

Az ifjú Marx ismeretelméleti nézeteiről

MÁRKUS GYÖRGY

Vannak olyan filozófiatörténeti problémák, amelyek egy adott korszakban az általános ideológiai érdeklődés előterébe kerülnek, amelyek esetében az időbeli távolság korántsem válik annak akadályává, hogy tárgyalásuk kapcsán a kor legfontosabb és legaktuálisabb kérdései vetődjenek fel, legfőbb szellemi-ideológiai irányzatai csapjanak össze. Gyakran a problémák történeti jellege egyszerű mez, amely lehetővé teszi az aktuális kérdések kényelmesebb vagy kevésbé veszélyes kifejtését. Ilyen jellege volt például a Spinoza-kérdésnek a német felvilágosodásban. Napjainkban egyre inkább ilyen jellegűt kezd öltetni az ifjú Marx problémája.

Az a tény, hogy Marx korai munkái Nyugaton annyira az érdeklődés előterébe kerültek, jelentős mértékben egyszerű visszatükröződése annak a döntő, meghatározó szerepnek, amelyet a marxizmus korunk társadalmi és szellemi életében játszik. A marxizmushoz való viszony ma olyan kérdés, amely elől nem térhet ki egyetlen gondolkodó fő sem, éljen bárhol is és dolgozzon bármely területen. Még kevésbé térhet ki ez elől a filozófus. A marxizmus agyonhallgatásának kísérlete csődöt mondott. A múlt század végén a polgári gondolkodók számára a marxizmus mint eszmei irányzat legfeljebb a politikai gazdaságtan és szociológia szakterületén belül létezett. A dialektikus és történelmi materializmus mint filozófia létét a hivatalos polgári filozófia és filozófiatörténet egyszerűen nem vette tudomásul. Jellemző, hogy e korszak legrepresentatívabb filozófiatörténete, Windelband „Geschichte der Philosophie”-je összesen öt mondatot szentel Marxnak és Engelsnek, kizárólag történelemszemléletüket jellemezve. Ez az agyonhallgatási taktika a marxista ideológia gyakorlati sikerei nyomán mondta fel a szolgálatot: az Októberi Szocialista Forradalom győzelme, a Szovjetunió sikerei, a kommunista pártok befolyásának növekedése nemcsak a tudományos szocializmus elméletét, hanem annak világnézeti alapját, a dialektikus és történelmi materializmust is az érdeklődés és ideológiai harc középpontjába állították. Egyre növekedett azoknak a száma a Szovjetunió határain kívül is, akik megismerték és magukévá tették a munkásosztály tudományos világnézetét. Ennek következtében váltották fel a burzsoázia ideológiai képviselői részéről a marxi-lenini filozófia tudomásul nem vételét az ellene való aktív harc és polémia különböző formái. Ennek első előszelei már a tizes években jelentkeztek. Lenin ideológiai éberségére jellemző, hogy ennek a „frontváltásnak” első jelére is felfigyelt — Filozófiai Füzetekben olvashatjuk megjegyzéseit (Vö. Lenin: Filozófiai füzetek. Szikra. 1954. 362—65. o.) Plenge Marx tanulmányára (Plenge: Marx und

Hegel. Tübingen. 1911.), amelyet a Marx-kérdés olyan „szakértője”, mint a nyugatnémet Thier ma már klasszikusnak nyilvánított. Főként a harmincas évektől kezdve jelennek meg azonban gyors egymásután a marxizmus filozófiájával foglalkozó burzsoá munkák és ez a jelenség csak továbbfokozódik a második világháború után. Ma a dialektikus és történelmi materializmus polgári irodalma jókora könyvtárat tesz ki.

Nem véletlen azonban az sem, hogy ezen irodalom igen jelentős hányada a fiatal Marxnak szentelt munkákból áll. A fiatal Marxról írnak a francia és német egzisztencialisták (H. Popitz: *Der entfremdete Mensch*. Basel, 1953.; Hyppolite: *Études sur Hegel et Marx*. Paris. 1955.) éppúgy, mint a katolikus és protestáns teológusok (Calvez: *La pensée de K. Marx*. Paris. 1956; E. Thier: *Das Menschenbild des jungen Marx*. Göttingen. 1957.), az amerikai pragmatisták mellett (S. Hook: *From Hegel to Marx*. London. 1936.) a német szellem-történészek és neohegeliánusok (K. Löwith: *Von Hegel bis Nietzsche*; H. Marcuse: *Reason and revolution*. London. 1941.) — és ezt a felsorolást még soká lehetne folytatni. E téma központi jellegét a tárgyalt periódus sajátosságai határozzák meg. Marx munkásságának e szakaszát hihetetlen gyors — idealizmustól materializmushoz tartó — filozófiai fejlődés jellemzi. Ennek következményeképp gyakran még az egyes munkákon belül is kitapinthatók bizonyos koncepció különbségek, ellentmondások és ugyancsak szükségszerű terminológiai és tartalmi bizonytalanságok. Ehhez hozzájárul, hogy e művek legtöbbször nem kiadásra, hanem önmaga előtt való tisztázására készültek, gyakran befejezetlenek, vázlagszerűek. Mindez kitűnő alkalmat ad eltérő interpretációkra. Ugyanakkor Marx épp ezekben a műveiben, mikor még filozófiai és társadalmi koncepciója csak alakulóban van, állandóan önkritikailag visszatérve a rá korábbiakban hatást gyakorolt filozófiai áramlatokra és saját korábbi álláspontjára, fokozatosan leszámolva velük, szükségszerűen érint és tárgyal olyan alapvető filozófiai problémákat, amelyek igen lényeges szerepet játszanak érett műveiben is, melyek elengedhetetlenek ezek helyes értelmezéséhez, amelyek azonban csak impliciten foglaltatnak bent e későbbi munkákban.

Ezek a vonások teszik különösen alkalmas terrénummá e műveket a burzsoá értelmiség azon képviselői számára, akik fenn kívánják tartani annak látszatát, hogy ők is csatlakoznak a marxizmus eszmei tradícióihoz, akik szívesen tetszelegnek azzal, hogy ők megőrzik (és csak ők őrzik meg) azt, ami értékes és időtálló a marxizmusban, csak „túlzásait” és „elavult” téziseit vetve el. Aki az ifjú Marxról ír — a marxizmus legáltalánosabb, leglényegesebb filozófiai kérdéseiről és vonásairól beszélhet, és ugyanakkor a munkák bonyolultsága, bizonytalanságai s főleg a köztük jelentkező felfogásbeli eltérések lehetőséget adnak a marxizmus ezen alaptéziseinek eltorzítására és meghamisítására. Így jönnek létre a burzsoá „marxológia” torzképei: az egzisztencialista Marx, aki az elidegenedést ember és természet örök viszonyaként fogja fel s aki csak logikai bakugrásként juthat el ahhoz a gondolathoz, hogy az emberi lét ezen örök tragikuma a proletárforradalom által megszüntethető (Popitz); Marx, aki csak a történelemben ismeri el a dialektikát, mivel csupán az ember képviselheti a tagadást, aki számára a „természet dialektikája” — értelmetlen fogalom, és ami ezzel jár — Marx és Engels állítólagos filozófiai ellentéte (Kojève, Calvez — azonban meg kell jegyezni, hogy ezen gondolat végeredményben — amint a burzsoá Marx-interpretációk egyes egyéb eszméi is — Lukács György korai munkájára, a „Geschichte und Klassenbewusstsein, -re megy vissza); az „Ökonómiai-filozófiai kéziratok” „humanista” Marxa és a

későbbi munkák ellentéte (Popitz), vagy ugyanez a torzítás ellenkező előjellel — minden különbség elmosása e művek között (Thier majdhogy nem a doktori disszertációban, e legkorábbi, minden értéke mellett is kifejezetten idealista, hegelizáló munkában véli felfedezni a marxi világnézet alapvető vonásait; Hyppolite szinte feloldja a Tőkét az elidegenedés problémájában). Nem véletlen tehát, hogy a fiatal Marxról írt munkák jelentős része minden tudományos érték híján van, történelmi jellegük csak ideológiai fügefalevél, ami mögött a marxizmus ellen folytatott éles polémia húzódik — nem egyszer a fiatal Marx nevében. A fiatal Marxról folytatott vitákban a marxizmusnak, mint filozófiai irányzatnak értékéről és további útjáról van szó mindenekelőtt.

E korai munkák kifejezetten filozófiai jellege lehetővé teszi egyes igen lényeges általános elvi problémák tárgyalását és egyben azt is, hogy e tárgyalás során elvonatkoztassanak azoktól a konkrét társadalmi és politikai következtetésektől, amelyeket Marx éppen ezen világnézeti koncepció és módszertani alap segítségével vont le. Ez különösen vonzóvá tette e kérdéseket a revizionizmus számára. Mint bármely más területen, a revizionizmus itt is bebizonyította, hogy nem más, mint a polgári, gyakran kifejezetten antimarxista nézetek egyszerű ismétlője és szálláscsinálója. Különösen jellemző ebből a szempontból L. Kołakowski nemrég publikált tanulmánya („Karol Marks i klasyczna definicja prawdy”. *Studia Filozoficzne*. 1959. No 2.). Kołakowski ezen írását Marx az „Ökonómiai-filozófiai kéziratokban” kifejtett ismeretelméleti nézeteinek szenteli. E nézeteket (s Marxot általában) élesen szembeállítja Engels és Lenin „pozitivista scientizmusával”. Az utóbbiak hittek abban, hogy a tudományos elméletek valamely tudatunktól független valóság tükörképei s a gyakorlatot csak az elméletek kritériumaként tekintették (hogy ez az állítás mennyire hamis, azt bizonyíthatja bárki, aki csak egyszer is olvasta „A munka szerepe a majom emberré válásában”-t, vagy a „Filozófiai füzetek”-et). Marx viszont — a szerző szerint — teljes egészében elveti az emberi tudattól függetlenül létező valóság fogalmát, mint rosszul definiált, értelmetlen fogalmat. A Kołakowski által interpretált Marx szerint a megismerés tárgya nem az „önmagában”, az embertől függetlenül létező természet, hanem a tudatos ember és a tevékenységével szemben keletkező külső ellenállás *viszonya*; viszony, amelynek két tagját sohasem ismerhetjük meg a maguk függetlenségében. A megismerés a szükségletek kielégítésére irányuló, a természetet ennek megfelelően „szervező” gyakorlati tevékenység része és ezáltal determinált. Az egyes tárgyak, tárgyi tulajdonságok és viszonyok, amint azok akár az érzéki, akár a tudományos megismerésben jelentkeznek, csak a szükségletek által determinált, azokat szolgáló intellektuális tevékenység eredményeként keletkeznek és nem léteznek ezelőtt. „Ha az emberi tudat, a gyakorlati ész nem hozza létre a létet önmagában, létrehozza a létet mint individuumokból állót, fajokra és nemekre osztottat.” (I. m. 50. o.) Az absztrakció és nyelv társadalmilag adott formái segítségével alakít ki az ember szükségleteinek megfelelőleg a tevékenységével szemben jelentkező „ellenállásból”, a „káoszból”, amint ezt Kołakowski ismételten nevezi, egy artikulált, egyes, meghatározott tárgyakból álló természetet. Épp ezért kívánja a szerző Marx ismert mondását: a tudat a dolgok képzete — egy kissé „általánosítani”: a fenti tétel csak a tudat keletkezésére vonatkozik, ha viszont a konkrét világ képére kérdezzünk, a fordítottja igaz: a dolog — a tudat eltárgyasulása (uo. 58. o.). Ezek a nézetek azok, amelyeket a szerző különösen aktuálisnak talál a „marxizmusban”, ellentétben a fiatal Marx más, elavult tételeivel, amelyeket

egyetlen, de annál határozottabb mondatban intéz el tanulmánya végén: „semmisem könnyebb ma, mint annak hebizonyítása, mennyire utopisztikus volt Marx meggyőződése, amely szerint „a kommunizmus mint a magántulajdon pozitív megszüntetése” azonos az emberi elidegenedés általános vett megszüntetésével” (uo. 67. o.).

Nem véletlenül írta tehát Kolakowski a marxizmus aktuális értelméről szóló cikkében („Aktualne i nieaktualne pojecie marksizmu, Nowa Kultura, 1957. No. 4.), hogy az, ami a marxizmusban igazán aktuális, fel kell hogy olvadjon valamely általános, racionalista ideológiában. Kolakowski „aktuális” marxizmusáról mindenesetre kiderült, hogy nem más mint a legközönségesebb filozófiai agnoszticizmus (az egyezések Mead szocialis pragmatizmusával egészen megdöbbsentőek — habár a szerző védelmére meg kell jegyezni, hogy cikkének a pragmatizmusról szóló része világosan elárulja, hogy James-en kívül egy fia pragmatistának egy sorát sem olvasta), amely a marxizmus egész filozófiai és társadalmi elméletének elvetésével párosul. (Hogy ez mennyire aktuális — annak eldöntését az olvasóra bízuk. Hogy ez mennyiben racionalista? Segít választ adni e kérdésre Kolakowski legújabb cikke („Kaplan i blazen” Twórczość, 1959. Varsó). Ebben az egyedül helyes filozófiai álláspontként a bohóc minden szentből csúfot űző, mindent tagadó és kigúnyoló figuráját jelöli meg a szerző. Tagadni minden értékrendszert és elméletet, mert különben az dogmává merevül s a haladás béklyójává válik — ez a racionalista álláspontja. Minden egyéb — teológia. E cikket — mint Kolakowski valamennyi történet- és erkölcsfilozófiai írását — a dialektikus gondolkodásra való teljes képtelenség hatja át. Annak belátása, hogy a tudomány fejlődése nem a meglevő elméletek, értékrendszerek elvetését, hanem tökéletesítését jelenti, hogy a „tagadás” egyben az előző megtartása és folytatása is és hogy ezért a termékeny „tagadás” a tudományban csak a már meglevő elméletek és tények talajáról és nem valamiféle általános szkeptikus filozófia, a „mindent kinevetés” talajáról lehetséges — teljesen meghaladja képességeit. A szkeptizmus bizonyos különleges periódusokban — elsősorban a vallás elleni harcban az újkor hajnalán — I. Montaignet és Charront — játszhatta a racionalizmus előkészítőjének szerepét. De a szkeptizmus nem volt és nem is lehetett soha a racionalizmus alapvető formája, sőt gyakran irracionalista ideológiák szálláscsinálójaként szerepelt. Kolakowski ideológiai „evolúciójának” ezek a legújabb tényei — korábbi írásaiban ugyanis, hasonló metafizikus egyoldalúsággal épp a tudományos fejlődés szakadatlan voltát s a tudomány egységét emelte ki — kitűnő illusztrációk arra, mit jelent a revizionizmus „általános racionalista ideológiáról” szóló koncepciója a gyakorlatban. A huszadik században találhatunk egyes polgári racionalista irányzatokat, amelyek a marxizmus problematikájától többé-kevésbé távol, kisebb vagy nagyobb következetlenségek ellenére megmaradtak racionalistáknak (pl. a svájci „Dialectica” csoportja, vagy E. Meyerson). Azonban a marxizmussal szemben és a marxizmus ellen racionalistának maradni — nem lehetséges; ezt igazolja Kolakowski útja is).

Mi a marxista filozófiatörténet feladata ebben a helyzetben? Marx szavaira kell emlékeznünk arról, hogy a proletariátus számára nem szükséges illúziókba burkolni saját múltját és jelen harcait. Marx mindig aláhúzta a forradalmi munkásmozgalom önkritikus jellegét, annak égető szükségességét, hogy a mozgalom és vele együtt az elmélet fejlődésének minden lépcsőfokán forduljunk kritikus szemmel az elmúlt történelmi tapasztalat felé. Már egymagá-

ban ez is jelentőséget ad a marxista filozófia kialakulásával való filozófiatörténeti foglalkozásnak. Azonban a fiatal Marx kérdése ma ezen az általános jelentőségen túlmenőleg a burzsoá és revizionista ideológiák ellen viselt harc egyik legégetőbb kérdése. A marxista filozófiatörténet meghamisítóival szemben fel kell mutatni Marx eszmei-ideológiai fejlődésének igaz képét. És ha ez helyesen történik meg, ez nemcsak a fentemlített aspektusokból fog jelentőséggel bírni. Marx és Engels fejlődésének rajza annyiban is a jelennek szól, hogy ma, amikor egyesek szívesen szegzik szembe a marxizmussal valami elvont humanizmus követelését, ez a fejlődés — amely épp egy elvont polgári—radikális humanista ideáltól vezetett a kommunizmus eszméihez — a maga belső logikájával bizonyíthatja, hogy korunkban nincs és nem lehetséges következetes humanizmus a proletariátus, a marxi—lenini világnézet forradalmi humanizmusán kívül.

Az ifjú Marx szellemi fejlődésének, e fejlődés rugóinak feltárása kétoldali harcot követel. Fel kell lépni először is mindazok a burzsoá és revizionista irányzatok ellen, amelyek felhasználva Marx korai műveiben nem egyszer található, még kiforratlan, vagy kifejezetten idealista jellegű állításokat (hiszen Marx mint ifjúhegeliánus kezdte filozófiai pályafutását és ha időben igen rövid, de eszmeileg igen bonyolult utat tett meg a dialektikus és történelmi materializmus megalkotásáig), ezek szemszögéből akarják interpretálni a marxizmust. Fel kell lépni azon irányzatok ellen, amelyek el kívánnak mosni minden különbséget a Marx útkeresését jellemző művek és az érett munkák között. (A „Német ideológia” az a munka, amelyet az érett marxizmus első alkotásának tekinthetünk. Természetesen e műben is, főleg — de nem kizárólag — történelmi vonatkozásban, mint erről maga Engels is írt, találhatunk téves megállapításokat stb. Azonban a dialektikus és történelmi materializmus elmélete, bizonyos terminológiai bizonytalanság ellenére, a maga lényegi vonásaiban e műben már készen áll előttünk.) Ezeket a különbségeket, Marx koncepcióinak változását nem leplezni kell, hanem fel kell tárni teljes világossággal. Ugyanakkor fel kell számolni azt a szektás és dogmatikus, de a múltban bizonyos mértékig érvényesülő gyakorlatot, amely kényes kérdésként kezelte e műveket, nem használta fel a bennük kifejtett gondolatgazdagságot. Ez nemcsak azért helytelen, mert a burzsoá filozófia és filozófiatörténet támadásaira a marxista filozófiatörténésznek nincs joga hallgatással válaszolni, de helytelen azért is — és ezt szeretném különösen aláhúzni — mert e művek nem egy olyan problémát tartalmaznak, ami a marxista filozófia alapvető gondolataihoz tartozik s melyeket a későbbiek során a klasszikusok seholsem fejtettek ki oly részletességgel és világossággal, mint Marx épp ezekben a korai, öntisztázásra íródott műveiben. Gyakran ezek az igen lényeges gondolatok más, korántsem érett nézetekkel együtt jelentkeznek (különösen jellemző ez az „Ökonómiai-filozófiai kéziratok”-ra, az ifjú Marx ezen leglényegesebb és legtöbbet vitatott alkotására). El kell tehát tudnunk — az összkoncepció egész-jellegének feltárása és megőrzése mellett — ezeket választani egymástól. Mindez természetesen bonyolult kollektív munkát igénylő feladat. Ez a munka nagy ütemben folyik. Elégészes itt Cornu Marx-monográfiájának első kötetére és a nemrég megjelent szovjet Filozófiatörténet harmadik kötetére utalni.

