

Lukács György nemrégiben töltötte be 80. életévét. Erőt, egészséget, hosszú életet kívánunk a 80 éves Lukács Györgynek. Filozófiai és esztétikai életműve rendkívüli jelentőségének a vele folytatott vita során is tudatában voltunk és vagyunk. Biztosak vagyunk abban, hogy ma is van mély, átfogó és előremutató mondanivalója a marxista filozófia számára. Az alábbi tanulmány — amely magyarul még nem jelent meg, 1938-ban írt, németül két ízben is (1948, 1954) publikált Hegel-könyvének egyik fejezete (A Fiatal Hegel, IV. fejezet, 4. pont) — történelmi adalék egyik mai vitakérdésünkhöz, az elidegenedés problémájához. Az elidegenedés hegeli fogalmának történeti kialakulását, a fogalomnak a hegeli filozófia rendszerében és módszerében elfoglalt helyét vizsgálja, részletesen tárgyalva azt is, hogyan halad túl Marx a fogalom hegeli felfogásán, milyen átalakuláson és konkretizáláson megy keresztül a fogalom Marx kezében.

Az „elidegenedés” mint a „Szellem fenomenológiájá”-nak középponti filozófiai fogalma

(„A fiatal Hegel”; IV. fejezet 4. pont)*

LUKÁCS GYÖRGY

Mielőtt rátérnénk az „elidegenedés” fogalmának részletes elemzésére, hasznos lesz legalább néhány szóban újra áttekintenünk e probléma eddigi fejlődését, e fogalom keletkezését Hegelnél. Emlékezzünk csak arra, hogy a republikánus berni korszakban a „pozitivitás” a fiatal Hegelnél olyan intézményt, illetve olyan gondolati komplexust jelölt, amely idegenül, holt objek-

* A könyv, amelynek itt befejező részét közöljük, 1938-ban íródott; német nyelven 1948-ban (Europa Verlag, Zürich — Bécs) és 1954-ben (Aufbau-Verlag, Berlin) adták ki; a szerző Mihail Lifschitznek ajánlotta. Magyarul eddig csak egyik terjedelmesebb részlete jelent meg: a IV. fejezet 3. pontja („A »Szellem fenomenológiája« felépítésének vázlata”) 1957-ben a „Hegel-émlékkönyv”-ben, 33—118. l. Az alább közölt szöveg — az 1948-as kiadás tekintetbevételével — az 1954-es kiadásra támaszkodik (a két kiadás között csak stiláris eltérések vannak); a forráshivatkozásokban azonban újabb keletű, hozzáférhetőbb, ill. magyar nyelvű kiadásokat adtunk meg az eredetiben szereplő források helyett; a megjelent magyar kiadásokra olyankor is hivatkozunk (az eredeti forrás megjelölése mellett zárójelben), ha a fordítás nem egyezik meg a magyar kiadás szövegével. — Szerk.

tivításban szembenáll az ember szubjektivitásával, mindenekeelőtt az emberi gyakorlattal. Ez a „pozitivitás” már akkor arra szolgált, hogy a modern társadalom sajátos jellegét jelezze. Akkoriban azonban a fiatal Hegel élesen és kizáró módon szembeállította a görög demokrácia „nem-pozitív” korszakát a modern korrall. Történetfilozófiája abban a forradalmi reménységben állt, hogy az antikvitás megújítása a francia forradalomban és a francia forradalom által életre fogja hívni a szabadságnak, az ember valóságos uralmának egy új korszakát, egy „pozitivitás” nélküli korszakot.

E remények összeomlása — ami előidézte Hegel gondolkodásának frankfurti válságát — röviden szólva egy történelmibb és dialektikusabb fel-fogást hoz magával a „pozitivitásról”. A modern intézmények már nem eleve merev módon és reménytelenül pozitívak, hanem Hegel újra meg újra konkrétan vizsgálja, hogyan *lett* valami „pozitív”, hogyan alakul, keletkezik és múlik el történelmileg konkrétan az emberek társadalmi gyakorlatának és a társadalom intézményeinek vonatkozása. Ennek a nagyobb történelmi konkrétitásnak a kifejlődése, mint tudjuk, párhuzamosan halad azzal, hogy Hegel fokozatosan kimunkálja azokat a gondolati eredményeket, amelyek az angliai klasszikus gazdaságtanból adódtak, azzal, hogy fokozódó érdeklődést tanúsít a kapitalizmus gazdasági problémái iránt, fokozódó bepillantást szerez e problémákba. És azt is tudjuk, hogy e növekedési válság során vált tudatossá Hegelben dialektikája sajátos formájának koncepciója. Minél messzebbre halad ez a folyamat, minél kibontakozottabbá válik Hegel világképe, annál inkább háttérbe szorul a „pozitivitás” fogalma a hegeli terminológiában. Sohasem tűnik el teljesen. De mindinkább abban a sajátos értelemben használható, amelyben a jogtudomány és a teológia szokott pozitív jogról vagy pozitív vallásról beszélni. Eltűnik a berni és frankfurti korszakbeli filozófiai általánosítás. Emellett jellemző Hegelre, hogy a „pozitív” terminus megőrzi elutasító mellékzét. Hegel fejlődésfilozófiája nem tűri, hogy valamely intézmény arra hivatkozhassék, hogy hosszú fennállása jogcím a további létezésre. Ezt a fajta „pozitivitást” Hegel még hosszú évekkel a jénai korszak után is úgy kezeli, mint valami holtat, a történelem útjából eltakarítandót.

De a hegeli filozófia kibontakozása és elmélyülése csak a „pozitivitás” terminusát tolja félre, nem pedig azt a problémát, amelyet Frankfurtban e szóval jelölt, tudniillik a társadalombeli emberi gyakorlat dialektikus vonatkozását az önmaga teremtetten objektumaihoz. Hegel fejlődésének jénai korszakáról adott elemzésünk eredményeit sem a társadalmi tartalom, sem a filozófiai terminológia tekintetében nem kell itt megismételni. Mindinkább utat tör — a terminológiával folytatott szakadatlan kísérletezés közepette — az a gondolat, hogy az emberek társadalmi gyakorlatában meghaladják és meg kell hogy haladják az eredeti közvetlenséget, a természeti jellegűt, és ez e folyamatban olyan képződmények rendszerének adja át helyét, amelyeket az emberi gyakorlat a saját munkájával és teljesítményével teremtett meg, a munkával, amely nemcsak ezeket a társadalmi tárgyakat hozza létre, hanem átformálja az emberi szubjektumot is, amennyiben itt is megszünteti az eredeti közvetlenséget és a szubjektumot önmagától elidegeníti.

Abban a harcban, amelyet előbb a szubjektív idealizmussal, majd az objektív idealizmus schellingi formájával folytatott, kialakul Hegelnél az új filozófiai terminológia ezeknek az újonnan kimunkált összefüggéseknek adekvát gondolati kifejezésére, a társadalmi tárgyiság ama formáinak a filozófiai általánosságba emelésére, amelyeket a gazdaságtan és a történelem tanul-

mányozása útján kidolgozott. Így az olyan kategóriák, mint közvetítés, reflexió stb., megkapják sajátos hegeli értelmüket; így az ellentmondások egységeről szóló, elvont módon már Frankfurtban megfogalmazott elmélet sajátos hegeli értelemben az ellentmondások mozgásának és megőrződve-megszűnésüknek kibontakozott elméletévé válik. E fejlődés folyamán kapják meg mármost a „külsővé válás” vagy „elidegenedés” terminusok középponti helyüket a hegeli rendszerben. Ennek pontos történelmét nehéz megírni. Láttuk, hogy az 1803/04-es előadások még nagymértékben schellingi terminológiával dolgoznak. Az 1805/06-os előadásokban minduntalan felbukkan az „elidegenedés” szó, de még korántsem uralkodó terminus, noha mindkét előadásban, különösen az utóbbiban Hegel igen sok olyan társadalmi és filozófiai problémát, amelyet a „Fenomenológiá”-ban az „elidegenedés” problémájaként tárgyal, a dolog lényegét tekintve már ugyanabban az értelemben vet fel és old meg, csak még nem sorolja be terminológiaiilag a későbbi alapfogalom alá. Az új fogalomrendszer következetes végigvitelére csak a „Fenomenológiá”-ban kerül sor.

Önmagukban véve a „külsővé válás” és „elidegenedés” kifejezések nem újak. Egyszerűen német fordításai az „alienation” szónak, amely használatos volt mind az angol gazdaságtanban az áru elidegenítésének megjelölésére, mind a társadalmi szerződés szinte valamennyi természetjogi elméletében az eredeti szabadság elvesztésének, az eredeti szabadságot a szerződés révén keletkezett társadalomra átruházó, átszármaztató aktusnak a megjelölésére. Filozófiai értelemben tudtommal az „elidegenedést” már Fichte használta, mégpedig mind abban az értelemben, hogy az objektum tételezése a szubjektum elidegenedése, mind pedig abban, hogy az objektumot mint „elidegenedett” ész kell felfogni.¹

Maga a probléma, ha más terminológiával is, felbukkan a fiatal Schelling egyik munkájában. Idézzük ezeket az észrevételeket, mivel igen jól jellemzik egyrészt a fiatal Schelling új problémák iránti szimatát, másrészt mindenkor szélsőséges, mindenkor túlzásra hajló, mindenkor — Hegellel ellentétben — a saját dialektikus nekifutásait megmerevedésbe vívó szellemiségét. Azt, amit Hegel később „elidegenítésként” jelöl, Schelling itt „feltételszabásnak” („Bedingen”) nevezi. „*Feltételszabásnak* hívják azt a cselekvést, amely által *dologgá [Ding]* válik valami, *feltételezettnek, megszabottnak* azt, ami *dologgá* van téve, s ez egyszersmind megvilágítja, hogy semmi sem lehet *önmaga által dologként* tételezve, vagyis hogy egy feltétlen dolog ellentmondás. *Feltétlen* ugyanis az, ami nincs *dologgá* téve s nem is tehető *dologgá*.”² Nem fér hozzá kétség, hogy a fiatal Schelling itt igen elvont formában ugyanazt a problémát érinti, amellyel a fiatal Hegel oly súlyosan viaskodott. Schelling azonban könnyűszerrel rátalál egy elegáns és szellemes megoldásra, amelynek „csak” az a kis hibája van, hogy áthidalhatatlan szakadékot hasít gyakorlat és tárgy közé és éppen ezáltal megoldhatatlanná teszi Schelling számára a maga felvetette problémát. Minthogy azonban ezek a terminológiai kísérletek mind Fichténél, mind Schellingnél csak epizódok, melyek nem gyakorolnak döntő befolyást filozófiai rendszerük alapvető problémáira, ezért a „Feno-

¹ Az első jelentésben vö. „Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre” (1794); Werke, Lipcse 1908—12, I. köt. 360. l. A második értelemben „Darstellung der Wissenschaftslehre” (1801); uo., IV. köt. 73. l.

² Schelling: „Vom Ich als Prinzip der Philosophie” (1797); Werke, Jéna 1926, I. köt. 166. l.

menológia” fogalomrendszerét, mindezen előfutárok ellenére, Hegel egészen eredeti teljesítményének tekinthetjük.

A „Fenomenológia”-ban az „elidegenedés” immár a filozófiai általánosításnak egészen magas fokán jelenik meg. A fogalom már messze az eredeti keletkezési és alkalmazási területe, a gazdaságtan és a társadalomfilozófia fölé emelkedett. Ennek ellenére abból, ahogy Hegel a fogalmat filozófiailag alkalmazza, meglehetősen pontosan meg lehet állapítani azokat a különböző jelenségeket, amelyek ebből az eredeti alkalmazásból és amelyek a későbbi filozófiai általánosításból keletkeztek. E tekintetben Hegelnél az „elidegenedés” fogalmában három fok különböztethető meg.

Először a minden munkával, az ember minden gazdasági és társadalmi tevékenységével összekapcsolódó bonyolult szubjektum–objektum–vonatkozás. Itt felmerül az a probléma, hogy a társadalom, annak fejlődése, e fejlődés törvényei objektívek, ugyanakkor teljesen fenntartva azt a gondolatot, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket. Tehát Hegel úgy fogja fel a történelmet, mint az emberi nemnek a társadalmasult emberi egyének gyakorlatán keresztül lefolyó, kölcsönhatásokban és ellentmondásokban gazdag fejlődését. Itt rendkívül nagy lépést tett előre szubjektivitás és objektivitás vonatkozásának dialektikus felfogásában. Mégpedig egyfelől a régi materialisták társadalomelméleteihez képest, akik nem tudták összeegyeztetni az emberi gyakorlat szubjektív szerepét a többnyire természeti módon felfogott társadalmi törvényszerűségek (éghajlat stb.) objektivitásával és e mereven felfogott mozzanatok egyikének vagy másikának túlajtása révén előálló antinómiákból nem voltak képesek kivergődni. Másfelől nagy haladást tett Kanthoz és Fichtéhez képest, akiknél a szükségyszerűség és az objektivitás a szabadságtól, a gyakorlattól teljesen elütő, idegen, kizáró módon másnemű világot alkot. Schelling köztudomásúlag még objektív idealista korszakában is csak homályos sejtések formájában jutott túl ezen a dilemmán, inkább deklaratív, mintsem filozófiai módon.

