

Az irracionálisizmus kritikájához Vita Lukács Györggyel

BALOGH ELEMÉR

I.

A cikk eredeti címe: Zur Kritik des Irrationalismus. Eine Auseinandersetzung mit Georg Lukács. Megjelent a Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1958. I., II. és IV. füzetében.*

Mit értünk az irracionálisizmuson? Az *irracionálisizmus nem más, mint a természetfeletti erők létezésébe vetett észellenes hit*. Az irracionálisizmus, misztika, mágia, és így tovább, alapjában véve egy és ugyanazt a fogalmat jelölik; mindhárom a természetfölötti erők létezésébe vetett hitet jelenti és ugyanannak a fogalomnak különböző oldalait jelöli. Ebben az értelemben lényegében ugyanaz a jelentésük, noha természetesen más szempontból vannak köztük különbségek. A vallásnak, mint társadalmi tudatformának a lényege az irracionálisizmus. Ebben az értelemben a vallás — eltekintve az irracionalista filozófiától megkülönböztető differencia specificájától, — az irracionálisizmus tipikus formája, a katexochén irracionálisizmus. A vallás éppen irracionális magja tekintetében különbözik más tudatformáktól. Ezzel szemben a valláson belüli olyan jelenségek, mint a vallásjog, valláserkölc, vallásbölcselet, és így tovább nem a vallás sajátja, hanem más tudatformákból való kölcsönzés, noha a vallás évszázadok óta már ebben a komplex formában, mint ezeknek az elemeknek az egysége létezik.

A marxizmus-leninizmus klasszikusai általában nem használták az irracionálisizmus szót, ahelyett többnyire a „misztika” és „misztifikáció” kifejezést használták, ámbar az irracionálisizmus kifejezést nagyon jól ismerték. Amikor Engels meghalt, az irracionálisizmus szó már széltejében el volt terjedve, ennek ellenére Engels nem tartotta szükségesnek, hogy megkülönböztesse az irracionálisizmust a misztikától, mert a kettőt lényegében azonosnak tartotta. Ha tehát a klasszikusok misztikáról beszélnek, azalatt elsősorban az irracionálisizmust is értik. A misztika fogalma esetenként más értelemben is előfordul. A misztifikáció egy további értelemben jelenti egy magyarázati elvnek határain túl való indokolatlan kiterjesztését. Ha materialista elvről van szó, akkor ennek semmi köze a misztikához, ez az eljárás egyszerűen hibás. De ha egy antropomorf lelki tulajdonság indokolatlan kiterjesztéséről van szó, azaz arról, hogy materiális okokat kitalált pszichikai okokkal helyettesítenek, ez esetben irracionálisizmussal van dolgunk. Ebben az értelemben beszél pl. Marx a fogalmak hegeli misztifikációjáról, amikor rámutat arra, hogy Hegel előbb

* Az eredeti német szöveget néhány helyen megváltoztattam és pótlólagosan kiegészítettem. A szerző.

absztrahál a reális összefüggésektől és azután ezek helyére misztikus spekulatív összefüggéseket tesz.¹ Ily módon az idealizmus, irracionalizmus és miszticizmus fogalma egymással közeli rokonok. A klasszikusok az idealista filozófiai spekulációkat mindig együtt kritizálták a teológiával és a vallással. Marx és Engels a hegeli idealizmust, amelyben a fogalmak hozzák létre a valóságot, éppúgy irracionalista misztifikációnak tartották, mint az istenfiú megtestesülését, vagy a testnek a lélek általi létrehozását. „Ha a keresztény vallás — mondja Marx — istennek csak egy megtestesüléséről tud, a spekulatív filozófia annyi megtestesülést ismer, mint ahány dolog létezik...”² Kuhlmannról szóló bírálatuk kapcsán Marx és Engels a következőket mondják: „... ez az inspirált doktor egy spiritualista sarlatán, egy jámbor csaló, egy misztikus kópé, aki azonban ... eszközeinek megválogatásában nem jár el különlegesen tudományosan ... Az összes idealisták, a filozófiaiak éppúgy mint a vallások, a régiek éppúgy mint a modernek hisznek az ihletekben, kinyilatkoztatásokban, megváltókban, csodálatos férfiakban, és csak képzettségük fokától függ, hogy ez a hit durva, vallásos, vagy képzett filozófiai formát ölt, mint ahogy csak energiájuk mértékétől, jellegüktől, társadalmi állásuktól stb. függ, hogy vajjon passzívan vagy aktívan viselkednek a csodahittel szemben...”³

Aligha vitatható, hogy itt a „spiritualista” és a „misztikus”, vagyis a filozófiai és a vallásos idealista bizonyos tekintetben azonosítva vannak, hiszen mindkettőjükben közös az irracionalizmus.

Lenin az idealizmust általában misztikának nyilvánítja,⁴ és ami az idealizmus és vallás viszonyát illeti, a következőket mondja: „A filozófiai idealizmus többé-kevésbé kifinomult védelmezése a papi maszlagnak, annak a tanításnak, amely a hitet a tudomány fölé vagy a tudománnyal egy sorba helyezi, vagy általában helyet biztosít a hitnek”.⁵ A filozófiai idealizmus és vallás között, Lenin által itt említett vonatkozás semmi esetre sem véletlen, mert az idealista filozófia a maga tömeghatását elsősorban a valláson keresztül fejti ki. A polgári filozófia általában nem a közvetlen tömegbefolyást szolgálja, ehhez az idealista elveket még egyszerűsíteni kell, népszerűvé kell tenni, ami elsősorban a valláson keresztül történik meg.

Jelenti ez most már azt, hogy a vallás és az irracionalista filozófia, az irracionalizmus régi vallásos formája és a modern filozófiai irracionalizmus és miszticizmus között semmiféle különbség nincsen? Természetesen nem. A modern filozófiai irracionalizmus messzemenően megegyezik a vallásos irracionalizmussal, de bizonyos tekintetben különbözik is tőle. Míg a vallás elsősorban a személyes istenre vonatkozó irracionalizmus, vagyis egy bizonyos, a *világon kívül* létező személyes irracionálé-ba vetett hit, ezzel szemben a modern irracionalizmus azon fáradozik, hogy főleg az anyagi világon és az emberi lényegen belül „mutasson ki” irracionális vonásokat és elemeket. Minthogy a világon kívül levő személyes isten metafizikus fogalma a mai időkben már nehezen tartható fenn, ezért az irracionalista filozófusok az istent más eszközökkel igyekeznek alátámasztani és ezzel a vallásnak a legnagyobb segítséget nyújtják. Filozófiai fejtegetéseiket többé nem a világon kívüli

¹ (Marx—Engels: Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften Berlin. 1953. 167. lap. Die deutsche Ideologie. Berlin 1953. 504—506., 595. o.)

² (Marx—Engels: Die heilige Familie. 167. o.)

³ (Marx—Engels: Die deutsche Ideologie. 578. o.)

⁴ (Lenin: Filozófiai Füzetek. Szikra. Bp. 1954. 105., 136., 152., 179., 241.)

⁵ (Lenin Művei 19. k. Szikra Bp. 1955. 62. o.)

istenfogalomra koncentrálnak, hanem az állítólag az anyagi világban és az emberi élményben fellelhető irracionáléra. Arra törekszenek, hogy irracionális elemeket mutassanak ki az emberi fogalmakban, az emberi akaratban, az érzelmeiben, az intuícióban, minden pszichikai élményben, az ösztönökben, az akaratban és a nyelvben. Röviden szólva, azt akarják elhitetni, hogy az irracionálé nem a világon kívül található, hanem az anyagi világ minden jelenségében fellelhető és hogy mindenütt a világban ugyanazok az irracionális hatalmak uralkodnak, amelyekről a vallás beszél. Ily módon a nagyon nagy, de előregedett, és nyilvánvalóan metafizikus istenfogalmat az immanens irracionális aprópénzére váltják föl, amely az ember számára élményeiben sokkal könnyebben hozzáférhető. Ennek megfelelően az egyes irracionalista filozófusok misztifikálják részint a fogalmat, mások az akaratot, mások az élményt, ismét mások az érzelmet vagy az intuíciót és így tovább, vagy — mint Lenin mondja — istenítik ezeket. De a végső társadalmi hatása ezeknek a filozófiáknak nem a világon kívüli, személyes istenbe vetett hitnek a felszámolása, hanem annak új irracionalista tézisekkel való megalapozása.

A modern irracionalista filozófia fő szerepe ennek megfelelően a következőkben áll:

1. Az immanens irracionális új, modern formáival kiegészíti és alátámasztja a személyes istenbe vetett hitet;

2. Idealista módon feldolgozza a vallásnak, mint tudatformának elvi problémáit s ezzel kapcsolatban mindenekelőtt olyan problémákat taglal, mint az irracionálé, a hitélmény, a vallásos félelem, a vallási tapasztalat, a létbizonytalanság érzése stb. Ilyen jellegű teoretizálásával az irracionalista filozófia arra törekszik, hogy a vallást, mint társadalmi tudatformát, idealista interpretációval elvileg elhatárolja más tudatformáktól és ezzel megvédelmezze a vallás önállóságát; mindez olyan tevékenység, amely végső soron természetesen a materializmus ellen irányul.

3. Ezek által egyidejűleg tudatosítják a vallás összes antimaterialista és antidialektikus tendenciáit és az irracionáléban való hittel általában elméletileg megalapozzák a hiszékenységet. Ezáltal a vallás egyre reakciósabb lesz és egyre növekvő mértékben támasztja alá a burzsoázia reakciós politikai tendenciáit, el egészen a fasiszta tendenciáig. (A kizsákmányoló osztálynak ez a tendenciája természetesen a dolgozók ellentétes tendenciái által lényegesen korlátozhatók.)

Az új irracionalista tendenciák tehát *egyidejűleg*, többnyire ugyanazokkal az elméletekkel támasztják alá mind a vallást mint tudatformát, mind az imperializmus reakciós, sőt fasiszta tendenciáit. Nézzük most meg az irracionálisnak azt a definícióját, amelyet Lukács György „Az ész trónfosztása” c. könyvében ad. Az olvasó joggal elvárja, hogy az irracionálisról szóló terjedelmes könyvben definiálva van az irracionális fogalma. Sajnos, ilyen definíció nincs Lukács könyvében; hogy ennek mi az oka, később még fogjuk látni. Könyvének egyik helyén⁶ Lukács az uralkodó személyes rátermettségét irracionálissá nyilvánítja, egy másik helyen arról értesülünk, hogy Jakobi még nem volt modern irracionalista, mert „... az ugrás tartalma nála isten elvont általánosságára szorítkozik”.⁷ Ebből ugyan nehéz kivenni, hogy mit ért Lukács irracionálisnak, de annyi kiderül belőle, hogy a modern irraciona-

⁶ (Az ész trónfosztása. 1954. 50. o.)

⁷ (91. o.)

lizmus előtt már létezett egyfajta irracionálisizmus. Lukács többször megkísérli ezt a korábbi irracionálisizmust a tulajdonképpeni modern irracionálisizmustól elhatárolni, de ez a megkülönböztetés semmi esetre sem elvi és világos, mert a modern irracionálisizmus állítólagos megkülönböztető jegyeiként olyanokat sorol fel, amelyek egyáltalán nem különböznek sokévszázados vallásos képzetektől, mint pl. az ismeretelméleti arisztokratizmus, az intuíció, az élmény, a kétségbeesés, a vezérkomplexum, a társadalom indirekt apologétikája, a külvilág megfoghatatlansága és egyebek.⁸ Idézzünk néhány konkrét példát: Lukács megállapítja, hogy Pascal „a kétségbeesett vallási élménynek aforisztikus fenomenológiája következtében válik a modern irracionálisizmus egyik ősvé”.⁹ Ennek a mondatnak az alapgondolata — a fecsegő filozófiai fontoskodás burkából kihámozva — az, hogy Pascal a vallásos kétségbeesés élményének felvetése által a modern irracionálisizmus előfutárává válik. De a *vallásos kétségbeesés*, csakúgy mint annak „elméleti” feldolgozása minden teológiának sajátja; és a vallás kedvenc fogása éppen abban áll, hogy az embereknek ezt a kétségbeesését mesterséges eszközökkel a végsőkig fokozza, hogy aztán odahajtsa a kétségbeesett embereket a jó isten megváltást ígérő karjaiba.

A modern irracionálisizmus egy másik megkülönböztető jegye Lukács szerint állítólag abban áll, hogy az „... értelemszerű megismerés korlátait a megismerésnek általában korlátaivá merevíti...” és az ily módon mesterségesen megoldhatatlanná tett problémát egy észfölkötti válasszá misztifikálja.¹⁰ Ezzel szemben közismert, hogy a vallás minden időben „kijelölte” a tudomány és az emberi gondolkodás határait és ezeket a szakadatlanul változó határokat a tudás áthághatatlan korlátaivá nyilvánította, amelyek mögött már isten keze tevékenykedik, annak az istennek a keze, akinek művei állítólag nem értelmetlenek, hanem értelemfelettiek.

Könyve más helyén szemére veti Lukács Nietzschének, Diltheynek, Heideggernek, Jaspersnek, hogy felfokozták a tömegeknek a kétségbeesésből származó hiszékenységét, viszont nem látja, hogy a vallás legsajátosabb lényegéhez tartozik a hiszékenységnek és a csodahitnek a tömegek között való elterjesztése. Lukács viszont mindebből egy olyan ismérvet csinál, amely állítólag a modern irracionálisizmust az irracionálisizmus korábbi formáitól megkülönbözteti. Könyvének 9. lapján felsorolja Lukács a modern irracionálisizmus legfontosabb ideológiai ismérveit: „Értelem és ész lekicsinylése, az intuíció kritikátlan dicsőítése, arisztokratikus ismeretelmélet, a társadalmi-történelmi haladás elutasítása, mítoszok alkotása stb., oly motívumok, amelyekkel úgyszólván minden irracionalistánál találkozunk”. Felvetődik a kérdés: van a modern irracionálisizmus ezen állítólagos ismertetőjegyei között csak egyetlen is, ami ne lenne meg a vallásban már évszázadok óta? Nyilván nem sikerült Lukács Györgynek elméletileg, elvileg elhatárolnia az irracionálisizmus modern formáját annak régi formájától, vagyis a vallástól. Sőt, mi több, ő az irracionálisizmus ezen formái között ténylegesen fennálló különbségeket teljesen elmossa, és hogy mit kell értenünk a modern irracionálisizmuson, az éppoly kevésbé világos azután, mint azelőtt. Eképpen Lukács majdnem hétszáz oldalon keresztül foglalkozik az irracionálisizmussal, anélkül, hogy az irracionálisizmus lényegének világos megértéséhez eljutna.

⁸ (164., 276., 332., 362.)

⁹ (90. o.)

¹⁰ (75. o.)

Természetesen Lukács az ő könyvében használja az irracionálisizmusnak egy fogalmát, s ez mindenestre a polgári filozófia irracionálisizmus-fogalma, és ezalatt ő csak az előző század filozófiai irracionálisizmusának legkiemelkedőbb képviselőit érti. El kell-e azonban fogadnia a marxista filozófiának az irracionálisizmusnak ezt a felfogását?

Lukács esetről esetre maga dönti el, hogy melyik filozófus irracionalista és melyik nem. Ha el akarja kenni egy filozófus irracionalista vonásait, akkor az „irracionálisizmus” szó helyett egyszerűen a „misztika” szót használja. De sehol nem mondja meg, hogy miféle különbség van irracionálisizmus és misztika között.

Hogy „Az ész trónfosztását” helyesen ítélhessük meg, abból kell kiindulnunk, hogy milyen feladatokat állított maga elé maga a szerző: „Ebben a ... témakörben — mondja Lukács — sem az irracionálisizmus részletes, átfogó és teljességre törekvő történetéről van szó, hanem csupán fejlődése fővonalának kidolgozásáról, legfontosabb és legtipikusabb szakaszainak és képviselőinek elemzéséről.”¹¹ „Feladatunk a »nemzeti szocialista világnézet« minden gondolati előmunkálatának leleplezése, bármily messze esnek is — látszólag — a hitlerizmustól, bármily kevésbé vannak is — szubjektív tekintetben — efféle intencióik.”¹²

Ez a bonyolult feladat — megállapítani, hogy az irracionálisizmus hogyan készítette elő elméletileg a fasiszta tendenciákat — csak akkor oldható meg helyesen, ha az irracionálisizmus formáit és szerepét a burzsoá ideológián belül helyesen értékeljük és az idealista filozófia és a vallás viszonyára vonatkozólag a helyes marxista-leninista felfogást vesszük alapul. Sajnos, Lukács munkája sem az első, sem a második követelménynek nem felel meg. Lukácsnak igaza van, ha azt állítja, hogy a vallás a jelenségvilágnak egyre nagyobb részét kénytelen átengedni az objektív tudományos kutatásnak, de ebből még nem vezethető le egyszerűen, hogy a vallás világnézetileg már évszázadok óta defenzívában van. Mint ideológia a vallás a tudományokkal szemben mindig is defenzívában volt, de mint az uralkodó osztály egyik tudatformája állandóan agresszív és erőszakos volt és többnyire offenzívában volt a tudományokkal szemben. Az az állítás, hogy a vallás „... nem képes többé, mint Aquinói Tamás idejében, vallási elvekből kiindulva világképet teremteni,”¹³ erős túlzás, mert Aquinói Tamás sem tudott tisztán vallási elvekből ilyen világképet létrehozni, másrészt viszont a vallás ma is van abban a helyzetben, hogy egy átfogó világképet adjon.

Ha csak azt látjuk, hogy a vallás egyre inkább defenzívába szorul, és nem látjuk az ezzel ellentétes tendenciákat, akkor alábecsüljük a vallás tényleges befolyását és megnehezítjük az ellene folytatandó ideológiai harcot. Az a tény, hogy a tömegek jelentős részei ilyen vagy olyan fokban már megszabadultak a vallástól, nem enged meg olyan következtetést, hogy „a vallás segítségét ideológiai tekintetben nem szabad túlbecsülni.”¹⁴ Elvégre a vallás is alkalmazkodik az új feltételekhez. A valláson belül egyre inkább előtérbe nyomul a „tudományosan”, az idealista filozófia segítségével felcíomázott és „naiv realista” formába öltöztetett teológiai forma, amit Lukács is elismer. Már a katolikus pártok nagy tömegbefolyása a különböző országokban mutatja,

¹¹ (3. o.)

¹² (4. o.)

¹³ (85. o.)