E tanulmány keretei közt az ifjú Marx fejlődésének egy speciális aspektusát kívánjuk vizsgálat tárgyává tenni — ismeretelméleti nézeteinek fejlődését. E téma különlegesen időszerűvé vált, mivel az utóbbi időben egy sor revizionista és burzsoá jellegű interpretáció jelent meg e témáról — Kozakow-

ski fenti cikke csak egy kiragadott példa. A Magyar Filozófiai Szemle hasábjain több alkalommal folyt polémia ezekkel a nézetekkel (Simon Endre bírálata Calvez és Bochenski könyvéről, Makai Mária Kolakowski-polémiájának egyes vonatkozásai, stb.). Épp ezért e tanulmányon belül a felvetett kérdések pozitív megválaszolására tennénk kísérletet. Természetesen az ismeretelméleti problematikának önállóként való tárgyalása csak bizonyos határok közt lehetséges, hisz e kérdések korántsem játszanak döntő szerepet az ifjú Marx munkáiban, az egyes megoldások jellege más kérdésekre vonatkozó koncepciók által determinált. Épp ezért a vizsgálódások egyes pontjain mi is kénytelenek leszünk a magunk választotta aspektus határain túllépni, más problémákat is szemügyre venni. Azonban általában az ismeretelmélet kérdéseit fogjuk részletesebben tanulmányozni, feltételezve az ifjú Marx filozófiai-eszmei fejlődése főbb irányának és etapjainak ismeretét.

A cikk első részében e nézetek fejlődésének általános rajzát igyekszünk felvázolni, különös figyelmet fordítva az „Ökonómiai-filozófiai kéziratok”-ban kifejtett koncepció egyes sajátosságaira. A továbbiakban Marx itt jelentkező ismeretelméleti felfogásának egyes olyan tendenciáit kívánjuk részletesebben ismertetni, amelyek — véleményünk szerint — nagy és pozitív jelentőséggel bírnak a marxista gnoszeológiai lényegének helyes értelmezése szempontjából.

Marx fejlődésének egyes problémái

Első munkájában, a demokritoszi és epikuroszi naturfilozófia közti különbségről írt doktori disszertációban, Marx gnoszeológiai álláspontján a hegeli hatás még nagyon érezhető. A valóság helyes megismerésének egyedüli orgánuma szerinte a filozófia, mint az „igaz tudás”, amely ebben a minőségében szembenáll nemcsak az érzékiséggel, a köznapi tudattal, amelyeknek csak „teljes tagadása” révén jöhet létre, hanem az empirikus, kísérleti természettudományokkal is. Ez utóbbiak, mint ezt Demokritosszal kapcsolatban hangsúlyozza Marx, mindig feltételeznek valami transzcendenset az emberi tudat viszonyában s céljuk csak az, hogy az érzéki valóság sokféleségét egyszerű és általános hipotézisekből levezessék. Ebből a szempontból a tudomány nem áll közvetlenül szemben a vallással, amely a maga beteljesedett formájában, a kereszténységben, nem más, mint a „transzcendentitás befejezett filozófiája” (Marx—Engels: Gesamtausgabe. Moszkva — továbbiakban MEGA — Abt. I. Bd. 1. HalbBd. 1. 138. o.). Másrészt a természettudomány reális lehetőségeken alapuló módszere, a logikai megalapozás módszere, egyoldalú és értelmi jellegű (uo. 23. o.): minden egyes jelenség számára megállapítva az okok, feltételek, stb. azon körét, amelyek létét megalapozzák, szétszabdálja a természet egyetemes és egységes életét. Ezzel szemben a filozófia — minden transzcendentitás tagadása. Tárgya a szellem, az öntudat. Épp ezért a filozófia már nem tételezi fel, hogy a predikátumok valamely gondolaton kívüli valóság, tárgy meghatározásai, ő e predikátumokat a maguk összességében, átmenetében és mozgásában tekinti önálló szubjektumnak, tárgyanak: „A mindennapi gondolkodásban mindig kész predikátumokat találunk, amelyeket az elválaszt a szubjektumtól. Valamennyi filozófus a predikátumokból magukból csinált szubjektumot” (119. o.). Azt a tényt tehát, amelyben a későbbiek során Feuerbach, majd Marx is az idealista filozófia legfőbb módszertani hibáját fedezi fel, ez időpontban Marx, hegelianus álláspontjának megfelelőleg, a legpozitívabban értékeli — a filozófia épp azért képviseli a valóság megismerésének legmaga-

sabb s egyedül igaz módját, mert szubjektumokká változtatja át a predikátumokat, mert szubjektummá teszi a szubsztanciát.

Az a szellem, öntudat, amely a filozófia valódi tárgyának bizonyul, nem az empirikus egyedi öntudat, amely képtelen lévén arra, hogy áthassa, „idealizálja” az egész természetet, csak elvonatkoztathat tőle, tagadva minden tőle függetlenül létező objektív realitást.¹ E szellem a konkrét általános, az egész emberiség történelmileg alakuló és fejlődő öntudata, amely magát tárva fel a természetben, korántsem torzítja el azt, mivel lényege szerint nem más, mint a természetben működő szellemi jellegű erők fejlődésének végterméke és öntudatosulása. A filozófiai megismerés így egyben az önmagában vett természet megismerése is. „Amikor elismerjük a természet ésszerűségét, tőle való függésünk megszűnik. A természet már nem szolgál többé határként a mi tudatunk számára, és épp Epikurosz teszi a tudat formáját a maga közvetlenségében, a magáért-való-létet — a természet formájává. Csak akkor, amikor elismerjük, hogy a természet teljesen független a tudatos észtól, amikor őt önmagában eszként tekintjük, csak akkor válik az ész teljes birtokává. Minden hozzá való viszony mint olyan, egyben az ő elidegenültségének is bizonyul” (uo. 144. o.).

A filozófia szerepe azonban nem merül ki az öntudatosítás passzív feladatában. Ha a filozófia tárgya az öntudat, úgy nem mondhat róla többet, mint *ami*; az öntudat az elméletben csak olyanként jelenhet meg (post festum), amilyenként az adott történelmi fokon a nép valódi szubsztancionális életében—erkölcseiben, szokásaiban, jogában, államában stb. megvalósult. „Az ő (a filozófiai rendszer — M. Gy.) viszonya a világhoz a reflexió viszonya” (uo. 64. o.). Ezért törekszik a görög filozófia történetéről írt rövid vázlatában Marx arra, hogy feltárja a görög társadalmi—politikai élet és a filozófia közötti kapcsolatokat (vö. uo. 100—106. o., pl. a pythagoreánusokról; avagy a következő idézet: „(Anaxagorasz) látszólagos dualizmusa, egyrészt, épp azon dualisztikus elvnek bizonyul, amely megbontja az állam szívéét Anaxagorasz korszakában...” stb.). Valamely korszak filozófiájának fejlődése épp ezért a korszaklelemnek a maga totalitásában való felfogásához tartó fejlődés is, amelynek végcélja a „világfilozófia”, amely átfogja a kor összes problémáját s „az absztrakt elveket egységes egészbe” egyesíti. Ezzel magyarázható a filozófia aktív, alkotó szerepe: a „világfilozófiában” a korszaklelem mint teoretikus szellem önmagára talált, meglelte a maga teljes és szabad kifejezését. Mint ilyen szemben áll magával a világgal, amelyben, habár ugyanazon öntudat testesült meg, alakult szubsztanciává, a lényeg (éppen azért, mert megvalósult, anyagivá vált) nem valósulhatott meg ellentmondás nélkül, hanem csak elidegenedve: a jelenség, a közvetlen lét ellentmond a lényegnek, a belső szellemi tartalomnak. A filozófia számára tehát a világ hamisként jelenik meg, s így maga gyakorlati energiává válik, amely e hamis világ ellen irányul. Azonban abban a mértékben, ahogy ez a gyakorlati filozófia, a filozófiai kritika megvalósítja önmagát, fel kell hogy táruljon előtte az a tény, hogy azok a korrólátok, ellentmondások, amelyeket felfedezni vélt a vele szembenálló valóságban, nem ennek,

¹ „...az epikureusi filozófia elve az öntudat abszolút volta és szabadsága, habár ezt az öntudatot csak az egyedi formájában fogja fel. Ha az absztrakt — egyedi öntudatot abszolút elvként tételezzük fel, minden igazi és valódi tudomány megsemmisül, minthogy maguknak a dolgoknak természetében nem uralkodik az egyediség. Azonban ezzel együtt megsemmisül mindaz, ami transzcendens az emberi tudathoz viszonyítva, tehát ami az elképzelő (imaginierend) tudathoz tartozik.” (Uo. 51. o.)

hanem az ő saját szellemi tartalmának, elvének korlátai és ellentmondásai. Így megvalósítva elveit, egyben megszabadítja mind magát, mind a világot ezen elvektől s az öntudat fejlődésének új korszakát készíti elő.^{1a} Csak így lehetséges egyáltalán filozófia, sőt élet a „világfilozófia” után.

A passzívan-tükrözőnek és aktívan-alakítónak, a teoretikusnak és praktikusnak, az abszolútnak és történelmileg-viszonylagosnak ebben a kölcsönhatásában és egységében azonban az elméleti momentum a meghatározó. Nemcsak azért, mert minden gyakorlati tevékenység e periódusban szellemi-kritikai tevékenységként jelenik meg Marxnál, de a hegeli fogalom-teleológia — igaz társadalmi tartalmában gyökeresen radikalizált — alkalmazása következtében is. A történelmi fejlődés immanens célja — a szubsztancia teljes átváltoztatása szubjektummá: az individuum valamennyi természetiként fellépő külső meghatározásának és korlátjának tudatos önmeghatározással való felcserélése. E cél perspektívája tesz lehetővé felülemelkedést minden történelmileg-nacionalisan korlátozott ismereten és nyújt alkalmat „az ész országának” (vö. uo. 81. o.) szintjéről ítélkezni.

E koncepció felszámolása és gyökeres, materialista meghaladása nem az elvont filozófiai spekuláció síkján, hanem Marx gyakorlati-politikai tapasztalatai könyörtelen elemzésének eredményeként történik. (Természetesen bizonyos elméleti hatások, elsősorban Feuerbach hatásának jelentősége korántsem lebecsülendő.) A Rheinische Zeitungban való közreműködése során csődöt mondanak politikai illúziói. Az ifjú Marx korábban feltételezte, hogy csak az államban válnak az anyagi részek a szellemi egésznek lélekkel áthatott tagjaivá és csak az államban alakul ki az a társadalmi egész, amely életében való részvétel teszi emberré az embert. A gazdasági élet problémái közül csak a magántulajdon politikai megszüntetése, illetve bizonyos korlátozása érdekli. (Ennek révén véli elkerülhetőnek a társadalmi rétegződés megmerevedését). Épp ezért szociális programjának lényege — az állam gyökeres, jakobinus-forradalmi átalakítása, demokratizálása. Azonban az újságban való munka, a társadalmi valósággal való közvetlen érintkezés folytán kiderül politika és gazdaság kapcsolatának sokkal bonyolultabb volta, a gazdasági jelenségek uralma a politikaiak felett, ekkor kerül először elé a maga teljességében a „szegény osztályok” problémája, amely „a tudatos államszerkezetben még nem talált megfelelő helyet” (Marx—Engels: Művek. I. kötet. Kossuth. 1957. 120. o.). Amikor, ennek következtében, 1844 tavaszán politikai-világnézeti válságba kerül, a rá jellemző gondolkodói tudatossággal és önkritikával visszafordul elméleti-filozófiai premisszáinak vizsgálatához — a hegeli filozófia, elsősorban államelmélet kritikai elemzéséhez (l. „A hegeli államjogbölcselet bírál-

^{1a} „Pszichológiai törvény az, hogy az önmagában szabadabbá vált elméleti szellem gyakorlati energiává változik és mint akarat lépve ki Amenthes árnyországból, a földi, kívülről létező valóság ellen fordul... Azonban a filozófia gyakorlata maga is elméleti. A kritika az, amely lényege szerint ítél meg minden egyes lézetőt, eszméje szerint — minden különös valóságot... Önmaga megvalósításának törekvésétől lelkesítve, feszült viszonyba lép a fennmaradóval. A belső megelégedés és lezártág megbomlik. Az, ami belső fény volt, emésztő lánggá változik, amely kívülről fordul. Ily módon, végeredményben, oly mértékben, amilyenben a világ filozófiaivá, a filozófia világivá válik, megvalósulása egyben veszte is lesz, ami ellen harcot visel önmagán kívül, ez az ő saját belső elégtelensége, aminthogy ebben a harcban maga ugyanazokat a hibákat követi el, mint amelyek ellen harcot indított és csak elkövetve ezeket a hibákat, semmisíti meg őket. Az, ami fellép ellene és ami ellen ő küzd, mindig ugyanaz, mint ő maga, csak ellenkező előjellel.” (Uo. 64—65. o.)

lata" c. kéziratát). Az ennek eredményeként, újonnan megszerzett forradalmi meggyőződés fényében, amely, bármennyire általános formában is, a politikai átalakításon túlmenőleg, a polgári társadalom megváltoztatását, szférái elidegenedett, magán-jellegének megsemmisítését követeli, mint minden demokratikus átalakítás előfeltételét,² bírálja most Marx a hegeli társadalom-koncepciót és ezen túlmenőleg, a hegeli idealizmust és a hegeli dialektikát általában. Mindez éppen azáltal válik lehetségessé, hogy immár nem a politikai életre irányuló szellemi-kritikai akció, hanem az anyagi életfeltételeket átalakító forradalmi cselekvés lép fel a történelmi haladás megvalósítójaként.

Ennek megfelelően változik meg a spekulatív-filozófiai megismerés értékelése is. A disszertációban épp kritikai voltánál fogva tekinti ezt az „igazi tudásnak”. Átváltoztatva a köznapi gondolkodás által a külső tárgyaknak tulajdonított meghatározásokat, predikátumokat önálló szubjektumokká, az öntudat fejlődésében elfoglalt lényegi helyük, szerepük szerint tekintve őket, azaz megragadva „fogalmukat”, a filozófia egyben kritikai mércét is ad, amelyen immár az egyes tárgyak, mint az öntudat ezen meghatározásainak megjelenései, objektíve lemérhetők; lehetővé teszi, hogy az esetlegességektől megtisztított lényegét a tárgyakkal, mint pusztá értelmet kritikailag szembeállítsák. E módszer értékelése most ellenkezőjévé válik — Marx éppen apologetikus mivolta miatt veti el a kreutznachi kéziratban. Elszakítva a predikátumokat eredeti hordozójuktól és alanyuktól, önmagukban vizsgálva őket, a spekulatív gondolkodás csak úgy képes egyáltalán értelmet tulajdonítani nekik, ha feltételezi meghatározott kapcsolatukat, rendszerüket, amelyben mindegyik a többihez való viszonya által determinált. Így létrejön absztrakt fogalmaknak egy „önmagában elkészült”, lezárt, apriorisztikus rendszere. A valóságtól való elszakítottság azonban — amit, ha korántsem ilyen éles formában felfogva, Marx korábban hajlandó volt a kritikának tárgyától való szükséges távolságaként értelmezni — lehetetlenné tesz minden valóságos kritikát. Az önmagába zárt gondolkodás, ha immár a belső tartalom híján, a valóság felé fordul, annak igaz megismeréseként lépve fel, nélkülöz minden kritériumot, hogy a közvetlen adottban megkülönböztesse a valóságosat, a szükségszerűt az esetlegestől, a pusztán létezőtől. Egyedüli kritériumként és követelményként az lép fel, hogy a tárgyat fel lehessen oldani valamely absztrakt fogalomban. Így jön létre a gondolkodás „kritikátlan pozitívizmusa” és „álkriticismusa” — a köznapi értelem számára a gondolkodás kritikai színben tetszeleghet, mivel — a tárgyat egy absztrakt meghatározás megtestesítőjeként fogva fel — a tárgyról alkotott fogalma igen eltérő lehet annak köznapi fogalmától. De a lényegét tekintve ez a módszer apologetikus — mert az öntudat, a szellem stb. megvalósulásaként felfogott tárgyat a maga közvetlenségében, úgy amint a mindennapi empíriában adva van, fogja fel és fogadja el, igazolást adva neki ezzel — legfeljebb, mint láttuk, más jelentést, értelmezést kölcsönözve neki. Ugyanakkor e megismerés egyben formális is — kép-

² „A bürokrácia megszüntetése csak az lehet, hogy az általános érdek *valóságosan*... különös érdeké válik, ami csak azáltal lehetséges, hogy a *különös* érdek valóságosan *általános* érdeké válik.” (Uo. 252. o.) „A demokráciában az állam mint különös *csak* különös, mint általános a valóságos általános; vagyis nem meghatározottság a másik tartalomtól megkülönböztetve. Az újabb franciák ezt úgy fogják fel, hogy az igazi demokráciában a politikai állam megszűnik. Ez annyiban helyes, hogy qua politikai állam nem számít többé egésznek.” (Uo. 232. o.)

telen a tárgy specifikumának feltárására, tehát egyáltalán nem megismerés.³

Csak az olyan megismerés, válhat valóban kritikaivá, amely követi tárgya specifikus logikáját, feltárja annak valóságos, belső ellentmondásait, mivel „az, hogy az ésszerű valóságos, épp a nemésszerű valóság ellentmondásosságával bizonyítható be, amely minden lépésben ellentéte annak, amit magáról mond és az ellentétét mondja magáról annak, ami”. A tudományos megismerésnek ez a felfogása azonban még igen általános. Az idealista dialektika módszere még koránt sincs véglegesen legyőzve. Nemcsak arról van szó, hogy találhatunk Marxnál olyan megfogalmazásokat, amelyek ezt tükrözik, hanem arról is, hogy még később, az „Ökonómiai-filozófiai kéziratok”-ban is nem egyszer egy történelmi folyamat közvetítések hosszú során keresztül létrehozott eredményét, mint a folyamat immanens célját és „fogalmát”, annak lényegeként tekint, hogy így kritikai mércét kapjon a folyamat konkrét történelmi „megjelenéseivel”, mint a lényegnek ellentmondókkal és attól elidegenedettekkel szemben. Így az immanens kritika követelménye nem mindig teljesül. A végső leszámolás ezekkel a problémákkal csak a „Német ideológiában” jelentkezik. Ami pedig a kérdés pozitív megoldását, egy tudományos metodológia kidolgozását jelenti, Marx későbbi filozófiai érdeklődésének központjába épp ez a probléma kerül.

Az itt említett felfogás nagymértékben tükrözi Feuerbach hatását. Azonban a két gondolkodó nézetei ez időben sem egyeztek meg — még e vonatkozásban sem — teljesen. Míg Feuerbach szerint a valóság megismerésének orgánuma a kultúrált, emberivé vált érzékiség, a szemlélet,⁴ addig Marx e munkájában a racionális-logikai, diszkurzív megismerést fogadja el, mint olyat, amely képes a „dolog logikájának” feltárására. Ez a különbség, példának okáért, igen élesen megnyilvánul abban az eltérő értékelésben, amit az „absztrakttól a konkrétig vezető út” hegeli gondolata — az a metodológiai követelmény, amely szerint a tudományos megismerésnek az absztrakttól a konkrét felé kell haladnia — kap Feuerbachnál és az ifjú Marxnál. Az előbbi ebben nem lát semmi mást, csak az érzéki-szemléleti világ valóságosságának közvetett, következtelen, teológiai elismerését, amit épp ezért elvet: a megismerésnek a maga közvetlenségében kell megragadnia a közvetlent és minden meghatározást a maga konkrét-szemléleti mivoltában kell feltárnia. A gondolkodás nem kaphat valódi önállóságot — csak mint szemléletet gazdagító, azt kulturálttá tevő momentum jogosult, de nem ettől való elszakíttóságában,⁵ illetve az önmagá-

³ „Az egyetlen érdek egyszerűen „az eszmét”, a „logikai eszmét” minden elemben — akár az államéban, akár a természetében — fellelni, és a valóságos szubjektumok — amilyen itt a „politikai berendezkedés” — az eszme pusztá nevévé lesznek, úgyhogy a valóságos megismerésnek csak a látszata van meg.” (Uo. 211. o.)

