

Az elidegenedés és a totalitás hegeli kategóriájáról

(Megjegyzések M. Rossi „Marx és a hegeli dialektika”¹ c. könyvének első kötetéhez)

Rossi műve egy nagyobb szabású munka első köteteként részletesen ismerteti és kritikailag elemzi Hegel fejlődését az ifjúkori írásoktól „A történelem filozófiájá”-ig. A könyv alaptörekvése, hogy szembeállítsa a hegeli filozófiát mint a világ elfogadásának, az ellentétek kibékítésének filozófiáját, Marxéval, a világ gyakorlati átalakításának filozófiájával. E törekvés következetes érvényesítése révén az olasz szerző szenvedélyesen hitet tesz a marxizmus mellett.

Rossi gondolatmenetének illusztrálása végett — ami egy szűkreszabott tájékoztató keretében természetesen csak hevenyészett és hézagos lehet — emeljünk ki a könyv gazdag anyagából egyetlen problémát: az elidegenedés és a totalitás kategóriájának kibontakozását. A hegeli dialektikának ezek a központi kategóriái napjainkban kétség-telenül a legidősebbek közé tartoznak.

Az elidegenedés fogalma Hegel berni korszakában (1793—1796) csírázik ki, azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy a tiszta észvallásként megszülető kereszténység hogyan torzul „pozitív” vallássá, párhuzamosan az emberi szabadság elvesztésével. A keresztény vallás — írja Hegel a „Népvallás és kereszténység”-ben — nem volt képes megsemmisíteni a barbárságot és az előítéleteket, sőt zászlaíául szolgált a kereszteshadjáratoknak, Amerika meghódításának, a modern rabszolgakereskedelemnek és a korrupciónak. Melankolikus, keleties tartalmával a halálnak rendeli alá az életet, megfosztva a közügyek iránti érdeklődést minden erkölcsi értékétől; nyílt elfogadása ezért esik arra az időre, amikor szétfoszlanak a római közéleti erények, a nép pedig, amely polgári szabadsága elvesztésével privát ügyeibe zárkózik, vigasztalásul isten támaszára szorul, s hitét csak egy megcsodált egyénre és a halhatatlanság külső biztosítékaira építheti.

Hasonló gondolatokat fejteget még pontosabb megfogalmazásban „A görög fantáziavallás és a pozitív keresztény vallás különbsége”, választ keresve arra, hogy miképpen győzhette le a kereszténység a századok óta meggyökeresedett görög vallást. A szokásos magyarázatok szerint — mondja Hegel — az új vallás csodákkal bizonyította isteni eredetét és az emberi lélek minden szükségletét kielégítette. De a pogány világ sok tekintetben ma is mintakép, vallása szívből fakad, nem hideg szillogizmusokból. Az igazság az, hogy a görögök vallása szabad népek számára formálódott, amelyek a hazának ajánlották életüket, s nem áhítozták halál-utáni meghosszabbítását. Az emberek nem ismertek isteni parancsokat, erkölcsi törvényeik nem voltak írásba foglalva és nem öltöttek érzéki formát. Szerencsés háborúk azonban, a gazdagság és a luxus növekedése, kipusztították a köztársasági erényt, kioltották a polgárok lelkében azt a meggyőződést, hogy az állam saját tevékenységük eredménye; a társadalom pusztán egyéni céljait követő egyedekre bomlott, mert tagjai nem találtak olyan eszmét, amelyért érdemes lett volna élniök és halniök, s világuk egészét egyetlen polgárjogként a tulajdon biztonsága töltötte be. A köztársasági számára továbbélt a köztársaság, de a hanyatló Róma polgára számára nem élt tovább semmi, és a halál borzalmas valaminek látszott. Ebben az állapotban, amikor széthullott minden, ami valaha tartós és szilárd volt, s az emberek hozzászoktak, hogy vakon engedelmességesnek egy külső akaratnak, a keresztény tanítás kedvező talajra lelt. Az új vallás az erkölcsi eszme megvalósulását kívülről, az istenségtől várja, eljövetelet a világ végére helyezi. De ha egy eszmét kívül helyeznek az emberi megvalósíthatóság határain, a szabadságnak és függetlenségnek nincs többé helye. Az önmagában kétkedő emberiség szívesen fogadja az emberi természet romlottságáról szóló tant, amely dicsőségnak keresztelti át a szegényt, bűnnek a saját erőnkbe vetett bizalmat, az erkölcsi impotencia jeleként imákkal helyettesíti szülővárosunk védelmét,

¹ Mario Rossi: Marx e la dialettica hegeliana. 1. Hegel e lo Stato. Editori Riuniti, 1960.

s a földön megvalósítható szabad állam helyett az égi birodalom értelmellenes csodáját vetíti elénk eszményképül.

Az elidegenedés gondolata logikusan kiegészül Hegel berni írásaiban az újraelsajátításával. A privát életébe bubózó kereszténnyel szemben ott áll — egyelőre időtlen mintaképpé, kanti értelemben vett belső parancsá magasztosítva — a klasszikus polisz-demokrácia erkölce, a szabad görög polgáré, aki városáért élt, és úgy halt meg, mintha banketről távoznék. Mihelyt feltámasztjuk ezt az erkölcsöt hamvaiból, mihelyt „saját művünknek ismerjük fel az emberi természet szépségét, amelyet mi magunk helyeztünk át egy külső egyébe”, a népek tudatára ébrednek méltóságuknak, és visszaserzik porba hajított jogaikat; mert ha elterjed, hogyan *kell* valaminek lennie, megszűnik, hogy a köznép mindig úgy vegyen mindent, ahogy van.