¹⁴ (646. o.)

hogy mennyire helytelen a vallás ideológiai jelentőségét alábecsülni. Lukács szerint azonban a vallás a tömegekre gyakorolt befolyását már elvesztette. Ő egyetért Dilthey nézetével, mely szerint a történelmi vallások állítólag elvesztették jelentőségüket: „... ő is a valósághoz való emberi magatartásnak egyik örök típusát látja a vallásban, de azt is érzi, hogy a történelmi vallások, a történetileg áthagyományozott istenképzetek elvesztették jelentőségüket a jelenkor embere számára.”¹⁵ Simmellel szintén egyetértve azt mondja Lukács, hogy „... a jelenkor embere megszabadította magát a történelmi vallásoktól, de azok a szükségletek, amelyeket eddig vallási teljesülések elégítettek ki, megmaradnak és érvényesülni akarnak.”¹⁶ A vallási szükségletek tehát megmaradnak, de mégsem tudnak többé vallási képzeteket szülni. Állítólag még a növekvő létbizonytalanság az imperializmus korszakában sem vezet az értelmiségben vallási nézetekhez, hanem ehelyett csak vallásos ateizmushoz. Lukácsnak ez a felfogása ellentétben áll a marxizmus-leninizmus klasszikusaival, akik mindig azon a nézeten voltak, hogy a vallási képzetek mindaddig megmaradnak és újból keletkeznek, amíg vallási szükségletek fennállanak.¹⁷

Hogy Lukács lebecsüli a vallás szerepét, nem kis mértékben azzal van összefüggésben, hogy ő a vallásos embereket leegyszerűsített skolasztikus módon csak két kategóriába sorolja be: felosztja hívőkre, akik a vallás összes dogmaiban hisznek, és „vallásos ateistákra”. Ténylegesen pedig a dogmatikus vallás hívei és az „ateista” idealisták között egy egész sor közbeeső fok van: vannak emberek, akik a dogmáknak csak egy részében hisznek, vannak mások, akik az összes dogmákat elvetik, de a „gondviselő istent” megtartják és naponta imádkoznak hozzá, vannak továbbá deisták, akik nem tagadják ugyan a személyes istent, de nem tartják „gondviselőnek”, és így tovább.

Valóban vannak az értelmiségben belül az imperializmus korszakában egyre növekvő számban olyan emberek, akik az ateizmusnak egy olyan fejlődési fokára jutnak, hogy nem tudnak többé a dogmatikus valláshoz visszatérni. A burzsoázia szakadatlanul azon fáradozik, hogy ezeket az embereket egy látszat-ateista propagandával a maga táborában megtartsa. De a hívők túlnyomó többsége kétségtelenül a különböző közbenső fokokhoz tartozik. Lukács felosztása tehát durva leegyszerűsítés. Lukács azt igyekszik bizonyítani, hogy az irracionálizmus fejlődése során egyre nagyobb mértékben vallásos ateizmussá lesz, fejtegetése azt a látszatot kelti, mintha az irracionálizmus vallásos formái ma már kihaltak volna és már csak a modern ateista irracionálizmussal lenne még dolgunk. Ez a felfogás is azzal a metafizikus koncepcióval van összefüggésben, mely szerint a modern irracionálizmus *vagy* a vallást *vagy* a fasiszta tendenciákat támasztja alá. A valóságban az irracionálizmus fő áramlatai egyidejűleg támasztják alá mind a vallást, mind a fasiszta tendenciákat, és csak a legszélsőségesebb irányzatok állnak egymással „ellenségesen” szemben, de ez utóbbiak nem játszanak meghatározó szerepet. Az irracionalista filozófia manapság legnagyobbbrészt mélyen vallásos-teológikus, emellett van az irracionálizmusnak egy látszólag vallásellenes, jobban mondva keresztényellenes formája, amely Nietzsche-re nyúlik vissza. Lukács teljesen ignorálja az irracionálizmus mai teológiai formáját, ámbár az filozófiaiilag semmivel sem kevésbé reakciós és a fasiszálási folyamat filozófiai és politikai támogatásában nem kevésbé részes, mint az irracionálizmus ún. ateista formája.

¹⁵ (358. o.)

¹⁶ (385. o.)

¹⁷ (L. Lenin: A munkáspártnak a valláshoz való viszonyáról.)

Az irracionálisnak ez a Lukács-féle sematikus megítélése azzal is összefügg, hogy ő az irracionális egész fejlődését úgy fogja fel mint egy egységes, ateistává váló vonalat és ennek az előre felvett véleménynek megfelelően olyan irracionalisták mint Kierkegaard, Schleiermacher és Heidegger önkényesen az ateista irányzathoz számítnak.

Még fogjuk majd látni, hogy Lukács az irracionális gyakorlati tárgyalása során lépten-nyomon ellentmondásba kerül saját koncepciójával és, hogy a problémákat egyáltalán valamiképpen is megmagyarázhassa, kénytelen a lenini pozíciókhoz visszatérni.

Most vizsgáljuk meg részletesebben Lukács filozófiai koncepcióját. A filozófiai idealizmus és vallás viszonyát a kettő azonosságát és különbségét Lukács elvileg helytelenül tárgyalja. Jakobival kapcsolatban arról beszél, hogy az „energikusan napirendre tűzte a következetesen keresztülvitt filozófiának és vallásnak elvi kiegyenlíthetlenségét.”¹⁸

Miféle kategória ez a „következtesen keresztülvitt filozófia?”. A marxizmus a filozófiában csak két alapvető irányzatot ismer, a materializmust és az idealizmust. Az idealizmuson belül vannak részint következetes, részint következtelen, a materializmussal kevert rendszerek, vannak reakciós és kevésbé reakciós formák. A materializmus a vallással elvileg összeegyeztethetetlen. Az idealista filozófia azonban általában — egészen egyre megy, hogy mennyire következetes — összhangban van a vallással, a vallás védelmét szolgálja, annak védőpajzsa. Ebben áll legfontosabb társadalmi szerepe. Ennek a célnak a szolgálatában áll a hegeli idealista rendszer is éppúgy, mint minden más idealizmus. Ha tehát „következtesen keresztülvitt” filozófiáról beszélünk, akkor ez csak a dialektikus materializmus lehet, mert következetesen keresztülvitt idealizmus egyáltalán nincs, mert az idealizmus nem létezhetik következtelenségek nélkül.

Hogy áll a helyzet most már, az idealista filozófia és a vallás „elvi összeegyeztethetlenségével”? Vajon ez a két tudatforma tényleg összeegyeztethetetlen egymással? Bizonyos szempontból tényleg fennáll ilyen összeegyeztethetlenség, mégpedig logikai tekintetben. A vallás az irracionális világnézete, az idealista filozófia a vallás legfontosabb elméleti támasza. Az idealista filozófia szerepe abban áll, hogy a vallás és az istenhit szükségességét logikai, racionális eszközökkel áltudományosan megalapozza. Racionális eszközökkel azt kell bizonyítani, hogy az irracionális a racionális fölött áll. Ez szemmel láthatólag egy logikai ellentmondás, fából vaskarika.

Számunkra az ilyen logikai ellentmondások az ellenséges ideológia elleni harcban nagyon fontosak, mert megkönnyítik a harcot és mert az ilyen ellentmondások többnyire egy osztályon belüli meghatározott érdekellentétek kifejezései. De amilyen fontos kihasználni az ideológiai harcban a logikai ellentéteket, annyira hibás ezeknek jelentőségét túlbecsülni, általában beszélni összeegyeztethetlenségről és azt hinni, hogy az ellenséges ideológia belső ellentmondásai következtében megsemmisül. Ilyen logikai ellentmondások nemcsak az idealista filozófiában és teológiában, hanem a kizsákmányoló ideológia minden formájában megvannak: észérvekkel igazolják az észellenest, a valótlan állítást az igazság látszatával veszik körül. Egy ideológia társadalmi szerepének megítélésénél nem annak logikai ellentmondásai a döntőek, hanem osztálytartalma, a logikai ellentmondások pedig csak annyi-

¹⁸ (96. o.)

ban jelentősek, amennyiben osztályok és rétegek érdekellentéteit fejezik ki. Nietzschevel kapcsolatban ezt Lukács teljesen helyesen elismeri. Azt mondja: „Emellett — szándékosan — nem időztünk mitosz-struktúráinak kiáltó ellentmondásainál. Ha Nietzsche e nyilatkozatait logikai-filozófiai szempontból tekintenők, a legrikítóbb, egymást élesen kizáró, önkényes állítások sivár káosza állna előttünk. Mindamellett nem hisszük, hogy ez a megállapítás ellentmond a bevezetőben kifejtett nézetünknek, hogy Nietzschenek következetes rendszere van”.¹⁹ Tehát a logikai ellentmondásoknak egy rendszeren belül sincs túl nagy jelentőségük, annál kevésbé jelentősek egy osztály, pl. a burzsoázia különböző ideológiai tudatformáinak a vonatkozása tekintetében. Lenin zsenialitása e tekintetben éppen abban állott, hogy ő ezeket a logikai ellentmondásokat nemhogy formális kérdéssé, hanem egyenesen látszattá nyilvánította, a sárga és a kék ördög közötti különbséggé és feltárta a logikai ellentmondások mögött rejlő lényegi, tartalmi azonosságot, vagyis az osztálytartalom azonosságát. Mint látni fogjuk, Lukács itt úgy „mélyíti el” Lenint, hogy a lényegtől visszatér a látszathoz.

Lukácsnál az irracionalista idealizmus elvileg úgy jelenik meg, mint a vallás elméleti ellenlábasa. Véleménye szerint az irracionalizmusnak két periódusa van: az első szakaszban, amely tulajdonképpen még nem irracionalizmus, az irracionalista tendenciák a dogmatikus vallásokat támogatják és megalapozzák, a második szakaszban az irracionalizmus ezek ellen a dogmatikus vallások ellen fordul. Schellingről pl. Lukács ezt írja: „Mint a restaurációnak valamennyi filozófusa, ő is az orthodox vallást akarta gondolatilag megmenteni irracionalizmusával... Ezzel még beletartozik az irracionalizmus első korszakába, a félig restaurációs kor periódusába. A kifejezetten polgári irracionalizmus ellenben olyan tendenciát mutat, hogy mindjobban elhatárolja magát a pozitív vallásosságtól, hogy pusztán egy vallási tartalmat általában vesz fel, mint irracionálisztikust: ennek uralkodó tendenciája Schopenhauer és Nietzsche óta mindinkább a „vallásos ateizmus” lesz.”²⁰ Itt tehát világosan kimondja, hogy a második periódus irracionalizmusának *uralkodó tendenciája* állítólag a „vallásos ateizmus”. Kierkegaard-dal kapcsolatban megállapítja Lukács, hogy az ő kétségbeesés-fenomenológiája „... a vallási intenció tárgyát döntően módosítja, a *vallási tartalmak felbomlására vezet* (az én kiemelésem B. E.), a keresztény tendenciákat nagyon erősen pusztán optativummá, posztulativum-má változtatja, s így egész filozófiáját egy vallásos ateizmus, egy egzisztencialisztikus nihilizmus közelébe viszi.”²¹ A modern irracionalizmus állítólag tehát *felbomlasztja* a vallásos tartalmat. Lenin szerint viszont az idealista filozófia támogatja a vallást és ebben áll az irracionalizmus fő szerepe is. Lukácsnál azonban az irracionalizmus nem úgy jelenik meg, mint a vallás támasza, hanem mint olyan ideológia, amely az elavult vallás helyére lép, azt visszaszorítja és helyettesíti. Lenin az irracionalizmust és a vallást elsősorban szövetségeseknek tekinti, és csak másodsorban konkurrenszeknek, Lukács ezzel szemben elsősorban olyan konkurrenszeknek tekinti őket, amelyek közül az egyik a másikat kiszorítja. Néhány bizonyíték erre: „Létrejön — mondja Lukács — ... a vallásos ateizmus, amely a polgári értelmiség nagy része számára átveszi az ebben a rétegben gondolatilag tarthatatlanná vált vallás

¹⁹ (320. o.)

²⁰ (139. o.)

²¹ (90. o.)

funkcióját.”²² Schopenhauer ateizmusáról a következőket írja: „...nem a vallás és vallásosság destrukciója... mint a progresszív idealisztikus panteistáknál, hanem ellenkezőleg, a vallást akarja pótolni, új — ateisztikus — vallást akar teremteni azok számára, akik a társadalom fejlődése, a természetmegismerés haladása következtében elvesztették régi vallásos hitüket.”²³ Mindenesetre titok marad, hogy hogyan szoríthatja ki és helyettesítheti az irracionális vallást anélkül, hogy ne kerüljön sor köztük vitára. Lukács szerint a vallás és az irracionális vallás között úgy alakul a viszony, hogy emez a vallást egyre inkább *kiüresíti*, míg az minden befolyását elveszti az emberekre és végül az irracionális vallást teljesen pótolja, ami állítólag az imperializmus korszakában megtörtént. Természetszerűleg Lukács az irracionális „ateista” vallásromboló szerepét semmi komoly érveléssel nem tudja alátámasztani.

Lukács felfogásának hiányossága elsősorban nem abban rejlik, hogy nem mutatja meg azt, hogy az irracionális vallást hogyan támasztja alá a vallást, hibája inkább abban rejlik, hogy azt állítja, hogy az irracionális filozófia felbomlasztja a vallást. Ilyen irracionális vallás egyáltalán nincs, mert ha valamelyik idealista filozófia alátámasztja a vallást, akkor ez elsősorban az irracionális vallás. Lukácsnak kötelessége lett volna elvileg elméletileg kimutatni, hogy az irracionális filozófia a vallásból ered és hogy milyen filozófiai-elméleti (nem politikai!) szerepet játszottak a vallások a fasiszta ideológia előkészítésében. Lukács az első kérdést épp csak hogy érinti, anélkül, hogy elméletileg megvilágítaná, a második kérdést viszont teljesen figyelmen kívül hagyja.

Hogy viszi végig Lukács könyvében ezt az elméleti vonalat? Általában megállapítható, hogy az egyes gondolkodók megítélésénél eredeti koncepcióját gyakran feladja, mert a tények egyszerűen rákényszerítik a lenini szemlélet helyességének elismerésére. Ezáltal persze egymásnak ellentmondó állítások tarka ideológiai keveréke keletkezik.

Lukács kénytelen elismerni, hogy az irracionális sok motívuma a vallásból származik, de ezt a kérdést mégsem tárgyalja közelebbről.²⁴ De hogyan hozhatók összhangba ezek az állítások azzal a koncepcióval, mely szerint az irracionális szétrombolja a vallást? Ezt a könyv semmiképpen nem magyarázza meg.

Ennek a zűrzavarnak tipikus példája a vallás „kiüresítésének” Lukács által kifejtett elmélete. Jakobinál a vallás már annyira ki van üresítve, hogy abból már csak egy kísérlet maradt meg „a vallásnak a maga általánosságában való megmentésére.”²⁵ Ez a vallás első kiürítése. Akkor jön Kierkegaard és az egyszer már kiürített vallást még egyszer kiüresíti. „De hinni — miben? A tanítás eltűnt, mert minden tanítás «vagy hipotézis, vagy megközelítés, mert minden örök elhatározás épp a szubjektivitásában rejlik»” — idézi Lukács Kierkegaardot.²⁶ Ez a vallás második kiürítése. Azután jön Simmel, akinél az irracionális vallásnak egy új jegyét ismerjük meg: „Simmel különös jellegzetessége... abban van, hogy a vallási magatartást gyökeresen elválasztja bármilyen tartalmi megkötöttségtől...”²⁷ Ez a vallás harmadik kiürítése.

²² (174. o.)

²³ (172. o.)

²⁴ (88. o.)

²⁵ (91. o.)

²⁶ (236. o.)

²⁷ (360. o.)

És azután jön végül Heidegger; „nála eltűnik a teológiának minden tartalmi mozzanata, a kierkegaardi mozzanatok is (Micsoda? Az elvont általánosság?? — B. E.) csak a teljesen üressé vált teológiai váz marad meg.”²⁸ Lukács György itt megismétli a kánai mennyegző csodáját. Ez a vallás negyedik kiürítése és ezzel a vallás a végéhez ért, helyére „a német fasizmus új mítosza lépett”. De időközben ez a mítosz is megszűnt, mert hiszen a fasizmus indirekt apológiájával kompromittálta magát és ezáltal végleg lehetetlenné vált. Ezzel az irracionálisizmus Lukács szerint megszűnt: „... az irracionálisizmus — mondja szó szerint — mint világnézet a hitlerizmusban találta meg a neki megfelelő gyakorlati formát és ugyancsak neki megfelelő formában ment tönkre.”²⁹ Mi marad még hátra a burzsoázia számára? Úgy látszik, ideológiai tekintetben teljesen fegyvertelenné vált, nincsenek többé mítoszai, nincs indirekt apológiakijá és tulajdonképpen öngyilkosságot kellene, hogy elkövessen.

Sajnos, ez a koncepció nem felel meg a tényeknek, mert a vallás és a teológia sohasem voltak olyan élénkek és aktívak, mint ma.

De Lukács saját magát is megcáfolja: azt mondja, hogy Jakobinál csak „a vallás elvont általánossága” marad meg, néhány sorral lejjebb azonban már az „isten elvont általánosságával” foglalkozik, ami természetesen nagy tartalmi különbséget jelent. Ténylegesen pedig Jakobi nemcsak az istenhit védelméért száll síkra, hanem az egész kereszténység védelmében. Kierkegaarddal kapcsolatban arról értesülünk, hogy számára megszűnt a tanítás,³⁰ de később leszögezi Lukács, hogy Kierkegaardnál meghatározott nézeteket találunk istenről, Jézusról, lélekről stb., amelyek Heideggernél nincsenek meg többé. De Kierkegaard is foglalkozik néhány olyan „jelentéktelen tanítással” mint a félelem, a gond, a büntudat, az elszántság stb., vagyis olyan problémákkal, amelyeket aztán később a teljesen kiüresített Heidegger még „mélyebben” taglal. Itt nyilvánvalóan nem egy teljesen üressé vált teológiai vázzal van dolgunk, hanem a teológia legmélyebb tartalmával általában.

Amikor Lukács elfelejti saját elméletét, sok értékes útmutatást és megjegyzést tesz. Például, mikor azt írja: „Kierkegaardnál... épp a vallásnak következetes szubjektíválása nyújt filozófiai alapot magának a vallásnak, s hogy a kvalitatív dialektikával okolja meg önállóságát és abszolút érvényességét.”³¹ Ez mély igazság, de ez már nem a lukácsi koncepciónak felel meg, hanem a lenininek. Lukács szerint a vallás tulajdonképpeni értelemben már nem létezik többé. Ezzel szemben Marx és Engels azt mondják, hogy „... a vallás is csak ott bontakozik ki *gyakorlati* egyetemességében (gondoljunk az északamerikai szabad államokra), ahol nincs kiváltságos vallás”.³² Csak ott engedelmesskedhet a vallás zavartalanul saját törvényeinek, és ott bontakozhat ki teljesen, ahol nincsen államvallás. Ez azonban első ízben a kapitalizmusban valósult meg. A vallásnak a profán tartalomtól való elválása nemcsak nem rombolja szét a vallást, hanem azt absztrakt, abszolút vallássá, tulajdonképpeni vallássá teszi. A buddhizmusban, amelyet Schopenhauer közismerten ateista vallásnak tartott, a „vallás elvont általánossága” sokkal inkább előtérben áll, mint a kereszténységben; mégis teljesen hibás lenne a buddhizmust kiüresített vallásnak nyilvánítani. Itt ugyanis a személytelen istent éppen olyan

²⁸ (415. o.)

