

A HEGEL-KUTATÁS ÚJ PROBLÉMÁI*

Lukács György

A Société Française de Philosophie
1949. január 29-i ülése, elnököl
Emile Bréhier.

AZ ELŐADÁS SZINOPSZISA

A filozófia történetében a jelen problémái következtében vetnek föl új kérdéseket. Ha Hegelt Marx előfutáraként szemléljük, akkor magával Hegellel kapcsolatosan is új szempontokat fedezünk föl. Ezt a témát a fiatal Hegelről írott könyvemben tárgyalom (Der junge Hegel, Oprecht, Zürich 1948). Itt csak a legfontosabb problémák némelyikét emelhetem ki.

1. Hegel és a politikai gazdaságtan. Fontos tudnunk azt, hogy Hegel a francia forradalom híve volt, s hogy ezzel kapcsolatos reményei határozták meg Bernben papírra vetett történelemfilozófiáját. Thermidort követően állásfoglalása megváltozott, korának polgári társadalmával kapcsolatban pozitívabb lett. Innen eredeztethetők gazdasági tanulmányai (Steuart, Smith). Ezek hatása a dialektika megteremtésére és kidolgozására. A gazdasági kategóriák fontossága Hegel logikájában (teleológia és munka).

2. A szellem fenomenológiájának viszonya Hegel politikai és gazdasági nézeteihez. Napóleonnal szembeni attitűdje, a "Fenomenológia" történelmi perspektívája a késői Hegel történetfilozófiájához mérten. A "Fenomenológia" struktúrája, az individuális és a történelmi létezés viszonya.

3. Az "Entäusserung" és "Er-innerung" mint alapvető strukturális kategóriák. Az "Entäusserung" viszonya a fiatal Hegel "Positivität"-konceptiójához. Hegel mint Marx fetisizmus-elméletének előfutára. Hegel idealista korlátozottságai és tanításának belső ellentmondásai e vonatkozásban.

*"Les nouveaux problèmes de la recherche hégélienne", Bulletin de la Société Française de Philosophie, Avril—Juin 1949, pp. 53—80.

E. Bréhier: Nagyon örülök annak, hogy körünkben üdvözölhetem Lukács urat, aki jelentős hatást ért el gondolkodói munkásságával. Mi olyan embernek ismerjük, aki a konkrét helyzeteket szereti és méltányolja. Lukács úr a színház szenvedélyes rajongója volt, nagy érdeklődést mutatott a regény iránt, a mi regényeink iránt is, hiszen írt Zoláról, Balzacról, Stendhalról. Mostani látogatásának nagy jelentősége van számunkra. Filozófiai társaságunk is, amint ezt jól tudják és így nem kell emlékezetükbe idéznem, szívesen veszi a praktikus kérdéseket. Ezek fontos szerepet játszottak olyan, fájón nélkülözött kollégáink gondolkodásában is, mint Xavier Léon, Léon Brunschvicg, Élie Halévy. Filozófiai társaságunk rendkívül fontos politikai kérdéseket vitatott meg a háború előtt tartott utolsó ülésein. Ezért Lukács úr mintegy megerősíti azt a tradíciót, melyet igazán a magunkénak vallunk. Örömmel adom át neki a szót.

Lukács Gy.: Meglehetősen nehéz helyzetben vagyok, hiszen most csak egy munkám vázát, helyesebben szólva vázának töredékeit kínálhatom föl Önöknek. Mintegy tíz évvel ezelőtt fejeztem be a fiatal Hegellel foglalkozó terjedelmes könyvemet, mely tavaly németül megjelent Zürichben. A lehetőségekhez mérten igen röviden fejtem ki most e váz töredékeit, tehát néhányat a könyv legfontosabb gondolatai közül.

Természetesen nem lehet szó egy valódi kép fölrajzolásáról. Turgenyev, a kiváló orosz író nagyon találó észrevétele szerint az igazi tehetség a részletekben mutatkozik meg. Nincs lehetőségem ma este arra, hogy azt a néhány gondolatot, melyet Önöknek ki fogok fejteni, s melyek meglehetősen elvontak és első hallásra talán önkényesnek is tűnnek, részleteiben is megalkossam. Önök jól tudják, hogy a mostanihoz hasonló előadáson teljességgel lehetetlen előhozakodni ezekkel a részletekkel. Mindössze kijelenteni tudom Önöknek, hogy a részleteket könyvemben megtalálhatják.

Most pedig, minthogy szeretném fölhívni figyelmüket a Hegel-problémával kapcsolatban néhány szempontra, mindenekelőtt rögzítenem kell kiindulópontomat. Ezt mindannyiunknak világosan kell látnunk, azért, hogy megközelítés módomban mibenléte ne adjon alkalmat vitára.

Az itt szem előtt tartott kiindulópontom tehát az, hogy Hegelt mint a marxi dialektikus materializmus előfutárát tekintem. A jelen szemszögéből tekinteni a múltat, a filozófia történetére — ez egyáltalán nem új beállítódás. Önök jól tudják, hogy az első klasszikus filozófiatörténet, Hegel filozófiatörténete is ebben a szellemben járt el; azt mutatta meg, hogy a fi-

lozofia, a dialektikus gondolkodás miként halad saját, a hegeli rendszerben kulmináló kiteljesedése felé.

Korunk filozófiatörténetében is elég gyakran találkozhatunk azzal, hogy a filozófia történetét a jelenből értelmezik. Csakhogy ez az eljárás mód, általában véve, a filozófiatörténetet relativizáló szubjektív elvet jelent. Ám a jelenből kiinduló gondolati elsajátításnak objektív értelme is van. Ha a filozófia történetét a történelem totális mozgásának fontos összetevőjeként értelmezzük, s ha érzékeljük ennek a történelmi mozgásnak bizonyos irányát, akkor világos, hogy a jelen manifesztté teheti a múlt latens tendenciáit, a latens evolúció fejlődési irányait. Természetesen ezeknek a tendenciáknak a napvilágra hozatalával sokkal többet láthatunk meg a múlt valamely filozófiájából, mint ami kortársainak megadatott.

Erre számos példát hozhatunk a filozófia történetéből. Úgy hiszem tehát, hogy Hegellel kapcsolatban új meglátásokra teszünk szert, ha őt Marx előfutáraként fogjuk föl. Ez a gondolat nem új: Engelstől Leninig, és a későbbiekben is, sokan foglalkoztak ezzel a kérdéssel.

Úgy hiszem azonban, hogy Hegelt ily módon megközelítve, én az elsők között vettem föl alapvető metodológiai kérdésként a gazdaság és a dialektika viszonyának problémáját.

Magánál Marxnál persze a materialista dialektika és a kapitalista gazdaság ellentmondásainak föloldására irányuló tendencia közötti viszony annyira alapvető összefüggés, hogy mindenki tisztában van vele, aki ismeri Marx fejlődését.

Mármost fölvehetjük azt a kérdést, hogy a hegeli dialektika bölcsőjénél nem valamely látszólagos dologra lelünk-e. A kérdést ily módon föltéve bizonyos fokig persze ellentmondásba kerülünk azzal az eljárásmóddal, ahogyan Hegel maga tárgyalja a filozófia történetét. Önök jól tudják, hogy filozófiatörténetében saját filozófiájának mint a dialektika betetőzésének történeti előzményeiként Kantot, Fichtét és Schellinget tételezi. Úgy gondolom, hogy általánosságban, viszonylagos jogosultsággal rendelkező szempontként, elfogadhatjuk ezt; azonban, közelebbi pillantást vetve a problémára, értelmezési nehézségekkel találjuk szemben magunkat.

Először is, gyakran vonják le azt a következtetést — abból az eljárásból adódóan, ahogyan Hegel is tárgyalja a filozófiát —, hogy Hegel fejlődésében lett volna mondjuk egy "schellingiánus" periódus, ugyanúgy, mintha Schelling fejlődésében "fichteánus" periódusról beszélhetnénk. Úgy gondolom azonban, hogy a dolgok ilyen megközelítése egyáltalán nem helyes.

Ha figyelmesen olvassák azt az első művet, amelyet Hegel saját neve alatt publikált, tehát a fichtei és a schellingi természetfilozófia különbségéről szóló értekezést, akkor egyrészt egy teljességgel befejezett és érett alkotással találják szemben magukat, másrészt, ha ismerik és alaposan tanulmányozzák Hegelt, arra a fölismerésre jutnak, hogy már itt jelen van egy a schellinginél magasabb rendű dialektika, tehát hogy Hegel sohasem volt igazán schellingiánus.

De van egy másik szempont, mely elővigyázatossá tesz magának Hegelnek ezzel a koncepciójával szemben, s ez az a lépés, amelyet Schelling tett meg a szubjektív idealizmustól az objektív idealizmushoz. Ha áttekintjük az összes vonatkozó tényállást, ha megvizsgáljuk Fichte és Schelling eszmecseréjét — melyre egyébként levelezésükben került sor —, akkor azt látjuk, hogy Schelling egyáltalában nem volt tudatában az általa megtett lépés jelentőségének. S tágabban elemezve ezt a gondolatcserét, azt találjuk, hogy a szubjektív és objektív idealizmus összeegyeztethetlenségének határozott bizonyítását nem Schelling, hanem Hegel adta meg.

Ezzel összefüggésben egyébként talán érdemes szólni egy érdekes dologról: Engels már 1842-ben, Schelling ellen írott brosúrájában kimutatta Hegelnek ezt, a fichtei és schellingi filozófia megkülönböztetésében játszott szerepét.