Másodszor az „elidegenedés” sajátosan tőkés formájáról van szó, arról, amit Marx később fetisizmusnak nevez majd. Hegelnél itt magától értetődőleg nincsenek világos szemléletei; márcsak azért sem, mert az osztályellentétek gazdasági alapzatát csak társadalmi tényekként (szegény és gazdag) tudja felismerni, anélkül, hogy a tények felismeréséből elméletileg döntő alapvető következtetéseket tudna levonni. De már vannak nála bizonyos sejtések a társadalmi tárgyak kapitalizmusbeli fetisizálódásának problémájáról, és meg kell állapítanunk, hogy ő az egyetlen gondolkodó a klasszikus német idealizmusban, aki legalább sejtje ezeket a problémákat. Persze a gazdaságtani értékelméletet illető teoretikus tisztázatlanságnak Hegelnél az a következménye, hogy az „elidegenedett” társadalmi tárgyiságnak ez a csoportja minduntalan összeolvad az elsővel, hogy a munka társadalmasodásának, az egyáltalábanvaló emberi gyakorlatnak szükségzerű következményeképpen tekint sokmindent, ami csakis a tőkés társadalom sajátos, fetisizált lényegi jegye, — és megfordítva. E fogyatékoság ellenére — melynek kritikája a „Fenomenológia” marxi bírálatának egyik középpontja — kétségtelenül erőteljes tendenciák vannak Hegelnél arra, hogy a gazdasági-társadalmi képződmények és vonatkozások fetisizált objektivitását visszavezesse az emberre, az emberek társadalmi vonatkozásaira.

Az idealizmus beleviszi itt Hegelt olyasféle túlzásokba, hogy gyakran figyelmen kívül hagyja azt a közvetítő szerepet, amelyet a dolgok töltenek be a

társadalmi objektumoknak emberi vonatkozásokra való eme feloldásában; gyakran, de nem mindig. Az idealizmusnak ez a különös formája a társadalmi képződmények kapitalizmusbeli fetisizált tárgyiságának feloldására irányuló első kísérletekben tudtommal először Hegelnél merül fel. A ricardoi iskola felbomlásában igen nagy szerepet játszik. Így például Marx ezt mondja Hodgskinről: „Az egész objektív világ, a »javak világa« elsüllyed itt mint puszta mozzanat, mint a társadalmilag termelő emberek pusztán eltűnő, mindegyre újonnan létrehozott tevékenysége. Mármost hasonlítsuk össze ezt az »idealizmust« azzal a durván materiális fetisizmussal, amelyre a ricardoi elmélet »ebben a hihetetlen feldozóvargában«, McCullochban kilyukad, ahol nemcsak az ember és az állat, hanem még az eleven és a dolog közti különbség is eltűnik. És azután mondják, hogy a proletár ellentét a polgári gazdaságtan fennkölt spiritualizmusával szemben nyers, kizárólag a brutális szükségletre irányuló materializmust prédikált!”³

Magától értetődőleg nem szabad figyelmen kívül hagynunk a Hegel és Hodgskin közti mélyreható különbségeket. Hodgskin már a ricardoi érték-elméletből szocialista következtetéseket von le, bármennyire homályosak és ellentmondásosak is ezek; Hegel, mint láttuk, a „Fenomenológia” megírása idején még a smithi értékelméletnek sem valamennyi problémáját és belső ellentmondását értette meg. Szocialista következtetésekről az ő esetében egyáltalában nem lehet szó. Már ebből magától értetődően következik, hogy Hodgskinnak mindezekben a kérdésekben sokkal határozottabban lehetett és kellett fellépnie, mint Hegelnek. Mindeme különbségek mit sem változtatnak azonban azon a tényen, hogy Hegelnél erőteljes tendenciák voltak ebben az irányban, és hogy ő az egyetlen gondolkodó, aki arra törekszik, hogy ezekből a gazdaságtani tényekből filozófiai következtetéseket vonjon le.

Harmadszor van ennek a fogalomnak egy széles filozófiai általánosítása: az „elidegenedés” ekkor ugyanazt jelenti, mint a dologiság vagy tárgyiság; ez az a forma, amelyben a tárgyiság keletkezéstörténete filozófiailag ábrázolódik — a tárgyiság mint dialektikus mozzanat az azonos szubjektum—objektumnak az „elidegenedés” át önmagához visszavezető útján. Hegel ezt mondja: „A szellem közvetlen létezésének, a *tudatnak* két mozzanata van, a tudás és a tudással szemben negatív tárgyiság. Mivel a szellem ebben az elemekben fejlődik és bontakoztatja ki mozzanatait, megilleti őket ez az ellentét és mind a tudat alakjaiként lépnek fel. Az erről az útról szóló tudomány a tudat által szerzett *tapasztalat* tudománya; a szubsztancia úgy tekintődik, ahogyan ő és mozgása a tudat tárgya. A tudat semmi egyebet nem tud és fogalmilag nem ragad meg, csak azt, ami a tapasztalatában van; mert ami a tapasztalatában van, az csak a szellemi szubsztancia, mégpedig mint a maga önlétének *tárgya*. A szellem pedig tárggyá lesz, mert a szellem ez a mozgás, hogy a *maga számára egy másikká*, azaz a *maga önlétének tárgyává* lesz és ezt a másletet megszünteti.”⁴

A tárgyiság e visszavételében rejlő misztifikálás lényeges tendenciái már ismeretesek előttünk. De ismeretes előttünk az is, hogy Hegel éppen az „elidegenedés” e folyamatszerűsége révén, ama felfogás révén, hogy az abszolútum, az azonos szubjektum—objektum csak a folyamat eredménye, tág játékk-

³ Marx: „Értéktöbblet-elméletek”, 3. rész, Bp. 1963, 240—241. l.

⁴ Hegel: „Phänomenologie des Geistes”; Werke, I. kiad., II. köt., Berlin 1832, 27—28. l. (Vö. Hegel: „A szellem fenomenológiája”, Bp. 1961, 26. l.)

teret nyert az objektív valóság és a gondolkodás lényeges dialektikus meghatározásainak kidolgozásához, „úgyhogy végül is a hegeli rendszer csak egy módszerét és tartalmát tekintve idealista módon a feje tetejére állított materializmust képvisel”⁵.

Nagyon veszedelmes lenne azonban ezt az engelsi tételt úgy értenünk, mintha a hegeli filozófia materialista talpraállítása csupán a filozófiai előjel megfordításában állna. Vizsgálódásaink, ellenkezőleg, azt mutatták, hogy az idealista módszernél fogva egészen döntő problémák teljesen eltorzulnak, hogy egyes kérdések tárgyalásában fontos sejtések és idealisztikus felduzzasztások szakadatlanul összekavarodnak, sőt olykor egyazon mondatban keresztetik egymást és elegyednek. Úgyszintén helytelen lenne, ha ezt a lényeges történelmi meghatározások nyerésére módot adó játékteret, melyet az előbb egyszerűség és érthetőség kedvéért előtérbe állítottunk, úgy fognók fel, mintha az úton Hegelnél minden rendben volna, mintha az idealista misztifikáció csak a végén kezdődne. Úgy hisszük, eddigi konkrét fejtegetéseink konkrétan megmutatták az ilyen felfogások helytelenségét. Itt egynéhány legfontosabb probléma kiemelésére kell szorítkoznunk.

Az „elidegenedésnek” és a „dologiságnak” vagy tárgyiságnak hamis egyesítése folytán Hegel teljesen hamis különbségeket tesz ott, ahol természet és társadalom lényegét meghatározza és különbözőségeket kiemelni törekszik. Hegel szerint mind a kettő, mind a természet, mind a történelem, a szellem „elidegenedései”. De a természet a szellemnek örök elidegenedése, s ennek mozgása ezért csak látszatmozgás, a szubjektum mozgása; a természetnek Hegelnél nincs valóságos története. A szellemnek „ez az utóbbi levése, a természet az ő eleven, közvetlen levése; a természet — az elidegenedett szellem — nem egyéb a maga létezésében, mint *fennállásának* ez az örök elidegenedése és az a mozgás, amelyet a *szubjektum* állít elő”⁶.

Ezzel szemben az emberi nem társadalmi gyakorlatában, a történelemben az „elidegenedés” a szellemnek az időbe való „elidegenedése”, tehát a hegeli koncepció szerint valóságos levés, valóságos történelem. Látni fogjuk persze, hogy az „elidegenedés” hegeli koncepciója a valóságosnak szánt történelembeli levést is végső soron látszatmozgássá változtatja. Hegel az „elidegenedésnek” erről a formájáról ezt mondja: „Levésének másik oldala azonban, a *történelem* a *tudó és magát közvetítő* levés — az időbe elidegenedett szellem; de ez az elidegenedés ugyanígy magamagának elidegenedése; a negatívum magamagának a negatívuma. Ez a levés szellemeknek egy elhúzódo mozgását és egymásrakövetkezését mutatja be, olyan képek galériáját, melyeknek mindegyike fel van ruházva a szellem teljes gazdagságával és éppen azért mozog olyan elhúzódoan, mert az önlétnek át kell járnia és meg kell emésztienie szubsztanciájának ezt az egész gazdagságát. Mivel a szellem kiteljesedése abban áll, hogy azt, *ami*, a szubsztanciáját tökéletesen *tudja*, ezért ez a tudás az ő *magába-szállása*, melyben elhagyja létezését és átadja alakját az emlékezésnek.”⁷

⁵ Engels: „Ludwig Feuerbach”; Marx/Engels Werke, 21. köt., Berlin 1962, 277. l. (Vö. Marx és Engels, Válogatott Művek, Bp. 1963, II. köt. 336. l.)

⁶ Hegel: „Phänomenologie”; i. h. 610. l. (Vö. „Fenomenológia”; 414. l.)

⁷ Er-innerung (emlékezés): szövelemei szerint „belsővé tétel”, „belsővé válás” — Ent-äusserung (elidegenedés): szövelemei szerint „külsővé tétel”, „külsővé válás”. — Szerk.

⁸ Hegel: „Phänomenologie”; i. h. 610—611. l. (Vö. „Fenomenológia”, 414. l.)

Ennek a természet és a történelem „elidegenedési” módja közti különbségnek a közvetlen módszertani következményeit már megfigyelhettük a „Fenomenológia”-ban. A második szakaszban, ahol Hegel a valóságos történelmet tárgyalja, jóformán teljesen eltűnik minden természeti probléma. Csak az első és a harmadik szakaszban kerül sor rájuk, és a természetbeli tárgyiség hegeli felfogása különösen az utóbbiban járul hozzá igen erősen a dialektika problémáinak misztifikálásához. De ezen túlmenőleg Hegel történelmi módszertanából eltűnik a természet és a társadalom közötti valóságos kölcsönhatás, a természet története a társadalmi fejlődés folyamán. Mint a felvilágosodás tanítványa, Hegel természetesen tud egyet-mást a természet és a társadalom vonatkozásairól, a természeti feltételek meghatározta társadalmi fejlődésekről (éghajlat stb.). Későbbi történetfilozófiájában felmerülnek ezek a problémák is, de ezek meghatározott értelemben csak az általános bevezető vizsgálódások problémái, és nincs valóságos befolyásuk magának a történelemnek a módszertani felépítésére.

Még fontosabb dolog, hogy Hegelnél, a nagy történelmi dialektikusnál nincsen szó magában a természetben lezajló fejlődéstörténetről — habár ott volt Kant nagy felfedezése a világok keletkezése területén (amely mellesleg szólva a kanti filozófiai rendszerre is teljesen hatástalan maradt és nem historizálta Kant filozófiai természetfelfogását); habár ott voltak egyes kortársak, különösen Goethe jelentős törekvései arra, hogy a fejlődésgondolatot a szerves világban konkrétan végigvigyék és okadatolják.

Van persze a hegeli természetfilozófiában egy bizonyos fejlődési sor, ez azonban éppen Hegel felfogása szerint nem történelmi, nem az időben lejátszódó. Az időbeli lefolyást Hegel fenntartja a szűkebb értelemben vett történelemnek, az emberi társadalom történetének. Magától értetődőleg ezt sem úgy kell érteni, mintha Hegelnél egyáltalában nem volnának ellentendenciák. Ezek azonban mindig csak nekifutások maradnak és a fejtegetések során elakadnak. Így például a „Jénai Logiká”-ban Hegel kísérletet tesz arra, hogy a Földet mint az emberi történelem színterét bizonyos fokig evolúciósan fogja fel. De itt rendkívül durván kifejezésre jut az a tendencia, hogy történelem csak volt, de többé nincs; a Föld Hegel szerint kész, amikor az emberi történelem megkezdődik, története ekkor már teljesen véget ért. Idézzük Hegel összefoglaló észrevételeit, mert nagyon jellemzők erre a felfogásra. „Körforgásának mozzanataként a Föld a maga számára egy megmerevedett, a folyamatból már kikerült valami; a Föld ebben a mozzanatban maga reálisan az az egész, mely jegyként magára öltötte a meghatározottság jellegét, de olyan meghatározottságot, amelynek őrajta van a tartama, az idő alól pedig kivonta magát... A Föld tehát mint ez a totalitás csak a folyamat képét mutatja be, maga a folyamat nélkül... A Föld eleven folyamata mint olyan csak a Föld elemeiben van, melyek nem alkotják magát ezt a totalitását a Földnek... Maga a folyamat tehát múltbeli e tartalom számára; a folyamatot az idő által megeleveníteni és képének mozzanatait egymásutánkövetkezés-ként elképzelni nem vág bele ezek tartalmába.”⁹

Minthogy Hegel valamennyi ilyen állásfoglalása tele van belső ellentmondásokkal és Hegel első misztifikációinak kellős közepén már ismételten találtunk fontos dialektikai és történelmi meghatározásokat, nem lesz meglepő,

⁹ Hegel: „Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie”, Lipse 1923, 320—322. l.

hogy ennek a természetben és a történelemben található „elidegenedés”, azaz tárgyszerűség közötti éles különválasztásnak megvan a maga pozitív oldala is, hogy Hegel itt is lényeges megkülönböztetések nyomában van. Filozófiailag meg akarja fogni az emberi történelem különös jellegét, és ezt olyan korban kell megtennie, amikor a hozzá legközelebb álló gondolkodók az objektív idealizmus dialektikája területén igen egyoldalúan a természetre tájékozódtak (Schelling és Goethe), amikor ilyen gondolkodók uszályában kivirágzott a természetfilozófiai kategóriák romantikus-misztikus felfújása, és azzal fenyegetett, hogy a történelmi folyamatnak, a társadalom történeti fejlődése saját-szerűségének minden valóságos konkrétója nyomtalanul elmerül az „öröknek” és természetnek egy ilyen formalista misztikájában.