²⁹ (605. o.)

³⁰ (236. o.)

³¹ (227. o.)

³² (Marx—Engels művei 2. köt. 115. o.)

jól kiegészíti a személyes Buddha, mint ahogyan a dogmatikus kereszténységet kiegészíti az antidogmatikus irracionalista bölcsessége.

Ami most már általában az irracionalizmus fejlődésének lukácsi értékelését illeti, amely szerint az egész irracionalizmus a „vallásos ateizmus” irányába fejlődik, ez nem tekinthető egyébnek, mint a probléma durva leegyszerűsítésének. Lukács az irracionalizmus sokrétű fejlődését a vallásos ateizmusra korlátozza, egy eszmére, amely az irracionalizmus történetében fokról fokra negvalósul. Így az irracionalizmus fejlődéséből maga csinál egy mítoszt. Lukács kurtán elintézi mindazt, ami nem erőszakolható bele a „vallásos ateizmus” fogalmába. Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche és mások állítólag kiüresítik a vallást, később azonban feltűnnek más gondolkodók, akik a vallást még mélyebb irracionalista tartalommal töltik meg. Milyen kategóriába kerülnek ezek? Lukács ezeket vagy röviden elintézi vagy teljesen elhagyja. Ezt megkezdi már Pascalnál, akit csak formálisan tárgyal, mert alapjában véve nem tud vele mit kezdeni. De mi történjék az olyan mélyen vallásos gondolkodókkal, mint Bergson, Husserl, Schwegler és mások? Lukács maga mondja, hogy Jamest, Paretot, Sorelt és Bergsont az olasz fasizmus filozófiai megalapítóinak kell tekinteni. De Bergson nem volt vallásos ateista és őt a mai katolikus egyház és vallásbölcselet nemcsak rehabilitálja, hanem zsidó származása és vallása ellenére csakhogynem szentté avatja. Ugyanez áll Husserlre és még nagyobb mértékben Schelerre. Dilthey és Scheler mélyen vallásos gondolkodók voltak, akiknek egyáltalán semmi közülük nem volt a vallásos ateizmushoz; de hogy beleférjenek a Lukács koncepciójába, rövid úton vallásos ateistává nyilváníttatnak. Így aztán Lukácsnál az a Scheler, akinek filozófiája Aquinói Tamás után a mai katolikus teológia számára „a katolikus filozófiát” jelenti, vallásos ateistaként jelenik meg.³³ Kierkegaard és Heidegger hasonlóképpen teljesen el vannak torzítva. Ha Lukács úgy látja, hogy vallásos ateistái az ő koncepciója ellenére a vallás mellett állanak ki, akkor azt egyszerűen következtetlenségnek, objektív és szubjektív idealizmus eklektikus összekeverésének tartja. Alapjában véve csodálkozik azon, hogy ezek a következtelen gondolkodók szubjektív idealizmusukat objektív idealista, vallásos elemekkel keverik össze. (Simmel, Dilthey, Scheler, Jaspers.)

Az irracionalizmuson belül még más fontos problémák is vannak, amelyek megérdemlik, hogy alaposabban foglalkozzunk velük, így pl. az irracionalizmus egész *értékelmélete* (axiológia), amit Lukács csak Schelernél érint röviden. Ez az „örök értékek birodalmáról” szóló elmélet nem más, mint az idealista filozófia régi metafizikájának modern folytatása. Ennek a tömegellenes arisztokratikus szemlélet elterjesztésében éppen olyan nagy szerepe van, mint Nietzsche „ateizmusának” és bizonyosan éppoly fontos, mint a vallásos ateizmus problémája. Ami Lukács Györgynek az egyes irracionalista filozófusokról adott kritikáját illeti, itt még nagyobb zűrzavar uralkodik, mint a már amúgyis összekuszált általános vonalnál. Túl messzire vezetne s a cikk kereteit meghaladná, ha ezt minden egyes esetben részletesen végigkísérnénk. Itt is megmutatkozik, hogy Lukács György könyvének fő hiányossága abban áll, hogy a vallás és az idealista filozófia közti szerves kapcsolatról szóló lenini nézetet nemcsak feladja, hanem az ellen egyenesen síkraszáll.

³³ (L. Heinrich Fries: Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Heidelberg. 1949. Szentszéki jóváhagyással jelent meg!)

Lenin kifejezetten hangsúlyozta, hogy az idealista filozófiának — a tudósok és az értelmiség általában való befolyásán kívül — mindenekelőtt az a feladata, hogy a vallást alátámassza és megalapozza. Ebből a szempontból a „tudományos paposkodás” csak előcsarnoka a vallásos paposkodásnak.³⁴ Az idealista filozófia az uralkodó osztály politikáját elsősorban nem közvetlenül támasztja alá, hanem az által a segítség által, amelyet a vallásnak ad. Ez alól az irracionalista filozófia sem képez kivételt. Lukács könyvében nem tartja magát ahhoz a lenini tézishoz, hogy az idealista filozófia alapvető funkciója volt, van és marad a vallásnak „észérvekkel” való alátámasztása. Irracionalista filozófia csak a múlt század óta van, de irracionalista világnézet már évezredek óta van, mert a vallás katexochén irracionalizmus, észellenesség, tudományellenesség, agnoszticizmus. Az irracionalista filozófia mint külön irányzat nem jelent semmi mást, mint azt, hogy az idealista filozófia *nyíltan* közeledik a vallásos miszticizmushoz. Ez az irracionalizmus alapvető jellemvonása, és az, hogy az irracionalista filozófiának esetenként olyan formái is előfordulnak, amelyek magukat „keresztényellenesnek” vagy pláne „ateistának” nevezik, ez csupán másodlagos jelentőségű.

A lukácsi felfogás szerint a filozófia feladata egy bizonyos periódusig (Schellingig) abban áll, hogy a vallás konkrét dogmáit védelmezze. Később aztán, a második periódusban, elejti az irracionalizmus ezeket a dogmákat, sőt harcol ellenük. A valóságban az idealista filozófia történetében sohasem volt egy ilyen periódus. Lukács vulgárisan fogja fel az idealista filozófia és a teológia viszonyát, miáltal mind az idealista filozófia és a vallás, mind az idealista filozófia és a teológia teljesen összekeverednek.

Az idealista filozófia (a filozófia és nem a filozófus!) általában sohasem szokott vallási dogmák védelmezésével foglalkozni, ehelyett inkább elvileg megalapozza az istenhitet, a gondviselést, az értékek „isteni eredetét” stb. Ezzel kapcsolatban csekély jelentőségű, vajon az illető filozófus maga hisz-e abban vagy nem, hogy szubjektív meggyőződése szerint teista vagy ateista.

Lukács szerint Heideggernél a teológia egy teljesen üressé vált teológiai váz, ténylegesen azonban nem a váz marad meg nála, hanem a teológia lényege, jobban mondva a vallás lényege. Heidegger filozófus és nem teológus, feladata tehát nem a dogmák védelmezése, hanem a vallásos érzés és a vallás védelmezése általában, a dogmák védelmezése a teológia feladata. Ha tehát Leibniz vagy Schelling a keresztény vallás egyes dogmáit is védelmezik, akkor ezt többé már nem mint idealista filozófusok teszik, hanem mint teológusok. Hogy jelenleg van-e még ilyen filozófus-típus vagy nincs, erre később még vissza fogunk térni.

A vallás eredeti és tulajdonképpeni formája általában a katekizmusokban és a „szentírásokban” található. Ami pedig a mai vallásban meglévő, a vallási dogmákat alátámasztó észérveket illeti, ez már teológiai és áltudományos toldalék és nem maga a vallásos hit. Barth Károlynak teljesen igaza van, amikor azt állítja, hogy a vallás mint olyan, a vallás bibliai formája nem foglalkozik azzal, hogy az isten létét bizonyítsa. Az már az idealista filozófia feladata, pontosabban a filozófián belül tevékenykedő és erre a célra szolgáló filozófiának, vagyis a teológiának a feladata. A teológia ilyen tekintetben nem más, mint idealista filozófia a valláson belül, másszóval a kétféle tudatforma keveréke. Mióta teológia létezik (és ez évszázadok óta fennáll), azóta a

³⁴ (L. Materializmus és empiriokriticizmus. Szikra, 1948. 348. o.)

kizsákmányoló társadalmak felépítményén belül egy új ideológiai munkamegosztás van, és az idealista filozófia nem kényszerül többé arra, hogy az egyes vallási dogmák racionális védelmét nyújtsa, csak a vallás legfontosabb kérdéseivel, elsősorban az istenhittel kell elvileg foglalkoznia. Ha tehát Lukács Kierkegaard ateizmusát abban látja, hogy ez csak a vallás elvont általánosságát védelmezi, és nem az egyes dogmákat (ami egyébként nem is így van), ezzel csak azt mondja, hogy Kierkegaard a vallás védelmezése során csak a filozófus szerepében lép fel és nem a teológus szerepében.

Nyilvánvaló, hogy Lukács a különböző tudatformákat egymással összekeveri. Azt lehetne ez ellen felemlíteni, hogy nem Lukács keveri össze a tudatformákat, hanem maga a valóság, hiszen ezek tényleg ebben a komplex egységben jelentkeznek. De a teoretikus feladata éppen abban áll, hogy az egységben jelentkező különféle problémákat egymástól szétválassza, elméletileg világosan elhatárolja és definiálja és azután helyezze vissza sokoldalú összefüggésükbe. De Lukács definíciók, határozott kategóriák nélkül dolgozik és éppen a világos fogalmak e hiányában jelentkezik spontaneitása és kispolgári anarchizmusa.

Lukács feltételezi, hogy a vallásos szükségleteket valamiféle filozófia is kielégítheti. Ez azonban legfeljebb Nietzsche-re illik bizonyos értelemben, mert az ő filozófiája majdnem egy új vallás. Mítosza tartalmazza a vallásnak, mint tudatformának, legfontosabb elvi ismérveit; éppen ezért nyilvánították Nietzschét az előző században antikrisztussá. De sem Kierkegaadról, Schopenhauerről, Diltheyről, sem Heideggerről, Schellerről nem lehet hasonlót állítani. A vallási szükségleteket csak vallás elégítheti ki teljesen, nem pedig filozófia. Az idealista filozófia itt csak a kisegítő szerepét játszhatja, felkeltheti a maga elméleti eszközeivel a vallás iránti érdeklődést, de ki nem elégítheti, mert nem rendelkezik olyan eszközökkel, mint a lelki vigasztalás, a vallásos félelem stb. Ezeket az eszközöket csak a személyes irracionálisizmus nyújthatja, nem pedig az irracionálisizmus személytelen formái, mint ahogy ezt Feuerbach teljesen helyesen kifejtette. Szomorú, hogy Lukács, témája tárgyalásánál, egyáltalán nem veszi tekintetbe Feuerbachot, a Marx előtti materialisták egyik legnagyobbikát.

Arra az ellenvetésre, hogy „Az ész trónfosztása” c. könyve nem mutatja meg, hogy milyen szerepet játszanak a fasiszmus elméleti-filozófiai előkészítésében a vallás és a katolikus pártok, Lukács egy 1954-ben tartott vitán azt válaszolta, hogy a katolikus pártok csak politikailag játszottak közre a fasiszmus előkészítésében nem pedig elméleti-filozófiai tekintetben. A vallásnak és a katolikus pártoknak ez az értékelése semmiképpen nem felel meg a tényeknek. Tényeknek nagy sokaságával lehetne pl. igen könnyen bebizonyítani, hogy az egyes országok katolikus egyházai a fasiszta fajelméletet elméletileg előkészítették.³⁵ De elegendő ezzel kapcsolatban a biblia megfelelő helyére utalni, amelyet a katolikus pártok elméleti forrásukul elismernek. Vegyük pl. a vérmítoszt, amely a biblia számos helyén félreérthetetlen szavakkal megtalálható. Az Ószövetség általában kimondja, hogy a vér a lélek: „Csak abban állhatatos légy, hogy a vért meg ne egyed, mert a vér az a lélek: azért a lelket a hússal együtt meg ne egyed!”³⁶ Más helyen az áll, hogy az élet a

³⁵ (L. nálunk: Prohászka Ottokár: A zsidó recepció a morális szempontjából. 1893. Bangha Béla: Magyarország újjáépítése és a kereszténység. 1920. *Mindkettő szentségi jóváhagyással jelent meg!*)

³⁶ (Mózes V. 12 : 23.)

vérben van, és hogy isten a zsidóknak a vért az oltárra adta, hogy „engesztelésül legyen a ti életetekért, mert a vér a benne levő élet által szerez engesztelést.”³⁷ Vérmítoszzal indokolják meg a vérfertőzésről szóló vallási tanítást,³⁸ valamint azt az isteni parancsot, hogy a zsidó királyt csak a zsidó népből lehet választani. Természetesen ezek a vérmítoszok nem a biblia kitalálásai, hanem ősidők babonáiból származnak.

Azt lehetne erre mondani, hogy az újszövetség nem képviseli többé a vérmítoszt, sőt harcol ellene, de ez az állítás nem felel meg a valóságnak. Az újtestamentumban is az áll, hogy „... hárman vannak, akik bizonyosságot tesznek ... a lélek, a víz és a vér”.³⁹ Krisztus mondja, amikor a kelyhet vette, „... ez az én vérem, az új szövetségnek vére, amely sokakért kiontatik bűnöknek bocsánatára”.⁴⁰ A vér erejében való hit nem véletlen, hanem a zsidó és keresztény vallás egyik elve. Az ó- és újtestamentum vérmítosza között természetesen különbség van, mégis a biblia maga hangsúlyozza a véráldozat elvi azonosságát. Így pl. megmarad az a szabály, még ha „magasabb formában” is, hogy bűnöket csak vér, véráldozat árán lehet megbocsátani. Krisztus pedig megjelenvén — mondja a biblia — „... nem bakok és tulkok vére által, hanem az ő tulajdon vére által ment be *egyszer* s mindenkorra a szentélybe, örök váltságot szerezve.”⁴¹ Továbbá: „Mert ha a bakoknak és bikáknak a vére, meg a tehén hamva, a tisztátalanokra hintetvén, megszentel a testnek tisztaságára: mennyivel inkább Krisztusnak a vére, aki örökké való lélek által önmagát áldozta fel ártatlanul Istennek: megtisztítja a ti lelkiismereteket a holt cselekedetektől, hogy szolgáljatok az élő istennek.”⁴²

A különböző bibliai vérmítoszok különbsége irracionális lényegüket egyáltalán nem érinti. Hogy a zsidó főpap „minden évben idegen vérről” megy be a szentélybe, Krisztus azonban nem minden évben, hanem csak egyszer és nem is idegen, hanem saját vérével szünteti meg a bűnöket, semmit sem változtat a keresztény vallás irracionalista jellegén. Az úrvacsora is, mikor a hívők Krisztus testét eszik és vérét isszák, — nyilvánvalóan vérmítosz. S ezen semmit sem változtat az a tény, hogy a tisztulást itt „lelkileg” fogják fel. Az ótestamentumban a vér a fizikai élet forrása, az újtestamentumban ezzel szemben a lelki élet forrása: de a vér irracionális szerepe mindkettőben megmarad. Az a legenda maga, hogy Krisztus zsidó király véréből származik, végső soron a vérmítosza nyúlik vissza. Nem véletlen hát, hogy a középkori antiszemitizmus gyakorta azzal vádolta a zsidókat, hogy Krisztus testét és vérét, a szent ostyát meggyalázták.

Ezzel a vérmítoszzal, ahogy az a bibliában kifejeződik szorosan összefügg a keresztény vallás fajelmélete. Ez a fajelmélet mindenekelőtt a zsidóság kiválasztottságában mutatkozik meg. Az ótestamentumban a zsidóság kiválasztottsága pozitív értelemben szerepel, az újtestamentumban ellenben negatív értelemben, mint a zsidóság megmagyarázhatatlan és különleges gonoszsága és az egykori filozemitizmus javarészt már csak a János Jelenéseiben marad meg. Természetesen mind a filozemitizmus, mind az antiszemitizmus egyaránt irracionalista, s napjainkban egymást támogatják. Míg az ótestamen-

³⁷ (Mózes III. 17 : 11, 1. még 17 : 14 és 19 : 26.)

³⁸ (I. Kor. 5 : 1, 5 : 5, Mózes III. 18 : 6.)

³⁹ (János I. 5 : 7.)

⁴⁰ (Máté : 26 : 28.)

⁴¹ (A zsidókhoz írt levél 9 : 11—12.)

⁴² (A zsidókhoz írt levél 9 : 13—14.)

tumban az egyiptomi népet és Kánaán őslakóit ítélik el kollektíve és irtják ki őket könyörtelenül, az újtestamentumban viszont a zsidóságot ítélik el kollektíve. Az újtestamentum megkísérli a filozsemita vérmítosz legyőzését, de ez többnyire egy kifejezett antiszemitizmus formájában történik. Az újtestamentum az egész zsidóságot elveti és éppen zsidósága miatt, nemzeti büszkesége miatt, régi vallásához való makacs ragaszkodása miatt. S mindezt a hibát a zsidóság titokzatos gonoszságának tulajdonítja. Ti nem halljátok Isten szavát — mondja a biblia, „mert nem vagytok az Istentől való”⁴³ A zsidókat „kígyó- és viperafajzatnak” nevezi, és míg a pogányok maguk a paradicsomba kerülnek, addig a zsidók „kivettetnek a külső sötétségre”.⁴⁴ Végül a zsidókat minden nép ellenségének nyilvánítja, „akik megölték az Úr Jézust is és a saját prófétáikat, és minket is üldöznek, és az Istennek nem tetszenek, és minden embernek ellenségei”.⁴⁵ A zsidóság irracionális kiváltságos helyzetét az újtestamentumban ténylegesen felszámolják, de egy éppen olyan irracionalista antiszemitizmus javára. Egészen hamis lenne azt feltételezni, hogy az újtestamentum irracionalista antiszemitizmusának semmi köze sincs az ótestamentum éppoly irracionalista filozsemitizmusához. Ellenkezőleg: egyik a másiknak fonákja. Hogy mennyire közeli rokonok a filozsemitizmus és antiszemitizmus, az Barth Károly „Kis dogmatikájából” (Dogmatik im Grundriss) is nagyon világosan kitűnik. Ebben a nemzeti szocializmus antiszemitizmusát a következő szavakkal ítéli el:

„Az immár mögöttünk levő nemzeti szocializmusnak különös teológiai fontossága, rendkívüli lelki és szellemi jelentősége abban állt, hogy gyökerében antiszemita volt, mozgalma úgyszólván démoni világossággal ismerte fel: a zsidó az ellenség, Igen, kellett, hogy ennek a dolognak a zsidó legyen az ellensége. Mert ebben a zsidó népben a mai napig él az Isten kinyilatkoztatásának rendkívüliisége... Jézus Krisztus... szükségszerűen volt zsidó... Aki szegényleni Izráelt, az Jézus Krisztust is szegényleni...”⁴⁶

„Az Ószövetség majdnem minden könyve arról beszél, hogy micsoda problematikus nép ez az Izráel... És amikor Izráel reménysége végre beteljesült s a Messiás megjelenik, Izráel egész megelőző történelmét a keresztfeszítésben igazolja... Ez Izráel. Ez a választott nép, amely így bánik küldetésével és kiválasztásával, s ezzel maga mondja ki önmaga felett az ítéletet. Az egész antiszemitizmus már elkészett, az ítélet már régen kimondatott s ezzel az ítélettel szemben minden más semmiség.”⁴⁷

„... Ha tovább nézünk bele a zsidó történelembe s meglátjuk a zsidóság egész furcsaságát, abszurditását, botránkozató voltát, amivel mindegyre gyűlöletessé teszi magát a népek között... mit jelent ez egyebet, mint annak az Izráelnek valóságát, akihez Isten vándorútjának minden állomásán kereszttül hűséges?”⁴⁸

A német nép kiválasztottságának nemzetiszocialista ideológiáját Barth Károly a következő elvi alapon ítéli el: „Egy nép, amely magát választja ki és önmagát teszi mindenek alapjává és mértékévé... előbb vagy utóbb

⁴³ (Ján. 8 : 47.)

