

Moses Hess a filozófiatörténetben I.

BENCE GYÖRGY

A dialektikus módszer *kiiktatása* a marxizmusból lehetetlenné teszi Marx filozófiai fejlődésének történeti feldolgozását is. Ha a marxizmust elméleti alaptételek lezárt sorozatának tekintjük, akkor a történetírónak csak az lehet a dolga, hogy megkeresse azt az időszakot, amelyben Marx mindezeket már megalkotta, és ezzel két, élesen elkülönülő fázisra vágja szét életművét. S valóban, sokszor találkozunk azzal, hogy magukat marxistáknak tekintő filozófiatörténészek szorgalmasan bizonygatják, hogy Marx 1843-as vagy 1844-es műveiben „még nincs meg” mindaz, amit ők a forgalomban levő kézikönyvből megtanultak. — De milyen *magyarázatot* adnak a Marx fejlődésében feltételezett „ugrásra”? Hogyan jött létre ez a fordulat? Miért éppen akkor — 1845-ben vagy 1847-ben — lett a „fiatal” Marxból „érett” Marx? Ezek a filozófiatörténészek a pozitivistá történettudomány pszichologizáló módszereivel dolgoznak. Munkáikban a „hatás” az alapvető magyarázó fogalom: Az „ifjú” Marx szellemi „érésének” folyamatában levetközi a hegeli és ifjú-hegeliánus hatásokat, Feuerbach rajongója lesz, az utópista szocialisták és az angol közgazdaságtan befolyása alá kerül. . .

A Marx gondolati fejlődésének szakaszai közti tartalmi különbségek reális magyarázatát csak az a filozófiatörténetírás képes kidolgozni, amelyik felismeri, hogy a marxi életmű egységét a dialektikus módszer adja meg. Mégpedig *nem* abban a formális értelemben, hogy Marx az egymás után következő fejlődési periódusaiban az eltérő tartalmak ellenére is valamilyen *közös* módszert alkalmaz, hanem abban az értelemben, hogy magukat ezeket a tartalmakat a dialektika révén fedezi fel a társadalmi valóságban és választja ki a készen talált gondolati anyagból. Marx a dialektikus módszerének segítségével gazdagítja — és egyáltalán nem véletlenszerű, esetleges külső hatásokból magyarázható sorrendben — új és új tartalmakkal elméletét. Így fejlődésének belső logikájából következik az, ami első pillantásra passzív befogadásnak, „hatásnak” látszott.

Moses Hess fejlődése 1850-ig indirekt bizonyítás a dialektikus módszernek a marxi életmű kialakulásában játszott konstitutív szerepére — e bizonyítást maga a történelem szolgáltatja. Hess érintkezésbe kerül mindazokkal a gyakorlati és elméleti tényezőkkel, amelyek közrejátszottak a marxizmus kialakulásában, de a marxi módszer híján ezekből az elemekből nem volt képes létrehozni a Marxéhoz legalább hasonló szintézist. Nem véletlen, hogy a dialektika szerepét figyelmen kívül hagyó történetírás itt is zavarba jön; Marxnál nem tudták megmagyarázni, hogy miért jött létre a szintézis, Hessnél viszont képtelenek elfogadható magyarázatot adni arra, hogy *miért nem*

jött létre. Cornu és Mönke¹ Hess rajongásra hajló alkatában, a józan elméleti munkára való képtelenségében keresi az okot. Amikor a filozófiatörténész a tehetségre, illetve a tehetségtelenségre kezd hivatkozni, akkor ezzel voltaképpen csak bejelenti, hogy munkája véget ért: nincs több mondanivalója a vizsgált gondolatrendszerek szerkezeti összefüggéseiről, belső logikájáról. A pszichologizáló pozitívizmus eleve erre az álláspontra helyezkedik, eleve lemond a szerkezeti összefüggések, a belső logika feltárásáról; az egyes gondolatokat a maguk elemzetlen összevisszaságában közvetlenül a filozófus empirikus személyiségéhez rendeli. A pszichologizáló történetírónál ezért egy filozófia negatív értékelése rendszerint a filozófus személyiségének becsmérlésével jár együtt. Ha a kritikus a filozófus *elvéiben* keresi a hibát, akkor a bírálat elméleti tanulságokhoz vezet, ha a filozófus képességeiben, vagy éppen jellemében, akkor az eredmény csak inszINUÁCIÓ, történelmi igazságtalanság lehet. Marxnak mindenesetre más volt a véleménye Hess képességeiről, mint Cornuéknak, hiszen — jóllehet világosan látta Hess álláspontjának korlátait — még hosszú ideig együttműködött vele, bizonyára abban a reményben, hogy *képes* lesz túllépni ezeken a korlátokon. Másrészt, akárhogy vélekedjünk is képességeiről általában, azt semmiképpen sem lehet vitatni, hogy Hessnek nagy erőssége volt az idegen eszmék feldolgozása és elsajátítása. Mivel magyarázható akkor, hogy a marxi szintézis *kész* eredményeit sem tudta magáévá tenni, noha akarta ezt, a természetére Cornu és Mönke szerint annyira jellemző rajongással?² Csak azzal, hogy — mint látni fogjuk — Hess nemcsak a marxizmus forrásait,

¹ M. Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften 1837—1850*. Herausgegeben und eingeleitet von A. Cornu und W. Mönke. Berlin 1961. Idézetek, utalások: (HS: . . .) A római számok Cornu és Mönke bevezetőjére utalnak.

Több más idevágó részlet (HS: IX, XXXVII, XLV) közül emelem ki az alábbi, mely további érvelésem szempontjából különösen fontos: „Hogy szándéka — kommentálják a szerzők Hessnek 1846. július 28-án Marxhoz intézett levelét — meghaladta képességeit, és nem tudta hozzásegíteni sem a történeti folyamatokkal szembeni alapvető értetlenségének, sem kibékítő magatartásának . . . meghaladásához, ennek meg kellett mutatkoznia következő írásában, amellyel hosszabb szünet után először 1847 nyarán jelentkezett” (HS: LXI).

² M. Hess, *Briefwechsel*. Herausgegeben von E. Silberner. 'S-Gravenhage 1959. (HB: . . .)

1841. szeptember 2-án, a Marxszal való első találkozások hatására így ír barátjának, B. Auerbachnak: „Olyan jelenség ez, hogy rendkívüli benyomást tett rám, jóllehet magam is ugyanazon a területen mozgok; röviden, felkészülhetsz arra, hogy meg fogod ismerni a legnagyobb, talán az *egyetlen* ma élő *tulajdonképpen* *filozófust*, aki a közeljövőben, amikor fel fog lépni a nyilvánosság előtt . . . magára fogja vonni Németország tekintetét . . . Ha Bonnban lehetnék, amikor logikát ad elő, én lennék a legszorgalmasabb hallgatója. Egy ilyen embert kívántam mindig filozófiatanáromnak. Most érzem csak, milyen kontár is vagyok a tulajdonképpen filozófiában. De türelem! Most fogok még valamit tanulni! — Dr. Marx, így hívják bálványomat, még egészen fiatal ember (legfeljebb 24 éves), aki a középkori vallásnak és politikának meg fogja adni a kegyelemdíjást; összekapcsolja a legmélyebb filozófiai komolyságot a legélesebb szellemességgel; képzeld el magadnak Rousseau-t, Voltaire-t, Holbachot, Lessinget, Heinét és Hegelt egy személyben egyesítve, *egyesítve*, mondom, nem összekeverve — s előtted van dr. Marx” (HB: 79—80). A „német szocializmusnak”, az „igazi szocializmusnak” *A német ideológiában* kidolgozott és őt magát is érintő kritikájára így reagál az 1846. július 28-án Marxhoz írt levelében: „A kommunista irodalmárkodásra vonatkozó nézeteiddel, amelyeket újabban Danielsszel közöltél, tökéletesen egyetértek. Amilyen szükségszerű volt kezdetben a kommunista törekvéseknek a német ideológiához való kapcsolódása, éppolyan szükségszerű most a történelmi és ökonomiai feltételekre alapozni . . . Én máris kizárólag ökonomiai olvasmányokra vettem magamat, s feszülten várok művedre (Marx 1846-ban tervezett munkájáról van szó: *A politika és nemzetgazdaságtan bírálat* — B. Gy.), amelyet nagyon szorgalmasan fogok tanulmányozni” (HB: 165).

hanem magát a marxi filozófiát is a dialektikával alapvetően ellentétes módszerrel dolgozta fel.

Hess ténylegesen az ellenpélda szerepét játszotta a marxi dialektika kialakulásában.³ Nem előfutára, előkészítője Marxnak a szó pozitív értelmében. Inkább *negatív* előkészítősről van szó. Marx számára — elsősorban a Rheinische Zeitung időszakában — Hess politikai publicisztikája olyan háttérret alkotott, amely előtt élesen kirajzolódtak még csak kialakulóban levő dialektikus módszerének körvonalai. Ezzel nem akarom tagadni, hogy legalább egy esetben — a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* írása közben — Marx közvetlenül is felhasznált valamit Hess eredményeiből. Itt is megvan azonban a pozitív átvétel mellett a szembenállás, az ellentét hatása; de azt már csak akkor lehet kimutatni, ha eljutunk a megfelelő munkák részletes elemzéséhez Hess életművének történeti tárgyalásában.

1.

„Az emberiség szent története. Spinoza egy tanítványától” — ezzel a fellengzős, a szerző naivitását már önmagában is sejtető címmel jelent meg 1837-ben Hess első munkája. A könyvecske magas igényei és a megvalósítás néhol már mulatságos együgyűsége közti ellentmondás könnyen arra vezethet, hogy a dolognak csak életrajzi jelentőséget tulajdonítsunk, az egész „Szent történetet” Hess ortodox zsidó neveltetésének, egyéni szellemi szabadságharcának összefüggésében tárgyaljuk. Cornu és Mönke szerint „első irodalmi tevékenységét... a közvetlen személyes szorongatottságból való szabadulás vágya határozta meg, amely apjával való konfliktusából eredt és az emberiség általános felszabadulásának kívánságává szélesedett” (HS: XIV). Ez a kézenfekvő megoldás azonban nem állja ki az alaposabb vizsgálat próbáját. Már az is ellene szól, hogy Hess világosan megmondja, művében *nem háziszerként* használja Spinoza *Etikáját*. „Az egyén belsejében, aki Isten megismerése harmadik nemének birtokában van — írja —, semmiféle *harc* vagy *boldogtalanság* nem lehet” (HS: 35), de ebben a könyvben — teszi hozzá — nem a „Mester” (Spinoza) „üdvtanáról” van szó, ennek a könyvnek „saját célja van” (HS: 36); ez a könyv nem „etika” (HS: 39), nem az „egyéni-erkölcsi”, hanem a „társadalmi-emberi életvitel” (HS: 40) — az emberiség történetének — filozófiája. Spinozához talán még saját válságának megoldását keresve jutott az ifjú Hess, a spinozai gondolatnak adott *történetfilozófiai* fordulat azonban már túlmutat az egyéni életproblémákon, a klasszikus német filozófiával való *termékeny* érintkezésre vall.⁴ Hess Spinoza hisztorizálásával nem

³ G. Lukács, *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik*. Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung 12(1926): 105—155.

Lukács György munkája — filozófiai szempontból — ma is a legjelentősebb Hess-tanulmány. A jelen dolgozat a Marx—Hess-viszony jellemzésében és számos rész kérdésben Lukácsot követi. Ezt azért kell így általában rögzíteni, mert Lukács filozófiájának, valamint a Marx- és Hess-filológiának 1926 óta végbement fejlődése miatt közvetlenül, úgy ahogy vannak, nem lehetett felhasználni Lukács eredeti megoldásait, így idézetekből és utalásokból nem derül ki ez az összefüggés.

⁴ Hess kéziratok hagyatékából tudjuk, hogy 1835-ben tanulmányozta Fichte vallásfilozófiáját — H. Lademacher, *Die politische und soziale Theorie bei M. Hess*. Archiv für Kulturgeschichte XLII(1960): 200. Az is bizonyos, hogy *A szent történet* fogalmazása közben már nemcsak másodkézből ismerte, hanem olvasta is Hegelt — E. Silberner, *Der junge Moses Hess im Lichte bisher unerschlossenen Quellen*. International

egyszerűen Herder vagy Hegel nyomait követi, hanem a Hegel halála utáni korszak történetfilozófiájának középponti kérdésére, a „jövő filozófiájának” kérdésére, dolgoz ki egy sajátos választ. S ebben az összefüggésben már egészen más fényben jelenik meg a szándék és kivitel költői szakadás, a világ-megváltó célkitűzés és a feldolgozott történelmi tartalom ösztövérsége közti aránytalanság — ezek ugyanis *általános* jellemzői a hegeli rendszer felbomlásából keletkezett történetfilozófiáknak.

Hegel dialektikája⁵ megáll a jelennél — módszertani értelemben a jelennél általában, tartalmi-történelmi vonatkozásban pedig a feudális maradványokkal terhelt német jelennél. Ez a filozófiatörténet legismertebb és egyben legfélreismertebb tényei közé tartozik; makacsul tapadnak rá a súlyos elméleti következményekkel járó hamis értelmezések. Az egyik ilyen: A dialektika megállása a hegeli rendszer korlátait, egyoldalúságát, és *csak* korlátait, egyoldalúságát fejezi ki. — A hegeli dialektika az elidegenedés kritikája az elidegenedés állás-antiján, a hegeli dialektika kritikai eleme „nem-kritikai pozitívizmus”, párosul.⁶ A „nem-kritikai pozitívizmus” közvetlenül megnyilvánul abban, hogy Hegel szerint a filozófia — módszertani értelemben — úgy viszonyul a történelem mindenkori eredményéhez, mint valami kész, megváltoztathatatlan tárgyisághoz, s a hegeli történetfilozófiában egy korszak — befejezett tárgyiság — a történelem végeredményeként jelenik meg. Így nem kell belemennünk Marx nehéz filozófiai bírálatába „a hegeli dialektikáról általában” (GFK: 99kk), könnyen megmutathatjuk, hogy a hegeli filozófia is csak egy sajátos magyarázat segítségével ismeri el a fennálló világot, ahelyett, hogy annak megváltoztatására hívna fel.⁷ Ez a népszerűsítő munkákban helyénvaló egyszerűbb megoldás azonban helytelenné válik, ha a tudományos elemzés végső igazságának akarjuk tekinteni.

A hegeli dialektika kritikátlan megállásában legalább annyi kritika van, mint amennyi kritikátlanság a történelmi folyamat látszólag tisztára kritikai ábrázolásában. Hegeltől távol áll a filozófia és gyakorlat általa fel-

Review of Social History III (1958): 254—55. A kiadatlan anyag közvetlen utalásain túl, magából a szövegből is következtethetünk Herder, Fichte és Hegel egyes műveinek befolyására.

Ezek az adatok önmagukban csak azt bizonyítják, hogy Hess *egyáltalán* ismerte valamennyire a klasszikus német filozófiát. Az érintkezés termékenységet azonban nem szorosságán kell mérnünk. Éppen az a meglepő, hogy Hess rendkívül hiányos műveltsége ellenére milyen biztonsággal talált bele a legfontosabb kérdésekbe. A *Szent történet* megírásakor még nem jelent meg Cieszkowski *Prolegomena a hisztóriozófiához* c. munkája. Hess első frása, minden primitívsége ellenére is, anticipálja az ifjúhegelianus történetfilozófia legértékesebb termékének alapgondolatait. A legműveltebb ifjúhegelianus és az autodidakta Hess azonos vonalon mozog. Vö. pl. a hessi történetfilozófia e fejezetben megkülönböztetendő két elemét a „világtörténelem teljes kategóriatáblája” és a „történelmi organizmus” fogalmaival Cieszkowskinál — H. Stuke, *Philosophie der Tat. Studien zur „Verwirklichung der Philosophie” bei den Junghegelianern und der Wahren Sozialisten*. Stuttgart 1963. 91., 122. o.

⁵ A klasszikusok jellemzését erőteljesen tömörítenem kellett. Néhány mondattal térhettem csak ki a Kant, Fichte és Hegel egész életművén végighúzódo gondolatokra. Ezért, nem akarva a szöveget könyvészeti utalásokkal túlterhelni, eltekintettem a Kant, Fichte és Hegel filozófiájára vonatkozó megállapítások filológiai alátámasztásától. A közvetlen Hess-forrásokra (HS, HB, NQ), a Marxra, az ifjúhegelianusokra és a témához kapcsolódó feldolgozásokra való utalásokon kívül csak a szó szerinti idézetekhez használok bibliográfiai lábjegyzeteket.

⁶ K. Marx, *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth, 1962. 104., 111. o. (GFK: ...)

⁷ K. Marx és F. Engels *Művei*. Kossuth 1957 kk. 3. köt. 10, 22. o. (MEM 1, 2, 3 stb....)

ismert és rögzített viszonyának eszményítése, vagy a történelem végeredményének tekintett világállapot kendőzése. A klasszikus közgazdaságtanéhoz hasonló elfogulatlansággal, egészséges nyerseséggel árulja el koncepciójának előfeltevéseit: „Amikor a filozófia a maga szürkéjét szürke alapra festi, az élet egy alakja már előregedett, és a szürke alapra festett szürkével nem lehet megfiatalítani, hanem csak megismerni; Minerva baglya a beálló szürkületben kezdi repülését.”⁸ A történelem az emberi cselekedetek eredője, de az emberi cselekedetektől mindig valami más ered, mint amire a cselekvő emberek szándéka irányult. Ha a filozófia azt hiszi, hogy célt mutathat a társadalmi gyakorlatnak, maga is a történelem ravaszsága által kijátszott szubjektív szándék színvonalára süllyed vissza, *nem lehet objektív ismeret*. A filozófus csak úgy kapcsolódhat az emberi tevékenységhez, hogy az élet egy érett, lezárt alakjáról utólag kimutatja, hogy az emberek tevékenységéből jött létre, bár ők maguk nem tudtak erről, amikor létrehozták. A filozófia és gyakorlat kapcsolatának elemzése kétértelmű: Hegel rögzíti és a történelemmé teszi az emberiség „előtörténetét”, ezen belül azonban le is leplezi ezt az előtörténetet. A dialektika megállításának másik, történelmi oldala is ilyen kettősséget mutat. A történetfilozófia a francia forradalmon áthaladva jut el Németországhoz; s hogy éppen itt köt ki, az szorosan összefügg a forradalom *ellentmondásainak* elemzésével: „... az abszolút szabadság az öntudatos szellem egy más országába megy át önmagát elpusztító valóságából, ahol ebben a nem-valóságban tűnik fel úgy, mint az igaz, aminek gondolatain felüdül a szellem, amennyiben a *szellem gondolat* és az is marad, s ezt az öntudatba bezárt létet a tökéletes és teljes lényeknek tudja.”⁹ A jakobinus diktatúra a forradalmi természetjog szabadság- és egyenlőségeszményét nem akarta meghagyni a *jogi* egyenlőség, a *jogi* szabadság túlvilágában, hanem a polgári társadalomban, a gazdaság, a tulajdon földi világában akarta érvényesíteni. Ez a megvalósítás azonban csak a polgári társadalom ellenére, a terror formájában mehetett végbe, s így ez a megvalósítás megszüntette önmagát: eredménye a gazdasági egyenlőtlenség, a kapitalista munkamegosztás korlátlan kibontakozása lett. Az „abszolút szabadság” és a valóság közti ellentét Németországban békül ki, ezért az „abszolút szabadság” átköltözik Németországba. A német *filozófiában*, nevezetesen Hegel filozófiájában megszületik a felismerés: Az abszolút szabadság a világtörténelmi folyamat szükségszerű végeredménye, és éppen ebben a meg nem valósultságában, tisztára gondolati létében az. A szabadság a gondolat világában van csak otthon — mondja az előbb idézett helyen a filozófus; ennek végleges felismeréséhez azonban szükség volt arra, hogy a szabadság a maga általánosságában — mint abszolút szabadság — szembeleljen a valóságos világgal; s ez történt meg a francia forradalomban, ez a francia forradalom világtörténelmi jelentősége.

Az 1830 utáni német társadalom már nem elégszik meg avval, hogy a más országokban elhalt gyakorlati harcok szellemének menedéket nyújtson. Már nem elégszik meg avval, hogy jelene a más népek *múltjának* filozófiai öntudatra emelése legyen — hogy jelene egyáltalán *múlt* legyen —, saját *jövőjének* ügyét akarja kézbe venni. Ehhez azonban le kell szállni a leghaladotabb népek történelmével egy szinten álló filozófiából Németország valóságos

⁸ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1955. 17. o. Neue kritische Ausgabe Bd. XII.

⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1952. 422. o. Neue kritische Ausgabe Bd. V.

politikai állapotához, ami a „modern népek” történetében a régmúltnak felel meg (MEM1: 381kk). A *politikai-történelmi előrelépés filozófiai hanyatlással jár*. Az ipari és kereskedelmi burzsoázia követelése a forradalom előtti színvonalon állnak. Ezért a nagyburzsoázia mit sem tud kezdeni a forradalom problémáiból *kiinduló* hegeli filozófiával, „azt hiszi, hogy (a filozófia — B. Gy.) a német gyakorlat és az annak szolgáló elméletek *alatt áll*” (MEM1: 383). A kispolgári radikális törekvések számára pedig a fennállóval szembe-szegezett természetjogi követelés válik időszerűvé, amin a hegeli történet-filozófia már rég túlélt. Ráadásul ezek a törekvések erőtlének ahhoz, hogy valóságos politikai mozgalmat hozzanak létre, megmaradnak az irodalmon és a filozófiai elméleten belül. A politikai-gyakorlati előrelépés és a filozófiai hanyatlás ellentéte náluk tehát úgy jelenik meg, hogy az egész politikai haladás nem jelent többet, mint visszalépést a kanti-fichtei „kelléshez”, amelyet a modern politikai irodalommal és az utópista szocialistáktól kölcsönzött gondolatokkal frissítenek fel.

Az utóbbi irányzatban találunk helyet Hess első irodalmi próbálkozásának is. Az *Szent történet* logikai kiindulópontja a „társadalom végcélja”, az „egység és egyenlőség”. A cél lényege az *egység*, az egyének, a népek, a különböző társadalmi csoportok harmonikus együttélése — egy vértelen utópia, amelynek részletes ismertetésébe nem érdemes belemenni (HS: 47kk, 66kk.). Az *egyenlőség* az egység megvalósításának feltétele, s az örökösödési jog megszüntetésével kellene létrehozni (HS: 51kk). Ebből a társadalmi valósággal szembeállított követelményből bontja ki Hess a „szent történetet”, az irányvonalat, amely az emberiség történelmében a cél felé vezet. A „szent történet” „finom szál”, amelyet a profán történész „durva keze” nem is talál meg a valóságos történelem labirintusában (HS: 43). S ami a szál finomságát — hogy ne mondjuk: vékonyságát — illeti, ebben nem fogunk csalódn.

A teleológikus konstrukció, a korszakolás fogódzója a spinozai ismeret-elmélet. A felhasználás lehetősége ténylegesen adva van Spinozának az igazról és a hamisról szóló tanításában: A téves nem önálló elv az igazzal szemben, a téves csak a nem-teljes, nem-tökéletes igazság. Ugyanígy Hessnél a „szent történelem” korszakai csak tökéletlen előfokai az ideális állapotnak (HS: 16, 29, 35). Az igazságelmélet ilyen alkalmazásához a *Teológiai-politikai értekezés* bibliakritikája adta az ötletet. Az *Értekezés* a kinyilatkoztatást az „ismeret első nemével”, az érzéki megismeréssel állítja párhuzamba; az érzéki megismerés eredményében nem tudjuk elkülöníteni a tárgyra vonatkozó tartalmakat szubjektív felfogóképességünk hozzáadásaitól; a kinyilatkoztatásban a tiszta etikai tartalom keveredik a bibliai kor emberének érzéki felfogásmódjával. Ennek a megismerési foknak felel meg a „szent történelem” első nagy szakasza is: Az emberek természetadta egységben és egyenlőségben élnek, de a konkrét társadalmi és vallási alakulatokban nem tudják megtalálni és elválasztani a lényegét — az egységet — az esetleges megjelenési formától. Ezért, amikor fokozatosan átalakul a társadalmi élet, új szükségletek keletkeznek, megszorodik és elterjed a Földön az emberiség — elvész az egység és az egyenlőség is. A *második* szakasz az elveszett harmónia utáni vágy kora. Most már elválk egymástól a tiszta szellemi tartalom és az érzéki megjelenés, de azon az áron, hogy a valóságban az egység helyett a szétszakítottság, az ellentét uralkodik. Ebben a korszakban meglazul a kapcsolat a spinozai ismeretelmélettel, ez a második korszak alig hasonlít az „ismeret második nemére”. Hess itt egy kicsit tekintettel volt a történelemre már a konstrukciós

séma *kialakításánál* is. A *harmadik* periódus viszont újra csak a „megismerés harmadik nemének” lefordítása a társadalmi ideál nyelvére: ismerd meg az egyes tárgyakat a természeti totalitás mozzanataiként — az emberek, a népek stb. legyenek egy harmonikus társadalmi egész elemei.

A korszakok sémája elkészült. A „szent történész” most *alászáll* a profán történelembe, hogy a sémákat a realitás látszatával ruházza fel, egy kis tapasztalatai anyagot öntsön beléjük, történelmi neveket kössön hozzájuk. A három kort megfelelteti három névnek: Mózes, Krisztus, Spinoza. Az első szakaszhoz illusztrációként néhány szemelvény járul az ószövetségi történelemből, a másodikhoz egy pár gimnazista-bölcsesség a kereszténységről és a feudalizmusról. A „szent történész”, amikor az ideál tökéletlen előfokait mint történelmi korszakokat bocsátja ki az ideálból, nem *merül el* az empirikus történelemben, csak alkalmilag, a látszat kedvéért érintkezik vele. Ezért a megkonstruált korszakok egymásra következésének tempója teljesen idegen a történelem valóságos iramától. Rejtély, hogy az üres, csak egy-egy kategóriát *képvisező* periódusok miért tartottak addig, ameddig ténylegesen tartottak, miért nem ment tovább az emberiség már korábban egy új kategóriához. A korszakok — nincs mivel foglalkozzanak — az unalomtól űzve visszatérnek a célhoz, ahonnan eredetileg kiindultak; sietségükben egymás sarkára hágnak, felborítják a profán kronológiától rájuk kényszerített menetrendet.¹⁰

Még nagyobb gondot okoz a jelen besorolása a konstrukcióba. A „szent történet” Spinozáig, ha mégoly „finom szálon is”, folyamatosan végighúzódik a profán történelmen. Spinozától azonban az ideál és a társadalmi valóság minden közvetítés nélkül állnak szemben, holott az egész történelmi konstrukció feladata az lett volna, hogy ezt a közvetítést létrehozza, az ideált a történelmi valóság fejlődésének eredményeként tárja elénk. Változatlanul nyitva van tehát a kérdés: Miért éppen a jelenben időszerű a „szent birodalom”, az „új Jeruzsálem” megteremtése?

Hess úgy próbál túljutni ezeken a nehézségeken, hogy újabb lépést táncol vissza, a kritikai filozófiától — ahonnan az ideálból kiinduló teleológikus történelemkonstrukciót vette — a kritikátlan metafizikához és miszticizmusához. A „Szent történet” mélyebb gondolati rétegeiben egy kifejtetlen,

¹⁰ A hegeli rendszer felbomlásából létrejövő történetfilozófiák tartalmi szegénységének *alapvető oka módszertani* természetű — a teleológikus történelemkonstrukció *módszere* zárja ki egy tartalmas történetfilozófia létrehozásának lehetőségét. Bauer és Stirner esetében ezt maga Marx mutatta ki.