Ilyen történeti körülmények között érthető, hogy Hegel igen élesen fogalmazta meg a természet és történelem közötti módszertani különbséget, sőt olykor emberi-morális problémát is csinált a szellem természettel szembeni elsőbbségének elismeréséből. Igen érdekesen mondja erről jénai előadásában: „Valójában az egyes szellem — mint a jellem energiája — szilárdan megállhat magában és megőrizheti egyéniségét, akármilyen is a természet. Negatív magatartása a természettel szemben — hogy az már valami más, mint ő — megveti a természet erőhatalmát, és a szellem e megvetésben távol tartja magától a természetet, magát meg szabadon tőle. És valóban az egyes csak annyira nagy és szabad, amennyire nagy a természetmegvetése.”¹⁰

E passzus éles megfogalmazását tekintve kiegészítésképp nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy Hegel itt az egyes cselekvő emberről beszél, hogy tehát ezek a vizsgálódásai semmiképp sem érvénytelenítik azt a polémiát vagy állnak vele ellentmondásban, amelyet a természetnek Fichte szubjektív idealizmusa által történő megerősökölése ellen folytat.

Marx megfelelőképpen méltatta Hegelnek ezt a magatartását, amely későbbi műveiben is vissza-visszatér. Lafargue elbeszéli, hogy Marx újra meg újra egyetértően idézte Hegel kijelentését: „Még a gazfickó leggazabb gondolata is egyszerűbb és magasztosabb, mint az ég minden csodái.”¹¹

Mert ezekkel a nagyon éles megfogalmazásokkal Hegel éppen az emberiség társadalmi fejlődésének e sajátos oldalait akarja világosan megkülönböztetni a természetben végbemenő fejlődéstől. És ha Hegel a természet vonatkozásában félreismerte is a fejlődést, ezzel az éles megkülönböztetéssel mégis a társadalmi fejlődés egyik alapvető és lényegi meghatározását érintette: éppen azt a mozzanatot az emberiségtörténetnek, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket. Marx világosan utalt a kétféle történelemnek erre a különbségére — persze objektív és egységes voltukat helyesen felismerve. Így például ott, ahol Darwinhoz kapcsolódva a természeti technológiáról beszél és a technológia kritikai történetének feltárását kívánja. „És nem írhatnánk-e meg ezt a történetet könnyebben, hiszen — mint Vico mondja — az emberi történet abban különbözik a természettörténettől, hogy az egyiket csináltuk, a másikat pedig nem csináltuk?”¹²

Erről az oldalról, az emberiség történetéről Hegelnek, akárcsak Viconak, helyes sejtése volt, ha a másik oldalt, a természet történetét félreismerte és misztifikálta is.

¹⁰ Rosenkranz: „Hegels Leben”, Berlin 1844, 187. l.

¹¹ Lafargue: „Erinnerungen an Marx”; Karl Marx, eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätzen, Berlin 1947, 43. l. (Vö. Marx Károlyról, Bp. 1950, 129. l.)

¹² Marx: „A tőke”, I. könyv, Bp. 1961, 347. l.

Hogy a hegeli történetfelfogás nemcsak lehetőséget ad egy gazdag és nagymértékben helyes történeti képre, hanem magában foglalja a történet-tudomány sok lényeges módszertani meghatározását is, ennek felismerése és elismerése nem jelenti azt, hogy az „elidegenedés” misztifikáló oldalának nincs itt ugyancsak hatása. Hegel itt is megszünteti az egésznek a koncepciójával azt, amit alaposan, fáradságosan és éleselméjűen felépített a folyamat ábrázolása során. Beszéltünk már arról, hogy a történelmi folyamatnak mint egésznek önáló végcélja van, mégpedig a folyamat önmegszüntetése, visszatérése az azonos szubjektum—objektumba; hiszen a számunkra már ismert hegeli felfogás szerint az össztörténelem nem egyéb, mint az időbe való „elidegenedés”. A történelemnek az abszolút szubjektumba való visszavétele tehát az idő megszüntetése, ami következetes eredménye a tárgyiság megszüntetésének. Mindennek révén azonban nemcsak hogy két misztikus határ közé szorul a történelem dialektikus folyamata, melyekben újra megjelennek az idő kezdetének és végének vallási teremtés-kategóriái, hanem a történelmi folyamat kezdetének és végének egybe kell esnie, azaz a történelem végének a történelem kezdetében előre-megformáltan ott kell lennie. Itt ugyanúgy azt látjuk, hogy saját genialis koncepciója mértéktelen és határtalan általánosítás révén megszünteti magamagát, mint ahogy azt a teleológia tárgyalásánál már megállapítottuk. Hegel tökéletesen világosan nyilatkozik a történelemnek erről a jellegéről: „Ez a szubsztancia azonban, amely a szellem, nem egyéb, mint ennek azzá *levése*, ami *magán-valóan*; és igazában csak e magát magába reflektáló levésként *magán-valóan szellem* a szellem. A szellem *magán-valóan* mozgás, amely a megismerés, — ennek a *magán-valónak* a *magáért-valóvá*, a *szubsztanciának* a *szubjektummá*, a *tudat* tárgyának az *öntudat* tárgyává, azaz olyan tárggyá, amely éppannyira megszüntetett tárgy is, vagyis *fogalom* *má* való átváltoztatása. Ez a mozgás az önmagába visszatérő kör, amely előre-tételezi kezdetét és csak a végén éri el azt.”¹³

Ez a vég pedig az abszolút szellem, méghozzá a legmagasabb csúcsára jutott abszolút szellem mint abszolút tudás, mint fiolozófia. A történelem ezáltal olyan mozgássá válik, mely a valóságban folyamatként játszódik le ugyan, ámde valóságos kiteljesedését — mely a hegeli felfogás szerint kezdettől kezdve immanens végcélja, kezdettől bennelakozó magánvalósága — csak a filozófiában, az út post festum történő fogalmi megragadásában éri el. Ez a gondolat annyira döntő a „Szellem fenomenológiája” történetfilozófiájában, hogy az egész mű befejező vizsgálódásainak lényegi tartalmát alkotja. „De az »emlékezés« [*Er-Innerung*] megőrizte ezt a tapasztalatot s belseje és valójában magasabb formája a szubsztanciának. Ha tehát ez a szellem — látszólag magából csak kiindulva — megint előlről kezdi művelődését, úgy egyszersmind magasabb fokon kezdi el. A szellemek birodalma, mely ilyen módon kialakult a létezésben, egy egymásrakövetkezést alkot, amelyben egyik a másikat felváltotta és mindegyik az előzőtől átvette a világ birodalmát. Végülük a mélység megnyilatkoztatása, ez pedig az *abszolút fogalom*; ez a megnyilatkoztatás ilyenképpen a szellem mélységének megszüntetése, vagyis a szellem *kiterjedése*, ennek a *magában-való* Ennek a negativitása, amely negativitás a szellem elidegenedése vagy szubsztanciája, — és a szellem *idője* is, az, hogy ez az elidegenedés magamagán idegenedik el és így kiterjedésében egyúttal a mélységében, az önlétben van. A *végcél*, az abszolút tudás vagy a magát

¹³ Hegel: „Phänomenologie”; i. h. 605. l. (Vö. „Fenomenológia”, 410. l.)

szellemként tudó szellem útja a szellemek emlékezése, ahogy azok önnön-magukon vannak és végbeviszik birodalmuk organizációját. Megőrződésük a véletlenség formájában megjelenő, szabad létezésük oldaláról nézve a történelem, fogalmilag megragadott organizációjuk oldaláról nézve pedig a *megjelenő tudásnak a tudománya*; a kettő együtt: a fogalmilag megragadott történelem alkotja az abszolút szellem emlékezését és golgotáját, trónjának valóságát, igazságát, és bizonyosságát, amely nélkül élettelen magányos volna; csak

kelyhéből e nagy szellemvilágnak
forr felé a végtelen.”¹⁴

Ez lényegében a történelem önmegszüntetése. A történelem pusztán a szubjektumában, szellemében kezdettől fogva meglevő vége felé megvalósításává változik, s egyszersmind megszűnik az immanenciája: nem maga a történelem tartalmazza valóságos öntörvényűségét és önmozgását, hanem mindez csak a történelmet fogalmilag megragadó és megszüntető tudományban, az abszolút tudásban jut valóságos egzisztenciára. Ezzel azonban a történelem objektív idealista konstrukciója megszünteti magát. A szellem — s a hegeli koncepció szerint éppen ez csinálja a történelmet, lényege éppen abban áll, hogy a tulajdonképpeni hajtó ereje, a mozgatója a történelemnek — a történelmet, mint ezt Marx a „Szent család”-ban megmutatja, mégis csupán látszattá teszi: „Hegel . . . felemáság bűnébe esik, . . . mert az abszolút szellemmel mint abszolút szellemmel csak *látszatra* csináltatja a történelmet. Minthogy ugyanis az abszolút szellem csak *post festum* a filozófusban jut *tudatra* mint teremtő világszellem, ezért történelemcsinálása csak a tudatban, a filozófus véleményében és elképzelésében, csak a spekulatív képzelődésben létezik.”¹⁵

Mindez — és csak a leglényegesebb pontokat emeltük ki — szükségszerű következménye az „elidegenedés” hegeli koncepciójának. Itt kezdődik mármost a fiatal Marx nagy számotvetése Hegel középponti filozófiai problémájával. Ez a számotvetés az egyik legfontosabb mozzanata az idealista dialektika materialista talprafordításának, a hegeli idealizmus kritikájának és egyszersmind annak, hogy a dialektikus materializmus új tudománya átveszi a dialektikus örökséget.

Marx a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban (1844) átfogó és rendszeres kritikáját adja a hegeli dialektikának.¹⁶ Ennek a kritikának két számunkra igen fontos módszertani sajátosságossága van.

Először is a kritika a „Szellem fenomenológiájá”-ra van koncentrálna, és ezen belül az elidegenedésnek és megszüntetésének hegeli koncepciójára. Ennek a koncentrációnak vannak ugyan kortörténeti, polemikus okai is, mivelhogy a hegeli filozófia szubjektivizálása, melyet a radikális ifjúhegelianusok, mindenekelőtt Bruno Bauer és később Stirner visznek végbe, főképp Hegelnek erre a művére támaszkodik és módszertanát Hegelen messze túlmenően misztifikálja. A felbomló hegeli iskola e balszárnyának filozófiai meg-

¹⁴ Uo. 611—612. l. (Vö. „Fenomenológia”, 414—415. l.) — A zárósorokat Hegel emlékezetből, szabadon idézi Schiller Filozófiai leveleiből.

¹⁵ Marx és Engels: „A szent család”; Marx és Engels Művei, 2. köt. 85. l.

¹⁶ Az alábbiakhoz vö. még „Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx” c. munkámat; „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, 1954, 2. sz. (Vö. „Magyar Filozófiai Szemle”, 1956, 1. sz.)

semmisítése fontos előfeltétele volt nemcsak annak, hogy elméletileg kidolgozzák a dialektikus materializmus új tudományát, hanem annak is, hogy megszilárdítsák és konszolidálják a készülő forradalom politikai ideológiáját, az akkoriban kialakuló munkáspárt elméleti és gyakorlati programját; Marx e számvetései bizonyos értelemben már előmunkálatok a „Kommunista Kiáltvány”-hoz. — Másrészt, mint az alábbiakban látni fogjuk, az elidegenedés hegeli koncepciójának kritikája fontos része a Feuerbach-féle Hegel-kritikának, tehát a Németországban a negyvenes években végbemenő nagy fordulatnak az idealizmustól a materializmushoz. Éppen ebben a kritikában nyilatkoznak meg koncentrált formában mind a jelentős oldalai, mind a gyengéi és határai a feuerbach-i materializmusnak. A hegeli elidegenedés marxi kritikája tehát egyben a feuerbach-i örökség átvétele és egyúttal meghaladása is, dialektikus túlmenés Feuerbach régi materializmusán.