⁴ „Igaz és isteni csak az, ami nem szorul bizonyítékra, ami közvetlenül szól önmagáért és nyer meg magának, ami közvetlenül vonja maga után azt az állítást, hogy van — a teljességgel határozott, teljességgel kétségtelen, a napnál világosabb. De napnál világosabb egyedül az érzéki; csak ahol az érzékiség kezdődik, ott van vége minden kétségnek és vitának. A közvetlen tudás titka az érzékiség. (L. Feuerbach: Válogatott filozófiai művei. Akadémiai Kiadó. 1951. 246. o.)

⁵ „A filozófiának, a tudománynak általában feladata nem abban van tehát, hogy az érzéki, tehát valóságos dolgoktól távolodjék, hanem abban, hogy közeledjék hozzájuk — nem abban, hogy a tárgyakat gondolatokká és képzeletekké változtassa át, hanem abban, hogy ami a közönséges szemnek láthatatlan, láthatóvá, azaz tárgyivá tegye. Az emberek eleinte csak úgy látják a dolgokat, ahogyan nekik megjelennek, nem ahogyan vannak; a dolgokban nem magukat a dolgokat látják, beléjük helyezik saját lényüket, nem

ban vett absztrakció csak a leegyszerűsítés, közlés, stb., de nem a megismerés eszközeül szolgálhat. Ezzel szemben Marx épp azért bírálja Hegelt, hogy nem valósítja meg az általa leszögezett módszertani elvet, hogy e megvalósításnak csak látszatát adja. Míg a gondolkodás menete Hegelnél látszólag az egyoldalútól az összetett felé vezet (pl. a szervezet elvont eszméje államként konstituálódik), addig valójában ennek ellenkezőjét teszi, a konkrét jelenséget azonosítja ennek egyoldalú meghatározásával, nem állítja elő a konkrétet, mint absztrakt meghatározások bonyolult összességét, hanem csak magának az absztrakt meghatározásnak kidolgozásához jut el — ami gyakran felesleges, mert ez már minden tudományos gondolkodást megelőzőleg mint kész történeti produktum adva van. „Igazság szerint Hegel semmi mást nem tett, csak feloldotta a „politikai berendezkedést” az „organizmus” általános elvont eszméjévé, de a látszat és saját véleménye szerint az általános eszméből kifejlesztette a meghatározott mivoltot.” (Marx—Engels: Művek. 1. köt. 213. o.)

Ez az ismeretelméleti-módszertani eltérés mélyebb felfogásbeli különbségeket takar. Feuerbach éppúgy, mint később Marx, a hegeli filozófiából indult ki és az ezáltal felvetett problémákra keresett materialista megoldást. Így elfogadta a hegeli filozófia egyik legfontosabb tételét, amely szerint a társadalom az, amely elsődleges az individuummal szemben és nem fordítva, azonban materialista interpretációt igyekezett adni annak a társadalmi „egésznek”, társadalmi szubsztanciának, amelynek lényegét Hegel még az adott kor és nép erkölcsében, szokásaiban, vallásában, törvényeiben és elsősorban államiságában látta. Ezt az alapot Feuerbach az egyes emberek közti *anyagi függésben* véli megtalálni, amelynek következtében az egyes ember képtelen önmagában, a többi nélkül élni. Azonban ezt az anyagi függést Feuerbach nem veti alá konkrét történelmi vizsgálatnak — lényege és elsődleges formájaként a nemi kapcsolat, mint minden emberi kapcsolat prototípusa, jelenik meg számára.⁶ Így a *társadalmi* meghatározottságok számára közvetlenül kultúrálttá vált *természeti* meghatározottként jelennek meg.

Ez szabja meg viszonyát az ismeretelmélet problémáihoz is. Feuerbach elismeri, hogy a gondolkodás az ember fejlődésének legmagasabb terméke, emberi mivoltának legközvetlenebb kifejeződése és megtestesülése. „Az értelem *sajátos nemi képesség* (Gattungsvermögen); a különös indítékokat az *individuum képviseli*, az értelem — az *általános* indítékokat, ő az *emberfeletti*, azaz *személyfeletti és személytelen* erő avagy bölcsesség az *emberben*.” (Uo. 83. o.) A gondolkodásban az egyes ember, mint a nem megtestesítője lép fel. És épp emiatt viseltetik Feuerbach „elővigyázattal” a gondolkodás iránt. A gondolkodásban a nem mint nem, minden természeti függéstől és előfeltételtől szabadon jelenik meg. Épp ezért a gondolkodó individuum mint *gondolkodó* individuum teljesen szabad, független minden természeti és társadalmi kapcsolattól. Így a nem fejlődésének legmagasabb, ideális produktuma, ha elszakítják a nem életének egészétől, az ember reális léte, az ember társadalmi-természeti

különböztetik meg a tárgyat és a róla való képzetet. A képzet közelebb esik a műveletlen, szubjektív emberhez, mint a szemlélet... Csak újabb időben jutott el újra az emberiség, mint valamikor Görögországban a megelőző keleti álmovilág után, az érzékinek, azaz a valóságosnak *érzéki*, azaz hamisítatlan objektív szemléletéhez, de épp ezzel — és csak ezzel — *önmagához* is.” (Uo. 250. o.)

⁶ „A faj és individuum közvetített, ésszerű, természeti-történelmi egysége csak a nemiségen alapul. Én csak mint férfi vagy mint nő vagyok ember.” (L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Akademie-Verlag. 1956. Bd. I. 246. o.)

függőségének tagadásává válhat. Ezért látja Feuerbach épp az absztrakt gondolkodásban minden elidegenedés szubjektív feltételét. Épp ezért nem az önállósult gondolkodás, hanem a szemlélet, amelyben egységben vannak a társadalmi és természeti momentumok, az *emberi* érzékelés, amely tülemelkedik az egyedi, egoista szükségleten és érdeken s a tárgyat mint *szépet*, mint a természet és ember lényegének specifikus megnyilvánulását, mint az ember lényegének igenlését fogja fel — de amely ugyanakkor megmarad *szenvedőnek és tárgytól függőnek*, — ez az emberi megismerés egyedül helyes formája és eszköze.

Marx számára épp a feuerbach-i koncepció alapjai voltak és maradtak idegenek. A disszertációban és a Rheinische Zeitungban írt cikkeiben teljesen osztja Hegel nézetét a társadalmi szubsztancia primátusára és úgyszintén jellegére vonatkozólag. Amikor pedig már a „társadalmi egész” materialista magyarázatára törekszik, kiindulópontjául épp a Feuerbach által figyelmen kívül hagyott gazdasági jelenségek szolgálnak, úgy hogy annak naturalisztikus társadalomfelfogása számára nem mutatkozott elfogadhatónak.

Azonban e munkában, „A hegeli államjogbölcselet bírálatában” még korántsem találkozunk egyértelmű megoldással. Marx egyrészt élesen fellép a hegeli filozófia misztifikációjával szemben, amely az egyes individuumoktól elszakított társadalmat önálló szubjektummá változtatta és cselekedni készítette a történelem rejtett alkotójaként. Ezzel kapcsolatban aláhúzza, hogy csak a maguk közvetlen, anyagi valóságában felfogott individuumok a történelem reális alkotói. Azonban az emberi történelem Hegel által kiemelt „törvényszerű” jellegének, a különböző célokat követő tudatos emberi cselekedetek „háta mögött” érvényesülő általános társadalmi vonatkozásoknak és folyamatoknak materialista magyarázata még koránt sincs bevégezve. E materialista magyarázat nem állhat az állam, a politikai élet jelenségeinek a polgári társadalomra való egyszerű visszavezetéséből, ha nincs válasz arra a kérdésre — mivel magyarázható maguknak ezeknek a gazdasági feltételeknek változása. Ezt a kérdést Marx az „Állambölcselet kritikája” megírásának időpontjában még nem vette vizsgálat alá. Ezzel magyarázható, hogy e munka s úgyszintén a nem sokkal később íródott „Zsidókérdéshez” is egyes, igen lényeges konkrét kérdések (állam és polgári társadalom viszonya, az állam elidegenedése és ennek következményei, stb.) *materialista* megválaszolása mellett, éppen általános történelemfilozófiai kérdésfeltevések esetében sok kifejezetten *idealista* megfogalmazást tartalmaz, az „emberi szellem”, „öntudat” fejlődésére való hivatkozással magyaráz meg egyes problémákat.⁷

Mindez tükröződik Marx ismeretelméleti nézetein is. Egyrészt a valóság megismerését csak az egész emberiség a maga „általános dolgában”, a tudományban képes megvalósítani. „Egy valóságos szféra tiszta eszmeisége csak mint *tudomány* létezhetnék” (uo. 209. o.). Ugyanakkor a tudományos-teoretikus megismerést ebben az időszakban, épp úgy mint korábban, teljes éles-

⁷ „Egy nép akarata éppannyira nem juthat túl az ész törvényein, mint egy egyén akarata. ... A törvényhozó hatalom nem csinálja a törvényt; csak felfedezi és megformulálja (1. köt. 262. o.). Az állam-berendezkedés mint a tudat bizonyos fejlődési fokának produktuma. (Vö. uo. 218. o.) ”De a vallásos szellemet nem is lehet *valóban* világivá tenni, hiszen mi egyéb a vallásos szellem, mint az emberi szellem egy fejlődési fokának *nem-világi* formája? A vallásos szellem csak annyiban válhat valóságossá, amennyiben az emberi szellemnek fejlődési foka, amelynek ő a vallási kifejezése, *világi* formájában lép fel és konstituálódik. Ez történik a demokratikus államban” (Uo. 361. o. — A zsidókérdéshez), stb. stb.

séggel állítja szembe az anyagi gyakorlattal. A gyakorlati szükséglet mint pusztán biológiai, egoista érdek jelenik meg, amely számára teljesen közömbös a tárgy belső lényege, specifikája, amely saját külső mércével méri a tárgyat vagy valamely „konvenció szabályai szerint” tekinti, míg az elmélet azt „magukon és magáért-valóan” „a dolog természetéből kiindulva” fogja fel (vö. uo. 291. o.). A gyakorlati szükséglet világnézete természeténél fogva korlátozott és néhány vonásban kimerül (uo. 376. o.). A gyakorlati szükséglet passzív, csak a külső feltételek változása idézheti elő fejlődését,⁸ s így nem szolgálhat az állandóan fejlődő elméleti gondolkodás alapjául és magyarázatául.

A fiatal Marx csak azáltal jut egy konzekvensen materialista világnézet — mind társadalomszemlélet, mind ismeretelmélet — megalkotásához, hogy gyökeresen megváltoztatja a gyakorlati tevékenységnek ezt az értékelését. Csak a munka ember- és történelemalkotó szerepének feltárásával teljeseedik be, válik logikai egésszé filozófiai materializmusa. Ez a fordulat 1844 nyarán a párizsi kéziratokban (Ökonómiai-filozófiai kéziratok) valósul meg.⁹ Nincs itt lehetőség arra, hogy a fejlődés feltételeit és okait megvilágítsuk. Csak arra utalunk, hogy a fordulat nem jöhetett volna létre, ha Marx időközben nem látta volna meg a munkát, a termelő tevékenységet egy távolabbi, a kapitalista társadalomban elfoglalt helyen túlmutató, történelmi perspektívából, a proletáriátus osztályálláspontjáról.

A párizsi kéziratok tehát az első munka, amelyben Marx filozófiai materializmusa logikailag zárt koncepció formájában jelenik meg előttünk, abban az értelemben, hogy az ideológiai-politikai élet gazdaságira való „visszavezetése” kiegészül ezen utóbbi materialista értelmezésével, az anyagi termelés történeti szerepének feltárásával. Ugyanakkor azonban az itt kifejtett felfogás a későbbi érett Marx művek koncepciójától bizonyos igen lényeges kérdésekben még *eltér*. Nemcsak arról van szó, hogy Marx történelmi-társadalmi koncepciója itt még szinte teljes általánosságban, inkább történetfilozófia-elvként szerepel, hogy a marxi elmélet és módszertan alapvető fogalmai (társadalmi formáció, társadalmi viszonyok, ideológia, stb.) még csak csírájukban és tendenciájukban jelentkeznek, nemcsak hangsúly, érdeklődés és szemléletmód változásról, hanem egy sajátos, többirányban kiható és megnyilvánuló felfogásról, amelytől — úgy tűnik — a későbbiek során Marx megválik. E koncepció mindenekelőtt az egyén és társadalom kölcsönviszonyának kérdését érinti.

Az individuum és társadalom problémája, mint erre már az előbbiekben utaltunk, egyike volt azoknak, amelyeket Marx még a hegeli filozófiai örök-

⁸ „A gyakorlati szükséglet, amelynek értelme a haszonlesés, passzívan viselkedik és nem bővül tetszése szerint, hanem kibővülését *megtalálja* a társadalmi állapotok továbbfejlődésével.” (Uo. 376. o.)

⁹ E kérdésre vonatkozó álláspontunk tehát eltér a marxista filozófiatörténetben általában elfogadott nézettől, amely szerint Marx végleges materialistává válása időben egybeesik kommunisztává válásával és a „Német—francia évkönyvek”-ben szereplő cikkek, főként a „Hegeli jogbölcselet bírálata. Bevezetés” megírásával. Természetesen az ifjú Marx materialistává válása egy fejlődési folyamat eredménye és nehezen köthető egy pillanathoz, vagy akár egy íráshoz is. Láttuk, hogy a „Hegeli államjogbölcselet bírálatahoz” már a materializmus felé vezető úton mutatja Marxot és a materialista tendenciák a „Zsidókérdéshez”-ben is lényegesen erősödnek. Azonban úgy tűnik, hogy a „Jahrbücher” írásából még hiányzik a gazdasági fejlődés materialista magyarázata, az anyagi termelés szerepének megértése, ami nélkül a történelem materialista magyarázata elképzelhetetlen. A „Hegeli jogbölcselet bírálata. Bevezetés”, habár az előző munkák idealista ingadozásai benne már nem fedezhetők fel, nem ad még *pozitív alapot* a következtetés levonására.

séghez való kapcsolódása révén legkorábban igen határozottan tudatosított. Korai műveiben maga is a hegeli álláspontot képviseli — a szellemi organizmusként felfogott társadalom az elsődleges, az egyes individuum csupán e társadalmi szubsztanciának absztrakt kifejezője. Az „Államjogbölcselet bírálatában” a társadalom primátusának elve megmarad, habár, kritikailag a hegeli filozófia antidemokratikus és idealista vonásai ellen fordulva, erőteljesen aláhúzza, hogy ezek többek között épp a társadalomnak a benne élő individuumoktól való elszakításában, rajtuk kívül lebegő, önálló szubjektummá való átválttatásában nyertek kifejezést. A párizsi kéziratokban nem kevésbé hangsúlyozza individuum és társadalom egységének mozzanatát. „Különösen vigyázni kell arra, hogy ne állítsuk szembe a „társadalmat” mint absztrakciót az individuummal. Az egyén társadalmi lény. Épp ezért életének bármely megnyilvánulása — még akkor is, ha ez nem lép fel közvetlenül a kollektív, másokkal együtt beteljesült életmegnyilvánulás formájában — a *társadalmi élet* megjelenése és felismerése. Az ember individuális és nemi élete nem választható külön, habár szükségszerűen az individuális élet létezési módja, vagy különösebb, vagy általánosabb megjelenése a nemi életnek, a nemi élet pedig vagy különösebb, vagy általánosabb individuális élet”. (MEGA. Abt. I. Bd. 3. 117. o.) E munkában azonban — ezen túlmenőleg — jelentkezik egy további, a korábbi művekkel ellentétes vonás is: Marx állandó törekvése arra, hogy a társadalom életét az egyes individuum, helyesebben a *termelő* individuum tevékenységének sajátosságából, jellegéből, a *társadalmi viszonyokat a munkának saját tevékenységéhez való viszonyából vezesse le*. Így az individuum — ezen egysegen belül — bizonyos *metodológiai* értelemben elsődlegesként lép fel. Ez a törekvés a legvilágosabban a „Kéziratok” azon sokat kommentált és vitatott felfogásában nyilvánul meg, amely szerint a *magántulajdon* a munka elidegenedésének *következménye*, a kapitalista és munkás közötti viszony a munkásnak saját tevékenységéhez való viszonya által feltételezett és létrehozott.¹⁰

Ennek a követelménynek, felfogásnak elméleti alapját nem nehéz feltárni. A társadalom nem más, mint az egyes individuumok viszonyainak, kapcsolatainak összessége. Másrészt ezek a viszonyok az egyének anyagi termelőtevékenysége által meghatározottak és létrehozottak — épp ebben áll a „Kéziratok” alapvető új gondolata. Mindebből Marx arra a következtetésre jut, mindezt úgy fogja fel, hogy a fentebb említett *társadalmi, individuumok közti viszonyok nem mások, mint a termelő individuum saját tevékenységéhez való viszonyának megnyilvánulásai, külsődlegessé válásai*. Ezt többször világosan le is szögezi. „Az ember elidegenedése és általában az embernek bármely ön-

¹⁰ „Tehát az elidegenült, külsődlegessé vált munkán keresztül szüli meg a munkás valamely más, a munkán kívül álló ember viszonyát ehhez a munkához. A munkásnak a munkához való viszonya szüli meg a tőkésnek — vagy bárhogy is nevezzék a munka gazdáját — ehhez a munkához való viszonyát. Tehát a *magántulajdon* a *külsődlegessé vált munka*, a munkás természetéhez és önmagához való külsődleges viszonyának terméke, eredménye, szükségszerű következménye.

Ily módon a *magántulajdon* fogalmát a *külsődlegessé vált munka*, azaz a *külsődlegessé vált ember*, az elidegenedett munka, az elidegenedett élet, az *elidegenedett ember* fogalmának elemzéséből kapjuk.

Igaz, a *külsődlegessé vált munka* (a *külsődlegessé vált élet*) fogalmát, a nemzetgazdaságtanból kiindulva, mint a *magántulajdon mozgásának* eredményét kaptuk. De a fogalom elemzése megmutatja, hogy, habár a magántulajdon úgy lép is fel, mint a külsődlegessé vált munka alapja és oka, a valóságban, ellenkezőleg, következménynek bizonyul, mint ahogyan az istenek eredetileg az emberi értelem eltévelyedésének nem okai, hanem következményei voltak. Később ez a viszony kölcsönhatásba változik át.” (Uo. 91—92. o.)

magához való viszonya csak az embernek más emberekhez való viszonyában válik valóságossá, jelenik meg.” (Uo. 89. o.) „Az embernek önmagához való viszonya számára *tárgyivá, valóságossá* csak a más emberhez való viszonyán keresztül válik. Ha az ember tehát úgy viszonyul saját munkájának termékeihez, saját eltárgyasult munkájához, mint *idegen*, ellenséges, hatalmas, tőle nem függő tárgyhoz, akkor ő oly módon viszonyul hozzá, hogy a tárgy gazdája más, számára idegen, ellenséges, hatalmas, tőle nem függő ember. Ha ő saját tevékenységéhez mint kényszerű tevékenységhez viszonyul, akkor ő úgy viszonyul hozzá, mint olyan tevékenységhez, amely más ember szolgálatában áll, annak van alávetve, alá van rendelve parancsainak és igájának.

Az ember önmagától és a természettől való bármely önelidegenülése abban a más, tőle független emberekhez való viszonyban nyilvánul meg, amelybe ő a természetet és önmagát helyezi.” (Uo. 90—91. o.)

