

Allen W. Wood

HEGEL ÉS A MARXIZMUS¹

1 Wood, Allen W. (1993): Hegel and Marxism. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Szerk.: Beiser, Frederick C. Cambridge University Press. 414–444

TÖRTÉNETI HÁTTÉR

Hegel halála után filozófiájának hamar leáldozott, részben mert követői szembenálló frakciókat alkottak, melyeket David Friedrich Strauss (1808–1874) „jobboldali”, „centrista” és „baloldali” hegelianizmusnak nevezett el. Maga Strauss a „baloldali” hegelianizmus egyik megalapítójának tekinthető *Jézus élete* (1835) című munkája nyomán. A frakciók vitái kezdetben teológiai kérdések körül forogtak: a „jobboldaliak”, mint H. F. W. Hinrichs (1794–1861) és Johann Erdmann (1805–1892) a keresztény tanok védelmezésére használták Hegel filozófiáját, a „centristák”, pl. Karl Ronsekrantz (1805–1879) és Karl Ludwig Michelet (1801–1893) hegeli alapon újraértelmezték a vallási dogmákat, míg a „baloldaliak”, köztük Strauss, Ludwig Feuerbach (1804–1872) és Bruno Bauer (1809–1882) radikális teológiai álláspontra helyezkedtek, és esetenként az ateizmusig és humanizmusig jutottak el. Strauss azonban nem véletlenül kölcsönözte a francia politikából a „baloldali” és „jobboldali” elnevezéseket, a szembenállás mélyén ugyanis kezdettől fogva társadalmi és politikai kérdések lappantak. Moses Hess (1812–1875) az *Európai triarchia* című 1841-es könyvében már nyíltan a politikai radikalizmussal és a kommunista munkásmozgalommal hozta összefüggésbe a baloldali hegelianizmust.

A baloldali hegelianusok többségéhez hasonlóan Karl Marx is egyszerre követte és kritizálta Hegelt. Már korai teológiai reflexióiban a hegeli államelmélettel polemizál feuerbach-i elvek alapján. De Marx következetesen „e nagy gondolkodó tanítványának” vallotta magát (T 1: 20)² akkor is, mikor Hegel már rendkívül népszerűtlenné vált. Engelsz-szel mindig elismerően nyilatkoztak a hegeli dialektikáról, hangsúlyozva persze, hogy a dicséret csak a dialektikus „módszernek” (avagy „a kifejtés módjának”) szól, melyet el kell választani magától a hegeli „rendszerőtől”, utóbbi ugyanis elvetendő (MEW 21: 269–270 / SW 599–600). Az 1889–1914-es II. Internacionálé marxistái is a „dialektikus módszert” propagálták, bár a marxizmus filozófiai alapjai valójában kevésbé érdekelték őket, gondolkodásuk pedig inkább a pozitívizmus és a neokantianizmus, semmint Hegel befolyásáról árulkodik.³

A II. Internacionálé uralkodó eszméivel két fontos szerző is szembefordult 1923-ban. Karl Korsch *Marxizmus és filozófia* és Lukács György *Történelem és osztálytudat* című műve egyaránt amellett érvel, hogy a hegeli örökség központi jelentőségű a marxizmus

2 Hegel, Marx és Engels műveire a német eredeti és az angol fordítás megjelölésével hivatkozunk..

3 A korszak vezető marxista teoretikusa, Karl Kautsky (1854–1938) olyannyira kevésbé ismerte Hegelt, hogy néhány felszínes utalása a „dialektikára” a Hegeltől teljesen idegen „tézis-antitézis-szintézis” sémát követi, mely a Hegelt vulgarizáló kommentátoroktól ered. L. Karl Kautsky: *The Materialist Conception of History*, szerk. John Kautsky (New Haven: Yale University Press, 1988), 34–37, 217–219.

számára. Az orosz marxisták körében kezdettől hangsúlyos maradt ez az örökség, különösen a bolsevikoknál. Lenin maga is kritizálta a II. Internacionálét (Lenin 1971: 579–580), az első világháború alatt írt, 1929-ben posztumusz megjelent *Filozófiai füzetek*ben pedig fennen dicséri Hegel spekulatív logikáját, és hosszasan medítál annak materialista újírájáról. A huszadik századi marxizmus legtöbb irányzata szintén elismeréssel adózott a hegeli filozófiának, teljesen függetlenül a lenini ortodoxiától. Különösen gyakori a dialektikus gondolkodás fontosságának hangsúlyozása (l. pl. Jean Paul Sartre: *A dialektikus ész kritikája*, 1961; Theodor Adorno: *Negatív dialektika*, 1966).

DIALEKTIKA

Mint a fenti áttekintésből sejthető, a marxista hagyományban elsősorban a „dialektikus módszerrel” kapcsolatban kerül elő Hegel neve. Kétséges azonban, hogy innen nézve bármilyen lényeges belátást nyerünk-e a marxizmus tényleges hegeli örökségével kapcsolatba. Hegelnél a dialektikus ész eszméje egy nagyratörő filozófiai programba illeszkedik, melynek célja a gondolkodás metafizikai alapjainak feltárása és az arisztotelészi logika lecserélése a spekulatív logikára. Marx, különösen pedig Engels, komolyan vette ezeket a kissé túlzó célkitűzéseket még azután is, hogy a hegeli logika minden tudományos hitelét elvesztette, és egy kudarcba fulladt forradalomkíséret relikviája lett. Ha Marx társadalomelmélete bizonyos szempontból a hegeli logika nyomvonalán halad is, ezzel semmi érdekeset nem tudunk meg róla, mint elméletről. Jó példa erre Engels totálisan semmitmondó megjegyzése, miszerint Marx ugyanúgy vezeti le a tőkét az áruból, mint Hegel a lényegyet a létből (SC 439).

A marxisták saját dialektikus elvei – akár a hegeli „idealizmus” meghaladása a céljuk, akár a dialektika kimenekítése a hegeli program romjai alól – általában olyasmiket hangsúlyoznak, hogy a világ nem izolált tárgyak összessége, hanem folyamatok szövevénye, mindenütt feszültségek és ellentmondások rejtőznek, az ellentmondások feloldódásra töreknek és emiatt átmenetiek, sorozatuk pedig feltartóztathatatlan fejlődést képvisel (SW: 598, Lenin 1971: 21–22). Gyakorik a társadalommal kapcsolatos organikus metaforák, a módszertani holizmus iránti elkötelezettség, és a funkcionális vagy teleológiai magyarázat. A „dialektika” egy adott tárgy különféle aspektusainak összefonódását vagy interakcióját jelöli, és sokan azt is állítják – mindenekezlőtt Korsch –, hogy Marx és Hegel legfontosabb „dialektikus” teljesítménye saját elemzői tevékenységük történelmi kontextualizálása: „A dialektikus elv eredeti jelentése a filozófia és valóság, elmélet és gyakorlat közti összefüggés” (Korsch 1923: 35). Adorno számára az ellentmondásokba gabalyodó dialektikus gondolkodásmód a szabadságtól megfosztott, irracionális társadalmi viszonyok tükrö: a dialektika „a fals állapot ontológiája” (Adorno 1973: 11). (Itt viszont mintha az a kevésbé

hegeli alapgondolat kísértene, hogy egy valóban szabad és ésszerű gondolkodásmód meghaladná a dialektikát.)

Ha a dialektika nem jelent többet enyhén optimista hérakleitoszi közhelyeknél, akkor alkalmatlan rá, hogy mély belátásokat nyújtson Hegel vagy Marx gondolkodásával kapcsolatban. Az organikus történelem- és társadalomszemlélet a hegeli és marxi filozófia legkevésbé egyedi jellemzői közé tartozik. A marxista szerzők persze rengeteg egyéb eszmét is a „dialektikához” kapcsolnak, és némelyik ilyen adalék kétségkívül megkapó és eredeti, de túlzás lenne azt állítani, hogy jottányit is közelebb visznek annak megértéséhez, hogy miért tartotta Hegel vagy Marx fontosnak a dialektikus gondolkodást.

Fogadjuk el, hogy ami maradandó és életképes e két szerző filozófiájából, annak nem a spekulatív logikához vagy a metafizikához van köze, hanem a társadalommal, történelemmel és a modern világ ínségével kapcsolatos megállapításaikhoz. Marx ezen a téren sok olyasmit tanult Hegeltől, ami a mai napig sem jutott el liberális politikatudósaink és ortodox társadalomkutatóink agyába, talán mert ők maguk is abban az elidegenedett liberális társadalomban élnek, melynek reflexióját e két filozófus kidolgozta. Hegel és a marxizmus kapcsolatáról tehát akkor tudjuk meg a legtöbbet, ha elfelejtjük a „dialektikus módszerrel” kapcsolatos meddő vitákat, és a konkrét társadalomelméleti és történetfilozófiai kérdésekre koncentrálunk.

Marx természetesen maga is roppant eredeti és mély gondolkodó, akit abszurd lenne Hegel pusztá epigonjának beállítani. Marx rengeteget kritizálja Hegelt, és őt magát is gyakran támadták hegeli eszmék alapján (különösen az utóbbi időben). Úgy vélem azonban, hogy Marx és Hegel nagyságát legkönnyebben akkor érthetjük meg, ha elméleteik találkozási pontjaira fókuszálunk, nem pedig a különbségekre.

