

A totalitás kategóriája

HERMANN ISTVÁN

A „kezdetben volt a tett”, a szállóigévé vált goethei mondás kétségtelenül Marx egész filozófiáján keresztülvonul. Ahhoz azonban, hogy ennek a filozófiának és a marxi kultúrafelfogásnak valóságos értelmét átláthassuk, a tett-fogalom tartalmi analízisére van szükség. Az emberi tevékenység igazi sajátossága ugyanis nem egyszerűen elvont cselekvésformáknak, beidegzett cselekvéstípusoknak gyakorlata, hanem gyakorlat a szó ontológiai értelmében. S éppen azzal összefüggésben, hogy a marxi filozófia immár több mint százéves hatástörténetében a Feuerbach-tézisek nyomán főként aktív jellegét szokták a legfontosabb tulajdonságaként tekinteni, szükség van ennek a tevékenység-problémának átgondolására.

A hegeli filozófia legnagyobb vívmánya abban állott, hogy mintegy át tudta tekinteni az emberiség belső fejlődési folyamatát a legtöbb tudati kategóriában, a logikában, a filozófiában, a jogban és a vallásban. A hegeli filozófia egyik belső problémája mégis abból fakad, hogy ennek a fejlődési folyamatnak Hegel első nagy klasszikus művében nyújtott egységes képét, tehát a Fenomenológia által jellemzett összefolyamatot Hegel kénytelen volt — részben a konkretizálás okán — felbontani az emberi tudat különböző formáinak vázolásával. Ezáltal szükségképpen megszűnt Hegelnél az a szemléleti mód, amely még *A szellem fenomenológiáját* jellemezte, ahol a fejlődés, az evolúció különböző mozzanatai dialektikus egységet képeztek egymással, és itt még nem tűnt el sok olyan vonás ebből a filozófiából, mely magára a valóságos életre mutatott. (Elég lesz itt megemlíteni az olyan elemzéseket, mint a rabszolgatársadalom felbomlásának az úr és szolga viszonyra történő visszavezetését).

Azt, hogy a fiatal Hegelnél végső fokon ez az egységes szemlélet uralkodott, nagyon világosan bizonyítja be már a frankfurti periódussal kapcsolatban Lukács, amikor a következőket hangsúlyozza:

„Filozófiailag két nagyon lényeges módszertani szempont kerül Kanttal szemben előtérbe. Először, hogy a kötelesség-konfliktus az abszolút és relatív dialektikájából keletkezik. Minden egyes kötelesség Hegel szerint pusztán a társadalmi dialektikus teljes összefüggés egyik mozzanata, a frankfurti terminológia szerint: az élet egyik mozzanata. Ez az összefüggés azonban maga is ellentmondásos, és az egyes meghatározottságok ellentmondása alapozza meg lényegét, az életet. Az egyes meghatározások (kötelességek) körülhatárolása nem úgy történik meg, hogy mindegyikük egymásmellettiiségben valamiféle fölösztott területen uralkodnék, vagy pedig hierarchikusan egymás fölé rétegeződnek, hanem ez a vonatkozás maga is harc, ellentét, ellentmondás. Amennyiben minden mozzanat, minden kötelesség az abszolútum igényével lép fel, szükségképpen egy másik, ugyanilyen igényű mozzanattal kerül ellentmondásba. S ezt az ellentétességet pusztán mindezeknek a meghatározásoknak eleven totalitása oldja fel. Lényegük azonban

éppen abban áll, hogy ilyen ellenkező meghatározottságok totalításai.” (Georg Lukács: *Der junge Hegel*. Zürich—Wien 1948. 220. o.)