⁴⁴ (Máté 8 : 12.)

⁴⁵ (Pál I. lev. a thessalonikabeliekhez 2 : 15, 1. még Máté 21 : 23, 12 : 45, 23 : 37, Márk 12 : 10, Lukács 3 : 9, 11 : 30, 11 : 32 és 11 : 49.)

⁴⁶ (63. o.)

⁴⁷ (65. o.)

⁴⁸ (66. o.)

okvetlenül összeütközésbe kell kerüljön Istennek valóban kiválasztott népével...⁴⁹ Félreértések elkerülése végett szeretném határozottan leszögezni, hogy itt nem Barth Károly haladó politikai nézeteiről és antifasiszta állásfoglalásáról van szó, hanem a teológiai irracionálisizmusnak a fasiszta fajelmélet irracionálisizmusához való viszonyáról. Mint láthatjuk, a köztük levő különbség nem nagy, s főleg abban áll, hogy az irracionálisizmus egyik variánsa az isten által, a másik viszont saját maga által kiválasztott népről beszél. Barth mind politikailag, mind teológiailag elítéli a nemzeti szocializmust, de irracionalista alapon. A Barth könyvéből citált részletekben egyes részletek ugyanúgy interpretálhatók antiszemita, mint filoszemita módon, ennyire szorosan összefüggnek az antiszemitizmus és a filoszemitizmus.

Lukács viszont azt hiszi, hogy első ízben a spengleri kultúrkörelmélet alapozta meg világnézetileg a barbár antihumanista fajelméletet.⁵⁰ Azonban, mint láttuk, már a biblia ad ehhez világnézeti indokolást. A bibliában nemcsak egész tömeg precedenst találunk egész népeknek a vallás nevében való kiirtására, hanem ezen felül e rémtettekhez egy mélyebb — majdnem mondhatni rosenbergi — indoklását is: a zsidók tartásuk magukat tisztán és ne keveredjenek más népekkel (fajgyalázás).

E tények fényében aligha tagadható, hogy Lukács, a bibliára és a keresztény vallásra vonatkozó ismeretek tekintetében (hogy az ő kifejezésével éljek — legjobb esetben enciklopédikus tulajdonságot árul el — vagy pedig) opportunista megfontolásokból a fasiszta fajelmélet és a vallásos vérmítosz részleges azonosságát vagy teljesen figyelmen kívül hagyja, vagy a köztük levő szoros és szükségszerű összefüggést csupán véletlennek tartja.

De ha Lukács nem is érti a kétféle irracionálisizmus rokonságát, nagyon jól értik ezt a fasiszta politikusok. Nálunk pl. Imrédy Béla igen hajlékonyan a következőképpen kapcsolta össze a fasizmus „vérközösségének” gondolatát az eucharisztia vérközösségével:

„Vérközösség a család, vérközösség az eucharisztia — mondta Imrédy. — Az egyik a természet vérközössége, a teremtes gondolatának ... átörökítője, formálásának örökös eszköze ...

A másik az isten és az ember vérközössége ... Itt a mélyebb kapocs, itt a közösség, amely egybefonja a mysterium fideit és a mysterium caritativitatis ...”⁵¹

A fajelméletet XI. Pius pápa sem utasította el általában. Elítélte annyiban, amennyiben a fajelmélet és a vezéreszme a vallás helyét akarta elfoglalni. Idézem:

„Aki a fajt vagy a népet, az államot vagy az államformát, az államhatalom hordozóit ... *amelyek a világ rendjében egyébként lényeges és tiszteletet parancsoló szerepet játszanak, a földi értékskálából kiemeli és mindennek, még a vallásos értékeknek is, legfőbb irányelvvé magasztosítja és bálványimádásban részesíti, az kiforgatja és meghamisítja a dolgoknak Isten által megállapított rendjét.*”⁵²

Anélkül, hogy az ezzel összefüggő elméleti kérdésekbe mélyebben belemennénk, csak arra szeretnénk rámutatni, hogy a fajelmélet nemcsak a

⁴⁹ (I. m. 64. o.)

⁵⁰ (378. o.)

⁵¹ (Nemzeti Újság. 1938. máj. 28. 1—2. o.)

⁵² (Encyklika „A katolikus egyház helyzetéről Németországban.” Bpest. 1937. 9. lap.) (Az én kiemelésem B. E.)

keresztény vallásban van meg, hanem éppúgy a mohamedanizmusban és a buddhizmusban is. De ha ezekben a vallásokban semmiféle vérmítosz nem lenne, ezek még így is nagyon szoros rokonságban lennének a modern fajelmélet irracionálisával. Minthogy Lukács ezt az összefüggést nem tárja fel rendszeresen, hanem ezeket csak véletleneknek látja, a modern irracionális elméleteinek egész sorát, amelyek pedig csak kevésbé megváltoztatott formái ősrégi vallási képzeteknek, úgy tárgyalja, mint vadonatúj irracionálisokat. Így pl. arról beszél, hogy a külvilágot Heidegger, mint „... félelmetes, megfoghatatlan, állandó fenyegetést” ábrázolja⁵³, de ezeket az „új” irracionalista-agnosztikus tanításokat sokkal pregnánsabban találhatta volna meg Salamon zoltáraiban. A „kultúra tragikumai” is, bárha egyszerű formában, mindkét testamentumban előfordul; ami pedig a kierkegaardi és heideggeri kétségbeesést illeti, az minden vallásnak sajátja.

Lukács vitába száll Dilthey ismeretelméleti arisztokratizmusával és megállapítja, hogy ez új irracionalista elméleti jelenség. Később mégis el kell ismernie, hogy ez az arisztokratizmus alapján véve a „kiválasztottak” hitelményének arisztokratikus jellegével azonos. Tényleg Dilthey élményfogalma csak formálisan új, de egyáltalán nem tartalmi vonatkozásban. Itt mutatkozik meg Lukács munkájának egyik alapvető hiányossága. Beszél arról, hogy az új irracionalista mítoszok az irracionális korszakában a tömegek fokozott hiszékenységet idézték elő, amely a fasiszta fajelméletnek és magának a fasizmusnak a győzelmét megkönnyítette. De itt fel kell vetődjenek a kérdések, hogy vajon a vallás nem szül semmiféle hiszékenységet és nem jóval nagyobb szerepet játszik ilyen tekintetben, mint Dilthey, Spengler stb. tanításai? Többször beszél Lukács arról, hogy az irracionalista mítoszok hogyan terjesztik a csodavárás hangulatát. De úgy látszik, a vallásos hit, amely ilyen csodákat nemcsak „elméletileg”, hanem „gyakorlatilag” is produkál, mint pl. Neumann Teréz esete, állítólag semmi elméleti szerepet nem játszik a csodavárás elterjesztésében. Lukács rámutat arra, hogy a csodavárás hangulata hogyan egyengette az utat az eljövendő Führerben való hit számára és szükségesnek tartja ezzel kapcsolatban hangsúlyozni Alfréd Weber felelősségét. Azonban ki járult hozzá nagyobb mértékben a Führer-komplexum előkészítéséhez és elterjesztéséhez, Weber vagy a megváltó eszméje és a vallás isteneszméje? A vallás már évszázadok óta üzi királyoknak hadvezéreknek és hódítóknak a megváltóval való gyakorlati azonosítását és jó néhány királyt és hódítót szentté avatott. És a katolikus egyház nem ugyanezt tette Mussolinivel, Francoval és sőt részben még Hitlerrel is?

Lukács könyvében Nietzsche „új emberét” és „emberfeletti emberét” joggal úgy tekinti, mint a Führerrelv ideológiai előkészítését.⁵⁴ De a vallás is beszél a „megújulásnak”, az ember újjászületésének szükségességéről, amely csak a kiválasztottaknak juthat osztályrészül, a vallás is beszél kiválasztott, nagy emberek „isteni küldetéséről”, isteni missziójáról. Az arisztokratizmus tehát egyaránt sajátja minden idealizmusnak csakúgy, mint minden vallásnak, amit Lukács nyilvánvalóan nem értett meg.

Az osztálytársadalom indirekt apologetikája, s közelebbről a kapitalizmus indirekt apologetikája egyáltalán nem a modern irracionális találmánya. A vallás ilyen apologetikát már évszázadok óta üz, amennyiben az

⁵³ (404. o.)

⁵⁴ (279. o.)

osztálytársadalom fogyatékoságait nem tagadja le, hanem azokért a dolgozókat, az elnyomottakat teszi felelőssé.

A valláserkölcson belül vannak helyes erkölcsi tanítások is, de nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy bibliai alapon egyformán igazolni lehet az erkölcsös cselekedeteket csakúgy, mint a legerkölcstelenebb cselekedeteket, el egészen ártatlan népek kiirtásáig. A valláserkölc segítségével, Jehova és Krisztus nevében a kizsákmányolók uralmának való engedelmes alárendeltség éppúgy megindokolható, mint a fasizmus minden kegyetlenségének türelmes elviselése.

Minthogy Lukács „Az ész trónfosztása” c. könyvében nem a vallás és az irracionalista filozófia közötti ideológiai szövetségből és elméleti rokonságból indul ki, a modern irracionalizmussal újból kitaláltatja a legkülönbébb teóriákat, amelyek már évszázadok óta megvannak a vallásban és a teológiában.

II.

Az objektív idealizmus megítélése általában és a hegeli objektív idealizmus bírálata különösen

Mi hozza közel a hegeli filozófiát a dialektikus és történelmi materializmushoz? Az egyik a dialektikus módszere, a másik : a hegeli filozófia materialista elemei. Alapjában véve a kettő egy és ugyanaz. A hegeli módszer a legtöbb materialista elemet tartalmazza, részben a feje tetejére állított formában, részint idealista torzítások nélkül. A hegeli filozófián belül a hegeli dialektika áll legközelebb a valósághoz. Ez nem abból fakad, mint ahogy a szektások állítják, hogy Hegel a maga objektív idealista bolyongásában egészen véletlenül akadt rá materialista felfedezésekre, hanem mert Hegel már kezdettől fogva sok materialista elemet vett fel a maga objektív idealista rendszerébe. Marx és Engels a hegeli filozófia három eleméről beszélnek : a spinozai szubsztancia, a fichtei öntudat és a kettőnek, vagyis az abszolút szellemnek hegeli egysége. (Marx-Engels : Die heilige Familie 272. o. ném.) Ennek megfelelően, bár Hegel objektív idealista, de idealista rendszerének materialista tartalma van. Hegel állandóan szidja a materialistákat. Ez azonban nem akadályozza meg őt abban, hogy át ne vegyen tőlük materialista gondolatokat. Így átveszi a materialista Aristotelestől az ismeretelméleti kategóriákat, Diderotól és másoktól a fejlődés gondolatát, általában a materialistáktól az agnoszticizmus elleni harcot, Brunótól és Spinozától a szubsztanciát és dialektikát (omnis determinatio est negatio stb.).

Mikor Marx és Engels a hegeli filozófia érdemeiről beszélnek, akkor nemcsak a hegeli dialektikára gondolnak, hanem a hegeli rendszer materialista tartalmára is . . . „Hegel azonban — mondja Marx — a *spekulatív* ábrázoláson belül nagyon gyakran *valóságos*, magát a dolgot megragadó ábrázolást nyújt. Ez a spekulatív kifejtésen belüli valóságos kifejtés arra csábítja az olvasót, hogy a spekulatív kifejtést valóságosnak, a valóságos kifejtést pedig spekulatívnak tartsa.”⁵⁵ Teljesen világos, hogy Marx és Engels itt nem a hegeli filozófia objektív idealizmusára gondol, hanem az objektív idealista formába öltöztetett materialista elemekre. Ugyanebben az értelemben nyilatkozik

⁵⁵ (Die heilige Familie. Dietz. 1953. 169. o.)

Marx és Engels akkor, amikor azt mondja, hogy a hegeli „Fenomenológia” sok ponton az emberi viszonyok egy valóságos jellemzésének elemeit adja.⁵⁶ Itt sem az objektív idealizmusról van szó, hanem a hegeli rendszerben előforduló materialista elemekről. Lenin a „Filozófiai Füzetekben” állandóan a hegeli filozófia materialista elemeiről beszél.⁵⁷

Mindez mégsem jelenti azt, hogy a materializmus és az objektív idealizmus között valamiféle rokonság van, vagy hogy az objektív idealizmust a hegeli rendszeren belül ki lehet békíteni a materializmussal és a dialektikával. Noha az objektív idealizmus sok helyen a materializmus leple, a materialista elemek mégis ellenségesen állnak szembe az egész rendszer objektív idealista alapjaival. Az objektív idealizmus és a materializmus közti ellentét Hegelnél sem szűnik meg. Nem Hegel objektív idealizmusa áll közel a materializmushoz, hanem a hegeli rendszer materialista tartalma. Az objektív idealizmusnak sok változata van, de mindeniknek sajátja, hogy a külvilág, az anyag *önálló* létezését tagadja és ezért nem jut el helyes ismeretekhez.

Ha az újabb filozófiában, Leibniztől kezdve, az objektív idealizmus egyes képviselői a materializmushoz nagyon közel jutnak, ennek nem abban van az oka, mintha az objektív idealizmus lényege megváltozott volna. Ennek tulajdonképpeni oka a filozófiai rendszereken, a filozófiai kategóriákon kívül keresendő. A társadalmi fejlődés maga az, amely az objektív idealizmust arra kényszeríti, hogy materialista elemeket vegyen fel magába.

Engels idevonatkozólag a következőket mondja:

„De a filozófusokat ebben a hosszú időszakban Descartestól Hegelig és Hobbestól Feuerbachig, korántsem a tiszta gondolkodás hajtotta előre... Ellenkezőleg. Ami őket valójában előrehajtotta, az különösen a természet-tudomány és az ipar egyre gyorsabb előretörése volt. A materialistáknál ez már a felszínen is látható volt, de az idealista rendszerek is mindinkább megteltek materialista tartalommal és igyekeztek a szellem és anyag ellentétét panteista módon összeegyeztetni. Hegel rendszere ilyenformán végül is csupán módszerében és tartalmában idealista módon a feje tetejére állított materializmus.”⁵⁸ Ebben az értelemben kell venni a lenini szavakat, mely szerint „az okos idealizmus közelebb áll az okos materializmushoz, mint a buta materializmus”⁵⁹ és hogy „az objektív (és méginkább az abszolút) idealizmus cikk-cakkban (és bukfacezve) *egészen közel* jutott a materializmushoz, sőt részben át is alakult azzá...”⁶⁰

Ugyanezen a helyen Lenin nagyon érthetően kimondja, hogy az objektív idealizmus nem tudatosan közeledik a materializmushoz. Azt mondja: „Hegel komolyan „hitte”, gondolta, hogy a materializmus, mint filozófia lehetetlen, mert a filozófia a gondolkodás, az *általános* tudománya, az általános pedig a gondolat. Itt Hegel ugyanannak a szubjektív idealizmusnak a hibájába esett, amelyet mindig „rossz” idealizmusnak nevezett.”⁶¹ Lenin itt az objektív és a szubjektív idealizmus azonosságára mutat rá. A legtöbb szubjektív idealista a szolipszizmus elől a vallás objektív istenfogalmához menekül. Minden objektív idealista egyben szubjektívista is, aki a valóságos

⁵⁶ (I. m. 341. o. ném.)

⁵⁷ (Lenin: Filozófiai füzetek. Bp. 1954. 75., 80., 82., 130., 134., 166., 187., 209. o.)

⁵⁸ (Marx—Engels: Válog. Művei II. k. Szikra, Bp. 1949. 367. o.)

⁵⁹ (Lenin: Filozófiai Füzetek. 264. o.)

⁶⁰ (Uo. 266. o.)

⁶¹ (Uo.)

világot a maga szubjektív képzei szerint torzítja el és hamisítja meg. A két idealista rendszer között az a különbség, hogy az egyik a maga szubjektivitását nyilván bevallja, míg a másik a maga szubjektív képzeit mint objektívet, mint tudatától függetlent állítja be és így ábrázolja.

Láttuk, hogy az-objektív idealizmus és a materializmus közti összefüggés bonyolult. De Lukács György ezt az összefüggést úgy tárgyalja, hogy eltűnik az antagonisztikus ellentét az objektív idealizmus és a materializmus között. Nála Hegel materialistává válik. Lukács úgy tárgyalja Hegelt, mint az irracionális első számú leküzdőjét, míg a Marx előtti materialistákat nem ritkán az irracionalisták közelébe helyezi és ezáltal kompromittálja. Itt nem egyszerűen Hegel túlértékeléséről van szó, hanem sokkal inkább az objektív idealizmushoz való teljesen helytelen viszonyról és a hegeli objektív idealizmushoz való helytelen viszonyról különösen. Amennyiben Lukács azt állítja, hogy az objektív idealizmus általában közelebb áll a materializmushoz, mint a szubjektív idealizmushoz, akkor ez a nézet többé már nem marxista. Az idealizmus és materializmus ellentéte eszerint nem legfőbb kérdése a filozófiának. De Lukács tovább megy. Először is az objektív idealizmust általában azonosítja a hegeli objektív idealizmussal és másodszor a hegeli objektív idealizmust azonosítja a hegeli rendszerben meglévő materialista tartalommal. Csak így jelentheti ki, hogy a XIX. sz. második felében az objektív idealizmus elhal.⁶²

Mialatt Lukács elkeni az objektív idealizmus és a materializmus közti ellentétet, másfelől abszolutizálja az objektív és szubjektív idealizmus közötti különbséget. Igaz az, hogy az objektív idealizmus olyan fokig, amennyiben így vagy úgy elismer az emberi tudattól függetlenül létező külvilágot, közelebb áll a materializmushoz, mint a szubjektív idealizmus. De ha ezt a momentumot skolasztikusan és metafizikusan túlhatjuk és tagadjuk azt, ami az objektív és szubjektív idealizmusban közös, akkor az objektív idealizmust a materializmussal objektíve egy fokra állítjuk. Vannak természetesen Lukácsnál utalások az objektív és szubjektív idealizmus azonosságára vonatkozólag.⁶³ De ezek többnyire csak formális nyilatkozatok elméleti következmények nélkül. A legtöbb helyen azonban az objektív és szubjektív idealizmus különbsége el van túlozva. Lukács könyvében szubtilis finomsággal különbséget tesz a különböző idealista áramlatok között. Ez nem hibája, hanem érdeme. A hiba abban rejlik, hogy Lukács ezeket a különbségeket esetről esetre túlhangsúlyozza és a különböző idealista áramlatok azonosságát és rokonságát nem mutatja meg. Helyenként az eltérő idealista áramlatokat olyan kiélezett formában állítja egymással szembe, hogy ezáltal a dolog igaztalanná sőt torzzá és elferdítetté válik.