Tagadhatatlan azonban, hogy Hess esetében a tartalmi szegénység összefügg történelmi műveletlenségével is, amit bevall, sőt patetikusan hangsúlyoz: „... ki vagyok én, hogy a történelem szellemét akarom felfogni? Nem tud-e minden szorgalmas iskolásgyermek többet vagy legalább annyit a történelemről, mint én?” — W. Mönke, *Neue Quellen zur Hess-Forschung*. Berlin 1964. 39. o. (NQ:...) A módszertani tényezőn túli okok más szerzőknél is akadályozták a történelmi anyagban való elmerülést. A baloldali ifjúhegeliánusok aktívizmusának szűkei az akadémikus keretek. Közvetlen hatásra törek-szenek, munkásságuk fokozatosan eltolódik a politikai-filozófiai publicisztika felé. A tudományos megalapozottság helyét azonban nem tölti be náluk a közíró „alapossága” a szoros, hatékony gyakorlati kapcsolat a valóságos politikai mozgalmakkal. Jobb tárgy híján egymáson próbálgatják oroszlánkörmeiket, elméleti győzelmeik abból állnak, hogy a hazai és főleg külföldi politikai mozgalmak irodalmi lecsapódásait mint saját eredményeiket vagy saját álláspontjuk tökéletlen megközelítését mutatják be. A marakodásnak és a minden alapot nélkülöző hetvenkedésnek ezt a komédiáját jól ismerjük *A szent családból* és *A német ideológiából*. — Az irodalmi állapotok általános jellemzését l. K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*. Zürich—New York 1941. 91kk.

csak metaforikusan megfogalmazott, de újra és újra felbukkanó *naturalista fejlődés-metafizika* húzódik meg. Egy közös fejlődési séma — „természet-törvény” (HS: 17) — érvényes minden időbeli fejlődésre, a Föld fejlődésére (HS: 6, 7, 43) éppúgy, mint az emberiség vagy egy emberi egyed életútjára (HS: 16, 48 stb.). „Ami az időben születik — három perióduson keresztül fejlődik. Az elsőben csírázik, egységes és belső életet él, ez az élet *gyökere*. A másodikban kihajt, szétbomlik és külső életet él, ez az élet *koronája*. A harmadikban tenyészik, újra egyesül és érik, ez az élet *gyümölcse*” (HS: 15). A csíra-korona-gyümölcs hármasságot alkalmazza a teleológikus történelemlkonstrukció egyes korszakaira, hogy valami tartást adjon nekik. Ezzel a mindenre alkalmazható hármassággal osztja őket al- és al-korszakokra, amelyekhez megint töltőanyagot és neveket keres a profán történelemből. A jelen, az utópia aktualitásának problémáját is ezzel oldja meg. A fejlődéssor harmadik tagjára való átmenet mindig ugrásszerű, megrázkódtatással jár; a természetben „természeti forradalom” (HS: 7), a társadalomban világválságok után jön létre a „gyümölcs”. Így analógiás alapon következtethetünk (HS: 47) arra, hogy a Spinozával „csírázó” korszak mikor fogja megérlelni a maga „gyümölcsét”. Az özönvízhez (!), a népvándorláshoz hasonlóan, a mi korszakunkban a pénzarisztokrácia és a szegénység összeütközéséből eredő világválság jelzi, hogy az idő megérett (HS: 60kk).

Hess bizonyossága ezen a „tudományos következtetésen” túl egy misztikus meggyőződésre is támaszkodik. A „Szent történet” írásakor prófétának,¹¹ az isteni kinyilatkoztatás szócsövének tekinti magát: „Minden további nélkül, nyíltan bevalljuk, hogy magunkat, amennyiben az ezeken a lapokon kifejtendő eszme nekünk megnyilatkozott és hirdetni adatott, az örök gondviselés parányi eszközeként tartjuk. . .” (HS: 42).

Kant kritikai filozófiájában minden különös kognitív és erkölcsi tartalomnak meg kell jelennie a teoretikus megismerés és az erkölcsi gyakorlat szükségszerű és általános formáinak ítélőszéke előtt; igazolnia kell magát, számot kell adnia arról, hogy visszavezethető-e ezekre a formákra. — Az elméleti megismerés szükségszerű formái a mechanikai világkép kategóriái, ezért a történeti fejlődés nem lehet elméleti tudomány tárgya. Az olyasféle, analógiás alapon kialakított „természet-törvények”, mint Hess fejlődési hármassága, könnyűnek találtnak a kritikai mérlegeléskor; Kant szemében a képzelőerő és nem a fogalmi gondolkodás termékei, a költészet és nem a tudomány körébe tartoznak.

Az erkölcsi-gyakorlati filozófiában már, ha sok nem is, de valamivel több helye van a történelemnek. Igaz ugyan, hogy a morál, amennyiben az emberre mint szabad és *éppen ezért* cselekedeteit feltétlen érvényű erkölcsi törvényekhez igazító lényre vonatkozik, *kizár* minden más, az erkölcsi törvényen kívül eső eszmét és mozgatórugót — a cselekedet azért morális, mert *csak* az erkölcsi törvényen alapul. Az ember számára mégsem lehet közömbös, hogy az erkölcsi akaratmeghatározás eredményes lesz-e, hogy ő maga eléri-e az erkölcsiség ideálját, s általában az emberi nem eljut-e az erkölcsi világgállapotig. Ezek az

¹¹ Kiadatlan fiataalkori iratai alapján kimutatható, hogy Hess 1835 őszén prófétikus extázisba esett. A prófétaság azonban — jellemző módon — a „tudományosság”, a „bizonyítás” igényével kapcsolódik össze nála. (Silberner, *Der junge Moses Hess* . . . 239—40. o.) A *Szent történet* egy előszó-tervezetében így ír: „. . . világosan tudom, hogy mit teszek; azt tartom magamról — sem többet, sem kevesebbet —, hogy Isten örök kegyelme által lelkem részesült az ő lényegiségében” (NQ: 39).

ideálok — „a jó elv *megszemélyesített* eszménye” és az „erkölcsi közösség” — *nem előzik meg* a morális akaratmeghatározást, de *következnek* belőle. Ahhoz, hogy morálisan cselekedjem, nincs szükségem ezekre az eszményekre; a cselekedet értéke kizárólag azon múlik, hogy az erkölcsi törvényt tettem-e akaratmeghatározásom elvévé. De bensőmben él az erkölcsi parancs: meg-ingathatatlanul bizonyos vagyok abban, hogy az erkölcsi parancs értelmében *kell* cselekednem: ezért arra következtetek, hogy az erkölcsiség *megvalósulásának is lehetségesnek kell lennie*. A következtetés — a *kell*-ből a *lehet*-re — meghaladja az elméleti értelem logikáját: sajátos, „etikoteleológiai” dedukció, ami azonban nem jelenti azt, hogy a moralitástól lelkesülő fantázia birodalmába jutottunk. Az „etikoteleológiai” következtetés, a világ erkölcsi célszerűségének levezetése szoros határok között mozog. Az eszmény megvalósulása lehetőségének nem szabad bénítólag visszahatnia az erkölcsi cselekedetre. *Mindenkinek mindig úgy kell* cselekednie, mintha az eszmény megvalósulása éppen rajta, éppen ezen a tettén múlt. Ezért nincs mód arra, hogy *biztosítékot* kapjunk az eszmény felé tett előrehaladásunkról, s ezzel *megelégedve* csökkentjük törekvésünk erejét. A saját tökéletesedés bizonyosságának illúziója erkölcsileg éppoly lehetetlen és tisztátalan, mint az a képzelgés, hogy valaki fel tudja mérni az emberiség tökéletesedését, a prófétizmus, az isteni titkokba való beavatottság rögeszméje. Az „etikoteleológiai” következtetés tehát nem lehet sem az egyéni „üdvbizonyosság”, sem pedig az egyetemes történelem korszakolásának alapja. A kanti történetfilozófia arra az egyszerű tételre redukálódik,¹² hogy az erkölcsi eszmény megvalósulása, az emberiség tökéletesedése *egyáltalán* lehetséges.

Fichte ebben a vonatkozásban lazít a kritikai szigoron. Az eszmény tökéletlen előfokait a teleológikus történelem-konstrukció „szabályai” szerint, történelmi korszakokként állítja elénk. A levezetés — mint minden ilyen konstrukcióban — hamis. Az ideálból megkaphatjuk ugyan tökéletlen megvalósulásaiknak fogalmát, de semmi alapunk sincs arra következtetni, hogy ezek a *logikailag* egymás után következő fokok az *időbeli* fejlődésben is egymás után következnek, márpedig enélkül nem lehetnek *történelmi* korszakok. Fichte a logikai hibát azonban jóvá teszi azzal a fogalmi tisztasággal és gondolati becsületességgel, amellyel a teleológikus történelemkonstrukció alkalmazásának *következményeit* elénk tárja. Az eszményből — valahogy — levezeti öt világkorszak fogalmát, s ezekből — továbbra is tisztára elméleti úton — megalkotja az egyes korszakok jellemző vonásait a jogi, politikai, tudományos stb. életben. De itt aztán véget ér az elmélet hatásköre. A teleológikusan konstruált történetfilozófia semmit sem mondhat és — Fichte érdeme — nem is mond semmit arról, hogy a kialakított korszaksémák a valóságos történelem melyik térben és időben határolt darabjára alkalmazhatók. A teleológikus történelemkonstrukció, ha ilyen következetesen és tisztán van kifejtve, teljesen átengedi a besorolást a gyakorlati ítélőerőnek, amelyet nem lehet érvényes

¹² Kant tulajdonképpeni történetfilozófiájának nincs helye *rendszerében*. Szoros értelemben vett történetfilozófiai munkái népszerű, nem-szisztematikus írások. Másrészt ezek a munkák, bár a szokásos periodizáció szerint már a kritikai korszakba esnek, *tematikusan* még kritika-előttiék; bár *A tiszta ész kritikája* után, de *A gyakorlati ész kritikája* előtt születtek. — A fenti ábrázolás csak azt veszi figyelembe a kanti történetfilozófiából, ami a kritikának a *tárgykörre* történt alkalmazása után *megmaradt* belőle; első-sorban *A vallás a pusztta ész határain belül* című művén alapul, és bizonyos mértékben támaszkodik még *Az ítélőerő kritikájára* és *A fakultások vitájára* is.

elméleti kritériumoknak alávetni. A filozófus felvázolja a korszakok sémáit, s mindenkinek egyéni világismerete, legjobb személyes meggyőződése alapján kell megállapítania, hogy pl. ma melyik korszakban vagyunk. Maga a filozófus is kilépett az elméleti-filozófiai körből, amikor gondolatmenetében eljut ahhoz a ponthoz, ahol meg kell határozni a jelen helyét a világkorszakok sorában. Választását nem argumentálja, mert nem lehet argumentálni. Teljesen az olvasó önkényére kell bízni, hogy elfogadja-e döntését.

Ha Hess is ilyen világosan végiggondolta volna ezeket a következményeket, akkor talán megnyílt volna előtte az a „mellékösvény”, amelyen az ideológus *visszakanyarodhat* „a történelem széles országútjára”.¹³ Akkor talán felismerte volna a megkonstruált korszakok és a profán történelem elvi idegenségét, talán elmerült volna a profán történelem vizsgálatába; azt keresve, hogy ez vagy az az eszme *miért* alkalmazható erre vagy arra a korra, kerülőúton eljutott volna a valóságos kiindulóponthoz, a tényleges történelmi folyamat elemzéséhez. Ezt a lehetőséget azonban eljátszotta, amikor — ahelyett hogy szembenézett volna a problémával — a naturalista fejlődési analógiák és a szmztika pótszereihez nyúlt.

De nemcsak az eljátszott lehetőség szempontjából kell negatívan értékelnünk ezt a lépést. A kritikai filozófia minden korlátozottsága ellenére alapvetően már a polgári gondolat klasszikus korszakához tartozik; ahhoz a korszakhoz, amelyben a „tevékeny oldal” (MEM3: 7), a teremtő emberi praxis kerül a filozófia középpontjába. Az általános formák, amelyek előtt a különös megismerési és erkölcsi tartalmaknak igazolniuk kell magukat, a szubjektum *tevékenységének* formái. A kanti filozófiának és még inkább a fichtei továbbfejlesztésének az a célkitűzése, hogy kritikailag megsemmisítsen minden, az emberi szubjektivitástól idegen, az emberi szabadsággal szembenálló objektivitást. A célkitűzés persze nem valósulhat meg. Kant és Fichte — mint az egész klasszikus német filozófia — azonosítják az elidegenedést az eltárgyasulással, az elidegenedést csak a tárgyiség megszüntetésének árán tudják feloldani. A szabadság a valóságos világból visszahúzódik a tiszta gondolat üres birodalmába; időtlen „eszme” lesz, amelyet a valóságos, időbeli történelem egy végtelen folyamatban megközelíthet, de soha nem érhet el. A különbség csak az, hogy Kantnál az „eszme” — minden közvetítés nélkül — az *egész* történelmi folyamattal áll szemben; míg Fichte — egy logikai következetlenség segítségével — négy világkorszakon keresztül kilép az időbe; de az ötödik korszak nála is a végtelenbe nyúlik.

Hess a filozófiát a valóságban — *itt és most* — akarja érvényesíteni (vö. HS:152). Eközben azonban ő sem különbözteti meg az elidegenedést az eltár-

¹³ „Minden elvnek megvolt a maga évszázada, hogy abban manifestálódhasson: a tekintély elvének százada például a XI. század volt, mint ahogy az individualizmus elvéé a XVIII. század. Következtetésről következtetésre haladva, ezek szerint a század tartozott az elvhez, nem pedig az elv a századhoz... Ha az elveknek, csakúgy mint a történelemnek a megmentése kedvéért feltesszük továbbá azt a kérdést, hogy ez vagy az az elv miért éppen a XI. vagy a XVIII. században és nem valamelyik másikban manifestálódott, akkor kénytelenek vagyunk aprólékosan megvizsgálni, hogy milyenek voltak a XI. és milyenek a XVIII. század emberei, milyenek voltak mindenkorai szükségleteik, termelőerőik, termelési módjuk, termelésüknek a nyersanyagai, végül milyenek voltak az emberek egymásközi viszonyai, amelyek mindezekből a létfeltételekből következtek. Vajon mindezeknek a kérdéseknek az elmélyült tanulmányozása nem azt jelenti-e, hogy kifürkészük minden egyes évszázad embereinek valóságos, profán történelmét,... De Proudhon úr mégcsak nem is merészkedett elég messze előre ezen a mellékösvényen, melyre az ideológus rálép, hogy a történelem széles országútját elérje” (MEM4: 129).

gyiasulástól, ezért neki a tárgyiságra való átmenetért kell súlyos árat fizetnie. Csak úgy tud eljutni a tárgyisághoz, hogy elismeri az elidegenedést. Ami az előbb, módszertani szempontból a kritikai filozófia *mögé* való visszaesésnek látszott, az filozófiatörténetileg „előrelépés” a polgári filozófia klasszikus periódusából a vulgáris szakaszba. A társadalmi és természeti folyamatok azonosítása — Hess társadalmi „természettörvénye” — nem más, mint kritikátlan behódolás a tényelőtt, hogy az emberiség előtörténetében az ember által létrehozott termelőerők vak természeti erőkként hatnak.

*

A *Szent történetben* — primitív, nyers állapotban — előttünk van Hess egész életművének váza. Két főrészből áll ez a szerkezet, s a két rész kiegészíti egymást, anélkül, hogy összekapcsolódnék. Az egyik a társadalmi valósággal szembeállított ideál, amelyhez egy teleológikus történelemkonstrukció járul. A másik egy természeti-társadalmi fejlődéskép, amelyben a társadalmi részt is természeti szükségszerűség jellemzi. Amikor a teleológikus történelemkonstrukció elakad, a nyers természeti erő lendíti tovább a gondolatmenetet. Hess az egyik korlátozott koncepció hiányait a másikkal foltozza meg, de odáig nem jut el, hogy az eszmei oldalt megpróbálja az objektív társadalmi folyamatból kibontani, hogy az objektív oldalt megfossza a természeti nyersség látszatától. — Minden anyag, amit később összeszed, *erre* a vázra rakódik rá. A szerkezet maga többé nem látszik ilyen tisztán. S munkásságának különböző szakaszaiban — később vizsgálendő okokból — váltakozva, hol az egyik, hol a másik oldal kerül előtérbe. Ezért a *Szent történet* az egész életmű kulcsa.

2.

1837 és 1841 között Hess nem lép újabb munkával a közönség elé. Ezek az évek a felkészülés évei. Pótolni igyekszik filozófiai és történelmi műveltségének hiányait, néhány féléven keresztül egyetemre is jár (NQ: 10, 42). 1841-ben megjelent második könyve, *Az európai triarchia* már egyáltalán nem mondható naivnak; nemcsak alapvető gondolati szerkezete, de *kidolgozása* is összemérhető az ifjúhegelianus politikai irodalom legjobb termékeivel. A *Szent történet* után is nyugodtan ismeretlennek tekinthető szerző művét a haladó irodalom legtekintélyesebb kiadója, Otto Wigand jelenteti meg, s nem kell csalódnia számításában, mert a *Triarchia* jelentős sikert arat. Ez a fejlődés nemcsak az anyaggyűjtés eredménye, a hajdani „szent történetíró” megtanult *gazdálkodni* is az anyaggal. Az első munka idő-tengelye Ádámtól (vagy pláne a Föld történetétől) az emberi történelem végcéljáig nyúlt; most viszont csak egy rövid szakaszcól van szó, ha utalások, kitekintések formájában még kísért is néha a régi, szélesebb koncepció. A *Szent történet* egyetemes történetfilozófia, a *Triarchia* aktuális politikai irat. Ez lehetővé teszi, hogy filozófusunk legalábbis *megkerülje* a teleológikus történelemkonstrukció legveszélyesebb buktatóit.

A könyv alapgondolata az, hogy a német reformáció, a nagy francia forradalom, valamint a pauperizmus és a pénzarisztokrácia összeütközéséből várható új angol forradalom *ugyanazt* az elvet valósítja meg, csak egyre következetesebben, egyre szélesebb körben. A három nemzet érdekei közösek, szövetségre kell lépniük, meg kell alakítaniuk az „európai triarchiát”. A reformáció létrehozta a szellemi szabadságot, a vallást a személyes meggyőződés ügyévé tette, megszabadította az egyház tekintélyuralmától. De a reformáció

csak félmunkát végzett. Újabb *egyházak* alakultak; a protestantizmus megmaradt a világi-erkölcsi és az egyházi-vallási elv dualizmusában. A döntő fordulatot ezen a téren a francia forradalom jelentette a polgári házasság bevezetésével. Az erkölcsiség felszabadult az egyházi elnyomás alól — a francia forradalom az erkölcsiség forradalma volt. Az erkölcsiség azonban a maga területén újabb ellentétet hozott létre, a szegénység és gazdagság ellentétét, ami már csak az eljövendő angol forradalomban oldódhat fel. Ez a forradalom már nem „erkölcsi”, hanem „társadalmi-politikai” forradalom lesz. A három nagy előrelépés hordozója, a három nagy európai nemzet egymásra van utalva. Egymástól kapják a feladatokat, a szabadság egyre továbbfejlesztendő fokait; s amit az egyik nemzet véres összeütközésekben vívott ki, azt a többi — így Németország is a francia forradalom eredményeit — békés úton sajátíthatja el, ha felismerik az összetartozást.

Ez az elképzelés mindhárom lényeges pontján *olyan szorosan* kötődik a német politikai élet és sajtó vitáihoz, hogy Hess nem is tudja mindenütt kidolgozni a három pont közti logikai összefüggéseket. A német reformáció és a francia forradalom, általában Németország és Franciaország viszonyának elemzése a polgári házasság kérdése körül forog. A kérdést a vegyesházasságokból származó gyermekek felekezeti hovatartozásának ügyében kirobbant konfliktusok tették időszerűvé (HS: XIX, 135 kk). A francia forradalom *ezért* jelenik meg az erkölcsiség forradalmaként. Ilymódon lehetetlenné válik a polgári-politikai és a kommunista-társadalmi forradalom különbségének fogalmi tisztázása. A polgári házasság problémájától nem adódik valóságos átmenet a pénzarisztokrácia és a pauperizmus ellentétéhez. Erre a témára nem a gondolati összefüggések fonalát követve tér át, hanem úgy, hogy egyszerűen belekap egy másik politikai-irodalmi vitába, a kommunizmus ellen felhozott vádak cáfolatába kezd (HS: 135 kk). Végül, a hármasszövetség gondolatának is aktuális indítékai vannak. Hess a török-egyiptomi háború alkalmával kialakult szövetségi rendszert támadja, az Oroszország, Anglia, Poroszország és Ausztria *franciaellenes* koalícióját támogató reakciós közírókkal száll szembe (HS: XIX–XX, 160 kk).

A politikai-publicisztikai küzdelembe történő bekapcsolódás azt az illúziót kelti Hessben, hogy most már mindkét lábával a földön áll. Nem kell már — gondolja — nyaktörő légtornászmutatványokkal leszállnia a „szent történelemből” a profán eseményekhez, vagy a napi történésektől az analógiás következtetések létráján felmászni valamilyen „szent történelmi” korszakhoz. Úgy érzi, hogy nincs szüksége többé a naturalista fejlődésmetafizikára; a „csíra” és társai a *Triarchiában*, csak elvétele bukkannak fel, mint ártatlan metaforák. Azt hiszi, hogy a terhesség, nevetségessé vált próféta szereptől is megszabadulhat; a *Triarchia* szerint próféták voltak ugyan, de ma már nincsenek, feladatköriüket a spekulatív filozófusok töltik be (HS: 84–85).

Valójában azonban a korproblémákat korántsem a társadalmi erők tényleges összeütközéseiből vezeti le. Ehelyett hosszan elidőzik egy-egy aktuális politikai kérdés vagy publicisztikai vita elemzésénél, majd hirtelen — mintha ez nem is szorulna indoklásra — áttér a legáltalánosabb korkérdésekre, azt a látszatot keltve, hogy közvetlenül ezekről volt szó. A napi politika esetlegességei által előtérbe tolt kisebb csatározások nem úgy jelennek meg, mint a nagy korproblémák körüli harcok mozzanatai, hanem szimbolikus jelentőségűvé fújódnak fel; homályosan, kétértelműen magukkal az alapvető ellentétekkel azonosulnak. Ha a jelen világkorszak alapvonásait keressük, kicsinyes napi ügye-

ket találunk — ha a napi ügyekben akarunk tájékozódni, világtörténelmi összefüggésekbe keveredünk. Hessre éppen ellenkező hatást tesz a politikai küzdőterre való kilépés, mint amit az ember elvárna. Nem merül el a valóságos társadalmi összefüggések elemzésébe, hanem megrészezől az életszagtól, és minden további nélkül deklarálni meri, amit korábban még kinos igyekezettel próbált bizonyítani. A *Triarchiában* nincs kétség afelől, hogy hol állunk jelenleg a világkorszakok sorában, de annál kétesebb a miért. 1841-ben már nem teszi nevetségessé magát azzal, hogy dilettáns módjára megkísérli egy marokba fogni az egész világtörténelmet és még a Föld történetét is ráadásul. Néhány alkalmi politikai csetepaté ürügyén teljesen üresen találja a teleológikus történelemkonstrukció korszaksémáit, amelyeket korábban, ha mégoly ügyetlenül is, megpróbált tartalommal kitölteni.

A *Triarchia* — a *Szent történet*hez hasonlóan — a *kellésből*, a társadalmi valósággal szembeállított követelményből indul ki. Hess itt is igyekszik bekapcsolódni a ténylegesen folyó vitákba. Már nem próbálja sajátkezűleg felvázolni az emberiség történetének végecélját. Az ifjúhegelianusokhoz¹⁴ csatlakozik.

¹⁴ A terminológiai zűrzavar miatt nem árt leszögezni, hogy *ifjúhegelianusoknak* nevezem *mindazokat* a gondolkodókat, akik a vallási és politikai eszméket, vagy a társadalmi viszonyokat a *hegeli filozófia valamilyen értelmezése alapján akarták megváltoztatni*. Az ifjúhegelianus-óhegelianus megkülönböztetésben *nem* veszek figyelembe generációs különbségeket, *nem* indulok ki abból, hogy a kérdéses filozófus közvetlen tanítványa volt-e Hegelnek, beletartozott-e az általa alapított iskolába vagy sem. A szoros értelemben vett életkori megkülönböztetés elvetése nem szorul magyarázatra. De a tanítványi viszony alapján tett osztályozás sem felel meg semmiféle számbajöhető *tartalmi* felosztásnak. Bruno Bauer az első periódusában minden szokásos tartalmi felosztás szerint óhegelianus, jöllehet generációs szempontból feltétlenül ifjúhegelianusnak kellene tekinteni. A generációs szempontból óhegelianus Gans viszont tartalmi vonatkozásban ifjúhegelianus. Az „ifjú” és „öreg” *hegeli* megkülönböztetéséhez akarok visszatérni. Az egyén és a társadalom lehetséges viszonyainak típusait Hegel — metaforikusan — az életkorokhoz köti: Az ifjú kielégítetlen, feszültségben él a világgal, *át akarja alakítani azt*; a férfi elmerül a világ dolgaiban; az öreg pedig már kiemelkedik belőlük, az emlékezés, a szemlélődés viszonyában van a világgal. Az ifjúhegelianusok és az óhegelianusok ellentétét tehát a gyakorlat, a társadalomátalakítás szemszögéből nézem.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy az ifjúhegelianusok *baloldali* hegelianusok, az óhegelianusok *jobboldali* hegelianusok. Baloldali és jobboldali hegelianusok megkülönböztetése Strausstól ered, de *ő csak* az evangéliumkritika kérdésében elfoglalt álláspontjuk szerint csoportosította így — a francia parlament analógiájára — a Hegel-követőket. Később a megkülönböztetést átfogóbb politikai értelemben használták. Szerintem a hegeli filozófiából kiinduló mozgalom kétarcúsága nem teszi lehetővé, hogy ezt a megkülönböztetést alkalmazzuk. Cieszkowski például, aki definícióm értelmében *ifjúhegelianus*, semmiképpen sem tekinthető *baloldali* hegelianusnak. A hegeli filozófia megvalósításának jelszaván alapuló társadalmi programja reakciós-romantikus jellegű — vö. Stuke, *Philosophie der Tat*. 85kk. Még fontosabb ellenvetés, hogy egy-egy ifjúhegelianus koncepcióján *belül* is keverednek a haladó és reakciós — baloldali és jobboldali — tendenciák. Le kell számolni azzal az elképzeléssel, hogy az ifjúhegelianizmus egyszerűen átmenet Hegel és Marx között. Az ifjúhegelianizmus — mint a klasszikus filozófia bomlásterméke — átmeneti helyet foglal el nemcsak a klasszikus polgári filozófia és a marxizmus, hanem a klasszikus filozófia és a vulgáris filozófia, a polgári filozófia ezután következő korszaka között is. Sőt az ifjúhegelianizmus tartalmaz bizonyos közvetítéseket a modern irracionálizmus előfutárai felé is. Gondoljunk pl. Bauer és Nietzsche viszonyára, vagy Kierkegaardra — Stuke, *Philosophie der Tat*. 127. o.; Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*. 148kk. Löwith könyvének jelentős érdeme, hogy ezt az összefüggést elsőként állapította meg. Torzításaira itt nem térhetek ki, mert a modern irracionálizmus előfutárainak és az ifjúhegelianizmusnak a kapcsolatát nem tárgyalom.

A terminológiák kérdéséhez vö. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche* 73kk., 91kk.; W. Moog, *Hegel und die Hegelsche Schule*. München 1930. 431kk.; Stuke, *Philosophie der Tat*. 32–33. o.

Ez azonban nem jelent lényeges változást. A hegeli filozófia alapeszméjének az ellentétek kibékítését tartja, s ezt — filozófiatörténetileg nem teljesen alaptalanul — Spinozával, az „ismeret harmadik nemével” hozza párhuzamba (HS: 77 kk. 148—49). Így a társadalmi követelmény a módosult filozófiatörténeti orientáció ellenére is az *egység* marad. A hegeli filozófia — Hess értelmezése szerint — a második és a harmadik világek között áll. A „szent történet” első, ókori szakaszában az emberek harmóniában élnek földi világukban — anélkül, hogy tudnák, mi a harmónia. A második periódusban az emberiség megszerzi a harmónia tudását, de a földi boldogság elvesztésével kell fizetnie érte. A második világek között a tudás harmóniájának és a földi szétesettségnek az ideje. A hegeli filozófia a *harmónia kiteljesedett tudása*, szemben a *jelenkor kiteljesedett földi diszharmóniájával*. Hegel rendszere — „a tettefilozófia alapjának záróköve” (HS: 78) — tartalmilag már az új korszakba tartozik, de mert ez a tartalom Hegelnél csak *gondolati* tartalom, nem megy át a *tettbe*, a *valóságba*, mégis az előző korszakhoz kell számítanunk. „Hegel fenséges álláspontját — írja Cieszkowski nyomán — tényleg senki sem ismerheti el nálunk jobban, mert mi ezt a szellemfilozófia abszolút legmagasabb álláspontjának tartjuk. De ahogy az élet több mint a filozofálás, úgy az abszolút szellemi tett is több mint az abszolút szellemfilozófia” (HS: 79). A szellemfilozófia munkája be van fejezve, a szellemfilozófia kidolgozta az új korszak eszmei alapjait, a feladat most már az, hogy a tettek mezejére lépjünk, megvalósítsuk a szellemfilozófia eszmei tartalmait. „A német filozófia betöltötte küldetését, elvezetett minket minden igazsághoz. Most hidakat kell vernünk, amelyek az égből újra a földre vezetnek. Ami megmarad a szétszakítottságban — maga az igazság is, ha megmerevedik fenséges elkülönültségében —, hamis lesz. A valóság, amelybe nem hatol be az igazság, mind az igazság, amely nem valósul meg — egyaránt rossz” (HS: 77).