POLGÁRI TÁRSADALOM

Lássuk mindenekeelőtt, hogyan jellemezte Hegel saját korát. Hegel úgy vélte, korának fő jellemzője az emberek újfajta önképe. Az emberek immár *személyként* gondolnak magukra, szabad választásra képes lényként, akik el tudnak vonatkoztatni összes vágyuktól és sajátosságuktól. Mint személyek, külső szférát követelnek maguknak, ahol akaratuk és választásaik érvényesülhetnek (JF § 41). Ez a szféra a személy testével kezdődik, és kiterjed mindarra, amit a tulajdonának nevezünk (JF §§ 45–47). Hegel szerint a modern társadalomban az egyetlen legitim tulajdonforma a magántulajdon (JF § 46).

A modern egyének nemcsak akaratlagosan tevékenykedő személyek, hanem *szubjektumok* is, akik választásaikkal értelmet adnak életüknek. A szubjektumoknak olyan önfenntartó létmódra van szükségük, melyben cselekvésüket saját reflektált választásaikra, nem pedig a megszokásra vagy külső nyomásra vezethetik vissza. Hegel úgy véli, a

modern társadalom feladata megteremteni az egyének számára ezt a „szubjektív szabadságot” (JF § 124).

Első pillantásra mindez a modern liberális ortodoxiára emlékeztet, mely szerint a társadalom célja a szabad magánegyének jogainak és méltóságának biztosítása. Úgy tűnik, mintha Hegel csak annyiban tenne hozzá ehhez, hogy az alapul szolgáló önkép történelmi meghatározottságát hangsúlyozza. Kulcsfontosságú különbség azonban, hogy Hegel számára a „személy” és a „szubjektum” pusztá absztrakció; önmagukban nem adnak semmiféle fogódzót az emberi jogokkal vagy a morális kötelességekkel kapcsolatban. Absztrakt formában az „atomizáltság szellemét” erősítik, mely elválasztja az egyéneket közös társadalmi létüktől. Ha a politikai szféra kizárólagos feladata az egyéni jogok védelmezése (mint Fichte hirdette korai politikaelméletében), akkor az állam az egyénekkel szembenálló absztrakt hatalommá válik, mely kizárólag korlátoz és kontrollál. Az ilyen rendfenntartó szerv nem több rendőrállammá, mely a személyek védelme helyett halálos ellenségük lesz (NR 519/124). A „személy” és a „szubjektum” csak akkor lehet több pusztá absztrakciónál, ha valódi tartalommal töltik fel intézmények, melyek társas identitást adnak az embereknek a kölcsönös függés és elismerés organikus rendszerében. Jog és morál csak egy olyan környezetben virágozhat fel, ahol az egyének szabadsága és boldogsága elismert társadalmi szerepeken alapul, és maga a rendszer emiatt mint kollektív cél konstituálódik a tudatukban. Az ilyen berendezkedést nevezi Hegel „erkölcsiségnek” (*Sittlichkeit*).

A modern erkölcsiség egyik legfontosabb ismérve egy új, különleges intézményi környezet. A premodern közösségek megkülönböztették a „természetes” vagy „privát” társadalmat (a családot) a „mesterséges” vagy „nyilvános” társadalomtól, a politikai államtól. Ilyen kettéosztottság mellett nincs lehetőség széles körű társadalmi kooperációra, melyben az egyének személyként és szubjektumként szabadon képviselhetnék magánérdekeiket. A modern világban viszont az egyén joga és jóléte önérték, mely független a kollektív jótól. Ahhoz, hogy mint önérték érvényre jusson, a kollektív tevékenységnek az egyéni akaratok közvetítésével kell kibontakoznia, és az egyének szubjektív meggyőződését kell tükröznie (JF § 206).

Hegel ezt a jellegzetesen modern szerveződést „polgári társadalomnak” (*bürgerliche Gesellschaft*) nevezi. A „Bürger” szónak két jelentése van: jelentheti a *citoyent*, vagyis az állampolgárt, és jelentheti a *burzsoát* is. Hegel hangsúlyozza, hogy ez utóbbi jelentésre gondol (JF § 190R).

STÁTUSZ

A Hegel-féle polgári társadalom egyesek szerint a kapitalista piacgazdaságot és annak jogi környezetét jelenti, burzsoá résztvevője pedig nem más, mint a racionális, önérdékkövető *Homo oeconomicus*. Innen könnyű volna továbbfűzni a gondolatmenetet a burzsoá mentalitásról festett, kevésbé hízelgő marxi képhez. De ez a szembeállítás elhamarkodott lenne, és meghamisítaná mind Hegellel, mind Marxszal kapcsolatos ítéleteinket, az ortodox liberalizmus értelmezési keretét erőszakolva rájuk.

Hegel valóban a racionális önérdékkövetésből, a magáncélokra épülő piaci tevékenységből indul ki a modern burzsoá kapcsán (JF § 187). Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a polgári társadalom tagjait külső kényszer viszi rá az együttműködésre, az együttműködés pedig megváltoztatja őket és céljaikat is. Hegel tehát korántsem holmi természeti képződménynek véli a társadalmat, melyet az önös vágyaikat kergető magánégyének zabolázatlan tranzakciói vezérelnének. Az ilyen liberális, tisztán gazdasági társadalomképet „szellemi állatvilágnak” titulálja (SzF 203).

Az egyének szempontjából a polgári társadalom fő funkciója nem a vágykielégítés, hanem az absztrakt önképek – a személyiség és a szubjektivitás – kibontakoztatása. Más szóval, a polgári társadalom fő mozgatórugója nem a szükségletek esetlegessége, hanem az önmegvalósítás. Hegel kezdettől hangsúlyozza, hogy a polgári társadalomban nemcsak a „konkrét személy” a lényeges vonatkoztatási pont, hanem éppilyen fontos „az általánosság formája” is (JF § 182). Azt próbálja kimutatni, hogy a modern szolidaritás különféle formái hogyan kapcsolják össze az egyéneket az általánossággal, hányféleképpen azonosulnak a polgárok az állam mint egész céljaival (JF § 230–56). A polgári társadalom tehát valóban *társasság*: társas identitást ad az egyéneknek, erkölcsi igénnyé fejleszti bennük mások jólétét, és olyan kollektív célokat nyújt nekik, melyekkel azonosulni tudnak.

A munka valódi szerepe a polgári társadalomban ennek megfelelően nem a szükségletkielégítés, hanem a nevelés. A munka nemcsak specifikus képességeket fejleszt ki, hanem megteremti az elméleti műveltség alapjait is, és a fegyelmettség és szabályszerűség révén olyan erkölcsi tartást ad, ami elengedhetetlen a modern társadalom komplexitásának fenntartásához (JF § 197). A munkamegosztás sem a hatékonyság miatt lényeges, hanem azért, hogy mindenkinek sajátos létfenntartási módja legyen, melyet a társadalom elismer a közjóhoz való hozzájárulásként. „Az egyén csak azáltal válik valóságossá, hogy a létezésbe általában, tehát a *meghatározott különőség*be lép, s ezzel *kizárólagosan* a szükséglet egyik *különös szférájára szorítkozik*” (JF § 207). Az egyéni önmegvalósítás eredménye meghatározott *Stand* („státusz”, „társadalmi pozíció”, „rendbéli hovatartozás”). A státusz révén tesz szert az egyén meghatározott életmódra, megbecsültségre, önértékelési elvekre. Ezek nélkül a polgári társadalom lakójának egyetlen

lehetséges identitása a gyökértelen seftesé lenne, aki válogatás nélkül pénzzé teszi, amit épp tud (beleértve önmagát). Az egyén „azon lesz tehát, hogy *elismertetését* a mesterségében elért sikerének külső bizonyítékaival próbálja megszerezni, olyan bizonyítékokkal, melyek határtalanok, mivel lehetetlen volna rendjének megfelelően élnie, ha rendje nem léteznék” (JF § 253M*).

Hegel emiatt úgy véli, a polgári társadalmat szakmai szervezetek – ún. „testületek” (*Korporation*) – mentén kell megszervezni, melyek szolidaritást teremtenek a szakmák művelői között, és érzékelhetővé teszik az egyes szakmák társadalmi funkciójából eredő kollektív felelősséget. A testület nemcsak erkölcsi köteleket teremt, hanem közös célokat is ad, és közvetítő szféraként működik az egyén, mint partikuláris személy, és az egyén, mint közösség lény, mint az univerzális társadalom tagja között (JF § 255 F). Ezáltal „a polgári társadalom szférája átmegy az *államba*” (JF § 256).

BURZSOÁ TÁRSADALOM

A „formális” avagy „szakmai” rend mellett Hegel a polgári társadalom két további rendjét különíti el: a „szusztanciális rendet” (a földbirtokos nemességet és a parasztságot), valamint az „általános rendet”, a köztisztviselők rendjét (JF § 202). A burzsoá tehát Hegelnél jóval többet jelent az urbánus középosztálynál. Ettől függetlenül Hegel világossá teszi, hogy az önmegvalósítás szigorú értelemben csak a „formális” rendre – tehát az ipar, a kézművesség és a kereskedelmek képviselőire – jellemző. Náluk van létjogosultsága a testületeknek (JF § 250), és ők vehetnek részt választott képviselők útján a politikai döntéshozatalban (JF § 308). A hegeli polgári társadalom tehát annyiban „burzsoá”, hogy domináns erkölcsi elvei az urbánus középosztályban gyökereznek.

