fejlettségében, a jobbágmunkának a rabszolgánál termelékenyebb mivoltában, hanem az ideológia egyes területein — építészet, szobrászat stb. is megmutatkozik. Fel kell vetni a kérdést, ha a történelmiség szempontjából megvizsgálánk alaposabban a skolasztikus filozófiát és hogy a „legostobább” szélsőségekre utaljak: volt-e, lehetett-e köldöke Ádámnak, ebben teológiai köntösben a származástan sejtelmét, „vajon tud-e az isten olyan hatalmas sziklát teremteni, amelyet ő sem tud elmozdítani” — a kanti transcendentális dialektika primitív kérdésfeltevését lássuk — akkor közelebbi elemzésnél nem bukkanánk-e, mondjuk a logikában igen finom disztinkciókra és továbbra is igazat adnánk Kantnak, hogy Aristoteles óta egész őhozáig a logika egy lépést sem tett előre. De ez csak analógiás előfeltételezés és a marxista filozófiatörténetírás jövendő feladatainak egyike. De lényeges kutatás és közelebbi feltárás nélkül már ma világos, hogy a veritas duplex és az univerzália harca mögött a tudomány és vallás, a materializmus és idealizmus küzdelme rejlik — teológiai köntösben. Erre már a marxista filozófia — Marx, Engels, Lenin figyelmeztetésére. — is felfigyelt. De vajon megnéztük-e közelebbről az osztályharcnak azt a heves és széles tömegeket megmozgató szakaszát, amely a dominikánusok és franciskánusok filozófiája között — teológiai-filozófiai köntösben — dúlt! Hogy a két koldulónak indult rend közül — ami igazában nem „koldulás”, hanem a széles tömegbázis megteremtésére irányuló törekvés volt — a domonkos-rend a feudális egyházi arisztokrácia rendjévé fejlődött, úgyannyira, hogy 1232-ben erre a szerzetes-rendre bízta az inkvizíció vezetését, — a ferencesek pedig a nép barátai lettek, zászlóvivői a pápaság túlkapásai elleni küzdelemnek és különféle eretnekségeknek; az ő soraikból kerültek ki olyanok, akik az egyházat babyloni ringyónak és a pápaságot a bűnök hétfejű sárkányának nevezték. Nem itt a helye annak, hogy ezt az osztályharcot — a filozófia vonalán — ábrázoljuk. De ha csak felsoroljuk a neveket: hogy domonkosrendi volt Albertus Magnus (*gróf* Bollstaedt), Aquinoi Tamás (*gróf*), Eckhardt mester (német *lovag*), — ferencesek pedig Alexander Halensis, Bonaventura, Robert Grosseteste, Roger Bacon, Raymundus Lullus, Duns Scotus, William Occam, — az eretnekségek, utópizmusok, szélsőséges nominalizmusok megannyi képviselője, — akkor világossá válik, hogy a történelmi materializmus kutatásainak micsoda perspektívái és feladatai adódnak ezen a területen. E feladat teljesítése, azaz a történelmiség szempontjának az érvényesítése, annak a felmutatása, hogy a skolasztika egy rég elmúlt kornak, a feudalizmusnak az akkori uralgó osztály szempontjából tükröződő ideológiai visszfénye, annál is inkább sürgős, mert hiszen a mai neoskolasztikusok éppen arra törekszenek, hogy bebizonyítsák: e filozófiának ma is érvényes igazságtartalma van, amelyet éppen a marxista filozófia igazságtartalmának cáfolására próbálnak felhasz-

nálni. Más oldalról viszont a skolasztika fent említett, tudományt „megcsúfoló” példái ne vezessenek félre bennünket. Nem arról van szó, hogy mai korok problémáit régi elméletekbe beleolvassuk, mai fogalmakat avult szövegekbe beleírtsünk. Természetesen vannak tudományos problémák, amelyeket a társadalom már korábban felvet, mint amikor a tudomány kifejezni tudna. Elképzelhető, hogy a kanti elv, hogy az ész képtelen bizonyos kérdésekre választ adni, a racionális-logikus következtetési módok nem vezethetnek eredményre, illetve az illető kérdésekben megmutatkoznak a megismerőképesség határai, korlátai, kompetenciái, — és hogy ugyanez a gondolat kezdetleges formában jelentkezik korábban, mint ahogyan a skolasztika-istenfogalom belső ellentmondásában láttuk. És sem Kant, sem a skolasztikusok nem tudták még mindebből levonni azt a következtetést, amelyet aztán Hegel, illetve konkrétan, materialistán Marx levont, hogy a valóság struktúrája igen ellentmondásos és a logikai ellentmondás ennek a struktúrájának a visszatükröződése, nem pedig a megismerőképesség tehetetlensége.