Miért éppen most esedékes ez a „hídverés”? A kérdés tulajdonképpen fel sem merül. Akkoriban divatos kifejezéssel élve azt mondhatnánk: a „korszaklemben” adva van, hogy a hegeli rendszer után már nincs tovább filozófia, hogy a társadalmi szétszakítottságot a pusztán eszmei kibékítés már nem enyhítheti. A „korszaklemben” adva van, azaz közhely az ifjúhegeliánus politikai-filozófiai irodalomban. S Hessnek ez elég, nem tartja szükségesnek a külön történelmi indoklást. A történelemből csak három kategória marad: az objektív szellemi tett (a tudattalan, az ókori), a szubjektív szellemi tett (a nem-cselekvő, a tiszta gondolati) s a jövő, az abszolút szellemi tett (a szubjektív szellemi tett által közvetített cselekvés.) Kategóriákról lévén szó, a harmadik kategóriára való átmenet is csak kategoriális átmenet lesz. Logikai kérdés az egész, be kell bizonyítani a második kategória korlátozottságát, ki kell mutatni, hogy a harmadik kategória meghaladja ezt a korlátozottságot. S Hess tényleg csak arra szorítkozik, hogy leleplezze a hegeli filozófia hamis önelégültségét. „A hegeli filozófiában nincs semmi más kifogásolnivaló, mint az, hogy minden alap nélkül átnyúl idegen területekre. Nem ismeri *határait*, nem tudja *feláldozni* magát. A legkonkrétabb, legvilágosabb fogalmat adja a gondolkodó szellemnek a gondolkodó szellemről, de túl sokra bátorítja fel. . . , amikor többet kíván tőle, mint hogy megértse önmagát (az abszolút szubjektumot). . . A hegeliánizmus csak annyiban csinál balfogásokat, amennyiben többet akar átfogni mint fogalma. Az abszolút tett éppoly kevésbé tartozik a hegeli szellemfilozófiához, mint a közvetlenül tevékeny természet. A hegeliánusok is zavarban vannak már amiatt, hogy hová illesszék be Hegel rendszerébe a *Fenomenológiát*.

Ez a megzavarodottság annál nagyobb lesz, minél inkább felismerik a hegeli filozófia lényegét és a *Fenomenológia* nagy jelentőségét. A szellem fenomenológiája a hegeli rendszer *in nuce*. Nemcsak a *Fenomenológia* és a *Logika*, hanem az egész hegeli rendszer a szubjektummá levő szubsztancia, a szubjektív tevékeny szellem, a megértő gondolkodás filozófiájához tartozik” (HS:80).

Tagadhatatlanul megvesztegető ez a gondolatmenet. A *Fenomenológia* szisztematikai helye tényleg rejtély volt a hegelianusok előtt.¹⁵ Talán senki, Feuerbach és Bauer sem közelítette meg a kérdés marxi megoldását (GFK:101) ilyen erőteljesen. S mintha Marx Hegel-kritikájának legfontosabb mondanivalóját is előlegezné: Hegel filozófiájának lényege a tevékenység, a szubjektivitás, de Hegel csak az elvont, *szellemi* tevékenységet ismeri (GFK: 105; MEM3: 7). A dolog fonákja csak az, hogy Hess nem bírál, hanem parodizál. Valójában nem a hegeli szubjektivizmust, hanem annak egy erőszakosan felnagyított torzképét írja le. A *Triarchiában* semmi sem marad meg a hegeli „szellemi tevékenység” *tartalmából*. Hess számára Hegel a világtól elforduló kontempláció, a keresztény aszkézis filozófusa (HS:81–82); az önmagával foglalkozó tudás itt köldöknézést látszik jelenteni.¹⁶ Holott a hegeli „szellemi tevékenység” semmi másra nem irányul, mint a *történelmi valóságra*. A hegeli filozófia szubjektuma annyiban foglalkozik önmagával, amennyiben az előző nemzedékek által létrehozott s vele tárgyi adottságként szembenálló társadalmi valóság, a társadalmi szubsztancia mögött felismeri az emberi szubjektivitást; felismeri, hogy a vele szembenálló világ az emberi tevékenység eredménye. Az „önmagával” foglalkozó szubjektum *társadalmi tárgyával* együtt megsemmisül az „abszolút tudás” *történelmi helyének* hegeli elemzése is. A filozófia megtorpanása a gyakorlat előtt sajnálatos tévedéssé, a gyakorlatra való átmenet a „tévedés” egyszerű felismerésévé lesz Hessnél.

A ifjúhegelianusok értelmezéseiben a hegeli filozófia általában eltolódik az üres szubjektivitás felé, de ennek a szubjektivista interpretációnak különböző fokai vannak. Bruno Bauer nemcsak a történelmi tartalmat, hanem az alapvető ismeretelméleti kérdést illetően is szubjektív idealistává teszi Hegelt. A hegeli abszolút tudás nála azt jelenti, hogy az öntudat, vagyis az *egyéni* emberi tudat *látszólagosnak* nyilvánít minden objektivitást. Az öntudat rájön

¹⁵ O. Pöggeler, *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*. Hegel-Studien I(1961): 257kk.

¹⁶ A félreértelmezés brutalitását jól mutatja, hogy Hegel a *Fenomenológia* bevezetőjében — amelyre Hess éppen ezeken az oldalakon (HS: 77kk) többször is utal — világosan elhatárolja magát az üres szubjektivitástól. Hegel Hessnél éppen annak az ellentétnek az *egyik oldalára* kerül, amelynek a *Fenomenológia* a polgári filozófia kereitei közt lehetséges maximális meghaladása. A „szellemtelen” objektivitás (pl. a természetfilozófia, a természetkultusz) és az üres szubjektivitás (pl. a világtól elforduló vallásosság) ellentétére gondolok, amelyek — Hegel szerint — kiegészítik egymást a *társadalmi valóságról való lemondásban*. Hess mégis úgy állítja be Hegelt, mint Schelling ellen-párját, a tiszta szellemfilozófust, szemben a tiszta természetfilozófussal (HS: 78). A már a *Szent történetben* (HS: 38) is előbukkant szembeállítás eredetileg Heine nyomán alakíthatta ki — H. Heines *gesammelte Werke*. Hrsg. von G. Karpeles. Berlin 1887kk. III. köt. 434kk.

Hasonlóan értelmezte Hegelt az ifjú Feuerbach és Cieszkowski—Stuke, *Philosophie der Tat*. 53, 117. kk. Bruno Bauer pedig a hegeli vallásfilozófiát egyenesen a schleiermacheri érzelemteológia következetes végigvitelének tekinti: Szerinte Hegel csak azért bírálja Schleiermachert, mert képmutatónan úgy tesz, mintha ő el tudna jutni az érzelmi vallásosságtól, a partikularitástól Isten objektivitásához, az általánosságához; ahelyett, hogy nyíltan kimondaná, az egyénből nem lehet megkonstruálni az isteni eszme objektivitását. — Bruno Bauer (névtelenül), *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*. Ein Ultimatum. Leipzig 1841. 50kk.

arra, hogy amit magától független objektivitásnak tartott, az valójában saját képzeleteinek kivetítése, csak saját képzelődése. Ezt az értelmezést a legvilágosabban a hegeli *vallásfilozófiával* kapcsolatban dolgozta ki: „(Hegel felfogása szerint) a vallási viszony semmi más, mint az *öntudat* önmagához való belső viszonya, és mindazok a hatalmak, amelyek szubsztanciaként vagy abszolút eszmeként még különbözni látszanak az öntudattól, valójában az öntudat saját — a vallási képzeletben objektivált — mozzanatai. Ez a rendszer tulajdonképpen. . . magja. Aki ezt a magot elfogyasztja, az Isten számára halott, mert halottnak tartja Istent. . . Ádám még olyan akart lenni, mint Isten, e rendszer híveiből már ez a bűnös elbizakodottság is hiányzik, egyáltalán nem akarnak már olyanok lenni, mint Isten, csak Én = Én akarnak lenni, és az öntudat blaszfémikus végtelenségét, szabadságát, önelégültségét akarják elnyerni és élvezni. Ez a filozófia nem akar semmilyen Istent. . .; csak embereket, csak öntudatot akar és neki minden csak merő öntudat.”¹⁷ — és ez nem véletlen. Ha ugyanis a *vallás* társadalmi alapjaitól, intézményszerű megjelenésétől és a vallásos magatartás gyakorlati megnyilvánulásaitól elvonatkoztatunk, akkor a kultusz tulajdonképpen tárgyait — pl. az istenséget — valóban tekinthetjük az öntudat kivetített képzeleteinek. A *gazdasági* és a *politikai* elidegenedés területén azonban ez a — már a vallásra vonatkozóan is jogosulatlan — absztrakció egyszerűen lehetetlenné válik. Itt olyan kézzelfogható, gyakorlati hatalmakról van szó, amelyeket nem lehet kísérteteknek nyilvánítani. Ebből ered az ifjú-hegelianizmus szélsőségesen szubjektivistá szárnyának az a törekvése, hogy minden kritikát valláskritikává változtasson.¹⁸

Az öntudatfilozófia szemszögéből *értelmetlenné* válik az a bírálat, hogy Hegel megmaradt a tiszta gondolaton belül, nem ment tovább a tethez — az öntudatfilozófia szerint *minden* a gondolaton belül van. Az öntudatfilozófia nem lehet tettfilozófia, az öntudatfilozófiában *gondolat és tett azonosak* (MEM2: 192). A vallásból nem marad más, csak a vallási képzelgések kísértetvilága, s ennek megszüntetéséhez csak ki kell verni a *fejünkéből* ezeket a képzelődéseket, fel kell ismerni, hogy nem többek képzelődésnél.¹⁹ „A fiatalabb hegelianusok bandája — írja Bauer a *Posaune*-ban — azt szeretné nekünk bebeszélni, hogy Hegel csak az elmélet szemlélődésébe merült el, és nem gondolt arra, hogy továbbvezesse az *elméletet a gyakorlathoz*. Mintha Hegel nem támadta volna meg pokoli dühvel a vallást, mintha nem a fennálló világállapotot akarta volna szétrombolni. Az ő elmélete önmagában (gyakorlat) és ezért a legfélelmetesebb, legrombolóbb gyakorlat.”²⁰ Nem elvi oka van, hogy e borzasztóan félelmetes gyakorlat eredményei nem látszanak. Csak azért van így, mert Hegel nem merte világosan kimondani gondolatait, s azok a tömeg szellemi restsége miatt nem terjedtek el.

¹⁷ Bauer, *Die Posaune* . . . 48—49. o. A szemelvény megértéséhez tudni kell, hogy a *Posaune*-t Bauer szatirikus formában, az antihegelianus vallási ortodoxia hangját utánozva írta meg. Saját Hegel-interpretációját úgy adja elő, mint egy ortodox szerző *leleplezéseit* az ateista és Antikrisztus Hegelről.

¹⁸ Vö. MEM2: 52—53, 81, 139; MEM3: 21, 219, 267—68, 285. o. stb.

¹⁹ Kétségtelen tény, hogy Bauernél felmerül az a kérdés is, hogy *miért* veszik az emberek a fejükbe a vallási téveszméket, s a politikai elidegenedés vonatkozásában nem egyszer utal arra, hogy a tudat megváltoztatása *csak szükséges* előfeltétele a viszonyok gyakorlati megváltoztatásának — Stuke, *Philosophie der Tat*. 153 kk. De ezek a gondolatok epizodikusak maradnak munkásságában, nem tudja — és nem is lehet — összeegyeztetni őket az öntudatfilozófiával.

²⁰ Bauer, *Die Posaune* . . . 81. o.

Hessnek ez egyszer javára válik, hogy a szubjektivista vulgarizációt — ahogy már a *Szent történetben* is láttuk — objektivista vulgarizációval szokta kiegészíteni. Pozíciója világosan elhatárolódik az öntudatfilozófia szubjektív idealizmusától. „Hegel a természetet — írja — mint az 'önmagától elidegenedett' isteni eszmét határozza meg. Ez a meghatározás hamis. Mert először is itt (a természetben) az élet teljesen azonos a közvetlen tettel, itt még nincs semmiféle — sem absztrakt, sem konkrét — eszme mint feltétel, és már csak ezért sem tudott önmagától elidegenedni. És azután itt, a lét büntelenségében, szó sem lehet lealacsonyodásról, elválasztottságról vagy széthullottságról. A természet a maga totalitásában éppoly isteni, mint a szellem a maga totalitásában. A természet Isten közvetlen élete. A lealacsonyodás csak a tudat által jön létre” (HS: 80—81). Hess itt — ha eltekintünk a „Spinoza tanítványához” méltó szóvirágoktól — az objektív természeti valóság prioritása mellett foglal állást minden idealizmussal szemben, így Hegel idealizmusával szemben is. De a kritika megint vulgarizációval fonódik össze. A természet (a közvetlenség) Hessnél a társadalmi (a tudatos, a közvetített) kizáró ellentéte. Semmit sem lát a természet valóságos — nemcsak tudati — társadalmi közvetítésének, a munkának a problémájából. Ez a korlátozott materializmus mégis elég ahhoz, hogy megóvja őt az ifjúhegelianus Hegel-értelmezések legsúlyosabb tévkövetkeztetésétől.

Az öntudatfilozófia, az elmélet és gyakorlat *azonosításából* következően, nem adhat *elméleti* magyarázatot az elmélet és gyakorlat *divergenciáira*. A magyarázat áttolódik morális térre, az öntudatfilozófiának bűnbakot kell keresnie. Ha Hegel az öntudatfilozófia álláspontján állt és mégsem vonta le ebből az ateista és forradalmi következtetéseket, akkor ez azt jelenti, hogy nem *mer*te levonni ezeket: *alkalmazkodott* a korviszonyokhoz, gondolatait a megtévesztő kifejtés „kétszeres burkolatába” takarta. Ugyanígy a „tömeg” morális alacsonyabbrendűsége tehet róla, ha az öntudatfilozófia kritikai hadjáratai nem vezettek még a fennálló világ összeomlásához (MEM2: 82—83). Hess ezzel szemben világosan látja a tudat megváltozásának és a valóság megváltoztatásának legalább a különbségét. Ezért nem esik bele a gondolat és tett azonosságát hirdető ifjúhegelianusok méltatlan vádaskodásába,²¹ akik saját elméleti kor-

²¹ Az ifjúhegelianusok morális vádjait nem szabad összetéveszteni az antihegelianus liberalizmus rágalmaival. Az ifjúhegelianusok azt vetik mesterük szemére, hogy *megalkuvó* volt, *elhallgatta* filozófiájának forradalmi következtetéseit. Az antihegelianus liberalizmus vádjai (Hegel filozófiai diktatúrát vezetett be, istenítette a porosz rendőrállamot stb.) a hegeli filozófia *egészének* megbélyegzését, reakcióssá nyilvánítását szolgálják — I. J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*. Köln—Opladen 1957. 9 okk. 49 okk.

Az ifjúhegelianusok közül azok élnek az alkalmazkodás vádjával, akik az öntudatfilozófia hívei, vagy legalábbis az elmélet és gyakorlat azonosítását szorgalmazzák, ha ennek filozófiai alapjához — az öntudatfilozófiához — nem jutnak is el. Heine különbségtétele Hegel ezoterikus tanítása között szorosan összefügg avval a nézetével, hogy „... az embernek, akár a bibliai Istennek, csak ki kell mondania a gondolatát, máris alakot kap a világ... A világ a szó szignatúrája.” *Ezért fél Hegel kimondani a szót*: „... a Maestro mögött álltam, amikor komponált, persze nagyon homályos és cikornyás jelekkel, hogy ne fejtse meg mindenki — sokszor láttam, hogy aggódva körülnézett, attól félve, hogy megértik. Nagyon szeretett engem, mert biztos volt benne, hogy nem árulom el; akkoriban szervilisnek tartottam őt. Amikor egyszer rosszkedvű voltam a szó miatt, 'Minden, ami van, ésszerű', furcsán elmosolyodott, és megjegyezte: 'Úgy is lehetne mondani, hogy mindennek lennie kell, ami ésszerű'. Gyanakodva körülnézett, de azután megnyugodott, mert csak Heinrich Beer hallotta...’ A történelmi igazság kedvéért meg kell állapítanunk, hogy Heine a fenti „titkot” csak 1844-ben „fecsgette ki”, amikor már aligha számított titoknak. *A vallás és filozófia történetéhez* (1835) c. művének Hegel-

látaikat mesterük vagy ellenfeleik morális korlátainak igyekeztek feltüntetni. Noha nem jut el az elmélet és gyakorlat pozitív viszonyának, a gyakorlat elsődlegességének felismeréséhez, s a tudat átalakításának kulcsát keresve maga is ingadozik a morálpredikáció és a „tömeg” megvetése (HS: 154) között, a „szent család” felsülését el tudja kerülni. Nem hiszi azt, hogy pusztá gondolataival hegyeket mozgathat, vagy ha mégsem, akkor ez csak az ellenséges rosszindulat eredménye. Jól mutatja ezt egy — a *Triarchia* után keletkezett — kisebb cikke, amelyben határozottan állást foglal Hegel mellett az alkalmazkodás vádjával szemben: „Nem úgy van-e, hogy vagy az ítélendő el, hogy Hegel nem meri bolygatni a fennállót, vagy az iskola mai kiméletlensége? — Ennek a divergenciának — amelynek jelentősége nem magában a filozófiában, hanem annak az életre történő alkalmazásában nyilvánul meg — az alapja éppen a filozófia megváltozott viszonya az élethez. Hegelnek csak a filozófiával mint olyannal kellett foglalkoznia. Mint filozófusnak el kellett kerülnie minden összeütközést az élettel, amely hivatásának betöltésében, a filozófia befejezésében, csak zavarta volna. De nem kell feltételeznünk, hogy Hegel a kollíziót szándékosan kerülte el, jóllehet még akkor sem tehetnénk neki szemrehányást ezért, ha helyzetének éppoly világosan tudatában lett volna, mint mi, akik az ő vállán állunk. Hegelnek eleget kellett küzdenie és harcolnia, hogy a szellemet önmagával adekváttá tegye; a további feladatot, az életet tenni adekváttá a szellemmel, másoknak kellett meghagynia; erre nem volt ideje és elhivatottsága, s talán éppen azért félt a fennállótól — amit jogosulatlanul vetünk a szemére —, mert hiányzott belőle a pozitív teremtetőerő, hogy a tömeget megtermékenyítse eszméivel és az életet a modern szellemből kiindulva újjáalakítsa” (HS: 170).

Jogosan ítéljük vulgarizációnak az ifjúhegeliánusoknak azt az eljárását, hogy mesterük rendszerének egy-egy kiszakított darabját követelményként, célkitűzésként fordítják a társadalmi valóság ellen, anélkül hogy e darabok eredeti összefüggéséről, a társadalmi célkitűzés problémájának hegeli tárgyalásáról többet tudnának mondani néhány odavetett közhelynél — pl. „az élet több mint a filozofálás” — vagy moralizáló szemrehányásnál. Vulgarizáció ez de nemcsak abban a viszonylagos értelemben, hogy a tanítványok ellaposítják Hegel filozófiáját: *Az ifjúhegeliánusok fél lábbal már a polgári filozófia vulgáris*

ről szóló befejező része sohasem jelent meg. A könyv alapvető érdemén — Heine volt az első, aki egyértelműen és a nagy nyilvánosság előtt rámutatott a klasszikus filozófia és a haladó politikai mozgalmak összefüggésére — ez semmit sem változtat; nem akarom kétségbe vonni azt sem, hogy a hegeli alkalmazkodás filozófiatörténeti legendáját Heine írta meg a legszebben. Csak azt kell tisztázni, hogy speciálisan a *hegeli* filozófia és a haladó mozgalom kapcsolatának feltárásában nem Heine volt az első, ez „a titok” 1844-ben, amikor a *Levelek Németországról* c. töredékét írta, már közhely volt. — Heines *Gesammelte Werke*. V. köt. 96. o.; III. köt. 388. o.; VIII. köt. 243–244. o.; VII. köt. 465. okk.

Ruge, aki különben jól tudta, milyen nagy különbség van egy gondolat kimondása, elterjedése és anyagi erővé válása között, éppen 1840–41-ben foglalkozik a hegeli alkalmazkodás kérdésével, amikor átmenetileg az öntudatfilozófia hatása alá kerül. „... az öntudat — írja egy 1841-es cikkében —, amely elnyert tartalmára reflektál és ahhoz tér vissza, egyszóval a filozófiai kritika csinálja a világtörténelem mozgását is. Az idő szövészekénél a filozófus ül...” Az ugyanebben az évben megjelent, *A filozófia, politika és vallás viszonyáról* (*Kant és Hegel alkalmazkodása*) c. tanulmányában pedig ezt olvashatjuk: „Tehát Hegel is diplomata! ... de még Kant, ez az *anima candida* is diplomata! Egyikük sem alkot ellenzékelt, megelégszenek avval, hogy ellenzékben *vannak*. Rendszereik az ész és szabadság rendszerei az esztelenség és rabság közepette; de ezt a viszonyt elfedik.” — A. Ruge, *Gesammelte Schriften*. Mannheim 1846 okk. 3. köt. 49, 266–67. o.

korszakában állnak. A klasszikus polgári filozófia az emberi praxis, a szubjektivitás, a szabadság helyét keresi a társadalmi valóságban, s elfogulatlanul ki meri mondani, hogy *abban* a társadalomban, amely számára a társadalmat jelenti, bár az emberi teremtmény minden képződmény gyökere, az emberek mégsem szabadok saját teremtményeikkel szemben, alá vannak vetve nekik. Igaz, a klasszikus filozófia sem teszi *kérdéssé*, hanem általában a társadalmi-ság *alaptényének* tekinti az elidegenedést. A *vulgárfilozófia* azonban már nem is mer szembenézni ezzel a ténnyel, már ezt az apologetikus szókimondást sem tűri. Ahelyett hogy elfogulatlan nyerseséggel megmondaná: az ellentmondás, az elidegenedés megszüntethetetlen a polgári társadalmon belül; az ellentmondást „fogyatékoságnak”, „rossz oldalnak” tekinti, s felállítja a „fogyatékoságok”, „rossz oldalak” kiküszöbölésének morális követelményét.²² Az ifjúhegeliánus filozófia kétarcúsága abból adódik, hogy a *módszertanilag* a vulgárfilozófia szintjén felállított követelmények *tartalma* itt a klasszikus filozófiából ered. A követelmények tartalma meghaladja a „maradványok” és a „fogyatékoságok” kiküszöbölésének igényét, a polgári reformok és a polgári filantrópia kereteit. Az ifjúhegeliánusok a hegeli elidegenedésmélethez kiindulva vetik fel az emberi szubjektivitás, az emberi szabadság kérdéseit. Az ifjúhegeliánusok a *hegeli* filozófiát akarják megvalósítani: „Ha egyrészt meg kell állapítani — írja Hess —, hogy az úgynevezett 'ifjúhegeliánus iskola' túllépi a hegeli filozófia határait, amennyiben nem áll meg az idealizmusban vagy a tulajdonképpeni filozófiánál. . . , akkor másrészt nem szabad elfelejteni, hogy az újabb irányzatnak semmiféle más alapja nincs, mint a hegeli filozófia idealitása” (HS: 169). Ez a „határátlépés” azonban vulgarizálássá válik, ha nem jár együtt a hegeli filozófia történelmi látókörének meghaladásával is. Az elidegenedés megszüntetésének tényleges, nem a végtelen ködébe vesző lehetőségét feltételezni anélkül, hogy megtalálnák azt a reális társadalmi erőt, amely gyakorlatilag is, valóságos cselekvésében is úrrá tud lenni a társadalmi szubsztancián — ez a hegeli filozófia vulgarizálása, az ifjúhegeliánizmus alapvető következetlensége. Az elidegenedést akarják megszüntetni, a hegeli filozófiát akarják megvalósítani, de nem vetnek komolyan számot a megvalósítás feltételeivel az elidegenedés társadalmában; egyszerűen posztulálják ezt a megvalósítást, a megvalósítás lehetőségét tekintve éppúgy elvonatkoztatnak az elidegenedéstől, mint a vulgárfilozófusok.

Ez az ellentmondás feloldást követel. Az ifjúhegeliánusok azonban nem képesek feloldani. Vagy elmenekülnek előle, mint például Ruge, aki végül a követelmény tartalmát is a vulgárfilozófiához szabja. Vagy megmaradnak benne, s a módszertani probléma megoldása nélkül, új színekkel gazdagítják az eredetileg „hegeli” követelményt. Az utóbbi Hess útja, s a későbbi anarchista Bakunyiné, a reakciós-romantikus irányban továbbhaladó Cieszkovszkié is. A módszer oldalán a megoldást a maga erejéből *csak* Marx tudta megtalálni. Igazságtalanság volna azonban, ha az ifjúhegeliánizmus kétértelmű vulgarizációit egyedül a marxi megoldással hasonlítanánk össze. A helyes arányokat akkor kapjuk meg, ha futólag szemügyre vesszük a korszak egyértelmű politikai vulgárfilozófiáját, a *liberális antihegeliánizmust* is.

²² Ez a követelmény nem azonos a kanti–fichtei *kelléssel*. Kant és Fichte is a *klasszikus* filozófiához tartoznak. A vulgárfilozófia nemcsak Hegel, de Kant és Fichte színvonalát sem éri el. Kant és Fichte éppen azért helyezik *végtelen messzire* a kellés és valóság egybeesését, mert filozófiájuk magva az elidegenedés feloldhatatlansága, a polgári társadalom alapvető ellentmondása.

Ez az irányzat is szembe fordul a hegeli kontemplációval, a gyakorlatot, a politikai tettet követeli. Hegel szerint — írja a Rotteck-féle *Staatslexikon* Hegel-cikke, az irányzat legjellegzetesebb elméleti megnyilvánulása — „*nincs egyáltalán semmiféle gyakorlati filozófia, semmiféle etika, politika, természetjog e szó szokásos értelmében.*” Az antihegeliánus liberálisok „a hegeli filozófia gyakorlati impotenciájáról” beszélnek, „politikai kvietizmust” vetnek Hegel szemére. A lényeges különbség nem a politikai aktivizmusban mint olyanban, hanem a politikai aktivizmus *tartalmában* van az ifjúhegeliánusok és az antihegeliánus liberálisok közt. A hegeli iskola — írja a cikk — arra törekszik, hogy „jobban alámerüljön az élet konkrét szférájába”, hogy „az (abszolút) eszmét gyakorlati hatalommá emelje”. Ez azonban hiú törekvés, a hegeli abszolút eszme tartalma „embertelen”, „teljesen vigasztalan az emberek legfontosabb dolgait illetően”. „Így abban a gondolatban, hogy minden végesben ellentmondás van, amin az tönkremegy, (Hegel) minden világi lényre kiterjeszti, amit különben csak a teljesen rossz, az Istentől elfordult teremtmény jellemzőjének tekinthetnénk; s ez valójában azt jelenti, hogy a kárhozat szavát mondja ki az egész teremtre! Minden teremtmény csak így vagy úgy megnyilvánuló ellentmondás: minden teremtmény saját belsejének tantaluszi kínjában emészti fel önmagát; nem azért, mert lázadásával, az eredeti isteni egységből való kilépésével megsértette Istent; hanem éppen ebben (az ellentmondásosságában) van *egységben* Istennel; éppen annak hozzá nem mértisége, aránytalansága, hogy a végtelennek a végesben kell kifejeződnie, tehát *maga Isten* a teremtő aktusban — az ellentmondás alapja. . .”²³ — A vulgárfilozófiának már vigaszra van szüksége, nem tudja elviselni az „embertelen” és „vigasztalan” igazságot, hogy ebben a társadalomban a szabadság csak a gondolatban van otthon, minden alászállása a valóságba, minden megvalósulása az ellenkezőjére fordul, „ellentmondáshoz” vezet. Az ifjúhegeliánusok viszont tartalmilag éppen ebből az ellentmondásból indulnak ki. Erre az ellentmondásra vezetik vissza a modern társadalmi és vallási élet sajátosságait, s az így létrejött bíráló — bármennyire a levegőben lóg is módszertanilag — olyan értékes eredményeket tudott létrehozni, amelyek közül némelyik pozitív szerepet kapott a marxizmus kialakulásában.