E kritika második jellegzetes és fontos sajátosságossága az, hogy megint megtörténik, Hegel óta először Németországban, a gazdasági és filozófiai nézőpontok egyesítése a társadalom és maga a filozófia valamennyi problémájának tárgyalásában. Persze ez az egyesítés Marxnál hasonlíthatatlanul magasabb szinten történik, mint Hegelnél, mégpedig mind gazdasági, mind filozófiai tekintetben. Filozófiailag, mint tudjuk, az idealista dialektika materialista-dialektikus meghaladásáról van szó. De az idealizmus itt keletkező kritikája a gazdaságnak is egy lényegesen magasabb fokú megismerésén alapul, mintsem az Hegel esetében megvolt és lehetséges volt. Marx gazdasági vizsgálódásai ugyanis már *szocialista bírálatát* tartalmazták a gazdaságtani klasszikusok szemléleteinek. (A fiatal Engels genialis dolgozata a „Deutsch-Französische Jahrbücher”-ben e téren megelőzte a marxi vizsgálódásokat.) És csak a tőkés gazdaságnak és a klasszikusok műveiben adott tudományos megformulázásának ez a szocialista bírálata teszi lehetővé a valóságos dialektikus mozgás felfedezését magában a gazdasági életben, az emberek gazdasági gyakorlatában. A gazdasági élet reális dialektikus fejlődésének ez a fiatal Marxnál és Engelsnél gyorsan egyre teljesebbé váló konkrét megismerése teremti csak meg a valóságos bázist ama szemléletek kritikájához, amelyek megkísérelték ezt a létet fogalmilag megragadni: egyrészt a gazdaságtani klasszikusok, másrészt Hegel kritikájához.

Amikor tehát Marx a hegeli elidegenedést mint a fenomenológia és egyáltalában az idealista dialektika középponti fogalmát kritizálta, ezt a középponti kérdést nem önkényesen választotta ki. Hegel genialis sejtése a gazdaság egy nagyon nem-teljes megértésének alapzatán a külsővé válásban, az elidegenedésben az életnek egy alapvető tényét fedezte fel és ezért helyezte ezt a fogalmat a filozófia középpontjába. Hegel marxi kritikája *maguknak a gazdasági tényeknek* mélyebb és helyesebb felfogásából indul ki. Először a munka tőkés elidegenedésének szocialista bírálata alapzatán gazdaságilag a valóságos saját-szerűségükben és törvényszerűségükben fogalmilag meg kell ragadni az alapvető gazdasági tényeket, hogy azután átfogóan és dialektikusan kritizálni lehessen a helyeset és a hamisat, azt, ami lényegbevágó, és azt, ami misztifikálva van, e jelenségek hegeli felfogásában.

A Feuerbach-féle Hegel-kritika egyoldalúsága nem utolsó sorban azon alapszik, hogy e jelentős gondolkodó a hegeli elidegenedést csak végső filozófiai következtetéseiben vizsgálta és haladta meg kritikailag. Arról a folyamatról, amely magából a valóságból elvezet e koncepcióhoz és aztán ellentmondásosan tükröződik a hegeli filozófiában, gazdaság és filozófia összefüg-

géséről a hegeli elidegenedésben Feuerbachnak sejtelve sincs. Ezért kritikája szükségképp egyoldalú, hiányos és elvont marad, ezért nem tudja — az idealista Hegellel materialistaként való szembenállása ellenére — meghaladni, mint látni fogjuk, azokat a hegeli korlátokat és elfogultságokat, amelyek végső soron társadalmi és nem csupán filozófiai jellegűek, amelyek éppen a polgári társadalomhoz való vonatkozással függnek össze.

Gazdaság és filozófia összekapcsolása tehát mély módszertani szükség-szerűség Marx e kézírataiban, előfeltétele a hegeli idealista dialektika valóságos meghaladásának. Ezért felületes és külsőséges dolog lenne azt hinnünk, hogy Marx számotvetése Hegellel csak a kézirat utolsó, a „Fenomenológia” kritikáját tartalmazó részében kezdődik. Az előtte járó tisztán gazdasági részek, melyekben Hegel kifejezetten nem is említődik, e számvetés és kritika legfontosabb alapvetését tartalmazzák: az elidegenedés valóságos tényének gazdasági tisztázását. Itt csak Marx néhány leglényegesebb fejtegetését idézzük. Marx kiindul a tőkés gazdaság valóságos tényeiből. Élesen elutasítja a gazdasági robinzonáda minden formáját. Ugyanis ez a munka megosztását, a cserét stb. ugyanúgy vezeti le, mint a teológia a gonosz eredetét a bűnbeesésből, vagyis a már kész tényből indul ki, melynek keletkezését meg kellene magyaráznia. Marx a tőkés gazdaság valóságos tényei elemzésének alapzatán a következőképpen írja le a magában a munkafolyamatban létrejövő elidegenedést: „A tárgy, amelyet a munka termel, a munka terméke mint *idegen lényeg*, mint a termelőtől *független hatalom* lép a munkával szembe. A munka terméke az a munka, amely egy tárgyban rögzítette, dologivá tette magát, a munka *tárggyiasulása*. A munka megvalósulása a munka tárggyiasulása. A munkának ez a megvalósulása a nemzetgazdasági állapotban mint a munkás *megvalótlanulása*, a tárggyiasulás mint a *tárgy elvesztése és a tárgy igájában való szolgaság*, az elsajátítás mint *elidegenülés*, mint *külsővé-idegenné válás* jelenik meg. . . . Abban a meghatározásban, hogy a munkás a *munkájának termékéhez* mint *idegen* tárgyhoz viszonyul, benne rejlenek mindezek a következmények.”¹⁷

Itt még Hegel neve nincs említve és a gazdasági tényekből még nincs közvetlenül levonva filozófiai következtetés. De első pillantásra látható, hogy ezek a látszólag pusztán leíró észrevételek már tartalmazzák a hegeli filozófiai koncepció alapvető kritikáját. Mert az elidegenedés itt a legélesebben el van választva magától a tárggyiságtól, a munkában való tárggyiasulástól. Ez utóbbi magának a munkának jellemvonása, az emberi gyakorlatnak a külvilág tárgyaihoz való vonatkozásáé, az előbbi a kapitalizmusbeli társadalmi munkamegosztásnak kísérőjelensége, az úgynevezett szabad munkás kialakulásáé, akinek idegen termelési eszközökkel kell dolgoznia, akivel tehát mind ezek a termelési eszközök, mind a saját terméke idegen, független hatalomként áll szemben.

A tőkés társadalomnak ez az alapvető struktúrája mármost hatványozottan és a munka szubjektumára koncentráltan jelenik meg, ha magának a munkának a folyamatát vesszük szemügyre. Marx itt mindenekelőtt azt emeli ki, „hogy a munkát a munkás számára *külsőleges*, azaz nem tartozik lényegéhez, hogy tehát munkájában nem igenli, hanem tagadja, nem jól, hanem boldogtalannak érzi magát, nem fejt ki szabad fizikai és szellemi

¹⁷ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, Bp. 1962, 45—46. 1. (Ez a kiadás az „Entäusserung”-ot „külsővé-idegenné válás”-nak, az „Entfremdung”-ot „elidegenülés”-nek fordítja. — Szerk.)

energiát, hanem fizikumát sanyargatja és szellemét tönkretesz. Ezért a munkás csak a munkán kívül érzi magát magánál levőnek, a munkában pedig magán kívül levőnek.” E tőkés társadalombeli tényállásból mármost az összes emberi értékek visszájára fordulása jön létre. „Az állati lesz az emberivé és az emberi az állativá. Enni, inni és nemzeni stb. ugyan szintén valódi emberi funkciók. De abban az elvonatkoztatásban, amely ezeket az emberi tevékenység egyéb körétől elválasztja és végső és egyedüli végcélokká teszi, állatiak.” Ezzel az elidegenedés mind szubjektíve, mind objektíve kihat az emberi élet egész körére. Objektíve a munka terméke úgy jelenik meg, mint idegen és az ember felett uralkodó tárgy, szubjektíve a munka folyamata önelidegenedés, mely szubjektív megfelelője a dolog fent leírt elidegenedésének.¹⁸

Ezekből az előfeltevésekből, melyeket kivétel nélkül a gazdasági élet alapos megfigyeléséből és ábrázolásából merít, Marx a következő összefoglaló következtetéseket vonja le az egyénnek az emberi nemhez való vonatkozásáról a tőkés társadalomban: „Azáltal, hogy az elidegenült munka az embertől 1. elidegeníti a természetet, 2. önmagát, saját tevékeny funkcióját, élettevékenységét, azáltal elidegeníti az embertől a nemet... Először elidegeníti a nembeli életet és az egyéni életet és másodsor az utóbbit elvonatkoztatásában az első céljává teszi, ugyancsak elvont és elidegenült formájában.”¹⁹

Világos, hogy csak a tőkés társadalom szocialista bírálatának alapzatán keletkezhettek ilyen megállapítások a munkának valamennyi társadalmi és emberi következményében való elidegenedéséről. Innen válik érthetővé Marx ama megjegyzésének hordereje, hogy Hegel a klasszikus gazdaságtan magaslatán áll ugyan és helyesen megérti a munkát mint az ember önlétrehozási folyamatát, de nincsen bepillantása a tőkés társadalombeli munka negatív oldalaiba, a munkát csak pozitív oldalairól tekinti. Marx egész filozófiai kritikája, melyet a „Fenomenológia” alapfogalmain gyakorol, ezen a megállapításon alapul: mivel Hegel nem látja a munkának ezeket az oldalait, szükségképp filozófiailag hamis szétválasztások és hamis egyesítések, idealista misztifikációk keletkeznek nála. A kapitalizmusbeli munka valóságos dialektikájának felfedezése az alapzata ama filozófia materialista kritikájának, amely e munka egyoldalú felfogását tette az emberi nem fejlődését vizsgáló filozófiai megértés bázisává.

Idéztük már Marxnak azt a kritikai megjegyzését, mely szerint a hegeli filozófiában van egy tendencia a „nem-kritikai idealizmusra”. Ez a „nem-kritikai idealizmus” megnyilvánul — és ezzel már a „Fenomenológia” filozófiai kritikájának kellős közepébe jutunk — magának a filozófiának a felfogásában. Hegel az „elidegenedésről” és annak a filozófia által történő megszüntetéséről beszél. De sejtelve sincs arról, hogy az a filozófia, melynek meg kell szüntetnie az „elidegenedést” az ő rendszerében, maga is pregnáns és jellegzetes megjelenési formája az „elidegenedésnek”: „A logika — a szellem pénze, az embernek és a természetnek a spekulatív, a *gondolati értéke* — az ő minden valóságos meghatározottsággal szemben teljesen közömbössé lett és ezért nem-valóságos lényegük a *külsővé-idegenné vált*, ezért a természettől és a valóságos emberektől elvonatkoztató *gondolkodás*; az *elvont* gondolkodás.”²⁰

Ezt Hegel nem látja, és mivel ezt az elidegenedett gondolkodást nem mint elidegenedettet fogja fel, mivel éppen ebben a gondolkodásban látja az

¹⁸ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 48. l.

¹⁹ Uo., 49. l.

²⁰ Uo., 102. l.

„elidegenedés” megszüntetésének mozgatóját, beleesik nem-kritikai idealizmusába, filozófiailag a fejük tetejére állítja az életbeli elidegenedés valóságos összefüggéseit és meghatározottságait. A hegeli idealizmus ezekből az alapzatokból indulva következetesen azonosítja az ember lényegét az öntudattal. „Az emberi lényeg minden elidegenülése ennél fogva *nem más*, mint az *öntudat elidegenülése*. Az öntudat elidegenülése nem az emberi lényeg *valóságos* elidegenülésének *kifejezése*ként, a tudásban és a gondolkodásban tükröződő kifejezéseként jön tekintetbe. Sőt, a *valóságos*, reálisként megjelenő elidegenülés a *legbelső*, rejtett — és csak a filozófia által napfényre hozott — lényege szerint nem más, mint a valóságos emberi lényeg, az *öntudat* elidegenülésének a *jelensége*. Azt a tudományt, amely ezt ragadja meg, ezért *fenomenológiának* hívják. Az elidegenült tárgyi lényegnek minden újra-elsajátítása ezért az öntudatba való bekebelezésként jelenik meg; a maga lényegét hatalmába kerítő ember *csak* a tárgyi lényegeket hatalmába kerítő öntudat; a tárgy visszatérése az önlétbe ezért a tárgy újra-elsajátítása.”²¹

Hogy embernek és öntudatnak ez a hamis azonosítása hogyan nő ki szükségszerűen a társadalmi életbeli elidegenedés hamis felfogásából, azt pregnánsan megmutatják Marx kritikai megjegyzései. A szubjektív oldalon következik belőle ember és öntudat Marx által felmutatott és kritizált hamis azonosítása, az objektív oldalon elidegenedés és egyáltalában-való tárgyiság egyenlővé tétele.

Gazdasági vizsgálódásaiban Marx a valóságos élet tényeire támaszkodva éles határt von a munkában magán-valóan végbemenő tárgyasulás és szubjektumnak és objektumnak a munka *tőkés formájában* végbemenő elidegenedése közé. Ezen az alapon mármint felfedheti a hamis hegeli egyenlővé tételt. Ezért a következőképpen kritizálja a „Fenomenológia” módszertani alapzatát: „Nem az, hogy az emberi lényeg *embertelenül*, önmagával való ellentétben *targyasul*, hanem az, hogy az elvont gondolkodástól való *különbségben* és vele való *ellentétben tárgyasul*, ez számít az elidegenülés tételezett és megszüntetendő lényegként.”²³

Hegelnek ezt a hamis kérdésfeltevést, melyet már részletesen ismerünk a „Fenomenológiá”-ból és annak egész előtörténetéből, nyomon követi az, hogy a hegeli filozófia a tárgyiság megszüntetésében hamis tetőpontra ér el. „Arról van tehát szó, hogy leküzdjük a *tudat tárgyát*. A *targyiság* mint olyan az ember *elidegenült*, az *emberi lényegnek*, az öntudatnak meg nem felelő viszonyaként jön tekintetbe. Az ember idegenként, az elidegenülés meghatározása alatt létrehozott tárgyi lényegének *újra-elsajátítása* tehát nemcsak azzal a jelentőséggel bír, hogy megszünteti az *elidegenülést*, hanem hogy a *targyiságot* szünteti meg, azaz tehát az ember *nem-tárgyi*, *spiritualisztikus* lényegként jön tekintetbe.”²⁴

Itt egészen világosan megmutatkozik, hogy milyen kényszerítő szükség-szerűséggel adódik Hegelnél a hamis idealista kérdésfeltevés és megoldás a tőkés társadalomról alkotott ugyancsak szükségszerűen egyoldalú és nemteljes felfogásából, hogy mennyire csak akkor és csak ott lehet maradéktalanul megszüntetni az idealista dialektikának ezt a legmagasabb formáját, amikor és ahol a tőkés elidegenedés reális megszüntetésének távlata következtében lehetségessé vált a tőkés gazdaság szocialista bírálata.