Nézzük meg most a Hegel értékelésében előforduló hibákat. Lukács azt állítja, hogy Hegel a dialektikus módszert a történelem és társadalom objektív mozgástörvényeivel kapcsolja össze. Hegel eszerint történelmi materialista lenne. Lukács hibája itt abban rejlik, hogy összezavar két különböző kérdést. Az első kérdés, hogy elismerte-e Hegel, hogy a társadalom objektív mozgástörvények szerint fejlődik. A második kérdés: helyesen ismeri-e fel Hegel a társadalom ezen objektív törvényeit. Az első kérdésre igennel, a másodikra tagadólag kell válaszolni. Lukács azonban a második kérdésre úgy válaszol, hogy Hegel magukat ezeket a törvényeket helyesen ismerte fel és korlátja

⁶² (308. o.)

⁶³ (107. o.)

csak abban rejlik, „hogy — mint idealista — nem tudta ezeket az elveket következetesen keresztülvinni.”⁶⁴ Ha azonban Hegel a társadalom objektív törvényeit lényegében helyesen ismerte fel, csak nem vitte következetesen keresztül, úgy következtelen materialista volt. Hegel hibáját tehát Lukács nem idealizmusában, hanem következtelenségében keresi. Egy másik helyen azt találjuk Lukácsnál, hogy a világtörténelmet Hegel saját törvényekkel felruházott folyamatként fogja fel.⁶⁵ Ez igaz. De azért számunkra mégis fontosabb, hogy vajon Hegel a világtörténelmet mint *anyagi* folyamatot, és törvényeit mint anyagi törvényeket ismerte-e el vagy nem. Lenin válasza így hangzik: „Csakhogy» Hegel isteníti ezt a «logikai eszmét», törvényszerűséget, általános-ságot.”⁶⁶ Ha Lenin ezt a „csakhogy”-ot idézőjelbe tette, ezzel azt akarja kifejezni, hogy azt nem tartja kicsiségnek. Ha azonban Hegel a társadalom törvényeit nem materiálisan, hanem immateriálisan fogja fel, akkor egészében véve semmi köze nincs a materializmushoz. Lukács azonban azt írja, hogy a hegeli idealista dialektika „olykor az ateizmust súroló panteizmus és keresztényien hivatalos teológia között ingadozik.”⁶⁷ A hegeli idealista dialektika ateista és misztikus vonásait Lukács egyenrangúként állítja egymás mellé. De ez nem helytálló. A hegeli dialektika a benne levő sok materialista elem ellenére mélyen idealista. Vizsgáljuk meg ezt a hegeli történelemfelfogás példáján.

Lukács azt a nézetet képviseli, hogy a hegeli történetfilozófia „bármennyire emlegeti is a világszellemet, istent stb. csak az ateizmus udvarias formája lehet.”⁶⁸ Ez azt jelenti, hogy Lukács szerint Hegel alapjában véve materialista, míg Hegel idealizmusa csak pusztá formává degradálódik. Ennek megfelelően Hegel formája szerint idealista, történelemelméletének tartalma szerint materialista. Ez a gondolat rejlik félig elrejtve Lukács következő szavaiban: „Mindenekelőtt felismeri Kierkegaard, hogy a hegeli történetfelfogás . . . objektív magva szerint ateista.”⁶⁹ Lukács nem ad választ arra, hogy vajon Kierkegaard felfogása helyes-e vagy sem. Azért nem ad választ, mert Kierkegaard nézetével hallgatólagosan teljesen egyetért. A valóságban a hegeli történelemfelfogásnak vannak mind ateista-objektív, mind pedig irracionalista-misztikus alkotórészei.

Kierkegaard Hegel elleni támadásait Lukács nem helyesen értékeli. Kierkegaard hangsúlyozza, hogy Hegel ellen állítólag ateizmusa miatt harcol. Hasonló Lukács felfogása. Kierkegaard azonban nem az ateizmus miatt küzd Hegel ellen, hanem azért áll vele szemben, mert Hegel — a fejlődés egy meghatározott szakaszára vonatkozólag — kiküszöböli a világon kívüli személyes isten fogalmát, amely állítólag teljesen önkényesen uralja a világot és nincs a törvényekhez kötve.

Nézzük tovább, mit mond még Lukács a hegeli történelemfelfogásról. Hangsúlyozza, hogy Hegelnél csak „történetfilozófiájának csúcsai . . . egy idealista teológia kódéba vesznek”.⁷⁰ Más szavakkal, a hegeli történelemfelfogás „csúcsai” kivételével materialista. Ugyanezt a gondolatot fejezi

⁶⁴ (209. o.)

⁶⁵ (211. o.)

⁶⁶ (Filozófiai Füzetek 158. o.)

⁶⁷ (131. o.)

⁶⁸ (211. o.)

⁶⁹ (210. o.)

⁷⁰ (415. o.)

ki Lukács, amikor az a véleménye, hogy Hegel energikusan fáradozott azon, hogy a történelmet az emberi gyakorlat termékeként értelmezze és e területen részben sikerei voltak. Általában ismeretes azonban, hogy a hegeli objektív szellem nemcsak a „csúcsokon”, hanem a hegeli rendszeren belül is érvényesül „egy kicsit”, még pedig olyan mértékben, hogy az embereket a történelemben az abszolút szellem pusztá eszközeivé alacsonyítja le. Marx és Engels erről a következőt mondja: „A „szellem és a tömeg” viszonya . . . ugyanis nem egyéb, mint a *hegeli történetfelfogás kritikailag karikírozott kiteljesítése*, a hegeli történelemfelfogás pedig megint nem egyéb, mint a *szellem és az anyag, Isten és a világ* ellentétét hirdető *keresztény-germán dogma spekulatív kifejezése*. Ez az ellentét ugyanis a történelmen, magán az emberek világán belül úgy fejeződik ki, hogy kevés számú kiválasztott *egyén* mint *aktív szellem* áll szemben az emberiség többi részével, mint a *szellem nélküli tömeggel*, mint az *anyaggal*.”⁷¹

Lukács eddig felsorolt nézetei egyértelmű bizonyítékai annak, hogy Hegel filozófiáját helytelenül értékeli. Az élet naponta felveti a filozófia legáltalánosabb kérdéseit: milyen természetű a világ? Honnan jön a világba a mozgás és a fejlődés? Hogyan állt elő a lelki élet? Miért megismerhető a világ? Milyen szerepet játszanak a személyiségek a történelemben stb. stb. Minden filozófia, amely nem materialista talajon áll, mindezen kérdések megválaszolásához kénytelen „természetfölötti erőket” segítségül hívni, azaz idealista, irracionalista megoldást keresni, mert misztika és irracionálisizmus nem jelennek egyebet, mint természetfölötti erők létezésébe vetett vak hitet. Ennyiben minden idealizmus bizonyos mértékig misztika és ennyiben idealizmus és misztika azonosak.

A hegeli filozófiai rendszer objektív idealizmus sok materialista elemmel, melynek, mint minden idealizmusnak a vallás és az irracionálisizmus elleni harcban megvannak a maga korlátai. E korlátokon túl a hegeli filozófia maga is vallásos és irracionalista. A hegeli filozófia e tekintetben kettős jellegű. Részben harcol a vallás és az irracionálisizmus ellen, részben maga is vallásos és irracionalista. Nem véletlen, hogy Marx és Engels két vaskos kötetet — „A szent család”-ot és „A német ideológia”-t —, valamint több kisebb tanulmányt írtak, amelyekben Hegel és követői „abszolút idealizmusának” misztikája ellen könyörtelen harcot vívtak, azt leleplezték és nevetségessé tették. És Lenin a hegeli filozófia reakciós vonásait a következő szavakkal jellemezte: „A misztikus-idealista-spiritualista Hegel (mint korunk minden kincstári papi-idealista filozófiája) magasztalja a miszticizmust és idealizmust a filozófia történetében.”⁷² Hegel filozófiájának természetesen vannak irracionalista-ellenes és vallásellenes vonásai is. De a hegeli filozófia ezen mozzanatainak oka nem a hegeli idealizmusban rejlik, hanem idealizmusa *ellenére* van benne a filozófiában. A lukácsi koncepció nagy hibája viszont abban rejlik, hogy nála a hegeli filozófia pozitív vonásai mint a hegeli objektív idealizmus immanens tulajdonságai jelentkeznek és hogy a hegeli filozófia irracionalista és vallásos oldalát csak formálisan tárgyalja, de az elméleti taglalásban nem veszi tekintetbe. Lukács György elvileg elismeri ugyan, hogy a miszticizmus és az irracionálisizmus „binnen rejlik minden következetes idealizmusban”.⁷³ Azonban ő ezt a tézist egyrészt csak a következetes idealizmusra kívánja alkalmazni,

⁷¹ (Die heilige Familie 201. o.)

⁷² (Filoz. Füzetek. 270. o.)

⁷³ (179. o.)

nem pedig minden idealizmusra, másrészt elvileg nem megy bele az idealizmus és irracionális viszonyának tárgyalásába. Az objektív idealizmusban általában, a hegeli objektív idealizmusban különösen csak következtelenséget, ingadozást és véletlenséget lát, nem pedig az idealizmus és az irracionalista misztika közötti szükségszerű, szerves kapcsolatot. Hozzáteszi ugyan, hogy „alig van reakciós filozófia bizonyos irracionalista beütés nélkül”,⁷⁴ ezzel azonban számára az egész probléma elméletileg el van intézve. Ez nem meglepő, hiszen Lukács számára az idealizmuson belüli irracionális olyasvalami, ami kívülről hatol be [Einschlag!] a „normális” idealizmusba, de gyökerei nem magában az idealizmus lényegében rejlenek. Minthogy Hegel Lukács szerint nem a következetes idealisták közé tartozik, Hegel nála egyértelműen mint az irracionális leküzdője jelenik meg. Pl. Hegel harca Schelling ellen Lukács számára egyszerűen a dialektika harca az irracionálismal ellen. Azt mondja: „Ezzel megvívta az első nagy csatát az objektív-idealiztikus dialektika és az irracionális között.”⁷⁵ Hegel és Schelling harca eszerint nem az idealizmus két irányzata között folyó harc. Ellenkezőleg: Hegel idealista dialektikája mint minden irracionális halálos ellensége lép fel, mert Lukács véleménye szerint a hegeli dialektikus módszer „sem a természetben, sem a történelemben nem hagy teret nyitva valami transzcendens számára”.⁷⁶ Ez azonban nem áll. A hegeli dialektika legalábbis a fogalmi misztikát megengedi, hiszen a hegeli filozófia maga is fogalmi misztika. Ha Lukácsnak igaza lenne, akkor joggal kérhetné az ember, vajon miért kellett Marxnak és Engelsnek az ifjúhegeliánusok elleni harcban leküzdenie a hegeli dialektika misztikáját. Lenin is egészen más véleményen volt, mint Lukács. Arról beszél, hogy a hegeli logikát meg kell tisztítani az eszmék misztikájától, amelyet ő úgy jellemez, mint a fogalmak istenítését.⁷⁷

Egy másik probléma a modern irracionális állásfoglalása a hegeli filozófiával kapcsolatban. Lukács beszél arról, hogy a hegeli filozófia gyengéit a modern irracionális kihasználja, de nem vezeti vissza ezeket a gyenge pontokat a hegeli filozófiában magában meglevő irracionálisra. Hegelt a modern irracionalisták javarészt meghamisítják, de mindennek ellenére azért kapaszkodhatnak bele Hegelbe, mert filozófiájában irracionalista vonások vannak. Egy ilyen jellegű értékelésből semmi nem található Lukácsnál.

Nézzük meg néhány tipikus példán, hogyan tünteti el, illetőleg hogyan próbálja megkerülni Lukács Hegel misztikáját, irracionálisát. Így pl. az irracionális kifejezés helyett Hegellel kapcsolatban mindig a misztika szót használja. De sehol nem mondja meg, hogy miféle „döntő” különbség van misztika és irracionális között. Hogy Hegelnek az irracionálishoz valóságos viszonyát könnyebben elkendőzhesse, Lukács a következőt állítja: „Magában a klasszikus német filozófiában Hegel az „irracionális” szót csupán matematikai értelemben használja, s az itt tárgyalt filozófiai irányokat bírálva »közvetlen tudásról» beszélt.”⁷⁸ Az első megállapítás egyáltalán nem felel meg a valóságnak. Ez az állítás a legkönnyebben cáfolható. Nyissuk fel egyszerűen a hegeli „Logika” második részét ahol a következőt olvashatjuk:

⁷⁴ (5. o.) ~

⁷⁵ (129. o.)

⁷⁶ (143. o.)

⁷⁷ (Lenin: Filozófiai Füzetek. 254., 240., 152—53., 158.)

⁷⁸ (74. o.)

„A logika közönséges tárgyalásában a fogalmak többféle *felosztása és faja* fordul elő. Itt mindjárt szembeötlik az a következetlenség, hogy a fajokat így vezetik be: a mennyiség, minőség stb. szerint a következő fogalmak *vannak*. *Vannak*: ebben csak az a jogosultság fejeződik ki, hogy *találunk* ilyen fajokat s hogy ezek a *tapasztalat* szerint mutatkoznak. Ilyen módon *tapasztalati logikát* kapnak — különös tudományt, a *racionalisnak irracionális* megismerését. A logika . . . megengedi magának, hogy ő maga az ellenkezőjét tegye annak, amit szabályként előírt, hogy a fogalmakat le kell vezetni és a tudományos tételeket . . . be kell bizonyítani.”⁷⁹ E szavakból világosan kiderül, hogy Hegel itt az „irracionális” kifejezést nem matematikai értelemben használja. Hegel számára minden irracionális, amit logikailag, racionalisan nem alapoznak meg és csak tapasztalatilag van adva, bizonyítékok nélkül állítják. Ezen szűkebb értelemben a vallásos hitet érti, mint egy tipikusan meg nem alapozott és nem bebizonyított ismeretet.

Miért akarja Lukács György ezt a hegeli helyet elhallgatni? Mert ebből az idézetből mindjárt kiderül, hogy Hegel számára az irracionalizmus nem valami *észellenest* vagy értelmetlent jelent, hanem csak valami még „be nem bizonyítottat”. Hegel szerint az irracionalizmus tehát az észnek nem antagonsztikus ellensége, hanem csak — a dialektikus logikához viszonyítva — a megismerésnek egy alacsonyabb formája.

Nem mehetünk itt bele az irracionális ezen hegeli definíciójának kritikájába. Annyit mégis meg kell állapítani, hogy az irracionális ilyen hegeli szemlélete szervesen hozzátartozik a mélyen idealista hegeli racionalizmushoz. Ami az ún. „közvetlen tudást” illeti, Lukács erről a következőket mondja: „Hegel, aki az életfilozófiát csak még kevésbé kifejtett formában mint a «közvetlen tudás» tanát élte meg, erről prófétikusan azt mondja: «Abból, hogy a *közvetlen tudást* tartják az igazság kritériumának . . . következik, hogy minden babonát és bálványimádást igazságnak nyilvánítanak s hogy az akaratnak legjogtalanabb és legerkölcstelenebb tartalma igazolást nyer . . . A természetes vágyak és hajlamok maguktól a tudatba helyezik érdekeiket, az erkölcs-telen célok egészen közvetlenül találhatók meg benne»”.⁸⁰ Ezzel az idézettel Lukács mintegy a hegeli racionalizmus és az irracionalizmus közti antagonizmus ellentétét akarja szemléltetni és bizonyítani. Lukács szerint Hegel fenti szavaival állítólag már az irracionalista életfilozófia ellen fordul. A valóságban Hegel itt a „közvetlen tudás” fogalmát nem korlátozza az irracionalista életfilozófiára, hanem tágabb értelemben fogja fel, amennyiben beleérti a vallást is. Ha Hegel ebben az összefüggésben Jakobiról beszél, akkor róla mint a pusztai vallásos hit képviselőjéről és nem mint külön az irracionalista életfilozófia képviselőjéről beszél. Hogy Hegel a „közvetlen tudás” és a vallásos hit között semmi lényeges különbséget nem tett, egyértelműen következik az Enciklopédia és a Logika minden idevonatkozó helyéből. Egy idevonatkozó idézet: „Ha a megismerés különböző formáit összehasonlítjuk egymással, az első forma, a közvetlen tudásé . . . Ehhez a formához tartozik mindaz, amit erkölcsi tekintetben ártatlanságnak neveznek, azután a vallásos érzés, elfogulatlan bizalom, szeretet, hűség és természetes hit.”⁸¹

⁷⁹ (Hegel: A logika tudománya. II. rész. Akadémiai Kiadó, Bp. 1957. 220. o.)

⁸⁰ (435. o.)

⁸¹ (Enciklopédia. I. k. 67. o. L. még ugyanott 118., 119., 120. o. és A logika tudománya II. rész. 92—93. o.)

Mi volt már most Hegel viszonya a „közvetlen tudáshoz”? Az, hogy Hegel a közvetlen tudást nem a racionalizmus antagónisztikus ellenlábasának, hanem a megismerés egy alacsonyabb fokának tekintette. „A filozófiának a legkevésbé juthat eszébe — mondja Hegel —, hogy a közvetlen tudás e tételeinek ellent akarjon mondani; sőt szerencsét kívánhatna magának, hogy ezek az ő régi tételei . . .”⁸² Hegel mind a vallásos hitet, mind a közvetlen tudást a gondolatnak az objektivitáshoz való első álláspontjába sorolja be, mégpedig mint a megismerés alacsonyabb fokozatát, mint szemléleti fokozatot, természetes evidenciát, amely csak tényeket állít, anélkül, hogy azokat bebizonyítaná és ellentéteiket felmutatná. Hegel tehát nem veti el a hitet vagy a „közvetlen tudást”, hanem csak kétségbevonja azt, hogy a hit a megismerés legmagasabb foka lenne. A megismerés legmagasabb foka Hegelnél a spekulatív fok. Ezek után nem nehéz megérteni, hogy Hegelnek az irracionális elleni harca korlátozott volt, és nem látszik indokoltnak, hogy a hegeli dialektika és az irracionális közötti abszolút ellentétéről beszéljünk.