Mindez azt mutatja, hogy nagyon fontos pontos képet alkotnunk Hegel Jéna előtti fejlődéséről, tehát azon fiatalkori írásairól, melyek életében nem láttak napvilágot, s melyek közül több örökre elveszett. Azért is fontos e periódus alapos vizsgálata, mert az utóbbi évtizedek filozófiatörténetében — legalábbis nálunk, Németországban — Dilthey koncepciója uralkodott: szerinte a fiatal Hegelnél valamiféle teológiai periódus lett volna, s e periódusban, különösen is Frankfurtban, gondolkodását irracionizmus jellemezte volna, amely Hegelt az életfilozófia — ahogyan az imperialista korszak nevezte — valamiféle előfutárává avatná.

A német filozófiatörténetben volt egy másik tendencia — például Glocknernál és más újhegeliánusoknál —, mely szembeállította egymással az ifjú és az érett Hegelt. Mindezen törekvések Hegel filozófiáját korunk irracionizmusához közelítik; valószínűleg Önöknél is jelen vannak hasonló tendenciák; ismerem például Jean Wahl könyvét, akinél nagyon jól érzékelhető Hegelnek Kierkegaard-hoz való közelítése.

Fölvillantottam tehát Önöknek ezeket a problémákat. Most pedig engedjék meg, hogy kiemeljek ebből a komplexumból néhány olyan kérdést, melyek ebben az irányban számomra a legfontosabbnak tűnnek.

Már a bevezetőben szóltunk Hegelnek a politikai gazdaságtanhoz való viszonyáról. A fiatal Hegellel kapcsolatosan abban a kedvezőtlen helyzetben vagyunk, hogy kéziratai elvesztek. A fiatal Hegel megismerkedett az angol James Steuart munkáival; 1799 februárja és májusa közötti följegyzéseinek csak a címét ismerjük. Az a néhány sor azonban, amit Rosenkrantz írt ezen probléma kapcsán, mutatja, hogy semmit sem értett meg annak jelentőségéből.

A jénai korszakból Hegelnek sokkal több gazdasági tárgyú kéziratát ismerjük. Jól tudjuk, hogy alaposan tanulmányozta Adam Smith műveit. Könyvemben megkísérlem filológiailag kimutatni — azon szövegek alapján, amelyekkel még Frankfurtból rendelkezünk —, hogy Hegel már abban az időben ismerte a smithi gazdaságtant, és kézirataiban már alkalmazta a munka ama fogalmát, melyet, mint azt Önök jól tudják, Adam Smith alkotott meg.

De miért is tölt be a frankfurti periódus olyan fontos szerepet Hegel fejlődésében? Először is azért, mert közvetlenül előzi meg Hegel első könyveit, melyekről a későbbiekben szólni kívánok; s azért is, mert e periódus tartalmazza a választ arra a kérdésre, hogy Hegel első könyvei miért oly befejezettek tartalmukban és oly kiérlelték szemléletmódjukban? Éppen ez a korszak — amint már utaltam rá — áll Hegel irracionalista (Dilthey és iskolája által adott) interpretációinak középpontjában. Ez egyszerű filológiai bizonyítéka annak, hogy Hegel sokat foglalkozott Frankfurtban politikai gazdaságtannal, s ez a foglalatossága közvetlen kapcsolatban volt filozófiai nézeteivel.

Hogy mindezt jól megérthessük, néhány megjegyzés erejéig mégis vissza kell mennünk, és meg kell vizsgálnunk Hegel fejlődésének első periódusát, azaz 1793 és 1796 közötti berni tartózkodását. Könyvemben, a rendelkezésre álló szövegek alapján, igen részletesen elemzem ezt a periódust is. Engedjék meg, hogy most csak a legfontosabb szempontokra szorítkozzam.

Hegel ebben az időszakban a francia forradalom híve. S bár a francia forradalom híve, gyorsan a szélsőségesen plebejus, szélsőségesen jakobinus tendenciák ellenségévé válik; noha a francia forradalmi eszmét fönntartások nélkül elfogadja.

Hegel tehát az "Aufklärung" — a szó nemzetközi értelmében ez a francia, angol és német fölvilágosodás — időszakának hatása alá került. Utalnunk kell arra, hogy milyen nagy hatást gyakorolt a fiatal Hegelre ebben a periódusban a német író, Georg Forster, aki — mint ahogy minden bizonnyal tudják — a francia forradalmi csapatok okkupációja idején létrejött Mainzi Köztársaság egyik alapítója volt, s aki jakobinus emigránsként halt meg Párizsban.

A fiatal Hegel történetfilozófiájában — elvontan szólva — egyfajta dialektikus hármasságot fedezhetünk föl. Az első az antikvitás, a görög és római városállamok (polis) időszaka, azaz az antik szabadság periódusa. Azután a hanyatlás hosszú korszaka következik, mely ezen városállamok fölbomlásával, azaz specifikusan Rómában a Római Birodalom kialakulásával és a keresztény vallás létrejöttével kezdődik, s a fiatal Hegel szerint egészen napjainkig tart. A francia forradalom relevanciája a fiatal Hegel számára abban rejlik, hogy az antikvitás reneszánszává, ezen első nagy kezdet — melyet fiatalkori munkásságában rajzolt meg — szintézisévé válhat.

Ha filozófiailag és strukturálisan megvizsgáljuk, miképpen épül föl ez a filozófia, akkor egy olyan fogalomra bukkanunk, mely centrális fontosságú a fiatal Hegel számára, s azt is látni fogjuk, hogy bár ez a fogalom változott és fejlődött, ennek ellenére egész életműve szempontjából középponti jelentőségű. Ez a fiatal Hegelnél a pozitivitás fogalma. A pozitivitás e terminusán azt érti, amit általában pozitív valláson, pozitív jogon értünk, amikor azokat szembeállítjuk a természeti vallásokkal, a természetjoggal. Hegel ilyen módon definiálja a pozitivitást berni kézírataiban — ezek tehát azon igazságokat, intézményeket nevezik pozitívnak, amelyek tőlünk függetlenül léteznek, autoritásként ránk telepednek; amelyek tisztán objektívak, s nemcsak azt követelik meg tőlünk, hogy elismerjük őket a maguk objektivitásában, hanem egyúttal azt is, hogy bevonjuk őket szubjektivitásunkba, valamiféle, szubjektumunkhoz-tartozó dolgokként átérezzük, megéljük, elsajátítsuk őket.

Ha kezdetként a pozitivitás e fogalmát megértjük, akkor már értjük az antik városállamok szabadságának fogalmát is.

Hegel — hogy mondandónkat egy-két mondatba tömörítsük — a következőképpen értelmezi e szabadságot: az antikvitásban sem az állam, sem a vallások nem voltak a szó semmiféle értelmében sem pozitívak; mindkettő — a folytonosság bármiféle törése nélkül — a szubjektivitás terméke; de nem az izolált, hanem a társadalomban élő ember szubjektivitásáé, akinél ez a szubjektivitás azonos a társadalomban való létezéssel.

Könnyen fölfedezhetjük ebben a francia forradalomban ama citoyenjának ideálját, aki a fiatal Hegel szerint teljesen mentes a bourgeois tulajdonságaitól.

Az antik államok hanyatlásának, fölbomlásának — s ez az első mozzanat, ahol a fiatal Hegel szemléletmódjába gazdasági mozzanat lép — gazdasági okai vannak, nevezetesen a gazdagság fölhalmozódása.

S itt ismét láthatják, hogy a fiatal Hegel a francia forradalom hatására — hiszen jól ismerjük azt a jakobinus hitvallást, hogy az igazi köztársaság

alapja csak viszonylagos vagyonegyenlőség lehet — világosan látja, hogy a vagyonok egyenlőségének ez a megrendülése egyszerre jelenti a szabadság és a nem-pozitív, számára az igazi szabadságot jelentő korszak alkonyát.

Ily módon születik meg a pozitivitás. Ebben alapozódik meg a római császárok despotizmusa. Itt van a bölcsője a keresztény vallásnak, melyet a fiatal Hegel a despotizmus, az ember hanyatlása korszakának vallásaként értelmez, amely korszak a magánember, a bourgeois korszaka, aki csak saját, individuális és önző gazdasági érdekeivel törődik. S a francia forradalom esetében a nem-pozitív korszak, az antikvitás újjászületésének vagyunk tanúi.

Természetesen nincs itt szükség arra, hogy az antikvitás ilyen ideáljához — mely igen nagy szerepet játszott a francia forradalom, specifikusan a jakobinizmus ideológiájában — megjegyzéseket fűzzünk.

A berni periódus alapvető jellegzetességeit áttekintve immár megérthetjük azt, amit szokásosan frankfurti válságnak neveznek: Thermidor és következményei nyomán megrendül Hegel imént ismertetett koncepciója. Világnézete megváltozik: meg kell békülni a valósággal, kapcsolódni kell a polgári, a kapitalista társadalom világához.

Csak megjegyzem, hogy a "Versöhnung" szava és fogalma — amely, mint ahogy azt Hegel minden ismerője jól tudja, az érett Hegel középponti kategóriája, s mely helyesen mutatja azt a tendenciáját, hogy a fogalom nem más, mint az objektív valóság kifejeződése, magáértvalóvá-levése —, hogy tehát ez a megbékélés itt, a frankfurti válság periódusában kezdődik. Bernben Hegel még igen határozottan és energikusan utasítja el a kora társadalmával való megbékélés bármiféle koncepcióját.