Az elidegenedés fogalma tehát Hegel berni korszakában az ember politikai és vallási szabadságának elvesztését jelenti. Ebben az értelmezésben — mint Rossi megjegyzi — nem Hegel felfedezése, hanem a felvilágosodásé, alapvető kategóriája a francia szerződéselméleteknek, amelyek a társadalmi érdekektől idegen politikai és vallási tekintélyek uralmának tényéből leszűrik az „újralsajátítás”, a zsarnokság alóli felszabadulás szükségességét. Az elidegenedés Rousseau elméletében abból következik, hogy az egyének az észjoggal ellenkező, hibás és méltánytalan szerződéssel minden jogukról lemondanak a tekintély javára, holott csak egy olyan lényre ruházhatnák át szabad-ságukat, amely ennek fejében teljes szabadságukat szavatolja, ez a lény pedig a szerződők *totalitása*, az *általános* akaratot megjelenítő társadalmi test mint a szuverenitás egyetlen jogos birtokosa. Hegel nem volt ugyan a szerződéselmélet híve, az elidegenedés fogalmát mégis ebből a gondolatkörből merítette, s az újralsajátítást *formailag* ekkor még szintén a felvilágosodás módjára, az ész törvényeiből származó „kellés”-ként, egy változásoknak alá nem vetett, történelmietlen eszmény megvalósulásaként fogta fel.

Hegel azonban az elidegenedés-újralsajátítás fogalomparjárt a francia felvilágosodástól nem közvetlenül vette át, hanem Kant közvetítésével, aki a politikai terminusokat a németek gondolatívá silányult forradalmának megfelelően erkölcsiekre fordította, kilúgozva gyakorlati-forradalmi tartalmukat. Az elidegenedés Kantnál erkölcsi heteronómiává halványul, a szabadság erkölcsi autonómiává; nagyjából ugyanezt tapasztaljuk Hegel berni munkáiban. A franciák és németek közti különbséget kellőképpen érzékelteti egy egyszerű összehasonlítás. Rousseau azt követelte, „hogy mindenki maradjon, mint azelőtt” — az „önmagának való engedelmesség” itt szembeszökően politikai és nem tisztán erkölcsi eszme, a monarchiát erőszakkal felváltó modern polgári demokrácia elméleti bevezetése. Más képet fest az ember felszabadulásáról a farizeusokhoz intézett beszéd evangéliumi szövegének Hegel-féle interpretációja a „Jézus életé”-ben: „rabszolgák vagytok, mert egy kívülről rátok kényszerített törvény igájában vagytok, amelynek nincs ereje kiszakítani benneteket önmagatok tisztelete révén *hajlamaitok* szolgaságából”. Hegel berni korszakában az újralsajátítás az erkölcsi autonómia visszacszerzésével egyenlő; ebből fakad a bizonytalanság abban a kérdésben, hogy vajon a moralitás újbóli meghódítása-e a feltétele a polgári szabadságnak, vagy megfordítva.

A fentiek alapján Rossi vitába száll Lukácssal, aki Hegel keresztényellenes, klasszikus eszményekhez vonzódo állásfoglalását a francia jakobinusoknak a köztársasági Róma iránti rokonszenvéhez kapcsolja. A hegeli klasszicizálás, Rossi véleménye szerint, csak látszólag hozható párhuzamba a franciákéval, hiszen a fiatal Hegel — ha nem is teljesen idegen tőle Rousseau forradalmisága — a megoldást politikai téren inkább a poliszdemokráciához való utópikus visszatérésben látja, mint a korabeli állapotok megváltoztatásában. A felvilágosodás szerződéselméletei, bármennyire formálisak és elvontak is, tevékenyen hozzájárulnak a forradalom előkészítéséhez, ami Hegel koncepciójáról nagyobb történelmi konkrétsága ellenére sem mondható el. Hegel fejtegetései az antik civilizációra korlátozódnak, az újkori forradalom feltételeire nem térnek ki; elítélik a zsarnokságot általában, de a népszuverenitást és a modern demokráciát nem érintik. Ha a „liberális köztársaságpárti” fogalmát a német gondolkodó egyformán alkalmazhatónak véli akár a marathoni görög, akár Valmy sansculotte-jára, akkor archaizálja kora történelmét, bebizonyítva, hogy csak bizonyos fokig értette azt meg. Hegel tulajdonképpen mindig görögökről és nem sansculotte-okról beszél, akármennyire erősítgetik is a kettő azonosságát Lukácssal az élen azok a mai magyarok, akik igekeznek őt közelebbi rokonsághoz hozni a francia felvilágosodással — és így közvetve a marxizmussal is —, mint amennyire a tények megengedik.

A berni korszakban a pozitívitás fogalmából bukkannak elő a majdani dialektika első hajtásai. A fogalom a vallásra vonatkozik; pozitívnak nevezi Hegel az olyan hitet, amelyben „csak mint tárgy!” van jelen az, ami eredetileg szubjektív volt. A hit benső-

sége, az erkölcsi parancs szubjektivitása külsővé idegenedik, szertartásokban, intézményekben, dogmákban ölt tárgyi formát, s a külsőség lesz a vallás lényegévé. Az elidegenedés tehát a külsővé válás (Entäusserung) folyamata: a tárgyiasítog Hegel tárgyiasulásnak, a szubjektumtól való elszakadásnak tekinti. Ebből fog kifejlődni a közvetlenség — elidegenedés — megszüntetve-megőrzés hármas tagolású dialektikája, de csak a berni korszak lezárulása után, amikor az újraelsajátítás metafizikusan merev fogalma történeti értelmet nyer, az elidegenedett valósággal szembenálló, időtlen „kellés”-ből átalakul a világegész mozgásának dinamikus mozzanatává; feloldódik a mindent átfogó totalitás sodrában. Ez az oka annak, hogy Rossi különválasztja Hegel berni dialektikáját a későbbitől, amelyben az elidegenedés és az újraelsajátítás már nem kapcsolat nélküli fogalmak, hanem egy egységes mozgás alkotóelemei.