3.

A *Triarchiában* — ahogy az előző fejezetben láttuk — az aktuális politikai kérdések tárgyalása s az ezek ürügyén felállított társadalomfilozófiai követelmény játssza a főszerepet, az emberiség szent és profán történelme hátterbe szorul. Mégis érdemes foglalkozni a *Triarchia általános történetfilozófiai* megállapításaival is, mert ezek éppen futólagosságuk, dokumentálatlanságuk miatt, néhol még a *Szent történetnél* is többet árulnak el Hess módszertani titkaiból. Ezekből a megjegyzésekből láthatjuk a legvilágosabban a hessi

²³ K. H. Scheidler *Hegelsche Philosophie und Schule*. Staatslexikon oder Enzyklopaedia der Staatswissenschaften. Herausgegeben von C. von Rotteck und C. Welcker. 17. köt. Altona 1839. 632, 638, 610, 612, és 626. o. — A Rotteck-féle *Staatslexikon*ról lásd M. Лифшиц, Вопросы искусства и философии. Moszkva 1935. 84. o. — Az antihegeliánus liberalizmus álláspontját képviselte lehiggadtabb, akadémikusabb formában Haym is. Lásd Ritter, *Hegel und die französische Revolution*. 9 kk., 47 kk. — Vö. L. von Stein Hegel-kritikájával. Lásd Stuke, *Philosophie der Tat*. 38. o. — Vö. E. Zeller *Az elmélet és a gyakorlat c. tanulmányával*. Lásd Moog: *Hegel und die Hegelsche Schule*. 450 kk.

filozófia két eleme, a társadalmi valóság sajátos leírása — a naturalista fejlődésmetafizika alapján interpretált történelem vagy a szimbolikus jelentőségűvé felnövesztett politikai aktualitás — és a filozófiai követelmény közti kapcsolatot, helyesebben kapcsolatnélküliséget. „A középkor volt a modern hősor. Belőle fejlődtek ki a végén, ahogy a régi hősor végén is, az államok, erkölcsök, törvények, intézmények. Eddig minden a *természeti* folyamat útján ment végbe. De most szembetűnik a modern civilizáció jellemzője. A mi hősorunkból származó hagyományok sem akarnak konszolidálódni, mint az ókorban. A modern emberiség nem nyugszik meg, nem elégszik meg a természeti fejlődéssel. Egyszer már végigcsinálta és el kellett hagynia a természeti-szükségyszerű történelemfolyamatot. Még idejében visszaemlékezett ezekre az élményekre, amikor éppen meg akartak ismétlődni. — Ezért visszahőkölt, gyanakvó lett — és a modern civilizáció azzal kezdődött, amivel az ókori befejeződött, a *kritikával*, amely az ókorban csak későn, túl későn jött létre. . . — A modern világ azóta halálos aggodalomban van; elvesztett minden támpontot, elvesztette a talajt, amelyből kisarjadt. De ez a halálos aggodalom egy új teremtes szülési fájdalma. — A tradíció hídja már szét van rombolva, az összefüggés a múlttal már el van vágva, és a modern világ ott áll elhagyatva, magára utalva. *Természeti* forrásai kiapadtak; csak a szellemére alapíthatja létezését!” (HS: 121)

A természeti szükségyszerűséggel lefolyt történelem és a szabadság filozófiai követelése, a szükségyszerűség és a szabadság birodalma közt *el van vágva* a kapcsolat. A tisztára természeti szükségyszerűségként jellemzett folyamat *maga nem hoz létre semmit* a követelt átalakulásból, *csak tárgya* az átalakító tevékenységnek. Hessnél szó sincs arról, hogy a történelem létrehozza azt a társadalmi csoportot, amely természeti szükségyszerűséggel — mert számára ez életszükséglet, természeti szükségletei kielégítésének egyetlen lehetséges módja — megalkotja az új társadalmat. A pénzarisztokrácia és a pauperizmus ellentétéből létrejövő forradalom, a sajátosan angol forradalom elemzésében²⁴ nem az a fontos, hogy Hess elkerülhetők vagy elkerülhetetlenek tartja-e a forradalmat. Hanem az, hogy a forradalom — akár elkerülhető, akár elkerülhetetlen — nem játszik pozitív, alkotó szerepet a jövő kialakításában. A forradalom csak a természeti-szükségyszerű folyamat vége, *de nem* az emberi szabadság kezdete is egyben. Ha elkerülhető, akkor ez azt jelenti, hogy az összeütközés elméleti előrelátása is rávezeti *az embereket* — nem a paupereket vagy a proletárokat — a követelmény megvalósítására. S ha létrejön a katasztrófa, akkor is csak az a funkciója, hogy felébressze az emberek lelkiismeretét, belátassa velük: véget kell vetni a történelem természetadta jellegének, mert az ilyen rút dolgokhoz vezet.

A múlt és a jövő közti összefüggés elszakításából egyenesen következik az alábbi tétel, amely akár Hess jelmondata is lehetne: „*A fennálló mindig arról panaszkodik, hogy nem hagynak neki időt az eszméhez való közeledésre; de valójában a fennálló sohasem közeledik az eszméhez, hanem az eszme a fennállóhoz*” (HS: 155). Nincsenek fokozatok, nincsenek viszonylagos előrelépések. A napi politika tényezői vagy mindenestől a múlthoz vagy mindenestől a jövőhöz tartoznak, ennek megfelelően közvetlenül azonosulniuk kell *a múlttal* vagy *a jövővel*, *a múlt és a jövő* szimbólumaivá nőnek fel. Hess semmisnek tekint valóságos és viszonylag előreutató mozgalmakat a még csak virtuális jövő alapján, s indokolatlan reményeket fűz kisebb, alkalmi előrelépésekhez.

*

²⁴ Vö. Stuke, *Philosophie der Tat*. 216 kk.

1841-ben Kölnben tartózkodik és tevékenyen részt vesz a *Rheinische Zeitung* alapítási előkészületeiben.²⁵ A *Triarchiá*val jó nevet szerzett magának az ifjúhegeliánus körökben, még az a gondolat is felmerült, hogy a lap szerkesztőjévé tegyék. Erre azonban nem került sor, Hessnek különböző másodrangú megbízatásokkal kellett megelégednie. A lap alapítóinak és a lapot szellemileg irányító ifjúhegeliánusoknak a fennmaradt levelezéséből kiderül, hogy mellőzésében jelentős szerepe volt a szerkesztői munkában való járatlanságának. Hatottak azonban más okok is. Hess elvi ellentétben állt mind a lapot kezdetben vezető, csak gazdasági célkitűzésekkel rendelkező burzsoá szárnnyal, mind a később uralkodó politikai-radikális ifjúhegeliánusokkal.

Ezek az ellentétek Hess egyre határozottabbá váló kommunizmusából eredtek. Kommunista programját képtelen volt összeegyeztetni a német *status quo*hoz képest haladó polgári irányzatokkal való taktikus együttműködéssel. Az 1841. december 13-án Auerbachhoz írott leveléből világos képet kapunk beállítottságáról: „... nem tudok a pénzarisztokratákkal és követőikkel harmonizálni, aligha lesz lehetséges szerkesztői állást vállalnom uralmuk alatt. . . Mindet fel kell kötni, csak pénzük és önhittségük van. Hiúságból lettek filozófusok is, de ezek a filozófusok nem lennének képesek áldozatot hozni a közjóért. Attól félek, hogy te is egy kicsit a pénzarisztokraták követője vagy, mert túlságosan szereted az élvezetet. Az embernek először a *gazdagságot* kell megvetnie, hogy meg tudja vetni a *gazdagokat* is. . . . azt hiszem, az urak még meg fogják tudni, hogy kivel van dolguk; már sok keserű pirulát kellett miattam lenyelniük. . . Most a *legjobb* pénzarisztokratákkal érintkeztem; ezek az *utolsók*, akikkel baráti kapcsolatot tartok fenn. Háború köztem és köztük” (HB: 84—85).

A személyes megnyilatkozásoknál sokkal fontosabb a lapban megjelent cikkeinek irányzata. A *centralizáció kérdése Németországban és Franciaországban* (1842. május) c. írása óvatlanul elárulja, hogy mennyire nincs összhangban az időszerű politikai kérdésekkel Hess programja: „Hogy az államhatalom egy pontból induljon-e ki, vagy minden tartomány, minden község önmagát kormányozza. . . — e kérdésről még nagyon megoszlanak a vélemények. Ez a kérdés egybeesik egy másikkal: fel kell-e áldozni az egyéni szabadságot az általánosnak, azaz a törvénynek, vagy a törvényt kell-e az egyéni szabadságnak? — Nagyon jól tudjuk, hogy ez a kérdés magasabb szempontból tekintve semmissé válik. Ha tudniillik az egyén megfelel fogalmának, más szavakkal, ha az ember valóságosan az, aminek fogalma szerint lennie kell, akkor az egyéni szabadság egyáltalán nem különbözik az általánostól; mert az igazi ember csak a nem életét éli, egyéni, különös létét nem választja el az általánostól; szabadsága nem kerülhet kollízióba a törvénnyel, mert a törvény nem valami külsőleges hozzá képest, hanem a saját akarata. Ha tehát az ember az igazak népének feltételezéséből indul ki, akkor a szóban forgó kérdést fel sem lehet vetni” (HS: 176). A valóságban a kérdés egyáltalán nem semmis. A széttagoltság megszüntetésének, az egységes belső piac megteremtésének kérdését nemlétezőnek tekinteni — ez önmagában is reakciós állásfoglalás. De Hess nem áll meg itt.

²⁵ K. Marx, F. Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*. Herausgegeben von D. Rjazanov. 1927kk. I. rész, 1. köt. 2. félköt. 262. o. (MEGA: I, III: 1, 2, . . . : 1, 2) — HS: XXVIkk. — HB: 75kk. — A. Cornu, *K. Marx und F. Engels. Leben und Werk*. I. köt. Berlin 1954. 262kk.

„Az igazak népe” — az „emberiség ideálja”. Ezen a fokon már megszűnik az állam: „Egy ilyen egészséges tagokból álló társadalom már egyáltalán nem volna az, amit államnak nevezünk” (uo). Az emberiség ideálját azonban még nem értük el. A kérdés kérdés marad: itt és most, a jelenlegi állapotok között szükség van-e a centralizációra vagy sem? „Az ember csodálatosan könnyűvé teheti magának a legnehezebb államproblémák megoldását is, ha magas, filozófiai álláspontból néz le társadalmi életünkre. Elméletileg egészen helyes is a problémák ilyen megoldása, sőt az egyedüli helyes megoldás. De itt a centralizáció-kérdésnek nem elméleti, filozófiai, abszolút, hanem gyakorlati, mindenképpen csak empirikus és viszonylagos megválaszolásáról van szó; tudniillik az a kérdés, hogy mit részesítsünk előnyben a *jelenlegi körülmények* között, amelyek még nem nélkülözhetik a pozitív törvényeket és intézményeket. . .” (uo.) Könnyen azt hihetnénk, hogy a fenti sorok az „elméleti, filozófiai, abszolút” álláspont irónikus kritikáját tartalmazzák. Hessnek azonban ez eszébe sem jut. A problémák „csodálatosan könnyű” abszolút megoldása semmit sem mond a tényleges kérdésről. Ennek felismerése csak arra vezeti filozófusunkat, hogy *az abszolút álláspontot közelítse* a valósághoz, de semmiképpen sem arra, hogy magában a valóságban, a kérdés körüli reális harcokban vizsgálja meg, milyen erők állnak a centralizáció és a föderalizmus pártjai mögött, milyen eredményre vezetne az egyik vagy a másik párt győzelme. A közelítés módja az, hogy az államot — nem tudni miért — az ideál megvalósítása eszközének tekintik. Az államnak *kell* a népet az ideális, az államnélküli állapotra kiképeznie. „Az államnak, ha népnevelési intézménynek fogjuk fel, két feladata van, egyrészt a fejlődést, a humánus képzést pozitíve előmozdítani, másrészt eltávolítani minden akadályt, amely útjába van ennek a fejlődésnek” (u.o.).

A pozitív oldalnak felel meg a decentralizáció elve, s ez a sajátosan német elv; a centralizáció a negatív feladathoz kell, s ez a sajátosan francia elv. Mind-ebből azután az a „gyakorlati” következtetés adódik, hogy sem az egyik, sem a másik oldalt nem szabad túlzásba vinni. A német és a francia fejlődés azonos mértékben, de különböző irányban egyoldalú. Az eredetitől — az „igazak népétől” — csak egy újabb követelményhez — az államhoz mint „népnevelési intézményhez” — jutottunk. Ráadásul, a „közelítés” eredményeként kapott s politikai jelszóként funkcionáló követelmény tartalmában kifejezetten reakciós. Az ideálból kiinduló méricskélésnek az lett az eredménye, hogy a német állapotok egyenrangúnak látszanak a minden tekintetben haladotabb francia viszonyokkal. Hess azt hiszi, hogy az álló, az ideálhoz nem közelítő valóságból mindenütt nyugodtan kicsipegetheti a mazsolát; hogy az „igazak népének” fantazmagóriáját mintaként alkalmazva kiválaszthatja a francia fejlődésből is, a németből is a „jó oldalt”, ami megfelelni látszik a mintának. Sőt, ha végiggondolná az elképzelést, amelyből kiindult, azt a következtetést kellene levonnia, hogy Németországnak egyáltalán nem kell a polgári fejlődés útjára lépnie, nem kell felszámolnia a nemzetet darabokra szakító önkormányzati egységeket, mert ezek a feudális önkormányzati szervek közelebb állnak az „igazak népének” kommunista szervezetéhez, mint a fejtett, centralizált francia állam.

A magas filozófiai álláspont csodálatos *könnyelműsége* tovább fokozódik *A napisajtó Németországban és Franciaországban* (1842 június) c. cikkében. Hess premisszája Németország — Heinétől Marxig — legjobb politikai gondolkodóiéval közös: „... Németországban az igazság mindmáig csak az el-

méletben, a szellemben van jelen. Csak a valóságosan kifejlődött eszme, nem a megvalósult tett felel meg itt a szellem által elismert igazságnak. Senki sem fogja vitatni, aki ismeri a német viszonyokat, hogy a németek az elméletben következtetések, igazak és világosak, következtetésebbek mint bármely más nemzet, ezzel szemben a gyakorlatban következtetlenek és zavarosak. Németországban ezért a gyakorlatból, amely a legnagyobb mértékben következtetlen, nem lehet következtetes képet kapni a társadalmi viszonyokról” (HS: 181). Hess azonban ebből — szemben Marxszal — nem arra következtet, hogy meg kell keresni a lappangó társadalmi erőt, amely képes a filozófia következtetességére a gyakorlati harcban (MEM1: 390—91). Még Heine egyszerűbb „megoldásához” sem jut el, még csak nem is posztulálja a filozófiai magaslaton álló praxist. Számára magától értetődik, hogy Németországban az egyedüli lehetséges a *német gyakorlat*: A filozófia csak akkor őrizheti meg következtetességét, ha *megmarad* filozófiának. „Egy ilyen országban, ahol a gyakorlati haladás minden történelmi és népszerű alapot nélkülöz”, a gyakorlatiasságnak, a hasznosság-nak csak egyetlen formája lehetséges: „előmozdítani a szellemi műveltséget, és így egyengetni az utat a majdani igazi gyakorlat előtt” (uo). Az előbb még oly fennhéjázó „magas filozófiai” szemlélet most egyszerre behódol a német valóság előtt, s egyenesen henceg ártalmatlanságával. Hess azon az alapon követel nagyobb sajtószabadságot, hogy a német sajtó úgyis csak a tiszta gondolat körében mozog, márpedig a jognak, a törvénynek csak a tett lehet tárgya (HS: 182—83).

Azt jelentené ez, hogy Hess nézeteinek állandó radikalizálódása éppen a *Rheinische Zeitung*-beli működése idején szakadt meg? Nem, ellenkezőleg, ez a radikalizálódás 1841—42-ben jelentős mértékben felgyorsul. Inkább arról van szó, hogy az egyre radikálisabb tartalmak érintetlenül hagyják a hessi filozófia már 1836-ban kialakult módszertani kereteit, az új radikális gondolatoknak e keretekbe kell beilleszkedniük. A valósággal mereven szembeállított követelmény alapján annál kevésbé képes tájékozódni az elmaradott német politikai élet zavaros viszonyai között, minél haladottabbak a követelmény tartalmai. Ő azonban mit sem vesz észre ebből az ellentmondásból, minden kétség nélkül megy előre a maga gondolati útján.

Feuerbach, Bauer és Marx segítségével 1841—42-ben ateistává válik.²⁶ Az ateizmus nem szükségképpen eredménye fejlődésének; mégsem csak külső hatás következménye ez a fordulat, elő volt készítve eddigi munkáiban. A *Szent történet*-ben még kitüntetett helye, a *történelmi* fejlődésben játszott szerepén túlmenő jelentősége volt a vallásnak: A „harmadik világkorszakot” nem egyszer a krisztusi szeretet megvalósulásának nevezte, és nem volt világosan tisztázva az sem, hogy van-e lényeges filozófiai különbség Krisztus és Spinoza tanítása között (HS: 36). A *Triarchiában* viszont a kereszténység már csak egy — a végcélnél egyértelműen alacsonyabb — lépcsőfok. Csak annyiban „szent”, amennyiben a célhoz vezető egész út „szent” a történelemben. S mivel a történelem ebben a munkában háttérbe szorul, a „szentség” kezd magára a célkitűzésre korlátozódni, bár van még néhány más menedéke is a vallásos maradványoknak. Az ideális államban szükség van egy külön egyházat nem alkotó államvallásra, amely „a szellemek egyesülését” hivatott előmozdítani (HS: 127 kk). Vallási mozzanatok vannak a természetfilozófiai kitérésekben is, valamiféle

²⁶ Marx és Feuerbach hatásáról lásd a bevezetőben idézett levelet Auerbachnak 1841. szeptember 2-áról. Bauer hatásáról lásd MEGA: I:1:2:262.

— igaz, már szinte teljesen *verbális* — panteizmus (a természet Istennel közvetlenül azonos létezés). A Bauer és Feuerbach filozófiájával való megismerkedés után ezek a még mindig kissé naiv megnyilvánulások szintén kimaradnak írásaiból.

A napi politikai küzdelmekbe való bekapcsolódás úgyis a *kellés* „szent történelmi” toldalékának elhanyagolására készítette Hessst. Ehhez járul most a szélsőségesen történelmietlen feuerbach-i vallásfilozófia hatása, s az eredmény az, hogy Hess szemében a vallás már nem is történelmileg elkerülhetetlen átmeneti fok. Már nincs szó a természeti állapot közvetlenségének megtöréséről, ami a *Triarchiában* még *feltétele* volt az utolsó világkorszak eljövételének. Az 1842-es elemzésekben a vallás egyértelműen az emberiség végcélja ellen hat. A vallás csak megadásra készítet a földi nyomorúsággal szemben: a vallásban a földi nyomorúságnak *örök* funkciója van, kontrasztot alkot a túlvilági boldogsághoz (HS: 184).²⁷

De ez az ateizmus érintetlenül hagyja Hess filozófiájának vallásos magját. E megállapítással nem akarok csatlakozni ahhoz a majd minden tanulmányban fellelhető tételhez, hogy Hess lelkében a vallásos nevelés kitörölhetetlen nyomot hagyott. Erre nincs semmiféle bizonyíték. A vallási alapok folyamatoságán nem is azt értem, hogy ateista korszakában továbbéltek műveiben bizonyos (zsidó vagy keresztény) vallási *mottó*umok. Ilyesminek nyomát sem találjuk. De ennek nincs jelentősége ahhoz képest, hogy a *kellés*ből kiinduló filozófia maga vallásos jellegű. Szükségképpen felmerül a kérdés: miért *értvényes* a *kellés*? A dolog természetéből következik, hogy a társadalmi *valóság* nem lehet az érvényesség alapja. A *kellés* éppen azért *kellés*, mert szemben áll a valósággal — nem létezik, kell lennie. Ezért, ha nem akarunk megelégedni egy *pusztán szubjektív* érvényességgel, ha nem akarunk megelégedni avval, hogy csak az egyén *döntésétől* függjön, érvényesnek *tekinti-e* magára nézve a követelményt, a megalapozáshoz valamilyen *transzcendens objektivitás* feltételezésére kényszerülünk. Minden objektív érvényességre törekvő *kellés*-filozófia a vallásban *gyökerezik*, még az olyan *kellés*-filozófiák is, amelyek kritikai élükkel a pozitív vallások ellen fordulnak.²⁸ Az elméleti elemzés logikailag szükségszerű lépései azonban nem jelentenek feltétlenül pszichológiai szükségszerűséget is. Hess filozófiája *kellés*-filozófia lehetett anélkül, hogy feltette volna magának az érvényességre vonatkozó kérdést. 1856-ban úgy emlékszik vissza erre az időszakra, hogy szellemi állapotát a *fanatizmus* jellemezte (HB:

²⁷ „Ahol a cselekvés, a tett, ahol a *végrehajtás* a fontos, tehát az államban, a politikában, a nyilvános életben, semmi sem lenne helytelenebb, mint a vallás mértékét alkalmazni... A vallás, amelynek az igaz, a jó, az isteni *túlvilági* — a vallás, amely az ember gyengeségéből, bűnösségéből indul ki, és a tökéletest mint... e világon elérhetetlen eszményt állítja az ember elé, amelyhez csak a *jövőben* juthat el a vallás által — ... a vallás... nem lehet a *törvény* alapja..., amelynek éppen az a hivatása, hogy az eszményt... itt megvalósítsa.” Idézi I. Goitein, *Probleme der Gesellschaft und des Staates bei M. Hess*. Ein Beitrag zu dem Thema Hess und Marx, mit bisher unveröffentlichten Quellen-Material. Leipzig 1931. 53. o. Goitein helyesen állapítja meg, hogy Hess csak a cenzúra miatt nem támadja a vallást, a *magánélet* vonatkozásában is. Alátámasztja megállapítását Cornu, aki elmondja, hogy a kormányzat eredetileg éppen azt várta a *Rheinische Zeitung*tól, hogy egyházellenes harcában támogassa őt; ezért ebben, de *csak ebben* a vonatkozásban feltehetőleg a cenzornak sem volt ellenére a valláskritika — Cornu, *K. Marx und F. Engels*. I. köt. 264. o.

²⁸ Vö. H. Noack, *Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants*. Bevezetés Kant *Die Religion innerhalb der Grenzen des blossen Vernunft* c. művéhez. Hamburg 1956. LXVII kk., LXXVIII kk.

308). A fanatizmus nem engedi, hogy feltegye a kritikus kérdéseket. Az 1848—49-es forradalmak kudarcra töri majd meg ezt a fanatizmust, ez a csalódás hívja majd elő a kellés-filozófia lappangó vallási tartalmait. Ekkor válnak újra *kérdéssé* Hess számára a követelés alapjai.

Nézetei radikalizálódásának másik fő területe a szocializmus. A legfontosabb fejlődés ezen a téren a francia forradalom osztálytartalmának elemzése. Már nem elégszik meg azzal, hogy a múlt forradalmait mint *csak politikai* forradalmakat szembeállítsa a jövő *szociális* forradalmával. A politikai forradalmak szociális tartalma is érdekli: „Nem a konvent terrorizmusa és a császárság, hanem az alkotmányozók és a júliusi forradalom józansága, nem Robespierre és Napóleon, hanem Mirabeau és Lafayette, nem a sans-culotte-ok (proletárok), hanem a Tiers-Etat (*juste-milieu*) a francia forradalom reprezentánsai. . .” (HS: 191). A helyes felismerés azonban nem segíti hozzá a német politikai harcok jobb megértéséhez. A kellés-filozófia — láttuk már — azt hiszi, hogy kedvére *válogathat* a történelemből. Ezért a polgári forradalom követelései azonnal elvesztik számára minden vonzerejüket, amint megért valamit a kommunista forradalom ellentétes osztálytartalmából. Hess szinte örvendezni látszik a német kajitalizmus elmaradottságán. Abban reménykedik, hogy a németek — hála istennek, *van idejük* meggondolni a dolgot — az angolok kárán olyan *tápasztalatokat* szereznek, amelyek képessé teszik őket arra, hogy mindjárt az angol szociális forradalom kész eredményeit sajátítsák el. A kapitalista ipari fejlődésben csak az elnyomorodás, az angol forradalom — a „katasztrófa” — okát látja, s nem a forradalom utáni új társadalom alapját is. „Az ipar, amely a nép kezéből a kapitalisták gépeibe ment át; a kereskedelem. . .; az örökösödési törvények által összetartott és néhány arisztokrata kezében kamatozó földtulajdon éppúgy, mint az egyes családok kezében megmaradó és kamatozó nagy tőkéek: mindezek a viszonyok, amelyek. . . főleg Angliában állnak fenn, s az előttünk álló katasztrófa. . . okát képezik, nem politikai, hanem *szociális* állapotok — és mialatt mi németek mindezt nyugodtan átgondoljuk, és mialatt nekünk még szerencsére időnk is van a zavartalan gondolkodásra. . ., ezalatt Angliában a *történelem*. . . hatalmába keríti a századok e még megoldatlan rejtélyét” (HS: 185).

A kommunisztikus színezetű kellés-filozófia publicisztikai megnyilvánulásai akarva-akaratlanul a kapitalizmus szörnyűségeivel fenyegetődő feudális-romantikus párt kezére játszanak, és ürügyet szolgáltatnak a reakciós lapoknak, hogy denúciálják a cenzúra előtt a *Rheinische Zeitung*-ot. Marx 1859-es visszaemlékezése — többek között — Hessre vonatkozik: „. . . ebben az időben (1842—43), amikor is a 'továbbmenés' jószándéka sokszorosan meghaladta a tárgyi ismeretet, a francia szocializmus és kommunizmus enyhén filozófiailag színezett visszhangja szólalt meg a *Rheinische Zeitung*-ban. Ezzel a kontárkodással szembeszálltam. . .” (MEM13:5)²⁰

²⁰ 1845-ben Hess így ír erről: „A radikális szocializmus első nyomát Németországban a *Rheinische Zeitung*-ban fedezzük fel, tehát a filozófiai haladáspárt egyik lapjában. . . — Felmerül a kérdés: hogyan jött be a kommunizmus hirtelen az ifjúhegelianus haladáspártba? Milyen összefüggésben van vele? — Nagyon laza összefüggésben. — Itt kell kiemelni azt a körülményt, hogy a filozófiai haladáspárt a nevezett újság fennállásának egész ideje alatt még *ellenségesen* viszonyult a radikális szocializmushoz. . .” (HS: 296).

Doktori disszertációjának ráánkmaradt főszövegét olvasva könnyen arra a megállapításra juthatunk, hogy Marx az értekezés írásakor az öntudatfilozófiával, az ifjúhegelianizmus szélsőségesen szubjektivistá szárnyával tartott. Az előszóban egyértelműen kimondja: a filozófia „legfelsőbb istensége” az öntudat (MEGA I: 1:1: 10). S a téma, a demokritoszi és epikuroszai természetfilozófia különbségének kidolgozásából is az öntudatfilozófiára következtethetünk.