²¹ Uo., 106. l.

²³ Uo., 103. l.

²⁴ Uo., 105. l.

Marx a tárgyiság megszüntetésének idealista elméletével szembeállítja a tárgyiság materialista elméletét. Ezzel kapcsolatban már most leszögezzük, amire később fogunk rátérni, hogy ez a marxi materialista elmélet a tőkés elidegenedést és ennek megszüntetését szintén megmagyarázza és ennél fogva teljesebb és átfogóbb kritikáját képes adni Hegel idealizmusának, mint a feuerbach-i elmélet, amely ügyet sem vet erre a társadalmi problémára, s ezért egyrészt nem veszi észre a hegeli elmélet jogosult mozzanatait, másrészt pedig az ember és a társadalom felfogásában ellentett álláspontról kiindulva hasonló hibákba esik, mint a hegeli idealizmus. A tárgyiság e marxi materialista elméletének veleje a következő: „Ha a szilárd földkerekségen álló, minden természeti erőt be- és kielégző valóságos, testi *ember* a maga valóságos, tárgyi *lényegi erőit* külsővé-idegenné válása által idegen tárgyakként *tételezi*, akkor nem a *tételezés* szubjektum; ez *tárgyi* lényegi erők szubjektivitása, melyek cselekvésének ezért *szintén* tárgyinak kell lennie. A tárgyi lényeg tárgyan hat, és nem hatna tárgyan, ha a tárgyi mivolt nem rejlene lényegi meghatározásában. *Csak* azért terem és *tételez tárgyakat*, mert tárgyak által van *tételezve*, mert eleitől fogva *természet*. A *tételezés* aktusában tehát nem esik ki »tisztá tevékenységéből« a *tárgy* valamely *teremtésébe*, hanem *tárgyi* terméke csak igazolja *tárgyi* tevékenységét, tevékenységét mint egy tárgyi természetes lényeg tevékenységét... Tárgyinak, természetesnek, érzékinek *lenni* és ugyanakkor tárggyal, természettel, érzékkel magán kívül bírni vagy tárgynak, természetnek, érzéknek *lenni* egy harmadik számára: ez azonos... Egy nem-tárgyi lény *nem-lény, képtelen lény*.²⁵

Hegel idealizmusának marxi materialista kritikája tehát azon alapul, hogy bemutatja az emberi gondolkodás és az emberi gyakorlat valóságos előfeltételeit s ezeket szembeállítja az abszolút idealizmus állítólagos előfeltétel-nélküliségével. Ez a kontraszt egyúttal felfedi az abszolút idealizmus valóságos-előfeltételeit. A materialista dialektika tehát ebben az értelemben is az objektív idealizmus dialektikájának igazsága, mert nemcsak kritikailag megsemmisíti azt, hanem egyszersmind szükségszerűséggel levezeti hibáinak eredetét és ebből a levezetésből utat talál valóságos megszüntetéséhez, vagyis egyben a benne levő lényeges és helyes mozzanatok megőrzéséhez. Azáltal, hogy a filozófiának ezek a valóságos előfeltételei, az élet (a természet, a gazdaság, a történelem) valóságos tényei szembekerülnek az objektív idealizmus misztifikált előfeltételeivel, azáltal, hogy e tények helyes dialektikus visszatükröződése elvezet a helyes filozófiai következtetésekre, feltárul Hegel „nem-kritikai idealizmusának”, valamint „nem-kritikai pozitívizmusának” az a jellege, hogy ezek szükségszerű következményei társadalmi létének. Ebből az ábrázolásból azután az is „magától” kiderül, hogy miképpen és miért volt képes Hegel arra, hogy az ilyen idealista misztifikációk keretében mégis valóságos és lényeges meghatározásokat adjon nemcsak a gazdaságról és a történelemről, hanem egyáltalában az objektív valóság dialektikus összefüggéseiről is, hogy miképpen válhatott a hegeli dialektika a materialista dialektika közvetlen előfutárává. A döntő pont, melyet már ismételten kiemeltünk, abban áll itt, hogy Hegel a munkát az ember, az emberi nem önlétrehozási folyamatoként fogja fel.

Éppen ennek az elismerésnek az alapzatán gyakorolja Marx a legélesebb bírálatot arra vonatkozólag, ahol Hegelnél ezek a helyes átlátások misztifikált formában és ezáltal eltorzítva jelennek meg. Az imént idéztük Marx fejte-

²⁵ Uo., 107–108. 1.

getéseit arról, hogy Hegel a történelmet pusztán látszólagossá változtatja. Ott annak a ténynek a megállapításáról volt szó, hogy a tárgyiságnak az abszolút tudásban történő megszüntetése arra a következményre vezet, hogy a történelem hegeli hordozója, az abszolút szellem a történelmet nem valóságosan csinálja, mint Hegel képzele, hanem csak látszólagosan. A hegeli tárgyiség-elmélet kritikájából kiindulva Marx mármost kritizálja azt a misztifikálást, amely ebben a történelem „hordozójáról” szóló egész elméletben rejlik, a történelem hegeli idealista misztifikálásának alapzatát. „E folyamatnak hordozóval kell bírnia, szubjektummal; de a szubjektum csak eredményként jön létre; ez az eredmény, a magát abszolút öntudatként tudó szubjektum ennél fogva az *Isten, abszolút szellem, a magát tudó és tevékenykedő eszme*. A valóságos ember és a valóságos természet pusztán prédikátumaivá, jelképeivé válnak e rejtett, nem-valóságos embernek és e nem-valóságos természetnek. Szubjektum és prédikátum ennél fogva abszolút visszájára fordítás viszonyában állnak egymással, *misztikus szubjektum—objektum*, vagyis az *objektumon túlnyúló szubjektivitás*, az *abszolút szubjektum mint folyamat*, mint magát *külsővé-idegenné tevő* és a *külsővé-idegenné válásból magába visszatérő*, de azt ugyanakkor magába visszavevő *szubjektum* és a szubjektum mint ez a folyamat; a tiszta, *szüntelen* magában-való forgás.”²⁶

A valóságos történelem tehát úgy játszódik le Hegelnél, hogy egy elvonatkoztatott, misztifikált, fiktív „hordozója” van, amely a történelmet magától értetődőleg csak elvont, misztifikált, fiktív módon „csinálhatja”. A valóságos folyamat, a folyamat valóságos meghatározásai tehát csak egy hátsóajtón át tudnak magába a konstrukcióba — azt mondhatnók — belepakodni. Hogy a folyamat konkrét állomásainak, konkrét átmeneteinek ábrázolásában uralkodóvá válnak, ez alkotja a hegeli dialektika — számunkra már ismert és különböző nézőpontokból elemzett — alapvető ellentmondássonosságát.

Több mint egy évtizeddel ezután Marx visszatér ugyanerre a kérdésre Hegellel kapcsolatban, ezúttal azonban már nem a „Szellem fenomenológiája” közvetlen kritikájának formájában, hanem az egész hegeli idealizmus filozófiai alapzatainak összefoglaló megítélése során. A „Politikai gazdaságtan bírálatához” írt nagy bevezetésében Marx elemzi az objektív valóság gondolati visszatükrözésének, gondolati meghódításának egymást kiegészítő és egymással összefonódó különböző útjait és ennek során az e megismeréshez vezető valóságos, materialista úttal szembeállítja az erről az útról alkotott hegeli illúziókat. „A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleségnek egysége. A gondolkodásban ezért mint az összefoglalás folyamata, mint eredmény jelenik meg, nem pedig mint kiindulópont, noha ő maga a valóságos kiindulópont és ezért egyben a szemlélet és az elképzelés kiindulópontja is . . . Ezért támadt Hegelnek az az illúziója, hogy a reális mint a magát magában összefoglaló, magában elmélyülő és önmagából mozgó gondolkodás eredményét fogja fel, holott az elvonttól a konkrétához felemelkedő módszer csak az a módja a gondolkodásnak, amellyel a konkrétot elsajátítja, mint szellemileg konkrétat újraalkotja. De semmi esetre sem magának a konkrétnek a keletkezési folyamata.”²⁷

²⁶ Uo., 114. l.

²⁷ Marx: „Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához”; Marx és Engels Művei, 13. köt. 167. l.

Itt a hegeli idealizmus marxi kritikája a legérettebb összefoglaló formájában áll előttünk.

Az „elidegenedés” hegeli koncepciójának ez az átfogó kritikája teszi mármost lehetővé Marx számára, hogy materialista módon kritizálja a hegeli dialektika másik alapvető fogalmát, a megszüntetés fogalmát is. Itt megint fontos utalnunk arra, hogy ahol Marx az idealista dialektikát kritizálja, kritikailag meghaladja és értékes elemeit a materialista dialektikába felveszi, *kizárólag* e dialektika sajátosan hegeli formájával foglalkozik. Így például a most tárgyalt esetben egyáltalában nem is említi sem a megszüntetés schellingi változatát, ti. a megszüntetett meghatározások megsemmisülését, kihunyásukat az abszolútumba-szűnésük révén, sem az agnoszticista antinomika kanti formáját. Marx a dialektika előző formáinak teljes és végleges meghaladását látja a hegeli dialektikában. A dialektikus megszüntetésnek tehát kizárólag a hegeli, legmagasabb formáját kritizálja, melyben a megszüntetett meghatározások nemcsak megsemmisülnek, hanem egyszersmind megőrződnek és magasabb fokra emelődnek, azt a megszüntetést, amely a más-létet az abszolútumban nem hagyja semmivé válni; hanem respektálja létezését, relatív jogosultságát. Az „elidegenedésnek” Hegelnél, Schellinggel ellentétben, pozitív, tárgyiságot teremtő jelentése van, és ebből indul ki Marx kritikája, amennyiben úgy tekinti Hegelnek elődeivel folytatott vitáit, mint amelyek teljesen Hegel javára dőltek el. Marx mármost vizsgálóra veszi a megszüntetés e hegeli formájának gyengéit és a következő eredményre jut: „Másfelől, mondja Hegel, ebben rejlik egyszersmind az a másik mozzanat, hogy ezt a külsővé-idegenné válást és tárgyiságot éppannyira megszüntette és magába visszavette (ti. a szubjektum — L. Gy.), tehát a maga *más-létében mint olyanban magánál* van. Ebben a fejtegetésben a spekuláció összes illúzióit együtt találjuk. *Először*: A tudat, az öntudat a *maga más-létében mint olyanban magánál van* . . . Ebben először is az rejlik, hogy a tudat — a tudás mint tudás — a gondolkodás mint gondolkodás — úgy tünteti fel, mintha közvetlenül önmagának a *másikja*, érzékiség, valóság, élet volna . . . Ez az oldal annyiban foglaltatik ebben, amennyiben a tudat mint csak tudat nem az elidegenült tárgyiságon, hanem a *tárgyiságon mint olyanon* ütközik meg. Másodszor az rejlik ebben, hogy az öntudatos ember, amennyiben a szellemi világot — vagy világának szellemi általános létezését — önmagát külsővé-idegenné tevésenként felismerte és megszüntette, azt ebben a külsővé-idegenné vált alakban mégis megint igazolja és igazi létezésének adja ki, visszaállítja, úgy tünteti fel, mintha a *maga más-létében mint olyanban magánál* volna, tehát pl. a vallásnak megszüntetése után, a vallásnak mint az önmagát külsővé-idegenné tevés egy termékének felismerése után a *vallásban mint vallásban* magát mégis igazolva találja. Itt van Hegel *hamis* pozitívizmusának, illetve csak *látszólagos* kriticismusának gyökere; amit Feuerbach a vallás vagy teológia tételezésének, tagadásának és visszaállításának jellemez — de amit általánosabban kell fel-fogni. Tehát az ész magánál van az ésszerűtlenségben mint ésszerűtlenségben. Az ember, aki felismerte, hogy jogban, politikában stb. külsővé-idegenné vált életet él, ebben a külsővé-idegenné vált életben mint olyanban éli igazi emberi életét. Az önigenlés, önigazolás *ellentmondásban* önmagával, mind a tudással, mind a tárgy lényegével — ez tehát az igazi *tudás és élet*. Hegel vallással,

²⁸ Más kiadásokban (így a Lukács György által idézett kiadásban is): seines Progresses — Szerk.