Az elidegenedés ilyenformán Hegel fejlődése során átvezet a totalitás fogalmához. Az új fogalom első nyomaival a berni korszak írásai közt, nem utolsósorban a Mosheim könyvéből készített kivonatokban találkozunk — ahol az Eckhart mestertől származó misztikus panteizmus úgy jelenik meg, mint törekvés a hanyatlás állapotából, az elkülönültségből az egység felé —, majd Hegel frankfurti korszakában (1797—1800) követhetjük tovább a gondolat kibontakozását az Egész dialektikájává. A hegeli totalitás egyelőre erősen emlékeztet a spekulatív misztika kategóriáira — „szerelem” vagy „élet” a neve —, de nem nehéz észrevennünk, hogy tartalmazza már — ha homályosan és kevésbé általánosítva is — a dialektika magvát, az ellentétek belső összefüggését.

„A kereszténység szellemé”-nek Frankfurtban fogalmazott vázlataiban a totalitás kettős jelentésű: egyrészt a szubjektumtól elidegenedett tárgyiaság, másrészt az újjáteremtett egység. A totalitás mint tárgy az ember „pozitív”, külsővé vált végcélját alkotja: Ábrahám végcélja a család és a nép, a keresztény a kereszténység, a kozmopolitáé az emberiség. Minél kiterjedtebb a végcél, annál kevésbé független az egyén, annál inkább alávetettje a totális tárgyiaságnak; életét magába szívja a külvilág, céljai a külső valóságban léteznek, ő maga kívül van önmagán, elkülönültegesül, elszakad önmagától. Ebben az állapotban „semmi sem hordja önmagában saját léte gyökerét, . . . s így nincs független lét, ha csak egy külső lényben nem, amelytől az ember mindent ajándékként kap”.

Az eltárgyasult totalitás és a tőle elkülönült, elvont szubjektum két egymástól szétszakított pólus. Az emberi teljesség helyreállítására a szerelem hivatott, amelyben „maga az élet található mint *önmaga megkettőződése* és e kettősség egyesítése; a fejletlen egységtől az élet, a kultúrán keresztül, kört futott be teljes újraegyesüléséig”, kettévontva először saját eredeti egységét, majd a szerelem révén „elragadva az ellentétetéstől az idegenség minden vonását, úgy, hogy az élet hiánytalanul, hibátlanul találja meg önmagát. A szerelemben — folytatja Hegel — jelen van az elkülönült, de nem mint elkülönült, hanem mint egyesített; s az élő érzi az élő.” A szöveg a továbbiakban kiemeli a szerelem motívumát metaforikus jelentéséből, s a dialektikát a valóságos szerelem nézőpontjába helyezi. „A tiszta lélek nem szegyenli a szerelmet; azt szegyenli, ha nem teljes.” Az egyesülés pillanata létrehozta ezt a teljességet, megszüntetve minden elkülönülést, és megteremtve a halhatatlanság csíráját.

Amilyen kevésbé foghatjuk rá az idézett passzusra az áttetsző egyszerűséget, éppoly vitathatatlan az is, hogy mélyértelmű utalásokat pillanthatunk meg benne az emberi teljességre, valamint az egyén és a közösség közti viszonyra vonatkozólag, s ami talán még fontosabb, ráakadunk az egységes saját mozgása következtében végbemenő kettéhasadásának és a keletkező ellentmondás ugyancsak *belső* mozgással történő megoldásának zseniális eszméjére. „A kereszténység szellemé”-nek végleges szövege — Hegel fiatalkori írásainak legnagyobbika — a többi között a bűn elkövetésével kapcsolatban taglalja ezt a gondolatot. A bűnös — írja Hegel — nem egy külső törvényt ellen vét, hanem az élet totalitása ellen, amelynek tulajdon élete is részese; „azt hitte, hogy egy külső étellel van dolga, de csak a saját életét pusztította el; . . . csak az élet barátságát cserélte fel ellenségességre”. A bűn tehát az élet elidegenedése önmagától, s ha a bűnös nosztalgiaét érez az elvesztett élet iránt és a saját részének ismeri fel, akkor önmagához közeledik, hogy elkülönültségét felszámolja, ami azért lehetséges, mert „a szembenállás az újraegyesítés lehetősége”. Az elidegenedés fogalma új értelmet kapott: az élet *önmozgásának* mozzanatává lett, a totalitáson *belüli* szakadással, amely külső „kellés” nélkül szüntethető meg, hiszen a totalitás nem rejteget semmiféle vele közös nevezőre nem hozható máslélet, s miután elidegenedésében maga tagadta önmagát, ellentétekre való hasadásának egy újabb tagadással maga vethet véget.

A szerves totalitás és tagolódása a „Systemfragment” főkérdéseként jelentkezik ismét, az általánosítás magasabb fokán. Az életet Hegel ebben a töredékes munkájában mint „a kapcsolat és a nem-kapcsolat kapcsolatát” (Verbindung der Verbindung und

nicht-Verbindung) határozza meg. Minden egyéni élet különbözik más egyénekétől, de azonos is velük, mert szerves része az Egésznek; mindegyikük az „osztatlan élet” megnyilvánulása, ám ugyanakkor „nyugodt, szilárd pont” is, különálló és kapcsolaton kívüli. A reflexió — a kanti-fichte-i filozófia — mozgása az egységtől az elkülönültség felé halad, és ebben végződik, a gondolkodó élet ellenben az egység, a végtelenség, a mindenható istenség felé tart, s a vallásban felemelkedik hozzá. Ez a teológiai fogalmazás az egységet és a sokaságot egymással azonos, egymást magukba záró ellentétek feszültségeként ábrázolja, utat nyitva a spekulatív filozófiához, amely az elidegenedést és a feloldást beolvasztja az ellentétekben mozgó totalitás rendszerébe.