Ismét csak néhány elvi jelentőségű mozzanatra utalhatok. Először is, az antikvitást Bernben még olyan korszaknak tartotta, melyet napjainkban újjá lehet éleszteni; frankfurti fölfogásmódja szerint azonban a letűnt aranykor már örökké a múlté. Hegel ugyanúgy jellemzi az antikvitást, mint korábban, csak a jelen szempontjából nem tulajdonít már neki aktualitást.

Ez nagyon szorosan összefügg azzal a ténnyel, hogy Hegel immár nem a teljes elutasítás szellemében értelmezi a magánember individualizmusát, mint ahogyan azt Bernben tette, hanem éppen ellenkezőleg, a szabad és emberi élethez vezető új utak fölkutatásának alapjaként fogja föl. Hegel minden frankfurti próbálkozásának (amelyeket Dilthey irracionalista értelmezésnek vet alá), a szeretet, a sors stb. fogalmainak — Hegelnek ebben az időben nem volt igazán kikristályosodott terminológiája, s azt mondhatjuk, hogy ugyanazt a dolgot próbálta újabb és újabb terminusokkal megragadni —, mindennek tehát nem más a tartalma, minthogy ebben az új életformában, melyhez

most a megbékélés filozófiai attitűdje párosul, a pozitivitáson túlvezető formákat kutasson föl: hogy olyanokként fogja föl ezeket a tevékenységeket, melyek elvezethetnek egy igazán humánus élethez. S ebben lesz fontos a magánember gazdasági tevékenysége: mint ahogyan Hegel fogalmaz, ez olyan sorsá válik, melynek keretei között kell az embernek keresnie saját rendeltetését, saját életútját, beletörődve abba, hogy életének és gazdasági tevékenységének magánjellege létezésének egyik fundamentumát képezi.

Hegel számára a keresztény vallás Frankfurtban is az individuális, a magánember vallása marad; itt azonban már nem utasítja el a maga egészében a keresztény vallást. Bár még itt is állandóan éles kritikával illeti, de ez a kritika már másra irányul: Hegel a kereszténység etikáját immár abból a szempontból ostromozza, hogy milyen viszonyt alakított ki e tanítás a gazdasági tevékenységgel, a magántulajdonnal szemben, s a modern élet e kategóriáját — kimutatva, hogy az élet mai formájában elengedhetetlenül szükség van rá — megvédelmezi Jézus Krisztus ellenében.

Mindezen összefüggéseknek van egy nagyon fontos következménye, azzal kapcsolatban, amit a pozitivitás koncepciójának nevezünk. Korábban Hegel — amint ezt bemutatni igyekeztem — a következő kérdést vetette föl: a társadalom milyen struktúrája, a szubjektum—objektum viszony miféle szerkezete pozitív? Most a következőképpen kérdez: hogyan válik valami pozitívvá, mondjuk egy vallás hogyan válik pozitívvá? Tehát most történelmi szemléletmóddal közelít a problémához; az értékfeltételezés, illetve a valóságos elutasítása immár nem olyan elvont módon történik, mint amit a berni periódus esetében láttunk. Korábban az antik köztársaságok fölmagasztalt, grandiózus valóságát állította szembe a Római Birodalom magánembereinek nyomorúságos életével. Ekkoriban úgy látja — s Hegel megfogalmazását használom —, hogy a vallás kifejezheti a teljességgel nyomorúságos ember természetét, tehát lehet nyomorúságos, de nem kell pozitívnak is lennie; s ha pedig a szubjektum és objektum átmegy egymásba, s ha ezen nyomorúságos emberekben föltámad a szabadság akarása, akkor ugyanaz a vallás, amely korábban nem volt pozitív, a szubjektum és objektum közötti viszony struktúrájának megváltozása következtében pozitívvá válik.

Ez azt jelenti, hogy itt történetileg sem gondolkodásmód, sem intézmény nem rendelkezik semmiféle privilégiummal: minden pozitívvá válhat, s minden meghaladhatja a pozitivitás állapotát.

Ezen összefüggésben kell látnunk a fiatal Hegel politikai-gazdaságtani vizsgálódásainak módszertani konzekvenciáit is.

A politikai gazdaságtan először is azon módszert jelenti a számára, mely, az ember társadalmi tevékenységének, a kapitalista társadalom — amelyet, mint tudjuk, a jelen szempontjából teljességgel szükségszerűnek tart — magántulajdonának ellentmondásaiban, az igazság föl kutatását szolgálja. Most persze csak töredékesen szólhatok erről. Frankfurtban, de különösen is Jénában, kibontja az egész társadalom dialektikáját, miként például azt az ellentmondást, mely a kapitalista társadalomban a gazdagság és a szegénység, a pauperizmus között szükségképpen fönnáll.

Hegel ezen egész stúdiumának legfontosabb gondolatát azonban a munkának, mint olyan tevékenységnek a problémája alkotja, mely az emberiség fundamentális tevékenysége, mely az embernek a valósághoz, a természethez fűződő alapviszonya; s ily módon Hegel a teleológia eszméjének új fordulatot adott a filozófiai gondolkodásban. Ha pontosítani akarjuk ezt a megállapítást, azt mondhatjuk, hogy a munkának teleológiai struktúrája van. Azaz először, ideálisan és ténylegesen, tételezni kell a célt: a célnak ideálisan először léteznie kell, s a munka csak azután kezdődhet. A munka, lényege szerint, teleológiai tevékenység; ez a teleológiai tevékenység azonban elválaszthatatlan a kauzalitás kategóriájától, hiszen hatékony munkára csak akkor kerülhet sor, ha ismerjük a dolgok kauzális viszonyait, ha tisztában vagyunk a munka matériájának és eszközeinek minőségével. Minél szélesebb körűek és mélyebbek az ismereteink, annál hatékonyabb a munka. Mindezt Hegel igen szellemes levezetésekkel mutatja meg jénai munkáiban. A teleológia és a kauzalitás e viszonyai tehát alapvetőek magában a munkában.

Van itt még egy másik kategória is, mely Hegel gondolkodásában alapvető jelentőségre tesz szert, s ez a "List der Vernunft". Hegel szerint a munka természetes tendenciáktól függetlenül, sőt mi több, természetes tendenciáik ellenére hozza mozgásba a természet erőit, azáltal, hogy ismeri és a teleológia számára fölhasználja kauzalitásukat.

Mindezzel azonban ez a dialektika — tekintsük akár csak legegyszerűbb vonásait — még nem ért véget. A teleológiai szempont (a cél) és a kauzalitás eszközökként jelennek meg. Most azonban megfordul ez a viszony; Hegel megmutatja, hogy a munkát végző ember számára a cél valamiféle partikuláris és individuális dolog, melyet saját érdeke diktál. Az az eszköz azonban, amellyel dolgozik, a munkavégzés szerszáma, gépe, instrumentuma valamiféle általános, egyetemes, társadalmi, mely jóval meghaladja az individuális munka különös célját. Itt tehát azzal a dialektikával van dolgunk, melyet A filozófia történetében és más Hegel-írásokban oly gyakran láthatunk viszont,

hogy az eszköz valami magasabb rendű, általánosabb és egyetemesebb, mint az ember konkrét célja.

E struktúra mármost közvetlenül kapcsolódik az ész cseléhez: az eszközben, az ember tevékenységében valami egészen más valósul meg a tervezetthez képest; az ember a céljainak, terveinek megfelelően dolgozik; a történelem, a társadalmak fejlődésének objektív értelme azonban egészen más lesz ahhoz viszonyítva, amit az egyes emberek mint individuumok tétéleztek.

Itt még vázlatosan sem foglalkozhatom azzal, hogy milyen módon tárgyalták ezt a problémát a Hegel előtti szerzők. Ha azonban emlékeznek a XVII. század bölcséletére, s különösen is Spinoza és Hobbes filozófiájára, akkor tudják, hogy náluk a teleológia és a kauzalitás teljességgel ellentétes viszonyban álltak; Kant kísérelte meg összebékítésüket, véleményem szerint azonban — s ezt itt természetesen nem áll módomban bizonyítani — pozitív eredmény nélkül. Hegelnek sikerült e problémát a jövő filozófiája szempontjából megragadnia.

S mindez fölvet egy másik, az egész hegeli filozófia szempontjából rendkívül jelentős problémát: Hegel az embert önmaga teremtőjének fogja föl. A munkát végző ember teszi emberré önmagát, emberré a munka révén válik. Ez A szellem fenomenológiája elvi jelentőségű gondolata.

Közismert e mű úr—szolga fejezete, sok filozófiatörténet foglalkozott vele, nem tudom azonban, hogy mindig fölfigyeltek-e az említett eljárásmodorra, mely segítséget nyújt Hegel értelmezéséhez: ha az úr valakit szolgájává tesz, akkor az illető szabadságát egy igazán emberi élet szolgálatába veti, míg a szolga, urához viszonyítva, nem él emberi életet. Az emberiség, az emberi nem fejlődése szempontjából azonban — ha megnézzük A szellem fenomenológiáját, látják — az úr csak epizódot jelent, s az emberiség magasbatoró fejlődéséhez a szolga munkája szolgál alapul. Éppen ez a munka alkotja, az emberi nem történetében, az egyre és egyre magasabbra törő fejlődés vehikulumát, mozgatóját.

Ezzel összefüggésben természetesen a hegeli filozófia fontos ellentmondásaira bukkanunk, s itt is csak a legfontosabb szempontok jelzéséről lehet szó.