Nyilván ebbe az irányba hatott az a tény is, hogy a „társadalmi egésznek” materialista értelmezése még teljesen kidolgozatlan, a társadalmi viszonyok fogalma még teljesen kialakítatlan volt. (A „Kéziratokban” Marx gyakorlatilag csak *egyes* munkás és *egyes* tőkés absztrakt viszonyát elemzi). Mindez a magyarázat azonban nem elegendő. A fentiekkel kapcsolatban legalább két probléma vetődik fel: 1. Hogyan vélhette Marx azt, hogy a társadalmi viszonyok és ezzel együtt az egész szellemi, politikai, stb. felépítmény lényeges vonásai megérthetők és levezethetők az egyes termelőnek saját tevékenységéhez való viszonyából, amikor az általa tanulmányozott társadalmat épp az jellemezte, hogy a társadalmi viszonyok hihetetlen bonyolultságával ellentétben az egyén tevékenységét, életét hihetetlen egyoldalúvá, korlátozottá és torzítottá változtatta?

2. Mit jelent lényegileg az a formula, hogy a magántulajdon a munkásnak saját tevékenységéhez, mint elidegenülthöz való viszonyából keletkezik? Mit kell értenünk ezen a viszonyon, miben rejlik magának az elidegenedésnek lényege?

Hogy e kérdésekre válaszoljunk, tovább kell folytatni az analízist.

E koncepciónak gyökerei ugyanis korántsem csak elméletiek. Véleményünk szerint nem kisebb szerepet játszottak itt bizonyos gyakorlati feltevések, amelyek ugyan a „Kéziratok” szövegében explicit kifejtést nem kaptak, de amelyek rekonstruálhatók — elsősorban egyes későbbi munkák, főképp a „Német ideológia” segítségével.

Itt a munkamegosztás problémájáról van szó. A munkamegosztás értékelése az „Államjogbölcselet bírálata”-ban pozitív. A „demokráciában” a munkamegosztás természetesként tételeződik fel („különben az egyes volna az *igazi* társadalom és feleslegessé tenné a társadalmat”. Marx—Engels Művek. 1. köt. 324. o.), nem az egyes, munkamegosztás által megszabott funkciók megszüntetéséről, hanem arról van szó, hogy ezek közvetlenül mint *társadalmi* funkciók jelentkezzenek (vö. a „cipészség” mint képviselőt az igazi államban — uo. 325. o.; ugyanígy az egyes konkrét funkciók és az állami életben való részvétel szembeállítás — uo. 254. o., stb.). A „Kéziratokban” viszont a munkamegosztás mint a termelés társadalmi jellegének *elidegenedett* formája kap jellemzést. A továbbiakban a „Német ideológia”-ra kell támaszkodnunk. Ekkor Marx kifejezetten feltételezi, hogy a kommunista társadalom felszámolja a munkamegosztást, hogy e társadalom létrehozza a termelőeszközök és a termelő individuumok olyan fejlettségét, amikor elvben minden egyes individuum képes lesz a társadalmi termelőtevékenység bármely ágában tevékeny-

kedni, amikor minden egyén potenciálisan magába zárja a társadalom tevékenységének, az össztársadalmi képességeknek egész totalitását. Tehát ebben a korszakban a társadalom gazdagsága közvetlenül — mind objektív, mind szubjektív értelemben — egybe fog esni, mérhető lesz az egyes individuum gazdagságán.¹² Ez a munkamegosztás felszámolására vonatkozó koncepció nem magyarázható egyszerűen a sokoldalú ember humanista ideáljának megvalósítására irányuló törekvésből. Nem kis szerepet játszott ennek kialakulásában Marxnak elméleti elképzelése, amely szerint a gyári munka, a gépek használata minden termelőmunkát *egyszerű* munkára redukál és így *lehetővé* teszi a különböző munkafolyamatokban való részvételt, míg a munkaerőnek a kapitalizmus általános törvényeiből következő állandó fluktuációja *kényszeríti* a termelőt a megfelelő képességek stb. kidolgozására.

A munkamegosztás megszüntetésének ez a gondolata megvolt már a párizsi „Kéziratok” megírása idején. Csak ezáltal magyarázható többek között az a tény, hogy Marx a kommunista társadalomban minden egyes tárgyat éppúgy az egyes individuum, mint az *egész társadalom* lényegi erői megtestesítőjének tekinti.¹³

Különben a munkamegosztás megszüntetésének ez a koncepciója teljes világossággal lép fel már Marx igen lényeges, de általában elhanyagolt kéziratában, melyet a MEGA szerkesztői „Ökonomische Studien (Exzerpte) (1844—45)” címen publikáltak. (Vö. MEGA. Abt. I. Bd. 3. 546—547. o.)

Úgy véljük ezen momentum tisztázásának segítségével lehetséges lesz választ adni előbb felvetett kérdéseinkre is. Először is feltételezzük, hogy a „Kéziratok”-ban Marx számára az *elidegenedés leglényegesebb mozzanatát és alapját épp a munkamegosztás alkotta*, s a magántulajdonnak az elidegenedés-

¹² „A dolog úgy áll, hogy amint csak megjelenik a munkamegosztás, mindenki megkapja tevékenységének meghatározott, kizárólagos területét, amelyet ráerőszakolnak, amelyből ő nem szabadulhat meg: ő — vadász, halász, vagy pásztor, vagy pedig kritikai kritikus, és meg kell maradnia annak, ha nem akar létfenntartási eszközök nélkül maradni, — amíg a kommunista társadalomban, ahol senki sincs egy kizárólagos tevékenységekör által korlátozva, hanem mindenki bármely területen tökéletesítheti magát, a társadalom szabályozza az egész termelést és éppen ezért létrehozza számomra annak a lehetőségét, hogy ma ezt, holnap valami mást csináljak, reggel vadászak, délben halászak, este pásztorkodjak, vacsora után pedig kritikával foglalkozzam — ahogy jól esik —, nem téve azonban engem ezek miatt sem vadásszá, sem halásszá, sem pásztorrá, sem pedig kritikussá.” (MEGA. Abt. 1. Bd. 5. 22. o.)

„Minden eddigi elsajátításnál az egyének tömege egyetlen munkaeszköznek maradt alávetve; amikor majd a proletárok sajátítanak el, a munkaeszközök tömegét minden egyes egyénnek, a tulajdont pedig valamennyiüknek kell alávetni.” (Marx—Engels: A német ideológia. Szikra. 1952. 54. o.)

„Az, hogy a művészi tehetség kizárólag az egyes egyénben összpontosul s hogy a nagy tömegben ezzel összefüggésben el van nyomva, a munkamegosztás következménye. Még ha bizonyos társadalmi viszonyok közt minden ember kitérő festő lenne is, ez még egyáltalában nem zárná ki azt, hogy mindenki eredeti festő is lenne... A társadalom kommunista szervezésénél mindenesetre megszűnik a művész alárendelése a helyi és nemzeti korlátozottságnak, ami tisztán a munkamegosztásból származik, s megszűnik az egyén alárendelése valamely meghatározott művészetnek, amelynő fogva az egyén kizárólag festő, szobrász, stb.... Kommunista társadalomban nincsenek festők, hanem legfeljebb emberek, akik egyebek között festenek is.” (Uo. 130. o.)

¹³ „Annak mértékében, ahogy a tárgy valóság az ember számára a társadalomban mindenütt az emberi lényegi erők valóságává, emberi valósággá és következésképp az ő *saját* lényegi erőinek valóságává válik, valamely *tárgy* az ő számára saját magának *eltérgegyesülésévé* válik, individualitásának állításává és megvalósításává, az ő tárgyává, azaz a tárgy önmagává változik.” (MEGA. Abt. 1. Bd. 3. 119. o.)

ből való levezetése a munkamegosztásból való levezetésével volt azonos. Ismeretes, hogy még a „Német ideológiá”-ban is azt írja: „A munkamegosztás és magántulajdon azonos kifejezések, — az egyikben ugyanazt mondják ki a tevékenységre vonatkoztatva, amit a másikban a tevékenység termékére vonatkoztatva mondanak.” (I. m. 15—16. o.) A „Kivonatokban” Marx *azonosnak veszi az önmagában vett munkamegosztást a kapitalista és munkás közötti munkamegosztással, a tőke és munka elválásával.* (Vö. MEGA. Abt. I. Bd. 3. 539. o.)

Ez a feltételezés első látszatra alaptalannak tűnhet, mivel a „Kéziratok”-ban Marx többhelyütt az elidegenedés megnyilvánulásának nevezi a munkamegosztást. Ez az érv véleményünk szerint azonban nem döntő. Ismeretes, hogy Marx az elidegenedést is többhelyütt a magántulajdon megnyilvánulásként tárgyalja és csak a fentebb idézett döntő helyen válik világossá, hogy az eredeti viszony fordított. Nyilvánvaló ugyanis, hogy egyszer kialakulván magántulajdon, elidegenedés és munkamegosztás kölcsönhatásban vannak s valamely konkrét jelenség vizsgálatánál közülük bármelyik elsődleges lehet, igazi viszonyuk megvilágítására csak a történelmi kialakulás kérdésénél kerülhet sor. Magántulajdon és elidegenedés kapcsolatában ezt Marx az idézett helyen tisztázta. Hogyan jön létre az elidegenedés, ezt azonban csak felveti, a kérdésre adott válasza nem maradt ránk s talán nem is került megírásra, a kézirat épp e probléma tárgyalásának kezdetén félbeszakad. Ugyanakkor az elidegenedett munka fogalmának analízise világosan megmutatja, hogy az elidegenedés döntő momentumát, a saját tevékenységéhez való elidegenedett viszony lényegét Marx számára akkor épp a munkamegosztás alkotta. Különösen világosan lép ez fel abban a kifejtésben, amelyek a „Kivonatokban” találunk: „A szerzés, kereset érdekében végzett munka (Erwerbsarbeit) feltételezi: 1. A munka elidegenültségét és véletlen jellegét a dolgozó szubjektum viszonyában. 2. A munka elidegenült és véletlen jellegét tárgyához való viszonyában. 3. Azt, hogy a munkást társadalmi szükséglet határozza meg, amely számára egyaránt idegen és kényszerjellegű, amelynek ő az egoista szükségletek, a szükség következtében veti alá magát és amely számára csak mint természetes szükségletei kielégítésének forrása bír jelentőséggel, aminthogy ő is csak mint a szükséglet rabja bír jelentőséggel annak számára. 4. Azt, hogy az egyéni létezés megőrzése a munkás számára mint tevékenységének célja lép fel, míg igazi tevékenysége csak eszköz jelentésével bír számára; azt, hogy ő azért valósítja meg tevékenyen életét, hogy megszerezze élete fenntartásának eszközeit.” (MEGA. Abt. I. Bd. 3. 539. o.) Csak ha ily módon tisztázzuk az elidegenedés és a munkamegosztás viszonyát, válik érthetővé Marx koncepciójának egésze. Csak ennek figyelembevételével világítható meg teljesen, hogy az elidegenedés nem pusztán a munkásnak saját tevékenységéhez való *szubjektív* viszonya (nem érzi magát „otthon” munkájában, a munka nem önkifejezése stb.), hanem objektív anyagi-történelmi folyamat. A fejlődés korai, primitív stádiumában az egyén csak arra képes, hogy (társaival együtt, közösen) megtermelje azt, ami szükséges életének fenntartásához és nem többet. Épp ezért individuum és individuum, társadalom és individuum azonosak, szükségletek és képességek összhangja még nem bomlott meg. A továbbiak során a termelőképeség fejlődése odavezet, hogy az ember többet képes termelni, mint ami legalapvetőbb szükségleteink kielégítése számára elégséges, azonban ezt csak annak következtében képes megvalósítani, hogy *tevékenysége a természet egészéről a természeti jelenségek, tárgyak egy kis, szűk körére szorul* (ez az a

mód ahogy maga a munkamegosztás jellemzést nyer az individuális tevékenység kereteiben). A munkamegosztásnak, mint a társadalmi tevékenység elidegenülésének ez a kialakulása hozza létre a fiatal Marx szerint a magántulajdont, vagy legalább is annak előfeltételeit. Csak felszámolásával jön létre újra ember és társadalom harmóniája és azonossága, s változik át maga a társadalom „egyetlen személyé”. (Uo. 558. o.)

Amikor tehát Marx a kapitalista társadalom vizsgálatánál is azt az elvet követi, hogy az egyes individuum tevékenységéből (helyesebben a munkás tevékenységéből és saját tevékenységéhez való viszonyából) kiindulva kell a társadalom egészét megérteni (fentemlített metodológiai individualizmusa), úgy a társadalom fejlődése végeredményét, „célját” alkalmazza mérceként a társadalom konkrét formáinak megismeréséhez. Azaz a kritikai-teleológia módszerének egy bizonyos maradványával állunk itt szemben.

Ennek igen lényeges hatásai vannak a „Kéziratban” jelentkező társadalmi-történetfilozófiai koncepció egészére. Minden részletre nem térhetünk itt ki s ez témánk számára nem is szükséges. Pusztán megjegyezzük, hogy épp ezen jellege folytán az „elidegenedés” fogalma alkalmas eszköznek bizonyul, hogy általában a kapitalista társadalom *valamennyi* jelensége számára kritikai megvilágítást nyújtson, de teljesen alkalmatlan az egyes szférák, stb. *specifikus* vonásainak, funkcióinak jellemzésére. Még fontosabb az a tény, hogy az individuum és társadalom viszonyának helytelen felfogása képtelenné teszi Marxot arra, hogy materialista történetfelfogását teljes következetességében érvényesítse. Mivel az egyes individuum tevékenységének stb. történelmi változásából a társadalmi fejlődés egésze nem vezethető le, Marx gyakran kényszerül azt, ami voltaképpen történelmi *produktum*, *készként* feltételezni. Így egyes helyeken (főként a „Kivonatokban”) még feltűnik nála a kapitalizmus moralizáló bírálata, s egyben a szocialista társadalom szükségességének az ember lényeg „kollektív” jellegéből való levezetése. Jellemző ugyancsak, hogy a „Kéziratok” kifejezetten állati és emberi lényeg szembeállításával operál, sehol nem veti fel a másodiknak az elsőből való kialakulását. Végül, habár Marx a termelőtevékenységet általában mindenütt mint kettős jellegű és eredményű folyamatot, mint a képességek elsajátításának s egyben dologivá válásának folyamatát, mint a „természet humanizációját” és az „ember naturalizációját” jellemzi (lásd ennek kifejtését később), ott ahol egyes *konkrét* kérdéseket vizsgál, ott gyakran egyoldalúan, mint már *meglevo* képességek, tulajdonságok tárgyivá válását veszi csak figyelembe.¹⁴ Mindez a feuerbach-i antropológia még leküzdetlen hatását bizonyítja. Ugyanakkor azonban súlyos hiba lenne ezeket a

¹⁴ Bizonyos metafizikus momentumok jelentkezése Marx történelem felfogásában nem materialistává válásának (akár időszakos) eredménye. A helyzet az, hogy ezek a vonások csak bizonyos mértékig világosabbá válnak, azonban lényegileg megtalálhatók Marx korábbi idealista műveiben is. Ez nem véletlen. Ugyanis ezek a vonások sokkal hatványozottabban jelentkeznek Hegel történelemfilozófiájában, amelynek radikálisan dialektikus voltát sokszor eltűlozzák. Való igaz, hogy Hegel kísérletet tett a történelmi fejlődést szubjektum és objektum ellentmondásából, annak dialektikus történelmi mozgásából magyarázni. Függetlenül azonban attól, hogy feltételezte, hogy az egész fejlődés a szubjektum oldalán, mint tudati fejlődés zajlik le (lásd a *Phänomenológiát*), független a „történelem végének” jól ismert gondolatától, rá kell mutatni arra is, hogy szubjektum-objektum történelmileg változó ellentéte számára csak történelmi kifejezési forma volt azon *történelemfeletti*, örök ellentmondás, hasadás számára, amely jellemzi az ember természetét. Az ember mint *szellemi lény* általános, valamennyi ember számára *közös kollektív lényeg* kifejezője s ebben a viszonylatban azonos a többi emberrel. Ugyanakkor azonban, mint testi, anyagi ember a másiktól teljesen különálló, hozzáférhetetlen,

tendenciákat abszolútizálni — velük szemben jelentkeznek más, ellentétes irányba ható, a későbbi érett munkák felé mutató tendenciák — az embernek saját munkája termékeként való felfogása, a szocializmus szükségszerűségének levezetése a kapitalista társadalom fejlődési törvényeiből, ezzel kapcsolatban a munkásosztály történelmi szerepének hangsúlyozása stb. Ezeknek az előre-mutató és hátrahúzó tendenciáknak bonyolult keveréke határozza meg a „Kéziratok” specifikus jellegét.

Az individuum és társadalom viszonyának itt tárgyalt koncepciója jelentős mértékben nyomot hagyott Marx ismeretelméleti felfogásán is. Ez közvetlenül kifejezésre jut az érzékiségnek, a szemléletnek (a korábbi munkákkal teljes ellentétben) a párizsi kéziratokban található kultuszában. Itt nem pusztán külső feuerbachianizmusról van szó. Amint Marx feltételezi azt, hogy az elidegenedés megszüntetésével az individuum fizikai „lényegi erői” potenciálisan felölelik majd a társadalmi „lényegi erők” egész totalitását, az individuum a maga közvetlen élettevékenységében megvalósítja a társadalom egész gazdagságát, ugyanúgy feltételezi szellemi síkon azt is, hogy az *individuum közvetlen-érzéki tudata majd a társadalmi tudat egész gazdagságát felöleli és magába foglalja*. A magántulajdon, az elidegenedés társadalmában a legélesebb ellentét és szakadék áll fenn gyakorlati és elméleti, érzéki és gondolati között. A közvetlen gyakorlati-érzéki tudat a legdurvább fizikai szükségletek és valamennyi szükséglet elidegenedése — a birtoklás szükségletének hatalmában áll. Éppen ezért e tudat számára a tárgy elveszti a maga specifikus jellegét, természetes gazdagságát, csak annyiban és csak úgy válik tárgyává, mint ezen szükségletek kielégítésének eszköze. Másrészt az absztrakt gondolkodás elszakad mind a természettől, mind az emberi tevékenységtől, idegenül áll velük szembe — és nemcsak a „hamis” spekulatív gondolkodás, de még az emberiségnek a természethez való elméleti viszonya, a természettudomány is. Igaz, a természettudomány „a valódi emberi élet alapjává vált” — habár elidegenedett formában — és ez csak annak következtében történhetett meg, hogy igaz tudást nyújtott a természetről. De a természettudomány irányzata materialista, helyesebben idealista (Marx akkori terminológiájában). „Materialista”, mivel idegenül áll szemben a filozófiával, képtelen felfogni a természet életének egész jellegét, e totalitást csak részekre szabdalva képes vizsgálni s e részek összefüggését, a belőlük álló egészet már nem képes létrehozni. Idealista, mert elszakadt az emberi szükségletektől, tevékenységtől és az emberi szemlélettől; az empirikus individuum öntudatától elidegenedve, mint külön, beavatatlanok számára érthetetlen és titokzatos szféra létezik. Az absztrakt gondolkodásnak ez az önállósulása az elidegenedés következménye. „A pozitív, amit Hegel itt, az ő spekulatív logikában, végrehajtott az, hogy a *meghatározott fogalmak*, a gondolkodás *általános fix formái* a maguk természetéhez és szellemhez való önállóságában az emberi lényeg, tehát úgyszintén az emberi gondolkodás általános elidegenedésének szükségszerű eredményei...” (Uo. 168. o.)