Hegel a kapitalizmus marxi elméletének több kulcsmozzanatát is megelőlegezi. Ő különíti el elsőként a polgári társadalmat – a gazdaságot – önálló szféraként a családtól és az államtól. Marxnak ez a gondolat adott kulcsot saját materialista történelemfilozófiájához, mely a társadalmi struktúrák változásaira vezeti vissza a történelem alakulását (MEW 13: 9/CW 29: 263). Hegel annyiban is előrevetíti ezt a marxi elképzelést, hogy a polgári család szerepét meghatározónak tekinti a modern család és állam szempontjából.⁴

4 Akár a modern társadalom egészét is nevezhetjük „burzsoának” Hegel fogalmai szerint, mivel a sajátosan modern polgári társadalom meghatározza a régebbi társadalmi formák, a család és az állam karakterét is. Mivel az egyének a gazdasági szférában mint burzsoák – mint konkrét személyek és szubjektumok – lépnek fel, nincs többé legitimitása a „klánoknak” (*Stamm*), a nagycsaládnak és rokonsági csoportoknak, melyek mentén sok feudális és régebbi agrárgazdaság szerveződött (JF § 172). Az egyetlen legitím családforma a patriarchális, burzsoá nukleáris család, melyet a nyilvános szférában az apa képvisel (JF § 177). A modern polgári társadalom, szemben a feudális

A hegeli elemzésben ott lappang az a további marxi tétel, hogy a modern társadalom domináns szereplője az urbánus burzsoázia. Ennél is fontosabb, hogy a piac Hegel szerint is csak felszíni megnyilvánulása egy mélyebb társadalmi struktúrának, mely alapvető céljait tekintve kollektív, nem pedig individualista jellegű. Hegel persze itt a rendek harmonikus gazdasági rendjére gondol, míg Marx a szembenálló osztályok ádáz küzdelmére. Érdekes módon azonban Hegel is felismerte a modern társadalom belső feszültségeit, és ő is az osztály fogalmát használta a leírásukra.

NYOMOR A POLGÁRI TÁRSADALOMBAN

Az egyéni szabadság Hegel szerint csak a magántulajdonra épülő rendszerben bontakozhat ki (JF § 46), ahol a státusz nem a születéstől vagy a vezetők döntésétől, hanem az egyének saját választásaitól, erőfeszítéseitől és szerencsétől függ (JF § 185F, 206F). A polgári társadalom minden tagjának joga van arra, hogy státusza és tulajdona legyen (JF § 46M). A polgári társadalom elvárhatja az egyénektől, hogy önfenntartásukkal a közösség érdekeit szolgálják (JF § 240M), de éppígy az egyének is joggal várják el, hogy a társadalom munkát juttasson nekik, ami tisztességgel és megbecsüléssel jár. Akinek bármilyen oknál fogva nem jut státusz, azt jogtalanlás éri a polgári társadalom részéről (JF § 236M).

Hegel szerint sokakkal történik efféle jogtalanlás anélkül, hogy ők maguk bármi veszteséget éreznének. Van, aki erkölcsi beállítottsága folytán eleve nem igényli a burzsoáziára jellemző aktív és reflektív életmódot. Hegel szerint ilyen például a női nem, melynek erkölcsi igényei a boldog családi élet odaadó szolgálatára irányulnak (JF § 166). A vidéki népeesség – a földbirtokos arisztokrácia és a parasztság – úgyszintén a reflektálatlan életmódhoz vonzódik, a természettel való nyugodt összhang fontosabb számára, mint saját értelme és reflexiója (JF § 230M).

Van azonban Hegel szerint egy harmadik csoport is, melyet szisztematikusan és jogtalanul megfosztanak a szabad modern szubjektivitástól, ez pedig a városi szegénység.

szerveződésekkel, az államnak is sajátos karaktert ad, mivel a modern állam a politikai funkciók racionális egységén és nyilvános elszámoltathatóságán alapul, szemben a feudalizmussal, ahol a hatalom nemesi családok örökletes tulajdona volt (JF § 278). A szubjektív szabadság elve miatt a modern államnak reprezentatív intézményekre is szüksége van, hogy a nép tisztában legyen a közös ügyekkel, és befolyást gyakorolhasson rájuk (JF § 301). Hegel az egyéni szubjektivitás elvére vezet vissza még az alkotmányos monarchiát is, mely szerinte a modern államhoz leginkább illő berendezkedés. Az államhatalomnak egy egyedi szubjektum formáját kell öltenie, akiben „a döntés végső mozzanatát” kapja az állami intézkedések objektív racionalitása, melyet a professzionális köztisztviselői kar teremt meg a reprezentatív intézmények felügyelete mellett (JF § 279).

Hegel a nyomort a polgári társadalom inherens problémájának tartja. „A szegénységet a polgári társadalom bonyolult működése okozza” (VPR17 138). „A szegénység megjelenése alapján véve a polgári társadalom folyamánya, a szegénység lényegében szükség-szerűen ered belőle” (VPR19 193). A polgári társadalomban a gazdasági növekedést a szükségletek és szükségletkielégítési módok „univerzalizálódása”, vagyis a tömegtermelés hajtja. A tömegtermelés azonban az egyes munkaköröket „elszigeteltté és korlátozottá” teszi. A legnagyobb profitot a betanított munka hozza, mert nem kell érte sokat fizetni. A vagyon tipikusan kevesek kezében koncentrálódik (JF § 244), és a városi népség gyarapodása nagyrészt olyanoknak köszönhető, akik „függőségben és nyomorban” élnek (JF § 243): eladható szakértelmük alig van, és folytonosan a munkanélküliség és éhezés réme üldözi őket. Bár Hegel helyesli a törzsi és nagycsaládos szerveződés felbomlását és a nukleáris család megjelenését, tisztában van vele, hogy ez a folyamat tönkreteszi az egyik legfontosabb intézményt, mely a piac esetlegességeitől megvédhetné az egyéneket (JF § 241). A gazdagok ráadásul nemigen érznek indíttatást a szegénység felszámolására, mert hasznot húznak belőle. „Ha dül a szegénység, a kapitalista rengeteg olcsó munkaerőt talál, ami növeli a bevételeit; ennek eredményeképp pedig a kisebb kapitalisták nyomorba süllyednek” (VPR 4: 610).

Hegel a szegényeket „osztálynak” (*Klasse*), nem pedig „rendnek” (*Stand*) nevezi. A rendek különbségei a társadalmi funkciók „konkrét eltérésein” alapulnak, az osztálykülönbség alapja viszont „*egyenlőtlenség* a vagyon, neveltetés, műveltség terén (...)”, ami miatt egyesek az állam számára hasznosabb tevékenységet végezhetnek, mint mások” (NP 63). A szegényeket az különbözteti meg a többi polgártól, hogy a szegények által elvégezhető munkák marginális jelentőségűek a társadalom számára. Ez az állapot pedig a szegényeket „többé-kevésbé megfosztja a társadalom minden előnyétől” (JF § 241). A betanított munkások annyit keresnek, hogy az éhhaláltól pont megmeneküljenek, de nem tartozhatnak testületekhez, és mivel vásárlóerejük elenyésző, nem tehetik magukévá az egyre újabb és újabb vágyakat és szükségleteket sem, melyeket a polgári társadalom folyamatosan kitermel, és amik az emberi természet kiművelésének és a szubjektivitás felszabadításának alapvető eszközei (JF § 185). Képzetlenségük miatt nem részesülnek a polgári társadalom kifinomultabb kulturális javaiból sem, mint pl. a jogszolgáltatás, orvoslás, művészet, tudomány és vallás (VPR 4: 606; JF § 241; VPR19 195). Hegelnek a modern szegénységgel kapcsolatos meglátásait tökéletesen summázza Marx egyik korai megjegyzése a proletariátusról: „... olyan osztály a polgári társadalomban, mely nem része a polgári társadalomnak” (MEW 1: 191/CW 3: 186).

Hegel a szegénységet jogtalanságnak tartja, amit a társadalom követ el az elnyomórodottakkal szemben. „A természet ellen senki sem érvényesíthet valamilyen jogot; de a társadalom állapotában a nélkülözés mindjárt egy jogtalanság formáját veszi fel, amelyet

emez vagy amaz osztály ellen követnek el” (JF § 244 F). Az állam, mint rendfenntartó, lenne felelős az ilyen jogtalanságok megelőzéséért vagy felszámolásáért. (A jótékonykodás intézménye nem elég megbízható, és inkább csak ront a helyzeten, mert megalázza azokat, akiken segít [JF §§ 242, 253 M].) Hegel azonban pesszimista az állam mozgásterével kapcsolatban. Ha az állam közvetlenül eltartja a szegényeket, netán a gazdagokat kötelezi erre, az alapprobléma megmarad: a szegényeknek továbbra sincs tisztességes megélhetésük, amiből a jövedelem mellett elismerést és önbecsülést nyerhetnének. Másfelől, ha az állam munkalehetőséget próbál nyújtani, csak ront a bajon, hiszen a kiinduló probléma pont a túltermelés és a hatékony kereslet hiánya volt. „Kiviláglik itt, hogy a túl nagy gazdagság mellett a polgári társadalom nem elég gazdag, azaz sajátos vagyona nem elég ahhoz, hogy a túl nagy szegénységnek [...] véget vessen” (JF § 245). Hegel józan, keményszívű és elkeseredett megállapítással zárja fejtegetéseit: „Angliában – mint mondja – úgy találták, a nyomor kezelésének legjobb módja, ha „a szegényeket átengedik sorsuknak, s a nyilvános koldulásra utalják őket” (JF § 245 M, vö. VPR 4: 612).