Először is itt van az önmagát munkája révén megalkotó ember koncepciója. Úgy vélhetnénk, hogy ez határozott történelmi ateizmust jelent. E fölismerés ugyanis teljességgel kiutasítja Istent a történelemből, akinek még csak a világegyetem óráját sem kell fölhúznia, mint ahogy ezt a XVII. században tette: abszolút feleslegessé válik a történelemben. Másrészt azonban jól tudjuk, hogy Hegel történelemfilozófiájában lépten-nyomon találkozunk Istennel.

Másodszor Hegel nem képes következetesen végigvinni a gondolatát, mert nála az állam és a joggyakorlat egész szférája egyáltalán nem a gazdasági létezésében exisztáló, munkát végző ember eme struktúrájából adódik organikusan, hanem ennél magasabb és ettől független felépítményt alkot. A gazdaság tényeinek fölismerése — mely Hegel megfogalmazása szerint az állam funkciója —, az emberi társadalom jogi megszervezése olyan képességgé válik nála, mely nemcsak magasabb az emberi tevékenység e valóságos fundamentumánál, hanem független is attól.

Harmadrészt meg kell említenünk azt, hogy Hegel — a munkáról alkotott koncepciója révén — racionalizálta a teleológiát; a teleológiából száműzte az összes teológiai mozzanatot. Ha azonban a történelem totalitását vesszük figyelembe, akkor ismét csak a "Weltgeist"-ra, a világszellemre bukkanunk, mely a világ egészével kapcsolatban mondhatni a régi vágású démiurgosz szerepét játssza. Hegel azonban itt sem jár a filozófiája struktúrájából adódó konkrét konzekvenciák végére.

E vázlat után immár joggal tarthatjuk A szellem fenomenológiáját a hege-
li eszmék szintézisének, enciklopédikus összefoglalásának.

Az előkészítő fázisnak a frankfurti, a kidolgozás időszakának a jénai évek számítanak, s az említett gondolatok a maguk kiforrottságában A szellem fenomenológiájában lépnek elénk. A szakemberek sokat vitatkoztak arról a kérdésről, hogy ezt a művet vajon egy sorba lehet-e állítani azokkal a munkákkal, amelyeket Hegel a későbbiekben írt. E műben ugyanakkor az összes, tisztán filozófiai, illetve metodológiai kérdésben a dialektika abszolút mestereére bukkanunk.

A hegei Logikát kézenfekvő például A szellem fenomenológiája tervezett második köteteként fölfogni. Őnök jól tudják, hogy a Fenomenológia egy olyan mű első köteteként látott napvilágot, melyet vagy logikának, vagy egyfajta enciklopédiának — azaz a természet és a történelem filozófiájának — kellett volna követnie.

Ha meg akarjuk érteni a Fenomenológiának az egész hegei rendszerben elfoglalt helyét, föl kell idéznünk a történelmi szituációt. A Fenomenológiát I. Napóleon idején írta Hegel, azaz a jénai ütközet napjaiban fejezte be. A Logika és az Enciklopédia Napóleon bukása után készült. A valóság fejlődésének e változásai mély és döntő módon hatottak Hegel világnézetére.

Hegel lelkes híve volt Napóleonnak. Itt nincs módomban minden, vonatkozó tényállást fölidézni: ezeket megtalálhatják műveiben, s különösen azon leveleiben, amelyeket egyetlen intim barátjának, Niethammernek írt. Napóleonban nem a zsenit vagy a győzelmes tábornokot látta, hanem azt az embert, aki a

feudális rendszer — melyet a későbbiekben német nyomorúságként emlegettek — maradványainak fölszámolására rendeltetett. Egyik levelében egyszer a közjog nagymesterének nevezi Napóleont, aki — bár Párizsban él — a németországi rendteremtésre, egy új Németország létrehozatalára hivatott. S levelei alapján végigkövethetjük kiábrándulásának folyamatát, azt, hogy milyen módon került szellemi válságba, miután fölismerte Napóleon bukásának elkerülhetetlenségét.

Itt persze nem életrajzi, hanem filozófiatörténeti problémákról van szó: e problémákat csak akkor láthatjuk világosan, ha szem előtt tartjuk, hogy Hegel a későbbiekben is állandóan A szellem fenomenológiájában használt módszert alkalmazza. Így világosan érzékelhetővé válik az is, hogy különböző történelmi korszakokban miképpen változtak eszméi és állásfoglalásai.

Mármost egy teljességgel döntő mozzanatot emelnék ki, azt ugyanis, hogy milyen volt filozófiájának álláspontja a történelemmel és a jelennel kapcsolatban.

Hegel megmutatja, hogy minden jelenség, minden történelmi mozzanat először elvontan jelentkezik, s csak a történelemben válik fokozatosan konkrétá. E gondolatát Hegel egész életében fölntartja.

Egy új történelmi periódus kezdetéhez érkeztünk, mely Hegel jénai előadásában fejeződik be. Az emberiség fejlődése — mely a fölvilágosodás és különösen a francia forradalom időszakában nagy válságon ment át — most, a napóleoni korszakban új formára tett szert; s Németország föladata, hogy megtalálja azt költészetében, filozófiájában és ideológiájában.

Ez az oka annak, hogy e korszakban minden új, hogy minden születőben, a maga kezdeteiben és elvontságában van meg. Maga Hegel, Schellinggel polemizálva mutatja ki, hogy az elvontan létező történelmi szükségszerűséggel rendelkezik. S a VI. fejezet, a jelenről szólva, ennek következtében tartalmazza csak Kant, Fichte és Jacobi kritikáját. S ezért szorítkozik Hegel utalásokra, ráérezve arra, hogy a modern idők lényegét csak elvontan lehet kifejezni.

Megismétlem, hogy az absztrakttól a konkrétig vezető út Hegel történelemfilozófiájának a későbbiekben is módszertani alapját képezi. Azonban a Napóleon bukását követő időszakban, nagy válsága idején, az új idők kezdetei a reneszánsz és a reformáció.

Eszerint tehát az absztrakttól az új idők konkrétjáig vezető folyamat a reformációtól tart egészen napjainkig. Hegel jelenje — például a Jogfilozófia írásának időszaka — már konkrét, tartalommal teli korszak, amikor a változások már kikristályosodtak. Ennek következtében a filozófia már nem ren-

delkezik mondhatni avantgárd szereppel, nem föladata, hogy egy csak a jövőben beköszöntő korszakról prédikáljon. Önök jól ismerik a Jogfilozófia bevezetésének azt a képét, melyben Hegel a filozófia szerepét a Minerva baglyához hasonlítja: most eljutottunk a konklúzióhoz, egy korszak végéhez, a Fenomenológiában ellenben egy korszak kezdeténél álltunk.

Itt nem tudok kitérni arra, hogy milyen következményei vannak mindennek a filozófia struktúrájával kapcsolatban, e konzekvenciák ugyan igen jelentősek, de sajnos nincs időnk foglalkozni velük.

Még két fontos kérdéstről kell szólnom Önöknek. Elsőként A szellem fenomenológiájának szerkezetéről. Nem szabad elfelejtenünk, hogy Hegel ezt a művét bevezetésnek szánta a filozófiába; azonban — s ez a hegeli filozófia lényege — a bevezetés a filozófiába nem olyasvalami, amit a filozófia felségterületére való belépés előtt kellene kifejteni; a bevezetés már maga a filozófia: a filozófiának, az emberiség fejlődésének lényeges részét alkotja.

Mindenki tudja, hogy a Fenomenológiában két, állandóan összefonódó fejlődésvonal található. Az egyik az individuum útja, mely az érzékeléstől az abszolút tudásig vezet; ebben az értelemben itt bevezetésről van szó a filozófiába. A másik út az emberiség fejlődésének lerövidített összefoglalása, azaz ezen az úton a történelmi fejlődés minden fontos etapját, a filozófia minden fontos kategóriáját meg kell találnunk. Természetesen mindezen korszakok és kategóriák a szubjektum útjával összefüggésben jelennek meg. Engels ebben a kettős értelemben nevezte A szellem fenomenológiáját a szellem embriológiájának és paleontológiájának. Ez a szempont határozza meg a Fenomenológia struktúráját.

Itt egyébként a magyarázatban sok nehézséggel találkozhatjuk szembe magunkat, melyekre most nem térek ki. Mindössze azt szeretném röviden megmutatni Önöknek — nélkülözve bármiféle polemikus kitérőt —, hogy nézetem szerint ennek a két útnak milyen is az egymáshoz való viszonya.

Úgy gondolom, hogy a Fenomenológiában semmi sem önkényes és véletlenszerű, ez az önkényességtől mentes szerkezet azonban abból adódik, hogy A szellem fenomenológiája a történelmi folyamatot nemcsak egyszer, hanem háromszor is bemutatja, hogy kétszer is rekapitulálja az egész történelmet.

Engedjék meg, hogy — természetesen igen röviden és igazi argumentáció nélkül — bemutassam ezt az általam talált megoldást.

A kiindulópont Hegel számára persze a természetes, a közönséges tudat, s arról az útról van szó, melyet az érzékelés az észig, az öntudatig megtesz. A tudat e fölemelkedése azonban objektív; ugyanis az egész emberiség fejlődésének terméke. S végig kell futni ezen a fejlődésen. Azonban — hadd

húzzam alá ezt a kifejezést — még nem mint tudatosan értett történelmen, hanem először objektív rendet magukban hordozó emberi életutak egymásutánján. Ez az objektív rend azonban még nem tudatosult a szubjektumban vagy — ahogy Hegel fogalmaz — a "tudat alakjában", amely mindezeket az összefüggéseket csak az öntudat létrejöttekor, azaz a fejlődés végén mutatja be.