A filozófiai reflexió formája a filozófus öntudata és a világ közti viszonyt fejezi ki (MEGA I:1:1: 21). Démokritosznál a *szükségyszerűség*, Epikurosznál a *véletlen* kategóriája határozza meg a reflexió formáját. Az előbbi filozófiájának egész pátosza a természeti jelenségek determinisztikus levezetésére irányul. A jelenségeket az őket körülvevő feltételekből, okokból, alapokból adódó *reális lehetőséggel* magyarázza meg. Az utóbbi ellenben „határtalan nemtörődömséggel” jár el a fizikai jelenségek magyarázatában. A megmagyarázandó jelenségek létrejöttének lehetőségét nem a *valóságos feltételek* elemzésével mutatja ki, Epikurosznak elég az is, hogy a jelenség *absztrakte lehetséges*, azaz egyáltalán elgondolható (MEGA I:1:1: 22—23). Azt hihetnénk, hogy — az összehasonlítás eredményeként — Démokritosz oldalára fog billenni az értékelés mérlege. Marx valóban nem huny szemet Epikurosz filozófiájának *üres negativitása* fölött, ettől azonban nem szabad megtévesztetni magunkat. A filozófiai reflexió formája az öntudat és a világ viszonyát ábrázolja, még akkor is, ha tárgyyszerűen csak a természetről van szó; a filozófia akkor is az öntudatról mond valamit, amikor a természetről beszél. Ezért feltétlenül azt a természetfilozófiát kell előnyben részesítenie, amelyben ez az elv *tudatossá* válik, amely *tudja*, hogy tárgya végső soron az öntudat. Ezen nem változtat az sem, ha az illető filozófia csak úgy képes megvalósítani ezt a felismerést, hogy közben lemond bizonyos korábbi, szűk értelemben vett *természetfilozófiai*, fizikai eredményekről. Epikurosznál — írja Marx — nem a természet megismeréséről, hanem a szubjektum megnyugtatójáról van szó (MEGA I:1:1: 24). Ha a *véletlen* uralkodik benne, akkor a természet *közömbössé* válik a szubjektum számára. Értelmetlenné válik a bajok elkerülésére, a sors előrelátására irányuló *aggodalmas igyekezet*, mert sorsunkat úgysem láthatjuk előre: Így is lehet, meg úgy is lehet; minden, ami csak elgondolható, egyformán lehetséges. Tagadnunk kell tehát a természeti szükségyszerűséget, hogy boldogok lehessünk, hogy megszabaduljunk az *aggodalomtól* (MEGA I:1:1: 47—48).

A két természetfilozófia *alapelvének* összevetése is erre az eredményre vezet. Démokritosznál az *atomra* vonatkozó feltevések *csak* arra szolgálnak, hogy segítségükkel megmagyarázza a felszíni tapasztalat jelenségeit (MEGA I:1:1: 33, 34). A demokritoszi természetfilozófiának ezért — Marx szerint — *nincs is filozófiai jelentősége* (MEGA I:1:1: 44). Epikurosznál viszont „az atom semmi más, mint az absztrakt öntudat természeti formája” (MEGA I:1:1: 44), vagyis az absztrakt öntudat kivetítése a természetbe. Ebből lehet megérteni az atomok elhajlását az egyenesvonalú mozgástól, ami annyi fejtörést okozott azoknak, akik egyszerűen *természetfilozófiának*, fizikának fogták fel Epikurosz atomelméletét. Az elhajlás feltételezése nem önkényes ötlet, hanem Epikurosz filozófiájának alap gondolatából következik. Az absztrakt öntudat nem tudja magáévá tenni, elsajátítani az általánost. Ha érintkezik vele, nem tudja megtartani az önállóságát, feloldódik benne (ahogy a *pontszerű atom* az *egyenes*

pályában). Ezért csak úgy lehet önálló, ha visszahúzódik önmagába, elhajlik, kitér a valóság elől (MEGA I:1:1: 25kk).

A főszövegben, az öntudatfilozófia üres negativitására vonatkozó kritikai megjegyzések ellenére is, egyértelműen az öntudatfilozófia pártján áll, Démokritoszt szinte nem is tekinti filozófusnak. De a függelékek és a jegyzetek fennmaradt kézírataiból és előmunkálataiból mintha az öntudatfilozófiával szöges ellentétben álló koncepció bontakoznék ki. Marx elhatárolja magát a „pszichológiai aprólékoskodástól és okoskodástól”. A filozófiatörténetírás nem a filozófus empirikus személyiségével, nem „a szubjektum fenomenológikus tudatával foglalkozik”. A filozófiatörténet tárgya a vizsgált rendszer „elve”, amely nem oldódik fel a rendszer kifejtőinek tudatában, amelyet a filozófus „fenomenologikus” tudata csak megközelíthet, amely tehát *objektív*³⁰ vele szemben (MEGA I:1:1: 143). E módszertani elvből azután minden tétovázás nélkül levonja a következtetést — a vele akkor szoros baráti kapcsolatban álló — Bruno Bauer filozófiájára nézve is. A kritikus vitapont — ahogy már Hess esetében láttuk — az „alkalmazkodás” kérdése. Bauer, alapgondolatához következetesen ragaszkodva, csak pszichológiai, Hegel empirikus személyiségéből kiinduló magyarázatot adhat a hegeli dialektika megtorpanására a gyakorlat előtt. Marx viszont a rendszer *elvében* keresi az okot. A hegeli filozófiában, a Hegel gondolataiban csak *megnyilvánuló* „lényegi tudatot” akarja kritikailag meghaladni. „Elképzelhető, hogy egy filozófus ezt vagy azt a látszólagos következtetlenséget ilyen vagy olyan alkalmazkodásból követi el; ő maga tudatában lehet ennek. Csak annak nincs tudatában, hogy e látszólagos alkalmazkodás lehetőségének legmélyebb gyökere elvének elégtelenségében vagy elégtelen felfogásában van. Ha tehát egy filozófus valóban alkalmazkodott volna, akkor tanítványainak az ő *belső, lényeges tuda-*

³⁰ Az öntudatfilozófiát Marx a filozófiatörténetírás módszereivel kapcsolatos fejtegetésekben vetette el a leghatározottabban. De ha e módszertani fejtegetések távlatából nézzük a dolgot, a látszólag az öntudatfilozófia körén belül maradó valláskritikai szövegrészekben is felfedezhetünk olyan mozzanatokat, amelyek túlmutatnak az öntudatfilozófián. Az ontológiai isten-érv — Marx szerint — *vagy* üres tautológia, *vagy* az ellenkezőjére fordítható, voltaképpen isten nemlétezését állítja. „Isten létének bizonyításai vagy csak *üres tautológiák* — pl. az ontológiai bizonyítás nem jelent mást, mint hogy 'amit valóban (realiter) elképzelek, az számomra valóságos képzet', az hat rám, és ebben az értelemben *minden isten*, a pogány éppúgy, mint a keresztény, valóságos egzisztenciával bír. Nem uralkodott-e a régi Moloch, akinek emberáldozatot hoztak? Nem volt-e valóságos hatalom a görögök életében a delphoi Apollón?” (MEGA I:1:1:80) Nem akarom azt állítani, hogy Marx itt valami olyan objektivitást tulajdonít a vallási jelenségeknek, ami nem redukálható az egyének vallási tudatára, hiszen világosan megmondja, „az emberek általános vagy inkább közös elképzeléséről” van szó. A *nyomaték* mégis másutt van, mint a tiszta öntudatfilozófiában. Az isten képzet, de ebből Marx nem megy át közvetlenül az isten semmisségére (az isten üres képzelődés), hanem a „közös képzetek” *valóságos hatalmát* hangsúlyozza.

A vagy-vagy másik oldalán pedig még egy lépéssel tovább megy. A vallás társadalmi objektivitása csillan meg, amikor az ésszerűtlen világra hivatkozik; a „lényeg-emberi öntudat” kifejezés pedig talán kapcsolatba hozható a filozófiatörténeti fejtegetések „lényegi tudat” fogalmával, amely ott valamiféle társadalmilag *objektív* szellemet, a pszichológiai tudatra nem redukálható szellemet jelent. „Vagy isten létének bizonyításai nem mások, mint a *lényegi emberi öntudat létének bizonyításai*... Például az ontológiai. Melyik lét (Sein) közvetlen, mennyiben gondoljuk? Az öntudat (Selbstbewusstsein). — Ebben az értelemben isten létének minden bizonyítása *nemléte*nek bizonyítása, cáfolata minden elképzelésnek istenről. A valóságos bizonyításoknak fordítva kellene hangzaniok: 'Isten van, mert a természet rosszul van berendezve.' 'Isten van, mert van az ésszerűtlen világ.'” (MEGA I:1:1:81)

tábol kellene megmagyarázniok azt, ami neki magának *exoterikus tudat formájában* jelent meg. Ily módon az ismeret haladásává lesz, ami a lelkiismeret haladásának látszik. Nem a filozófus partikuláris lelkiismeretét gyanúsítják, hanem megkonstruálják lényegi tudatformáját, meghatározott alakot és jelentőséget adnak neki, és ezzel egyben túl is lépnek rajta.” (MEGA I:1:1: 64).

Hogyan oldható fel a főszöveg és a kiegészítések (függelékek, jegyzetek) közti ellentmondás. A *mi kérdésünkre*, arra a kérdésre, hogy Marx tényleg magáénak vallotta-e az öntudatfilozófiát 1839–40-ben, csak akkor válaszolhatunk, ha sikerül rekonstruálnunk az ő kérdését: Miért írta disszertációját a „démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbségéről”? Mi vezette ehhez a témához?

Megállapítható, hogy nem a szűk értelemben vett *történelmi* érdeklődés. A *jelen* filozófiai helyzetben, a hegeli rendszer felbomlásával kialakult filozófiai állapotok között akart tájékozódni. Ezért nyúlt vissza az *ókori* klasszikus filozófia felbomlásának korához. „Ahogy vannak a filozófiában csomópontok, amelyeken a filozófia önmagán belül a konkretizálódáshoz emelkedik . . ., éppúgy vannak olyan pillanatok is, amelyekben a filozófia a külvilág felé fordítja szemét, már nemcsak fogalmilag, hanem gyakorlati személyként is intrikákat sző a világgal és a világi szírének keblére veti magát. Ez a filozófia farsang-éjszakája; kutyabőrbe öltözik, mint a cinikus, papi köntösbe, mint az alexandrinus, vagy illatos tavaszi ruhába, mint az epikureus.” S egy még az előbbinél is bonyolultabb hasonlatszövevény után ez következik: „. . . ahogy Prométheusz, aki ellopta az égből a tüzet, nekifogott házakat építeni és letelepedni a földön, úgy fordul a filozófia, amely világgá fejlesztette magát, a jelenség-világ ellen. Így most a hegeli” (MEGA I : 1 : 1 : 131). Az arisztotelészi és a hegeli „világfilozófia” felbomlása közös „törvény” szerint megy végbe (MEGA I : 1 : 1 : 64). S Marx e törvényt akarta feltárni a két párhuzamos korszak összehasonlításával.

De a prométheuszi fordulatot végrehajtó antik filozófia nemcsak annyiban érdekli, amennyiben azonos a kortársi mozgalmakkal. Talán még fontosabb, amiben az epikureizmus eltér a Hegel utáni filozófia megfelelő irányzataitól. Marx szerint Epikuros következetesebben hajtotta végre a ráháruló filozófiatörténeti feladatot, mint a modernek. Időszerű *példaképnek* tekintti, noha tudja, a modern filozófia kifelé fordulása a fejlődés jóval magasabb szintjén játszódik le. Némely hegeliánus — bizonyára az óhegeliánusokra céloz — úgy fogja fel a nagy filozófia megszűnését, hogy most a középszerűség korszaka jött el; palástolni igyekszik az önálló világgá kibontakozott filozófia és a valóságos világ közti ellentétet. E középszerűséggel és óvatossággal szemben az ókori világfilozófia „katasztrófáját” „titáni harcok” követték (MEGA I : 1 : 1 : 132–33). De az ifjúhegeliánusoknak is van mit tanulniuk az epikureusoktól. Ezek világosan ki merték mondani, hogy szemben állnak a totális filozófiával: nem akarták magukat a totális filozófia rejtett konzekvenciájának feltüntetni. „Ha az objektív nyereséget alkalmazzuk a megítélés mércéjeként, akkor az epikuroszi természetfilozófiában . . . semmi sincs, amit nagyon lehetne dicsérni: másfelől viszont a történelmi jelenségeknek semmiféle ilyen dicséretre nincs szükségük, sőt csodálnunk kell a nyílt, valódi filozófiai következetességet, amellyel az epikuroszi természetfilozófia elvének következtelenségei teljes szélességükben . . . ki vannak fejtve. A görögök örökké tanítóink maradnak e nagyszerű objektív naivitás miatt, amely minden dolgot meztelenül, természetének tiszta fényében . . . ragyogtat. A

mi korunk, mindenekelőtt magában a filozófiában, bűnös jelenségeket hozott létre, ... amennyiben rejtett szándék bújik meg a belátás mögött és rejtett belátás a dolog mögött” (MEGA I:1:1:140). Ebből a megjegyzésből kiviláglik, hogy Marx *nem* azért részesíti előnyben Epikurost, mert filozófiája közel áll az övéhez. Marx Epikurosz *ókori* öntudatfilozófiáját a történelmi fejlődés szükségszerű állomásának tekinti, amelyen a világfilozófia bomlásának keresztül kell mennie, s amely e fejlődésben túl van Démokritosz álláspontján. Marx az öntudatfilozófia elvét — ahogy a hegeli filozófiával kapcsolatban felállított módszertani maxima követeli — „határozott alakra” hozza, megállapítja „jelentőségét” és ezzel tovább is lép fölötte.

„A görög élet és a görög szellem lelke a szubsztancia . . .”³¹ A szubsztancia az objektív, az adott — egyfelől a természet, másfelől a társadalmi-erkölcsi tradíció — kezdetben teljesen egybeesik a szubjektivitással (az idealitással, ahogy itt nevezi Marx). Vagyis az egyén még teljesen azonos az őt körülvevő valósággal, amelybe beleszületett. A filozófia megjelenése e szubsztanciális élet szétszakadásával, továbbfejlődése a szétszakítottság elmélyülésével függ össze. A filozófia a hét bölccsel kezdődik. A szubjektivitás a bölcsek személyében kiemelkedik a szubsztanciális életből, elkülönül tőle. Ez azonban nem jelenti azt, hogy el is hagyja a szubsztancialitást. Az idealitás azonosul néhány empirikus személyiséggel, s e személyek tanításaiból még a szubsztancia hangja szól. A bölcsek egyszerű, a nép számára érthető erkölcsi parancsokat állítanak fel, törvényeket hoznak. Thalész pedig néhány természeti jelenségre — az elemekre — vezet vissza mindent. Az eleaiak már szembefordulnak a nép egyszerű vallási-erkölcsi elképzeléseivel, s a szubsztancia formáját már mint igazi idealitást értik meg, nem empirikus elemeket tesznek ilyen idealitássá. De ez a forma, ez az idealitás náluk is szubsztanciálissá, objektívvá válik, „hatalommá, amely átnyúlik felettük, s amelyet félig misztikus, félig poétikus lelkesedéssel nyilatkoztatnak ki”.

Az igazi fordulat a szofistákkal és elsősorban Szókratésszel következik be, akit Marx a görög filozófia középpontjának tekint. Szókratész személyében az idealitás átmegy a *szubjektív szellembe* — a daimonion nem a fejünk felett, hanem bennünk van. A szókratészi szubjektív szellem számára a szubsztancia idegen, esetleges, szellemnélküli létezés, amelyet *át kell szellemíteni*. A szubjektív szellem viszonya az adott létezőhöz a *kellés*, a *törekvés*. Az idealitás a fejlődésnek ezen a fókán sokkal jobban elszakad a szubsztancialitástól, mint eddig bármikor, de másfelől nézve sokkal inkább egyesül is vele mint korábban. Az eleaiaktól képviselt szellem még nagyon szubsztanciális a kifejlett szubjektív szellemhez képest, de éppen ezért az eleaiak *kiemelkednek* az eredeti társadalmi szubsztancialitásból, s a *fejük felett lebegő* szellem felé fordulnak. Az eleaiak *népszerűtlenek*, a szofisták és Szókratész populárisak. A *bennük* megnyilatkozó szubjektív szellem már nem fordulhat el a népelet szubsztancialitásától, nincs hová fordulnia ezen kívül. Számukra nincs más, csak saját szubjektív törekvésük, szemben a népelet adottságaival. Nem az emberek feje felett lebegő objektív idealitás misztériumát nyilatkoztatják ki, hanem a nép nevelői lesznek, az elkülönült kontemplációból leszállnak a piaci vitákhoz. Ezzel azonban meg is van pecsételve sorsuk. Törekvésük szem-

³¹ Marx nézeteit a görög filozófia történetének általános menetéről és a modern filozófiai fejlődéstől való eltéréséről két hosszabb összefüggő töredék alapján próbálom rekonstruálni: MEGA I:1:1: 100kk, 131kk. Ezenkívül felhasználom még az alábbi helyeket: MEGA I: 1:1:51, 93, 99, 124, 138.

ben áll a népelet szubsztancialitásával, de csak a népelet szubsztancialitásában van értelme. Szemben állnak a fennálló intézményekkel, de el kell fogadniuk őket, mert tevékenységük mozgástere a fennálló. Ez az ellentmondás fejeződik ki Szókratész elítélésében és abban, hogy aláveti magát az ítéletnek.

Platón filozófiája a szókratészi tragédia tanulságain alapul. A szókratészi merőben szubjektív szellemnek, Szókratész nevelői munkájának nincs semmiféle sajátos pozitív tartalma. Ő nem valami meghatározott tartalmat akar elsajátíttatni tanítványaival, csupán szubjektumokká, szabad egyéniségekké akarja őket tenni. Platón ezt a pusztán formai idealitást tartalmilag tagolt, széles *ideavilággá* teszi, Platónnál létrejön a „világfilozófia”. S nem elégszik meg a szókratészi idealitás kielégületlenségével, egyoldalú *kellés*-jellegével sem, igyekszik pozitíve összekapcsolni az ideák világát a realitással. A pozitív kapcsolatot azonban nem sikerül kialakítania, az *ideák világa* csak látszólag hatja át a *valóságos világot*.

Arisztotelész a *két világ* feltételezésében rejlő ellentmondásból indul ki. A szöveg töredékessége miatt nehéz megállapítani, mi volt Marx közelebbi véleménye az ellentmondás arisztotelészi feloldásáról. Annyi azonban bizonyos, hogy nem tarthatta *valóságos* feloldásnak, hanem csak az ellentmondás megismétlésének egy magasabb szinten. Arisztotelészt tartotta az ókori világfilozófia csúcának, de kétségtelen, hogy már Platón is a világfilozófiához számította. S még a fejlődés magasabb fokán létrejövő modern világfilozófiára is jellemző, hogy csak látszatra egyesíti a filozófia világát a való világgal. A világfilozófia a szubsztanciális világgal párhuzamos tagoltságú konkrét totalitássá terjeszkedik ki, de össze kell omlania, mert kiderül, hogy minden szélessége ellenére sem tudja befogadni magába a realitást. „Ahol az abszolút az egyik oldalon — írja Platónról, s az utolsó mondatban Hegelre célozva —, a körülhatárolt pozitív valóság a másik oldalon áll, és a pozitívot mégis meg kell tartani, ott a pozitív közeggé lesz, amelyen az abszolút fény áttündököl, ott az abszolút fény meseszerű színjátékká bomlik szét, és a véges, a pozitív valami mást jelent mint önmagát...; az egész világ a mítoszok világává lesz. Minden alak rejtvény. A legújabb időben is visszatért ez, és hasonló törvény határozza meg.”

A világfilozófiai misztifikáció felbomlása, az egyesítési kísérlet megghiúsulása mögött a *világi* bomlás továbbterjedése van: a görög politikai élet szubsztancialitásának végleges széthullása, a római jog magánszemélyének létrejötte. A világfilozófia utáni korszak a *filozófiai hanyatlás* kora. Történelmi szempontból azonban nincs jelentősége az ilyen értékkéleteknek. A világfilozófia után létrejövő filozófiák szükségszerű történelmi feladatot hajtanak végre, éppen ürességük, negativitásuk révén. Olyan átmeneti kor ez, amelyben „a régi istenek már meghaltak és az új istennő még csak a sors sötét alakjában jelenik meg; vagy tiszta fény, vagy tiszta sötétség. A nappal színei még hiányoznak róla.” A régi istenek már, az új istenek még nem laknak a földön. Ekkor a filozófia újra a *bölcs* alakjában valósul meg, ahogy az antik filozófia ciklusának elején és közepén. Az epikureus bölcs azonban nem vergődik már a szókratészi szubjektív szellem ellentmondásában. Már nem akarja átnevelni a szubsztanciális világot. Megelégszik az egyoldalúan, ellenmondásmentesen negatív viszonytal. Tevékenységének lényege a kritika: *nem ismer el semmilyen valóságot*, amely tőle független létezéssel bír. Történelmi feladata a régi istenek tetemének eltakarítása. Marx Epikurost a legnagyobb ókori *felvilágosítónak* tartotta.

A modern világfilozófia felbomlásának sajátosságairól keveset tudunk meg a szövegekből. A modern filozófia kiindulópontja, a széthulló modern szubsztancialitás maga is *szellemi* a görög népélet *természetadta* szubsztancialitásával szemben. Ez a szubsztancialitás az emberek problémátlan azonosulása a keresztény vallással, amelyet Marx a „szabad szellemi tett” vallásának tart. A modern világfilozófia a *vallás* világát akarja belefogni a totálissá vált filozófiába, s amikor ez nem sikerül, felbomlásában is a *vallás* ellen fordul. Ez a kritika már nem az absztrakt öntudat szembefordulása a tőle független létezéssel; itt már azokat a formákat akarják szétörni, amelyek az *általánost* nem engedik kibontakozni. — Röviden összefoglalva, ez áll a modern filozófia ciklusának sajátosságára vonatkozó két fennmaradt helyen (MEGA I : 1 : 1 : 93, 99).

Egy másik fejtegetésből (MEGA: I : 1 : 1 : 63kk) azonban kiderül, hogy Marx nem szűkítette le a *vallási* kérdésre a modern világfilozófia felbomlásának elemzését. Itt, ahol *általában* beszél „az elméleti szellem gyakorlati energiává válásáról”, bár a megfogalmazások elsősorban az újabb fejlődésre utalnak, szó sincs a vallásról. Az egész gondolatmenet *politikai* körben mozog: „Amennyiben a filozófia mint akarat a megjelenő világ ellen fordul, a rendszer absztrakt totalitássá fokozódik le, azaz a világ egyik oldalává válik, amellyel szemben áll egy másik... Megtörik a belső kielégültség és lekerekítettség. Ami belső fény volt, pusztító láng lesz, amely kifelé fordul. Így az a következmény jön létre, hogy a világ filozófiaivá válása egyben a filozófia világivá válása is lesz, hogy megvalósulása egyben önelvesztésévé válik, hogy amit kint támad, az saját belső hiányossága, hogy beleesik — éppen a harcban — azokba a hibákba, amelyeket a másik oldalon mint hibákat támad, hogy csak annyiban szünteti meg ezeket a hibákat, amennyiben maga is elköveti őket. Ami szemben áll vele, ami ellen harcol, az ugyanaz mint ő maga, csak fordított előjellel.” A filozófia a szétszakított világ terméke, amelyben az emberi szubjektivitás nem tud azonosulni, nem esik egybe a szubsztancialitásával. Amikor a filozófia a világ ellen fordul, akkor nem *alakítja át* a világot, nem teszi szubjektívvé a szubsztanciát, hanem csak *bevallja*, hogy az ő szubjektivitása nem szubsztancialis; csak kritizálja a szubsztancialitást, mert nem szubjektív. A filozófia, ahogy az antik fejlődés ábrázolásánál láttuk, éppen akkor lép fel a világ ellen, amikor már végképp lehetetlen a szubsztanciát a szubjektivitás megvalósulásának tekinteni, amikor már lehetetlenné válik a világfilozófia. A filozófia önkritikája — a szubsztancialitás ügyében — és a valóság filozófiai kritikája — a szubjektivitás ügyében — ugyanannak a folyamatnak a két oldala. Történeti megvalósulásában ez a két oldal két önálló és egymással szembenálló filozófiai irányzatot hoz létre. Az egyik, a „*liberális párt*” a filozófiátlan valóság, a másik, a „*pozitív filozófia*” a valóságnélküli filozófia kritikáját képviseli. Az egyik a felvilágosító feladatot tölti be, profanizálja a szubjektivitástól elhagyott szubsztancialitást. A másik leleplezi a filozófia üres negativitását, megmutatja, hogy a bíráló filozófia maga is a bírált világ része, maga is belül van a szétszakítottságon. A *pozitív filozófia* a fennálló, a valóság jogait hangsúlyozza a *kritikai filozófia* üres követelményével szemben.

A két párt összezsapása — mint láttuk — azt a korszakot jellemzi, amelyben a népélet régi szubsztancialitása már teljesen felbomlott, az új pedig még nem alakult ki. Ez a történelmi helymeghatározás csak az új egység nézőpontjából végezhető el. Marx elméleti álláspontja — a szubsztancialitás és a

filozófiatörténet ciklusaiban kifejlődött szubjektivitás egysége — túl van a világfilozófia utáni diadokhosz-harcokon, bár mint előkészítő mozzanatot, tartalmazza azokat is. A szubsztancia és a szubjektivitás egységének elvét már 1837-ben kialakította, és a disszertációban már többé-kevésbé kialakult elképzelést próbált elhelyezni a filozófia történetében. Különösen fontosá vált számunkra a pozitív koncepció időbeli elsőbbsége azáltal, hogy a későbbi kifejtéseket tartalmazó kéziratok és levelek³² elkallódtak. Első filozófiáját ezért, bár a történelmi tanulmányok bizonyára nem maradtak hatás nélkül, eredeti, kifejtetlen formájában, az 1837. november 10-én, apjához írott levelében (MEGA: I : 1 : 2 : 213kk) kell tanulmányoznunk.

A terjedelmes levél berlini életének és szellemi munkájának számbavétele. Az önbírálatba átmenő önelemzés lelki állapotának válságát, lírai és jogfilozófiai munkáinak sikertelenségét egyaránt az „idealizmusra” vezeti vissza: A *kellés* és valóság ellentétének idealizmusa tette érzéketlenné az új élmények iránt, ez az ellentét okozta visszahuzódását a társaságból, ez tartja a tartalmatlan és formátlan hangulatok ürességében líráját, s emiatt mentek rossz irányba jogfilozófiai próbálkozásai is. A *jog metafizikája* c. elveszett munkájának elhibázottsága a filozófiai alapok felülvizsgálására kényszerítette. Az eredményt így foglalja össze apja számára: „Az idealizmustól . . . eljutottam oda, hogy magában a valóságosban keressem az eszmét. Ha az istenek korábban a föld felett laktak, most annak középpontjává lettek.”

Az „idealizmus” bírálatával egyidőben leküzdi a hegeli filozófiával szembeni ellenérzéseit is. A fennmaradt anyag hiányossága miatt szinte lehetetlen pontos képet kapni Marx ekkori Hegel-felfogásáról. Mégis megkockáztatom azt a feltevést, hogy csatlakozása a hegeli „világfilozófiához” nem jelenti annak feltétel nélküli elfogadását; a földön lakó istenek filozófiája *nem azonos* a hegeli filozófiával. Korábbi kifogásai Hegellel szemben részben Hegel kifejezésmódjára irányultak, részben politikai természetűek voltak. A hegeli filozófia homályosságára, érthetetlenségére vonatkozó megjegyzéseit (MEGA I : 1 : 2 : 41—42) nyugodtan figyelmen kívül hagyhatjuk; Hegel alaposabb tanulmányozása után nyomtalanul visszavonta ezeket a diákosan tiszteletlen felületességeket. Más a helyzet a politikai ellenvetésekkel. A hegeli filozófia zenéjét „groteszk sziklamelódiának” nevezi. De ez a furcsa metafora nemcsak a *stílus* nyersségére, homályosságára utal. A hegeli filozófia *tartalma* is durva. Kant és Fichte levegőben lógó, utópisztikus követeléseivel ellentétben a hegeli *Jogfilozófia* a realizmust képviseli. Ez a realizmus azonban azt jelenti, hogy Hegel a napóleoni háborúk utáni Németország állami intézményeit a maguk empirikus egzisztenciájában, szőröstül-bőröstül, a filozófiai eszme megvalósulásának fogja fel. Ekkori tanulmányai alapján arra következtethetünk, hogy a *Jogfilozófia* e sajátosságára céloz Marx Hegel-epigrammája is, amelyet 1837 elején írt:

Kant und Fichte gern zum Aether schweifen,
Suchten dort ein fernes Land,
Doch ich such' nur rüchtig zu begreifen,
Was ich — auf der Strasse fand!³³

³² Vö. MEGA: I:1:2: XXI, 107, 234, 249, 258.