A CSŐCSELÉK

Hegel és Marx egyetért abban, hogy a modern polgári társadalom hajlamos kitermelni egy nyomorgó osztályt, megcsúfolva saját alapelveit, a nyomort saját keretein belül mégis képtelen felszámolni. A két szerző azonban egészen eltérően ítéli meg, hogy ez mekkora veszélyt jelent magára a rendszerre nézve. Hegelt nyugtalanítja a megoldhatatlannak tűnő probléma, de nem tartja alapvető fenyegetésnek. Marx ezzel szemben hatalmas forradalmi potenciált lát a nyomorgó munkásokban, akik szerinte idővel megdöntik majd a polgári berendezkedést, eltörlik a magántulajdont, és a korlátozott burzsoá szabadság helyett valódi szabadságot hoznak az egész emberiségnek.

Marx és Hegel is azt állítják, hogy a szegénység sajátos attitűdöt alakít ki az alul levőkben, és szembefordítja őket a polgári társadalommal. De míg Marx pozitív küldetést tulajdonít nekik, gondolkodásmódjukat pedig (legalábbis eljövendő formájában) kreatív- és progresszívnek véli, addig Hegel úgy véli, a szegények mentalitása minden ésszerű motiváció ellenére totálisan kártékony és destruktív, és soha nem lehet képes a forrását jelentő igazságtalanság kiküszöbölésére.

Hegel szerint a nyomor „csőcselék” (*Pöbel*) csinál a szegényekből. A csőcselék fő jellemzője nem maga a nyomor, hanem „a szegénységgel összekapcsolódó érzület [...], a belső lázadás a gazdagok ellen, a társadalom ellen, a kormány ellen stb.” (JF § 244 F). A szegényeket nem a nélkülözés teszi csőcselékké, hanem egyfajta romlott lelkiállapot, amit a nélkülözés a modern társadalom körülményei között kialakít. A kulturális javaktól való megfosztottság mélyebb hasadást teremt, az „elme” vagy „érzelem” (*Gemüt*)

hasadását: „A szegény ember úgy érzi, megvetik és elutasítják, ez pedig szükségképpen belső felháborodáshoz vezet. Mivel saját magát végtelen és szabad lénynek tudja, feltámad benne az igény, hogy külső egzisztenciája feleljen meg a tudatának” (VPR 19: 195).

A szegénység nem holmi részleges jogfosztottság, ami az ember alapvető büszkeségét és jogképességét érintetlenül hagyná. A szegénység olyan sérelem, mely magát az önértetet pusztítja, a modern társadalom erkölcsiségének hordozóját. (Ahogy Marx később megfogalmazta, a szegényeknek „nincsenek *egyes* jogaik, mert nem *egyes* sérelmek, hanem határtalan sérelem éri őket” [MEW 1: 191/CW 3: 86].) A csőcselék tagja szabad, jogokkal felruházott embernek tartja magát, de ez az absztrakt önmagaérzés nem torkolhat erkölcsileg megalapozott önkiteljesítésbe. A szegények alapélménye a sérelmek elszenvedése, nem az elismert, dolgos és önálló szubjektivitás. Emiatt sértettség és harag költözik a lelkükbe, és megszűnik bennük az önértet és önbecsülés. Pont a modern erkölcsiség, a személyes jog eszméje változtatja tehát az „elfogulatlan szegénységet” (*unbefangenes Armut*) „csőcselékmorállá” (*Pöbelhaftigkeit*):

„Amíg az egyének nem ébrednek tudatára saját joguknak, elfogulatlan szegénység jellemzi őket. De ez az elfogulatlan szegénység továbbfejlődik a lusták és dologtalanok lelkiállapotává, akik szokásszerűen semmittesznek. A magaérzés változékonysága ezzel teljesen elvész. A szegényekben irigység és gyűlölet ébred mindenki iránt, akiknek van valamije.” (VPR 19: 195–96)

Mindez a jog és a személyiség eszméjét sem hagyja érintetlenül. A szegények számára a szabadság, a személyes szféra, és maga a jog is pusztá becsapás, üres frázis, melynek nincs valódi súlya. Mivel a szegények nem élik át, hogy személyként elismerik őket, egy idő után ők sem ismernek el másokat. „Az öntudat eljut egy olyan pontra, ahonnan semmiféle jognak és szabadságnak nincs a számára léte. [Ezzel] megszűnik az általános szabadság elismerése. A csőcseléknél tapasztalható szegénytelenségnek ez az eredete” (VPR 19: 195). A csőcseléket tehát pontosan jellemzi, amit a *Kommunista kiáltványban* olvasunk: „A törvények, az erkölcs, a vallás az ő szemében csupa polgári előítélet, amelyek mögött megannyi polgári érdek rejtőzik” (KK: 87).

Hegel nem támogatja a csőcselék morálját, de elismeri, hogy a sérelmekkel kapcsolatos érzülete jogos, és a polgári társadalom értékeinek megtagadása is teljességgel érthető. A polgári társadalomban „mindenkinek joga van megélhetést találni”, még a szegényeknek is, emiatt pedig „a szegénység sérelem, a jog megtiprása” (VPR 4: 609). Ha valaki másnak a joga a lételemet fenyegeti, akkor Hegel szerint jogtalanság elkövetése nélkül semmibe vehetem: ilyenkor a „szükségjog” alapján cselekszem (JF § 127). A szükségjog többnyire kivételes esetekben, pillanatnyi életveszély esetén lép érvénybe, de Hegel úgy véli, a szegényekre alapállapotban vonatkozik, mert életkörülményeik nem érik el a modern viszonyok között szükséges minimumot (JF § 244). A szegényeknél a szükségjog

az általános jog, és velük szemben senkinek semmilyen joga nincs: „Korábban a szükség-jogot pillanatnyi igényekkel hoztuk összefüggésbe. [A szegénység esetében azonban] az igénynek már nincs meg ez az átmeneti jellege.” A szegénység eredménye tehát „a jog el nem ismerése” (VPR19 196). A szegények kívül esnek a polgári társadalom erkölcsiségén, nem vonatkozik rájuk a jogos és jogtalan kategóriája. „A csőcselék veszedelmes teher, mert sem jogai, sem kötelességei nincsenek” (VPR 1: 322).

SZELLEMEK ÉS TÖRTÉNELEM

A marxi „proletariátus” és a hegeli „csőcselék” kontrasztja a kollektív cselekvés terén a leg-radikálisabb. Marx szerint a proletárok eleve hajlanak az osztályegységre, és közösen törnek világtörténelmi küldetésük, a társadalmi forradalom és az általános emberi emancipáció felé. Hegel viszont a kollektív cselekvést a társadalmi élet függvényének tekinti. Mivel a csőcselék kívül esik a társadalmon, számottevő kollektív cselekvésre sem lehet képes. Marx és Hegel nézetei azonban még itt is közeli rokonságot mutatnak, ha történelemtudományainkat jobban megvizsgáljuk.

Hegel rendszerében a világ a spekulatív logika kategóriáinak avagy „gondolatmeghatározásainak” kivetülése. Marx sokat kritizálta Hegelt és követőit, amiért „a gondolat uralmát” hirdetik, és azt képzik, hogy „a világot ideák vezérik, ideák és fogalmak a meghatározó elvek” (MEW 3: 14/CW 5: 24). Marx ezt nem pusztán metafizikai, hanem történelemtudományi tézisnek is tartja: Hegelnél szerinte gondolatok és fogalmak – mindenekelőtt filozófiai és vallási eszmék – alakítják a történelmet. Ez azonban meglehetősen torz karikatúra a hegeli történelemtudományról. Hegel valóban azt állítja, hogy a történelem a szellem (*Geist*) története. De a szellem számára nem az objektív világon kívüli, az emberek tevékenységén túlemelkedő valami. Épp ellenkezőleg. A hegeli szellem tudatos tevékenység, mely azáltal fejlődik tovább, hogy szembesül cselekvésének külső eredményével, és segítségükkel megérti önmagát (SzF: 17). „A szellem története az ő *tette*, mert ő csak az, amit tesz, *tette* pedig az, hogy magát, mégpedig itt mint szellemet, tudatának tárgyává teszi, hogy magát, önmaga számára kifejtve, megragadja” (JF § 343). A történelem alapja tehát az „objektív” szellem, azon társadalmi formák összessége, melyekben a szellem megmutatkozik.