Ez a fejlődés az elsőől az ötödik fejezetig tart a Fenomenológiában. A tudat csak itt érti meg elvontan és tudatosan, hogy a történelem egyben saját fejlődésének története.

S itt rátérünk a második pontra: minthogy a Fenomenológia fölépítése történeti jellegű, s minthogy az individuum és az emberi nem fejlődésének dialektikus egységét alkotja, nem állhatunk meg annál a megállapításnál, hogy a szubjektum a történelmet saját fejlődése történeteként fogja föl; szükség van még egy konkrét magyarázatra, vagyis ezen a szinten végig kell futni újra a történelmen, ez alkalommal azonban az igazi történelmen, azon a történelmen¹ tehát, mely nem haloványan jelenik meg objektív célként a szubjektum számára, hanem mely a tevékenységnek, a gyakorlatnak, azaz magának az emberiségnek a terméke. Ez A szellem fenomenológiájának hatodik fejezete. Itt említést tehetünk arról, hogy az igen nagy népszerűsége szert tett hegeli terminus — a "tudat alakja" — e helyütt megváltozik. Ebben a szakaszban, melyet a valóságos történelemnek neveztem, a történelem ezen első rekapitulációjában, immár nem a tudat alakjáról, hanem a valóságos világ alakjáról, valóságos alakról van szó. Az első részben Hegel a "Gestalt des Bewusstseins"-ről szólt, a másodikban ellenben a "Gestalt einer Welt" kifejezést használja, s ezzel jelzi, hogy valami új kezdődik.

Ha megnézzük ennek a hatodik fejezetnek az A, B és C részeit, jól láthatjuk, hogy az antikvitással kezdődik, s a francia forradalmon keresztül egészen a jelenig tart.

A szubjektum, az emberiség fejlődését másodszor is végigfutva, immár valóságosan is eljutott önmagához, létrehozta a magáértvaló világát; most pedig ez a szubjektum visszatekint a történelemre. S a történelemnek ez a maga totalitásában vett második rekapitulációja.

Itt azonban — s engedjék meg, hogy ismételten aláhúzzam ezt a finom különbséget — nem a történelmi valóságról, hanem törvényekről, az emberiség által már megtett út megértéséről van szó. Azaz ebben a harmadik részben először nem az emberek ténykedéseiről, korszakokról, forradalmakról, gazdasági összefüggésekről esik szó. A szellem fenomenológiájának hetedik és nyolcadik fejezetében vizsgálja Hegel azokat a problémákat, melyeket a későbbiekben abszolút szellemnek nevezett, tehát a művészetet, vallást és filozófiát.

Ezen utóbbi szakasz középponti kategóriája az "Er-innerung", szemben az első és második rész elidegenedésével, "Entäusserung"-jával. Nehéz jól lefordítani az előbbi terminust, melyet szokásosan a "bensővé-tétel" kifejezéssel adnak vissza, ám az "Er-innerung" visszaemlékezést is jelent — azaz az emberiség elérte célját, s most visszatekint. Mármost arra kérem Önöket, hogy ha a "bensővé-tétel" szót használom, akkor mindig tartsák szem előtt az "Er-innerung" e kettős jelentését. Ugyanígy az "Entäusserung"-ot "külsővé-tételként" adjuk vissza; ez a szó ugyanakkor az "elidegenedés" politikai gazdaságtani kifejezésének is fordítása, amelyet Hegel valószínűleg az angol ökonómiából vett át, s amely "külsővé-tételként" elveszíti ezt a gazdasági és gyakorlati jelentését.

Ez a folyamat az objektív folyamatnak a szubjektumba való visszavételét jelenti, azaz A szellem fenomenológiájának beteljesülését, a szubsztanciának szubjektumba való átváltozását, azaz az identikus szubjektum—objektum létrejöttét, mely minden objektív idealizmus szükséges alapját képezi.

Ha mármost magát ezt a szférát tekintjük, akkor azt látjuk, hogy hierarchikusan tagolódik, különböző irányokba halad: a művészet, a vallás és a filozófia felé; az objektivitásnak a szubjektumba való visszavétele, a külsővé-tételnek a bensővé-tétel révén való megszüntetése, mélyrehatóan sikerült. Ez határozza meg a művészet, a vallás és a filozófia hierarchikus szerepét.

Mármost itt szembetaláljuk magunkat a hegeli filozófia egy centrális el-
lentmondásával: a vallás problémájával e szférában. Hegel A szellem fenomenológiájában úgy értelmezi a vallást illetve specifikusan a keresztény vallást, hogy a mítoszokban jelen van a dialektika összes fontosabb kategóriája. Azaz a dialektika összes kategóriáját belevetíti a vallási mítoszokba. Miután azonban — s itt jön az ellentmondás — belevetítette ezeket a kategóriákat a vallási mítoszokba, azért marasztalja el a vallást, mert pusztán befogadó érzékelés, mely nem képes adekvát módon kifejezni e dialektikus viszonyokat, mely a dialektikus struktúrákat csak tökéletlenül tudja megragadni. E megállapítással a hegeli filozófia egyik legnagyobb kétértelműségére mutattunk rá, mely leginkább a vallás problematikájában fejeződik ki.

Ezzel elérkeztünk utolsó kérdésünkhöz, hogy ugyanis miben rejlik a külsővé-tétel, az "Entäusserung" fontossága Hegel filozófiájában. Az "Entäusserung" már a kezdetektől fogva kapcsolódott a pozitivitáshoz. Szóltunk a pozitivitásról Hegel berni, majd frankfurti korszakával kapcsolatban. Az "Entäusserung" koncepciója csak Hegel 1805-ben tartott előadásáiban lép e terminológia helyére, végső formáját pedig A szellem fenomenológiájában nyeri el.

Közelebbről elemezve a külsővé-tétel, az "Entäusserung" fogalmát, azt kell megállapítanunk, hogy benne három különböző koncepció fonódik össze.

Az egyik a munka problematikája, amelyről már szóltam, s melynek fontosságát Hegel filozófiája szempontjából nem győzőm eléggé hangsúlyozni. Ez esetben az emberi tevékenységben föllelhető szubjektum—objektum viszonyok — melyek mondhatni meghatározzák a történelmi folyamat dinamizmusát — egyik struktúrájával van dolgunk, s ez teszi lehetővé a történelmi fejlődést mint az emberi tevékenység történelmét. Nagyon könnyen fölfedezhetjük azt, hogy e koncepció milyen nagy előrelépést jelent, ha egyrészt szem előtt tartjuk a XVIII. század filozófiáját — ahol a társadalmi jelenségeket csak a természetből kölcsönzött kategóriákkal (pl. éghajlat) világították meg — vagy másrészt, ha a német filozófia, Kant és Fichte azon törekvésére gondolunk, hogy megmagyarázzák az emberi tevékenység történelmét. Önök azonban jól tudják, hogy Kantnál és Fichténél ez az emberi tevékenység elvont jellegű és valamiféle tiszta aktus volt. Hegel azonban világosan a marxista filozófiát előlegzi e fogalomban.

Az "Entäusserung"-ban lévő második mozzanat annak az előérzete, amit Marx árufetisizmusnak nevezett; azaz hogy a kapitalizmus — ahol az emberek közötti viszonyok dolgok közötti viszonyokként jelennek meg — dolgok megmerevedett és egyben dinamikus rendszereként mutatkozik, ahol a gondolkodás e látszólagos, dologiként megjelenő struktúra föloldására van utalva, s azt is föl kell mutatnia, hogy e struktúra mögött viszonyok, valóban dinamikus, emberek és osztályok közötti viszonyok rejlenek.

Most pedig, anélkül, hogy Hegel gazdasági koncepciója korlátainak részletes taglalásába bocsátkozhatnék, szeretnék utalni ennek nyilvánvaló korlátozottságaira. Így például a fetisizmussal kapcsolatos sejtései mindig is összefonódnak nála az első csoporttal, a munka mint külsővé-tétel struktúrájával.

Az "Entäusserung" harmadik szempontja pedig a legmagasabb filozófiai absztrakció vagy általánosítás, s ebben az értelemben a külsővé-tétel objektivitást jelent. S ismét arra kérem Önöket, hogy az "objektivitás" szót használva ne csak az "Objektivität"-re, hanem a "Gegenständlichkeit"-ra is gondoljunk, mely Hegel gondolkodása szempontjából döntő, mind ebben a korszakban, mind egész munkásságában. Az objektivitás itt tehát jelentse számunkra a "Gegenständlichkeit"-ot. Ha a külsővé-tétel azonos az objektivitással, akkor ez azt jelenti, hogy az objektumok, dolgok stb. egész világa nem más, mint külsővé-tett szellem. Azaz, ha igaz módon megismerjük a dolgokat és viszonyaikat, akkor önmagunkat ismerjük meg, amennyiben ugyanis részesei

vagyunk a fejlődés általános alanyának, az emberi nemnek, a "Weltgeist"-nak. Ebben az értelemben a bensővé-tétel azt teszi tudatossá, ami a történelem totális folyamatában benne rejtett; ami korábban nem volt tudatos, az itt most tudatossá és magáértvalóvá lesz.