Hasonlóképpen érdemes megvizsgálni, hogy hogyan kell megítélni az objektív idealizmusnak a külvilághoz való viszonyát. Ebben a kérdésben Lukács véleményét már megismertük. Nála e tekintetben semmi lényeges különbség nincsen az objektív idealizmus és a materializmus felfogása között. Nála nagyjában az egészében semmi különbség nincs az objektivitás hegeli és marxi fogalma között. Lehet és kell hangsúlyozni, hogy az objektív idealizmus a külvilág létezését bizonyos mértékben és bizonyos értelemben elismeri. Ha azonban valaki ebből arra következtet, hogy az objektív idealizmus a materializmussal közelebbi rokonságban van, mint a szubjektív idealizmussal, akkor ezzel feladja a filozófia két nagy alapvető irányzatáról szóló marxista tanítást. Ez a tendencia Lukácsnál gyakorta és szembetűnően mutatkozik.

De mit mond ezzel kapcsolatban Hegel és mit mondanak a marxizmus klasszikusai? „A szellem fölemelkedésének értelme az — mondja Hegel —, hogy a világnak van ugyan léte, de ez csak látszat, nem az igazi lét, nem abszolút igazság; ez épp ama jelenségen túl csakis Istenben van, egyedül Isten az igazi lét.”⁸³ Marx és Engels a legélesebben bírálták és nevetségessé tették a hegeli filozófia rossz értelemben vett absztraktságát és alaptalan spekulációját.⁸⁴ Marx és Engels ismételten hangsúlyozták, hogy Hegel és a spekulatív idealizmus általában „az érzékelhető valódi világot” eszmei világgá változtatta át, hogy Hegel számára az abszolút szellem és az öntudat az egyetlen realitás. Semmi kétséget sem hagytak aziránt, hogy a *hegeli objektív idealizmus a külvilág felfogásában is közelebb áll a szubjektív idealizmushoz, mint a materializmushoz*. Hegel számára az objektív reális külvilág, az anyagi világ éppúgy „semmis” mint Pláton vagy Aquinói Tamás számára. Az anyag maga nem mozog és nem fejlődik. Az anyag csak mozdulatlan és tehetetlen nyersanyag, amelyet az abszolút szellem felhasznál, gyúr és formál, vagyis a természetnek az idealista Hegelnél tulajdonképpen nincs története. Hogy mi az anyag, ebbe Hegel egyáltalán nem megy bele. Az anyag a hegeli idealizmusban csak akadály, csak ballasztja a szellemnek. Marx és Engels világosan fejezik ezt ki, amikor azt mondják, hogy Hegel számára a valódi mozgás nem más, mint az öntudat ideális, minden anyagtól mentes mozgása. Ha Hegel magát

⁸² (Enciklopédia. I. 120. o.)

⁸³ (Enciklopédia I. 105. o.)

⁸⁴ (Die heilige Familie 141—142. o.)

objektívnak nevezi, objektív idealizmusát ez éppoly kevésbé teszi materialistává, mint ahogy Kant apriori kategóriái nem válnak azáltal objektívvé, hogy Kant azokat objektíveknek tartja. A „Szent családban” Marx és Engels rámutatnak arra, hogy „az abszolút idealizmus” számára a valóságban csak kategóriák léteznek és minden emberi tevékenységet ezekre a kategóriákra redukálnak. Az abszolút idealizmus a maga gondolati alkotásait mindennek tartja, de a munkást, „az egyest” semminek. Marx kigúnyolja a hegeli idealista spekulációt, amely teljesen absztrahál a valóságtól és azután csodálkozik, hogy mennyire absztraktak az emberi fogalmak. Az abszolút idealizmus száraz absztrakcióiban eltűnnek a reális problémák. Az abszolút idealizmus a végsőkéig leegyszerűsíti az életet, amennyiben mindent néhány kigondolt kategóriára akar visszavezetni. Marx és Engels a következőképpen foglalják össze ennek az abszolút idealista filozófiának a reális hatását: „A reális humanizmusnak nincs Németországban veszedelmesebb ellensége, mint a spiritualizmus vagyis a spekulatív idealizmus, amely a valóságos egyéni ember helyére az „öntudatot” vagy a „lelket” állítja... Ami ellen a Bauer-féle kritikában harcolunk, az éppen a magát karikatúráként reprodukáló spekuláció.”⁸⁵ „A kritika... Vénasszony... és az is marad — az elfonnyadt és előzvegyült hegeli filozófia, aki a legvisszataszítóbb absztrakcióvá aszott testét festi és cicomázza, s kérő után kacsingat Németország-szerte.”⁸⁶ Lenin is rámutat arra, hogy a hegeli abszolút idealizmus az emberen és az emberiségen kívüli létezés kérdését elsikkasztja.⁸⁷

Most néhány szót a hegeli idealista ismeretelmélet fogvatékokosságairól. Hegelnél a valóság megismerhető. De mi nála a valóság? A valóság Hegel számára nem az anyag, hanem a fogalom. Az anyag megismerhetőségének lehetőségével Hegel egyáltalán nem foglalkozik. A vallás istene megismerhetetlen, de Hegel abszolút szelleme épp annyira kérdőjel marad, mint az istenfogalom. Nagyjában és egészében Hegelnél a valóság megismerése nem a valóság visszatükröződése az emberi tudatban; a világ megismerését Hegel a panlogista misztikával alapozza meg. Lukács György maga elismeri: „...Schelling és Hegel objektív idealizmusában minden ismeretelméleti tisztázást az azonos szubjektum-objektum mítosza helyettesít”.⁸⁸ Ezért teljesen érthetetlen marad, hogy hogyan beszélhet Lukács Hegelnél — egy másik helyen — „az ész mindent átfogó és minden mélységet megragadó működéséről”. Marx és Engels hangsúlyozzák, hogy pusztán az absztrahálással nem lehet eljutni meghatározások különös gazdagságához.⁸⁹

Lukács könyvének egyik főhibája az, hogy az objektív és szubjektív idealizmus közti különbséget abszolutizálja. Az objektív és szubjektív idealizmus Lukácsnál úgy lépnek fel, mint két idegen, egymást gyűlölő személy, akik azonban hirtelen ismét együttthaladnak és egymással „eklektikusan” összekeverednek.

De a kétfő egyesülése, keveredése Lukácsnál tulajdonképpen mégis csak véletlen és külsődleges marad. A két idealista áramlat megítélésénél látnunk kell azonban azt, hogy sem tiszta objektív, sem tiszta szubjektív idealizmus nincsen. Az előbbi vagy az utóbbi irányzat egyes képviselőinél állandóan keve-

⁸⁵ (Die heilige Familie 101. o.)

⁸⁶ (I. m. 116. o.)

⁸⁷ (Filozófiai Füzetek. 273. o.)

⁸⁸ (113. o.)

⁸⁹ (Die Heilige Familie. 165. o.)

rednek mindkét irányzat elemei. Ez nem véletlen, hanem a két irányzat elvi azonosságán alapul. Lukács azonban folyton olyan értelemben beszél az objektív idealizmusról, mintha az a külvilág objektív létezését éppúgy elismerné, mint a materializmus, csak az előbbi bizonyos vonatkozásokban következetlen, idealista „korlátai” vannak. Valójában pedig az objektív idealizmus a külvilágot *szükségszerűen csak bizonyos vonatkozásokban ismeri el*, míg azontúl az objektív külvilág létezését tagadja és harcol ellene. A szubjektív idealizmus általában tagadja a külvilágot, mégis kénytelen bizonyos mértékben valami objektívet elismerni. Berkeley, a következetes szubjektív idealista ehhez a típushoz tartozik. Lukács megemlíti például, hogy az újkantianizmus — szubjektivizmusa ellenére — a vallásnak a filozófiai világképben helyet biztosított. De hát miért? Mert a szubjektív idealizmus sohasem lehet *tiszta* szubjektív idealizmus. A modern szubjektivisták is mind nagyobb mértékben veszik fel magukban a vallás elemeit. Másrészt nincs vallás, amelyben csak a személyes „objektív” isten irracionálizmusa lenne meg. Minden hitnek szükség-szerűen van szubjektív oldala is, egy vallás sem létezhet az irracionálizmus bizonyos szubjektív vonásai nélkül. A személyes „objektív” isten fogalma és a szubjektív irracionálizmus bizonyos formál-logikai vonatkozásokban ellentmondanak egymásnak, más vonatkozásban nemcsak hogy összeegyeztethetők, de szükségszerűen feltételezik és kiegészítik egymást. Lukács György azonban ezt nem látja. Számára mindez következetlenség, eklekticizmus. Ez azzal van összefüggésben, hogy Lukács számára ez a kérdés csak formális-logikai kérdés és nem dialektikus-logikai probléma. Ez ismételten nyilvánvalóvá válik akkor, amikor rátér az egyes filozófusokra.

Dilthey pl. átlépi az élmény szubjektív határait és az objektív szellem-hez jut el. Lukács szerint ez csak Dilthey következetlensége. Hangsúlyozza, hogy ez itt egy „nehézség, egy antinómia”.⁹⁰ Jasperst tárgyalva Lukács a következőket mondja: „Így védelmezi pl. alkalmilag az egyházat, mint a »mindenkor létrejövő szabadság létfeltételét».”⁹¹ Lukács Jaspersnek ezt a magatartását csak alkalminak, csak véletlennek tartja, de nem látja, hogy Jaspersnak ez a magatartása alapján véve egész rendszerének szerves alkotórésze. Lukács szerint Jaspers az „abszolút eszmével”, a „vallásos ateiz-mussal” szemben következetlenül viselkedik. Hogy jön Jaspers ahhoz, aki egy nihilista, hogy az egyházat, egy objektív szervezetet védelmezzon, amikor egyébként minden más szervezetet megtagad? Simmel kijelentésében, hogy „a vallás az ő szubsztancialitásából, transzcendentális tartalmakhoz való kötöttségéből magának az életnek és minden tartalmának funkciójává, belső formájává fejlődik vissza, vagy fejlődik tovább” — Lukács nem lát mást, mint a vallás szubjektívalását, „újkantiánus tendenciát”.⁹² Abban viszont, hogy Simmel „a vallás és metafizika számára olyan öntörvényzerű függetlenséget akar kivívni, amelyre a l'art pour l'art irány a művészetben törekedett”,⁹³ — Lukács megint csak Simmel egyik következetlenségét látja. Lukács a Simmeltől vett idézetet egyáltalán nem helyesen és nem elég mélyen értelmezi. Arról van itt szó, hogy Simmel — mint sok más idealista — a külső vallásosságról a belsőre teszi át a hangsúlyt és ehhez természetesen az idealista filozófia,

⁹⁰ (345—346., 364. o.)

⁹¹ (419. o.)

⁹² (359—360. o.)

⁹³ (358. o.)

köztük az újkantianizmus „vívmányait” is fel szeretné használni. Ez azonban semmi esetre sem jelenti a vallás kiüresítését, hanem annak elmélyülését. Másrészt Simmelnél nem egyszerűen a magasabb eszmék különböző területeinek izolálásáról van szó, hanem éppen a magasabb értékekről szóló régi metafizikának az elmélyítéséről és újjáélesztéséről. Ez azonban nem egyéb, mint objektív idealizmus. Ha azonban ebben a folyamatban egyszerűen csak „következetlenséget” látunk és nem ismerjük fel, hogy ez az idealizmus „elmélyítésének” kísérlete, akkor ezeket az ideológiákat nem helyesen értékeljük. Figyelmen kívül hagyjuk ezek legfontosabb problémáit.

Fontos azt is megvizsgálni, hogy Lukács hogyan tárgyalja „Az ész trónfosztása” c. művében a materialista filozófusokat. A materializmus mindig a legracionálisabb filozófia volt és ma különösen az. Ennek megfelelően a racionalizmus és irracionalizmus harcának ábrázolásánál a materialistákkal elsőrendű, sőt első helyen kell foglalkozni. Lukácsnál ez nem így van. A Marx előtti materializmus Lukács szerint semmi szerepet nem játszott a dialektikus kategóriák kidolgozásában. Spinozát, a nagy dialektikust, Helvetiust, Feuerbachot, aki a hegeli metafizika ellen harcolt, Lukács egyáltalán nem tárgyalja, sőt alig említi meg. Róluk csak mint következtetlen gondolkodókról beszél, akiknek gyengéit az irracionalisták kihasználták. Így a Marx előtti filozófia legracionálisabb gondolkodói Lukácsnál kimondatlanul az irracionalizmus oldalára kerülnek.

Itt Lukácsnál a legnagyobb zavar uralkodik. Az a főhiba, hogy Lukács hozzálátott az irracionalizmus kritikájához, anélkül, hogy az ehhez szükséges alapfogalmakat tisztázta volna. Lukács György sohasem tisztázott maga előtt, olyan alapvető elméleti kérdéseket, mint a materializmusnak a dialektikához, az idealizmusnak a metafizikához, a racionalizmusnak a materializmushoz, az idealizmusnak az irracionalizmushoz való viszonyát. A dialektika és metafizika ellentéte nem azonos a filozófia alapkérdésével és az idealizmus és materializmus harca nem azonos a racionalizmus és irracionalizmus harcával. De ezek a fogalmak a filozófia alapkérdésével szorosan összefüggnek. Ezt az összefüggést azonban Lukács elvileg egyáltalán nem világítja meg, hanem egyszerűen mellőzi. Mélyedjünk bele jobban ebbe a kérdésbe.

A racionalizmus idealizmus és materializmus keveréke. De egyébként elsősorban a materialisták azok, akik a következetes racionalizmust képviselik és következetesen végig viszik azt az elvet, hogy mindent az ész ítélőszéke elé kell állítani. Az idealisták közül azok képviselik a racionalizmust, akiknek filozófiai rendszere vagy tudománya a legtöbb materialista elemet tartalmazza, mint pl. Aristoteles, Descartes, Leibniz, Hegel. Tegyük fel, hogy a filozófia alapproblémája nem a materializmus és idealizmus harca, hanem a racionalizmusnak az irracionalizmussal folytatott harca, még akkor is az, ahogyan Lukács a materialisták szerepét értékeli a dialektika kidolgozásában, alapjában helytelen. Még ha abból is indulnánk ki, hogy a filozófia alapkérdése a dialektika és a metafizika közötti harc, még akkor is az a mód, ahogyan Lukács ezt a kérdést tárgyalja, nagyon egyoldalú és hamis.

Lukács a metafizika fogalmát sohasem tisztázta teljesen. Számára a metafizikának csak a hegeli felfogása létezik, mely szerint elsősorban a materialisták számítanak metafizikusoknak. Lukács számára a metafizika régi és új fogalma két teljesen különböző fogalom, amelyeknek a legcsekélyebb közülük sincsen egymáshoz. Ez a felfogás azonban alapjában hamis. A metafizika régi fogalma nemcsak benne foglaltatik az új fogalomban, hanem a régi fogalom

általában a metafizika alapformáját képviseli. *A metafizika régi fogalma a legmetafizikusabb metafizika, amely egyáltalán lehetséges. Lehet még valami metafizikusabb, mint a mozdulatlan és változatlan istenség a hozzátartozó és változatlan örök paradicsommal*, vagy van-e még valami metafizikusabb, mint a platóni metafizika mozdulatlan ideavilága? stb. Ilyen vonatkozásban a hegeli idealizmus nem kivétel. A hegeli rendszer kiindulópontja a tiszta mozdulatlan „lét”. Itt egészen egyre megy, vajon a mozdulatlan létet vagy a mozdulatlan, még nem aktivizálódott abszolút szellemet tekintjük a hegeli filozófia kezdetének. A mozdulatlan lét a hegeli idealizmus tulajdonképpeni magja, s ennek folytán a hegeli idealizmus a metafizika iskolapéldája. Lenin is fontosnak tartja, hogy a hegeli rendszernek erre a pontjára ráirányítsa a figyelmet. Azt mondja: „Hegel, a dialektika híve, nem tudta megérteni az anyagtól a mozgáshoz, az anyagtól a tudathoz való dialektikus átmenetet, különösen az utóbbit. Marx kijavította a misztikusnak ezt a hibáját (vagy gyengeségét).”⁹⁴

Érdemes megvizsgálni, hogyan tárgyalja ezt a kérdést Lukács. Először Trendelenburg kritikáját idézi: „A tiszta lét önmagával azonos, nyugalom: a semmi — az önmagával azonos — ugyancsak nyugalom. Hogyan eredhet két nyugvó képzet egységből a mozgalmas levés? ... a gondolkodás ... a mozgást becsúsztatja hallgatólággá ...” Ehhez a teljesen helytálló kritikához Lukács a következőket fűzi hozzá: „Itt tisztán látszólag érinti a hegeli rendszer döntő ismeretelméleti kérdését ...”⁹⁵ De mióta ismeretelméleti probléma az anyag objektív mozgásának problémája? Ez elsősorban a filozófiai materializmus és az objektív dialektika kérdése. A mondat második részében azonban Lukács azt mondja, hogy itt érthetően nyilvánvalóvá válik a hegeli rendszer központi *idealista* gyengesége. Lukács itt elkerüli a „metafizikus” kifejezést, mert a hegeli rendszer ezen gyengesége egyaránt idealista és metafizikus természetű. Ehhez hasonlóan kerül el az egész könyvben Hegel tárgyalásakor a „metafizikus” kifejezést. A materialistáknál ellenben meglehetősen gyakran használja a „metafizikus” szót.

A Marx előtti materializmus, még ha oly metafizikus is volt, mégis ez a metafizikus materializmus mindig elkeseredett harcot folytatott az idealizmus metafizikája ellen. Ebben az értelemben a Marx előtti materializmus mindig antimetafizikus volt. A metafizika tulajdonképpeni hordozója a filozófiatörténet során általában mindig elsősorban az idealizmus volt és a materializmus csak másodsorban. A metafizika régi és új fogalma közti szerves összefüggést, az idealizmus és metafizika, a materializmus és dialektika szerves kapcsolatának kérdését külön tanulmányban kívánom kifejteni. Most csak annyit: a materializmus metafizikája a filozófiatörténet során csak kivételesen tartalmazott irracionalista vonásokat, ezzel szemben az idealista metafizikában kivétel nélkül mindig volt valami irracionális. A metafizikára általában jellemző, hogy a mozgás forrását a valóságos összefüggésen kívül keresi. E tekintetben a materialista metafizika nem különbözik az idealista metafizikától. De az idealista metafizika ezt a külső forrást misztifikálja, míg a materialista metafizika kísérletet tesz arra, hogy azt valami anyagiként magyarázza.

Lukács a materialista és idealista metafizikát megkülönböztetés nélkül tárgyalja. Nála — ahogy még néhányszor látni fogjuk — nem a létnek a

⁹⁴ (Filozófiai Füzetek. 272. o.)