Amikor a problémák ilyen történeti latenciáira rámutatunk, egyben tiltakozni szeretnénk a hagyományos polgári filozófiatörténetek eljárási módja ellen, hogy lépten-nyomon felfedeznek „modern” gondolatokat régi, sejtelem-szerű elméletekben. Sokan hajlamosak arra, hogy „nincsen új a nap alatt” égisze alatt a régiek ismétléseit lássák az újkor tudományos vívmányaiban. Hogy például Empedokles elméletében — amely szerint az állatok keletkezésénél először csak egyes tagok, fejek, kezek, szemek stb. alakulnak ki, ezek véletlenszerű egyesülése révén, csodálatos korcsok és szörnyetegek jönnek létre, ezekből csak a célszerű és életrevaló szervezetek maradnak meg, a többiek elpusztulnak — valamiféle Darwin—Lamarck-i leszármazástant véljenek felfedezni, elfelejtve, hogy az ember kialakulásának e mitikus magyarázata mellett mennyi más, naivnak ható magyarázat található, nála is, másoknál is, amelynek nincs modern pendantja. Csak azt emelik ki, ami hasonlít és nem veszik tekintetbe, hogy száz más különbözik és csak a hasonlóság adja az értékelés alapját. Hogy milyen történelmietlenségek forrása lesz az ilyen szemlélet, annak intő példája Lassalle Herakleitosa, aki szemben Hegel kijelentésével, hogy ti. Herakleitosnak nincs egyetlen mondata sem, amelyet ne vett volna be az ő filozófiájába, azt akarja demonstrálni, hogy Herakleitosban már benne van az egész Hegel.

De amilyen helytelen elmúlt korok filozófiájából csak azokat a mozzanatokat kiemelni, amelyek mai ismereteinkhez kapcsolódnak, épp annyira tévútra vezet bennünket az is, ha régi fogalmakat mai értelmezésükben értjük és eszerint értelmezzük az illetők egész filozófiáját is, holott már Aristoteles épp elégszer felhívja a figyelmet arra, hogy korábbi filozófusok — a tudomány és nyelv fejletlenségének megfelelően — ügyetlenül, kezdetlegesen, hasonlatokkal, metafizikusan fejezik ki magukat.

Hogy mindjárt a kezdet-kezdetére utaljunk, megfoghatatlan problémának tűnik a három ion természetfilozófus állítólagos nívókülönbsége. Thales archéja a víz, Anaximandrosé az apeiron, Anaximenesé a levegő: hogyan lehetséges az, hogy a víz, tehát közvetlen, szemléleti tárgy után olyan magasrendű elvontság következék, mint a kimeríthetetlen, örökkévaló, határtalan, végtelen, megkülönböztetlen stb. apeiron, — hogy azután Anaximandros tanítványa, Anaximenes ismét visszaessék az elvont általánostól a konkrét egyesig. Vajon a thalesi víz valóban az előtte elterülő Okeanos, a nagy hasznat hajtó hajóit ringató, távoli piacokat összekötő, halban dúskáló tenger, amely eléggé megragadhatta a költő-kereskedő fantáziáját ahhoz, hogy ebben lássa minden lét élető forrását, vagy pedig az aristotelesi Metafizika interpretációja szerint a táplálék nedves, a meleg ebből lesz és ezáltal él és a mag természeténél fogva nedves? Vajon ezt a kifejezést ne inkább a nyelvi nehézségnek tulajdonítsuk, és a „hüdör”-szón ne a közvetlen adottat, hanem elvont általánosságot értsünk, amelynek a megfelelőbb, bár bizonytalan szavát Anaximandros találta meg. S akkor mindkettőjük filozófiai érdemét összefoglalhatjuk abban, hogy a jelenségek sokaságát egy rendező alapelve igyekeztek visszavezetni; ez az alapelv anyagi elem; ezt az anyagi elemet fogalmilag megformulázták és végül: a magyarázó elvet magában a természetben vélték felfedezni, azaz nem volt szükségük ehhez többé természetén kívüli erőre, — ami egyenes hadüzenet a vallásos-mitikus uralkodó világnézet címére. Viszont Anaximenes a maga levegő-archéjával sem visszaesés, hiszen Anaximandros szerint az élők a vízből keletkeztek, a hő hatása alatt, a szárazföldi állatok eleinte halszerűek voltak és az emberek is az állatoktól származtak. Anaximandrosnál tehát egy mechanisztikus fejlődési vonal van, az embert is beleszámítva e vonalba. Anaximenes viszont megkísérel minőségi ugrást tenni — szintén isten nélkül — az állat és ember között — és ez a levegő principiumának az emberi lélekre való alkalmazása. A levegő mint mozgékony, könnyen változó és finom anyag és az emberi lélek között, amely melleleg levegőt „lélegzik”, könnyű megteremtteni az akkori tudományos átmenetek mellett a hasonlóságot és egy lépéssel tovább az azonosságot.