Mindez helyesnek tűnik számomra abban az esetben, ha a fetisizmus problematikájáról, ha a társadalmi viszonyokról van szó, melyek dologi megjelenésformája csak látszat, s melyeket ennek megfelelően vissza lehet vezetni az emberi tevékenységre, az osztályviszonyok dinamikájára. Ez az értelmezés azonban félrevezetővé és misztifikálóvá válik, ha a tudatunktól függetlenül létező objektivitásról, mondjuk a természet objektivitásáról van szó. Ennek is "Entäusserung"-ként, külsővé-tételként kellene számunkra megjelenennie, melyet a szubjektum a bensővé-tétel formájában visszavehet. Az egész természet és minden külsődleges dolog egyszerűen a szellem termékeként jelenik meg, olyan anyagként, melyet mondhatnánk a szellem látott el tartalommal, s a bensővé-tétel visszaveszi a korábban külsővé-tett objektív világot.

Itt két problémával találjuk magunkat szemben: Hegel Történelemlfilozófiájának, sőt egész filozófiájának nagy ellentmondása, melyet itt csak jelezhetünk, hogy ha Hegel szó szerint veszi koncepcióját, akkor filozófiája csak egy apokalipszissal érhetne véget. Azaz a világszellemnek ténylegesen vissza kellene vennie önmagába az egész valóság objektivitását. Ha ezt komolyan vesszük — s a nagy filozófusokat komolyan kell vennünk —, akkor egy apokaliptiszis vonzáskörében vagyunk. Természetesen Hegel közelebb állt az értelelemhez annál, hogy megengedhetett volna egy ilyen apokaliptiszt. Mindazonáltal, a Fenomenológiát adottnak véve, a történelem végének ez a problémája Hegel filozófiájában mindig megoldatlan ellentmondásként jelentkezik. És itt, legkövetkezetesebb megvalósulásában, Hegel történelemlfilozófiájában, világosan láthatjuk az objektív idealizmus korlátait.

Hegel halála után élesen érzékelték filozófiájának ezeket az ellentmondásait. Gyakran szóltak erről Heinétől Bruno Bauerig, kifejtve, hogy Hegel filozófiája totalitás, azonban ezzel az alapvető ellentmondással terhelt totalitás, melyet a fiatal Marx úgy fogalmazott meg, hogy a "Weltgeist"-nak, a világszellemnek kell létrehoznia az egész történelmet. A történelem valójában látszólagos, mert csak post festum, a folyamat végén ragadja meg a tudat azt, ami mondhatni tőle függetlenül jött létre. Látják, hogy ez az általam megfogalmazott ellentmondás parafrázisa.

Amikor a fiatal Marx egyik legfontosabb korai, mintegy 10—12 évvel ez előtt publikált írásában A szellem fenomenológiája kritikáját adja, egyáltalán nem véletlen, hogy a gazdaság és a dialektika viszonyának problémájáról

szólva igen exakt módon elemzi a munkát, kimutatva az általában-vett munka (mint a természettel folytatott anyagcsere) és a kapitalista munka, a kapitalista társadalom föltételei között végzett munka közötti különbséget, mely utóbbi szüli az "Entäusserung", a külsővé-tétel specifikus formáját — s ezt a körülményt a hegeli filozófia figyelmen kívül hagyta.

Hegel nem értette meg ezt a döntő különbséget a munka és a kapitalista munka között. Ez az egyik oka a külsővé-tétellel kapcsolatos konfúciónak, mely objektív idealista rendszerének ellentmondására vezethető vissza, tehát szorosan összefügg vele.

Másrészt ez szorosan összefügg a "Gegenständlichkeit" hegeli fölfogásával is. Marx kimutatja, hogy a "Gegenständlichkeit" egy a külsővé-tételtől független kategória, hogy az ember számára az objektív létezés és az objektív világban való létezés egy és ugyanaz; hogy az ember csak azért képes az objektív tevékenységre, csak azért képes az objektív dolgok világára hatni, mert a természet egyik mozzanata, s minthogy maga is a "Gegenständlichkeit" világa révén jött létre, csak a "Gegenständlichkeit" világában képes termelni és cselekedni — a tárgyiasság e világa, azaz e struktúra mármost a materialista dialektikát hozta létre, melyről itt nem tudunk részletesen szólni.

Hegel nagy fölfedezése a politikai gazdaságtan és a dialektika kapcsolatról valóban értelmessé válik e marxi kritika szem előtt tartásával. Nagyon jól tudjuk, hogy Hegel filozófiájával véget ér az objektív idealizmus nagy rendszereinek korszaka. Ezután a szubjektív idealizmus uralma következik, mely egyre inkább leválik a társadalom problémáiról, s egyre inkább szubjektívvá, akademikussá, metodologizálóvá stb. lesz. A későbbiekben, az imperializmus korszakában, a mítoszokban, a mítoszok termelésében sok filozófia a pszeudo-objektivitás látszatára tesz szert, és látszólag társadalomelméletet is ad. Nem kívánok itt ezekre a filozófusokra — Nietzschétől kezdve egészen napjainkig — kitérni.

Látjuk, hogy Hegellel kezdődik és egyben véget is ér egy korszak. A filozófia ezen új kora a dialektika és a gazdaság közötti összefüggések fölismerésével kezdődik, s ez összefüggésbe hozza a filozófia legelvontabb és legfontosabb problémáit az ember és az emberiség gyakorlatával; ebben az értelemben egy új éra kezdetéről van szó. Ugyanakkor abban az értelemben, ahogyan Hegel fölfogta és fölépítette — objektív idealista módon — a filozófiát, ebben az értelemben a filozófia egy nagy szakasza véget ér; Marxszal pedig a filozófia új korszaka kezdődik.

E. Bréhier: Mindenekelőtt hadd köszönjem meg előadását. Ön is érzékelte azt a feszült figyelmet, mellyel mindenki követte az elhangzottakat. Az Ön

által követett módszerre pontos példát kaphattunk, s megismerkedhettünk Hegel gondolkodásának egy igen szép bemutatásával. Minden bizonnyal van társaságunknak olyan tagja, aki kérdéssel fordul Önhöz. Hyppolite úr elmélyülten foglalkozott a Fenomenológiával, s kíváncsian várjuk hozzászólását.

J. Hyppolite: Nagy örömmre szolgált, hogy meghallgathattam előadását, mert Önt hallgatva jól érzékelhető volt számomra a történelem bizonyos objektivitása. A Fenomenológiáról Ön által fölrajzolt kép, minden részletével együtt, nézetem szerint megfelel a mű immár klasszikus interpretációjának. Többek között a következő három mozzanat megkülönböztetésére gondolok: egyrészt van az, ami még nem történelem; másrészt az, ahol az individuális tudat alakzatainak helyére a "világ alakzatai" lépnek és ahol a szellem megteremti önmagát; s végül az, ahol a szellem elsajátítja és bensővé-teszi önmagát, a vallásban s annak történetében.

Az a benyomás keletkezett tehát bennem, hogy a Fenomenológia értelmezése immár objektív lehet.

Ugyanakkor úgy tűnik számomra — ha szabad kritikai megjegyzést is tennem —, hogy Ön úgy interpretálja Hegelt, ahogyan annak idején Hegel értelmezte Schellinget. Azaz szünet nélkül abból a szempontból közeledik Hegelhez, hogy milyen módon haladta meg és miként értelmezhetette őt Marx. Benyomásom szerint Ön nem helyez súlyt arra, hogy különbséget tegyen Hegelnek és Marxnak a maga sajátyszerűségében vett látásmódja között, s teszi mindezt már Hegel fiatalkori írásaitól kezdve.

A fiatal Hegellel kapcsolatban a magánember és a citoyen közötti megkülönböztetés tűnik az egyik legfontosabb mozzanatnak. Erre Ön is utalt a berni periódussal összefüggésben. Gondoljunk a berni korszak végén írott tanulmányra, amelyre Dilthey is kitért. Ezen írásában Hegel egyfajta boldogtalan tudatot elemez, az antikvitás citoyenjétől a bourgeoishoz, a római birodalom magánemberéhez való átmenetet ábrázolja. Ez a folyamat egy elidegenedett valási tudat formájában megjelenő boldogtalan tudathoz, s ugyanakkor egy olyan emberhez vezet, aki visszavonul a citétől, és magánemberré, bourgeois-vá válik.

Márpedig Hegel a jénai szövegekben — melyekre Ön is utalt, s különösen is abban az írásban, mely a természetjoggal foglalkozik — a gazdasági életről szólva azt mondja, hogy a természetjog az, amihez mindig igazodni kell, hogy ez a természetnek az a része, mely a magánjog elvont formájában kifejeződik; ezzel ellentétben azonban, a természet fölé emelkedve, találunk olyan embert, aki életét is kockára teszi népéért: a harcosra gondolok. Hegel itt Platónhoz kapcsolódik, de lényegében a francia forradalomra gondol, melyről

azt mondotta, hogy azért bukott meg, mert nemcsak citoyenek, hanem tulajdonosok is részt vettek benne.

Ezért van, hogy a burzsoázia zátonyra futott, s ezért nem állhat a modern állam kizárólagosan citoyenekből, akik — egészen életük kockáztatásáig — az egyetemesség szintjén élnek. Ilyen módon kell helyére tenni politikai gazdaságtant és burzsoáziát.

Fölvetődik mármost a kérdés, hogy a citoyen és a magánember közötti hegeli különbségtétel, mely egyben a polgári társadalom emberévé váló bourgeois és a harcos, illetőleg a bürokrata és a filozófus között is disztinkciót von, tehát hogy ez a különbségtétel nem alapvető-e, nem jelent-e valamiféle állandóan jelenlévő történelmi tragédiát nála; s hogy másrészt Marxnál e tragédia megszüntetéséről van szó az osztály nélküli társadalomban.