A kommunizmus az elidegenedés megszüntetésével mind az absztrakt tudományt, mind az absztrakt szemléletet emberi tudománnyá és emberi

áthathatatlan valaki. (Legpregnansabban talán az egész koncepció az Enciklopédiában van rögzítve, l. a 430. §-t). Az elidegenedés egész koncepcióját ez az idealista-metafizikus alapfeltevés hatja át s ez határozza meg azt a tényt, hogy az elidegenedés megszüntetése Hegel számára minden tárgyiság, anyagság megszüntetésével csik egybe.

szemléletté alakítja át. A tudomány megszűnik az individuummal szemben álló, tőle független és idegen szférává lenni — az érzéki tudatból és szükségletből veszi eredetét és azt gazdagítva, ahhoz is tér vissza. Önállóság csak viszonylagos és momentális lesz, csak mozzanat a szemlélet és gondolkodás egységében. A szemlélet elveszti szűk egoista-gyakorlati voltát. Állandóan gazdagodva az emberiség nemi tevékenységének, igazi gyakorlatának, a termelésnek és a tudománynak fejlődése következtében, ezek eredményeit állandóan asszimilálva, megtanulva „emberi” azaz „természeti” módon látni, hallani stb. — képessé válik épp e történelmi közvetítés következtében arra, hogy *közvetlenül* ragadja meg a tárgyat a maga meghatározásainak egész gazdagságában, a maga specifikus voltában és ugyanakkor az egésszel való összefüggéseiben, a természetet a maga igazságában.¹⁵ Épp ezért lép fel a kommunizmus, mint a gyakorlat és elmélet, lényeg és létezés, aktivitás és szenvedés stb. ellentétének megoldása és megszüntetése (Vö. uo. 121. o.)

Paradoxonnak tűnhet, hogy Marx épp ebben a munkájában, amelyben — világnézetének egészét tekintve — a leghatározottabb lépéssel távolodik Feuerbachtól és az emberi gyakorlat újraértékelésével gyökeresen, minőségileg új típusú materialista filozófiát hoz létre, egyes nem lényegtelen szociológiai ismeretelméleti kérdésekben közeledést mutat a feuerbach-i felfogás felé. A két felfogás hasonlóságát nem kell azonban eltúlozni. Az alapvető kiinduló kérdésekben való ellentét itt is megmutatkozik és határozottan eltérő tartalmat kölcsönöz még az érintkezési pontoknak, a hasonlóságoknak is. Nem feledkezhetünk meg arról, hogy Feuerbach sohasem tudta kielégítően és egyértelműen tisztázni a tudat elidegenedésének okait és végeredményben, habár e tekintetben filozófiája korántsem ellentmondásmentes, autonómnak és elsődlegesnek tekintette ezt. A „földi mennyország” megvalósítását a tudat reformjától várta, míg Marx a „gyakorlati elidegenedésből”, a munka elidegenedéséből indul ki (bármennyire elvont formában is szerepeljen ez itt nála) és csak az ezt megsemmisítő kommunista forradalom hozhatja magával — véleménye szerint — a tudat gyökeres változását. A két gondolkodónak ez az ellentéte igen világosan megnyilvánul a dialektikához, és ezen belül a tagadás tagadásához való viszonyukból. Feuerbach viszonya a dialektikához, mint a teológia racionalizált formájához, mint elidegenedett gondolkodáshoz egyértelműen negatív. Marx számára viszont, ezzel ellentétben, a dialektikus gondolkodás szükségszerű kifejezője és terméke az anyagi-társadalmi élet elidegenedett voltának, annak tükröképe. Épp ezért, ha a „Kéziratokban” Marx fel is tételezi, hogy a dialektika (módszer értelmében), mint általában véve minden közvetítettség, szükségtelenné válik abban a társadalomban, ahol megszűnt az elide-

¹⁵ „Az *érzéki*ségnek (l. Feuerbach) kell minden tudomány alapjává válnia. A tudomány csak akkor *valódi* tudomány, ha az *érzéki*ségből indul ki annak kettős formájában: az *érzéki* tudatból és az *érzéki* szükségletből; tehát csak abban az esetben, ha a természetből indul ki. Az egész történelem előkészület ahhoz, hogy az „*ember*” az *érzéki* tudat tárgyává váljon és hogy az „embernek mint embernek” szüksége váljon szükségletté.” (Uo. 123. o.)

„A szocialista ember számára az ember és a természet lényegisége gyakorlati, érzéki, szemléleti jelleget öltött, mégpedig az ember a másik ember számára szemléletesen vált a természet létévé, a természet pedig szemléletesen vált az ember létévé...” (Uo. 125. o.)

„Az érzék és a szellem közötti absztrakt ellenségeskedés addig szükségszerű, ameddig az ember saját munkája által még nem hozta létre a természethez való emberi érzéket, a természet emberi értelmét, tehát az ember *természetes érzékét* is.” (Uo. 133—134. o.)

genedés, egyben a dialektikát a megismerés egyedül helyes módszerének tartja az elidegenedett társadalmon belül. A dialektikus gondolkodás — elidegenedett gondolkodás, de egyben olyan gondolkodás is, amely képes (és csak egyedül ez képes) a társadalom és saját elidegenedett voltának feltárására. A dialektika a még nem emberivé vált, de emberivé váló történelem logikája.¹⁶

(Ez a megállapítás természetesen korántsem igazolja azon burzsoá filozófiatörténészek (Kojève, Calvez) tételét, akik szerint az ifjú Marx felfogásában a dialektika tárgya — objektum és szubjektum viszonya az elidegenedett társadalomban. E kérdésben világos különbséget kell tennünk objektív és szubjektív dialektika között. Marx a dialektikus fejlődéskonceptiót, a dialektika objektív törvényeit mind a természetre, mind a társadalomra kiterjesztette, legkorábbi műveitől kezdve. Ennek világos bizonyítékait hozza fel pl. R. Garaudy az „Ökonómiai-filozófiai kéziratokkal” kapcsolatban. Ugyanakkor, mint ezt a fentiekben alátámasztani igyekeztünk, e művében Marx határozottan azt a nézetet képviseli, hogy ezen objektív dialektika megismerése a szocialista társadalomban — a történelmi közvetítés dialektikus folyamata következményeképp — *közvetlenül*, a szocialista ember kulturált érzékiségében, szemléletében megvalósulhat.)

Marx további fejlődését nem fogjuk részletezni. A *konkrét* társadalmi-történelmi jelenségek vizsgálata egyre jobban eltávolítja Marxot az itt részletesen ismertetett koncepciótól. Ezen vizsgálatok során egyre nagyobb figyelmet fordít a társadalom belső tagolódása, a társadalmi viszonyok vizsgálatára, amelyek a párizsi kéziratban még végletekig absztrakt formában jelentek meg. Az *osztályviszonyok* jelentőségének felismerése, részletes analizisük meggyőzi Marxot, hogy a társadalom tagozódásának egész bonyolultságát nem lehet az egyes individuum tevékenységének analiziséből levezetni, mivel ez utóbbi maga épp ezen társadalmi struktúra által determinált. Valószínűleg hasonló irányban hatott az a felismerés is, amely nagy súllyal jelenik meg a „Filozófia nyomorában”, hogy a termelést meghatározó társadalmi szükségletek nem vezethetők vissza az egyes individuumok közvetlen szükségleteire, hogy ezek gerincét, meghatározó részét a termelésnek, mint egységes társadalmi organizmusnak saját belső szükségletei alkotják. Mindenesetre tény, hogy Marxnak az egyén és társadalom viszonyáról vallott nézete lényegileg megváltozik. A „Német ideológia”-ban már nem arra törekszik, hogy az egyén saját tevékenységéhez való viszonyából értse meg a társadalmi viszonyokat, hanem fordítva, ezen utóbbiakat tekinti elsődlegeseknek az előbbivel szemben. Mindezt klaszikus formában fejezik ki a Feuerbach-tézisek: „Az ember lényege a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége”. Mindez természetesen nem jelenti az idealista hegeli társadalomfelfogás visszaállítását, hanem mindössze azt, hogy az individuum mint *emberi* individuum csak az emberi társadalom, a létét megelőzően és attól függetlenül kialakult reális, emberi individuumok-

¹⁶ „Ily módon Feuerbach a tagadás tagadását *csak* mint a filozófiának önmagával való ellentmondását fogja fel, mint olyan filozófiát, amely a teológiát (transzcendenset stb.) azután igenli, miután tagadja azt, tehát amely saját magával ellentétben igenli a teológiát...”

Mivel pedig Hegel a tagadás tagadását az általa tartalmazott pozitív oldalról, mint a valódi és egyedüli pozitívet tekintette, az általa tartalmazott negatív oldalról pedig mint minden létezés egyedüli igaz aktusát és önmegvalósításának aktusát, tehát ő csak *absztrakt, logikai, spekulatív* kifejezést talált egy olyan történelem mozgása számára, amely még nem az ember mint feltételezett szubjektum valódi történelme, hanem csak az ember születési aktusa, keletkezésének története.” (Uo. 152—153. o.)

ból álló egészen belül létezhet. E társadalom, a maga anyagi és szellemi vonásaival az egyén számára adott, ő csak belésszületik. Azt, hogy ki-mi lesz belőle, hogy s mint fog élni és cselekedni, ezek az előre adott anyagi és szellemi vonások határozzák meg döntő mértékben (tehát voltaképp — a többi, tőle függetlenül létező egyének tevékenysége, életmódja, stb. és az ugyancsak tőle függetlenül létező múlt nemzedékek tevékenysége által kialakított anyagi környezet) — cselekedetei természetesen megváltoztatják a széles értelemben felfogott környezetet, azonban e cselekedetek lehetőségeit és határait maga ez a környezet, szűkebb vagy tágabb határok között, határozza meg.

Ez a felfogás tehát korántsem mond ellent annak a ténynek, hogy az ember saját, elsősorban anyagi tevékenysége révén maga alkotja meg önmagát és saját történelmét. Mindössze Marx immár a történelmi fejlődés vizsgálata során nem a közvetlen-individuális, in actu vett tevékenységből, hanem e tevékenységnek osztársadalmi méretekben vett eltárgyasulásából, a termelési eszközökből indul ki, mint elsődlegesekből és meghatározókból. Mindez természetesen közismert tény, amelyet nincs értelme részletezni vagy interpretálni.

Fokozatosan, habár lassabban megváltozik Marx nézete a munkamegosztásról, munkamegosztás és magántulajdon kapcsolatáról is. Csak megemlítjük, hogy pl. „A politikai gazdaságtan kritikájához”-ban a munkamegosztás már mint a társadalmi munkának *anyagi oldalról* tekintett, *használati értékeket* létrehozó munkaként felfogott általános állapota jelenik meg. E kérdés részletes vizsgálatára azonban nem térhetünk ki.

Ami Marx ismeretelméleti nézeteit illeti, ezek fejlődéséről azután szándékszunk beszélni, miután a „Kéziratok” gnoszeológiai koncepcióját a már említett részleteken, megjegyzéseken túl, a maga egészében és összefüggéseiben megvizsgáltuk.¹⁷

A munka és az ember univerzalitása

Az „Ökonómiai-filozófiai kéziratok” jelentőségét a marxista ismeretelmélet számára elsősorban az határozza meg, hogy a konkrét gnoszeológiai kérdésfeltevések itt a megismerés szubjektumának, az embernek tüzetes filozófiai vizsgálatával párosulnak, elég részletes filozófiai-antropológiai alátámasztást kapnak, habár erről az antropológiáról legfeljebb idézőjelben lehetne beszélni, mivel az emberi „lényeg” vizsgálatának egyedüli eredménye, Marx alapgondolata szerint, annak bizonyítása lehet, hogy ilyen történelemfeletti értelemben felfogott lényeg *nem* létezik. Azonban Marx a történelmileg változó ember fejlődésének törvényszerűségeit és tendenciáit törekszik megvilágítani és ezekre alapozza ismeretelméleti következtetéseit. Ez utóbbiak érthetetlenek az előbbieik nélkül. Ebből a szempontból különös figyelmet érdemel Marx felfogása az ember univerzalitásáról.

Az ember éppúgy mint bármely állatfaj a természet meghatározott, korlátolt terméke — azonban az ember képes ezeken a korlátokon túlemelkedni, a természet egészét saját hatalma alá rendelni, saját „szervetlen testévé” tenni és épp ebben különbözik az állattól. Az állat csak „faj”, amely mindig valamely „nem”-hez tartozik, az ember „nem” s minden természeti jelenség, mint „faj”, hozzá tartozik. Az ember és állat közti különbség oka élettevékenységük különbségében keresendő.

¹⁷ E további vizsgálat során a „Kéziratokban” fellelhető ellentmondásos tendenciák közül elsősorban az előremutatókra fogunk támaszkodni az interpretációban, magukat a „Kézirat”-okat kissé a későbbi, érett Marx perspektívájából szemlélve.

Az állat, éppúgy mint az ember, csak saját aktivitása révén képes szükségleteit kielégíteni. Tevékenysége a szükséglet tárgyának megragadására és megfelelő felhasználására, „elfogyasztására” irányul. E tevékenység közvetlenül egybeesik az adott szükségletek aktív kielégítésével. Ez határozza meg az állat *korlátolt* természeti lény voltát. Az állat korlátolt, mert a természeti tárgyak csak viszonylag kis, többé vagy kevésbé élesen elhatárolt körét képes tevékenysége és élete tárgyaivá tenni, csak azokat, amelyeknek fizikai, kémiai stb. tulajdonságai faji lényegét alkotó állandó, örökölt szükségleteit kielégítik. Ha ezek a feltételek, tárgyak környezetéből hiányzanak — elpusztul. Korlátolt az állat élettevékenysége is, elsődlegesen nem abban az értelemben, hogy feltétlen sztereotíp és merev ösztönszerű viselkedés — hiszen bizonyos esetekben, főként mesterséges feltételek között, teljesen új viselkedésformák is létrejöhetnek az adott környezethez való individuális alkalmazkodás eredményeként — hanem abban az értelemben, hogy az állati tevékenységnek mind célja, mind megvalósításának egyszerű összetevő elemei, az állat elemi „kéességei”, meghatározottak, az állat létével együtt adottak és lényegileg megváltoztathatatlanok. Így tehát azok a természeti összefüggések is, amelyeket az állat a saját viselkedése számára valójában hasznosítani, saját tevékenységébe „beépíteni” képes, viszonylag korlátozott számúak és elvileg előre meghatározottak. Az állati tevékenységét a faji viselkedésformák sohasem merítik ki, a maga egyedi fejlődése során azokat az individuális alkalmazkodások, szokások, stb. többé vagy kevésbé fejlett hálójával borítja be, azonban biológiai-fiziológiai szervezete mindig határozottan megszabja ezen utóbbiak határait.¹⁸

Ez a korlátolt, közvetlen tevékenység határozza meg az állat „megismerését”, orientációs tevékenységét is. „Az állat nem „viszonyul” semmihez és egyáltalán nem „viszonyul”. Az állat számára másokhoz való viszonya nem viszonyként létezik.” (Marx—Engels: Német ideológia. 13—14. o.) Mivel az állat cselekvésének „célja”, motívuma (az, ami cselekvésre indítja) egybeesik a cselekvés tárgyával (azzal, amire a cselekvés irányul), az állat számára a tárgy sosem lép fel a maga objektivitásában, a szükséglettől függetlenül, hanem mindig ezzel a szükséglettel egybeolvadva. Az állat számára nem létezik szükségleteitől független világ, mint objektum s maga sem létezik mint tárgyatól független szubjektum. Másrészt az állat valójában is csak annyit „vesz észre” tárgyából, amennyi szükségletei kielégítéséhez szükséges, amennyi és ami ezekkel kapcsolatban van. Mindennek eredményeként a világnak az a struktúrája, amely valamely állat és az ember „fejében létezik” nem pusztán szegényebb és gazdagabb, nem pusztán eltérő és különböző. A döntő különbség az, hogy az állat számára nem létezik egy olyan értelemben állandó struktúra

¹⁸ „A tárgyi világ gyakorlati előállítás, a szervetlen természet feldolgozása az embernek mint tudatos nemi lénynek (Gattungswesen) önigazolása, azaz mint olyan lénynek, aki a nemhez mint saját lényegéhez viszonylik, vagyis saját magához mint nemi lényhez viszonylik. Igaz, az állat is termel. Fészket vagy házat épít magának, mint ahogy azt a méh, a hód, a hangya stb. teszi. De az állat csak azt termeli, amire közvetlenül szüksége van neki vagy ivadékainak; ő egyoldalúan termel, míg az ember univerzálisan; ő csak a közvetlen fizikai szükséglet parancsára termel, míg az ember a fizikai szükséglettől szabadon is termel, sőt csak akkor termel a szó igazi értelmében, amikor szabad ettől; az állat csak önmagát hozza létre, míg az ember újratermeli az egész természetet; az állat terméke közvetlenül függ szervezetétől, míg az ember szabadon áll szemben saját termékével. Az állat csak annak a fajnak mértéke és szükségletei szerint termel, amelyhez tartozik...” (Uo. 88. o.)

és artikuláció, mint az ember számára. Ha egy és ugyanazon tárgy különböző szituációban, különböző szükségletekkel kapcsolatban jelenik meg, elveszti identitását az állat számára és ennek következtében képtelenné válik rá ugyanolyan módon reagálni, még ha ez a reakció teljesen adekvát és sikeres lenne is. Habár a világ számára is minden pillanatban artikulált, azonban nem *tárgyilag artikulált* jellegű.

Az emberi tudat és megismerés specifikájára csak az emberi élettevékenység sajátos volta vethet fényt. Ez az emberi élettevékenység a *munka*.¹⁹

A munka azonban olyan tevékenység, amely *nem közvetlenül*, hanem csak *közvetítéssel keresztül irányul a szükségletek kielégítésére*. „A munka mindenekelőtt folyamat az ember és a természet között, oly folyamat, amelyben az ember anyagcseréjét maga és a természet között saját tevékenységével közvetíti, szabályozza és ellenőrzi” — írja Marx a Tőkében (Szikra, 1948. 191. o.). Ez a közvetítés megjelenik: 1. mint munkaeszköz, amelyet az ember maga és szükségletének tárgya közé állít; 2. mint közvetítő tevékenység, mint maga a munka, amely a tárgy felhasználását megelőzi és azt lehetővé teszi. Ennek következtében megváltozik a tevékenységnek a természethez való általános viszonya. Az állat tevékenységének eredménye — egyes természeti tárgyak elfogyasztása, megsemmisítése és a másoknak saját testéhez való közvetlen alkalmazása. Habár az emberi termelőtevékenység végső célja a fogyasztás, mégis — elsősorban annak következtében, hogy a legkezdetlegesebb fokon túl ezen aktivitás munkaeszközként nem készen talált természeti, hanem szintén megmunkált tárgyat tételez fel — a munka folyamatából állandóan *kikerülnek* tárgyak, s így az ember környezete fokozatosan megváltozik. A természeti környezet kultúrált környezetnek adja át a helyét, környezetnek, amely korábbi munkatevékenység eredménye, amelyet a korábbi emberi tevékenység

¹⁹ A burzsoá és revizionista Marx-interpretációk egyik legalapvetőbb elméleti-filozófiai torzítása abban áll, hogy olyan látszatot igyekeznek kelteni, mintha Marx az emberből mint *biológiai szükségletekkel bíró lényből* indult volna ki filozófiai vizsgálataiban és ez alkotta volna felfogásának lényegét és novumát. Egybehangzóan állítja ezt pl. Calvez és Kołakowski. „Az ember természeti lény, mint ahogy a természet sem más, mint a humanizáció folyamata. Ebben az elemi viszonyban, amely az egész dialektikus levét uralja az ember mint „szükségleti lény” jelenik meg, mint a természet fele forduló szükségletek komplexuma, a természet pedig mint ezek kielégítésének eleme.” (Calvez: La pensée de Karl Marx. E. du Seuil. 1956. 380. o.) „A szükségletnek ez a jelenléte az emberben egy szubsztanciális erőnek, egy alapvető, őt alkotó szándékosságnak, egy veleszületett dinamizmus jelenléte, amely fenntartja lényegét.” (Uo. 384. o.) „Marx egész ismeretelméleti reflexiójának kiindulópontját lényegében az a meggyőződés alkotja, hogy az ember és környezete közti viszony nem más, mint a faj és szükségleteinek tárgyai közti viszony.” (Kołakowski: Studia Filozoficzne, 1959. 2. 47. o.)