⁹⁵ (203—204. o.)

tudathoz való viszonya a filozófia alapkérdése, hanem a dialektikának a metafizikához való viszonya. Nála nem a materializmus vagy idealizmus határozza meg elsősorban a dialektikus vagy metafizikus magatartást, hanem megfordítva: a dialektikához való viszony határozza meg a filozófia materialista vagy idealista jellegét, valamint a racionalista vagy irracionalista álláspontot. A metafizikus — Lukács véleménye szerint — már eleve idealistává és irracionalistává válik, a dialektikus pedig született racionalista és materialista, vagy legalábbis materialistajelölt. Így egyszerűsíti le (torzítja el) Lukács a filozófia alapvető kérdéseit. Vegyünk két idevonatkozó példát. Lukács kimutatja, hogy Kierkegaard tagadja a dialektikus elveket, és ebből a következő következtetést vonja le: „Tehát világosan látható, milyen szigorú szükségszerűséggel visz irracionalizmusba a dialektikus elveknek . . . tagadása, ha következetesen végiggondolják ezt a tagadást . . .”⁹⁶ Elméletileg ez általában helyes. De nem azért, mert a metafizika állítólag meghatározza az idealista vagy irracionalista irányzatot, hanem mert a metafizika elvileg szorosan az idealizmushoz tartozik, annak ellenére, hogy materialista filozófusnál is előfordul. Vajon Kierkegaard azért jutott el az irracionalizmushoz, mert a dialektika következetes ellenzője, vagy éppen megfordítva? A helyzet az utóbbi. Kierkegaard teológus volt és fanatikus misztikus. Következetesen tagadta a dialektikus elveket, mert mind a dialektikát, mind a materialista elemeket már *eleve* azért tagadja meg Hegelnél, hogy az irracionalizmust és vallásának idealizmusát igazolja. Nem azért lett irracionalista, mert metafizikus volt, hanem azért lett következetes metafizikus, mert eleve idealista és irracionalista volt. Végso soron idealizmusa és irracionalizmusa határozta meg antidialektikus magatartását.

Mint ahogy Kierkegaardról, ugyanúgy alkotott Lukács véleményt Franz Baederről is: „Itt — mondja — sokkal világosabban látható, mint a fiatal Schellingnél, hogy a mechanisztikus természetfelfogásnak nyilvánvalóvá lett ellentmondásossága, mely a német természetfilozófia haladó képviselőinél (pl. Okennél) mindinkább a dialektika felé veszi útját, hogyan csap át reakciós irracionalizmusba.” (133. o.) Itt is feltételezi Lukács, hogy a mechanikus felfogás már eleve egy reakciós irracionalizmushoz kell, hogy vezessen. Schellinggel kapcsolatban nem esik ebbe a hibába. Itt világosan megmutatja, hogy mikor kezdődik el az idősebb Schellingnél a dialektika tagadása. Megmutatja, hogy Schelling előbb visszatér az orthodox vallásosságához és utána filozófiáját ennek szolgálatába állítja.⁹⁷

Már említettük, hogy Lukács számára nem létezik a metafizika régi idealista fogalma. Lukács ideológiai zűrzavarának részben ez az oka. Mennyire világos ezzel szemben e tekintetben a marxizmus-leninizmus klasszikusainak a felfogása. Engels a „Ludwig Feuerbach”-ban a metafizika új fogalmát állítja a középpontba, mert ő *nem a metafizikát bírálja általában, hanem a Marx előtti materializmus metafizikáját*. Ha ezt nem vesszük figyelembe, akkor az a benyomás alakulhat ki, mintha a filozófiatörténetben a materializmus lenne a metafizika fő hordozója. Marx és Engels sohasem hagyták figyelmen kívül a metafizika régi fogalmát. Ha általában beszéltek metafizikáról, akkor ebbe mindig beleértették a metafizika régi fogalmát is. Néhány helyet szeretnék itt „A szent család”-ból idézni. Látni fogjuk, hogy a marxi felfogásban

⁹⁶ (207. o.)

⁹⁷ (138—139. o.)

a materialisták sohasem jelennek meg úgy, mint a metafizika fő hordozói: „... a XVIII. század francia felvilágosodása és nevezetesen a *francia materializmus* nemcsak a fennálló politikai intézmények, valamint a fennálló vallás és teológia elleni harc volt, hanem éppúgy *nyílt, kimondott harc* a XVII. század *metafizikája és minden metafizika*, kivált a *Descartes, Malebranche, Spinoza és Leibniz* metafizikája ellen. A *filozófiát* szembeállították a *metafizikával*, mint ahogy *Feuerbach Hegel* elleni első határozott fellépésekor a *megrészegült spekulációval* szembeállította a *józan filozófiát*.”⁹⁸ „A mechanikus francia materializmus Descartes *fizikájához* csatlakozott metafizikájával ellentétben. Tanítványai hivatásos *antimetafizikusok* voltak, tudniillik *fizikusok*.”⁹⁹ „A XVII. század *metafizikájának*, amelyet Franciaországban kivált Descartes képviselt, születése órájától kezdve megvolt az *antagonistája a materializmusban*. Személyileg Descartes-tal szemben *Gassendinek*, az *epikureus materializmus* felújítójának alakjában lépett fel. A francia és az angol materializmus mindig benső kapcsolatban maradt *Démokritos-szal és Epikuros-szal*. A descartes-i metafizikának másik ellentéte volt *Hobbes angol materialista*.”¹⁰⁰ „A XVII. század *metafizikája*, amelyet a francia felvilágosodás és nevezetesen a XVIII. század *francia materializmusa* elüldözött, *győzelmes és tartalmas restaurációját* élte meg a XIX. század *német filozófiájában* és nevezetesen a *spekulatív német filozófiában*. Miután Hegel ezt a metafizikát zseniális módon minden addigi metafizikával és a német idealizmussal egyesítette és metafizikai egyetemes birodalmat alapított, a teológia elleni támadásnak ismét, mint a XVIII. században, a *spekulatív metafizika és minden metafizika* elleni támadás felelt meg. A metafizika örökre vereséget fog szenvedni a *materializmustól* ... ”¹⁰¹ „Fizikájában Descartes az *anyagnak* magateremtő erőt tulajdonított és a *mechanikai* mozgást az anyag életaktusának fogta fel. *Fizikáját* teljesen elválasztotta *metafizikájától*. Fizikáján belül az anyag az egyetlen *szubsztancia*, a lét és a megismerés egyetlen alapja.”¹⁰² „Csak *Feuerbach*, aki a *hegeli állásponton levő Hegelt* teljesítette ki és kritizálta azáltal, hogy a metafizikus *abszolút szellemet* feloldotta *a természet alapján álló valóságos emberré*, teljesítette ki a *vallás kritikáját* azáltal, hogy egyszersmind felvázolta a nagy és mesteri *alaponásokat* a *hegeli spekuláció* és következésképpen *minden metafizika kritikájához*”.¹⁰³

Marx és Engels ezen fejtegetéseiben Hegel mint a spekulatív metafizika legfőbb képviselője és a „metafizikus” Feuerbach mint olyan filozófus jelenik meg, akinek jelentős része volt a metafizika kritikájában. Amennyiben Feuerbach a hegeli idealizmus vallásos-teológiai jellegét, s ezzel minden idealizmus vallásos-teológiai jellegét feltárta, ezzel hallatlanul nagy mértékben járult hozzá a dialektika fejlődéséhez. Ezzel az osztálytársadalom felépítményén belül feltárta az egyik legfontosabb dialektikus összefüggést. A fenti idézetek nem szándékoznak az ideológiai érveket helyettesíteni, hanem csupán azt akarják szemléltetni, hogy a legfontosabb kategóriák sokkal bonyolultabb

⁹⁸ (Die heilige Familie 253—54.)

⁹⁹ (Uo. 254. o.)

¹⁰⁰ (255. o.)

¹⁰¹ (253—54. o.)

¹⁰² (I. m. 254. o.)

¹⁰³ (272. o.)

összefüggésben vannak egymással, mint ahogy ezt a lukácsi koncepció kifejezi. Egyébként a régi és új metafizika viszonyának problémájára még külön tanulmányban kell visszatérni.

A Marx előtti materialistákat és a materializmust általában Lukács más vonatkozásokban is többszörösen megfosztja érdemeiktől az objektív idealizmus és az idealista racionalizmus javára. Lukács gyakran olyan érdemekeket ír az objektív idealizmus javára, amelyek a valóságban a materializmust illetik meg. A materializmus érdemeit lekisbíbíti és részben agyonhallgatja. Így pl. Lukács a 409. lapon arról beszél, hogy az irracionalista életfilozófia legélesebb támadásait „a racionalizmus időfogalma ellen intézte”. De mióta a racionalizmus érdeme az objektív idő és térfogalom? Az objektív időfogalom a materializmus és a materialista természettudomány nagy vívmánya. S ezen semmit sem változtat az a körülmény, hogy azok a matematikusok, akik e fogalom kidolgozásában részt vettek, más vonatkozásban objektív idealisták vagy racionalisták voltak. Az objektív időfogalom kidolgozása esetében a materializmus talaján állottak.

A 172. lapon azt halljuk Lukácstól, hogy a „progresszív idealista panteisták” a vallást akaratlanul destruálják. Lukács itt újra összekeveri az objektív idealizmust a materializmussal. A progresszív idealisztikus panteisták (Hegel) bizonyos mértékig ténylegesen destruálják a vallást. Ez azonban nem panteizmusukra, nem is objektív idealizmusukra, hanem filozófiájuk materialista tartalmára vezethető vissza. Ugyanezt mondhatjuk az idealista történeti orientációjú dialektikáról. Ha a dialektika történeti, azaz, ha a *valóságos* történeti folyamatokat helyesen tükrözi vissza, akkor egyben materialista is. Ha azonban ez a dialektika tartalmilag — és nem formailag — idealista, akkor már misztika és éppen ezáltal nem történeti. Abban a mértékben, amelyben a hegeli dialektika valóban történeti, materialista is, amennyiben idealista, nem történeti, hanem misztikus.

Az objektív idealizmus lukácsi túlértékelésére vonatkozólag kirívó példát találunk Schelling tárgyalásánál. Lukács azt állítja, hogy Schelling számára a dialektika, a dialektikus módszer sohasem vált tudatossá.¹⁰⁴ Alig pár oldallal később ennek éppen az ellenkezőjét mondja: „Természetesen Schelling viszonylag világosan látja a különbséget és ellentétet formális és dialektikus logika, metafizikai és dialektikus gondolkodás között.”¹⁰⁵ Ilyen ellentmondásokat gyakran találunk Lukácsnál, de most minket nem ez érdekel, csak Schelling túlértékelésére akarunk rámutatni. Lukács szavai szerint az idealista és misztikus Schellingből csaknem dialektikus materialista válik. Ha Lukács elfogadja, hogy Schelling dialektikáját csak Hegel tudatosította, akkor ezzel azt a véleményt fejezi ki, hogy Hegel tökéletesen megértette a formális és dialektikus logika közötti különbséget és a metafizika és dialektika közötti ellentétet.

A probléma lezárásához még egyszer egészen világosan hangsúlyozni kell, hogy Lukácsnál nem az idealizmus és materializmus határozza meg a dialektikát és a metafizikát, hanem fordítva: a dialektika és a metafizika határozza meg a filozófus materialista vagy idealista magatartását.

¹⁰⁴ (106. o.)

¹⁰⁵ (115. o.)

III.

Az ateista materializmus és az „ateista” idealizmus összekeveredése Lukácsnál

Lukács György a modern irracionizmus jellemzésénél a „vallásos ateizmus” fogalmat használja és azt hiszi, hogy ezzel helyesen ragadta meg a modern irracionizmus lényegét.

A valóságban ennek a megtévesztő fogalomnak a bevezetése csak a marxista filozófia világos kategóriáinak teljes összekeveredéséhez vezet. Ez a fogalom lehetővé teszi Lukács számára, hogy az ateista materializmus és az ún. „ateista” idealizmus közötti antagonisztikus ellentétet gyakorlatilag megszüntesse.

A „vallásos ateizmus” kifejezést először is Lukács nem határozza meg világosan, másodszor különféle, nem ritkán ellentétes jelentésben használja. Nietzscheből pl. Lukács „vallásos ateistát” csinál. Könyvének néhány helyén aztán tovább megy, amennyiben Nietzsche idézőjel nélkül ateistának jelöli meg.¹⁰⁶ Ugyanott idézi Nietzsche, mely szerint „Isten megcáfolása: — tulajdonképp csak a morális isten van megcáfolva.”¹⁰⁷ Lukács tudja azt is, hogy Nietzsche-nek az Isten haláláról mondott szavait nem kell komolyan venni. Ez nem jelenti nála a teizmus halálát.¹⁰⁸ De akkor miért beszél idézőjel nélkül Nietzsche ateizmusáról? Lukács azt mondja, hogy Nietzsche „a filozófia legfontosabb kérdéseiben mindig és hatásosan az idealizmus ellenfeleként lépett fel.”¹⁰⁹ De ha valaki *mindig és hatásosan* az idealizmus ellenfeleként lép fel, akkor nemcsak ateista, hanem egyben következetes materialista is. Egy materialistának azonban semmi köze nincs a vallásos ateizmushoz. Az azt követő sorokban aztán azt halljuk Lukácstól, hogy Nietzsche ismeretelmélete Mach és Avenarius ismeretelméletével szoros rokonságban van.¹¹⁰ Ha azonban Nietzsche az ismeretelmélet terén machista, akkor semmiképpen nem lehet materialista. Akkor az idealizmus elleni támadásai nem igazi támadások, hanem csak látszatharcok. Hasonlóképpen beszél Lukács Schopenhauer „nyíltan ateista filozófiájáról”, „schopenhaueri ateizmusról”¹¹¹ s ugyanott annak ellenkezőjéről.

„Az ész trónfosztásában” vannak helyek, ahol Lukács a Marx előtti materializmust a modern irracionizmus látszatateista külsejétől világosan elhatárolja. De ilyen kijelentések csak ritkán fordulnak elő. Jelentékenyen gyakrabban fordul elő olyan hely, ahol a kettő közti alapvető különbséget elkeni. Lukács arra törekedve, hogy a francia felvilágosítók és az irracionizmus erkölcsi állásfoglalása közti különbséget feltárja, a következőket mondja: „A «rég» felvilágosodás a vallási képzetet lényegtelennek tartja az emberek erkölce, cselekvése, érzülete stb. szempontjából: valójában ezeket részint a társadalom, részint az ész határozza meg elégségesen. Nietzsche ellenben — itt történetfilozófiai idealizmus tekintetében messze túltesz Feuerbach minden gyengeségén — az ateizmushoz való fordulást fordulópontnak tekinti a

¹⁰⁶ (290., 291., 292. o.)

¹⁰⁷ (290. o.)

¹⁰⁸ (292. o.)

¹⁰⁹ (292. o.)

¹¹⁰ (292. o.)

¹¹¹ (174. o.)

morál szempontjából.”¹¹² Lukács szerint a felvilágosodás materialistái annak kimutatásán fáradoztak, hogy „az istenben való hit semmiféle erkölcsi segítséget nem jelenthet az emberiségnek”.¹¹³ „Nietzsche ellenkezőleg azt akarja kimutatni, hogy az istenképzet eltűnése (isten halála) a fent megadott értelemben vett erkölcsi újjászületést hozna magával.”¹¹⁴

A fenti koncepcióban először is az a megdöbbentő, hogy Lukács a nietzschei „ateista” erkölcsöt mint a francia materialista felvilágosodás egy lezármazottját, egy további fejlődési fokát fogja fel.

A francia materializmus és Nietzsche irracionalizmusa közti ilyen lukácsi megkülönböztetés a francia materialisták megrágalmazása, s a köztük levő égbekiáltó erkölcsi ellentét elkenése. Az igaz ugyan, hogy a francia materialisták azt tanították, hogy a vallás nem teszi erkölcsösebbé az embereket, de nem igaz, hogy a vallást „lényegtelennek” tartották az emberek erkölcsé szempontjából, sőt nagyon is negatívnak tartották. Lukács nyilvánvalóan nem ismeri a francia felvilágosodás képviselőinek álláspontját a vallás erkölcs kérdésében. Lukács egész idézete megcáfolható mind Holbach „A természet rendszere” c. könyvével, mind pedig „A leplezett kereszténység” minden lapjával. Vegyünk csak egy idevonatkozó részletet „A leplezett kereszténység”-ből:

„Erre kétségtelenül azt mondhatja valaki, hogy a vallás nemcsak hogy nem mond ellent az erkölcsnek, hanem még alá is támasztja és szentebbekké teszi kötelezettségeit... Válaszom az, hogy a keresztény vallás korántsem támasztja alá az erkölcsöt, hanem éppenséggel, hogy ingadozóvá és bizonytalanná teszi. Lehetetlen szilárd alapot találni egy változékony, részrehajló, szeszélyes Isten szándékaiban, aki egy füst alatt parancsol igazságosságot és igazságtalanságot, egyetértést és gyilkosságot, türelmet és üldözést. Azt mondom, hogy lehetetlen ésszerű erkölcs előírásait követni az olyan vallás uralma alatt, amely érdemmé teszi a vakbuzgalmat, a rajongást, a legpusztítóbb fanatizmust. Azt mondom, hogy az a vallás, amely azt parancsolja nekünk, hogy utánozzunk egy zsarnokot, aki gyönyörűséggel állít kelepcét alattvalóinak, aki kérlelhetetlenül bosszút áll és azt akarja, hogy irtsák ki mindazokat, akik szerencsétlenségükre nem tetszenek neki, hogy ez a vallás minden erkölccsel összeférhetetlen...”¹¹⁵ „De hogyan is érezné az igazi keresztény annak szükségét, hogy vad és vérszomjas legyen, mikor az Ótestamentum szentjeit és hőseit állítják elé követendő példakul? Nem talál elég okot a kegyetlenségre Mózes viselkedésében, ennek a törvényhozónak viselkedésében, aki kétszer ontja az izraeliták vérének és több mint negyvenezer életet áldoz fel istenének! Nem talál-e Phineas, Jahel, Judit féktelen kegyetlenségében igazolást a magáéra? Nem láthat-e Dávidban, a tökéletes királynak ebben a mintaképében barbár, becstelen, gonosz és lázadó szörnyeteget, aki azonban mindezek ellenére isten kedvére való ember? Egyszóval az egész biblia, mintha csak arra akarná megtanítani a keresztényt, hogy Isten tetszését ádáz buzgalommal lehet elnyerni és hogy ez a buzgalom minden gáztettet jóvátesz Isten előtt?”¹¹⁶

Egy pillanatig sem kétséges tehát, hogy a francia felvilágosítók nem tekintették a vallást „lényegtelennek” az emberek erkölcsi magatartása

¹¹² (291. o.)

¹¹³ (Uo.)

¹¹⁴ (Uo.)

¹¹⁵ (Holbach: A leplezett kereszténység. Hungária. 1949. 65—66. o.)