Hadd utaljak a hegeli filozófia — e filozófia államkoncepciója — oly fontos, paragrafusról paragrafusra menő marxi kritikájára, mely azt mondja, hogy Hegel számára a szellem nagyszerűsége az állam veszélyeztetettségében, a terrorban vagy a háborúban jelentkezett. S Marx mindezt meg akarja fordítani, a politikai életet mozgató történelmi tragédiát a társadalom olyan szervezettségével helyettesítve, mely véget vet ennek a tragédiának.

Fölvetődik tehát a kérdés, hogy nem munkál-e itt a politikai tragédia olyan exisztenciális fölfogásmódja, mely megkülönbözteti egymástól a politika és a társadalmi élet hegeli, illetve marxi megközelítésmódjának szempontjait. Számomra mindez igen fontosnak tűnik. Persze kicsit eltúloztam ezt a hegeli tragédia-koncepciót — melyet először éppen Marx jelzett —, hogy hangsúlyosabbá tegyem a kontrasztokat.

A teleológiáról és a munka szerepéről kifejtetteket egyébként teljesen pontosnak vélem. Természetesen, hogy úgy mondjam, meghosszabbíthatjuk Hegelt Marxig, Hegelnél jelen vannak azonban például a politikai és a társadalmi megkülönböztetésének szempontja, s ez Marxnál eltűnni látszik. Ennek azonban nagy jelentősége van a mai politikai filozófia szempontjából.

Lukács Gy.: Most nem tudjuk megvitatni a kérdést, bár ez igen fontos volna, s igen hálás vagyok Hyppolite úrnak, amiért fölvetette ezt az igen fontos és a témát oly mélyen érintő szempontot.

Először is úgy vélem, hogy könyvemben, természetesen, kevésbé hangsúlyoztam Hegelben a Marx felé vezető utat, mint ahogy ezt a mai előadásomban tettem. Sajnálatos módon, általában, ha valaki rá akar mutatni egy gondolatra, akkor — s egy előadás esetében ez még inkább így lehet — hajlik a dolog bizonyos fokú túlhangsúlyozására. Könyvemben, úgy hiszem, a Hegeltől Marxhoz vezető út esetében erre nem került sor; de előadásommal kapcsolatban ezt nem

mondanám, hiszen el kellett hagynom azokat a kérdéseket, melyek Hegelt és csak őt érintik. A Hyppolite úr által említett problémákra kitérek könyvem egy külön fejezetében, melyre itt még jelzésszerűen sem utalhattam.

Hegel jénai írásaiban, a természetjogról írott figyelemre méltó esszéjében — e problémával összefüggésben — van egy kis fejezet, melynek Die Tragödie im Sittlichen a címe. Úgy hiszem, hogy Hyppolite úr teljes joggal utalt erre a fejezetre. Erről a néhány oldalról egy negyven-ötven oldalas fejezetet írtam, s csak arra kérhetem Hyppolite kollégát, hogy olvassa el ezt a fejezetet, s azután vitassuk meg a kérdést kimerítő módon.

Ami a Hegel és Marx közötti viszony problematikájában engem illet, úgy hiszem, hogy a francia forradalom után egy különbözőképpen megjelenő gondolati válság kezdődik: Németországban elsősorban Goethéről és Hegelről van szó, Franciaországban pedig gondoljunk — s ezt furcsának találhatják, de az összehasonlítást, mint ahogy erre az említett fejezetben kitérek, igen fontosnak tartom — egyrészt a Balzac műveiben megjelenő ellentmondásokra, másrészt az utópikus szocializmus kezdeteire, mondjuk Fourier-ra.

A francia forradalom és a 48-as forradalmak között tehát nagy válságba kerül a modern gondolkodás, melyről azt mondhatnánk, hogy ebben a korszakban a burzsoázia soraiból utoljára kerülnek ki elsőrangú szellemek és alkotások, melyek — mindegyik a maga sajátos módján — koruk nagy ellentmondásait fogalmazzák meg.

Ami engem illet, úgy hiszem, s természetesen itt az én szempontomról van szó, hogy a dialektikus materializmus — az igazi, a valóságos utat fölmutatva, mely a polgári társadalom szocialista társadalomhoz vezető fejlődésének útja — e mozgást tudatossá téve, választ ad ezekre az ellentmondásokra. De ezek a kérdések már meghaladják a Hegel-értelmezés kereteit, s külön kellene megvitatni őket.

Ezt csak azért szerettem volna aláhúzni, hogy világosan lássák értelmezésem szempontját. Természetesen, meg kell ismételnem, itt csak egy monográfia vázának töredékeit mutathattam be, s egyáltalában nem esett szó mindenről, még — hogy úgy mondjam — az összes fejezetcímről sem.

J. Hyppolite: Engedjen meg egy kérdést. Nagyon megragadtak ugyanis, s talán Önt is minden bizonnyal, Hegel 1805—1806-ban készült filozófiai tanulmányai. Van két kivételes és már gazdasági témával foglalkozó textus, melyek — bár Hegel csak Adam Smitht ismerte, s a gazdaságtan németországi fejlettsége nem kényeztette el — már megfogalmazzák a koncentráció törvényét. Hegel azt mondja, hogy a gazdagság kis számú embercsoport kezében halmozódik föl, s minderre olyan természeti szükségszerűségekre emlékeztető szük-

ségszerűséggel kerül sor, amely társadalmi szükségszerűség — érvényre jut tehát a gazdagság koncentrációja. S ehhez Hegel megdöbbentő megjegyzést fűz: a modern akaratan bekövetkezett szakadás nem más, mint a gazdagság és szegénység közötti mély megosztottság, s így az emberek tömege van — a társadalom vak szükségszerűségének helyére lépő természeti szükségszerűséggel — egyre inkább mechanikus munkavégzésre kárhoztatva, míg ezzel szemben a gazdagság fölhalmozódik. Számomra megdöbbentőnek tűnt, hogy ebben a néhány sorban, a gazdasági dialektikában Hegel mennyire mondhatni előre látta a marxista dialektikát. Vajon mi inspirálhatta akkor Hegelt, hogyan jutott erre a későbbiek szempontjából csaknem apokaliptikusnak bizonyult meglátásra? Adam Smithen kívül tudunk valamilyen más forrásról is?

Lukács Gy.: Nem hiszem, hogy lett volna, de először hadd szóljak Hegel gazdasági töredékeiről. Ezekben valóban káprázatos és megdöbbentő dolgok vannak, de ennek nem kell ahhoz vezetnie, hogy túlzásba essünk Hegelnek a kapitalista gazdaság problémáival kapcsolatos meglátásait illetően.

Hitem szerint helyesen — és Hegel szellemében járva el — érintettem azt, hogy ezekben a problémákban mit szoktak meglátni és mit nem szoktak meglátni. A kizsákmányolásnak, azaz az értékek elemzésének problémáját — mely már Adam Smithszel elkezdődik és Anglia klasszikus gazdaságtanában bontakozik ki — Hegel bizonyosan sohasem értette meg. Ezért van oly sok kétértelműség a munka-konceptiójában, a külsővé-tételről alkotott fölfogásában. Ha azonban meg akarjuk ezt érteni, meg kell vizsgálnunk azt az igen érdekes szituációt, mely a kor összes nagy német személyiségének — például Hegelnek és Goethének — egyfajta kétértelműséget ad: ők ugyanis olykor zseni, olykor egyszerű filiszterek. Átélték koruk nagy eseményeit, a francia forradalmat és a napóleoni idők; tanulmányozták az angol ipari forradalmat, s megkísérelték föltárni e történelmi mozgás lényeges törvényszerűségeit. S van valami, ami egyszerre jobbá és rosszabbá is teszi őket angol és francia kortársaiknál: ezek a nagy mozgalmak a messzi távolban, egy idegen világban végbemenő nagy mozgalmakként jelentek meg számukra, melyeknek Németország életére nem voltak közvetlen gyakorlati konzekvenciáik.

Ebből a helyzetből két lehetőség adódik: néhány kérdésben Hegel lendületesen elment a végső következményekig, nem akadályozták ugyanis egy olyan osztályhelyzet korlátai, melyek egy francia vagy angol gondolkodó esetében bizonyosan munkáltak volna, hiszen ott a gondolat társadalmi valósággá válhatott; azt mondhatnánk, hogy — akárcsak, amint azt a hunoknak és a rómaiaknak a catalauni mezőkön vívott csatájáról mondani szokták — az ütközetet a levegőben folytatták, hogy a halottak folytatták a csatát halálukat köve-

tően is, s hogy a harcnak ez, a realitás ütközetét követő, légi folytatása Hegel filozófiájába is belejátszik.

Másrészt, ugyanezen megfontolás alapján következik az, hogy attól a pillanattól fogva, amikor olyan szellemek, mint Goethe és Hegel, visszatérnek a németországi helyzethez, mondhatni az égből sártengerbe pottyannak, s a nagy problémákban filiszterekké válnak. Az ifjú Hegel politikai broszúrákat vetett papírra a németországi alkotmányról — ezeket még Frankfurtban kezdte el és Jénában próbálta befejezni —, s ezen írásokban is igen érdekes dolgokat találunk. De ahogy Csernüsevszkij mondotta, Hegel premisszái, elmefuttatásai csodálatra méltóak, ezekből levont gyakorlati konzekvenciái azonban mizérabilisak, egy filiszter következtetései.

Hegelnél tehát ez az ambivalens szituáció munkál: kortársai közül a legjobban érti meg a nagy forradalmakat, az angliai gazdasági, a francia politikai forradalmat, de mindezt egy olyan nemzet fiaként teszi, amely még a filiszterség és a feudalizmus körülményei között él.