állammal stb. szembeni alkalmazkodásáról tehát nem lehet többé szó, mint-hogy ez a hazugság az ő elvének [seines Prinzips²⁹] hazugsága.”²⁹

Marx e helyen a legmélyebb kritikáját adja Hegel korlátainak éppen ott, ahol a legpozitívabb és legjelentősebb oldalai vannak. Felfedi itt a tőkés társadalomhoz való hegeli állásfoglalás végső filozófiai következményeit, amennyiben ezek a filozófiája dialektikus struktúrájának módszertani felépítése folyamán fellépő elvont problémákban tükröződnek. Különbféle alkalmakkor feltártuk már magánál Hegelnél ezeket az ellentmondásokat és kimutattuk gyökereiket kora társadalmi létében és Hegelnek e léthez való állásfoglalásában. Most látjuk, hogy a létnek ezek az ellentmondásai miféle tisztán filozófiai következményekre vezettek és kellett hogy vezessenek. Azt is látjuk most, hogy minden olyan kritika, amely Hegelnek a vallás, az állam stb. kérdéseit illető kétértelműségeiről szólva az ezoterikus és az exoterikus Hegel dualizmusából indul ki, nem találhatta és nem küzdhetette le a hegeli filozófia középponti problematikáját. Mit sem változtat ezen, hogy mint láttunk, magánál Hegelnél szubjektíve megvoltak ilyen mozzanatai ezoterikus és exoterikus kijelentések különválasztásának; hiszen filozófiájának ellentmondásossága, problematikája belenyúlik ezoterikus szemléleteinek is a legközepébe. Magától értetődőleg kérdés és kérdés is marad a filozófiatörténet szempontjából, hogy hol, mikor és hogyan találhatók Hegelnél egyes konkrét problémákban elemei a kora társadalmához való alkalmazkodásnak. De a történelmi ábrázoláshoz mindig tisztában kell lenni azzal, hogy bárhogyan válaszolódnak is meg ezek a kérdések egyes konkrét esetekben, ezzel a hegeli dialektika problematikájának középponti kérdése nem oldható meg.³⁰

A marxi kritika mélysége megmutatkozik abban, hogy a való élet problémáiból felemelkedik a hegeli dialektika legelvontabb kérdéseire, filozófiailag végérvényesen megoldja őket a dialektikus materializmus értelmében, innen pedig rögtön közvetlen csatlakozást talál az élet aktuális kérdéseire. Itt az egész hegeli filozófia középponti ellentmondásával van dolgunk, azzal, amit Engels később a rendszer és a módszer közötti ellentmondásként jellemzett.³¹

Ez az ellentmondás azonban magában foglalja a hegeli filozófia ellentmondásosságát az emberi haladás kérdésében és jelesül abban a kérdésben, hogy milyen helyet foglal el általában a tőkés társadalom és ennek különös német formája a történelem folyamatában. A megszüntetés kérdése a hegeli filozófiában egyrészt magának a dialektikának az egyik legvégső és legelvontabb formája ugyan, másrészt azonban a legnagyobb jelentőségű Hegel társadalom- és történelemfilozófiája szempontjából. A progresszív és reakciós tendenciák ellentmondásossága Hegelnél ezért a megszüntetés dialektikus folyamatának ebben az ellentmondásosságában koncentrálódik, melynek kritikáját az imént hallottuk Marxtól.

Az „elidegenedés” szocialista kritikája a munka tőkés formájában fedezte fel az elidegenedés valóságos és valóban megszüntetendő létezési

²⁹ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 110–111. l.

³⁰ Hogy Marx már a disszertációjától kezdve mint felszíneset elvetette az ifjú-hegeliánus megkülönböztetést Hegel ezoterikus és exoterikus vonala között és az utóbbinak pusztán alkalmazkodásból való magyarázását, ezt közelebbről kimutattam „Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx” c. cikkemben.

³¹ Engels: „Ludwig Feuerbach”; i. h. 268. skk. II. (Vö. Válogatott Művek, II. köt. 328. skk. II.)

módját. E kritika filozófiai általánosítása azt mutatja, hogy az „elidegenedés” hegeli koncepciója, tudniillik hogy a tudat a maga más-létében mint olyanban magánál van, eo ipso egy fontos reakciós mozzanatot foglal magában, a fennállónak — még ha történelmileg meghaladott is — a védelmezését. Hogy Hegelben a múlt történetére vonatkozólag egy ellentett tendencia is van, és ezt újra meg újra érvényesíti, ez csak megerősíti Marx és Engels rajta gyakorolt kritikájának helytállóságát: a rendszer és a módszer közötti ellentmondás fennállását Hegelnél.

Ez az ellentmondás és a benne foglalt tendenciák döntő szerepet játszanak a negyvenes évek nagy ideológiai vitáiban, amelyek a demokratikus forradalom ideológiai előkészítését alkották. A felfogásoknak két különböző formájával van itt dolgunk, ezek azonban mindketten politikai passzivitáshoz, a demokratikus forradalom konkrét problémáinak és ezen túlmenően — elméletileg — egyáltalában a forradalomnak meg nem értéséhez vezettek. E problémák általános jelentősége messze túlmegy a negyvenes évek vitáin, hiszen a hamis állásfoglalások a kapitalizmus társadalmi életéből nőnek ki és csak gondolati formájukat határozzák meg a negyvenes években a dialektikai megszüntetés hegeli formája körüli viták. E hamis szemléletek egyik formája a hegeli idealizmus közvetlen folytatása, további szubjektivizálása, idealista hibáinak fokozása az ifjúhegeliánusoknál. A másik forma a hegeli megszüntetés ismeretelméletileg helyes, de elvont és egyoldalú Feuerbach-féle kritikájából keletkezik.

Vegyük szemügyre előbb az első irányzatot. Minthogy Hegel szerint az „elidegenedés” végső soron a tudat „elidegenedése”, ezért a tudatban, *kizárólag* a tudat révén kell megszüntetni. Magánál Hegelnél az abszolút tudás és az e tudással rendelkező filozófus közötti azonosság valamiféle félhomályban marad. Objektívizmusa alapján Hegel vonakodik attól, hogy ebből az azonosságból egyszerű perszónál-uniót csináljon. De ez a tendencia immanensen benne foglaltatik a hegeli álláspontban. Megint Heinrich Heine az, aki ironikus és önironikus formában levonja az összes következtetéseket. „Soha nem voltam elvont gondolkodó és vizsgálatlan elfogadtam a hegeli tan szintézisét, mivelhogy következtetései hízelegtek hiúságomnak. Ifjú voltam és büszke, és jólesett gőgömnek, amikor Hegeltől megtudtam, hogy nem ahogy a nagyanyám vélte, a mennyben lakozó jóisten, hanem én magam vagyok a jóisten itt e földön.”³²

Amit Heine itt ironikusan kimondott, az a Bruno Bauer-féle „öntudat-filozófiában” filozófiai és politikai tanná vált, amely veszélyes és káros befolyást gyakorolt mind Németország baloldali orientációjú értelmiségére, mind — az „igazi szocializmus” kerülőútján — a keletkező proletár pártra.

Ha szemügyre vesszük Marx éles kritikáját, melyet a „Szent család”-ban gyakorol ezen a Bauer-féle felfogáson, látjuk, hogy közvetlenül a hegeli megszüntetés fent idézett filozófiai kritikájából nő ki, ugyanakkor vegyük észre azt is, hogy a Bauer-féle intellektuális gőg, a tömegek történelmi tevékenységének szuverén megvetése szintén olyan tendencia, amely a hegeli filozófiából és történetfelfogásból sarjadt, ámde elhanyagolta annak jelentős és haladó, realiztikus tendenciáit és szubjektivisztikusan a végletekig hajtotta idealizmusát. Marx a következőket mondja Bauernak erről a felfogásáról:

³² Heine: „Geständnisse”; Werke, VII. köt., Berlin 1893, 465—466. 1.

„A haladásnak a tömeg *kívül* levő ellenségei nem egyebek, mint a *tömeg önlealacsonyításának, önelvetésének, önelidegenítésének* önállósult, *saját* étellel felruházott *termékei*. Ezért a tömeg a *saját* hibái ellen fordul, amikor *önlealacsonyításának* önállóan létező *termékei* ellen fordul, mint ahogy az ember, amikor Isten létezése ellen lép fel, a *saját vallásossága* ellen fordul. Minthogy azonban a tömeg e *gyakorlati* önelidegenítései a valóságos világban külsőleges módon léteznek, a tömegnek egyúttal *külsőleges* módon kell harcolnia ellenük. Semmiképpen sem szabad önelidegenítésének e termékeit csupán *eszmei* fantazmagóriáknak, az *öntudat* pusztá *elidegenítéseinek* tartania, s a *materiális* elidegenülést egy tisztán *belsőleges spiritualista* akcióval megsemmisíteni akarnia. Már Loustalot 1789-es lapjának ez volt a jellegje:

Les grands ne nous paraissent grands
Que parce que nous sommes à genoux
— — — Levons nous ! — —³³

De ahhoz, hogy felkeljünk, nem elég *gondolatban* felkelni és hagyni, hogy *valóságos, érzéki* fejünk felett ott lebegjen a *valóságos, érzéki* járom, amelyet nem lehet eszmékkal elfilozofálni. Az *abszolút kritika* (a Bruno Bauer-féle — L. Gy.) azonban Hegel »*Fenomenológiá*«-jából megtanulta legalábbis *azt* a művészetet, hogyan lehet *reális, objektív, kívülem* létező láncokat *pusztán eszmei*, *pusztán szubjektív*, *pusztán bennem* létező láncokká s ennél fogva minden *külsőleges*, érzéki harcot tiszta gondolati harccá átváltoztatni.”³⁴

Hogy ez a Bauer-féle ideológia közvetlenül az „elidegenedésnek” és megszüntetésének hegeli felfogásából sarjad, az nem szorul kommentárra. Politikai veszélyessége sem. Ugyiszintén az a tény sem, hogy az intellektualista góg ilyesféle passzivitás-ideológiája tovább él a tőkés társadalomban és még ma is hatékony, ha már ma nem is a hegeli filozófiában vél elméleti támaszt találhatni. Hogy azonban a hegeli filozófia fontos fogódzókat tartalmaz az ilyen felfogás számára, azt nemcsak a negyvenes évek történelme mutatja, hanem — különösen szélsőséges és groteszk formák között — az imperialista kor újhegelianizmusa is.

Térjünk rá most a második formára, vagyis a hegeli dialektika feuerbach-i kritikájára e kérdésben, és vizsgáljuk meg röviden Marx vonatkozását ehhez. Marx pozitívnak és úttörőnek értékeli Feuerbach kritikájában azt, hogy Feuerbach a megszüntetés hegeli formáját a megszüntetettnek a visszaállításaként ábrázolta. Más összefüggésben már idéztük³⁵ a feuerbach-i Hegelkritika e téren döntő passzusát. Marx Feuerbach nagy tettének tekinti annak bizonyítását, hogy Hegel filozófiája visszaállított vallás; továbbá azt, hogy Feuerbach áttört az igazi materializmushoz, s végül azt a kritikát, amelyet a megszüntetésről, a tagadás tagadásáról ad. Itt az utóbbi pontra szorítkozunk. Feuerbachnak igaza van, „amennyiben a tagadás tagadásával, amely magát az abszolúte pozitívnak állítja, szembeállítja az önmagán nyugvó és pozitíve önmagán megalapozott pozitívot”. Ez a pozitív éppen a lét elsőbb-

³³ A nagyok csak azért nagyok szemünkben, mert mi térden állunk. Keljünk fel ! — Szerk.

³⁴ Marx és Engels: „A szent család”; i. h. 81—82. l.

³⁵ A IV. fejezet 3/c pontjában; vö. „Hegel-emlékkönyv”, Bp. 1957, 99. skk. II.

sége a tudattal szemben. A hegeli dialektika mármost Feuerbach szerint a megszüntetés folyamatában fejük tetejére állítja a lét és tudat közötti összefüggéseket. És Feuerbach kimutatja, hogy ebből az idealista visszajára fordításból hogyan keletkezik Hegelnél a vallás gondolati visszaállítás a filozófia által. Marx így összegezi Feuerbach szemléletét: „Feuerbach tehát a tagadás tagadását *csak* mint a filozófia önmagával való ellentmondását fogja fel, mint olyan filozófiát, amely igenli a teológiát (transzcendenciát stb.), miután tagadta, tehát önmagával ellentétben igenli.”³⁶

A feuerbach-i kritikának ezt a materialista oldalát Marx elfogadja, de mindjárt kritizálja is az egyoldalúságát. Ez az egyoldalóság egyrészt abban áll, hogy Feuerbach tisztán filozófiai problémaként tárgyalja az „elidegenedést” és ezért szintén megreked az elvonatkoztatásban (vö. Marx és Engels későbbi kritikáját a feuerbach-i „ember” elvontságán), másrészt abban, hogy Feuerbach materialista állásfoglalása a valósághoz nem dialektikus állásfoglalás, hogy ezért mindazt, ami Hegelnél, ha torz formában is, dialektikusan helyes volt, — azt is, ami helyes benne, azt is, ami hamis, — szőröstül-bőröstül elveti. Feuerbach tehát, mint azt Marx az idézett helyen kiemeli, a tagadás tagadásában csak az idealista Hegel filozófiailag gyenge pozícióját látja. És „ezért egyenesen és közvetlenül szembeállítja vele az érzékileg bizonyos önmagára alapozott állítást”.