Gondoljuk át, az egyéni énefejlődés hogyan függhet össze a cselekvéssel. Kezdetben van egy képem önmagamról, nemcsak képességeimről, hanem arról is, milyen ember vagyok és mi felé törekszem. Ez alapján tevékenykedni kezdek, hogy kiteljesítem magamat. Cselekvés közben azonban megváltozom, részben céljaimmal egyezően, részben váratlan és szándékolatlan módokon. Ez utóbbi egyenesen elkerülhetetlen, ha olyan tökéletlenségeket érzékelek magamban, melyek miatt önképem és a céljaimról

alkotott fogalmam is hibás. Ez esetben magától értetődik, hogy az önmegvalósítás során csak fokozatosan jutok el az önismerethez, és a céljaimról alkotott képem is változik. „A szellem létrehozza, megvalósítja magát magáról való tudása szerint; eszközi azt, hogy amit tud magáról, meg is valósuljon” (VT: 37). A szellem tevékenysége az önismeretnek, önmegvalósításnak és a gyakorlati erőfeszítésnek ez a dialektikus összjátéka: adott célokért folytatott küzdelem adott önkép alapján, mely új önképhez, új célokhoz és új küzdelemhez vezet.

A hegeli objektív szellem ugyanilyen öntranszformáló tevékenység, de kollektív szinten. Hegel szerint az egyének ismeretei és ténykedései egy nagy egészbe simulnak bele – a társadalom, nemzet, kultúra, az egész emberiség kollektív tudásába és tevékenységébe –, ez az egész pedig önismeretre és önmegvalósításra tör, szüntelen formálva identitását az emberi kultúra és a közös emberi természet egyre mélyebb feltárásával. Tevékenysége az egyénekben ébred öntudatra, mikor fogalmat alkotnak róla és kommunikálják, közkinccsé téve egy nép vagy tradíció számára.

Hegelnél a „tudat” valóban szerepet játszik a történelemben, hiszen a szellem tevékenysége alapvetően tudatos jellegű: adott célokra és önképekre irányul. Hegel azonban egyáltalán nem hiszi, hogy a történelmet eszmék irányítják – hogy a filozófiai és vallási gondolatok önálló életet élnek, és valami magasabb szférából vezérlik a társadalmi és gazdasági folyamatokat. Épp ellenkezőleg. Hegel szerint az „abszolút” szellem, vagyis a művészet, a vallás és a filozófia kívül esik a történelemben, mert voltaképpen tárgyuk, az abszolút igazság (isten) örökkévaló és változatlan. A magasabb szellemi szféráknak csak abban az értelemben van történetük, hogy minden korban kapnak egy sajátos formát, mely a szellem aktuális önképének és önmegvalósító igyekezetének nyomait őrzi. Hegel a valódi történelmet az „objektív szellemmel” azonosítja, vagyis a társadalmi struktúrák – mindenekelőtt az alkotmányok – fejlődésével (JF § 349, VT: 103). A filozófia és vallás csak annyiban játszik szerepet a történelemben, amennyiben az emberek filozófiai vagy vallásos fogalmak segítségével artikulálják társas önképüket.

NEMZET ÉS VILÁGTÖRTÉNET

A világtörténet Hegelnél nemzetállamok története. Minden kort a szellem sajátos önképe jellemez, mely egy nemzeti elv formáját ölti, és az aktuális világtörténeti népben valósul meg társadalmi struktúráként (elsősorban az alkotmány révén) (JF § 344). Minden kornak megvan a maga domináns népe, melynek elvei egybeesnek a szellem addigi legpontosabb önképével. „Mert mindenkor az a nép van soron az uralkodásra, amely megragadta a szellem legmagasabb fogalmát” (VT: 48). Hegel nem arra céloz, hogy egyetlen hegemón állam uralkodik a többi fölött politikai vagy akár kulturális szempontból. Különösen

a modern világra nem igaz ez, hiszen a domináns elvet itt több nemzet is megtestesíti, melyek közös kulturális gyökerekkel rendelkeznek (JF § 339F, § 358).

Az államalapító népeknek szabályos életciklusa van, mindegyik „felvirágzik, erős, lefogy és meghal” (VT: 47; vö. JF § 349). A történelmileg túlhaladott nép „természetes halálát hal”, ha belesüpped a megszokásba, de egyfajta „öngyilkosságot” is elkövethet (VT: 47 sk). Utóbbi főleg a reflexióra hajlamos nemzeteknél fordul elő, melyek elvüket racionális alkotmánnyá fejlesztik, és ezáltal tökéletesen tudatossá teszik. „A nép e szellemi tudata önmagáról a legmagasabb” (VT: 134), de egyben a romlás eredője is. Ha ugyanis egy nemzet reflektálni kezd saját erkölcsi életére, már nem követi spontán módon elveit; racionális meg alapozást próbál keresni, de ehhez egyre mélyebben kell átgondolnia motivációit. Ennek során óhatatlanul feltárulnak a korlátozottságai is, és az elvek többé már nem magától értetődően, hanem csak feltételesen tűnnek érvényesnek. „Ez általában benne rejlik az alapok követelésében” (VT: 134). A reflexió tehát Hegel szerint szükségképpen demoralizációhoz vezet (VT: 134 sk), nem az értékek hiányosságai miatt, hanem racionális alapjuk mélyebb megértése folytán. A reflexió eredményeképp az emberek immár *megalapozot-tan* fordulhatnak el az erényektől és kötelességektől.

Az előrehaladó erkölcsi hanyatlás egy új kor előjele. A reflexió, mely kikezdi a régi elveket, egyben új elvek megszületését készíti elő. Utóbbiak kezdetben még elvontak, kiforratlanok, de rendelkeznek azzal az általános érvénnyel, ami a régiekből kiveszett. Az új elvet a reflexió csak a történelem egy későbbi pontján ragadhatja meg, miután az már megvalósult. A megvalósítás a soron következő kor feladata.

„A szellem, amely továbbalakult a belsőben, amely kinőtt a világból, s épp azon van, hogy túl menjen rajta, amely magáról való tudatát már nem találja kielégítve benne: az effajta elégedetlenség által még nem találta meg azt, amit akar – ez még nincs jelen afirmatív módon –; ezért a negatív oldalon áll. Csak a világtörténeti egyének mondták meg az embereknek, hogy mit akarnak.” (VT: 72)

Hegel bizonyos értelemben a „nagy embereket” tekinti a történelem mozgó- rugóinak: a szellem új elveit politikai és katonai vezetők testesítik meg elsőként, mint Nagy Sándor, Julius Caesar és Napóleon. A világtörténeti egyének felsőbb célt szolgálnak – a „magasabb általános” célját (VT: 70) –, de ezt szándékukon kívül teszik. Nem tudnak „az eszméről mint olyanról”, közvetlen indítékuk az önérdék, a nagyravágás vagy az egyszerű önvédelem.

Hegel tehát nem a Carlyle-i értelemben hisz a „nagy emberek”-ben. Nem gondolja, hogy a történelem menetét kivételes egyéniségek határozzák meg, és az embereknek hősökre van szükségük, akiket vakon tisztelhetnek. Hegelnél a világtörténeti egyének tudtukon kívül szolgálják a szellem önmegvalósító igyekezetét. Akkor bukhatnak fel, mikor a kornak szüksége van rájuk. Hősök, az emberiség jótévedői, bár morális szempontból

többnyire negatív jellemek. „Halhatatlan dicsőség” az osztályrészük, de nem boldogság. Hírnevük fennmarad, de nem adózik emléküknök hálával és igazi megbecsüléssel sem saját koruk, sem az utókor (JF § 348). Hegel egyszer sem céloz rá, hogy ebben bármi igazságtalan lenne. Épp ellenkezőleg, magasztalja az „ész cselét”, mely „a szenvedélyeket küldi harcba maga helyett, s így az lakol és szenved kárt, aminek segítségével egzisztenciára jut” (VT: 77).

Hegel úgy véli, hiba a világtörténeti egyéneket morális kategóriák szerint megítélni – nem mert méltánytalan, hanem mert saját morális előítéleteink elfedhetik előlünk az erkölcsromboló tettek történelmi jelentőségét. Az olyan fogalmak, mint az „igazságosság és erény, jogtalanság, erőszak és bűn, bűnösség és ártatlanság” Hegel szerint elsősorban „a tudatos valóság szférájában”, vagyis egy adott erkölcsi renden belül hordoznak jelentést. A világtörténelem magasabb jogával szemben azonban minden erkölcsi berendezkedés korlátozott érvényű, a világtörténelem „kívül esik e szempontokon” (JF § 345). Az erkölcsiség és a világtörténelem egyaránt a szabadságot kereső, nyughatatlan szellem terméke, de míg az erkölcsiség egy kor rendezett mindennapjainak ad keretet, addig a világtörténelem „magasabb joga” bármilyen berendezkedést felforgathat, hogy a szellem felszabadulását elősegítse (VT: 70–71). A világtörténeti egyének olyan célt szolgálnak, melynek a szellem szempontjából nagyobb a jelentősége, mint a különös jogot, morált vagy erkölcsöt érő sérelemnek (VT: 111).

TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS

Marx történetfilozófiájának hallatlanul eredeti vonása, hogy a hegeli sémát nem az általában vett emberi tevékenységre, hanem a *termelésre*, az anyagi szükségleteket kielégítő emberi munkára vonatkoztatja, a történelmet pedig ennek megfelelően nem az államformák, hanem a gazdasági struktúrák – „termelési módok” – történetének tekinti. Marxnál a társadalmi élet „reális bázisa” a kooperatívan gazdálkodó egyének „társadalmi termelési viszonyainak” rendszere, mely minden korban egységes egészet alkot. A társadalom gazdasági alapstruktúráját Marx a Hegel-féle „polgári társadalommal” azonosítja. A társadalmi élet egyéb formái, mindenekelőtt az állam, felépítményként jönnek létre a gazdasági viszonyok bázisán (MEW 13: 9/ CW 29: 263).

A társadalom „reális bázisa” természeti és történelmi körülmények függvénye. Minden korra a termelőerők meghatározott konfigurációja jellemző, mely meghatározott kooperációs módot kényszerít az emberekre. Ezeket a kooperációs mintákat különféle társadalmi viszonyok támogatják, például a tulajdon és az autoritás intézménye, mely egyeseknek hatalmat juttat mások rovására a termelési folyamat és annak gyümölcsei felett. Az emberiség termelőképesége folytonosan gyarapszik, emiatt pedig időről időre

át kell szervezni a kooperáció módját, ami a viszonyrendszer megváltozását okozza. Marx ezt nevezi forradalomnak, és hozzáteszi, hogy a filozófiai és vallási nézetek változásai is a gazdasági struktúra változásaira vezethetők vissza.

A forradalom osztályharc eredménye. A termelési viszonyok csoportokra bontják a társadalmat élethelyzet és alapvető érdekek alapján. Ezek a csoportok önmagukban még nem osztályok, de osztállyá válnak, mihamarabb politikai szerveződések és ideológiák segítségével képviselni kezdi érdekeiket. Az osztályérdek nem az egyes személyek jóléte, hanem magának a szervezetnek a sikere. Marx tagadja, hogy az egyének kizárólag a magánérdekeiket követnék, mint gazdasági szereplők. A történelmi materializmus szerint az emberek az önérdékkövetés reményében összetartanak, és ez új, kollektív igényeket alakít ki bennük, melyek nem vezethetők vissza jólétükre, sőt néha ellentétesek azzal. Könnyen elképzelhető, hogy a marxi osztályfogalom mintája ebből a szempontból a hegeli erkölcsiség volt. Utóbbi is olyan kollektív tevékenység, mely az egyének javát szolgálja, ugyanakkor össze is kovácsolja őket egy közös érdek mentén. A közös érdek Hegelnél is többé-kevésbé harmonizál az egyének érdekeivel, de néha áldozatokat követel tőlük.

Mindaddig, míg osztálytársadalom van, a termelési módot egy adott osztály uralma jellemzi, azé az osztályé, melynek az aktuális viszonyok hatalmat és jólétet biztosítanak. Mivel a forradalmi osztály célja az aktuális termelési mód felszámolása és egy új viszonyrendszer megalapítása, az osztályérdekeket a termelési módokkal is azonosíthatjuk. Egy osztály érdeke az a termelési mód, ami domináns szerepet biztosít neki. A magántulajdonra és piacra épülő termelési mód például a burzsoázia osztályérdeke. A modern társadalomban azért vált dominánssá ez a berendezkedés, mert a termelőerők adott szintjén ez teszi lehetővé a kapacitások leghatékonyabb kiaknázását és továbbfejlesztését. Marxnak meggyőződése, hogy ez a kor hamarosan véget ér, és egy új, feltörekvő osztály, a proletariátus válik majd dominánssá, vele együtt pedig beköszönt a szocialista vagy kommunista termelési mód kora.

PÁRHUZAMOK ÉS ELŐKÉPEK

A hegeli és marxi történefilozófia között nagyobb a hasonlóság, mint maga Marx elismeri. G. A. Cohen helyesen állítja, hogy „Marx megőrzi a hegeli történefilozófia struktúráját, de újszerű tartalommal tölti fel” (Cohen 1978: 26). Marx és Hegel is az emberi cselekvőképesség történetét vizsgálja, és az objektív társadalmi praxis fejlődésével azonosítja a világtörténetet. Mindketten úgy vélik, hogy a társadalmi gyakorlat egyre újabb készségeket és szükségleteket hoz létre (MEW 3: 28/CW 5: 42), az emberi szabadság előrehaladása pedig a társadalmi berendezkedések növekvő kapacitásaiban nyilvánul meg.

Hegel és Marx is korszakokra osztja ez alapján a történelmet, és egy-egy kor szerintük addig tart, míg kordában tudja tartani az általa generált tevékenységeket. Hegelnél a szellem minden társadalmi formának annyit ad át saját tartalmából, amennyit az adott forma elbír, utána pedig szétbontja, és újat hoz létre helyette (SzF 14). Marx szerint „egyetlen társadalmi formáció sem tűnik el, mielőtt kifejlődött volna minden termelőerő, melynek lehetősége van rá; új, magasabb viszonyok sosem jelennek meg, mielőtt létrejöttük anyagi feltételei a régi társadalom méhében ki nem alakultak” (MEW 13: 10/ CW 29: 264). Mindkét gondolkodó arra hívja fel a figyelmet, hogy a képességek fejlődése megváltoztatja az emberek céljait és természetét. A megörökölt társadalmi formák korlátokká válnak, és a szabadabb viszonyok érdekében felszámolják őket. Ahogy Marx írja a kapitalizmus felemelkedésével kapcsolatban: „olyan erők és szenvedélyek mozdulnak meg a társadalom ölében, amelyek úgy érzik, hogy a termelési mód bilincsbe veri őket. Meg kell semmisíteni, meg is semmisítik” (T 1: 712).

A társadalmi osztályok hasonló szerepet töltenek be Marxnál, mint a nemzetek Hegelnél. A nemzetek a szellem elveit valósítják meg alkotmányok formájában, az osztályok pedig a termelőerők kibontakozását segítik új termelési módok és az ezekkel járó új társadalmi viszonyok kialakításával. A világtörténeti népek egymásnak adják a szellem fátyliját, a forradalmi osztályok pedig sorban leváltják az aktuális uralkodó osztályt. Hegelnél a domináns nép vallása és filozófiája az adott nép szemszögéből tükrözi az örök igazságot, Marxnál az uralkodó ideológiákban fejeződnek ki az uralkodó osztály nézetei.

A két filozófus hasonlóan ítéli meg a jogot, morált és erkölcsöt a radikális átmenetek időszakájában. Hegel szerint az erkölcsi elvek csak egy adott társadalmi rend bázisán érvényesek. Minden erkölcsiség addig minősül racionálisnak, ameddig hatékony a nemzeti vagy történelmi elv, melyből ered. Az emberiséget felszabadító világtörténelmi tettek általában felrúgják vagy meg is semmisítik a fennálló erkölcsöt. De ha eljött az idő, hogy a régi rend kötelékei felbomoljanak, a szabadság igénye magasabb, mint a jogé, morálé vagy erkölcsé.

Marxnak hasonlóan amorális, sőt antimorális képe van a forradalmi gyakorlatról. A „moralitás” és „moralizáló kritika” gúnyos szitokszóként szerepel nála olyan szocialistákkal kapcsolatban, akik a munkásosztály igényeit a jogra és igazságosságra alapozzák. Marx az ilyen érvelést „ódivatú szószátyárkodásnak” és „ideológiai szemétnak” nevezi (MEW 19: 22/SW 325). Miután akarata ellenére moralizáló frázisokat kellett felvennie az Első Internacionálé alapító iratába, mentegetőzve írja Engelsnek: „Kénytelen voltam beilleszteni két frázist a »kötelesség«-ról és »jog«-ról. [...] Dettó a »jogról, moralitásról és igazságról«, de ezeket úgy helyeztem el, hogy ártalmatlanok legyenek” (CW 42: 18). Hegelhez hasonlóan Marxnak is meggyőződése, hogy „mindig a rossz oldal győzedelmeskedik a jó

oldal felett. Mert a rossz oldal teszi mozgékonyvá az életet, ez teljesíti ki a küzdelmet és írja a történelmet" (MEW 4: 140/CW 6: 174).⁵

Hegel egészen közel jut ahhoz, hogy a modern társadalom „csőcselékét” egy közelgő radikális változás előjelének lássa. A *Jogfilozófiához* írt előszavában megjegyzi, hogy „Minerva baglya csak a beálló alkonnal kezdi meg röptét”, és céloz rá, hogy a modern állam a maga burzsoá gazdasági rendszerével csak azért alkalmas a filozófiai átvilágításra, mert „az élet egy alakja megöregedett” (JF 28/23). A hegeli történetfilozófia ismeretében azt várnánk, hogy a végső hanyatlás legfontosabb előjeleit egy olyan osztályban fedezzük majd fel, melynek nincsenek sem jogai, sem kötelességei, világlátását pedig a polgári társadalom erkölcsiségétől való tökéletes elidegenedés jellemzi. Hegel és Marx olyan közel kerül e ponton egymáshoz, hogy inkább az szorul magyarázatra, miért *nem* jutottak ugyanarra a következtetésre.