A „Systemfragment” — egy kilenczted részében elveszett írásmű töredéke — a sokaságot nem az elidegenedés *folyamatából* származtatja, a levés, a keletkezés helyett csak a létet veszi dialektikusan szemügyre. A totalitás tagolódását mint az egymásból kibomló ellentétek folyamatát Hegel jénai korszakában és azt követően dolgozza ki. A jénai Logika már a „felőtt” Hegelt vetíti elénk, amikor a véges és a végtelen dialektikájáról így ír: „A végesnek csak az az igazi természete, hogy végtelen és létében megszüntetve megörződik. A meghatározottnak mint olyannak nincs más lényege, mint ez az abszolút nyugtalanság, az, hogy nem az, ami; nem a semmi, amennyiben maga a más, és ez a más ugyanúgy önmagának is ellentéte, újra az előbbi. Mert a semmi vagy az üres a tiszta léttel egyenlő, . . . s így mindkettőben közvetlenül megvan a valami vagy a meghatározott, ezért nem azonosak az igazi lényeggel, hanem az ellentmondás tagjai, s a semmi vagy a lét, amely az üres, önmaga ellentéte csupán mint meghatározottság, s ez ugyancsak önmaga ellentéte, azaz a semmi. A végtelen. . . tehát a meghatározott egyetlen realitása, nem valami túlsó, hanem egyszerű viszony, az abszolút tiszta mozgás, az önmagán kívüli lét a magábanvaló létben.” Hegel ezzel rendszerbe illeszti a külsővé válást mint az Egész tagolódását, önmeghatározódását, megalapozva a totalitás *belső* ellentmondásai révén és annak kereteiben végbemenő dialektikát. Az elidegenedés ebben a végső értelmezésben az Egész kilépése önmagából, a meghatározott különös létrejötte; a feloldás az Egész visszatérése önmagába; minden történés az Egész öntevékeny mozgásává oldódik, mert a szubsztancia — ahogy a Fenomenológia clószava írja — egyúttal szubjektum is.

A totalitás hegeli kategóriája a korabeli német társadalom legsürgetőbb feladatait és a forradalomra való felkészületlenségét tükrözi. Elméletileg Kant rendszerének nyitvahagyott problémáiból nő ki — Hegel Schellingtől veszi át, bár eredeti formában —, gyakorlati-társadalmi indítéka pedig részint a német egység követelménye — a német polgári fejlődés fő kérdése —, részint az ember belső integritásának széthullása a modern társadalomban. A politikai szétdaraboltság különösen a franciákkal vívott háború idején, az egyetemesség eszméjét képviselő napóleoni példa fényében bizonyul tarthatatlannak.

A totalitás fogalmának antifeudális osztálytartalma tisztán kirajzolódik Hegel frankfurti és jénai politikai tanulmányjaiban. A frankfurti periódus egyik munkája, amely Lassontól a „Szabadság és sors” címet kapta, abban jelöli meg Németország bajainak gyökerét, hogy „a német államban az egyetemesség . . . mint minden jog forrása, eltűnt, elszigetelődött, részlegessé vált, . . . csak gondolatként van jelen, nem mint valóságos”. Egy másik írásában Hegel kézzelfoghatóan megmagyarázza, mit ért az egyetemesség eltűnésén. „A régi mitikus német szabadság korában az egyén az Egészhez tartozott, anélkül hogy szenvedett volna ettől; a következő korszakban a birtokok egyenlőtlensége a jogok sokaságát hozta létre egység nélkül.” A fejedelmek, rendek, városok partikuláris jogokhoz jutottak, kivonták magukat az Egész szükséges irányítása alól, s a legfélétekenyebben őrzik még ma is elkülönültségüket. A jénai szakaszról származó „Németország alkotmánya” szintén ezt a kérdést vizsgálja, kimondva, hogy a német katonai és pénzügyi kuszasága, a tehetetlenség az ország nemzeti függetlenségének megvédelmezésében „az Egész elrendezéséből és ziláltságából” fakad, abból, hogy „az egyes emberek és kontingensek erőfeszítései és áldozatai gyümölcsötlenül szóródnak szét”, s pontosan olyan hiábavalók, „mintha a paraszt a tengerben akarna vetni vagy le akarna aratni egy sziklát”.

A totalitás fogalmának kialakulása nemcsak a feudális partikularizmus bírálatahoz fűződik, hanem a burzsoá társadaloméhoz is, amelynek elidegenítő jellegét Hegel éles szemmel fedezi fel a munkamegosztásban és a tulajdonban. Minden egyén sok más egyén szükségleteire dolgozik — mondja a jénai „Reálfilozófia” második tanfolyama —, s az ő szükségleteinek kielégítése mások munkája. Így az egyén „absztrakt énként viselkedik, . . . nem mint tartalommal teli, értelmes szellem, aki egy nagy körnek ura. . . Munkája teljesen gépies lesz, s egy egyszerű meghatározottsághoz tartozik; de minél elvontabb az utóbbi, annál elvontabb a tevékenység, és a külső természet tevékenységével”, a gép munkájával helyettesíthető.

A munka által módosított dolgok egyetemessége — folytatja Hegel — meghatározza egyenlőségüket, ami értékükben fejeződik ki, illetve mint dolog, a pénzben. A pénzzel „a szükségleti tárgy tisztán ábrázoltá, elfogyaszthatatlanná lesz. A tárgy tehát olyan itt, hogy csakis jelentése szerint van értéke, és nem önmagában, azaz a szükséglet számára. A tárgy a tiszta belső.” E magukból kivetkőzött tárgyak pénz-közvetítette cseréje során tönkremegy a család, a jólét, az élet — a csere a teljes könyörtelenség. „Gyárak, manufakturák egy osztály nyomorúságára alapozzák létüket. A Szellem a maga absztrakciójában tárggyá lett önmaga számára.”