³³ MEGA I:1:2: 42.

Elképzelhető lenne ugyan, hogy Marx e korai fejlődésszakaszában — kicsiben — olyan pályát futott be, mint Hegel nagyban: A *kellésfilozófia* ürességétől eljutott a realizmusig, de feladta a *kellésfilozófia* politikai radikalizmusát. Ezt a megoldást mégis lehetetlenné teszi az a tény, hogy Marx nemcsak elméletben csatlakozott a hegeli rendszerhez, hanem szoros baráti kapcsolatba is lépett a hegelianus „Doktorklub” tagjaival, akik az ifjúhegelianizmus baloldali szárnyához tartoztak. Szó sem volt tehát a politikai radikalizmus feladásáról, sőt Köppen, Bruno Bauer és Rutenberg hatása bizonyára csak következtetesebbé tette nézeteit. Mindebből arra következtethetünk, hogy Marx már a kezdet kezdetén egészen sajátos pozíciót foglalt el az ifjúhegelianusok között. Állásfoglalása a politikai és vallási kérdésekben legalább annyira túlmutat a hegeli következtetéseken, mint társaié. De, szemben a többiekkel, Hegel realizmusát nem tekinti *morális gyengeségnek*. A hegeli filozófiát nem Fichte szellemében értelmezi át, éppen ellenkezőleg, a *kanti* és *fichte*i *kellésfilozófia* korlátainak felismerése miatt csatlakozik hozzá. Távól áll tőle a fennálló filozófiai igazolása, de éppoly távol áll tőle a valóság jogainak semmibevétele is. A legrealistább ifjúhegelianusok is csak odáig jutottak el, hogy elismerték a valóságot mint a *kellésből* kiinduló átalakító tevékenység *tárgyát*, reális *objektumát*. Marx viszont már a kezdet kezdetén valamilyen módon a valóságból akarja venni a politikai praxis *indítékát* is.

Ez a realizmus vezeti, miután doktori értekezésében feltérképezte a filozófiatörténeti folyamat törvényszerű elágazásait, a gyakorlati politikai tevékenységhez. A világfilozófia felbomlása után létrejövő egyik elágazás, a „liberális párt”, a „gyakorlati energiává” vált filozófiát képviseli. „Csakhogy — írja Marx — a filozófia *gyakorlata* maga is *elméleti*. A *kritika*, amely az egyedi létezés a lényegen, a különös valóságot az eszmén méri” (MEGA I : 1 : 1 : 64). A másik irányzat, a „pozitív filozófia” viszont, bár joggal veti ellenfele szemére a pusztá elméleti kritika elégtelenségét, maga nem képes valóságos haladást létrehozni, megreked a fennállóban. Ha a kritika kétségbevonja az egész társadalmi valóság létjogosultságát, a pozitív filozófia azt válaszolja, hogy a fogalom önmagában semmi, az emberi lét a valósághoz kötődik. De számára a valóság egyenlő a ma ténylegesen fennállóval, azért ellenvetésével nemhogy elmélyítené a radikálisok elméletét, csak még jobban tüzei kritikai dühüket. Marx ki akar törni ebből az útvessztőből. A filozófia gyakorlatától a tényleges gyakorlathoz akar eljutni. Ez nyilvánult meg abban a vitában, amelyet Bruno Bauerrel — a filozófiai kritika legjelentősebb képviselőjével — folytatott éleletterveiről, közvetlenül a disszertáció befejezése után. Sajnos a vitáról csak Bauer egy válaszleveléből tudunk: „Értelmetlenség volna, ha gyakorlati karriernek szentelnéd magad. Az elmélet most a legerősebb gyakorlat, és még egyáltalán nem látjuk előre, milyen nagy mértékben lesz gyakorlati” (MEGA I : 1 : 2 : 250).³⁴

Az életének e szakaszával foglalkozó munkák megelégszenek a külső körülmények felsorolásával, amelyek meglehetősen egyértelműséggel determinálták

³⁴ Felmerülhet az ellenvetés, hogy Marx házassági tervei érdekében akart valamilyen állást vállalni, s Bauer egyszerűen erről beszéli le, a vitának tehát nincs elvi jelentősége. De képtelenség feltételezni, hogy Bauer ilyen magántermészetű gondot ezzel az elméleti frázissal próbált volna elintézni. Különben is, nem azon vitáztak, hogy Marxnak kell-e egyáltalán valamilyen megélhetés után néznie, hanem arról, hogy az egyetemi pályát válassza-e vagy mást. Fontos tudni, hogy a fenti levél írásakor (1841. március 31.) még mindketten reális lehetőséget láttak arra, hogy Marx katedrát kapjon. Bauer helyzete csak később vált súlyossá Bonnbán.

Marx útját. Kétségtelen, akármit gondolt is a professzori és a gyakorlati pálya elvi különbségéről, Bauer felfüggesztése után lehetetlen volt katedrát kapnia. S a még mindig elég általános „gyakorlati pálya” sem nyújtott sok választási lehetőséget. Nincs valóságos pártélet, a német politika egyelőre még papír-politika. Ezért Marx számára a politikai tevékenység *egyetlen* számbajöhető területe a sajtó. Valójában azonban, ugyanúgy, ahogy az akadémiai pályafutás feladásánál, gyakorlati döntése itt is az elvek magaslatán áll. Nem elégedhetünk meg a korlátozó külső körülmények elősorolásával.

Marx ekkori felfogásában a sajtó *elvileg* a rendi politika fölött áll, függetlenül a rendi gyűlések jogkörének *meglevő* korlátozottságától, területi széttagoltságától, a küldöttek választásának érvényben levő rendszerétől. A rendiség elve a rendi különérdek, az emberi nem állati lealacsonyítása, az emberi nem fajokra osztása. A rendi politika nem képviselheti az általánost, hanem csak a különböző emberi állatfajok, a rendi különérdekek pillanatnyi eregyensúlyának megfelelő kompromisszumot. Ezzel szemben a „sajtó világa . . . a nép általános köteléke” (MEM1 : 72). A sajtó világának totalitása — a névtelen cikkekből szellemi egésszé szerveződő lapok és a különböző újságok vitájából kialakuló egységes sajtóállásfogalás (MEM1 : 152kk) — a „történelmi népszellem . . . látható alakja” (MEM1 : 39). A sajtónak az egyes közírók és orgánumok harcából kialakuló dinamikája nemcsak a *rendi* különérdekeket vezeti vissza az emberi nembeliséghez, hanem a társadalmi szubsztanciával szembeforduló *filozófiai* „különérdek” egyoldalúságát is megszünteti. A filozófia csak *szembeállítja* a valósággal a maga eszményi világát, de pozitíve nem tud a valósághoz kapcsolódni, nem tudja magából a valóságból kibontani az átalakító gyakorlat indítékait. Ellentéte: „A szabad sajtó mindenoldalú, mindenütt jelenvaló, mindentudó. A szabad sajtó az az eszményi világ, amely állandóan a valóságosból buzog és — egyre gazdagabb szellemként — új életet hozva magával visszaáramlik belé” (MEM1 : 60). A szabad sajtó a valóság és az eszmény *kölcsönhatásának* közege.

Marx politikai programjának alapja a disszertáció „idealizálás”-konceptiója (MEGA I:1:1:29, 31). A szubjektivitást a modern szellem — szemben az ókorival — nem a társadalmi szubsztanciával szembeforduló egyes öntudatban, azaz nem az elszigetelt egyénben keresi. A modern szellem elve az általános, az olyan egyén, amelyik a vele szemben álló másik öntudatban önmagát ismeri fel, amelyik azonosulni tud a társadalmi szubsztanciával, jóllehet az nem teljes egészében az *ő saját* tevékenységéből alakult ki, hanem az emberiség *nembeli* tevékenységének eredménye. Ennek megvalósításához nem elég elfordulni az általánossal szemben álló létezésről, ehhez a társadalmi lét valóságos átalakítása — „*idealizálása*” — szükséges. Olyan politikai demokráciát kell kialakítani, amelyben az állam — az általános — nem a különérdek szolgája. Amelyben a végrehajtó hatalom nem egy dinasztia és egy hivatalnoki kaszt magántulajdona, hanem nyilvános, a nép szabadon bírálja és irányítja. Amelyben a különérdekek csak akkor érvényesülhetnek, ha képesek követelésüket általános formára hozni; nem az egyének egy csoportjának — egy rendnek — akarnak *kiváltságokat* szerezni, hanem általános érvényű *törvényeket* javasolnak. A rendiségben megszűnik a törvény általánossága, a rendek a törvényeket magántulajdonként elosztják egymás között, nincsenek is törvények, csak a többi rendet kizáró kiváltságok rendszere.

A politikai és jogi demokrácia azonban Marxnál nem a valóságos — s pillanatnyilag még nagyrészt a rendiség keretein belül zajló — politikai küz-

delmekkel *szembefordított kellés*. A szabad sajtó követelése túlmutat a rendi politika elvén, a demokratikus elv első megvalósulása, mert az ügyeket egy általános, kiváltságnak semmiképpen sem tekinthető képesség, az elméleti értelem fényében vizsgálja meg. De Marx támogat minden olyan haladó törekvést is, amely a fennálló rendi politika *keretein belül* lép fel. Haladónak tart minden olyan politikai célkitűzést, amely, bár nem bírálja a *kiváltságok elvét*, de rámutat *valamely kiváltság*, valamely állampolgári jog magántulajdonként való birtoklásának káros következményeire, s részt követel eddig kisémmizett csoportok számára e kiváltságokból.³⁵ Saját következetesebb koncepciója csak akkor valósulhat meg, ha a kiváltságok *fennálló rendszerét* szétbomlasztó politikai forrongás olyan erőssé válik, hogy a *kiváltságok elve* maga is kérdéssé lesz. Marx irányítása (amely jóval szerkesztői kinevezése előtt megkezdődött) feloldja a *Rheinische Zeitung* létét veszélyeztető ellentétet az *ipar* és *kereskedelmi* szabadság programjával fellépő liberálisok és a *politikai*-radikális ifjúhegeliánusok között. Saját koncepciója felette áll mindkét irányzat elképzeléseinek, de szükséges mozzanatként tartalmazza is őket. Együttműködése az ifjúhegeliánusokkal éppúgy taktikai jellegű, mint a liberális reformerekkel való szövetség. A valóság kíméletlen filozófiai kritikája éppúgy szükséges, de nem elégséges feltétele az átalakító prakszishoz, mint a haladásnak a valóság felől jövő, filozófiátlan követeléseit megszólaltató publicisztika. Csak taktikai megfontolásokkal magyarázható, hogy Marx a disszertáció után is együttműködik Bauerrel a *Posaune* második részének kidolgozásában, sőt maga is gondol arra, hogy a *Posaune* modorában írjon egy munkát (MEGA I:1:2: 264, 265); pedig a disszertáció a *Posaune* megsemmisítő elvi kritikáját tartalmazza, s nem hihetjük, hogy Marx „megfelejtkezett” volna erről. A

³⁵ A Marx végső célkitűzésére vonatkozó megállapításaim részletes dokumentálásától eltekintettem, mert csak a marxista dialektikus *módszer*, a *dialektika* előtörténetét vizsgálom. Inkább azokat a helyeket említem, ahol Marx taktikai okokból támogatja a saját programjához képest visszamaradott irányzatokat, s amelyekről a figyelmüket elsősorban a marxista program tartalmi fejlődésére összpontosító munkák el szoktak felejtenek. 1842. augusztus 25-én így ír Dagobert Oppenheimnek Edgar Bauer „juste-milieu”-cikkével kapcsolatban: „Egy ilyen egyértelmű tüntetés a jelenlegi államállapotok alappillérei ellen... a lap betiltását vonhatja maga után... Mindenesetre azonban elkedvetlenítjük a szabadszellemtű gyakorlati férfiak nagy, sőt legnagyobb tömegét, akik vállalták azt a fáradságos szerepet, hogy fokról-fokra, az alkotmányos korlátok között, kiharcolják a szabadságot, mialatt mi az absztrakció karosszékéből bebizonyítjuk nekik ellentmondásaikat” (MEGA I:1:2: 280). A *Viták a sajtószabadságról* c. cikkének abból a részéből, ahol a sajtószabadságot az iparszabadsággal azonosító állásponttal vitatkozik, csak azokat a gondolatokat szokták idézni, amelyek a művészet, a tudomány stb. áruvá válására vonatkoznak. Holott nem volna szabad elfelejtkezni arról sem, hogy Marx elismeri az álláspont viszonylagos jogosultságát, szembeállítja realizmusát a fellengzős okoskodással, s az iparszabadságot mint a szabadság alsóbb formáját a magasabb formák szükséges feltételének tekinti. (MEMI: 67 kk.) A *Rheinische Zeitung*ba írott utolsó előtti cikkében pedig az ipar és a kereskedelem fejlesztésének ügyét képviselő Landtag-küldöttek mellett áll ki (MEGA I:1:1: 387–88). Rendkívül fontos a zsidóemancipáció kérdéséhez való viszonya is. Itt egy valóban rendkívül korlátozott követelésről van szó: nem az állam és az egyház elválasztásáról, hanem még egy egyház felvételéről a kiváltságos, államilag is elismert egyházak közé. „Éppen most volt nálam — írja Rugénak 1843. március 13-án — a helybeli izraeliták előljárója, és fölkért arra, hogy írjak egy petíciót a zsidók érdekében a Landtaghoz, és ezt meg is fogom tenni. Amilyen ellenszenves nekem az izraelita vallás, annyira absztraktnak tartom viszont Bauer nézetét is. Annyi lukat kell szűnni a keresztény államba, amennyit lehet, és az ésszerűséget, amennyire rajtunk múlik, bele kell csempészni. Legalábbis meg kell kísérelni ezt — és az *elkeseredés* növekszik majd minden petíció után, amelyet tiltakozással elutasítottak” (MEGA I:1:2: 308).

Pösaune annak az irányzatnak a jellegzetes terméke, amely nem a hegeli filozófia elvét, hanem Hegel jellemét támadja. Ennek a taktikának a folytatása a „szent családdal” és a berlini követőkkel való együttműködés, amelyet változatlanul fenntart akkor is, amikor „ezt a Pösaune-stílust a hegeli kifejtésbe való terhes bezártsággal együtt” (MEGA I : 1 : 2 : 272) elveti, s amelyet csak a „szabadok” botrányos fellépése szakít meg.

Látnunk kell azonban a marxi *realizmus* korlátait is. — Ez a realizmus — dialektikus módszerének ez a kezdeti formája — vezeti a politikai sajtó gyakorlatához, ez teszi lehetővé, hogy írásaiban és szerkesztői munkájában egybe tudja fogni a korszak *minden* haladó irányzatát. A politikai sajtó egészének szabad mozgásában a „történelmi népszellem” nyilatkozik meg — s a *Reinische Zeitung* nem volt *méltatlan* Marxnak a sajtóról alkotott magas elképzeléséhez. De mi következik az *egyes* közíróra abból, ha a sajtó *egésze* a „népszellem” hangját szólaltatja meg? Lehet-e, s ha igen, hogyan lehet az egyes közíró a „népszellem” szócsöve, a valóságból kinövő, reális társadalmi célkitűzés megfogalmazója? Ezek a kérdések válasz nélkül maradnak a *Rheinische Zeitung* időszakában.

A disszertáció fejtegetései, amelyek Marx politikai munkájához a módszertani alapot adták, *nem szimmetrikusak* a „liberális pártra”, ill. a „pozitív filozófiára” vonatkozóan. E pártok létjogosultsága — mint már láttuk — kölcsönösen a másik korlátozottságában van. A liberális irányzat korlátozottsága életrehívja a maga kiegészítéseként a pozitív irányzatot és viszont. De ezzel véget is ér a szimmetria. A „liberális párt” követelései — minden korlátozottságukkal együtt — a haladás ügyét szolgálják, míg a „pozitív filozófia” reakciós. „Mindkét párt éppen azt teszi, amit a másik akar tenni és amit ő nem akar. Az első (a liberális párt) azonban, belső ellentmondása mellett általában tudatában van az elvnek és céljának. A másodikban a megfordítottság, úgyszólván az örültség mint olyan jelenik meg. Tartalmilag csak a liberális párt vezet reális előrehaladáshoz, mert ez a fogalom pártja, míg a pozitív filozófia csak olyan követeléseket tud létrehozni, amelyeknek formája ellentmond tartalmuknak” (MEGA I:1:1:65). Első cikkei alapján úgy látszik, hogy Marx — mint író, nem mint szerkesztő — kezdetben hajlott a filozófiai kritika, a „fogalom pártjának” egyoldalú képviselőre. Ha pusztán ekkori álláspontjának szemléltetése kedvéért feltételezzük, bár erre semmi ténybeli alapunk nincs, hogy tudatosította ezeket a módszerbeli nehézségeket, akkor azt mondhatjuk, hogy így oldotta meg őket: A valóság követelése, vagyis a valóságos követelés csak *utólag*, a korlátozott álláspontok összeütközésének a sajtó összefolyamatában kialakuló végeredményéből adódik. A filozófiailag képzett politikusnak akkor is a „liberális párt” oldalán van a helye, ha ismeri e párt egyoldalúságát. Nem tarthat igényt arra, hogy a sajtó helyett *egyedül* képviselje a népszellemet. Mindenesetre a *Rheinische Zeitung*-ban megjelent első cikke a „fogalom pártjának” álláspontjáról íródott: „A belső eszme lényegének mértékét kell... a dolgok létezésére alkalmazni, s ne tévesszenek meg bennünket az egyoldalú és triviális tapasztalatok instanciái, annál is inkább ne, mert ennek következményeképpen oda minden tapasztalat, megszűnik minden ítélet — minden tehén fekete. — Az eszme álláspontjáról a sajtószabadságnak — ez magától értetődik — egészen más jogosultsága van, mint a cenzúrának, mivel maga a sajtószabadság az eszmének, a szabadságnak egy alakja, valami pozitív jó, míg a cenzúra a szabadságnélküliség egy alakja, a látszatra támaszkodó világnézet polémiája a lényegre tá-

maszkodó világnézet ellen, olyasmi, aminek csak negatív természete van" (MEM1: 50). S a további fejtegetésben ez az „egészen magától értetődő” valóság- és történelemfeletti gondolatmenet oda vezet, hogy a sajtószabadság „mindig létezett”, vagy mint egyes emberek (pl. a cenzorok) kiváltsága, vagy mint általános jog. A sajtószabadság kérdése végül a különös és általános logikai viszonyára megy vissza, amiből persze egyáltalán nem következik, hogy miért *éppen most* aktuális az általános sajtószabadság ügye, ha a logikai viszonyok örökkévalóságban *mindig* egyformán érvényes volt. A „fogalom pártjának” jellegzetes ugrása ez a logika időtlen világából a „korszellem” konkrét időbeliségébe.

Marxnak azonban hamarosan tapasztalnia kell a „fogalom pártjának” nála kevésbé józan tagjainál, hogy nem lehet megállni az „eszme mértékénél”, s az egyoldalúságok kiegészítését a másik „pártra” bízni. Látnia kell, ha megmarad az „eszme álláspontján”, akkor semmi *elvi biztosíték* nincs arra, hogy egyáltalán eljut a valósághoz, amelyet „idealizálni” akar. Éppen a sajtóvitáról szóló sorozatának befejezésekor jelent meg Hess cikke a centralizáció kérdéséről. Marx vitába akart szállni Hess-szel. A vitacikk nem jelent meg, vagy el sem készült. De szerencsére Marx egyik jegyzetfüzetében fennmaradt a cikk bevezető része, amelynek módszertani fejtegetései fordulatot jelentenek a marxi dialektika előtörténetében: „Könnyen meg lehet találni minden kor varázsszavait. A korkérdések ezek, és ha a válaszokban az egyes individuumok szándéka és belátása oly nagy szerepet játszik, hogy gyakorlott szemmel lehet csak elválasztani az egyénhez tartozót attól, ami a korhoz tartozik, akkor a kérdések ezzel szemben egy kor nyílt, kíméletlen, minden egyes individualitáson túlmenő hangjai, a kor mottói, saját lelkiállapotának *leggyakorlatibb* kinyilatkoztatásai” (MEGA I:1:1: 230). A korkérdésekhez — tehát a *gyakorlati*, a történelmi *valóság által* felvetett kérdésekhez — a kritika egy egészen új fogalma kapcsolódik: „A korkérdésekben, mint minden tartalma folytán jogosult, tehát ésszerű kérdésben, nem a válasz, hanem a *kérdés* jelenti a fő nehézséget. Az igazi kritika ezért nem a válaszokat, hanem a kérdéseket elemzi. Ahogy egy algebrai egyenlet megoldása meg van adva, amint a feladatot legtisztább és legélesebb viszonyaira hozzuk, úgy minden kérdés meg van válaszolva, amint valóságos kérdéssé lett.” (uo.)

Ez az „igazi kritika” — Hess példáján okulva³⁶ — nem valamilyen rejtélyes eredetű eszméből indul ki, hogy azután vagy a fantázia birodalmába kalandozzon el, vagy, ha szerencséje van, megtalálja az utat a valósághoz, hanem a valóságot magát veszi alapul. Nem leckét ad fel a valóságnak, hanem segít megoldani a már feladott leckét, analizálja, megtisztítja ellentmondásaitól a ténylegesen felvetődött és elterjedt „korkérdéseket”. Hasonló tanulságokkal szolgál Edgar Bauer és a Bauer-testvérek (a „szent család”) berlini körének fellépése először a lap hasábjain, majd, amikor Marx ezt lehetetlenné

³⁶ „A cikk szerzője — írja Marx Hessről — kérdésének *önkritikájával* indít. Magasabb szempontból tekintve kérdése nem is létezik, de rögtön megtudjuk, hogy ebből a magasabb szempontból nézve minden törvény, pozitív intézmény, a központi államhatalom és végül maga az állam is eltűnik. Joggal hirdeti a szerző a 'csodálatos könnyűséget', amellyel ebből a szempontból tájékozódni tud, de nincs jogunk a problémák ilyen megoldását 'elméletileg egészen helyesnek', sőt az 'egyedül helyesnek' nevezni, jogtalanul nevezi ezt az álláspontot 'filozófiának'. A filozófiának komolyan tiltakoznia kell az ellen, hogy összekeverjék a képzelettel. Az 'igazak' népének fikciója éppoly idegen a filozófiától, mint az 'imádkozó hiénák' fikciója a természettől. A szerző az 'absztrakcióit' helyettesíti a filozófia helyébe” (MEGA I:1:1: 231).

teszi, a lap ellen. A „szabadok” — így nevezik magukat — tartalmatlan, de világmegváltó igénnyel fellépő munkái nemcsak a cenzúrát hívják ki, hanem az elméletileg következtetlen, de valóságos gyakorlati erőt jelentő szövetségeseket is elriasztják. „Az igazi elméletet — írja Marx — a konkrét állapotok között és a fennálló viszonyokra kell világossá tenni és kifejtetni” (MEGA I : 1 : 2 : 280). Az újságok nem az elméleti logika következetességével vetik fel a kérdéseket. Egy kérdés nem lesz a sajtó kérdése pusztán azáltal, hogy bizonyos elméleti premisszákból, logikai szükségszerűséggel eljutunk hozzá. „Az újságok csak akkor kezdenek megfelelő területté válni az ilyen kérdések számára, ha ezek a kérdések a valóságos állam kérdései, gyakorlati kérdések lettek.” (uo.)

Az „igazi elmélet” közelebbi meghatározását azonban hiába keressük a *Rheinische Zeitung*ba írott cikkekben s az ekkori levelezésben. Homályban marad, hogy mi tünteti ki a valóságos, a gyakorlati kérdéseket. Nem gondolhatjuk, hogy Marx *minden* kérdést „korkérdésnek” tekint, amely a sajtóban vagy más nem-elméleti, politikai fórumon ténylegesen felmerült. Az újság betiltása után a „közélet színpadáról” a „dolgozósobába visszavonuló” Marx első elméleti munkája sem derít fényt erre a homályos pontra, sőt még homályosabbá teszi. 1843 nyarán, a hegeli *Jogfilozófia* államjogi részéhez írott kritikai kommentárjában *merőben elméleti alapon* egy olyan társadalom berendezkedésének körvonalait vázolja fel, amely túl van a polgári demokrácia legkövetkezetesebb megvalósulásán is; anélkül azonban, hogy akár a *Jogfilozófia* kommentárjából, akár az ennek gondolatait közvetlenül folytató első Bauer-kritikákból (*A zsidókérdésről*) egy szót is megtudnánk az új társadalom megvalósulásának *gyakorlati alapjairól*.

A *Rheinische Zeitung*ba írt cikkekben³⁷ a politikai állam úgy jelenik meg, mint a nembeliség hordozója, szemben a különérdek korlátozottságával. A kritika tárgya nem az állam mint olyan, hanem az „állam lealacsonyodása”, az az állapot, amelyben az állam a „magánérdekek eszközévé lesz”. Az állam lealacsonyodása a rendi berendezkedés. A rendi berendezkedésben a nép különálló testekre esik szét, amelyek egymással csak „tranzakciós viszonyban” állnak. Az állam a rendi berendezkedésben csak e „tranzakciós viszonyok” mechanikus összegezése, illetve mint központi kormányzati hatalom maga is a rendekhez hasonló külön test, amely a többiekkel szintén „tranzakciós viszonyba” lép. A magánérdek túlsúlyából eredő ilyen elkülönülés az elidegenedés állapota: Az emberrel *idegen, másik testként* áll szemben a többi ember és az ember általánossága, maga az állam is. Az igazi állam, bár nem szünteti meg, de nem is engedi túlsúlyra jutni a privátegoizmust. Nem hagyja különálló testekben megcsúszni a magánérdeket, hogy azután már csak mechanikusan lehessen összegezni őket, hanem „az állam egyedül a *kormányzatban* összpontosul, és a korlátozott népszellemnek csak egy szférát enged át kártalanításként, hogy levezesse különérdekeit”. Az 1843-as nagy jogfilozófiai kézirat és a *Deutsch-Französische Jahrbücher*be írott Bauer-kritikák (MEM1 : 232—33, 325, 371) már a politikai állam *fogalmát*, nemcsak fogalmának meg nem felelő létezését bírálják. Az állam, fogalmának megfelelő létezésében is, az elidegenedés „igenlése”. Az általánosnak azért kell a politikai berendezkedés külön világában „összpontosulnia”, mert a szükségletek kielégítésének világában, a népet különös szféráiban, a családban, a

³⁷ Lásd elsősorban: *Viták a falopási törvényről* — MEM1: 126.; *A rendi bizottságok Poroszországban* — MEGA I:1:1: 325, 332 kk.

munkamegosztás ágaiban stb. az általánosnak nincs valósága; s az állam, undorral bár, de átengedi ezeket a szférákat a különérdek „levezetésére”; nem akarja megszüntetni, csak szabályozza a magánérdek érvényesülését. Az általános valóságos földi uralma — politikai állambeli túlvilági létezésével szemben — csak akkor jöhet létre, ha megszűnik magánember és állampolgár szétszakítotttsága, ha az ember nemcsak alkalmilag, azaz mint képviselő vagy választó foglalkozik az általánossal, hanem legmindennapibb létezésében, a szükségletek kielégítésének szférájában is az általános képviselője lesz. Tehát akkor, ha a család és a munka világában nem az *egyéni érdekek konkurrenciaharca* uralkodik, amelyet az általános ésszerűség csak keretek közé szorít, hanem a munka és az egyéni viszonyok társadalmi erőkként való *tudatos és szabad megszerzése*.