Ennek a tiszta ismeretelméletre szorítkozásnak a feuerbach-i kérdés-feltevés elvontsága a következménye; a közvetlenség, minden közvetítés tudatos kikapcsolása a hegeli idealizmussal együtt kiküszöböli a dialektikát is. És ennél fogva Feuerbach ügyet sem vetve rájuk, elsiklik a hegeli filozófiában foglalt lényeges és legfontosabb meghatározások mellett. Marx kiegészítőleg kifejti: „De amikor Hegel a tagadás tagadását — a pozitív vonatkozás szerint, amely benne rejlik, mint az igazi és egyetlen pozitívot — a negatív vonatkozás szerint, amely benne rejlik, mint minden lét egyetlen igazi aktusát és öntevékenységi aktusát — felfogta, csak az *elvont, logikai, spekulatív* kifejezést találta meg ama történelem mozgására, amely még nem *valóságos* története az embernek mint egy előfeltételezett szubjektumnak, hanem még csak az ember *létrehozási aktusa, keletkezési története*.”³⁷

A kapitalizmus szocialista kritikája tehát felismeri a hegeli „Fenomenológia”-ban ama folyamat néhány lényeges és helyes meghatározását, melyet Marx később az emberiség fejlődése „előtörténetének” nevez majd, míg Feuerbach, aki más oldalról, mint Hegel, de ugyanúgy a polgári látókörön belül marad, csak egy merev vagy—vagy-ra képes a hegeli dialektikával szemben. Marx a „Fenomenológia” ábrázolása során felhoz néhányat azok közül a lényeges mozzanatok közül, melyekben Hegel gondolatilag helyesen megragadja az emberiség ezen előtörténetének bizonyos vonásait. És éppen ezzel rámutat arra, hogy az elidegenedésnek és megszüntetésének gondolata Hegelnél idealista módon eltorzul és reakcióra fordul ugyan, de nem eleve százszázalékosan hamis gondolat, mint Feuerbach véli, hanem a valóságnak helyes, noha tőkés módon elfogult és egyoldalú tükrözése, melynek helyes tendenciáit meg kell őrizni a jövő gondolati fejlődése számára. „A »Fenomenológia« ennél fogva a rejtett, önmagának még nem-világos és miszticizáló kritika; de amennyiben megrögzíti az ember *elidegenülését* —

³⁶ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 100—101. l.

³⁷ Uo., 101. l.

még ha az ember csak a szellem alakjában jelenik is meg —, a kritika összes elemei rejtetten és sokszor már a hegeli álláspontot messze túlszárnyaló módon *előkészítve* és *kidolgozva* benne vannak. A »boldogtalan tudat«, a »becsületes tudat«, a »nemeslelkű és alávaló tudatnak« a harca stb. stb., ezek az egyes szakaszok magukban foglalják — de még elidegenült formában — egész szféráknak, mint a vallásnak, az államnak, a polgári életnek stb. a *kritikai* elemeit.”³⁸

A hegeli dialektika valóban átfogó kritikája tehát Marxnál egyúttal a Hegel megítélésében mutakozó feuerbach-i egyoldalúság és korlátozottság kritikájává terebélyesedik, és ezzel Feuerbach metafizikus materializmusának kritikájává, a dialektika Feuerbach-féle elvetésének kritikájává. Marxnak ezt a kritikáját közelebbről tárgyalnunk kívül esik munkánk keretein. Számunkra csak az a fontos, hogy a hegeli idealizmus kritikájának feuerbach-i formája a negyvenes évek szellemi harcaiban ugyancsak nagyon veszélyes politikai következményekre vezetett. A tagadás tagadásának feuerbach-i kritikája ugyanis helyesen az anyagi élet közvetlen érzéki mivoltára megy vissza, de Feuerbach a dialektikus mozgást magában ebben az anyagi életben nem képes fogalmilag megragadni. Nem ért hozzá, mint azt Marx a Feuerbach-tézisekben kifejti, hogy megragadja a gyakorlati mozzanatot az érzékiségben. „Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatéka, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot*; nem szubjektívan. Ezért a *tevékeny* oldalt elvontan a materializmussal ellentétben az idealizmus — amely természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant — fejtette ki. Feuerbach érzéki — a gondolati objektumoktól valóban megkülönböztetett objektumokat akar: de magát az emberi tevékenységet nem fogja fel *tárgyi* tevékenységnek. Ennélfogva a »Kereszténység lényegé«-ben csak az elméleti viszonyulást tekinti az igazán emberinek, míg a gyakorlatot csak piszkos-zsidó megjelenési formájában fogja fel és rögzíti. Ennélfogva nem érti meg a »forradalmi«, a »gyakorlati-kritikai« tevékenység jelentőségét.”³⁹

Itt pontosan látjuk, hogy Hegel filozófiai kritikájának gazdasági előkészítése, a tárgyiség szabatos különválasztása az elidegenedéstől az emberi gyakorlatban nemcsak a hegeli idealizmusnak, hanem Feuerbach mechanikus materializmusának a kritikáját is előkészíti.

Ezzel kapcsolatban röviden utalnunk kell ennek az állásfoglalásnak a következményeire a negyvenes évek ideológiai és politikai küzdelmeiben. Feuerbachról szóló megjegyzéseiben Engels világosan megragadta és élesen kritizálta a lényeges mozzanatot a valósághoz való feuerbach-i állásfoglalásban. Idézi Feuerbachtól a következő mondatokat: „A lét nem általános, a dolgokról leválasztható fogalom . . . A lét a lény tételezése. *Ami a lényem, az a létem* . . . Már a nyelv azonosítja a léte és a lényt. Csak az emberi életben különül el, *de itt is csak abnormis, szerencsétlen esetekben*, lét a lénytől — csak itt esik meg, hogy az embernek nem ott van a lénye is, ahol a léte, de épp ez elválás miatt nincs ott igazán, nincs ott a lelkével, ahol valóságosan a testével van. Csak ahol a szíved van, ott *vagy Te*. De minden dolog — természetellenes esetek kivételével — szívesen van ott, ahol van, és szívesen az,

³⁸ Uo., 104. l.

³⁹ Marx: „Tézisek Feuerbachról”; Marx és Engels Művei, 3. köt. 7. l.

ami.” Ehhez az idézethez mármost Engels a következő éles politikai-társadalmi jellemzést fűzi, felmutatva e filozófiai álláspont szükségszerű következményeit a politikában, olyan következményeket, amelyeket a szubjektíve becsületes forradalmi demokrata meggyőződésű Feuerbach bizonyosan nem akart, amelyek azonban mégis szükségszerűen folynak abból a módból, ahogy likvidálta a hegeli dialektikát, abból, hogy elvetett minden közvetítő meghatározást és vonatkozást, hogy visszatért a közvetlenséghez, s amelyek azt a tényállást tükrözik, hogy vak és elfogult a magatartása a kapitalizmus gazdasági-társadalmi életét illetően. Ez a vakság pedig, mint Engels megjegyzései mutatják, objektíve apologetikus, reakciós jelleget kaphat. Engels ezt mondja: „Szép dicsőítő beszéd a fennállóra. Természetellenes esetek, kisszámú, abnormis eset kivételével szívesen vagy hétesztendős korodban ajtónyitogató egy szénbányában, tizennégy órát egyedül a sötétben, és mint-hogy ez a léted, ez a lényed is . . . Az a »lényed«, hogy be légy sorolva egy munkaág alá.”⁴⁰

Engelsnek ez a kritikája pontosan mutatja, hogy azok a radikális, olykor szocialista orientációjú értelmiségiek, akik a negyvenes években Feuerbachnál kerestek filozófiai alapot politikai radikalizmusukhoz, miért nem találhattak vezérfonalat itt sem, akárcsak azok, akik a hegeli dialektikából akartak ilyenre szert tenni. A feuerbach-i álláspont pontos elemzése megmutatná, hogy ilyen formái a fennálló tudatos vagy tudattalan védelmezésének lét és lényeg közvetlen filozófiai egysége alapzatán — mutatis mutandis — jóval Feuerbach után is és tőle függetlenül hatékonyak voltak reakciós állapotok védelmében és még ma is hatékonyak.

Röviden utalnunk kellett a negyvenes évek világszemléleti harcainak ezekre a politikai következményeire, hogy mindenki előtt világossá váljék: Hegel idealista dialektikájának marxi kritikái meghaladása a tőkés társadalom szocialista kritikájából nő ki és átnő a negyvennyolcas forradalom — és azon túlmenően minden eljövendő demokratikus és proletár forradalom — ideológiai előkészítésébe. A marxi kritikának ez a belső mozgása teljesen világosan mutatja, milyen kevésbé lehet ezeket a filozófiai problémákat akár magánál Hegelnél is „tisztán” filozófiailag felfogni és kritizálni. Feuerbach gyengéje e kérdés terén nem utolsó sorban abban áll, hogy tisztán filozófiailag, tisztán ismeretelméletileg nyúl a hegeli dialektikához, hogy számára nem létezik a társadalmi életnek, az emberek gazdasági és társadalmi gyakorlatának dialektikus összefüggése a filozófia végső és döntő problémáival. Hogy Hegel ezeket az összefüggéseket felismerte, hogy — bár gyakorta hasztalanul — küzdött azért, hogy ezeket az összefüggéseket dialektikája bázisává tegye, ennek következménye az, hogy filozófiája (bizonyos tekintetben, bizonyos területeken) — idealizmusa ellenére — fölényben van Feuerbachéval szemben. Ezért a dialektika hegeli formája a filozófia világtörténelme szempontjából döntő stádium: az idealista dialektika legmagasabb formája és ezzel egyáltalában a polgári filozófiáé, az a közvetítő láncszem, melyhez a dialektikus materializmus kialakulása *közvetlenül* kapcsolódhatott.

Lenin még nem ismerhette Marx általunk részletesen elemzett kézíratait, amelyek tartalmazzák gazdaság és dialektika döntő összefüggéseit

⁴⁰ Marx és Engels: „A német ideológia”; Marx és Engels Művei, 3. köt. 548. 1. A Feuerbach-passzus: „Philosophie der Zukunft”, 27. §. (Vö. Feuerbach válogatott filozófiai művei, Bp. 1951, 235. 1.)

Hegel kritikájában és megítélésében. Ennek ellenére teljes világossággal látta ezeket az összefüggéseket. Idéztük már⁴¹ azt a kijelentését, hogy Marx *közvetlenül* kapcsolódik Hegelhez. Ezzel Lenin egy olyan nézőpontot hangsúlyoz, amelyet a II. Internacionálé időszakában teljesen elhanyagoltak, habár Marx és Engels nem mulasztottak el egyetlen alkalmat sem arra, hogy előszókbán, megjegyzésekben, levelekben stb. rá ne mutassanak Hegel jelentőségére és ki ne emeljék, hogy tanulmányozása elengedhetetlen a materialista dialektika megértéséhez. Ezek az útmutatások azonban a II. Internacionálé időszakában süket fülekre találtak még e kor legjelentősebb és legbecsületesebb teoretikusainál is. Még Plehanovnak, aki pedig Mehringgal és Lafargue-gal ellentétben nagyon behatóan foglalkozott a hegeli filozófiával, neki sincs sejtelve sem ezekről az összefüggéseiről, a gazdaság és dialektika közti mély módszertani összefüggésről.

Ezt az összefüggést Marx után csak Lenin állította helyre. Nagyon felületes dolog volna Leninnek a hegeli „Logiká”-ról szóló kritikai megjegyzéseit tisztán a szűkebb értelemben vett ismeretelméletre korlátozni. Még amikor Lenin ismeretelméleti problémákról beszél, akkor is — mint azt a teleológia kérdésénél láttuk — erről a nagy átfogó álláspontokról, az igazi marxizmus valóságos álláspontjáról tárgyalja őket. Lenin ezért Hegelhez írt kritikai megjegyzéseiben ismételten kitér erre a döntő kérdésre.

Ezt a tényállást csak Lenin néhány lényeges kijelentésével akarjuk okadatolni. „Marx »Tőké«-jét és különösen a »Tőke« I. fejezetét nem lehet teljesen megérteni, ha nem tanulmányoztuk át és nem értettük meg Hegel *egész* Logikáját. Következésképpen egy marxista sem értette meg Marxot fél évszázad leforgása alatt!”⁴²

És egy másik helyen: „Ha Marx nem is hagyott hátra »Logikát« (nagybetűvel), de hátrahagyta a »Tőke« *logikáját*, és ezt derekasán fel kellene használni a szóban forgó kérdésben (Hegel dialektikájáról van szó — L. Gy.). A »Tőké«-ben alkalmazva van egy tudományra a logikája, dialektikája és ismeretelmélete a materializmusnak (nem kell 3 szó: ez egy és ugyanaz), amely átvett minden értékeset Hegeltől, és továbbfejlesztette ezt az értékeset.”⁴³

Ezek a megjegyzések jellemző módon azok között a vizsgálódások között állnak, amelyek Hegel dialektikájának vázlatát tárgyalják, hozzájuk pedig, megintcsak jellemző módon, olyan megjegyzések csatlakoznak, amelyek Marx „Tőké”-jében a gazdasági kategóriák dialektikus alkalmazására vonatkoznak. Ezzel Lenin, éppúgy, mint annak idején Marx, megmutatja azt az utat, ahogyan filozófiai problémákat a dialektikus materializmusban feltenni és megoldani kell. A filozófiai fejlődés Sztálin kezdeményezte „lenini periódusának” a filozófia minden területén a dialektikus materializmusnak ezeken az útjain kellene járnia és egy ilyen filozófiai gyakorlattal végérvényesen likvidálnia a II. Internacionálé periódusának örökségét.

A filozófia „lenini periódusa” e sajátosságának magától értetődőleg vonatkoznia kell a filozófia történetére is. A jelen munka ilyen összefüggések kikutatásának volt szentelve. Történelmileg konkrétan meg akarja mutatni, milyen részük volt a tőkés társadalom reális ellentmondásainak a polgári

⁴¹ A III. fejezet 6. pontjában; a Lenin-idézetet vö. „Filozófiai füzetek”; Lenin Művei, 38. köt. 196. l.