A gazdagság elidegenítő természete Hegelt kezdettől fogva foglalkoztatta. Már „A kereszténység szellemé”-ben úgy nyilatkozott, hogy a gazdagság ellensége a totalitásnak, mert tárgyakhoz, külső feltételekhez köti az életet. A „Szabadság és sors”-ban a tulajdon fogalmát elemezve azt írja, hogy a polgári kor megtámadja és felforgatja a középkor csendjét, egyeseket meggazdagít, másokat eltípor, s ha meg is növeli az ember uralmát a dolgok felett, a tulajdon abszolúttá nagyításával részlegessé teszi a szubjektumot. Egyéb írásaiban a polgárságot privat osztálynak nevezi, amely nélküli az Egész szemléletét, csak saját különösségével törődik, kielégülése a szerzés, a békesség és az egyéni biztonság. A burzsoá „pohár sörét vagy borát nem önmagáért élvezi, mint a paraszt az ő faragatlanságában, s a szép ruhát, felesége és gyermekei díszeit arra használja, hogy megmutassa, ér ő is annyit, mint más, sikerült elérkeznie erre a pontra. Mindebben önmagát élvezi, saját értékét. . . Nem a szórakozás élvezetét, hanem azt a tényt, hogy ez az élvezet az övé.” A privat egyének anarchizációjából csak egy erős kormányzat vezethet ki, amely képes „megfékezni a vadállatot”, az egyetemes állam politikai uralma alá kényszeríteni a gazdaságot, nem riadva vissza Machiavelli legdrasztikusabb módszereitől sem, mert a helyzet „nem tűr enyhe gyógyszereket, s a rothadáshoz közeli élet nem szerveződik újjá másképpen, mint a legerőszakosabb eljárás útján”.

Hiba volna természetesen az idézett kijelentéseknek forradalmi tartalmat tulajdonítanunk: az „erős kormányzat” Hegel számára Jénában már a monarchiát jelenti, s a totalitás-konceptió, az elidegenedés és feloldás Bern-utáni újraértelmezésével egyetemben, egyre konzervatívabb színezetet kap, olyan mértékben, ahogyan a német gondolkodó eltávolodik a francia forradalom eszményeitől és kezdeti köztársaságpárti meggyőződésétől. Igaz persze, hogy új koncepciója nagyobb történelmi konkrétissággal dicsekedhet, mint az elidegenedés Rousseau-féle fogalma vagy kivált annak kantifichtei változata, amelynek szigorú és találó bírálata a „Systemfragment”-ben olvashatjuk. Az én és a tárgyi világ szétérté egységét — írja itt Hegel — Fichte úgy igyekszik helyreállítani, hogy az alanyt abszolútnak tételezi, belesüllyesztve minden objektivitást; ám a szintézis kísérlete kudarcba fullad, mert a kellést tűzi maga elé, és egyoldalú szubjektívizmusával megkerüli a reális problémákat, fenntartja a külső világ abszolút idegeniségét, még akkor is, ha azt a tiszta Én abszolúttá tágitott körébe foglalja. Csakhogy Hegel megoldása — ellenkező előjellel — nem kevésbé egyoldalú, mint Fichtéé. A hegeli szubsztancia: az Egész, az Abszolútum; rajta kívül nincs semmi, s az inadekvát jelenségek — mint a vallás vagy az erkölcs pozitívítása — szintén az Egészen belüliek, annak holt, illetve kifejeletlen oldalai, feloldásuk tehát az Egész fejlődésének eredménye. A „kellés” elvontsága ezzel kiküszöbölődik ugyan, de Hegel a fürdővízzel együtt a gyereket is kiönti, ami tústént szembeötlök, mihelyt összevetjük felfogását Marxéval. Marx abból indul ki, hogy a történelmet emberek csinálják, akik készen talált körülményeikből irányító eszméket absztrahálnak, olyan „kellést”, amely magából az emberi létből hajt ki, és emberi tevékenység révén valósul meg. Hegelnél más a helyzet: az ő filozófiájában sem az elidegenedés, sem a feloldás nem az ember műve, hanem az Abszolútumé, a megistenült totalitásé. Az elidegenedés Bernben még a szolgasággal, egy megszüntendő emberi alávetettséggel volt egyértelmű; Frankfurtól kezdődően átalakul az Egész önmagából való kilépésévé, a szerves totalitással újra egybeillesztendő különössé. Lukács téved — jegyzi meg Rossi —, amikor abban látja Hegel érdemét, hogy a német filozófus az emberi tevékenységet tárgyiasulásnak tekinti: Hegel tulajdonképpen sohasem jut el eddig, hiszen a történelem az ő számára, legalábbis Frankfurt óta, az Egész tárgyiasulása. Az ember maga is tárgyiasulás, pusztá mozzanata az Abszolútumnak, így saját cselekvései kicsúsznak a kezéből, és beleilleszkednek abba a szerves összefüggésbe, „ami van”, ami felett az embernek nincs hatalma.