A megvalósítás *gyakorlati kérdésének* felvetése azonban nem késhet sokáig. Amint Marx ismét beavatkozik a politikai harcba, meg kell vizsgálnia, hogy milyen valóságos erőkre támaszkodhat programjának véghezvitelében. S az új politikai-irodalmi vállalkozás, a *Deutsch-Französische Jahrbücher* legfontosabb írásában, *A hegeli jogfilozófiai bírálatához írott Bevezetésben* ez meg is történik.³⁸ A filozófiai következtetések segítségével kialakított program meg-

³⁸ A *Deutsch-Französische Jahrbücher*ben megjelent Marx, Ruge, Bakunyin és Feuerbach közti levélváltás Marxtól származó záródarabja és a *Bevezetés* közti elvi különbség jól mutatja, hogy a problémák rekonstruált *logikai sorrendje* valóban megfelel tényleges felmerülésük *időrendjének*. A zárólevélben (MEMI: 347—48) Marx még *párhuzamosnak* tünteti fel a „politikai emancipációtól” az „emberi emancipációhoz” vezető *elméleti és gyakorlati utat*. Elméletileg úgy jutunk el a „politikai emancipációtól” az „emberi emancipációig”, hogy felismerjük: az emberi történelem az ésszerűség története. Az ésszerűtlenség mindig csak az ésszerűség *formájában* van, abban ti., hogy az ésszerűség korlátozott, nem teljes megvalósulását az ésszerűség tökéletes létezésének tartják. A kritikának csak meg kell semmisítenie a korlátozott formát, s a képlet egyedüli alapjául szolgáló ésszerűség máris szélesebb körben érvényesül. — Marx a maga elméleti fejlődésében valóban ezen az úton jutott el a csak a politikai államban érvényesülő ésszerűségtől a szükségletek és a termelés világát is átható ésszerűséghez. S a zárólevélben nyilvánvalóan úgy képzeli, hogy az elméleti kritika segítségével a *politikai állam* ésszerűségének megvalósulásáért küzdő párt is végig fogja járni ezt az utat: „A kritikus tehát nemcsak hogy belebocsátkozhat, bele kell bocsátkoznia ezekben a politikai kérdésekbe (amelyeket a nyers szocialisták méltóságukon alulinak tartanak). Azáltal, hogy kifejti a képviselői rendszer előnyét a rendvel szemben, egy nagy párt *gyakorlati érdekeit érinti*. Azáltal, hogy a képviselői rendszert a maga politikai formájából az általános formává emeli és érvényre juttatja az alapjául szolgáló igazi jelentését, egyszersmind kényszeríti ezt a pártot, hogy túlmenjen önmagán, hiszen győzelme egyszersmind veszte is.”

A *Bevezetésben* azonban már nem „alapjukul szolgáló igazi jelentésükben”, hanem érdekeik empirikus valóságában nézi a pártokat. A jogfilozófiai kéziratban és a zárólevélben Marx magasabb tartalmi színvonalon reprodukálta az első *Rheinische Zeitung*-cikket módszerét. Ez egy sajátos, *immanens kiindulású* teleológikus történelemkonstrukció módszere volt. Nem valamilyen célból, annak tökéletlen előfokaiból indult ki, hogy azután ezekhez szubszumpció útján empirikus jelenségeket rendeljen, hanem először leírt egy empirikus, történeti jelenséget (pl. az adott cenzúraviszonyokat), s ezt próbálta egy teleológikus sor tagjaként, tökéletlen megvalósulásként elképzelni. Ez az *immanens kiindulás* azonban nem változtat a folytatás történetietlenségén. S ezt már egyszer tapasztalnia kellett, így most már nem is állhat meg itt. A „nagy párt”, amelynek a teleológikus történelemkonstrukció értelmében túl kellene lépnie önmagán, valójában — ahogy a *Bevezetésben* már felismeri — el sem jut önmagához. A pártokat ugyanis a valóságos érdekek vezetik, nem az elméleti premisszáik végiggondolásának *logikája*. A politikai emancipáció pártja csak akkor tudja végiggondolni elveit, ha ellenfele az egész társadalom szemében ellenfélnek számít. Németországban azonban erre nincs lehetőség, itt minden „osztály”, „kifejlesztí saját korlátját, mielőtt a vele szemben álló korlátot leküzdötte volna”, „amikorra a harcot a felette álló osztállyal elkezd, már harcba van bonyolódva az alatta állóval” (MEMI: 388—89).

valósítására egyetlen valóságos társadalmi erő képes — a proletariátus. Németország haladó pártjai még a *politikai* emancipációt sem tudják végrehajtani. A modern társadalom azonban létrehoz egy olyan osztályt, amelynek szükségletei — a modern társadalomban elfoglalt sajátos helyzete következtében — nem eléggülnek ki a legkövetkezetesebb *politikai* emancipációval sem, amelynek kielégítetlensége nem *politikai*, hanem *szociális* természetű. Az elméleti úton megalkotott program, ahogy utólag, a program megvalósításának módzatait keresve felismeri, nem más, mint a proletariátus szükségleteinek tudatosítása. *Ez a felismerés azután arra kényszeríti Marxot, hogy újraértékelje a szükséglet és az elmélet fogalmát.*

A *Jogfilozófia* bírálatához írt *Bevezetés*ig a szükséglet, az érdek feloldhatatlan ellentétben van az elmélettel, az intelligenciával. A szükséglet passzív. Tárgya külső tárgy, ezért a szükséglet irányította cselekvés nem tiszta önmeghatározás, nem szabad cselekvés, hanem külső determináció elszenvedése. Az elmélet, az értelem viszont aktív. Az elmélet, az értelem csak a saját törvényeinek engedelmeskedik, előtte egyetlen külső tárgynak sincs kitüntetett szerepe, minden tárgyat egyenlő mértékkel mér. Ha az értelmet a szükséglet vezeti, az az értelem lealázása, a korlátatlan korlátozása. Általános érvényű törvényeket csak az elméleti intelligencia hozhat, a szükséglet, az érdek mindig csak a maga tárgyát tartja szem előtt, olyan törvényeket akar hozni, amelyek segítségével a maga különös tárgyát az emberi nem uralkodójává teheti, amelyek segítségével arra kényszerítheti az egész társadalmat, hogy az ő tárgyát fetisként imádjá.³⁹ S az értelem és szükséglet ellentétén az 1843-as Hegel-kritikában sem változtat. Ha Hegelnél az állam transzcendens a szükségletek — a munka, a család — világához képest, úgy Marxnál transzcendens az a bizonyos „ésszerűség”, amelynek alapján át kellene alakítani a szükségletek világát. A fordulat az lesz, hogy a *Bevezetés*ben ez az ésszerű átrendezés jelenik meg úgy, mint egy társadalmi csoport érdeke, szükséglete.

De ez a fordulat elő van készítve már a korábbi munkában. S nemcsak módszertanilag, amennyiben Marx az elméletet a konkrét körülmények között akarja kifejleszteni, hanem tartalmilag is. A gyakorlati küzdelmek, a politikai

³⁹ „A rendi bizottságok Poroszországban”: „A *hasznos* intelligencia, amely a tűzhelyért harcol, nagyon is különbözik a *szabad* intelligenciától, amelyik saját tűzhelye (érdeke) ellenére is ki tudja harcolni a helyesét. Más intelligencia az, amelyik egy meghatározott célnak, egy meghatározott anyagnak szolgál, és más az, amelyik uralkodik minden anyagon és csak önmagát szolgálja” (MEGA I:1:1: 330).

Viták a falopási törvényről: „A kegyetlenség azoknak a törvényeknek a jellegzetesége, amelyeket a gyávaság diktál... A magánérdek azonban mindig gyáva, mert szíve, lelke külsőleges tárgy a számára, amely bármikor kitéphető és megsérthető... Hogyan lenne a haszonleső törvényhozó emberséges, amikor az embertelenség, egy idegen anyagi lény, a legfelsőbb lény?” (MEM1: 122). — „A Landtag tehát *tökéletesen betöltötte rendeltetését*. Azt tette, amire *hivatva* van: egy meghatározott *különérdeket* képviselt, és azt tekintette végső céljának. Hogy közben a jogot lábbal tiporta, az *egyszerű következménye feladatának*, mert az érdek a természete szerint vak, mértéktelen, egyoldalú, egyszerűval törvény nélküli természeti ösztön, és vajon tud-e valami, aminek nincs törvénye, törvényeket hozni?” (MEM1: 146) — „Ez az *elvetemült materializmus*, ez a népek és az emberiség szentlelke ellen való bűn közvetlen következménye annak a tanításnak, amelyet a *Preussische Staatszeitung* hirdet a törvényhozónak, hogy ugyanis a fatörvényben csak a fára és erdőre kell gondolni, és az egyes anyagi feladatot *nem politikailag*, azaz nem, az egész állammással és államerkölcessel való összefüggésében kell megoldani. — A *kubai vademberek* az aranyat a *spanyolok fetisének* tartották. ... Ha a kubai vademberek résztvettek volna a rajnai országos rendek ülésén, vajon a *fát* nem tartották volna-e a *rajnai vidékiek fetisének*?” (MEM1: 146—47).

viták olyan helyzetekbe sodorják, amelyekben *kénytelen* túllépni az érdek és az intelligencia merev szembeállításán, kénytelen elismerni különérdekek és intelligencia egybeesését. A falopási törvény vitájáról szóló cikkben például különbséget tesz az erdőtulajdonosok és a „szegény osztály” különérdeke között. A tulajdonos a törvényben megtalálja nemcsak jogos igényeinek kielégítését, de még jogtalan követeléseit kiszolgálását is, míg a „szegény osztály” érdekei egyáltalán nem fejeződnek ki benne. Ezért a „szegény osztály” törekvése különös érdekének érvényesítésére közvetlenül egybeesik az általános joggal: „ebben az osztályban — írja Marx — nemcsak törekvés van egy természeti szükséglet kielégítésére, hanem éppenannyira szükséglet van egy jogi törekvés kielégítésére” (MEMI: 119).

Rendkívül fontosak *A moselvidéki írt-tudósító igazolása* c. cikk megállapításai is. Itt különösen jól látszik, hogy a gyakorlat a szó szoros értelmében *kényszerítette* Marxot olyan következtetések levonására, amelyeket csak később tud elméletileg kiaknázni, beilleszteni gondolatai rendszeres összefüggésbe. Az eset — ahogy magából a cikkből kiolvasható — a következő volt: A lap moselvidéki tudósítója egy írásában azt állította, hogy a moselvidéki szőlőművelő „különösen szorult helyzete miatt mindenki másnál lelkesebben üdvözölte” a cenzúra enyhítését. Az újságot hivatalos helyről felelősségre vonták az állítás miatt. Azt követelték, a tudósító bizonyítsa be, hogy a moselvidéki hatóságok korábban *ténylegesen* akadályozták az állapotok szabad megvitátását, hogy a szőlőművelők *ténylegesen* segítséget láttak a sajtószabadságban. A rendkívül kényes helyzetet teremtő kihívásra a cikkíró helyett Marx válaszolt. Marx a kérdésnek elvi fordulatot ad, nem hajlandó a felszólítás meghatározta irányba elindulni. Nem akar konkrét esetek felsorolására szorítkozni. A moselvidéki szőlőművelők inségállapotának oka nem ennek vagy annak a hivatalnoknak a nemtörődomsége vagy ellenséges magatartása. Nem *személyi* kérdés ez, amelyet a személyek kicserélésével vagy jobb belátásra bírásával meg lehet oldani. Az állapotokért a közigazgatás bürokratikus *intézményei* a felelősek, s ezek az intézmények erősebbek a bennük tevékenykedő személyek akaratanál. Az intézmények olyan „lényegi viszonyokon” alapulnak, amelyeket „a legjobb akarat sem törhet át” (MEMI:187). A bürokrata „nem *szánt-szándékkal*, hanem *szükségszerűen* látja az állapotokat jobbaknak vagy másoknak, mint amilyenek” (MEMI: 184). A bürokrácia úgy viszonyul az igazgatás tárgyához, mint az *ő kizárólagos objektumához*, az igazgatás tárgyát *saját teremtményének* tekinti. A bürokratikus intézmények belső szerkezetét hierarchia jellemzi. A hierarchia magasabb pontjairól utasítások érkeznek a tárgy kezelésére, s a hierarchia alacsonyabb szintjein végre kell hajtani ezeket az utasításokat. Az alacsonyabb szintek hivatalnokai nem kérdőjelezhetik meg az utasításokat, a magasabb beosztásúak viszont bennük bíznak meg a végrehajtást illetően. Ezek a viszonyok *szükségszerűen* olyan irányba terelik a dolgok menetét, hogy a bürokrácia hivatalos bizonylataiban, jelentéseiben stb. az igazgatás tárgyának olyan képe jön létre, amely eltér a valóságtól — „mindenütt van a reális valóság mellett egy *bürokratikus valóság*, amely megtartja tekintélyét, bármennyire változik is az idő” (MEMI: 185). A végrehajtó hivatalnokok szükségképpen azt fogja jelenteni, hogy a felsőbb intézkedések eredményesek voltak, mert ellenkező esetben a hibát önmagában, a végrehajtás módjában kellene keresnie, az utasítás helyességét ugyanis nem vonhatja kétségbe. Mind a végrehajtó hivatalnok, mind az utasítás kiadója saját személye elleni támadást lát — és a viszonyok természete szerint *kell* látnia — a hibák feltárásában. A fel-

sőbb helyek megbíznak az operatív szervezetekben a végrehajtás tekintetében, ezért éppúgy mint a végrehajtók, ők is elutasítják, rágalomnak minősítik az elhibázott és rosszul végrehajtott intézkedésektől sújtottak panaszait, minden erejükkel igyekeznek fenntartani a „bürokratikus valóság” tekintélyét az igazsággal szemben.

Ezekben a gondolatmenetekben Marx csak alkalmazza a módszert, amelynek előzményeit már a disszertációban fellelhetjük, s amelyet már első politikai-publicisztikai munkájában (MEM1:4, 24) kialakított: Nem a cselekvő személyek szándékait, motívumait — a disszertáció terminológiájával: — „fenomenológikus tudatát” kell alapul venni, hanem „lényegi tudatukat”, azt a tudatot, amelyet a cselekvéseik mozgásterét kijelölő objektív viszonyok határoznak meg. A hivatalos kihívás *második része* azonban új feladat elé állította. Eddigi munkáiban *mindig csak a bírált*, a korlátozott álláspontoknak adott ilyen dologi jelleget, s a pozitív megoldást csupán elvi alapon állította szembe a rossz intézményekkel. Most azonban meg kell mutatnia, hogy a bürokrácia által tönkretett szőlőművelőknek éppolyan objektív szükségszerűséggel kell eljutniuk a szabad sajtó követeléséhez, amilyen szükségszerű a bürokraták részéről a nyilvános bírálat elfojtása. A *moselvidéki* *††-tudósító igazolásában*⁴⁰ a konkrét polemikus szituáció egyenesen rávezeti Marxot arra, hogy a haladó erőkre vonatkozóan is különbséget tegyen „fenomenológikus” és „lényegi tudat” között. S ennek a különbségtételnek döntő jelentősége van a *Bevezetésben* véglegesen kialakuló marxi módszer, a *dialektika* szempontjából.

A *Bevezetésben* az elmélet úgy jelenik meg, mint a proletariátus szükségleteinek tudatosítása. Ez nemcsak és nem elsősorban azt jelenti, hogy az elmélet racionalizálja, elhelyezi kielégítésük objektív feltételeinek összefüggésében a proletariátus aktuálisan meglevő szükségleteit. Ez a *második*, már *tisztán elméleti* mozzanata a marxi módszernek. A marxi *dialektika* első és legfontosabb lépésében csak részben elméleti, részben gyakorlati módszer: valamiféle *szókratészi bábáskodás*. Az elmélet olyan szükségletekből indul ki, amelyek *nincsenek adva* a proletariátus „fenomenológikus tudatában”. Ezeket a szükségleteket az elméletnek kell létrehoznia. De nem abban az értelemben, hogy szükségleteket *visz be* a tömegbe, szükségleteket *sugalmaz* a proletariátus-

⁴⁰ „Amikor állami állapotokat vizsgálunk, túlságosan nagy a kísértés arra, hogy a viszonyok dologi természetét figyelmen kívül hagyjuk és mindent a cselekvő személyek akaratával magyarázzunk. Vannak azonban olyan *viszonyok*, amelyek meghatározzák mind a magánemberek, mind az egyes hatóságok cselekedeteit, és annyira függetlenek tőlük, mint a légzés módszere. Ha eleve erre a dologi álláspontra helyezkedünk, akkor nem fogjuk sem az egyik, sem a másik oldalon a jó vagy a rossz akaratot mint kivételt előfeltételezni, hanem látni fogjuk, hogy viszonyok hatnak ott, ahol első pillantásra úgy tűnt, hogy csak személyek hatnak. Mihelyt kimutattuk, hogy egy bizonyos dolgot a viszonyok *szükségszerűvé* tesznek, már nem nehéz kideríteni, milyen *külső* körülmények között kellett ennek *valóban* létrejönnie és milyenek között nem jöhetett létre, noha szükséglet már volt rá ... Véleményünk szerint tehát annak bebizonyításával, hogy a moselvidéki inség-állapot *sajátosságából* következik egy szabad sajtó *szükségessége*, fejtegetésünknek olyan bázist adunk, amely fölébe emelkedik minden személyi mozzanatnak” (MEM1: 176). — „A nehézség megoldására tehát az igazgatás és az igazgatottak egyaránt egy *harmadik* elemre szorulnak, amely *politikai* elem, anélkül hogy hivatalos elem volna, tehát nem bürokratikus előfeltételesekből indul ki, amely éppúgy *polgári* elem, anélkül hogy közvetlenül bele volna bonyolódva a magánérdekekbe és szűkösségükbe. Ez az *állampolgári fejű* és *polgári szívű* kiegészítő elem a *szabad sajtó*. A sajtó területén az igazgatás és az igazgatottak egyaránt bírálhatják egymás alapelveit és követeléseit, de már nem valamely alárendeltségi viszony keretében, hanem mint *intellektuális erők* mint *eszközök*” (MEM1: 188).

nak. Az elmélet a proletariátus *saját* szükségleteit veszi alapul, azokat a szükségleteket, amelyeket objektív társadalmi helyzetének kell benne felébresztenie. *Rávezeti a saját igazságára*, felszabadítja a benne lappangó erőt, hangot ad a benne élő, de eddig néma követelésnek. Erre mondja Marx, hogy „a gondolat villáma mélyen belecsap... a naív népi talajba” (MEMI: 390).

Marx tudatosította a teleológikus történelemkonstrukciók alapvető nehézségét, felismerte, hogy ezek a konstrukciók nem érnek le a valóságos társadalmi gyakorlatig. De nem volt hajlandó lemondani sem a gyakorlatról, sem az elvi állásponttól. Nem választotta sem a klasszikus filozófia passzív szemlélődését, sem a modern vulgárfilozófia lapos gyakorlatiasságát. Hess és a „szabadok” fellépésének tanulságai felerősítik az ebből eredő feszültséget, s ez a feszültség csak akkor csillapodhat, ha sikerül egy olyan valóságos társadalmi erőt találnia, amelynek iránya egybeesik az elméleti törekvéseivel. „Nem elég, ha a gondolat megvalósulásra tör, a valóságnak önmagának is a gondolatra kell törekednie” (MEMI: 386). A valóság törekvése a gondolatra a tömeg szükségletein alapul. „A forradalmaknak... szükségük van egy *passzív* elemre, *anyagi* alapra. Az elmélet egy népben mindig csak annyira valósul meg, amennyire a nép szükségleteit valósítja meg.” (Uo.) S a hegeli *Jogfilozófia* bírálata során kialakított radikális elméletnek csak „radikális szükségletek” felelhetnek meg, olyan „radikális szükségletek”, amelyek csak a polgári társadalomból kiszorult osztályban, a proletariátusban lelhetők fel.

A filozófiai elmélet és a proletariátus egymásratalálása nem egyszeri aktus, hanem folyamatos szövetség. Nemcsak arról van szó, hogy a kész filozófiai célkitűzés realizását egy társadalmi osztály tényleges helyzete igazolja, hanem az elmélet *tovább is fejlődik* a forradalom megtalált „anyagi alapján”, „passzív elemében”. Az elmélet a proletariátus gyakorlatának része, belső mozzanata lesz. A *Bevezetés* előtti írásokban a dialektika legmagasabb foka az volt, hogy az elmélet *alkalmazkodott* a haladás meglevő gyakorlati erőihez, visszafogta magát, hogy ne szakadjon el tőlük. Ezen a fokon viszont — természetesen csak az elmélet és a *proletariátus*, nem az elmélet és a többi társadalmi osztályok viszonyában — *már nincs értelme* ennek az alkalmazkodásnak, ennek a *taktikának*. Ha az elmélet a proletariátus „lényegi tudata”, akkor megszűnik a végcél és a reálpolitika kettőssége; a célkitűzés nem *alkalmazkodik* a proletariátus helyzetéhez, hanem *abból nő ki*. A végcél a maga elméleti absztraktságában, feltétel nélküli ségében következetesebbnek látszik, mint a marxi módszerrel kialakított program, de amikor a megvalósításra kerül a sor, akkor ez a látszólagos radikalizmus a haladás erőinek alábecsülésébe megy át, mert nem a proletariátus „lényegi”, hanem aktuális, „fenomenológikus” tudatához szabja a lezállított, „reálpolitikai” feladatokat.

A polgári társadalom korlátozott különérdekei felett lebegő elméleti intelligencia legsajátabb, legradikálisabb célkitűzése egybeesik egy osztály — igaz, hogy már nem a polgári társadalom osztálya (MEMI:389) — érdekeivel. A proletariátus szükségleteit alapul veheti az elmélet, anélkül, hogy korlátozná magát. A proletariátus szükségleteiből kiinduló intelligencia nem alacsonyodik „hasznos intelligenciává”, amely mindent egy különös tárgyhoz mér, amely csak a maga különös tárgyát akarja érvényre juttatni. A proletariátus szükségletének, érdekének sajátosságát ugyanis nem a magántulajdon valamilyen különös fajtája határozza meg, hanem az, hogy a munkásoknak egyáltalán nincs magántulajdonuk. Az elmélet tehát, amikor a proletariátus szükségleteit követi, nem valamely különös tárgyra irányuló szükségletet követ, hanem

éppen a korlátozott szükséglet megszűnéséből indul ki, abból az osztályból, amelyben a társadalom megszüntette a magántulajdont, s amely most a társadalomban akarja megszüntetni azt.

Marx egész további elméleti és gyakorlati munkássága a *Bevezetésben* kialakult módszeren, a *dialektikán* alapul. Az elméleti munka irányát a proletariátus szükségletei határozzák meg, az első teoretikus feladat ezért a *magántulajdon* burzsoá és proletár elméletének — a nemzetgazdaságtannak és a korabeli kommunizmusnak — a *kritikája*. A nemzetgazdaságtan és a kommunizmus határozzák meg és fejezik ki a proletariátus aktuális, „fenomenológikus” tudatát erről a léte szempontjából centrális jelentőségű társadalmi tényről. A nemzetgazdaságtan és a korabeli kommunizmus *kritikája* azt jelenti Marxnál, hogy a proletariátus „lényegi tudatát” érvényesíti a magántulajdon jelenségével szemben. Marx nem a közgazdaságtani és a kommunista irodalom tanulmányozása alapján jut el a proletár osztályálláspontjához. A sorrend fordított. A *Bevezetésben* még nem használt fel több ökonómiai anyagot, mint amennyi már a hegeli *Jogfilozófiában* is benne volt, s a szocializmusra vonatkozó ismeretei sem gyarapodtak lényegesen az augsburgi *Allgemeine Zeitunggal* folytatott polémia óta.

Ugyanez a módszer vezette a munkásmozgalomba való gyakorlati bekapcsolódáshoz is. Az elméletről csak akkor igazolódhat be, hogy „igazi elmélet”, ha egy politikai mozgalom elméletévé válik, amely tevékenyen megvalósítja a szókratészi elvet, képes rávezetni a proletariátust a maga „lényegi tudatára”.

*

Marx az elméletet a proletariátus *szükségleteihez* kötő dialektika alapján talál szövetségesre Feuerbach filozófiájában. 1844 elejétől 1845 közepéig valóságos Feuerbach-kultusz van írásában. A *Bevezetésben* kialakított módszert figyelmen kívül hagyó, lényegében pozitivistá filozófiatörténetírás természetesen nem tud mit kezdeni ezzel a jelenséggel. Mindent a *hatással* próbálnak megmagyarázni, ezért Marx Feuerbach-kultuszát kénytelenek a valóságosnál sokkal korábbra keltezni. A politikai gazdaságtan és a kommunizmus esetében még csak megúszták valahogy a kronológiai következményeket: A *hatásnak* akkor kell bekövetkeznie, amikor a vizsgált szerző *megismertedik* azzal a művel, szellemi irányzattal, amelyről feltételezzük, hogy *hatott* rá. Itt még hivatkozhattak arra, hogy bár a *Rheinische Zeitungban* folytatott polémiaák felhívják Marx figyelmét az ökonómiára (falopás-vita) és a kommunista tanok jelentőségére (összecsapás az augsburgi *Allgemeine Zeitunggal*), de a szerkesztői munka mellett nem volt ideje alaposabb tanulmányokat folytatni. Amikor újra teljesen az elméleti munkának szentelhette idejét, akkor is először a hegeli *Jogfilozófiával* akart végre megbirkózni. Ezután kezdett csak bele a közgazdaságtan és a kommunizmus feldolgozásába. Ne vitassuk most a késlekedésnek ezt a nagyon is kétes magyarázatát. Elég annyi, hogy legalább az első pillantásra elfogadhatónak látszik. A Feuerbach-viszonnnyal kapcsolatban viszont a legkisebb lehetőség sincs az ilyen kibúvóra. Szó sem lehet a tanulmányok elhalasztásáról. Marx Feuerbachnak a negyvenes évek elején írt műveit közvetlenül kiadásuk után megismerte. Miért késett akkor a hatás? Erre a kérdésre csak akkor lehet válaszolni, ha a dialektikát vesszük alapul a marxi elmélet kialakulásának történeti feldolgozásában. Ezért a pozitivistikus történetírás megpróbálja úgy beállítani a dolgot, mintha Marx viszonya 1844 előtt is olyan megkülönböztetően elismerő lett volna Feuerbachhoz, mint 1844-ben.

A tények azonban ellentmondanak az ilyen értelmezési kísérleteknek. Csak észre kell venni, hogy azok a gondolatok, amelyeket Marx 1844 előtt átvesz vallásfilozófiájából és Hegel-bírálatából, nem Feuerbach kizárólagos tulajdonai. Feuerbach szűk értelemben vett valláskritikájának alapvető szerkezete nem tér el a baueri valláskritikáétól.⁴¹ Mindketten beérik azzal, hogy leleplezik a vallás „fordított világát”, a látszólag transzcendens vallási tartalmakat *visszavezetik* a teremtő emberi szubjektivitásra. Nem mondhatjuk azt sem, hogy Marxnak különösen rokonszenves lett volna e visszavezetés sajátos feuerbach-i módszere. Amíg csak mint valláskritikussal foglalkozik

⁴¹ A kortársak szemében *A kereszténység lényege* csak az ifjúhegelianus valláskritika egy változatának számított — lásd erről S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie*. Berlin 1964². 84—85, 321. o. Feuerbach külön nyilatkozatra kényszerült, mert némelyek odáig mentek el vallásfilozófiájának a Bauerével való azonosításában, hogy feltételezték a *Posaune* és a *Wesen* szerzőjének azonosságát — lásd. Feuerbachs *Sämmtliche Werke*. Neu hrsg. von W. Bolin u. F. Jodl. Stuttgart 1903 kk. 7. köt. 275 kk. Feuerbachnak teljesen igaza van, amikor azt mondja, hogy az ő vallásfilozófiája — szemben a *Posaune*-val — nem akarja a maga ateizmusát Hegel rejtett tendenciájaként feltüntetni, egyértelműen szakít Hegellel. Éppen ebben a cikkben (*A „Kereszténység lényegének” megítéléséhez* — 1842.) látszik azonban a legvilágosabban, hogy mégis mennyire azonos Feuerbach és Bauer valláskritikájának egyoldalú *felvilágosító* módszere. Az értelem, a tudomány, a „felvilágosodás” szabádít meg bennünket a rajtunk uralkodó idegen lénytől, a sötét vallási érzelmektől — mondja Feuerbach (267—70). A különbség legfeljebb a felvilágosító valláskritika tárgyának felfogásában van. Hegel és követői *intellektualizálják* a vallást, Feuerbach viszont az *egész ember* álláspontjáról akarja megérteni és bírálni; nemcsak gondolatokat, hanem érzelmeket és szenvedélyeket is lát benne; nemcsak gondolati, hanem érzelmi és szenvedélyes kritikát gyakorol (266—67, 273—74. o.). J. E. Erdmann a filozófia történetének utolsó részében, amely a Hegel halála utáni filozófiai mozgalmak máig is legjobb leírása, látja ezt a különbséget, de csak ugyanazon gondolat eltérő színezésének tekinti. Erdmann, mint a kortársak általában, Feuerbachot csak vallásfilozófusnak tartja, ezért az érzelmek és az értekek erőteljes hangsúlyozásában nem lát mást, mint a felvilágosító kritikát kísérő epikureizmust. Bauer és Feuerbach ateizmusának eltérését a verszegény, egyoldalúan racionalista német és a vérbő, életvidám francia felvilágosodás különbségével hozza párhuzamba, s személyes élethelyzetük eltérésére vezeti vissza — J. E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Berlin 1896⁴ II. köt. 717—18. o.