Valóban Marx mind a „Kéziratokban”, mind a „Német ideológiában” aláhúzza, hogy a történelemszemlélet kiindulópontja csak a reális, anyagi-természeti szükségletekkel bíró ember lehet, akinek tevékenysége ezen szükségletek kielégítésére irányul. Azonban elvonatkoztatnánk e szükségletek *emberi* jellegétől, ha nem vennénk figyelembe, hogy ezek csak az ember anyagi termelőtevékenysége által létrehozottként foghatók fel, az emberi munkában, munka által jönnek létre. („Maga a kielégített első szükséglet, a kielégítés művelete és a kielégítésnek már megszerzett eszköze új szükségletekhez vezet és új szükségleteknek ez a megteremtése az első történelmi tett.” (Marx—Engels: Német ideológia, 11. o.) Ha szem elől tévesztjük az emberi szükségletek ezen történelmi determináltságát, elsődlegesként és abszolútként kezeljük őket, úgy biológizáljuk vagy legalábbis antropológizáljuk a marxizmust. Marx ember és természet viszonyát nem mint faj és szükségleteinek tárgya közti viszonyt fogta fel (amint ezt Kołakowski állítja) — ez épp az állatra jellemző, hanem a nem és a termelőtevékenysége által létrehozott tárgyak közti viszonyként értelmezte. A *munka* alkotja Marx szerint az ember „lényegét”.

átalakított, amelyben emberi képességek és szükségletek váltak tárgyiakká. Csak azáltal, hogy ilyen emberivé tett világban él az ember, csak azáltal, hogy a múltban kifejlesztett emberi képességek és szükségletek a maguk tárgyi mivoltában már ott állnak bölcsőjénél, hogy az egész megelőző társadalmi fejlődés eredménye anyagi formában rendelkezésre áll, válik lehetővé, hogy a fejlődést ne elejéről, hanem onnan kezdje, ahol az előző nemzedékek abba hagyták. Csak a munka, az emberi lényeg eltárgyasulása²⁰ alakítja ki egyáltalán a *történelemnek*, mint olyannak lehetőségét.

Vizsgáljuk most meg e speciális emberi tevékenység eredményeit, következményeit — először objektív, majd szubjektív oldalról.

1. Azáltal, hogy az emberi tevékenység nem közvetlenül irányul a szükséglet kielégítésére, megnő azoknak a tárgyaknak köre, amelyek a tevékenység tárgyául szolgálhatnak. Részben azáltal, hogy a tárgyakat átalakítva használja fel — megnő azon tárgyak köre, amelyeket felhasználhat szükségletei kielégítésére. Másrészt tárgyak, amelyek közvetlen szükségletei kielégítésére nem alkalmasak, szükségessé válnak mint eszközök munkatevékenysége számára. Ennek következtében a természeti jelenségek azon köre, amelyre tevékenysége irányulni képes egyre szélesedik s elvileg tekintve univerzálissá válik. „Az ember univerzalitása gyakorlatilag épp abban az univerzalitásban jelenik meg, ahogy az egész természetet a saját *szervetlen* testévé teszi, mivel az először közvetlen életfenntartási eszközül szolgál az ember számára; másodszor pedig élettevékenysége anyagául, tárgyául és eszközüül szolgál.” (Uo. 87. o.) Az ember a természet valamennyi tárgyát képes tevékenysége tárgyává változtatni, tevékenységébe bekapcsolni.

2. Valamely tárgy létrehozása mint a tárgy *emberivé válása* jelenik meg Marxnál. Ez a meghatározás azonban egyoldalú. Az ember eltárgyasulása egyben a tárgy *elsajátítását* is jelenti. Ez az elsajátítás nem pusztán abban az értelemben veendő, hogy a tevékenység következtében a tárgy használata lehetségessé válik, a tárgy elsajátítása egyben a tárgyivá vált emberi lényegi erő elsajátítását is jelenti. *Az ember csak azáltal alakítja ki képességeit, hogy eltárgyasítja azokat.* A tárgy történelmileg első megalkotása sohasem történik adekvát módon és mindig — többé vagy kevésbé — „szerencsés körülményeknek” köszönhető, az események olyan összejátszásának, amely viszonylag tiszta formában feltárja azokat az objektív összefüggéseket, melyek segít-

²⁰ Fel kell hívni a figyelmet arra, hogy a burzsoá Marx-értelmezések többek közt azáltal teremtenek zavart az ifjú Marx, s főleg a „Kéziratok” értelmezése körül, hogy teljesen jogosulatlanul, Hegelből kiindulva azonosíták az „eltárgyasulást” (Vergegenständlichung) és az „elidegenedést” („Entfremdung”, hasonló jelentéssel „Entäusserung”) fogalmát. (Friss példaként felhozhatnánk Lucien Goldmann cikkét az eltárgyasulásról a Les Temps Modernes 1959. 2—3. számából, vagy Kolakowski már oly sokat idézett írását.) Marx viszont a „Kéziratok”-ban a legélesebben megkülönbözteti egymástól e két fogalmat: „A munka terméke nem más, mint valamilyen tárgyban rögzített, benne dologivá vált munka, a munka *eltárgyasulása*. A munka megvalósulása — a munka eltárgyasulása. A nemzetgazdaságtan által feltételezett viszonyok között a munkának ez a megvalósulása úgy lép fel, mint a munkásnak *valótlanná válása* (Entwirklichung), az eltárgyasulás — mint a *tárgy elvesztése és az általa való leigáztatás*, elsajátítása — mint *elidegenedés*, mint *külsőlegessé válás*.” (MEGA, Abt. 1. Bd. 3. 83. o.) Csak később a Német Ideológiában kezdi Marx e két fogalmat egyértelműként használni. Ehhez még hozzá kell tenni, hogy a Grundrisse egyes helyein újra fellép a fentemlített megkülönböztetés.

E két fogalom azonosítása azért szerepel oly gyakran, mert ez az egyszerű fogás lehetőséget ad arra, hogy az elidegenedés fogalmát örök kategória, az emberi tevékenység elválaszthatatlan jellemzőjeként ábrázolják és interpretálják az egyes burzsoá ideológusok.

ségével a tárgy a meglevő tökéletlen képességek segítségével is megalkotható. (Természetesen ez a „véletlen” létrejöhet minden emberi beavatkozás nélkül, de ugyanakkor, magasabb szinten, aktív emberi kutatótevékenység eredményeképp is.) Csak a tárgy létrehozása és ennek ismétlődése teszi képessé az embert ezt a tevékenységet *kevésbé kedvező* körülmények között is elvégezni és alakítja ki a tárgyi képességet, mint egészet.²¹

Az elsajátításnak ez a folyamata fellép úgyszintén az ontogenezis során is. A gyermek számára az emberi környezet adva van, de a tárgyak voltaképpen nincsenek adva a maguk *emberi* mivoltában. Mint *emberi* tárgyak csak feladva, feladatként vannak adva. Ahhoz, hogy hozzájuk mint emberi lényegi erők eltárgyasulásaihoz tudjon viszonyulni, hogy emberi módra tudja őket felhasználni, magában is ki kell fejlesztenie ugyanezeket a képességeket, lényegi erőket. Ez, természetesen, ebben az esetben már nem spontán folyamat, és csak a felnőttek, tehát a társadalom közvetítésén keresztül valósul meg — épp ezért valósulhat meg oly hihetetlenül rövid idő alatt.²²

Miben áll most az így elsajátított képesség objektív tartalma. Valamely tárgy előállításának képességét kialakítani annyit jelent, mint elsajátítani olyan tevékenységformát, amely az eszközt és a tárgyat a kívánt cél megvalósításához szükséges kapcsolatba hozza. A képesség tehát úgy jelenik meg, mint bizonyos objektív összefüggések, kölcsönhatások szubjektív tevékenységbe való transzponálása. E szubjektív tevékenység, természetszerűleg, megfelel az emberi szervezet, az illető emberi szervek, stb. funkcionálási törvényeinek. A képességek kialakítása azt jelenti, hogy az ember viselkedésében képessé válik felhasználni olyan természeti törvényszerűségeket is, amelyek nem biológiai, fiziológiai stb. természetének törvényszerűségei, anélkül, hogy ezen utóbbiakat megváltoztatná. Ebben az értelemben beszél Marx arról, hogy a valódi, testi ember magába gyűjti és kisugározza magából a természet összes erejét. (Vö. i. m. 160. o.) *Az ember képes a természet valamennyi összefüggését, törvényét saját tevékenységének törvényévé, elvévé változtatni.*

3. Végül is, ha az emberi tevékenység bármely *egyedi* aktusa számára adva van, mint előfeltétel az ezt előidéző cél és szükséglet, magában az össz-történelmi folyamatban a viszony megfordított. Az ember, mint biológiai lény természetszerűleg rendelkezik meghatározott, állandó szükségletekkel, azonban az emberi munkatevékenység nem fogható fel, mint ezen örök, változatlan szükségletek kielégítésére irányuló tevékenység. Azok a szükségletek, amelyek a termelést valójában determinálják nem ezek, a maguk természeti nyersségében vett szükségletek — ezek a szükségletek maguk a termelés által létrehozottak. Csak az ember által előállított tárgy hozza létre az e tárgyra vonatkozó kollektív emberi szükségletet.²³

²¹ Igen primitív formákban tapasztalhatjuk ezt az állatoknál is. Ahhoz, hogy a majom először használja a botot az eleség elérésére, szükséges, hogy közös látómezőben, egymáshoz lehetőleg közel feküdjenek. Később aktívan fogja már keresni, stb. Lényeges az állatnál azonban az, hogy ezek a képességek sohasem öltenek valóban tárgyi, lététől független alakot általa készített eszköz formájában, s így az egyedi tapasztalat szükségszerűen elveszik minden egyes alkalommal és nem adódik át a többieknek.

²² Az elsajátításnak ezt az aspektusát nemrégiben a kiváló szovjet pszichológus, Leontyev világította meg részletesebben, lásd munkáját: Об историческом подходе в изучении психики человека (Психологическая наука в СССР. т. 1.) A cikk időközben megjelent magyarul is: Magyar Filozófiai Szemle, 1959. 3—4. szám.

²³ Erre a problémára Marx többször visszatér a későbbiekben, főként a „Grundrisse”-ben — részben a „Módszer” ismert paragrafusában, részben Adam Smith bírálatával kapcsolatban. (Vö. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Dietz. 505. o.)

Az emberi szükségleteknek ez a történelmi jellege következik magából a munkatevékenységből, mivel:

először, az emberi szükségletek kielégítésére szolgáló tárgy nem közvetlen természeti, hanem a termelőtevékenység által megváltozott tárgy; így a társadalmi ember szükségletei nem valamely meghatározott kémiai, fizikai, stb. tulajdonságokkal bíró természeti produktumra irányulnak (mint az állatnál), hanem meghatározott emberi-társadalmi jelleget viselő produktumra. Egy francia számára a polinéz konyha termékei nem ételek, nem alkalmas tárgyak szükségletei kielégítésére — ahhoz, hogy azzá váljanak, neki magának kell más szükségleteket kifejlesztenie, legyenek bár ezek a szükségletek nem mások, mint kialakult szükségletei egész történelmi gazdagságának egyszerű tagadásai;

másodszor, teljesen új, eredetüket illetőleg is társadalmi szükségletek keletkeznek. Az emberi tevékenység közvetett volta, az a tény, hogy az ember szükségletei tárgyaihoz való viszonyát csak más természeti tárgyak és más emberek, az emberi társadalom közvetítésén keresztül valósítja meg, társadalmi szükségleteket hoz létre ezek a tárgyak iránt is, illetve olyan egymás iránti szükségleteket alakít ki az emberekben, amelyek nem biológiai adottságok, sőt amelyek nem is ezen biológiai szükségletek humanizálásai.

Csak ezek, az anyagi termelőtevékenység következtében létrejövő minőségileg új szükségletek kialakulásának fényében érthető, hogy az anyagi termelőtevékenység mellett, annak törvényszerűségeinek alávetve kialakulnak a természet (többek között az ember, mint természeti lény) elsajátításának egyéb emberi formái, az *emberi termelés más fajtái* is. Marx ezt többször aláhúzza: „A vallás, a család, az állam, a jog, az erkölcs, a tudomány, a művészet stb. csak a termelés *különös* fajtái és engedelmeskednek ez utóbbi általános törvényeinek. *Épp ezért a magántulajdon* pozitív megszüntetése, mint az *emberi élet* elsajátítása, minden elidegenedés pozitív megszüntetése is, azaz az ember visszatérése a vallásból, családból, államból stb. a maga *emberi*, tehát társadalmi létéhez”. (Uo. 115. o.)²⁴ Így az ember viszonya környezetéhez egyre bonyolultabb, sokoldalúbb lesz. *Az egész természet és az egész ember válik emberi szükségletté.*

Mindezen vonások együttesen fedik fel annak értelmét, amit Marx a „természet humanizáció”-jának nevezett. A természetnek ez a humanizációja — mint láthattuk egyáltalán nem tudati tevékenység.²⁵ Mint a termé-

²⁴ Ez a felfogás a későbbiek során nem kevésbé határozottan tér vissza, immár azonban a közgazdasági problémák síkján. Lásd Marx felfogását a produktív és nem produktív munkáról a kapitalizmusban és a szocializmusban — legrészletesebben az Értéktöbblet-elméletekben. (I. köt. IV. fejezet.)

²⁵ Ebben a tényben rejlik az alapvető különbség a marxi materializmus és Kola-kowski „Marx-interpretációjának” idealizmusa között. Kola-kowski számára a „természet humanizációja” egyértelmű azzal, hogy a természet artikulációja, formái csak egy, a szükségletek által determinált, azokat szolgáló intellektuális tevékenység eredményeként keletkeznek és nem léteznek az előtt. Ha az emberi tudat nem is alkotja meg a létet önmagában, „viszont létrehozza a létet mint individuumokból állót, fajokra és nemekre osztottat” (Studia Filozoficzne, 1959. 2. 50. o.). Azaz ezen interpretáció a természet humanizációját, a természetnek tudathoz való viszonyában keresi. Míg Kola-kowski szerint egy társadalmi-történelmi *pszichológia* az, ami megmagyarázza a természet adott konkrét képét (ezt fejezi ki fentebb idézett tézise: a dolgok — a tudat eltárgyasulásai), addig Marx szerint az *ipar*, a *termelés* története ad magyarázatot az ember „lényegére”, összes képességeire és ezek között, de nem kizárólag, tudatára is. „Az *ipar* története és az *ipar* kialakult tárgyi léte az emberi lényegi erők nyitott könyve,

szetnek az emberi munkatevékenység által való megváltoztatása, egyben az ember megváltoztatását is jelenti. Az ember csak annyiban képes a természetet humanizálni, amennyiben saját magát „naturalizálja”, naturalizálja abban az értelemben, hogy korlátozott természeti produktumból „univerzálissá” válik, hogy képessé válik tevékenységét egyre jobban a természeti törvények egészéhez igazítani, s ennek megfelelően az egész természetet megváltoztatni. Az emberi tevékenység ebben az értelemben véve nem jelenti a természeti fejlődés által létrehozott tárgyak külsődleges megváltoztatását, átcsoportosítását stb. Fentebbi vonásai következtében e tevékenység a természet fejlődésének továbbfolytatása és beteljesedése. A természet emberi voltának kialakítása és feltárása egyben az ember természeti voltának betetőzését is jelenti. „Maga a történelem a *természet történetének*, a természet emberré válásának *valódi* része. A későbbiekben a természettudomány épp úgy magába fogja foglalni az emberről szóló tudományt, mint ahogy az emberről szóló tudomány magába foglalja a természettudományt: mindez *egy* tudomány lesz.” (Uo. 123. o.)

A munka és az érzékek emberivé válása

Vizsgáljuk meg most ugyanezen folyamatot a maga szubjektív oldaláról. Azáltal, hogy az emberi tevékenység közvetetté válik, megszűnik a cselekvés motívumának és objektumának közvetlen egybeesése, a tárgyra irányuló cselekvés immár nem azonos a szükséglet közvetlen kielégítésével — ez utóbbi mint az előbbi irányító, meghatározott cél jelenik meg. Az emberi tevékenység közvetett volta szükségszerűen vonja maga után (és tételezi fel) a szubjektum-objektum állati egymásbaolvadottságának felszámolását. A tárgy, a tárgyi világ az ember pillanatnyi hozzávaló viszonyától függetlenül, az ember számára is mint állandó objektív valóság jelenik meg. A tárgyi világgal mint objektummal szemben így tudatosulnak szubjektívekként az emberi vágyak, célok, szándékok és szükségletek, az ember belső érzelmi és gondolatvilága. Mennyiben jelent az objektívnek ezen elkülönülése, megjelenése az emberi tudatban pusztán szükségsszerű illúziót, mennyiben lehetséges az emberi szubjektum tevékenységétől, szándékaitól, stb. valóban elvonatkoztató, a tárgyat *önmagában* felfogó megismerés — erre kell választ adnia minden gnoszéológiának.

Ha a humanizált anyagi valóság léte objektív, úgy az emberi tudat kialakulása szubjektív feltétele annak, hogy az ember természeti lényből társadalmi-történelmi, „nemi” lényé váljon. Az emberi társadalom megelőző tapasztalatának az individuum által való elsajátítása szubjektíve csak azáltal lehetséges, hogy létezik a világnak egy olyan gondolati képe, amely a maga alapvető vonásaiban valamennyi individuum számára közös s így az egyes individuumok képesek *közölni* egymással tapasztalataikat — van *mit* közölni, mivel a tapasztalatok egy objektív és interszubjektív világra vonatkoznak, nem pusztán személyiek, s ugyanennek következtében lehetőség nyílik ezen közlések megértésére, hasznosítására is. „A tudatos élettevékenység különbözteti meg közvetlenül az embert az állati élettevékenységtől. Épp ennek a

az érzékileg előttünk álló emberi *pszichológia*, amelyet eddig nem tekintettek az emberi *lényeggel* való összefüggésében, hanem mindig csak a külső hasznosság szempontjából.” (Uo. 121. o.)

következtében nemi lény az ember. Avagy éppen azért tudatos lény, azaz saját élete épp azért tárgy számára, mert ő maga nemi lény.” (Uo. 88. o.)