E. Bréhier: Körünkben tartózkodik a Conscience Malheureuse chez Hegel című, számunkra oly forradalmi hatású könyv szerzője: Jean Wahlnek adom át tehát a szót.

J. Wahl: Mindenekelőtt köszönetet mondok Lukácsnak; ugyanolyan nagy érdeklődéssel hallgattam mindazt, amit előadott, mint ahogyan könyvének egyes, hozzám kéziratban eljutott részeit tanulmányoztam.

Szeretnék Dilthey védelmére kelni: nem értek egyet azzal a megállapítással, hogy Dilthey és követői az igazi Hegelt csak szeretnék volna bemutatni, s inkább egy általuk előnyben részesített Hegel-képet fogalmaztak meg.

Lukács Gy.: Én erről Glocknerrel összefüggésben beszéltem. Diltheynél ez még nincs meg, egyetérték Önnel.

J. Wahl: Hajlok arra a véleményre, hogy a Hegeléhez hasonló nagy filozófiai rendszerekkel kapcsolatban számos szempont fölvethető. Nem kevésbé vélem jogosnak azt a megközelítésmódot is, mely a vallásos élet, a föltámadás, a szeretet fontosságából indít, s fokozatosan jut el az ész eszméjéig. Ön említette, hogy Hegel kereste a számára kielégítő szóhasználatot, s mindebben a szabadsággal összefüggő gondolatok vezették. Hegel azonban a "szere-
tet" szót alkalmazza, melyet barátja, Hölderlin is használt abban az időben. Úgy hiszem, hogy egy lehetséges szempont indít a szeretet e hegeli intuíciója felől. Ön szólt a munka szerepéről, ez a nagy jelentőségű mozzanat kétségtelenül jelen van. A fiatalkori írások esetében azonban nem ez a legfontosabb.

Következésképpen rögzítem — az Önnél, aki mélyebben akar látni, felszínesebb olvasó számára — az először megjelenő kép érvényességét: a fiatal Hegel esetében vallásos szemléletmódról van szó.

További fontos összefüggés lehet a részekre tagolt német állammal kapcsolatos hegeli fejtegetések vizsgálata. Ebben a másik interpretációban egy csaknem racionalista Hegellel találkozánk.

S itt van a francia forradalom fontossága is.

Én tehát az értelmezések pluralizmusáért emelnék szót. S úgy gondolom, hogy Ön sem vall nagymértékben eltérő nézetet. Előadása végén említette, hogy Hegel következtelen volt: ezt abban az esetben állíthatjuk, ha valóban azokból az előfeltevésekből indult ki, amelyekből az Ön véleménye szerint kiindult. Valamelyest kevésbé következtelen akkor, ha egységbe igazán nem rendezhető premisszák sokaságából építkezett. Igen különböző jellegű megfontolások — amelyek helyenként össze-, helyenként széttartanak — következményként adódnak azok a kétértelműségek, amelyekről előadása végén szó esett. Ezt a megszorítást leszámítva, teljes mértékben egyetértek előadásának zárógondolataival.

Lukács Gy.: Vegyük először a könnyebbet: Németország és a francia forradalom problémáját. Könyvemben ezt a problémát több tucat oldalon tárgyalom; s amikor a munka problémáját elemzem Hegelnél, akkor ez természetesen nem jelenti azt, hogy Hegelt gazdasági meglátásaira akarnám redukálni — erről is meggyőződhet könyvemben.

Diltheyjel kapcsolatban már válaszoltam.

Ami pedig a vallás, a szeretet stb. problémáját illeti, ne feledje el, hogy mindezeket, a frankfurti kéziratokban fölvetődő problémákat Hegel kísérlateiként értelmeztem. Azonban nem állíthatjuk, hogy a szeretetnek ez a kategóriája bármiféle szerephez jutna a jénai írásokban; itt marginálisan jelentkezik ez a Frankfurtban központi jelentőségű fogalom, hogy a későbbiekben azután teljességgel eltűnjön.

Ez nem döntő interpretációm szempontjából, mert Hölderlinről írott tanulmányomban megkíséreltem kimutatni, hogy a francia forradalom Thermidor-utáni időszakának következményeire Hölderlin, Hegelhez képest diametriálisan ellentétes választ adott, ugyanis nem fogadta el az új valósággal kapcsolatos megbékélés e szempontját. Ez azt jelenti, hogy Hölderlin és terminológiája teljességgel más kontextusban jelenik meg. S mindezt úgy kell fölfognunk, mint egy nagy költő próbálkozását arra, hogy tisztán lásson egyes filozófiai problémákat, nem pedig egy sui generis filozófus elemzéseként kell értékelnünk, ahogy ezt a németországi Hölderlin-értelmezés nemritkán teszi.

Hegel, sokkal később, világosan úgy kezelte — persze anélkül, hogy nevén nevezte volna — Hölderlin fejlődését, mint ami igen távol esett a sajátjától.

De térjünk vissza a vallás problémájára. A vallás természetesen döntő szerepet játszik Hegel filozófiájában. A probléma azonban a következő: mi az, ami Hegel filozófiáját mozgatja? Mi az, ami a jövőbe mutat, s mely mozzanatok mutatják filozófiájának korlátozottságát?

Véleményem szerint nem Hegel valláskonceptiójának általam adott értelmezése kétértelmű, hanem ez benne van magában a rendszerben: a rendszer egyrészről a fejlődés immanenciája — az a gondolat, hogy az ember önmagát alkotja, mint kifejtettem, történelmi ateizmust jelent. Másrészt Hegel premisszái között — s nem az általam neki tulajdonított előfeltevések között — ott van a véghez való elmenés lehetetlenségének föltételezése. Ebből adódik a vallási horizont, ami Hegelnél mindig igen kétértelmű dolog, s ezt akár A szellem fenomenológiáján is illusztrálhatnánk. Gondoljunk csak a második részre — ami a Fenomenológiában döntő rész —, arra, amit a valóságos történelemnek neveztem: ebben a vallás csaknem egyáltalán nem jut szerephez: azaz az "Aufklärung" és a vallás közötti ütközetben a vallás teljes vereséget szenved. A vallás csak a bensővé-tétel problémájában — ahol az objektivitás problémájának minden nagyobb ellentéte létrejön — jut szerephez, bár más szempontból itt is ambivalens módon.

Itt nem idézhetem föl az összes vonatkozó részt, ezeket könyvemben megtalálhatják. Hegel — különösen fiatalkorában s jénai periódusában — némileg cinikusan és napóleoni módon ítélte a vallásról, s ezt mind könyvemben, mind a Rosenkrantz Hegel-életrajzában először publikált szövegekben megtalálhatja.

És ebben rejlik Hegel filozófiájának következetlensége. Hegel az élet reális ellentmondásaiból indít; minthogy azonban a Hegel által megélt élet — a társadalmi fejlődés azon etapja, melynek Hegel kortársa volt — nem kínál megoldást ezekre az ellentmondásokra, Hegel szükségképpen fejezte be rendszerét ellentmondásosan. De ezt az egész klasszikus német filozófiával kapcsolatban is megállapíthatnánk: Kantnál ez világosan megjelenik A tiszta ész kritikájának antinómiáiban. A Kant utáni filozófusok egy szintézis létrehozásán kísérleteztek; Schelling az intellektuális szemlélettel mondhatni egyszerűen elrendelte — Hegel fogalmaz így Schellingről írott kritikájában — a szintézist.

Hegel sokkal tovább megy; nagyszabású történelmi magyarázatot ad ezekre az ellentmondásokra. Csakhogy az alapokban és a horizonton olyan antagoniz-

musról van szó, melyet nem lehet az objektív és dialektikus idealizmus eszközeivel föloldani.

Ily módon, véleményem szerint, nem én vittem bele következtetlenséget és ambivalenciát Hegel filozófiájába. Mindössze azt a történelmi helyzetet próbáltam megmagyarázni, amelyet Hegel megélt, s amelyből filozófiáját megalakította.

J. Wahl: Ezen utolsó pontokat illetően teljességgel egyetértek Lukáccsal, és nagy örömmre szolgál, hogy hozzászólásommal alkalmat adtam e kiegészítő megjegyzések kifejtésére.

E. Bréhier: Lukács úr csodálatosan kerekítette le előadását, melyért őszinte köszönetet mondunk. Fölvetődik számomra mindazonáltal egy kérdés, melyet nem akarok ugyan fölvetni, de mégis megpendítek: az Ön módszeréről van szó. Lehetséges-e objektivitást elérni a filozófiatörténetben? Most nem tárgyalhatjuk a kérdést, de nem kevésbé igaz, hogy előadása ezt sugallja: az objektivitás lehetséges.

Lukács Gy.: Pedig ezt nem mondtam!

E. Bréhier: Annál jobb!

Lukács Gy.: Úgy hiszem, mindig közeledni lehet az objektivitáshoz, de nem létezik egyfajta metafizikai objektivitás, olyan, mely téren és időn kívül állna. Ugyanakkor úgy vélem, hogy valamely filozófia történelmi és társadalmi előfeltételeit föltárva egyre jobban megközelíthető ez az objektivitás.

E. Bréhier: Pedig azt akartam mondani, hogy munkája számomra módszere cáfolatának tűnik, de látom, erről egyáltalában nincs szó.

Nem marad más hátra, mint hogy mindannyiunk nevében még egyszer köszönetet mondjak Önnek, nagy örömünkre szolgált, hogy meghallgatnattuk előadását.

Az ülést bezárom.

(Fordította: Mezei György)