A SZEMBENÁLLÁS LÉNYEGE

A kézenfekvő válasz az, hogy Hegel a társadalmi rend ellenségének tartotta a csőcselékét, Marx viszont potens forradalmi osztályt látott a proletariátusban, egy új társadalom előhírnökét. Könnyű elméleteket fabrikálni e látásmódbeli különbségről, és leereszkedően okoskodni egyik vagy másik gondolkodóval szemben. Hasonlóan könnyű figyelmen kívül hagyni azt a tényt, hogy e látásmódok sajátos történetfilozófiai megközelítésekben gyökereznek. Hegel elemzése politikai jellegű, a történelem nála népek, nemzeti elvek és alkotmányok története, míg Marx gazdasági szempontból vizsgálódik, és a történelem fázisait az osztályviszonyokat megalapozó termelési módokkal azonosítja. De valóban ez a lényeges különbség a két nézet között, ebből fakadna a történelemről alkotott két eltérő kép? Vagy van valami mélyebb szembenállás, melynek mindez csak felszíni megnyilvánulása?

Marx a hegeli jogfilozófiáról írt korai bírálatában a spekulatív logika misztifikációira vezeti vissza az államközpontú társadalomképet. Feuerbach nyomán azt állítja, hogy Hegel felcseréli az „alanyt” az „állítmánnyal”, és a tényleges szubjektumot, a valós társadalmi hatóerőt egy képzeletbeli eszme megnyilvánulásának véli. Marx szerint jó példa erre az állam, a család és a polgári társadalom közti viszony hegeli értelmezése, ahol az állam, vagyis a képzeletbeli közösség tűnik aktív erőnek, a valós szerveződések pedig pusztán eredménynek. „A család és a polgári társadalom valós viszonya az államhoz egy *belső*,

5 L. Wood, Allen: Karl Marx. Routledge, 1981. IX–X. fejezet; „Marx's Immoralism”. In: *Marx en Perspective*. Szerk.: Chavance. Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1985; „Marx Against Morality”. In: *A Companion to Ethic*. Szerk.: Singer. Blackwell, 1990.

képzeletbeli tevékenység. A család és a polgári társadalom az előfeltétel; ezek a valódi aktív formák. A spekulációban ez a viszony megfordul” (MEW 1: 206/CW 3: 8; JF § 262).

Marx itt adottnak veszi, amit bizonyítani akar, nemcsak metafizikai szinten – hogy ti. a valóság *nem* az abszolút eszme tevékenysége –, hanem társadalomelméleti szempontból is, hiszen eleve feltételezi, hogy a család és a polgári társadalom a valós hatóerő, az állam pedig eredmény. Nem kapunk magyarázatot arra sem, hogy a metafizikai tévedésből miért következne a társadalomelméleti tévedés, hacsak nem hivatkozunk arra a sarkos évrre, miszerint a hegeli módszer eleve abszurd, tehát alkalmazása automatikusan tévedéshez vezet.

Lezárásként egy alternatív elképzelést szeretnék megfogalmazni Hegel és Marx szembenállásáról, abból kiindulva, amiben egyetértenek. Hegel és Marx is a szabadságot tekinti a legfőbb emberi értéknek, a szabadság pedig társadalmi szinten elsősorban *önátláthatóságot* (*self-transparency*) jelent számukra. Mindketten úgy gondolják, hogy társadalmi lényként akkor vagyunk szabadok, ha pontosan tisztában vagyunk tevékenységünk értelmével, és ennek az értelemnek a fényében cselekszünk. A *Jogfilozófia* célja önátláthatóságot teremteni a modern társadalom számára az állam ésszerűségének megmutatásával. Marx szerint a történelmi materializmus felszabadító erejű tan, mert lerántja a társadalmi folyamatokról az ideológiai fátylat, a proletárforradalom pedig nemcsak az osztálykülönbségeket törli majd el, hanem az általános emberi emancipáció keretében az osztálytársadalomra jellemző tudati torzulásokat is kiküszöböli. Marx és Engels *A német ideológiában* hangsúlyozza, hogy a kommunizmus azért a szabadság letéteményese, mert csak a kommunizmusban fogják az emberek tudatosan megtermelni a társadalmat alkotó „érintkezési formákat” (MEW 3: 70; vö. CW 5: 82). Hegel és Marx egyetértenek abban is, hogy az önátláthatóság nem minden korra jellemző. Sőt a jelek szerint úgy vélik, a történelem nagy részében homály fedi az emberiség előtt saját tevékenységének értelmét. Az alapvető különbség Marx és Hegel között véleményem szerint abban áll, hogy mások a fogalmaik az önátláthatóság történelmi lehetőségeiről.

Hegel azért az államot tekinti a társadalmi lét fókuszának, mert az együttéléssel kapcsolatos racionális, kollektív döntéseknek az állam a legfontosabb terepe. A család Hegel szerint nagyrészt természeti ügy, az érzésen és megszokáson alapul, a polgári társadalom pedig racionális ugyan, de az egyéni életre irányul, nem pedig a társadalomra mint egészre. A nemzet teszi csak önátláthatóvá a kollektív életet azáltal, hogy az alkotmányban tudatos valósággá emeli a nép által képviselt történelmi elvet. A teljes önátláthatóság az érett népek sajátja, akiknek alkotmánya elérte végső formáját, nemzeti elvük pedig a gyakorlat és a filozófia számára is teljes mértékben hozzáférhető.

Hegel ugyanakkor illékonyak véli az önátláthatóságot. Ha az elvek tudatosulnak, napfényre kerülnek korlátozottságaik is, a szellem önismerete pedig önelidegenedéssé

válik, elindítva egy új elv megszületését. Ez utóbbi szintén csak akkor válik önátláthatóvá, ha már megvalósult és reflektálnak rá. Hegel történelemképéből tehát az következik, hogy a sorsfordító események szereplői – köztük a világtörténeti egyének – sosem érthetik meg saját tetteik jelentőségét, mert nem egy kész rend talaján cselekszenek. A történelem alakítóinak nem jut valódi szabadság. A valódi szabadság elsősorban a filozófusé, aki a lezárt fejlődési fokra reflektál (JF 28/23).

Marx ezzel szemben úgy véli, hogy az önátláthatóság gyakorlatilag sosem valósult még meg. Az emberek soha nem fogtak még össze, hogy maguk alakítsák ki társadalmi viszonyaikat, az osztálykülönbségek és a hamis ideológiák miatt pedig torz képet alkottak fennálló viszonyaikról. A politika a legmakacsabb és legelvontabb ilyen ideológiai hamisítás, az állam pedig csak egy illuzórikus álca, melyet a valódi közösségi élet a modern polgárság tudatában felölt. Az államban „az a látszat keletkezik, hogy a jog az akaraton alapul, méghozzá a valós bázisától elszakított akaraton, a *szabad* akaraton” (MEW 3: 62/CW 5: 91). Az emberiség csak akkor jut el a valódi szabadsághoz, ha élete „az emberek egyesült akaratának” tárgya lesz, és az embereket többé nem választják el osztálykülönbségek (MEW 3: 70/CW 5: 81). Ez az új, szabad berendezkedés tartós lesz, és a korábbiakkal ellentétben nem számolja fel önmagát. A kommunista forradalom mégsem a történelem vége, csak az emberi „előtörténet” vége (MEW 13: 10/CW 29: 264). A kommunizmus nem „az emberi fejlődés végcélja” (MEW Erg.1: 546/CW 3: 306), de „a történelem rejtvényének megfejtése, és annak tudata, hogy maga e megfejtés” (MEW Erg.1: 536/CW 3: 297).

Marxnak meggyőződése, hogy az emberiséget felszabadító cselekvés maga is szabad, vagyis a forradalmi tevékenység önátlátható. A proletármozgalmat az különbözteti meg a korábbi alulról jövő szerveződésektől, hogy a proletariátus osztálynak tekinti önmagát, és az osztályharcot tudatosan vívja. Ebből következik a hagyományos ideológiai formákkal – vallással, politikával, joggal és morállal – szembeni kiábrándultság. A proletariátus előőrsét jelentő kommunista forradalmárok „világosan látják a proletármozgalom felteteleit, menetét és általános eredményeit” (KK 90).

AZ ÖNÁTLÁTHATÓSÁG HATÁRAI

Hegel az önátláthatóság korlátozottságát a szellem sajátos természetéből vezeti le. A szellem, mely „önmagát helyreállító azonosság”, azáltal ismeri fel önnön lényegét, hogy szembeesül a külvilágban végbevitt tetteivel. Ez az oka, hogy egy társadalmi rend csak kifejlődése után válik önátláthatóvá: a szellem a kifejlődés során válik képessé rá, hogy cselekedeteit értelmezze. Ezt a gondolatot maga Karl Popper is kifejtette, aki abban a tévhitben élt, hogy a Hegeléhez hasonló „historicista” elméleteket cáfolta meg ezzel. Popper szerint azért nem jósolhatjuk meg a történelem kimenetelét, mert ez utóbbi részben az emberi

tudás majdani bővülésétől függ, az emberi tudás majdani bővüléséről viszont definíció szerint fogalmunk sincs (Popper 1989: 26–27). Mivel nem tudjuk megjósolni a történelem kimenetelét, kerülnünk kell a radikális társadalmi reformokat is, és meg kell elégednünk az óvatos kísérletezgetéssel (i. m.: 83–88).