A történelmiség szempontjának érvényesítése azonban felvet egy olyan problémát is, amely nemcsak a történeti-logikai taglalás egységét, hanem a korszakolás konkrét feladatait is érinti. Az a tény, hogy — miként maga a történeti folyamat is bonyolult, ki-kitérő és hol előreszaladó, hol visszatevő — a filozófiatörténet során is hasonló jelenségeket látunk és ez kérdésessé teszi a kronológia helyességét, sőt egyáltalán keresztülvihetőségét is. Nem a hegeli módszerre gondolunk, amely a hármasütem kedvéért szuverénül túteszi magát minden időbeliségen, mert az nem a történeti-logikai egységét, hanem a logikai túltengését a történetiség rovására jelenti. A szorosan vett kronológia betartása viszont fordítva, a történetiség túlsága a logikai felett, amiből azután pragmatikus történelem, sőt pozitivista referáda lesz.

Vajon a történeti-logikai egység ezek szerint kölcsönös kompromisszummal vagy egy harmadik, egészen új koncepcióval valósítható-e meg? Könnyebb a megoldás akkor, amikor a haladás-elvvel van dolgunk. Így pl. az orosz forradalmi demokraták filozófiája, még ha időbelileg Marxszal egy időben vagy Marx után jött is létre, a marxizmus előzményének tekintendő, hiszen túljut Feuerbachon, dialektikus is, materialista is, de a kettőt nem képes egységbe foglalni. Bonyolódik a feladat akkor, ha a haladás-fejlődés összefüggésén alapszik a filozófiatörténet. Gondot okoz például a Krapotkin kérdés, — hiszen bármennyire is az imperializmus korszakában élt és működött — sőt megérte a Nagy Októberi Szocialista Forradalmat is — egész filozófiája a múlt század közepetáji Bakunin-féle anarchizmushoz csatlakozik, még bizonyos narodnik beütésekkel is.

Vagy gondoljunk Schopenhauerre, aki Hegel kollégája volt az egyetemen — hogy ebbe bukjon bele — és filozófiája lényegét tekintve ugyanolyan kísérlet Kant „kijavítására” — a Ding an sich behelyettesítése a metafizikai akarattal, — mint Fichteé az Én-nél. — Ezek szerint nemcsak életidejét és működését, hanem bölcséleti tartalmát illetőleg is Kant-utód, tehát Marx-előd. Ha viszont azt vesszük, hogy életében a kutya se törődött vele, ellenben később, filozófiája egyik motívumát, az etikai peszimizmust, kiemelve és általánosítva, a talajvesztett századvégi polgár benne találta meg életérzése kifejeződését, felfedezte a maga számára és népszerűvé, ismertté tette, — akkor nyilván az imperializmus anticipációjának, a Marx utáni polgári filozófia egyik képviselőjének kell tekinteni. Ezzel azonban a korszakolás alapja nem a kronológia, ami nem lenne baj, de nem is a filozófia maga, hanem a filozófiának a *hatása* lesz, — és ha ezt az elvet végigvinnők, akkor felborul minden objektív korszakolási kísérlet.

S hogy még bonyolultabb legyen a kérdés, mi legyen azokkal a polgári filozófiai irányokkal, amelyek már Marx után keletkeztek, nyilvánvalóan a Marx által megoldott problémákkal foglalkoznak, de Marxot nem ismerik és osztálykorlátaik miatt olyan megoldásokat ajánlanak, amelyeket Marx régen túlhaladottá tett. Bármennyire gyakorlatinak — és gyakorlatilag megoldhatónak látszik is ez a probléma, elvi-elméleti kérdés rejlik mögötte, amely még sok gondot fog okozni, ha a marxista filozófiatörténetírás széles mederben folyik majd és gazdag virágzásba szökken. Az eddigi jelekből ítélve ezek a problémák mostanáig nagyjában nem mint elvi kérdések oldódtak meg, hanem ankét-alapon, esetleg a többségi elv-, illetve véleménykialakítás segítségével, — tehát ideig-óráig használható szükségmegoldások. Ennél azonban tovább kell mennünk.