⁴² Lenin: „Filozófiai füzetek”; i. h. 164. l.

⁴³ Uo.. 305. l.

filozófia legmagasabb formájában, Hegel idealista dialektikájában. Ezt az összefüggést egész társadalmi és filozófiai bonyolultságában megmutatni, ez volt a feladat, s itt kísérlet történt annak feltárására, hogyan hatott e dialektika keletkezésére és fejlődésére ezeknek az ellentmondásoknak az angliai klasszikus gazdaságtanban való gondolati tükröződése, ezeknek az ellentmondásoknak a francia forradalomban való reális kirobbanása, és milyen — jó és rossz értelemben — variáló hatása volt annak a ténynek, hogy ezek a francia és angol reális és ideológiai történések a gazdaságilag és társadalmilag elmaradott Németország fiának fejében egyesültek dialektikus módszerre, idealista rendszerre.

Csak az ilyen kérdésfeltevés révén volt lehetséges Hegelnek az elődeikhez való vonatkozását tárgyalva is túlmenni azok a szkematizáló és a valóságos tényállások bonyolultságát megerősítő és eltorzító vizsgálódási módon, amely a polgári filozófiatörténetben szokásos, és amelynek nyomait még nagymértékben megtalálni olyankor is, amikor marxisták tárgyalnak ilyen kérdéseket. Úgy hisszük, megmutattuk, hogy mind Hegel függetlenségét jelentős kortársaitól és elődeitől, mind velük való akaratlan egyezéseit a társadalmi létnek ezekre a problémáira kell visszavezetni.

Ez nem pusztán történeti kérdés, nem pusztá belügye valamiféle úgynevezett Hegel-kutatásnak. (Jóllehet ezek a kérdések is fontosak és időszzerűek mint a történelem fasiszáló és fasiszta eltorzítása elleni harc mozzanatai.) A hegeli dialektika nagyságának és korlátainak valóságos okait felmutatni egyúttal annyit jelent, mint világot vetni a Hegel és Marx közti vonatkozásra, konkretizálni azt a történelmi örökséget, amely a hegeli dialektikából a dialektikus materializmusban kritikailag fel van dolgozva és megőrizve. Mert világos, hogy Marx mindig a *valóságos* Hegellel vetett számot. Polémiai közepette mindenkor a legélesebben határt von aközött, amit Hegel, korlátaival egyetemben, valóban képvisel, és aközött, amit tanítványai és követői csináltak belőle. E marxi kritika és a mi korunk között eltelt csaknem egy egész évszázad,⁴⁴ melynek „teljesítménye” e tekintetben éppen a valóságos Hegel képének eltorzításában állott, s ezzel az eltorzítással mindaddig nem állítottak szembe semmiféle megfelelő marxista tanulmányt magáról Hegelről, nem ásták ki és dolgozták ki a valóságos Hegel vonásait. Azokat az elképzeléseket, amelyekkel a filozófiailag művelt olvasók többsége is megközelíti Hegelt, tudtukon kívül mélyen befolyásolja a hegeli filozófia polgári eltorzítása. És a marxizmus klasszikusai kritikai megjegyzéseinek nagy horderejét csak akkor lehet helyesen megérteni és helyesen értékesíteni, ha pontosan tudjuk, mi e kritika *valóságos* tárgya, ki a *valóságos* Hegel.

Csak ezekből az összefüggésekből válik világossá Hegel gazdasági tanulmányainak és szemléleteinek *filozófiai* jelentősége. Bármennyire tökéletlenek és ellentmondásosak voltak is Hegelnek ezek a szemléletei — a bennük lakozó ellentmondásokat különböző esetekben részletesen feltártuk —, bizonyosan nem véletlen, hogy az idealista dialektika kiteljesítője e korszak *egyetlen* olyan filozófusa volt, aki *komolyan* megkísérelt számot vetni a tőkés társadalom gazdasági struktúrájával. Sőt, a dialektikának az a sajátos formája, amelyet Hegel kifejlesztett, ebből a tőkés társadalom problémáival, a gazdaság problémáival való számotvetésből nőtt ki.

⁴⁴ E sorok 1938-ban íródtak. — Szerk.

Ismételjük: az ellentmondások egységének puszta formája az újkorban már Nicolaus Cusanusnál és Giordano Brunónál felmerül; ami azonban a dialektika *döntő* kérdéseit illeti, még a schellingi dialektika, a dialektika Hegel előtti legmagasabb foka sem jelent valóságos előrelépést e dialektához képest. Csak azok a sajátosan hegeli kategóriák, melyeknek keletkezését és ellentmondásosságát itt pontosan tanulmányoztuk, eredményeznek a dialektika számára olyan megismerési magaslatot, a lényeges meghatározások olyan kialakítását, amelyhez Marx materialista dialektikája — kritikai megszüntetés és talprafordítás révén, de közvetlenül — kapcsolódhatott. A marxi Hegel-kritika roppant jelentősége éppen abban áll, hogy felmutatja a hegeli dialektika nagyságának és korlátainak alapját a tőkés társadalomnak, a kapitalizmus gazdaságának ellentmondásairól és mozgástörvényeiről alkotott hegeli felfogás helytállóságában és korlátozottságában.

Hegel sajátos történelmi nagysága csak innen érthető meg igazán. Minden gondolkodó, amint Hegel ezt ismételten mondja, korának gyermeke; mint ilyen, természetszerűleg elődeihez kapcsolódik. Ha azonban egy gondolkodó jelentőségét és rangját akarjuk meghatározni, azt kell kérdeznünk, mennyire függ ő elődeinek ettől a szükségszerűen átvett tartalmi és módszertani gondolatkinsétől, és mennyire képes az így átvett filozófiai tartalmakat és formákat magán a valóságon ellenőrizni és ezáltal kritikailag meghaladni és továbbképezni őket; mennyire magából a valóságból indul ki, és mennyire marad meghatározva elődeinek filozófiai hagyományaitól.

Ebben van a minőségi különbség egyfelől Fichte és Schelling, másfelől Hegel között (e korszak kisebb gondolkodóiról, akik persze a polgári filozófia mai úgynevezett „nagyjaival” összehasonlítva valóságos óriások, nem is szólva). Magától értetődőleg a fichtei és schellingi filozófia kiindulópontjait és fejlődésirányait ugyancsak az objektív társadalmi valóság határozza meg. De filozófiailag mindketten foglyai maradnak a kanti filozófia korlátainak, és amikor például Schelling továbblép a szubjektív idealizmustól az objektívhoz, nem tudja szétfeszíteni a filozófiai problémafeltevések és megoldások e kanti keretét, hanem csak más kombinációba állíthatja; önála a Kanton való túlhaladás inkább deklaratív, semmint valóban filozófiai.

Hegel a Kant utáni korszak egyetlen filozófusa, aki a szó legmélyebb értelmében eredetien nyúl a kor problémáihoz. Részletesen elemeztük ifjúkori nekikezdéseit és láthattuk, hogy a dialektika valamennyi problémája, ha még nem is a későbbi érett formában, a kor két világtörténelmi tényéből, a francia forradalomból és az angliai ipari forradalomból nőtt ki nála. Csak saját rendszerének konkrét kialakítása folyamán jön létre Hegelnél az elődeihez való valóságos gondolati kapcsolódás. Ez pedig kezdetről fogva kritikai, a kanti koncepció gondolati keretét szétfeszítő kapcsolódás. Csak ahol Németország társadalmi léte szűk, olykor filiszteri korlátok közé szorítja a hegeli dialektikát, ott lépnek fel, mint láttuk, erős közös vonások az elődeivel.

Történelmileg Hegel a maga idejében csak Goethével állítható egy szintre. Nem véletlen, hogy a „Szellem fenomenológiája” előmunkálataiban hosszú és részletes számotvetések vannak Goethe „Faust”-jával. Mindkét műben hasonló törekvés jut ugyanis kifejezésre, az a kísérlet, hogy enciklopedikusan átfogják az emberi nem fejlődésmozzanatait egészen az akkor elért fokig és immanens mozgásában, öntörvényűségében mutassák azt be. Nem hiába nevezte Puskin a „Faust”-ot a „modern élet Iliasának”, és

Schellingnek a saját szellemfilozófiájáról mondott szellemes kifejezése, aki ezt a szellem hazatérésének, a „szellem Odüsszeiájának” nevezte, sokkal inkább illik a „Fenomenológia”-ra, mint Schelling akármelyik művére.

Goethe és Hegel a polgári fejlődés utolsó tragikusan nagy korszakának elején élnek. Mindkettőjük előtt feltárulnak már a polgári társadalom feloldhatatlan ellentmondásai, egyén és nem szétszakíttatása e fejlődés által. Nagyságuk egyrészt abban áll, hogy rettenthetetlenül szembenéznek ezekkel az ellentmondásokkal és kísérletet tesznek arra, hogy megtalálják a legmagasabb — költői vagy filozófiai — kifejezést ezekre az ellentmondásokra. Másrészt e korszak elején élnek, úgyhogy — ha nem is mesterkéltségek és ellentmondások nélkül — mindkettőjük számára lehetséges még átfogó és mégis mély és igaz meghatározásokat tartalmazó szintetikus képeket alkotni az emberi nem tapasztalatára, az emberi nem tudatának fejlődésére vonatkozóan. A „Wilhelm Meister” és a „Faust” e tekintetben ugyanolyan nem-múló dokumentumai az emberiség fejlődésének, mint a „Fenomenológia”, a „Logika” és az „Enciklopédia”. Végső alaptendenciáik e mély rokonsága láttán magától értetődőleg nem szabad azért teljesen szem elől tévesztenünk gondolati különválásukat sem: Goethe sokkal erősebben a természetre tájékozódott, mint Hegel, egész életében igen közel állt a materializmushoz, másrészt azonban Hegelnek igen fontos dialektikus felfedezései iránt nem volt már érzéke. Ezeket a különbségeket e nagy korszak részletes történetírásának behatóan tekintetbe kellene vennie. És csak a Goethe és Hegel közti rokonságok és különbségek ilyen vizsgálatának konkrét végigvitelével domborodnának ki valóban világosan és legmagasabb fokon e korszak haladó irányzatának belső ellentmondásai.

Céljaink szempontjából elégséges e közös tendencia megállapítása. Nem kell itt részleteiben vizsgálunk az okok és következmények bonyolult dialektikáját, amelyek Goethe számvetését a tőkés társadalom problémáival részben realiztikusabbá, részben távolabb a jövőbe nézővé, részben azonban kevésbé dialektikusá, kevésbé ellentmondásossá tették, mint amilyen Hegelé volt. Céljaink szempontjából elég az az utalás, hogy az emberi munkából mint az ember önlétrehozási folyamatából való kiindulás Goethének és Hegelnek közös alapgondolata volt; hogy ez a gondolat, ha még nem is tudatos gazdasági formában, felbukkan már a fiatal Goethe „Prométheusz”-töredékében és — igen jellemzően a Goethe és Hegel közötti különbségre — vallásellenes hangsúlyt kap. Goethe legnagyobb műveiben pedig az embernek ez a munka általi önlétrehozása a legszorosabb összefüggésben áll azzal, hogy e probléma beletorkollik az embernek a tőkés társadalommal való számotvetésébe, beletorkollik a tőkés társadalom éles, humanista kritikájába; olyan humanista kritikájába, amely egy pillanatra sem veszi el látóterében az emberi haladás gondolatát, amely ezért inkább az „ellentmondások trágyája közepett” mozog és itt igyekszik magának utat egyengetni, semhogy valamiféle romantikus-reakciós irányzatnak engedményeket tegyen. Nevetséges és pedáns dolog volna Goethe nagy művei és Hegel filozófiája között mechanikus és részletekbe menő párhuzamokat vonni. De az az út, amelyen Goethe a „Wilhelm Meister”-ét vagy a „Faust”-ját találja, nagy történelmi értelemben véve ugyanaz az út, amelyet a szellem a hegeli „Fenomenológia”-ban befut.⁴⁵

⁴⁵ Ezt a „Faust” és a „Fenomenológia” közötti vonatkozást részletesen bemutatam „Goethe és kora” c. könyvemben, Bp. 1947.

«ОТЧУЖДЕНИЕ» КАК ЦЕНТРАЛЬНОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ПОНЯТИЕ
«ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»

Дьёрдь Лукач

Настоящий труд представляет собой заключительную часть (4 пункт IV главы) книги Лукача «Молодой Гегель», написанной в 1938 году (и опубликованной на немецком языке в 1948 и 1954 гг.). Автор рассматривает историческое складывание гегелевского понятия «отчуждения», место этой категории в гегелевской философии, ее системе и методе, а также подробно исследует, каким образом преодолевает Маркс гегелевское понимание этой категории, каким преобразованиям и конкретизации она подвергается, и какую роль выполняет в марксистской диалектике.

‘ALIENATION’ AS THE KEY TERM OF THE PHAENOMENOLOGY
OF SPIRIT

by György Lukács

This paper is the last part (section 4, chapter 4) of Gy. Lukács' book, *The Young Hegel*, written in 1938 and published in German in 1948 and 1954. The author examines the history of the Hegelian concept of alienation, its place in the system and methodology of Hegelian philosophy. He gives a detailed analysis of how Marx surpasses the Hegelian view, how Marxian dialectics transforms and concretises this category, what role it attributes to it.