Hegel hasonlóan érvel: nem érthetjük meg saját világtörténelmi tetteinket, mert jelentőségük csak az általuk okozott változások révén, a szellem gyarapodó önismeretének fényében mutatkozik majd meg. A szellem önátláthatósága a múltra irányul és a jelenig ér, amennyiben a filozófus képes „saját korát gondolatokban megragadni”. A jövőbe azonban éppúgy nem tudunk belelátni, ahogy nem tudjuk „átugorni Rhodust”. Az önátláthatóság felségterülete a filozófia, mely „szürkét szürkébe fest”, s nem az élet, melynek aranyló fája új és új ágakat hajt (JF 27–28/21–23).⁶

Hegel és Popper is túlzó következtetéseket von le saját alapötletéből. Popper maga elismeri, hogy érvelése csak a tudás bővülésével összefüggő jóslatokat zárja ki (Popper 1989: 26). Nem cáfolja, hogy sikeres lehet az olyan jóslat és az olyan radikális reform, ami *meglevő* tudásunkon alapul. Mivel Popper nem indokolja meg, hogy miért a tudás bővülése határozná meg elsődlegesen a társadalmi változás irányát, a „historicizmusra” adott rövid és velős cáfolata sem nevezhető cáfolatnak.

Hegel sokkal jobb helyzetben van, mert alaptétele szerint a szellem folyamatosan mélyíti önismeretét és átformálja saját természetét, méghozzá társadalmi struktúrák segítségével. Hegel elméletéből tehát egyenesen következik, hogy radikális társadalmi változások vannak és lesznek, és az emberi tudás bővüléséből erednek majd. Az is következik belőle, hogy egy adott társadalmi berendezkedés csak megszilárdulása után válik mint elv érthetővé, az újtóknak tehát nem lehet ésszerű fogalmuk arról, milyen berendezkedést hoznak létre. Nem tudjuk megjósolni, milyen lesz a jövőbeli emberiség, mert nincs birtokunkban az az ismeretanyag, ami alapján megítélhetnénk a szellem majdani kibontakozását.

Ebből azonban nem következik, hogy a világtörténelmi cselekvés kizárja az önátláthatóságot. Miért ne lehetne radikális társadalmi változásokat elindítani annak biztos és racionális tudatában, hogy egy új és magasabb rendet hozunk létre? Nagyon is lehetséges ilyesmi, méghozzá Hegel elméletével összhangban, amennyiben tisztában vagyunk cselekvésünk forradalmi jellegével, de ez a tudás nem egy meghatározott társadalmi jövőképtől függ. Bizonyos dolgokat valóban lehetetlen megjósolni a jövőbeli ismeretek híján, ez azonban nem vonatkozik a változás összes aspektusára. Ha egy kutatócsoport dolgozni kezd az AIDS ellenszerén, nyilván nem tudják előre megmondani, mi lesz az ellenszer, de

6 Vö. Goethe: *Faust I*, 2038–2039. sor. Ford. Jékely Zoltán és Csorba Győző:

Fiam, fakó minden teória,
s a lét aranyló fája zöld.

előzetes adatok alapján megalapozottan nyilatkozhatnak arról, hogy elképzelhető-e egyáltalán gyógy mód, mi köze van a betegség kórtanához, milyen kísérleteket igényel, és nagyjából mennyi ideig tart a kifejlesztése. Hasonlóképp, ha Hegelnek igaza is van, és az eljövendő társadalmi rend konkrét jegyei megjósolhatatlanok, ettől még képesek lehetünk felismerni az oda vezető utat. Képesek lehetünk például azonosítani a jelenlegi berendezkedés főbb problémáit, melyeket az új rendnek meg kell oldania, vagy a mozgalmat, mely az új rendet megalapozza. A mozgalom tagjai pedig ennyiben átláthatják saját történelmi szerepüket.

Innen nézve Marx elképzelései a forradalmi proletármozgalomról tökéletes összhangban állnak a hegeli történetfilozófiával. Marx semmilyen kész képet nem ad a posztkapitalista társadalommal kapcsolatban. (A popperi értelemben véve tehát eleve nem is „historicista”). Nem hajlandó „recepteket [írni] a jövőbeni lacikonyhája számára” (T 1: 15) – mint hangsúlyozza, a jövőbeni társadalom természete „egy sor történelmi folyamaton [múlik majd], melyek átalakítják a körülményeket és az embereket” (CW 22: 335). Marx elkerülhetetlennek látja a kapitalizmus bukását és a munkásosztály győzelmét (T 1: 10; vö. KK: 88 sk), mert úgy véli, a jelenlegi kapitalista társadalom nem tud leküzdeni bizonyos irracionális tendenciákat, és jelen van benne egy osztály, mely egyrészt képes az irracionális felszámolására, másrészt ez alapvető érdeke is. A proletármozgalom önátláthatósága azonban Marx számára nem azt jelenti, hogy a résztvevők előre látják a forradalom utáni világot, hanem azt, hogy tisztában vannak vele, mi a proletármozgalom. Pontosán erre utal Marx és Engels, mikor kijelentik: „... a kommunizmus számunkra nem egy állapot, amit létre kell hozni, nem egy ideál, melyhez a valóságnak igazodnia kell. Kommunizmusnak mi a valóságos mozgalmat nevezzük, mely felszámolja a jelenlegi állapotot” (MEW 3: 35/ CW 5: 49). Kommunistaként ennyiben lesz cselekvésünk a hegeli értelemben „világtörténelmi”, és ennyiben lesz önátlátható.

Elképzelhető persze, hogy Marx tévedett a munkásmozgalommal, vagy akár általában a kapitalizmussal kapcsolatban. Talán soha nem voltak és nem is lesznek olyan cselekvők, akik átlátják saját történelmi szerepüket. A Hegel és Marx közti vita arról szól, hogy a hegeli elmélet kizárja-e ennek az elvi lehetőségét is. A fentiekben amellet érveltem, hogy nem, és hogy Marx koncepciója a proletármozgalomról – függetlenül attól, hogy más szempontból hibás-e – az önátlátható történelmi cselekvés példája, mely nem mond ellent a hegeli történetfilozófiának. Akár előfordul ilyen cselekvés, akár nem, Hegel elmélete nem zárja ki. Emiatt pedig semmi okunk rá, hogy Hegelhez hasonlóan a politikai önreflexiót tekintsük az önátláthatóság kizárólagos terepének. Ha ez az alapvető vitakérdés a két gondolkodó között, akkor azt a következtetést kell levonnunk, hogy végeredményben Marxnak volt igaza.

Fordította Kodaj Dániel

IRODALOM

- Adorno, Theodor (1973): *Negative Dialectics*. Ford.: Ashton, E. B. Continuum Press.
- Cohen, G. A. (1978): *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton University Press.
- Hegel, G. W. F. (1802): Ueber die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts, *Werke* 2. [NR]
- Hegel, G. W. F. (1970a): *Werke*. Theorie Werkausgabe. Suhrkamp Verlag. [Werke]
- Hegel, G. W. F. (1970b): Nurnberger Propaedeutik (1808–1811), *Werke* 4. [NP]
- Hegel, G. W. F. (1971): *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó. [JF]
(M= Megjegyzés, F=Függelék).
- Hegel, G. W. F. (1973): *A szellem fenomenológiája*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó. [SzF]
- Hegel, G. W. F. (1974): *Vorlesungen uber Rechtsphilosophie*. Szerk.: Iltting, K. H. Frommann Verlag. [VPR]
- Hegel, G. W. F. (1975): *Natural Law*. Ford.: Knox, T. M. University of Pennsylvania Press.
- Hegel, G. W. F. (1983a): *Die Philosophie des Rechts: Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817–1818) und Homeyer (Berlin 1818/19)*. Szerk.: Iltting, K. H. Klett-Cotta Verlag. [VPR17]
- Hegel, G. W. F. (1983b): *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/1820*. Szerk.: Henrich, Dieter. Suhrkamp Verlag. [VPR19]
- Hegel, G. W. F. (1966): *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó. [VT]
- Korsch, Karl (1970): *Marxism and Philosophy [1923]*. Ford.: Fred Halliday. Monthly Review.
- Lenin, V. I. (1971): *Selected Works*. International Publishers. 579–580.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (1961–1966): *Werke*. Dietz Verlag. [MEW]
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (1965): *Selected Correspondence*. International Publishers. [SC]
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (1967, 1968, 1974): *A tőke*, I–III. kötet (MEM 23–25). Kossuth Kiadó. [T]
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (1968): *Selected Works*. International Publishers. [SW]
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (1975): *Collected Works*. International Publishers. [CW]
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (1998): *Kommunista kiáltvány*. Scolar Kiadó. (KK)
- Popper, Karl (1989): *A historicizmus nyomorúsága*. Akadémiai Kiadó.
- Wood, Allen W. (1993): Hegel and Marxism. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Szerk.: Beiser, Frederick C. Cambridge University Press. 414–444.