S végül: le kell számolnunk bizonyos belénk gyökeresedett illúziókkal is. Vajon értékítéleteinket nem zavarja-e, ha már egy sor hagyománnyal le is számoltunk, hogy kénytelenek vagyunk csupán azokra a szövegekre tekintettel lenni, amelyek birtokunkban vannak? Hogy nem azért tartjuk-e pl.

a görög filozófia tetőpontjainak Platont és Aristotelest, mert viszonylag nekik maradt fenn a legtöbb művük? De gondoljunk csak arra, hogy Aristoteles is, úgyszólván az egész, veszendőbe ment hosszú évszázadokra és csak akkor fedezték fel újra és rekonstruálták, amikor alkalmasnak találták — az arabok, majd a skolasztika — arra, hogy létüket az ő filozófiájával ideológiálják meg. Vagy utaljunk arra, hogy ma már tudunk annyit Demokritosról, hogy kora egész tudását egyesítette magában és jóval Aristoteles előtt rendszerező volt; hogy állítólag 72 művet írt, — ezekből azonban jelentéktelen töredékek maradtak fenn, illetve inkább egykorú és későbbi filozófusok idézeteiben, akik amellettször mint ellenfelek inkább polemizáltak vele, mint ismertették; hogy pl. Platon sehol sem tesz róla említést — mint ahogy a polgári filozófia-kortársak, sőt utódok Marxról sem — sőt állítólag elégettetni szerette volna könyveit, az azokban megnyilatkozó materializmusa miatt — és bizonyára akadtak később, akik valóban el is égettették.

Vagy vegyük a Protagorasi kérdést. Ismeretelméleti és etikai nihilizmusát azzal szokták alátámasztani, hogy Protagorasnak az istenekről szóló könyvét Athén piacterén elégették, a szerzőt is vád alá helyezték és a halálos ítélet elől Sziciliába menekülés közben a tengerben lelte halálát. Csakhogy ez 70 éves korában történt és pedig negyven évi szofista-tanítói tevékenység után. Elképzelhető-e, hogy ha Protagoras tanítása valóban az ifjúság megromlása és az állam erkölcsi és politikai alapjainak aláásása lett volna, — tűrte volna-e az állam ezt a működést négy évtizeden keresztül? Nem sokkal valószínűbb-e, hogy Protagoras tanításai és művei, amelyekből eredetiben mindössze 20 sor maradt ránk, a periklesi athéni demokrácia fontos ideológiai kifejeződése volt, amennyiben — a homo mensura-tétellel — azt tanítja, hogy nem a kozmoszt, hanem az embert kell elsősorban vizsgálódás tárgyává tenni, annak gondolkodásával, akaratával és érzelmi életével együtt, és érvényre kell juttatni a szubjektivitásnak, a szuverén individuum szabadakaratának elvét a filozófiában. Mert ez a periklesi világ a filozófia nyelvére lefordítva. S ha mégis sikerült szerzőjét — 40 évi küzdelem után — elveszejteni, az Perikles ellenfeleinek, a szélsőséges-reakciós arisztokraták mesterkedéseinek az eredménye.

Ne halmozzuk tovább a példákat, — a példák önmagukban úgysem bizonyítékok. A felvetett problémák azonban, bármennyire ötletszerűek és össze nem függők is, — azt hisszük — végeredményben mind egy központi kérdés felé utalnak: hogy a marxista filozófiatörténetírásnak munkáját sok tekintetben még előlről kell kezdenie. Nem úgy, hogy minden előző erőfeszítést, eredményt elvessen, — tehát valóban nem úgy, ahogy a racionalisták cselekedtek, mindent az ész, a polgári ész, az ő eszük mérlegére téve és könnyűnek találva, — hanem úgy, ahogyan Lenin tanítja, hogy ha elméletről van szó, egyetlen szavukat se higyük el a polgári ideológusoknak. A társadalmi alapokból kiindulva, a haladás-fejlődés (— tehát se nem egymagában kauzális,

még kevésbé teleológikus szempontot érvényesítve), a logikai és történeti egység szemmeltartásával, s ebből következőleg a sorrendiség materialista felfogását érvényesítve, az eredeti szövegek tiszteletbentartásával, de abba mai gondolattartalmainkat ne belemagyarázva próbáljuk az emberiség jobb élet felé törő erőfeszítéseinek nagyszerű dokumentumait feldolgozni és a mai emberiség közkincsévé tenni, hogy az tudásban elmélyülve, a világ- és önismeret eddigi helyes eredményeiből semmit el nem veszítve, szinte mérhetetlen gondolatgazdagság birtokában lépje át az előtörténet lezárulásával a szabadság birodalmának a küszöbét.