Az istenné avatott totalitás mozgása logikai természetű; az elidegenedés ennek a szellemi mozgásnak az alkotórésze, nem a társadalmi-politikai viszonyok területén fog hát feloldódni — ahol valójában keletkezett —, hanem tisztán gondolatilag, úgy, hogy a szellem felismeri saját folyamatának „igazságát”, s a realitás szférája változatlan marad. Példaként Rossi az úr-szolga dialektikájára hivatkozik. A történelem alanya Hegelnél a reális ember helyett az „öntudat”: ez kettőzi meg a maga szellemi egységét

az úr és a szolga viszonyában. A szolga átváltozása saját ellentétévé abban áll, hogy visszatérhet az öntudat egységébe, először a félelem révén — miután az életét kockáztató úrhoz hasonlóan maga is megismeri az élet elvesztésének lehetőségét —, majd az „alakítás”, a munka segítségével, amely átviszi őt „a megmaradás elemébe”, és módot nyújt számára, hogy „elismerjék”. Ez az elvont dialektika a történelem eleven színeit elszűrőkíve nem különbözteti meg a görög rabszolgát a modern bérmunkástól, a társadalmi harcokat az „elismerésért” folyó küzdelemre redukálja, s a munkát a megkettőzött öntudat önmagába való visszatérésének eszközévé teszi. Az úr-szolga viszony dialektikája a sztoicizmusba torkollik: a szolga által megszerzett szabadság a trónnal és a láncsal szembeni közöny képzeletbeli szabadsága, amely sértetlenül hagyja az ellentétes társadalmi tényezők valóságos helyzetét.

Ha a történelem voltaképpeni alanya a misztikus Egész s nem a konkrét ember, akkor Hegel fentebb idézett kitétele az erőszakos módszerek szükségességéről módosításra szorul. S valóban, a „Szabadság és sors” következetesebben foglalt állást ebben a vonatkozásban, mint a „Németország alkotmánya”. A totalitás nem nagyobbítható vagy kisebbíthető, a negatívum sem rajta kívüli valami, hanem az Egésznek egy megkövült, korlátoltságában megörögződött mozzanata. Ez a gátló mozzanat azzal járulhat csak el, hogy visszatér a totalitás szervezésébe: erőszakos megsemmisítéséről nem lehet szó, mert a külső erőszak — magyaráz a forradalom — feltételezi a tagadó és a tagadott közös nevezőjének hiányát, egyesítésük lehetetlenségét.

A forradalomellenes társadalmi állásfoglalás elméleti vetületeként a hegeli totalitás-eszme nem ismer kibékíthetetlen ellentéteket. Ami van, az az Abszolútum szerves része vagy állapota, az ésszerű szellemi mozgás eredője: ezt foglalja össze a valóságos és az ésszerű azonosságának híres formulája, amelyet Hegel a többi között a fennálló igazolására, a rendeknek és a rendőrségnek, a monarchiának és a trón örökletességének logikái „levezetésére” használ. S ha a totalitás bármely mozzanata megszüli saját ellentétét, az új mozzanat eleve közös nevezőn van az előbbivel, mint ugyanannak a szerves egységnek a tagja, az ellentmondás pedig csak az ellentétes oldalak összebékülésével oldódhat meg, mert az Abszolútum nem pusztíthatja el önmagát, nem lökhet ki magából semmit. A totalitás hegeli fogalma tehát az ellentétek kibékítését és megörzését szolgálja, ami természetesen úgy képzelhető csak el, ha a feloldás pusztán gondolatilag, egy valóságfeletti szellemvilágban játszódik le. A reális totalitás ábrázolása helyett ilyenformán annak elidegenedett torzképét kapjuk, a totalitás áthelyeződését a transzcendenciába, amely ránehezedik az emberre, arra kényszerítve őt, hogy tulajdon művét istenítse és érinthetetlennek tartsa, lemondjon a szuverenitásról saját világában.

A hegeli totalitás-eszme ellentmondásossága talán „A történelem filozófia”-jában nyilvánul meg a legérdekesebben, mert itt járnak Hegel gondolatai a legközelebb a történelmi materializmushoz, s a közelség egyúttal pontos mércéje a távolságnak is. A mű központi témája a „népszellem”: ebben a fogalomban jelenik meg idealista homályba burkolva a történelmi szükségszerűség objektív jellege. A népszellem a totális világ-szellem különös alakja, s az egyes népek szellemei közt a különbség abban áll, hogy milyen eszmét, milyen tudatot formálnak önmagukról. Ettől függ „a nép valamennyi célja és érdeke, ez alkotja jogát, szokásait, vallását. Egy nép szellemének ez a szubsztanciális eleme, akkor is, ha az egyének nem ismerik. Olyan, mint egy szükségszerűség: az egyén ebben a légkörben nevelkedik, és másról nem tud... ebben a szubsztanciában van.” Következésképpen „senki sem rugaszkodhat el jobban népe szellemétől, mint a földtől: a föld a gravitáció központja, és ha olyan testet képzelünk, amelyik elhagyja azt, úgy képzeljük, mint a levegőben szertefoszlót”. „Az egyén tehát kész világként találja maga előtt a nép létét”, saját „szubsztanciális valóságát”, amelyet „asszimilálnia kell... hogy az ő jellemévé és képességévé legyen, hogy ő maga legyen valamivé.”

A történelmi szükségszerűség objektívitásának szemszögéből tárja fel Hegel a kiemelkedő személyiségek cselekvésének tartalmát is. A nagy ember „nem fantáziája vagy véleménye tárgyát valósítja meg”, hanem „a magasabb egyetemes”, a világszellem szubsztanciális akaratát, „azt, amit az idő és a szükségszerűség immár magával hozott”. „Ez a tartalom az ő igazi hatalma”, ezért gyűlnek zászlaja alá a népek, „s ő felfedi előttük, ami természetük immanens impulzusa volt.”