¹¹⁶ (Uo. 66—67. o.)

szempontjából. Ellenkezőleg. A keresztény vallásnak az erkölcsre gyakorolt hatását még túl is becsülték. Holbach és Voltaire elsősorban a papi nevelést teszik felelőssé a társadalom erkölcsi fogyatékosságaiért. Miben áll hát a tulajdonképpeni döntő különbség a vallás megítélését illetően a materialista gondolkodók és Nietzsche között? Ez a különbség mindjárt látható lesz, ha megvizsgáljuk mit kifogásolnak a keresztény erkölcsben a Marx előtti materialisták és mit Nietzsche. Holbach azt emeli ki, hogy az ó- és újtestamentum Jehovája, akinek keze vérrel szennyezett, a kegyetlenség iskolapéldája és az embereket barbarizmusra és kegyetlenségre neveli. *Nietzsche számára viszont a keresztény erkölcs nem eléggé kegyetlen és barbár.*

A 360. lapon Lukács azt állítja, hogy a „régí” ateizmus, amely egykor a vallásosság merő tagadása volt, később a kétségbeesés hangsúlyát kapja és ezzel Schopenhauer és Nietzsche „vallásos ateizmusába” torkollik. E felfogás szerint a „vallásos ateizmus” az egykori haladó, polgári materializmus *ideológiai folytatása* lenne. És Nietzsche maga — Lukács szerint — a felvilágosodás ateizmusának folytatója. A lukácsi koncepció szó szerint így hangzik: „A régi ateizmus, többnyire szoros kapcsolatban a mechanikus materializmussal, mindig tiszta negációja volt a vallásosságnak általában; abban a mértékben azonban, ahogy eltűntek azok a társadalomátalakító remények, amelyek a francia materialistákat éltették, amelyeknek utóhangja még a 48 előtti Feuerbachban hallható, vagy teljesen üressé és lapossá lesz (Büchner stb.) vagy a kétségbeesés hangsúlyát kapja (Jakobsen: „Niels Lyhne”).¹¹⁷ Rövidre fogva ez azt jelenti, hogy régi ateizmus (és ez azonos a régi materializmussal) plusz kétségbeesés egyenlő irracionálizmussal. *Tartalmilag tehát semmi különbség nincsen Nietzsche és a régi materializmus között, csupán a kétségbeesés hangulata jön még hozzá.* A vallásos ateizmusban a „vallásos” pusztá formává válik. Következésképp ez azt jelenti: a marxista materializmus a hegeli dialektika folytatása, az irracionálizmus a régi materializmus folytatása. Ez az a vonal, amely végigvonul Lukács György könyvében.

Feuerbach, a XIX. század legnagyobb polgári materialistája Lukácsnál — következtetlenségénél fogva — a vallásos ateizmus kategóriájába kerül Kierkegaard-dal együtt. Kierkegaard-dal kapcsolatban azt emeli ki Lukács, hogy „el van bűvölve” Feuerbachtól, majd a következőket mondja:

„*Ez a rokonszenv az egykorú ateisták iránt nem véletlen.* Nemcsak azért, mert Kierkegaard éppoly világosan fogta fel, mint ezek a vallás objektív, tudományos védelmének tarthatatlanságát, hanem a negyvenes évek politikai-társadalmi válsága ideológiai visszatükrözésének különös feltételei is *erős közeledést teremtenek.* Ismételten kiemeltük már ... mennyire ... minden polgári kísérletnek Hegel forradalmi meghaladására filozófiai szubjektivizmusba kellett átsapnia ...¹¹⁸ ... Ezáltal az ilyen materialisztikus valláskritika ateisztikus következményei ugyancsak kétes fényű félhomályba kerülnek: az ateizmus mint a vallás új formája jelenik meg. Nagyon világosan megfigyelhető ez Heinénél: De Feuerbachnál sem hiányzanak az ilyen következtetlenségek, a vallásnak ateisztikus formákban való megörökítésére.”¹¹⁹ Ebből az idézetből egészen világos, hogy Lukács a „vallásos ateizmus” zavaros kategóriájának segítségével azonosítja az ateista felvilágosítókat az irracionalista vallásos

¹¹⁷ (360. o.)

¹¹⁸ (235—236. o.)

¹¹⁹ (236. o.)

sötétség terjesztőivel. A valóságban Feuerbachnak vannak következetlenségei és ezért következetlen materialista, de nem irracionalista. Feuerbach valláskritikája súlyos fogyatékoságai ellenére is materialista. Nietschének pedig semmi köze sincs sem a materializmushoz, sem az ateizmushoz.

A 238. lapon Lukács ismét az „ateizmus vallásossá válásáról” beszél. Ezzel kapcsolatban a következőket mondja:

„Ugyanez a folyamat ez, mint filozofáló természettudósok agnoszticizmusáé, amely egy ideig „szemérmes” materializmus (Engels) volt, hogy azután az imperialista korszakban mind erősebben a reakciós idealizmusba, mítoszalkotásba csapjon át. A vallásosan hangolt magatartásnak ateisztikussá válása ezzel szemben... a vallási világnézetek felbomlásának spontán folyamata. Ámde a reakciós burzsoáziának taktikája új rugalmas védekező eszközt tud csinálni belőle, amennyiben... a fennállónak vallásos védelmévé tudja áthajlítani.”¹²⁰

Lukács torz koncepciója egészen világos. A valóságban a burzsoázia, amikor hatalomra jut és reakcióssá válik, cserbenhagyja a materializmust és visszatér az idealizmushoz, az irracionalizmushoz. Lukácsnál pedig a materializmus fejlődik át irracionalizmusba.

Az idealista panteizmusnak Németországban Lukács szerint — noha csak ingadozó — tendenciája, hogy a vallásos elemeket kiküszöbölje a filozófiai világképből.¹²¹ Az idealista panteizmus tehát objektíve elvezet a vallásos világnézettől. A régi materializmus ezzel szemben irracionalizmushoz vezet. Schopenhauerrel kapcsolatban kiemeli Lukács, hogy ő „általában rokonszenven viseltetik a felvilágosodás képviselői iránt.”¹²² De négy oldallal később azt állítja, hogy Schopenhauer a legélesebb harcot vívta a materializmus ellen.¹³² Ilyen nyilvánvaló ellentmondások azzal magyarázhatók, hogy Lukács az irracionalisták önértékelését készpénznek veszi, hogy formai mimikrijüktől nézeteik tulajdonképpen tartalmát nem kielégítően különbözteti meg, illetve ezt a különbséget nem érti. Ezért kerül állandóan ellentmondásba saját szavaival és kénytelen magát lépésről lépésre korrigálni. De pl. egy ilyen kijelentést, mint „általában rokonszenven viseltetik a felvilágosodás képviselői iránt”, lehet-e azzal kiegészíteni és korrigálni, hogy ez az általános rokonszenv csak „a felvilágosodás tendenciáinak reakciósakká való kiforgatása.”¹²⁴ Az első kijelentést a második nem korrigálja és általa az nem válik érvénytelenné. Az ilyen abszurd ellentmondások nem azt mutatják, hogy a kritikus szórszálhasogató, hanem azt, hogy Lukács ismételen következetlen és elméletileg ingadozó. Nem tarthatjuk Kierkegaardot a materialista Feuerbach folytatójának és nem tárgyalhatjuk Schleiermachert a materialista Spinoza követőjeként, még kevésbé Nietzschét a felvilágosítók teizmusának folytatójaként. *Kierkegaard és Schleiermacher nem a felvilágosodás képviselőit folytatják, hanem a bibliát.* Ehhez látszatra felhasználják a materialistáktól kölcsönzött látszólagos „naív realista” formákat. Ezeket a „naív realista formákat” csak cégerül használják.

Ugyanez érvényes a modern irracionalizmus úgynevezett panteista formáira is. Az irracionalizmus panteizmusának semmi köze a materializmus

¹²⁰ (238. o.)

¹²¹ (171. o.)

¹²² (167. o.)

¹²³ (172. o.)

¹²⁴ (168. o.)

panteizmusához. Az utóbbi ugyanis azt mondja: deus sive natura, vagyis az isten nem egyéb, mint a természet maga. Az irracionális panteizmus ellenben azt állítja: natura est divina, vagyis a természetnek isteni, földöntúli, irracionális tulajdonságai vannak. Itt egyáltalán nem a panteizmuson van a hangsúly, itt istent sem nem azonosítják a természettel, sem nem korlátozzák a természetre.

Az irracionális látszat-ateizmus nem ateizmus és semmi köze a materializmushoz. Lukács viszont a nietzschei koncepciót az ateizmus egyik válfajának tartja. Ugyanis Nietzsche ateizmusának szélsőséges szubjektív idealista jellegéről beszél. Elhiszi, hogy „ateista idealizmus” létezik idézőjel nélkül. A valóságban csak olyan „ateista idealizmus” létezik, amely isten számára nyitva tart egy hátsó ajtót vagy megkerüli a „szellem”, az „Én” eredetének problémáját. Nincs ateista irracionális, csak látszatateizmusba burkolt irracionális. Ez azonban nem ateizmus, hanem egészen egyszerűen idealizmus. Ha itt a polgári ideológiának akárcsak az elnevezésben is engedményt teszünk és az irracionális ateizmatizmust fogadjuk el, akkor ezzel igazoljuk az igazi ateizmus és materializmus állítólagos kegyetlenségéről és bestialitásáról terjesztett polgári állításokat. Ezzel kimondatlanul elismerjük a reakciós papi rágalmozást, mely szerint az erkölcstelenség állítólag az istentelenségből származik.

Számunkra sokkal fontosabb azt bebizonyítani, hogy az irracionális csak a vallással lehet összhangba hozni, nem pedig az ateizmussal. Le kell lepleznünk az irracionális látszat-ateizmust és mindenki számára láthatóan fel kell tárunk vallásos-prófétikus jellegét. Lukács maga utal arra, hogy az istenkérdés tekintetében feltűnő párhuzamosságok vannak az orosz machisták és Nietzsche között. Mind Nietzsche, mind az orosz machisták egy új istent keresnek.¹²⁵ Ők is „vallásos ateisták”-nak nevezik magukat. Nem más, mint éppen Lenin harcolt hevesen a „vallásos ateisták” kifejezés ellen és leplezte azt. Rámutatott arra, hogy az ilyen fogalom csak félrevezet. Lukács György pedig ezt a fogalmat újra felkapja és ismét forgalomba hozza.

Lukács György koncepciójában az objektív idealizmus és a „vallásos ateizmus” úgy jelennek meg, mint az idealizmus és a materializmus közötti közbenső fokok, az előbbi mint az idealizmusból a materializmusba való átmeneti forma, az utóbbi mint a materializmusból az idealizmusba való átmeneti formája. Az átmeneti formákat azonban kétféleképpen lehet felfogni: mint a két fő irányzat kevert formáit, vagy mint a kettő közti különleges típusokat. Lukács György az objektív idealizmust mint a filozófia egy különleges típusát tárgyalja, mely azonban végeredményben közelebb áll a materializmushoz, az irracionális viszont mint a két főirányzat egy keverékét fogja fel, amely tartalmilag a régi ateizmust, azaz a materializmust folytatja. Ez a homályos, ellentmondásos elmélet Lukácsnak csak arra szolgál, hogy elmossa az idealizmus és materializmus, a két fő filozófiai párt közötti határvonalat.

К КРИТИКЕ ИРРАЦИОНАЛИЗМА ПОЛЕМИКА С ДЬЕРДЬЕМ ЛУКАЧ

Элемер Балог

Иррационализм — безрассудная вера в существование сверхъестественных сил. Религия — вера в находящегося вне мира личного бога. Современная иррациональная философия стремится показать наличие сверхъестественных факторов в инстинктах, в интуиции, в материальном мире, и таким образом подкрепляет веру в личного бога.

Соответственно этому, иррационализм, как тенденция, не что иное, как открытое перемещение идеалистической философии в сторону религиозного мистицизма.

В понимании Дьердя Лукача иррационалистическая философия является антирелигиозной тенденцией, «разлагающей», «опустошающей» религию, становящейся на место устаревшей религии. Лукач характеризует линию развития иррационализма таким образом, что тот из тенденций поддержки религиозных догм становится «религиозным атеизмом», достигнувшем наибольшего развития в открыто атеистическо-нигилистической философии Гейдеггера, Чемберлена, Розенберга, вместе с которой он и «погибает».

Лукач рассматривает иррационалистическую расовую теорию и христианскую религию как враждебные друг другу идеологии, которые единогласно исключают друг друга. Таким образом он совершенно игнорирует частичную идентичность иррационализма, антисемитизма христианской религии и немецкого расизма; так он не учитывает тяжелой ответственности библии, антисемитизма христианского социализма в философском подготовке фашистского расизма.

Дьердь Лукач неправильно оценивает объективный идеализм Гегеля. Объективный идеализм у Лукача отождествляется с материализмом. Ценной стороной гегелевской философии является ее диалектика и богатое материалистическое содержание. Но в понимании Лукача исчезает противоречие между диалектикой Гегеля, материалистическим содержанием гегелевской философии и объективной идеалистической системой. Лукач, с одной стороны, чрезмерно подчеркивает родство объективного идеализма и материализма, с другой же, преувеличивает отличие между объективными и субъективными идеализмами, и так он в сущности ликвидирует антагонистическое противоречие между двумя основными философскими партиями, между идеализмом и материализмом. Он смысляет ясную границу между философскими партиями. Лукач не видит метафизики и иррационализма объективного идеализма Гегеля. Он полностью отождествляет метафизику материализма с метафизикой идеализма.

Применяя смутное понятие «религиозного атеизма», Лукач смешает противоречие между материалистическим атеизмом и лжеатеистическим иррационализмом. Буржуазный материализм появляется у него, в первую очередь, такой философией, которая уже из-за своих метафизических ограничений с самого начала подготавливает буржуазный иррационализм. В понятии Лукача буржуазный атеизм превращается в иррациональный мистицизм.

ZUR KRITIK DES IRRATIONALISMUS

Elemér Balogh

Der Irrationalismus ist ein Glaube an übernatürliche Kräfte. Die Religion ist ein Glaube an einen ausserhalb der Welt existierenden persönlichen Gott. Die moderne irrationalistische Philosophie bemüht sich übernatürliche Elemente in den Empfindungen, in der Intuition, in der materiellen Welt aufzuweisen, und damit unterstützt sie den Glauben an den persönlichen Gott. Dementsprechend ist der Irrationalismus als Richtung nichts anderes als eine offene Verschiebung gegen den religiösen Mystizismus.

In der Auffassung von Georg Lukács tritt die irrationalistische Philosophie als eine antireligiöse Richtung auf, die die Religion auflöst und entleert und an den Platz der überlebten Religion tritt. Die Entwicklungslinie des Irrationalismus wird durch Lukács so charakterisiert, dass sie aus der Richtung der Unterstützung der religiösen Dogmen zum »religiösen Atheismus« führt, der in der atheistisch—nihilistischen Philosophie von Heidegger, Chamberlain und Rosenberg gipfelt und mit ihr ist er auch zugrunde gegangen.

Lukács behandelt die irrationalistische Rassentheorie und die christliche Religion als einander eindeutig ausschliessende, feindlich gegenüber stehende Ideologien. Damit lässt er die partielle Identität vom Irrationalismus und Antisemitismus der christlichen Religion und der deutschen Rassentheorie ganz ausser acht; damit verwischt er diese ernste Verantwortung, die die Bibel, der Antisemitismus des christlichen Sozialismus in der philosophischen Vorbereitung zur faschistischen Rassentheorie gespielt hat.

Georg Lukács wertet den Hegelschen objektiven Idealismus unrichtig. Der objektive Idealismus wird bei Lukács mit dem Materialismus eins. Die wertvolle Seite der Hegelschen Philosophie ist seine Dialektik und sein reicher materialistischer Gehalt. Aber in der Lukácsschen Auffassung verschwindet der Widerspruch zwischen der Hegelschen Dialektik, dem materialistischen Gehalt, der Hegelschen Philosophie und dem

objektiven idealistischen System. Die Verwandschaft zwischen objektivem Idealismus und Materialismus wird einerseits durch Lukács überbetont, andererseits wird der Unterschied zwischen objektivem und subjektivem Idealismus übertrieben und damit wird von ihm im Grunde genommen der antagonistische Widerspruch zwischen Idealismus und Materialismus, zwischen den zwei grundlegenden philosophischen Parteien liquidiert. Lukács sieht die Metaphysik und den Irrationalismus des Hegelschen objektiven Idealismus nicht. Er identifiziert völlig die Metaphysik des Materialismus mit derjenigen des Idealismus.

Lukács verwirrt mit dem Gebrauch des wirren Begriffes „religiöser Atheismus“ den Gegensatz zwischen materialistischem Atheismus und afteratheistischem Irrationalismus. Der bürgerliche Materialismus erscheint in erster Reihe so bei ihm, der er infolge seiner metaphysischen Schranken ab ovo den bürgerlichen Irrationalismus vorbereitet. In der Auffassung von Lukács entwickelt sich der bürgerliche Atheismus zur irrationalistischen Mystik.

CONTRIBUTION TO THE CRITICISM OF IRRATIONALISM A POLEMIC WITH GYÖRGY LUKÁCS

Elemér Balogh

Irrationalism is the anti-intellectual belief in the existence of supernatural forces. Religion is the belief in a personal god existing beyond the universe. Modern irrationalist philosophy endeavours to demonstrate the presence of supernatural factors in the instincts, intuition and in the material world, supporting thereby the belief in a personal god. Accordingly, irrationalism is nothing else but an idealistic philosophy admittedly shifted toward religious mysticism.

In Gy. Lukács' views irrationalist philosophy appears as an anti-religious conception "disintegrating", "emptying" religion and makes itself a substitute for the obsolete religion. Lukács outlines the development of irrationalism as a trend from supporting religious dogmas toward "religious atheism" which, in turn, culminates in the openly atheistic-nihilistic philosophy of Heidegger, Chamberlain and Rosenberg whereby it "fades away".

Lukács deals with the irrationalist racial theory and the Christian religion as hostile ideologies unanimously excluding one another. He thereby utterly disregards the partial identity of the irrationalism and antisemitism of the Christian religion, on the one hand, and of the German racism, on the other; blurring declining thus the grave responsibility the Bible and the antisemitism of Christian socialism had in preparing the philosophical background of the fascist racial theory.

Gy. Lukács incorrectly assesses Hegel's objective idealism. In Lukács' views objective idealism is identified with materialism. The valuable part in Hegelian philosophy is its dialectics and rich materialistic content. In Lukács' philosophy, however, the contradiction between Hegelian dialectics, the materialistic content of Hegel's philosophy and the system of objective idealism. Lukács overemphasizes the affinity of objective idealism and of materialism, and exaggerates the difference between objective and subjective idealism, whereby he, in fact, eliminates the antagonistic contradiction between the two basic philosophical parties, materialism and idealism. He befools the distinct dividing line between the philosophical parties, fails to see the metaphysics and irrationalism of the Hegelian objective idealism, and identifies the metaphysics of materialism with that of idealism.

By using the confused notion of "religious atheism" Lukács fails to recognize the contradiction between materialistic atheism and pseudo-atheistic irrationalism. Bourgeois materialism appears in his views, in the first place, as a conception which owing to its metaphysical limits necessarily paves the way for bourgeois irrationalism. In Lukács' philosophy it is the bourgeois atheism that turns into irrationalist mysticism.