Ha tehát ebben az értelemben a tudat az ember társadalmi voltának feltétele, úgy másrészt az emberi tudat csak mint társadalmi tudat, csak mint a társadalom által létrehozott és feltételezett tudat létezik. A tudat egyes formái, így az érzéki tudat elsősorban, közvetlenként jelennek meg, mint olyan, amely a külső tárgy s az emberi érzékszervek közvetlen kapcsolatának eredménye. Az érzéki megismerésnek ezen közvetlen, passzív és individuális jellege azonban csak látszat. Az embernek ahhoz, hogy elfogyassza, megfelelően el kell készítenie a maga szellemi eledelét is, a tárgyakat, mint tudatának elemeit (vö. 87. o.). Az emberi tudat valamennyi formájában, így az érzékiségben is aktív, a természet elsajátítására irányuló tevékenység.²⁶

Az ember nem úgy látja a világot, amint az recehárttyáján tükröződik. Az ember nem színeket, vonalakat, fényeket, hanem *tárgyakat* lát, tárgyakat, amelyek formája, színe, alakja a recehárttyán adottól igen lényegesen eltérhet. Az érzékelés tevékenység, amelynek során az ember az érzékszerveit a tárgyról érő *folyamatos* ingerek közül „kiragadja” azokat, amelyek segítségével a tárgyat, mint a *társadalmi-emberi gyakorlat tárgyát* felismerheti és azonosíthatja. Mint minden igazán emberi tevékenység e tevékenység is társadalmi eredetű. „Az ember számára a közvetlen *érzéki természet* közvetlenül az emberi érzékiség, (ezek azonos kifejezések), közvetlenül mint *más* általa érzékileg felfogott ember; mivel az ő saját érzékisége számára mint emberi érzékiség csak a *másik* ember által létezik.” (123. o.) Az embernek meg kell *tanulnia* látni, hallani stb. s a tanulásnak eredménye már e folyamat előtt, mint feladat készen áll — elsősorban az emberi nyelv, illetve a nyelvben fixált általános emberi tudat formájában. Az embernek, ha be kíván illeszkedni a társadalom életébe, létre kell hoznia egy olyan állandó fenomenális artikulációt, melynek struktúrája megfelel annak a struktúrának és artikulációnak, amely a nyelvben, a materializált társadalmi tudatban, tőle teljesen függetlenül adva van. A világot nemcsak anyagi, de szellemi tevékenységében is el kell sajátítania az embernek. Természetszerűleg a fentemlített struktúra nem önkényes — határait megszabják a tárgy és érzékszerveink természete. Azonban a határok viszonylag tágak. Ha valaki nem tudja, hogy mire, hogyan használják és először lát életében órát — *másként* fogja azt látni, mint az, aki számára ez az időmérés ismert eszköze — más fog szembetűnni, másképp artikulálja stb. Ahhoz, hogy valóban óráként lássa, meg kell tanulnia óráként használnia azt. A primitív ember, akinek világa közvetlenül telve van misztikus participációkkal és egy mai európai, aki számára az egyszerű oksági, mechanikai kapcsolatok nem kevésbé közvetlenek — különbözőképp látnak egy és ugyanazon tárgyat, tájat, jelenséget. Az emberi szemlélet történelmi jellegű. „Az én tárgyam csak az én lényegi erőim egyikének igénye lehet, azaz az én számomra csak úgy létezhet, ahogy az én lényegi erőm létezik önmagáért való szubjektív képességeként, mivel valamely tárgy számomra való értelme (mindig csak a neki megfelelő érzék számára bír értelemmel) épp addig terjed, ameddig az *én* érzékem terjed. Épp ezért a társadalmi ember *érzékei más* érzékek, mint a nem-társadalmi

²⁶ „Az ember a maga sokoldalú lényét sokoldalúan, tehát mint egész ember sajátítja el. A világhoz való mindegyik *emberi viszonya* — a látás, a hallás, a szaglás, az ízlés, az érzés, a gondolkodás, a szemlélet, az érzékelés, az akarat, a tevékenység, a szerelem... a maguk *tárgyi viszonyában*, avagy a maguk *tárgyhoz való viszonyában*, ez utóbbinak elsajátításai.” (Uo. 118. o.)

emberéi... Az öt érzék kiképzése — az egész eddig lefolyt világtörténelem munkája”. (Uo. 120. o.)

Marx számára azonban az érzékiségnek ez a történelmi változása meghatározott *iránnyal* bíró folyamat, amely mint fejlődés, mint az „érzékek emberivé válása” jelenik meg.²⁷ Miben áll ennek a folyamatnak tendenciája?

Az ember — és ebben *nem* különbözik az állattól — gyakorlatilag viszonyul közvetlen környezetéhez. E környezetnek azon vonatkozásait ismeri meg elsősorban — s ezen vonatkozások tükröződnek elsősorban érzéki tudatában is — amelyek a tárgyakat alkalmassá teszik szükségleteik kielégítésére, illetve amelyek szükségesek arra, hogy e tárgyakkal, mint szükségletei kielégítésének eszközeivel operálni tudjon. Az ember és állat közti különbség csak ennek a gyakorlatnak különböző voltából érthető meg.

Az állat egy korlátozott tevékenység keretében, közvetlenül viszonyul biológiailag meghatározott, állandó szükségleteinek tárgyához. Ennek következtében nemcsak a tárgyak azon köre szűk, amelyet tevékenységébe bevonni képes, hanem korlátozott az is, amit ezekről a tárgyokról „meg képes ismerni”. A külvilágnak az az artikulációja, amelyet fenomenálisan megvalósít — s amely mint erre már rámutattunk, nem bír tárgyi-állandó jelleggel — szintén ezen szükségletek által determinál. Természetesen, ez az artikuláció stb. nem önkényes — az a tény, hogy az anyag bizonyos „darabjai” egyaránt képesek egy adott szükséglet kielégítésére, bizonyos objektív homogenitásuknak felel meg. Ez a homogenitás azonban teljesen egyoldalú lehet, ennek mérője teljesen külsődleges — az állati szükséglet.²⁸ Az állat számára a tárgynak csak azon tulajdonságai szignifikánsak, amelyek számára biológiai jelentéssel bíró hatást közvetítenek. Az állat nemcsak saját fájának mértéke és szükségletei szerint formálja az anyagot, de csak ezen mérték szerint képes „megismerésére” is.

²⁷ Kolakowski interpretációjában, általános agnoszticizmusa következtében, a „természet emberré válása” és a megismerés folyamata elveszti progresszív, előrehaladó történelmi jellegét. Ha a „humanizált természet” lényege az a tény, hogy az ember sohasem ismeri meg a természetet magát, hanem mindig a társadalmilag adott nyelvi, fogalmi kategóriák, társadalmi és individuális szükségletek stb. prizmáján keresztül nézi azt, úgy teljesen értelmetlen arról beszélni, hogy az ember fejlődésének egy primitív fokán (amennyiben itt már rendelkezik bizonyos elementáris feltételekkel, [pl. nyelv], melyek létével szükségszerűen együttjárnak) a természet kevésbé humanizált, mint valamely későbbi fokon. Ezt cikkében világosan meg is írja: „Attól a perctől kezdve, hogy az ember, a maga filo- és ontogenézisében intellektuálisan uralkodni kezdett a dolgok világa felett, tehát attól a perctől kezdve, hogy rendelkezik azokkal az eszközökkel, amelyek segítségével megszervezheti azt és e szervezetet ki tudja fejezni szavakban, a világot már nem valamely természetes klasszifikáció szerint felépítettnek és megkülönböztetettnek találja, hanem olyan klasszifikáció szerint, amelyet a környezetben való gyakorlati orientáció szükséglete alakított ki.” E felfogás szempontjából a természet humanizációja az emberi situáció legáltalánosabb lényegéből fakadó *állapot*. Marx azonban ezt történelmi *folyamatként* fogja fel, amely ugyan szükségszerűen következik az ember „lényegéből” (mivel a lényeg Marx szerint nem más, mint a munka), amely azonban csak egy hosszas történelmi folyamat eredményeként és csak a kommunista társadalomban nyerhet beteljesülést. A primitív vagy a közvetlen fizikai szükséglet hatalmában levő ember számára korántsem létezik „a természet emberi lényege”, számára a természet nem humanizált természet, érzékei nem „emberiek” a szó speciális értelmében.

²⁸ Lehet itt utalni Pavlov egyik megfigyelésére: az állat épp úgy reagál a számára biológiailag jelentős tárgyra (feltétlen ingerkeltő), mint arra a tárgyra, amely az előbbinek az individuális tapasztalat folyamán jelzőjévé vált (feltételes ingerkeltő), nem differenciálja a kettőt. Pavlov többhelyütt részletesen leírja, mint „kapja el” és „eszi” a kutya az ételt jelző fényjeleket.

Az ember viszont eszközt állít ön maga és tárgya közé. Ezáltal az a közvetlen, szétszakíthatatlan, fix viszony, ami a megfelelő biológiai adottságokkal rendelkező szervezet és a tárgy közt az állatnál fennáll, közvetítetté, változóvá válik. Azok a tárgyi tulajdonságok, amelyek nem bírnak jelentőséggel a tárgynak a szervezethez való viszonyában, determinálók lehetnek valamely más tárgyhoz, mint valamely meghatározott tevékenység *eszközához* való viszonyában; azok a tárgyi tulajdonságok, amelyek gyakorlatilag nem szignifikánsak és épp ezért nem is tükröződnek szubjektíve, ameddig a tárgyhoz való kapcsolat közvetlen, észleltethetik magukat, megjelenhetnek, mielőtt ez a kapcsolat más anyagi tárgy által közvetítetté válik. Annak következtében, hogy az emberi munkatevékenység univerzális jelleggel bír:

1. valamennyi tárgy az ember tevékenységének tárgyává válik;
2. minden egyes tárgyat egyre több tárggyal hoz aktív kapcsolatba;
3. új szükségletei, a termelés új fajainak létrejöttével ezt a tevékenységet egészen új síkokban, összefüggésekben is elvégzi (pl. tudományos kísérletezés). Mindennek következtében az ember egyre sokoldalúbb ismeretet szerez a tárgyi világról. E sokoldalúság, mint láttuk, nem pusztán mennyiségi jellegű. Mivel Marx felfogása szerint az emberi tevékenység a maga jellege szerint *univerzális* tevékenység, az *emberi megismerés is az*. Annak következtében, hogy a tárgyi viszonyok egyre növekvő, elvben végtelen köre építődik be az emberi tevékenységbe, a tárgyak egyre újabb viszonylatai, tulajdonságai tárulnak fel az emberi gondolkodás előtt. E tulajdonságok, viszonylatok nem külsődlegesek, nincs valamely rejtelmes, elérhetetlen önmagában való lényeg, amely ezekkel szemben, elvileg elszakíthatatlan lenne. A tárgy természete épp ezen tulajdonságoknak, vonatkozásoknak összessége, totalitása éppúgy, amint az anyag nem más, mint az objektíve (habár nem abszolút módon) differenciált, artikulált tárgyak és kölcsönhatásuk, viszonyuk összessége és egysége.

Ily módon az emberi tudat (így az érzéki tudat is) kettős közvetítettséggel rendelkezik. Egyrészt a tárgyhoz való viszonyában közvetített társadalom, a társadalmi tudat, megismerés már elért foka által, amelyet el kell sajátítania (legalább is részlegesen), másrészt a maga individuális fejlődésében közvetített az *emberi tevékenység*, a maga elsődleges és tagolatlan formájában a munkatevékenység által. Ez az utóbbi közvetítettség jellemző a tudat olyan formáira is, amelyeknek viszonya a tárgyhoz teljesen közvetlennek tűnik, pl. az érzékiség.²⁹

²⁹ Ezen utóbbi állítás bizonyítékául hivatkozhatunk a modern pszichológia által feltárt tényekre, elsősorban Ames, Ittelson és mások kísérleteire. Itt csak röviden utalunk Ames egyik legismertebb kísérletére: az alany két szoba-modellt szemlél egy falba vágott nyíláson keresztül. A két modell lényegileg eltér egymástól — az egyik falai nem függőlegesek, mennyezete lejt, stb., a másik normális, a nézőpont azonban úgy van rögzítve, hogy a perspektíva törvényei következtében a két szoba teljesen egyformának látszik, a szubjektum akkor sem tudja őket megkülönböztetni, amikor *tudja*, hogy az egyik modell torz. Amikor azonban olyan céltudatos tárgyi tevékenységet végez (a fal egy megadott pontját kell a rögzített nézőpontból szemlélve egy kis labdával eltalálnia, stb.), amelynek során ezek a vonatkozások lényegessékként, a tevékenység sikerességét eldöntőkként jelennek meg, úgy fokozatosan megtanulja *látni*, közvetlenül érzékelni ezeket a különbségeket, úgy hogy más hasonló torzításokon épülő modellek esetében is közvetlenül látja azokat az objektív térbeli meghatározásokat, amelyek az adott nézőpontból a nem-trenírozott szemlélő számára teljesen észrevétlenek. Általánosságban beszélve arról van itt szó, hogy tárgyi tevékenység során, ettől vezettetve létrejön egy olyan szubjektív, érzéki-orientációs tevékenység (helyesebben, a már meglévő orientációs tevékenység megváltozik), amely az eddig redundáns vagy inszignifikáns jellegű követ-

Így a társadalmi tudat történelmi formái korántsem egyenrangúak Marx számára tárgyukhoz, az objektív külvilághoz való viszonyukban.³⁰ A történelem kezdetén álló, a természettől függő ember számára a tárgy csak a maga absztrakt mivoltában, csak annyiban létezik, amennyiben kielégíti szükségleteit. A tárgy specifikus volta, összes többi meghatározásai számára nem léteznek. Annak megfelelően azonban, hogy a tárgy egyre több oldalával, tulajdonságával kapcsolódik be a társadalmi termelésbe, tevékenységbe, az individuum a tárgy egyre gazdagabb, sokrétűbb képét sajátítja el és ezt a gazdag tartalmat realizálja immár saját empirikus tudatában a tárgy megpillantásakor is. Az emberi érzékiség fejlődése az absztrakt-egyoldalútól a konkrétig, a tárgyat sajátos specifikájában feltáróig vezet. „A gazdag és sokoldalú, minden érzésében és érzékében mély ember” már nem csak pusztán hasznosságáért viszonylik a tárgyhoz, és nem csak biológiailag jelentős vonatkozásaiban látja azt, az ilyen ember érzékvilágának tárgya immár az önmagában és önmagáért létező tárgy. „A durva gyakorlati szükséglet fogságában tartózkodó érzék csak *korlátozott* értelemmel bír. A kiéhezett ember számára nem létezik az étel emberi formája, hanem csak absztrakt léte mint étel: épp így a lehető legdurvább formája is lehetne, és lehetetlenség megmondani, miben különbözik az ételnek ez az elfogyasztása az étel *állati* elfogyasztásától. A gondokkal terhelt, szükségben levő embernek nincs érzéke a legszebb látványosság iránt sem, az ásványkereskedő az ásványnak csak kereskedelmi értékét látja, szépségét és sajátos természetét nem, nincs érzéke az ásvány iránt. Tehát az emberi lényeg eltárgyasulása kell ahhoz — mind elméleti, mind gyakorlati viszonylatban, — hogy, egyrészt, *emberivé váljanak* az ember *érzékei*, másrészt pedig hogy létrejöjjenek azok az emberi érzékek, amelyek megfelelnek az emberi és természeti lényeg egész gazdagságának.” (Uo. 120—21. o.) „Épp ezért a magántulajdon megszüntetése egyet jelent az összes emberi érzék és tulajdonság *emancipációjával*; azonban az épp azért egyértelmű ezzel az emancipációval, mert ezek az érzékek és tulajdonságok *emberivé váltak* mind szubjektíve, mind objektíve. A szem *emberi* szemmé vált éppúgy, ahogy *tárgya* társadalmi, *emberi* tárgygyá vált, amelyet az ember hozott létre az ember számára. Épp azért az *érzékek* közvetlenül a maguk gyakorlatában váltak elméletiekké. Immár magáért a dologért viszonyulnak a dologhoz, azonban maga ez a dolog *tárgyi emberi* viszony önmagához és az emberhez és fordítva. Ennek következtében a szükséglet és a dolog használata elvesztették *egoisztikus* természetüket, a természet pedig elvesztette a maga pusztán hasznosságát, mivel a haszon *emberi* haszonná vált.” (Uo. 118—19. o.) A gyakorlati viszonynak ezen teoretikussá válása nem jelent valamely felülemelkedést, elszakadást minden emberi szükséglettől, valamely tiszta kontemplációt — épp ellenkezőleg. A gyakorlati megismerés

keztében nem „értékesített” tárgyról jövő inger-jelzések közül „kiválogatja” és, a tárgy érzéki képét megváltoztatva, tudati tényé transzformálja azokat, amelyek ezen objektív meghatározottság jelzésére képesek, vele viszonylag állandó kapcsolatban vannak (ezeket nevezik az amerikai pszichológiai irodalomban „cue”-nak).

³⁰ Ezt a tarthatatlan állítást tulajdonítja Marxnak Kolakowski. Az általa interpretált Marx számára a világ egy légy által érzékelt képe éppoly „igaz”, mint az a tükröződés, amely egy mai ember fejében létezik. (Vö. Studia Filozoficzne, 1959. No. 2. 52. o.) Ezáltal válik Marx egész történelemszemlélete relativisztikussá, ismeretelmélete pedig agnosztikussá, itt részletesen taglalt gondolatmenetével kiáltó ellentétben. Nem véletlen tehát, hogy fentebb ismertetett legújabb cikkében a marxizmusnak a társadalmi haladásról, fejlődésről szóló tanítása már teljesen pamflet-szerűen, mint a földi élet végcéljáról, a történelem abszolút végéről szóló teológiai tanítás jelenik meg.

elméletivé válása (ami azt jelenti, hogy a tárgyat mint önmagában létezőt s ahogy önmagában létezik ismeri meg) annak az eredménye, hogy a megismerést továbbra is meghatározó szükségletek immár maguk váltak sokoldalúakká, univerzálisakká, az egész tárgy, az egész természet és totális ember felé irányulókká. Ez pedig csak az anyagi termelés fejlődésével, az emberi eltárgyasulás, a természet átalakításának univerzálissá válásával lehetséges.

A gyakorlatinak és elméletinek ez az egybeesése történelmi folyamat, és e folyamat nem folyamatos, evolúciós jellegű. Pusztán utalunk arra a tényre, hogy mivel az embernek természethez való viszonya csak a társadalmi közvetítésen keresztül létezik, természet feletti uralma csak akkor realizálódhatik adekvátan, ha képes uralkodni társadalmi kapcsolatain. Nem tesszük itt vizsgálat tárgyává azt a kérdést, mint hat az elidegenedés ténye az emberi megismerő tevékenységre, mint tükröződik az emberi tudatban. Csak újólág megemlítjük, hogy e vonatkozásban az volt az egyik súlyponti kérdés Marx számára, hogy az elidegenedés következtében az, amit a társadalom mint egész szellemileg elsajátított, nem vált elsajátítottá az egyes individuum számára és ennek következtében kialakult a közvetlen empirikus tudat és az ettől elszakadt, ezzel szembenálló qua társadalmi tudatformák (morál, tudomány, művészet, politika stb.) ellentéte. Ezen elidegenedés, az „*ideológiák*” létrejötte következtében a megismerés valamennyi formájában csak korlátozott és végeredményben hamis tartalomra tehet szert, függetlenül az emberi tudás előrehaladásától. Nem kevésbé lényeges az a tény, hogy az elidegenedés ezen szellemi formáját Marx az anyagi alap felszámolásán keresztül megszüntethetőnek vélte, ami természetszerűleg korántsem jelentette számára a megismerés végét, abszolút beteljesedését, hanem inkább valódi kezdetét.

Természetes, az elidegenedés felszámolásával sem jön létre abszolút azonosság elméleti és gyakorlati, absztrakt tudományos gondolat és közvetlen érzéki tudat között. Ennek világosabb kifejtéséhez meg kell említenünk még egy lényeges problémát.

A tárgy képe, ahogy az emberi tudatban megjelenik, nemcsak a tárgy természetétől és a társadalmi tevékenység, szükségletek meghatározott színvonalától függő. Az, hogy a tárgy miként jelenik meg tudatunkban, függ egyben az emberi tudat bizonyos állandó, részben természeti, részben társadalmi meghatározottságaitól is. Marx a „Kéziratok”-ban ezt a problémát elsősorban az emberi érzékelés viszonylatában veti fel: „... a tárgy *ő* magává válik. Az, *hogyan* válnak ezek számára az *ő* tárgyává, ez a *tárgy természetétől* és a neki megfelelő *lényegi erő* természetétől függ; mert épp ennek a viszonynak *meghatározottsága* hozza létre az állítás különös, valóságos módját. A *szem* számára más a tárgy mint a *fül* számára és a *szem* tárgya *más*, mint a *fülé*. Valamely lényegi erő sajátossága — ez épp az *ő sajátos lényege*, tehát eltárgyasulásának, az *ő tárgyi, valóságos, élő létének* sajátos módja is.” (Uo. 119—120. o.)