Hegel tisztában van vele, hogy az objektív szükségszerűség sem a nagy egyéniségek tetteiben, sem általában nem automatikusan érvényesül. Az egyetemes „a különös célokban és általuk válik valóra”: „semmi sem történik anélkül, hogy az egyének ki ne elégténen tevékenységükkel önmagukat is”, nekik maguknak kell hát „tudatra és kifejezésre juttatniok a nép-követelte akaratot”, ami csak a jól szervezett államokban lehetséges, ahol az egyetemes nem tér el a polgárok magánérédektől. Hegel azonban képtelen arra, hogy dialektikus egységbe fonja az egyetemeset a különössel és megszabadítsa az

előbbi a transzcendencia salakjától. Az emberi tevékenységet meghatározó „készen talált világ” ugyanis nem az ember műve, hanem egy emberfeletti szellemé, amely a maga sajátos célja, önmaga megismerése felé tör, a saját céljaikért tevékenykedő egyének pedig pusztá végrehajtói az Abszolútnak, „eszközei valami magasabbnak és hatalmasabbnak, amiről semmit sem tudnak, s amit öntudatlanul valósítanak meg”. Az öntudatlan eszközzé lefokozott emberi cselekvés függése egy hatalmasabb lénytől az objektív társadalmi viszonyok fejtetőre állított tudatbeli mása: Hegel számára, aki társadalmi vakon működő törvényeinek szövénységét nem tudja áttekinteni, a történelmi szükség-szerűség az ember világa felett lebegő, elidegenedett fétisként jelenik meg, az Abszolútnak elvont, üres eszméjévé zsugorodik. Ha Hegel különbözik is racionalizmusával a Bismarck-utáni reakció irracionalistáitól, az ész szerepének hangsúlyozásában nem kerülheti el a következetlenséget, hiszen az ész megokolás nélkül, ráció nélkül cselekszik, azaz tulajdonképpen maga is irracionális.

A hegeli filozófia sokértelműsége sokféle magyarázatra adott alkalmat. A konzervatív német történetírás, amely a reakciós romantika előzményeit a XVIII. századbeli felvilágosodásban keresi, Hegelnek néhány tagadhatatlanul romantikus színezetű gondolatára támaszkodva a német reakció szellemi elődjévé hamisítja a filozófust. Ezt a vonalat követi Dilthey, amikor a fiatal Hegelt az „élményfilozófia” kezdeményezőjének tünteti fel, utat nyitva misztikus értelmezéséhez, a náci ideológiával való egybekapcsolásához. Nohl és Jean Wahl megerősítik a Hegelről rajzolt misztikus-panteista képet; Wahl szerint a dialektika, mielőtt módszeré lett volna, először annak a keresztény eszmének az átélése volt, hogy az isten emberré lett, röviden, a filozófus Hegel mögött a teológus, a racionalista mögött a romantikus rejtőzik. A klerikális és irracionalista hamisítókkal ellentétben táborban azok a kommentátorok állnak — Lukácsal a soraikban —, akik Hegelből harcos humanistát vagy éppen premarxistát faragnak. Lukács szándéka megcáfolni Hegel bismarcki-nacionalista értékelését, felfedni a modern német kultúra előzményeiben a haladó elemeket. Lukács azonban nem jár el tárgyilagosan. Azzal a megfontolással, hogy a romantika reakciós, a fiatal Hegel viszont nem az, tagadja a német filozófus ifjúkori munkáiban a preromantikus jegyeket, s az ellenkező állítást Dilthey és Lasson által költött imperialista legendának bélyegzi — noha vitathatatlan, hogy a közös céltől vezérelt szerves egész eszméjét a romantika szegezte szembe a felvilágosodás mechanikus világképével, s a népszellem, a népsors, a nacionalizmus szintén nem a felvilágosodásban gyökereznek, hanem a romantika előfutárai. Hegel gyűlölte a romantikusokat, mélyesen idegenkedett individualizmusuktól és irracionálisuktól, de az előbb említett gondolatokat felhasználta, méghozzá bizonyos fokig progresszív törekvések jegyében. A kérdés bonyolultabb annál, ahogyan Lukács kezeli: mert igaz, hogy más a preromantikusok liberális nacionalizmusa és panteizmusa, mint a restaurációs korszak 1820 körül kijegecesedő reakciós romantikája, de ez egyrészt nem változtat azon, hogy a panteizmus, a nacionalizmus, a népsors-gondolat, a célszerűen működő szerves egység eszméje nem a felvilágosodás termékei, hanem a romantika bevezető akkordjai, másrészt éppen a különbség miatt nem lehet őket drasztikusan „haladóknak” vagy „reakciósoknak” minősíteni. A liberális tendenciák gyakran összekeverednek a romantika elemeivel — Fichténéél például —, s ha Lukács az utóbbiakat is a felvilágosodáshoz csatolja, akkor ellenfelei utcájába kerül, és az előjel megfordítását leszámítva ugyanúgy elmosza a határt felvilágosodás és romantika között, mint ők. A cél: a lehetőség szerint kiiktatni Hegelből azt, ami később a reakcióba torkollik, s pozitívabbra festve őt a valóságosnál, csökkenteni a távolságát Marxtól, tompítani a polgári örökség és a proletár világnézet ellentétét. Ettől a módszertől Lukács nem hajlandó elállni „Az ész trónfosztása”-ban sem, ahol megállapítja ugyan, hogy a marxizmus dialektika gyökeresen új a hegelizmus képest, s Hegel hozzánk közelálló tételei is átalakításra szorulnak; a gyakorlati elemzés során azonban, az újhegelianizmusról szóló fejezetben, nem határolja már el a hegeli dialektika pozitív elemeit a negatívaktól. Lukács álláspontja Rossi bírálatának tükrében a „baloldaliság” mezébe bújít revizionizmus. Hadd jegyezzük itt meg zárójelben, hogy a fenti módszer, véleményünk szerint, a pártpolitika „baloldali” torzulásai idején volt a filozófiai revizionisták fő módszere, amikor a hegeli „transzcendens centralizmus” formailag megegyezett a központosítás politikai és gazdasági túlhajtásával, az Abszolútnak fétise az objektív társadalmi törvény fétisé idegenített fogalmával. A mai filozófiai revizionizmus, amely az egyén és a társadalom, az egyéni és a társadalmi érdek viszonyát illetőleg az elsődlegesség kérdésének pusztá felállítását is a tudatlanok gúnyos mosolyáva sorolja a „rossz filozófia” hiú erőfeszítései közé, inkább Kantból vagy az egzisztencializmusból merít; Hegel ebben a kérdésben hasznavehetetlen, mert „marxistább” a kellenél. S mert az „új” módszer anarchikus atomvilága mérhetetlenül távolabb áll a marxizmustól, mint a hegeli szemléletmód, az általa sugallt művecské — vagy ahogy manapság

mondani szokták, „koncepciók” — a filozófiai revizionizmus régebbi formájához képest szükségszerűen az eklektika fokozódásáról, tehát a „szakmai” szint zuhanásáról tanúskodnak.