Ruge természetesen nem követi el azt a baklövést a *Wesen*-ről szóló tanulmányában, hogy a *Posaune* szerzőjét Feuerbach-hal azonosítsa. Jól látja azt is, hogy Feuerbach valláskritikája eltér a szokásos ifjúhegelianus valláskritikáktól, felismeri a tisztán teoretikus és az antropológiai kritika ellentétét. Ámde amikor osztályozza a közelmúlt négy, általa legfontosabbnak tartott teológiai munkáját — Vatke könyvét az emberi szabadságról, Strauss *Christliche Glaubenslehre*-jét, a *Posaune*-t és a *Wesen*-t —, Bruno Bauert egyértelműen Feuerbach mellé állítja. Vatke és Strauss egyaránt a hegeli dualizmus álláspontján áll, a valóságos emberi szabadság és a teológiai árnyékvilág ellentétéből indulnak ki; a különbség csak az, hogy egyiküknél a teológiai dogmatika, másikuknál a tudományos filozófia kerül ki győztesen ebből a harcból. Tulajdonképpen a *Posaune* sem megy túl Hegelen, még a tendenciózusan megválogatott idézetekben is megnyilvánul a hegeli dualizmus, állapítja meg Ruge. Csakhogy — teszi hozzá —, a „pozaunista” álláspontját el lehet választani a mű explicit tartalmától — a szerző ironikusan viszonyul művéhez. Ruge szerint Bauer a *Posaune*-ban a nagyobb propagandisztikus hatás végett szándékosan arra korlátozza magát, hogy ne a legfejlettebb filozófiával — Feuerbachéval és a magáéval —, hanem a legelterjedtebbel és a legtekintélyesebbel állítsa szembe az ortodox teológia naív ostobaságait: „De a *Posaunenak*, amelyet egy kópé írt, kétségkívül politikai, vagy, ha jobban tetszik, etikai célja van, és ezt kellett szükségképpen elérnie. El akarta érni, hogy még a legostobább előtt is világossá váljék a filozófia, vagyis korunk és a tudomány kiáltó ellentéte a keresztény világ túlhaladott korával. A *Posaune* tulajdonképpen Feuerbach egy konzekvenciája, amely azonban, az ironia kedvéért, látszólag hátrább megy egy lépéssel.” — A. Ruge, *Neue Wendung der deutschen Philosophie*. Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik. Hrsg. von A. Ruge. Zürich — Winterthur 1843. II. köt. 6—8. o., vö. még 16—17. és 49. o.

Feuerbachhal, inkább elutasítja, mintsem dicséri *antropologizmusát*. Kifejezetten Feuerbach-ellenes élel állapítja meg egy 1842. március 20-án kelt levelében, hogy „az állatvallás a vallás legkövetkezetesebb létezése, és talán hamarosan szükség lesz arra, hogy vallási antropológia helyett vallási zoológiáról beszéljünk” (MEGA I : 1 : 2: 270—71; vö. MEM1: 40). Sem Bauer, sem Feuerbach nem képes arra, hogy a kritikai *visszavezetés* helyett genetikusan *kibontsa* a vallást az ember reális társadalmi életéből, feltárja a vallás földi alapjait. Márpedig Marxnak ez az igénye, nem az egyoldalúan negatív „ateizmus”: „a vallás — írja egy másik levelében 1842. november 30-án — magában tartalmazatlan, nem az égből, hanem a földből él, és ha megszűnik a fordított valóság, amelynek *elmélete*, magától összeomlik” (MEGA I : 1 : 2: 286). S ez nem alkalmi ötlet, a későbbi valláselméleti gondolatok korai „megsejtése”, hanem Marx folyamatos alapgondolata a disszertáció óta. A filozófiai szubjektivitás megmegújuló kísérletei, hogy a szubsztancialitást a maga teremtményének fogja fel, a földről, a népelet szubsztancialitásának szétesettségéből táplálkoznak. Az ontológiai istenbizonyítékról szóló fejtegetéseiben pedig isten „létét” a *világ* ésszerűtlenségéből vezette le.

1844 előtt Feuerbach filozófiáját — éppúgy mint Bauerét — a világ-filozófia felbomlásának egyoldalú, de a maga korlátozottságában szükség-szerű termékének tartja. *Érre* utalnak azok a sorok is, amelyeket annyiszor idéztek már Marx állítólagos Feuerbach-rajongásának bizonyítékaként: „És nincs más utatok az *igazsághoz* és a *szabadsághoz*, mint a *tűzpatakon* (Feuerbach) át. Feuerbach a jelenkor tisztítótüze” (MEM1: 27). Nincs szükség különösebb teológiai ismeretekre ahhoz, hogy a „purgatórium”-ban ne lássunk valamilyen végső megoldást, beteljesedettséget.

A *Jogfilozófia*-kommentárok kritikája a hegeli fogalommisztikáról kétségkívül szorosan összefügg Feuerbach Hegel-bírálatával. A hegeli államfilozófia nem megismeri, nem saját fogalmához juttatja el a valóságos politikai berendezkedést, hanem feloldja a berendezkedés konkrét formáit a legáltalánosabb logikai-metafizikai kategóriákban; úgy tesz, mintha a konkrét formák létezése csak a logikai-metafizikai kategóriák megvalósulása volna. E manipulációk eredményeként nem gyarapodnak a fennálló politikai berendezkedésre vonatkozó ismereteink, sőt a jól ismert, magától értetődő dolgokat is misztikus kód borítja el. A politikai élet sajátos formái *nem vezethetők le* a metafizikai kategóriákból, az organizmus kategóriájából nem az *állam-organizmus sajátossága* következik, hanem csak az, amiben az állam *azonos* minden más organizmussal. De nem is a levezetés *logikai hamisságával*, a végeredmény *empirizmusával* van a legfőbb baj. Politikai-történelmi következményei vannak, hogy Hegel a metafizikai kategóriák megvalósulásának tünteti fel a keze ügyébe kerülő empirikus formákat: Filozófiai dicsfényvel árasztja el, örök, metafizikai meghatározottságoknak állítja be a legesetlegesebb, legmúlékonyabb történelmi egzisztenciákat. — Marxnak ez a bírálat (MEM1: 206, 211, 213, 242 stb.) valóban csak tartalmi részletességével, nagyobb politikai következetességével lépett túl a feuerbach-i kritikán, módszertanilag ugyanazokat az eszközöket alkalmazta, mint Feuerbach *A hegeli filozófia bírálatához* és az *Előzetes tézisek a filozófia reformájához* c. munkáiban.⁴²

Amde nem szabad elfelejtenünk arról, hogy Feuerbach nem állt egyedül és nem is volt az első ezzel a bírálattal. Fr. J. Stahl a *Jogfilozófiájában*, hasonló

⁴² Feuerbachs *Sämmtliche Werke*. 2. köt. 175, 229, 230. o.

meggondolások alapján, már 1830-ban levonja azt a következtetést, hogy „Hegel sohasem jutott el... egy valóságos világhoz”.⁴³ A Schelling-féle „pozitív filozófiához” közel álló C. H. Weisse és I. H. Fichte szemrehányást is tesznek Feuerbachnak, hogy 1839-es Hegel-kritikájában nem hivatkozott az ő hasonló megállapításaira.⁴⁴ Schelling maga 1834-ben fejtette ki először azokat a gondolatokat, amelyek Feuerbachnál csak 1839-ben bukkannak fel, s amelyeket Marx felhasznált 1843-as kéziratában: A lét absztrakt fogalmától, általában a hegeli *Logika* kategóriáitól nem vezet út a valóságos létezőhöz. Hegel feltételezte, hogy a logikai kategóriákból ki tudja fejleszteni a konkrét valóságot, ezért, amikor a kifejtésben a döntő ponthoz, a természetbe való átmenethez ér, kénytelen a hátsó ajtón beengedni rendszerébe a nyers empiriát, amelyet a logikából kizárt. „... a fogalom logikai önmozgása — írja Schelling — addig ... tart, ameddig a rendszer a pusztán logikain belül halad előre; amint azonban meg kell tennie a nehéz lépést a *valóságba*, a dialektikus mozgás fonala teljesen megszakad; egy új hipotézisre lesz szükség, ti. arra, hogy az eszmének — nem tudni miért, ha csak azért nem, hogy pusztán logikai létezésének unalmát megszakítsa — eszébe jut, hogy szétbontassa magát mozzanataira, s ezáltal kellene keletkeznie a természetnek.”⁴⁵

A „pozitív filozófia általában jelentős hatást tett az ifjúhegeliánusokra”.⁴⁶ Mint láttuk, Marx disszertációjának filozófiatörténeti elemzéseiben is fontos szerepet játszanak a „pozitív filozófia”-ra utaló gondolatok. S itt nem csak a két irányzat — a „liberális párt” és a „pozitív filozófia” — harcának ábrázolására gondolok. A „világfilozófia” jellemzése maga is ugyanilyen típusú kritikát tartalmaz: A konkrét totalitássá kibontakozott eszmevilág csak *látszólag* fogja magába a valóságos világot. Tredelenburgról (aki szintén ezen a vonalon bírálta Hegelt) és Weisséról írni is akart (MEGA I : 1 : 2 : 249, 258, 281), s feltehetően ismerte a Bauerrel egy egyetemen tanító I. H. Fichte munkáit is (MEGA I : 1 : 2 : 234, 246, 263, 274). Már ezek a közvetett bizonyítékok eloszlathatnak minden kételyt, de van közvetlen bizonyíték is arra, hogy Marx ismerte a feuerbach-i kritika előzményeit. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* Hegel-fejezetének egyik fontos helyén Schelling előbb idézett Cousin-bevezetőjére utal az *unalom* említése: „A logikának a természetfilozófiába való ezen egész átmenete nem más, mint — az elvont gondolkodó számára oly nehezen eszközölhető és ezért általa oly kalandosan leírt — átmenet az *elvonatkoztatásból* a *szemlélésbe*. A *misztikus* érzés, amely a filozófust az elvont gondolkodásból a szemlélésbe űzi, az *unalom*, a vágy valamilyen tartalom után” (GFK: 116).

Az 1843-as kéziratokban erőteljesen jelentkezik egy másik motívum is, amelyet szintén Feuerbach sajátjának szokás tartani. „Fontos — írja Marx a *Jogfilozófia* 267. §-ához fűzött kritikai megjegyzésében —, hogy Hegel mindenütt az eszmét teszi szubjektummá és a voltaképpeni, valóságos szubjektumot ... predikátummá” (MEM1: 209). Ez és a hasonló gondolatokat tartalmazó helyek (MEM1 : 210kk, 305 stb.) feltűnően párhuzamosak Feuerbach

⁴³ Idézi Rawidowicz, *Feuerbachs Philosophie*. 79. o.

⁴⁴ Rawidowicz, *Feuerbachs Philosophie*. 79. kk. — Erdmann, *Grundriss* ... II köt. 643—44, 649. o.

⁴⁵ Schelling, *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Cousin*. 1834. — F. W. Schellings *Werke*. Hrsg. von M. Schröter. München 1958—59.² IV. kiegészítő köt. 456—57. o.

⁴⁶ Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*. 154. kk. — Ruge, *Gesammelte Schriften*. 3. köt. 52. o.

Előzetes téziseivel: „Mindig csak a *predikátumot* kell *szubjektummá*, s így mint *szubjektumot objektummá* és *elvé* tennünk — tehát a spekulatív filozófiát csak meg kell fordítanunk, s megkapjuk a leplezetlen, tiszta, csupasz igazságot”.⁴⁷ A tényleges helyzet azonban az, hogy bár Marx sokszor felhasználta az *Előzetes tézisek* kifejezőmódját, fordulatait, a gondolatot nem Feuerbach-tól vette. Már a disszertációban arról ír, „hogyminden filozófus a predikátumot magát tette szubjektummá” (MEGA I:1:1: 119). Egy 1843-as kivonatfüzetében pedig egy olyan megjegyzést találunk, amelyből kiderül, hogy Marx valami egészen mást értett a szubjektum-predikátum-viszony megfordításán, mint Feuerbach: „Mindenütt megfigyelhetjük, hogy a szubjektum predikátummá és a predikátum szubjektummá változása, a meghatározó és a meghatározott felcserélése mindig az elkövetkező forradalom. Nemcsak a forradalmi oldalon. A király csinálja a törvényt (régimonarchia), a törvény a királyt (új monarchia). Éppígy az alkotmánnyal. A reakciók is. A majorátus az állam törvénye. Az állam akarja a majorátus-törvényt. Amikor Hegel ezért az állameszme mozzanatait szubjektummá és a régi államegzisztenciákat predikátummá teszi — míg a történelmi valóságban a dolog fordítva van, az állameszme mindig ezen egzisztenciák predikátuma volt —, csak a kor általános jellegét, *politikai teleológiáját* mondja ki. Ugyanúgy mint filozófiai-vallási panteizmusával. Ezáltal az esztelenség minden alakja az ész alakjává válik. De itt elvileg a vallásban az ész, az államban az állameszmét teszi meghatározóvá. Ez a metafizika a reakció metafizikai kifejezése, a régi világ mint az új világnézet igazsága” (MEGA I:1:1: LXXIV).

Marx maga is a „politikai teleológia” híve a jogfilozófiai kéziratokban, s a *Jahrbücher*-ben megjelent levelezés záródarabjában. Elismeri Hegelben az „új világnézetet”, csak azt kifogásolja, hogy az új világnézet igazságaként a régi világot akarta feltüntetni. S a Feuerbachtól átvett formulákat *ebben és csak ebben* a bírálatban használja fel. A hegeli *Jogfilozófiában* leírt állam a rendi elkülönülés állama, de az Hegelnél úgy jelenik meg, mintha az állam bontaná szét magát a különböző rendekre. Marx nem az *elvet*, hanem a *kivittelt* támadja. Maga is azt akarja, hogy a társadalom különös csoportjait, a különös társadalmi funkciókat stb. az általános határozza meg, a különöségek az általános „képviselői” legyenek, ne merevedjenek meg egymással és az állammal szemben. Hegel „reakcióssága” Marx szerint csak abban áll, hogy azt a történeti állapotot, amelyben a megmerevedett különösség határozza meg az általánost, úgy ábrázolja mint az általános szabad önmeghatározását. Feuerbach ezzel szemben az *elv idealizmusát* bírálja. Eközben azonban semmit sem vesz észre az idealizmushoz vezető *társadalmi problémából*. Neki csak az a fontos, hogy ne törjön meg az ember testiségének, földiségének materialista immanenciája, ne legyen kénytelen egy transzcendens elvet állítani szembe a társadalom empirikus valóságával. S ennek érdekében beéri a legvulgárisabb megoldással is. Nem azért tagadja az emberi egyetemesség transzcendenciáját, mert valamilyen ideális társadalmi állapotot tart szem előtt. Egyszerűen leírja a „régivilágot”; önmagában, legnyersebb valójában tekinti igaznak. „Az állam — írja az *Előzetes tézisekben* — az emberi lényeg megvalósult, kialakult, kifejtett totalitása. Az államban az ember lényeges kvalitásai vagy tevékenységei különböző rendekben valósulnak meg; de az államfő személyében újra visszavezethető az azonossághoz. Az államfőnek minden rendet képvi-

⁴⁷ Feuerbachs *Sämmtliche Werke*. 2. köt. 224. o.; vö. 238—39. o.

selnie kell, különbség nélkül; előtte mindegyik egyformán szükségszerű, egyformán jogos. Az államfő az egyetemes ember képviselője.”⁴⁸ Feuerbach — az ifjúhegeliánusokhoz hasonlóan — féllábbal már a *vulgárfilozófiában* áll. Bírálata a hegeli *megoldást* tekintve jogos, de milyen pozitív megoldást adhatna ő, amikor még a *problémát* sem látja? A szubjektum és predikátum fejtetőre állított viszonyának megfordítása Feuerbachnál nem a „tisztá, meztelen igazsághoz”, hanem a leplezetlen, direkt apológiához vezet.

A feuerbach-i kritika megsemmisítő lehet a logikai eszme és a természet viszonyának ábrázolására, a vallás filozófiai misztifikációjára nézve, de az állam és a polgári társadalom viszonyát illetően el sem éri a hegeli gondolatokat. Pedig a társadalmi problematika Hegel igazi területe. Marx látja Feuerbach érveinek jogosultságát, de egyoldalúságát is.⁴⁹ Addig nem hajlandó leszállni a transzcendens „ésszerűség” magaslátáról, ameddig *meg nem találja* a földön az ésszerűséget megvalósító gyakorlati erőt. Ez a keresés vezeti el — mint már láttuk — a proletariátushoz. S ugyanekkor, ugyanezzel a lendülettel felfedez Feuerbachban is valamit, amit eddig nem vett észre, és aminek a kortársak — ha egyáltalán figyelemre méltatták — csak másodlagos jelentőséget tulajdonítottak.

A proletariátust „radikális szükségletei” teszik képessé arra, hogy *gyakorlatilag valóra váltsa* Marx filozófiai programját. De a szükségletek elve oldja meg a „filozófiai kritikából” adódott *logikai* problémát is. Marx a proletariátus „radikális szükségletei” alapján küszöböli ki az absztrakt, időtlen fogalom és a konkrét, történelmi realitás ellentmondását. A szükségletek álláspontja a valóságos tárgysiság álláspontja. A szükségletek valóságos, térben és időben meghatározott tárgyakra irányulnak, csak azokkal elégíthetők ki. Marx ezen a ponton észreveszi azt a gondolatot, amely valóban a feuerbach-i Hegel-kritika sajátja: Feuerbach nemcsak azt mutatja ki, hogy Hegel filozófiája nem éri el a valóságot, hanem megállapítja azt is, hogy a valóságot el *kell* érnünk, mert „az érzéki, egyedi lét realitása vérünkkel megpecsételt igazság nekünk”⁵⁰ — testiségünk, vagyis az, hogy mi magunk is egyedi-konkrét tárgyak vagyunk és valóságos tárgyakra van szükségünk életünk fenntartásához, elszakíthatatlanul odaköt minket az érzéki objektumok világához. *Feuerbachra céloz* Marx, amikor azt mondja a *Bevezetésben*, hogy „a forradalmaknak szükségük van egy *passzív* elemre, *anyagi* alapra” (MEM 1: 386). Az *Előzetes tézisekre*: „Csak a szükséglet szenvedő (nothleidende) lény szükségszerű (nothwendige) lény. A *szükségletnélküli* egzisztencia *felesleges* egzisztencia . . . Az olyan filozófiának, amelynek belsejében nincs *passzív* elv, amely az időtlen egzisztenciáról, . . . az *élettelen*, hús- és vérnélküli életről spekulál — egy ilyen filozófiának, mint az abszolút filozófiájának általában, . . . az empiria az ellentéte . . . A szemléletben a tárgy *határoz meg* engem, a gondolkodásban én *határozom meg* a tárgyat; a gondolkodásban én vagyok, a szemléletben *nem-én*. Csak a gondolkodás *tagadásából*, a tárgytól való *meghatározottságból*, a szenvedélyből (Passion), minden öröm és baj forrásából, jön létre az igazi, objektív gondolat, az igazi objektív filozófia.”⁵¹

⁴⁸ Feuerbachs *Sämmtliche Werke*. 2. köt. 244. o.

⁴⁹ Marx Rugenak, 1843. március 13.: „Feuerbach aforizmái (az *Előzetes tézisek* — B. Gy.) szerintem csak azon a ponton nem helyesek, hogy túl erősen utálnak a természetre és túl kevésbé a politikára. Pedig ez az egyetlen szövetség, amely által a jelenlegi filozófia igazsággá válhat” (MEGA I:1:2: 308.).

⁵⁰ Feuerbachs *Sämmtliche Werke*. 2. köt. 185. kk.

⁵¹ Feuerbachs *Sämmtliche Werke*. 2. köt. 234—35. o.

Marx „Feuerbach-kultusza” a *Bevezetés* után kezdődik. De a rendkívül pozitív értékelést nem teszi érthetővé az sem, hogy dialektikus módszere kialakításának döntő pillanatában segítségre talált Feuerbach szükségletelméletében. Marx ezt az elméletet eleve a történelem felől közelítette meg, s amint rátalált, máris túllépett rajta; a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* egyik legfontosabb teljesítménye a munka és szükséglet kapcsolatának kidolgozása, egy *történelmi* szükségletfogalom kialakítása Feuerbach *naturalizmusával* szemben. Ezt az ellentétet azonban Marx vagy egyáltalán nem expliálja (GFK: 75), vagy úgy csinál, mintha csupán Feuerbach *kiegészítéséről*, helyes tételeinek mélyebb megalapozásáról volna szó (GFK: 5). A *Kéziratok* „legélesebb” Feuerbach kritikája mindössze egy „csak” (GFK: 101). Pedig milyen elvi ellentét húzódik meg a diplomatikus szócska mögött! „Csak” arról van szó, hogy Feuerbach nem vette észre, hogy Hegel dialektikája az emberiség előtörténetének spekulatív kifejezése, s nem egyszerűen a filozófia és teológia viszonyának misztifikálása. Mi az oka ennek az óvatosságnak? Miért kíméli Feuerbachot, miért nem lép fel ellene is azzal az élességgel, amelyel a „német ideológia” többi kortársi áramlatát támadta? Miért halmozza el *A szent családban* olyan dícséretekkel, hogy a könyv újraolvasásakor⁵² nevetnie kell?

A meglepő közösségvállalásnak az az oka, hogy Marx alábecsüli a nehézségeket, amelyeket le kellett küzdenie. Túl simának képzei az utat a „rég materializmustól” a maga materialista kommunizmusáig. A *Kéziratokban* tartalmilag megállapította ugyan új típusú materializmusának sajátos vonásait, de felfogásának *kialakulását* tekintve elhanyagolja a „szubjektív oldal”, a társadalmi gyakorlat filozófiai feldolgozásának jelentőségét. Jól látszik ez *A szent családnak* a „materializmus szocialista tendenciájáról” szóló elemzéséből: „Nem kell nagy éleselméjűség ahhoz, hogy az emberek eredeti jóságáról és egyenlő intelligenciabeli adottságáról, a tapasztalat, szokás, nevelés mindenhatóságáról, a külső körülményeknek az emberre való befolyásáról, az ipar nagy jelentőségéről, az élvezet jogosultságáról stb. szóló tanításaiból meglássuk a materializmusnak a kommunizmussal és szocializmussal való szükségszerű összefüggését” (MEM1: 129).

Marx és Engels leveleiből kiderül, hogy Feuerbachban potenciális szövetségest láttak. Úgy vélték, hogy Feuerbachnak *szükségszerűen* a kommunizmus felé kell továbbfejlődnie. Marx egy 1844. augusztus 11-én Feuerbachhoz írott levelében finoman céloz erre az összefüggésre,⁵³ próbálja rávezetni a szocializmus felé vivő gondolati útra. Utal arra, hogy az ateizmus éppen a proletariátus köreiben terjed,⁵⁴ s céloz arra is, hogy mennyire Feuerbach „tem-

⁵² 1867. április 24-én írja Engelsnek *A szent családról*: „Kellemes meglepetés ért, mert úgy találtam, hogy nem kell szégyelnünk ezt a munkát, jóllehet a Feuerbach-kultusz most nagyon humorisztikusan hat az emberre” (MEGA III:3: 383).

⁵³ A levelet nemrégiben publikálták. Magyarul *A béke és a szocializmus kérdései* c. folyóirat I. (1958) évfolyamának második számában jelent meg, innen idézem: „Ezekben az írásokban (*A jövő filozófiájának alapelvei*, *A hit lényege Luther felfogásában* — B. Gy.) — nem tudom, szándékosan-e — filozófiai alapot adott a szocializmusnak, s a kommuniszták nyomában így is értelmezték ezeket a munkáit.” (9. o.)

⁵⁴ „*A kereszténység lényege*” c. könyvről két fordítás is készül... A mai helyzetben a franciák azonnal nekiesnek majd ennek a könyvnek, mert mindkét párt — a papok éppúgy, mint a materialisták és a voltaire-iánusok — kívülről vár segítséget. Különös jelenség, hogy a vallásosság ma, a XVIII. századdal ellentétben, a középosztály és a felső osztály körében terjedt el, míg a vallástalanság — de a magát embernek érző ember vallástalansága — a francia proletariátusba szállt le.” (9. o.)

peramentum gallico-germanicum”-a valósul meg egyes szocialisták tanításai-
ban.⁵⁵ Engels pedig, a maga hevesebb módján — amennyire az elveszett levél
tartalmára következtethetünk — egyenesen *felszólította* Feuerbachot, hogy tér-
jen át a kommunizmusra, érvényesítse filozófiájának elvét, foglalkozzék a
valóságos szükségletekkel.⁵⁶

Marx és Engels a szükséglet feuerbach-i elve alapján gondolták, hogy
Feuerbachot sikerül megnyerni a kommunizmusnak, sikerül rávezetni arra,
hogy vizsgálja meg, miért nem elégülnek ki a tömeg szükségletei a polgári
társadalomban. 1845 közepétől azonban egyre inkább látniuk kell, hogy a szük-
séglet elve önmagában kevés, Feuerbach filozófiája materializmusa ellenére
is a fennálló elismerése marad.

⁵⁵ „A francia jellem és a mi német jellemünk közötti ellentét sohasem mutatkozott
meg előttem olyan éles és szembeeszkő formában, mint az egyik fourier-ista írásban, amely
a következő mondatokkal kezdődik: „Az ember teljes egészében adva van szenvedélyei-
ben.” Találkozott-e valaha is olyan emberrel, aki a gondolkodás kedvéért gondolkodott. . .
A természet és a társadalom fő mozgató ereje ezért a *mágikus*, a *szenvedélyes*, a *nem ref-
lektáló vonzás* . . . Hát nem úgy festenek mindezek a mondatok, mintha a francia szándé-
kosan szembeállítaná „szenvedélyét” a német gondolkodás tiszta cselekvésével? Az ember
nem a gondolkodás kedvéért gondolkodik stb.” (9–10. o.) — Vö. *Előzetes tézisek*: „Tehát
csak ott, ahol . . . a német metafizika skolasztikus flegmájával a francia szenzualizmus és
materializmus antiskolasztikus, szangvinikus elve egyesül, csak ott van élet és igazság . . .
Az igazi, az étellel, az emberrel azonos filozófusnak gallo-germán vérségűnek kell lennie . . .
A szív — a női elv, a véges iránti érzék, a materializmus székhelye — francia szellemű; a
fej — a férfias elv, az idealizmus székhelye — német. A szív forradalmasít, a fej reformál.”
(Feuerbachs *Sämmtliche Werke*. 2. köt. 235–36. o.)

⁵⁶ Engels Marxnak, 1845. február 22. — március 7.: „(Kriege) sokat fog neked
Feuerbachról mesélni — egy nappal azután, hogy elutazott innen, egy levelet kaptam
F(euerbach)tól, írtunk ugyanis a fickónak. F(euerbach) azt mondja, hogy a vallási szart
kell alaposan megsemmisítenie, mielőtt olyan mértékben foglalkozhat a kommunizmus-
sal, hogy mint író is képviselje . . . Különben kommunista, csak a kivitelezés hogyanjá-
ról van szó nála” (MEGA III:1:1: 147). — Engels Marxnak 1846. október közepén:
„Kivonatokat láttam, ahol F(euerbach) „a fej bajairól” és a „gyomor bajairól” beszél,
holmi gyenge apológia, hogy miért nem törődik a valóságos érdekekkel. Éppúgy, ahogy
nekem másfél évvel ezelőtt írta” (MEGA III:1: 47).