Úgy tűnhet tehát, hogy, függetlenül attól, képes-e az ember vagy sem a valóság valamennyi meghatározását és ezek összefüggését megismerésének tárgyává változtatni, ezen ismeretek objektív jellege korántsem biztosított. A tudatban létrejövő kép függ az emberi érzékszervek, nyelv stb. állandó, levetkőzhetetlen tulajdonságaitól, amelyekből kilépni, amelyeket meghaladni az ember számára lehetetlen — így az objektív valóság képe feltétlen eltorzul.

Itt csak egyetlenegy, korántsem kizárólagos aspektusra kívánunk rámutatni, amelyet a fentebbi nézet nem vesz figyelembe s amely a „Kéziratok”-ban határozott szerepet játszik. A világ szellemi elsajátítása, az emberi meg-

ismerő tevékenység korántsem homogén, tagolatlan. A tárgy fenomenális képe egy sokoldalú, különböző részfolyamatokból összetevődő összetevékenység eredménye. A megismerés fejlődése nemcsak abban fejeződik ki, hogy ez az eredmény egyre gazdagabb, sokoldalúbb lesz. Az „érzékek emberivé válása” Marx szerint, megszüntetve a résztvékenységek abszolutizálódását, elidegenedését, egyben létrehozza valamennyi emberi megismerő képesség sajátosságainak teljes kialakulását, beteljesedését, viszonylagos önállóságát. Így válik „az ember individualitásának valamennyi szerve” a tárgyi világ elsajátításának egy-egy szervévé. A fejlődés kezdeti fokán álló ember tudata teljesen tagolatlan abban az értelemben, hogy a különböző érzékszervek adatainak, a nyelvi, gondolati közvetítéseknek stb. egy egységes, felbonthatatlan eredménye jön létre, ezen adatok összegeződéseként. Csak akkor, amikor a tevékenységek közti kapcsolat, összefüggés sokkal bonyolultabbá válik, jön létre annak a lehetősége, hogy különbséget tegyen látott, hallott, tapintott stb. kép között (amely különbségtevés sohasem abszolút és sohasem tökéletes, hiszen bármelyik tevékenység a többi által feltételezett és irányított). Amikor a differenciáció már viszonylag kialakult, lehetőség nyílik az egyes érzékek által nyújtott adatok aktív, tudatos összehasonlítására. Ez a tevékenység, az ezt követő ellentmondások (egész elementári példa: egy vízbe mártott bot vizuális „megtörése” és tapintásbeli „egyenessége”), amelyek új problémákat vetnek fel, az ezek megoldására irányuló gyakorlatisés elméleti aktivitása maga történelmi folyamatában képes az egyes résztvékenységek természetes korlátainak felfedésére, tudatosítására és ezáltal a tárgynak a maga objektív mivoltában való megismerésére.³¹

A megismerés tevékenységét tehát egy állandó folyamat jellemzi, amelynek során ez fokozatosan tudatosítja maga előtt és ezáltal meghaladja saját korlátait. E folyamat elsősorban az absztrakt, fogalmi gondolkodáson keresztül zajlik le. Csak ezen a tevékenységen keresztül lehetséges a megismerés határainak állandó kitágítása. A párizsi „Kéziratok” Marxának véleménye szerint azonban mindazok az eredmények, amelyekhez ez a gondolkodás eljut, *az emberi szemlélet által elsajátíthatók, asszimilálhatók*. Ezen állandó gondolati közvetítés eredményeként az ember *érzéki* tudatában, annak „nyelvén”, annak anyagából, az érzetekből képes létrehozni egy olyan szubjektív struktúrát, amely (fejlődésének tendenciáját tekintve) az objektív valóság struktúrájának, tagoltságának teljesen megfelel, ezen utóbbival minden viszonylatban izomorf.

Marx további fejlődése: gyakorlati és elméleti megismerés

Épp ez az utóbbi állítás az, amit Marx további fejlődése során revízió alá vesz. Az ismeretelméleti álláspontnak ez a megváltozása egyenes következménye volt annak a változásnak, ami az individuum-társadalom kölcsön-

³¹ Az ilyen „áthághatatlan” korlátok meghaladására kitűnő példát nyújt (természetesen a példa bonyolultságát az itt adott igen általános jellemzés egyáltalában nem meríti ki) Stratton híres, oly sokszor megismételt kísérlete az emberi térszemlélet mesterséges eltorzítására (különleges szemüvegek feltételével, amelyek felcserélik a fentlent-et, a jobb-bal-t stb.). A kísérletek azt igazolták, hogy a *tevékeny* ember (a pusztán szemlélődő *nem*) ilyen körülmények között is képes a helyes orientáció kialakítására, sőt ez az orientáció újra közvetlenné, szemléleti jellegűvé válik: a szubjektum egy bizonyos idő múlva „visszafordítja” a fejére állított világot. Hadd említsük meg még, hogy e feladatoknak megoldásával, tehát a helyes orientáció kidolgozásával, Erismann kísérletei szerint még a legfejlettebb állatok sem tudtak megbírkózni.

viszonyának felfogásában végbement. Annak megfelelően (és annak következtében), hogy az individuum és a társadalom fejlődésének harmóniáját immár nem úgy fogja fel, mint valamennyi társadalmi képesség stb. minden egyes individuum által való közvetlen elsajátítását, elveti azt a koncepciót is, mely szerint az individuum empirikus tudata a társadalmi megismerés egész gazdagságát asszimilálni tudja. Ezzel kapcsolatban legalább két vonatkozásra kell rámutatni.

Először is, az, ami társadalmilag szükséges és „érdekes”, korántsem szükséges minden individuum számára (sőt elképzelhető, hogy az individuumok döntő többsége számára sem) a maguk mindennapi gyakorlatában. Így a társadalom mint egész, mint önálló organizmus kényszerül, hogy az individuumok egy erre specializálódó csoportján keresztül a megismerést a közvetlen individuális, empirikus szükségletek határain túl folytassa. Így jön létre a tudományos tevékenység, mint a társadalmi munkamegosztás önálló ága, s maga a tudomány, mint az „emberi fejlődés általános terméke” (Архив Маркса и Энгельса т. II/VII/ Москва 99. о.). Ahogy a maga történeti fejlődése során a tudomány kialakul, úgy dolgoz ki egyre több specifikus eszközt, módszert a valóság szellemi elsajátítására, úgy válik egyre inkább sajátos, belső törvényszerűségekkel, viszonylagos önállósággal bíró szellemi szférává, önálló organizmussá. Mivel a társadalmi és individuális szükségletek különbsége nem számolható fel, ez a tény szintén általános érvényű.

Másodszor, a közvetlen, empirikus emberi tudat s ezen belül az emberi szemlélet a történeti fejlődés folyamán állandóan gazdagodik, egyre sokrétűbben tükrözi a világot. Ez a folyamat megfelel annak, hogy a fejlődés eredményeként egyre szélesedik az individuum szükségleteinek és képességeinek köre. Csak elsajátítva a tárgy társadalmilag jelentős tulajdonságait, megtanulva felismerni azokat és megfelelően reagálni rájuk, válik képessé az individuum arra, hogy emberi módon, *társadalmi rendeltetésének megfelelően* használja fel a tárgyakat. Az *empirikusan általános* társadalmi tudatban a tárgy ezen társadalmi *használata* számára szükséges tulajdonságok stb. rögződnek. Mivel az individuum nem pusztán fogyasztó, hanem egyben termelő is, lehet, hogy speciális tevékenysége következtében más vonatkozásokban is találkozunk a tárggyal, tehát a tárgy más vonatkozásainak megismerésére is kényszerül. Ebben az értelemben az egyedi tudat gazdagabb lehet, mint az empirikusan általános társadalmi tudat (de nem feltétlen az), de feltétlen szegényebb a „konkrétebb általánosnál”, a társadalmi megismerés adekvát formájánál, a tudománynál. Minden esetre a köznapi gondolkodás, s ezen belül a szemlélet magját a tárgyi világ azon tulajdonságainak tükrözése alkotja, amelyek az emberi *használat*, a *közvetlen individuális szükségletek kielégítése* számára szükségesek. Még egyszer leszögezzük, hogy az ember természet feletti uralmának növekedésével többet és többféleképp képes az individuum szükségleteinek tárgyává változtatni. Azonban a közvetlen individuális szükségletek mindig csak egy részét fogják alkotni a társadalmi szükségletek egészének. Ebből következik, hogy az individuális tudat nem ölelheti fel a konkrét társadalmi tudat egészét. Másrészt, nem eshet egybe az utóbbinak egy meghatározott részével stb. sem. Az individuum maga viselkedésének, tevékenységeinek alapsémáit szintén bizonyos értelemben „kész” találja. Ezeket *el kell sajátítania* a szó specifikus értelmében. E tevékenységek hosszú történelmi fejlődés során alakultak ki, és épp ezért a tárgyi világ megismerésének meghatározott fokát is feltételezik és magukba zárják. Az individuum számára azonban a tör-

ténelmi közvetítettség nem adott, ő e tevékenységet készen találja és készként sajátítja el. Feltétlen szüksége van a tárgy bizonyos ismeretére annyiban, hogy képesnek kell lenni e tevékenységét e tárgyhöz idomítani, a tárgy természetének megfelelően, célszerűen elvégezni. Azonban nincs feltétlen szüksége arra, hogy az egyes tárgy meghatározottságok közti belső kapcsolatot elsajátítsa — a kapcsolat a tárgy és a „készként” kapott emberi tevékenység között viszonylag közvetlen. Így a martinász ismerete az acélttermelés folyamatáról feltétlen szélesebb mint a filozófusé. És ez igen szélesen értendő. Az olvasztár tevékenysége bizonyos adott viszonylatban speciálisan fejlett érzékeket is hoz létre. Mivel számára a vas színe, fénye a munkatevékenységben döntő szerepet játszó tárgy állapotok jelévé válik, a színek megkülönböztetésének határa, a differenciális küszöb (ez tisztán fiziológiainak tűnő adottság) a normával összehasonlítva néhányszorosan csökken. Azonban kifejlesztve magában olyan látási képességeket, amelyekkel az emberek többsége nem rendelkezik, egy a normálsnál gazdagabb vizuális világot, még nem feltétlen ismeri azokat a reális kapcsolatokat, amelyek a tárgy egyes tulajdonságainak, állapotainak változását stb. meghatározzák. A tárgyi tulajdonságok közvetlenül jelként lépnek fel tevékenységének meghatározott fázisai számára. A kohász számára nem szükséges, hogy ismerje mindazoknak a fizikai, kémiai stb. folyamatoknak lényegét, amelyek szeme előtt végbemennek, amelyeket felhasznál, habár ezen ismeretek nélkül a kohászat mai nagyüzemi formájában *össztársadalmi* méretekben immár elképzelhetetlen lenne. Épp azért, bármennyire gazdag is legyen a köznapi gondolkodás meghatározottságokban, ismeretekben (legyenek ezek akár érzéki, akár fogalmi ismeretek), ezen ismeretek egymásközti belső tagoltsága, kapcsolata nem felel meg sokrétűségüknek, gazdagságuknak sem. A köznapi gondolkodásban a tárgyról alkotott kép mindig többé vagy kevésbé „kaotikus képzet” jellegét viseli. (Vö. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, 21—22. o.)

A magántulajdon megsemmisítése megváltoztatja az individuum és a tudomány viszonyát. (Vö. uo. 78—80. o.) A magántulajdon megsemmisítésével eltűnik tudomány és köznapi tudat szembenállása, ellentéte. Azonban a kettejük közt fennálló *különbség* szükségszerűen fennmarad.

Marx figyelme későbbi műveiben azonban immár nem elsősorban ennek a problémának részletes jellemzésére irányul. Ami számára későbbi tevékenysége során egyre fontosabb lesz, az épp annak vizsgálata — hogy lehetséges a tárgy mint egész elsajátítása a „gondolkodó fej” által, hogy valósul meg az objektív megismerés a tudományban, hogyan törnek maguknak utat annak törvényszerűségei spontán módon és hogyan lehet ezeket a törvényszerűségeket tudatosítani és tudatosan felhasználni. Ez a kiindulópont jellemzi Marx nagy fontosságú metodológiai, dialektikus logikai vizsgálatait. Ezeknek jellemzése azonban már nem e cikk feladata.

ВЗГЛЯДЫ МОЛОДОГО МАРКСА ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ

Джёрдь Маркуш

Автор, коротко характеризую развитие взглядов Маркса на теорию познания, в статье прежде всего анализирует «Экономико-философские рукописи». Парижские рукописи — первая работа, в которой «сведение» идеологическо-политической жизни к экономической дополняется материалистическим пониманием последнего, раскрытием исторической роли материального производства. Однако здесь изложенное понимание в неко-

торых существенных вопросах отличается от концепции более поздних зрелых работ Маркса. Это прежде всего относится к пониманию взаимоотношения индивида и общества. Маркс и в этой работе подчёркивает единство индивида и общества. Однако, внутри этого единства, в определенном методологическом смысле, индивид выступает в качестве первичного: Маркс стремится общественную жизнь вывести из особенностей деятельности отдельного индивидуума, вернее из особенностей деятельности производящего индивидуума, общественные отношения вывести из отношения рабочего к своей деятельности. Автор далее анализирует роль этой концепции в развитии молодого Маркса, ее отношение к проблемам отчуждения и частной собственности, разделения труда и к ликвидации этого разделения. Эта концепция в теории познания выражается в «Экономико-философских рукописях» в оценке чувственности, созерцания. Маркс здесь предполагает, что с уничтожением экономического отчуждения и являющегося его придатком сознательного отчуждения непосредственно-чувственное сознание индивидуума будет охватывать и в себе заключать все богатство общественного сознания.

Во второй части статьи характеризуется марксовское понимание отношения труда и познания. Все формы человеческого сознания, в том числе и чувственность, активны. в процессе деятельности, направленной на присвоение природы, органы чувств человека из непрерывных раздражений, идущих от предметов, «выхватывают» те, с помощью которых предмет может быть отождествлен или опознан как предмет общественно-исторической практики. В то время как для животного важны те свойства предмета, которые сигнализируют его биологически важные влияния, человек — вследствие того, что его деятельность носит универсальный характер — способен получить многостороннее, в принципе безграничные знания об объективном мире. Тот процесс развития, в котором реализуется познание, Маркс в рукописях характеризует как процесс «превращения чувств в человеческие чувства», превращение практического познания в теоретическое.

Наконец, автор характеризует понимание Марксом взаимоотношения практического и теоретического познания в его зрелых произведениях.

ÜBER DIE ERKENNTNISTHEORETISCHEN ANSICHTEN DES JUNGEN MARX

György Márkus

Der Verfasser charakterisiert kurz die Entwicklung der erkenntnistheoretischen Ansichten von Marx, in seinem Artikel beschäftigt er sich in erster Linie mit der Analyse der «Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten». Die Pariser Manuskripten ist die erste solche Arbeit, in welcher die Zurückleitung des ideologischen-politischen Lebens auf das wirtschaftliche durch die materialistische Deutung des letzteren, durch die Aufdeckung der historischen Rolle der materiellen Produktion ergänzt wird. Zur selben Zeit weicht die da dargelegte Auffassung von der Konzeption der späteren reifen Werke in einigen wesentlichen Fragen ab. Das bezieht sich in erster Linie auf seine Auffassung über das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft. Es wird auch in diesem Werke die Einheit der Gesellschaft und des Individuums von Marx betont. Aber binnen dieser Einheit tritt in gewissem methodologischen Sinn das Individuum als primär auf. Marx strebt danach, dass er das Leben der Gesellschaft aus dem einzelnen Individuum, richtiger aus den Eigenschaften der Tätigkeit des produzierenden Individuums, die gesellschaftlichen Verhältnisse aus dem Verhältnis des Arbeiters zu seiner Tätigkeit ableite. Im weiteren analysiert der Verfasser den Platz dieser Konzeption in der Entwicklung des jungen Marx, sein Verhältnis zu den Problemen der Entfremdung und des Privateigentums, sein Verhältnis zu den Problemen der Arbeitsteilung und der Liquidierung der Arbeitsteilung. Diese Konzeption kommt binnen der Erkenntnistheorie in der Wertung der Sinnlichkeit und der Anschauung in der «Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten» zum Ausdruck. Marx setzt hier voraus, daß mit der Liquidierung der wirtschaftlichen und der als deren Folge sich meldenden Bewusstseinsentfremdung, das unmittelbare sinnliche Bewusstsein des Individuums den ganzen Reichtum des gesellschaftlichen Bewußtseins umfaßt und sich enthält.

Der zweite Teil des Artikels charakterisiert die marx'sche Auffassung über das Verhältnis zwischen Arbeit und Erkenntnis. Das menschliche Bewußtsein ist in allen seinen Formen, so in der Sinnlichkeit auch eine aktive auf die Aneignung der Natur sich richtende Tätigkeit, im Laufe deren der Mensch die von dem Gegenstand seine Sinnesorgane getroffenen Impulsen diejenige «herausgreift» mit deren Hilfe er den Gegenstand als den Gegenstand der gesellschaftlichen-menschlichen Praxis erkennen und identi-

fizieren kann. Während für das Tier nur diejenigen Eigenschaften des Gegenstandes von Bedeutung sind, welche für ihn biologisch wichtige Wirkung vermitteln, ist der Mensch demzufolge, daß seine Arbeitstätigkeit universalen Charakters ist, in der Lage vielseitige, im Prinzip unendliche und unbegrenzte Erkenntnisse über die objektive Wirklichkeit erwerben. Dieser Entwicklungsprozess, in welchem sich die Erkenntnis realisiert, wird durch Marx als der Prozess der menschenwerdung der Sinne, als der der Theorienwerdung der praktischen Erkenntnis in den Manuskripten charakterisiert.

Letztens untersucht der Verfasser die Auffassung der Relation zwischen praktischer und theoretischer Erkenntnis in den reifen Werken von Marx.

ON THE EPISTEMOLOGICAL CONCEPTIONS OF THE YOUNG MARX

György Márkus

Analysing briefly the development of Marx's epistemological views, the author deals, in the first place, with the "Economic-Philosophical Manuscripts". The Paris manuscripts are the first manifestation in which the "reduction" of the ideological-political life to the economical life is supported by the latter's materialistic interpretation, by the revelation of the historical importance of material production. At the same time, the conception here expounded deviates in certain important aspects from the conception underlying his later, mature works. This refers, in the first place, to the interpretation of the mutual relation of the individual and society. Marx stresses the unity of society and individual, yet within this unity, in a certain methodological sense, the individual is considered as a primary factor. Marx endeavours to deduce the life of the society from the properties of the activity of the individual or rather producing individual, and the social relations from the relation of the worker to his own activity.

The author analyses the place of this conception in the development of the young Marx, its relation to the problems of alienation and private property, to the division of labour. In the "Economic-Philosophical Manuscripts" this conception is reflected within epistemology, in the evaluation of sensuality, contemplation. Marx presumes that by eliminating the economical alienation and its product, the alienation in the consciousness, the immediate sensual consciousness of the individual will embrace and contain all the riches of social consciousness.

The second half of the paper is devoted to the Marxist conception of the relation between labour and cognition. The human consciousness is, in all its forms, therefore also in the perception, an activity to assimilate nature. Perceiving man "selects" from the stimuli acting upon his organs of sense those ones which enable him to recognize and identify the objects as the objects of social-human practice. While for the animal only such properties of the object are significant which convey biologically important impacts, man, on account of the universal character of his labour, is able to acquire manysided, in principle infinite and endless knowledge, of objective reality. The evolutionary process in which cognition is realized is characterized by Marx in these manuscripts as the process of "the senses becoming human", of "the practical cognition becoming theoretical".

In conclusion the author examines the conception of the relation between practical and theoretical cognition in Marx' later works.