Rossi könyve hatalmas anyagot dolgoz fel, példaszzerű filológiai igényességgel. Elemzéseiben üres szövegek nélkül, tartalmasan hasonlítja össze a hegeli megoldásokat a marxistákkal, képet ad a Hegelről szóló terjedelmes irodalom fő irányairól, tisztázza a bonyolult hegeli terminológiát, s ha erőnyeit számba vesszük, megállapíthatjuk, hogy már első kötetével is hozzájárul a marxista filozófia előzményeinek és sajátosságainak mélyebb megértéséhez. A könyv értékei azonban nem leplezhetik Rossi alapkoncepciójának egy lényegbeli gyengeségét. A szerző a Hegel-interpretátoroknak ahhoz az iskolájához tartozik, amely mestere, Galvano della Volpe nyomán kereken elveti a hegeli rendszer és módszer ellentétének marxista tételét mint ifjúhegelianus maradványt, anarchista módon azt tartva, hogy a marxista dialektika *teljesen* új, a hegelihez semmi köze. „Megmondtuk már — írja Rossi —, és újra ismételni fogjuk: Hegel érdeme, ellentétben azzal, amit összes kritikuskai állítottak, nem a módszer körvonalazása, hanem a rendszer kísérlete. S ha a rendszer végkövetkeztetéseiben reakciós, ez pontosan a módszer bűne, a háromszakaszos dialektikáé, amely előidézi.” Rossi szerint a rendszer maga a dialektika, Marx pedig nem a talpára állította ezt a dialektikát, hanem egy egészen másfélét alkotott. Felfogása mellett a szerző lényegében nem tud egyéb érvet felhozni, mint azt, hogy a formának — a dialektikának — nem lehet autonómiája a tartalommal szemben; a marxizmus klasszikusai persze soha nem is hangoztattak ilyesmit, de számtalanszor leszögezték a forma *viszonylagos* önállóságát, és a kérdéstről gyökeresen más véleményük volt.

Az alapkoncepció hibája miatt Rossi megszakítja a folyamatossgát Hegel és Marx között, elsiklik a hegeli dialektika több olyan kategóriája felett, amelyekhez Marx közvetlenül kapcsolódott — a „Logika” tárgyalásakor például egyszerűen elfelejtkezik a minőség, a mennyiség és a mérték elemzéséről —, s végeredményben maga is elköveti azt a hibát, amit előzőleg ő rótt fel Lukácsnak: azt tudniillik, hogy a tételeinek ellentmondó tényeket elegánsan mellőzi. A téves eljárás mód többé-kevésbé kiszűri Hegel filozófiájából a pozitívumokat, s néhol meghökkentő vakaságról tanúskodik — egyebek közt akkor, amikor Rossi idézi a „Jogfilozófia” zseniális 197. §-át a megismerés és a munka, a gyakorlat összefüggéseiről, majd kommentárjában hozzáfűzi, hogy ebből a paragrafusból szinte semmit nem emelhetünk ki. De tekintsünk el az efféle „részletkérdésektől”, hiszen több forog itt kockán. Vajon nem Hegel ábrázolta-e első ízben a történelmet az ember önteremtésének? Rossi szerint ez csak látszat, mert az Abszolútum az embert is magába szívja. Nos, Rossinak igaza van, ha úgy tetszik — csak hogy az emberi önteremtés és az isteni mindenhatóság ellentétében pontosan a módszer és a rendszer ellentéte lüktet. S ha visszatérünk a totalitás fogalmához, vajon az ellentétek egymásból való kibomlása az Abszolútum talaján csak a megbélyégelésnek, a fennálló igazolásának hamis álláspontjával kapcsolatos-e, vagy pedig — a maga módján — a valóság egyetemes objektív törvényéről is képet ad? Világos, hogy az ellentétekben folyó szakadatlan mozgás és a megbélyégelés végső mozdulatlanlansága olyan belső ellentmondás Hegel elméletében, amely szintén a rendszer és a módszer ellentétének bélyegét viseli, és bármelyik oldalát — akár a progresszívet, akár a reakcióst — nagyítjuk fel, hamisan fogjuk értelmezni Hegel filozófiáját. Nem véletlen, hogy Rossi sehol, egyetlen alkalommal sem hivatkozik a Filozófiai Füzetekre, noha Lenin műve 1958-ban, két évvel Rossi könyvének kiadása előtt, megjelent olaszul is; nyilván azért nem hivatkozik rá, mert Lenin a hegeli filozófia éles bírálata mellett elsősorban annak pozitív tartalmát hozza napvilágra.

Rossi munkája e súlyos fogyatékok ellenére is értékes, magas színvonalú könyv. Munka közben Rossi szerencsére gyakran megelégedezik tévedéséről, a hegeli szövegek hatása alatt akaratlanul is korigálja magát, s könyvével jelentékeny szolgálatot tesz a marxista Hegel-kutatásnak.

Rozsnyai Ervin