Bizonyos, hogy Hegelnél a dialektika a későbbiekben is a leglényegesebb módszertani és gondolati elem. A korai Hegel és a későbbi Hegel ellentéte filozófiailag azonban nem annyira az idealisztikus elemek erősebb, nyíltabb és sokkal inkább a porosz abszolutizmushoz kötött előtérbe nyomulásában található. Sokkal lényegesebbnek tűnik az, hogy mindazok a mozzanatok, amelyekről Marx és Engels — joggal — mint a hegeli gondolatvilág konstrukcióiról beszél, rendkívül gyakran azért ilyenek, mert az összolyamat áttekintése — az előbb említett ideológiailag fontos meghatározó elemek érdekében — háttérbe szorul. Ezáltal azonban most már csak — az első korszakhoz viszonyítva — másodlagosan kerülnek elő egészen zseniális felismerések, „megindulások” (Lenin), és a szellemi fejlődés összolyamatának képe már nem áll olyan világosan előttünk. Hegel hatalmas felfedezése, mely az arisztotelészi zoon politikon fogalom nagyjelentőségű és a filozófiatörténetben első ízben kristályos továbbfejlesztése, az volt, hogy az embert nem egyszerűen csak társas lénynek kell tekinteni, nem csupán „társadalmi állatnak”, hanem zoon historiconnak, vagyis történelmi lénynek. Ez a nagy felfedezés azonban, mely végig megmarad a hegeli filozófiában és mintegy determinálja a hegeli gondolatmenetet, kétségtelenül a leszűkítések egész sorával jár. Ez mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy Hegelnél a történelmiség mint történelmiség, tehát mint világtörténeti folyamat, az egyén fölött álló és az egyént maga alá rendelő tendencia. Következésképpen az a szellemi konstrukció, amelyet Hegel végeredményben megteremt, és melyhez egész életművében következetes marad, az emberi individuum — s ezzel együtt az emberi praxis — szerepét szükségképpen degradálja. A történelem Hegel által tételezett teleológiája pusztán „saját” törvényszerűségeinek felismerését követeli meg, pusztán azt kívánja, hogy az egyén a történelmi fejlődés tendenciavonalában tevékenykedjék, és ilyen módon ugyan a múlt vonatkozásában a konkrétan haladó álláspont elfogadását jelenti, a jelen vonatkozásában viszont filozófiailag mindenféleképpen konzervatív. Ha a filozófia történetében áttekintjük a történetiség problematikáját, akkor világosan láthatjuk, hogy a Marx előtti filozófia a történeti koncepcióiban legtöbbször nem tudott szabadulni a konzervatív vonásoktól. Az a konzervativizmus, mely a hegeli filozófiában — illetve szállóigévé vált jelmondatában, mely minden valóságot ésszerűnek jelent ki — oly pregnánsan jut kifejezésre, többnyire elválaszthatatlan a nagy történeti koncepcióktól. Ebben a tekintetben sok esetben még Herder is konzervatív álláspontra helyezkedik, egy helyütt például a következőt mondja:

„Meghajlom az én egész fajtám felett uralkodó általános természeti bölcsesség magasrendű terve előtt, s annál szívesebben teszem ezt, mert látom, hogy ez az egész természet terve. Az a szabály, amely világrendeket tart fenn, és amely minden kristályt, minden bogárkát és minden hópelyhet kialakít, az alakította és tartotta meg az én fajomat is; ez teszi saját természetét az emberi nem fennmaradásának és továbbfejlődésének alapjává mindaddig, amíg emberek lesznek. Isten minden műve önmagában tartalmazza értelmét és önmagával való szép összefüggését. Ugyanis ezek mind bizonyos korlátokon és ellentétes erők egyensúlyán alapulnak, s egy belső hatalom teremt rendet közöttük. Ezzel a vezérfonállal vándorolok át a történelem labirintusán, és látok mindenben harmonikus, isteni rendet; mert bármi történhet, az megtörténik, ami hathat, az hat.” (Johann Gottfried Herder: *Zur Philosophie der Geschichte*. II. köt. Berlin 1952. 461—462. o.)

A hisztoricizmusnak tehát, amennyiben ez a hisztoricizmus idealisztikus alapon áll, lényeges sajátja az a felfogás, hogy ami megtörténhet, az meg is történik, vagyis a lehetőség és valóság aktuális egybemosása. Annál érdekesebb ez, mert éppen Herder a meghatározottabban polgári jövő felé tekint. Az ő reményei így hangzanak:

„Milyen fajtájú lehet Európa kultúrája? Ez az előbbiekből kitűnik. Pusztán olyan emberek kultúrája lehet ez, amilyenek az emberek voltak és lenni akartak, a vállalkozás, tudomány és művészet teremtette kultúra. Akinek ez nem kellett, aki ezt megvetette vagy rosszul használta fel, olyan maradt mint volt... Eközben az ész és az emberek megerősödött közösségi tevékenysége feltartóztat-hatatlanul fejlődik, és ezt jó jelnek tekinthetjük, hogyha a legjobb nem is túl hamar érik meg.” (Uo. 651. o.)

Herder célja tehát valóban a polgári társadalom, de ezzel együtt jelenik meg a történetiség — még a leghaladóbb politikai és gondolati állásfoglalás jegyében is — mint olyan, amely szükségképpen konzervatív mozzanatot tartalmaz. A hegeli filozófia lényege ebből a szempontból az idealista történeti szemlélet szükségszerű konzervatív mozzanatának a kibontakozása, a lehetőség és valóság állandó egybemosása, a megtörténtnek mint ésszerűnek indoklása, és ilyen módon végső soron az emberi tevékenység konzervatív orientációja. A „kezdetben volt a tett” gondolata viszont, mellyel fejtegetéseink indultak, ennek a tendenciának poláris ellentéte. A kérdés természetesen úgy vetődik fel, hogy vajon a hisztoricizmus — az embernek mint történeti lénynak az elképzelése — és ezzel együtt az aktivitás kritikája — egyáltalában lehetséges-e. Végeredményben helyesen fejtette ki August von Cieszkowski, hogy Hegel egész történelemszemléletéből mintegy kimarad a jövő kategóriája:

„egy szóval sem említette a jövőt, mi több, úgy vélte, hogy a filozófia csak visszaható erejű lehet a történelem kutatásában, a jövőt pedig teljesen ki kell zárni a spekuláció köréből... Nekünk viszont — folytatja — eleve meg kell állapítanunk, hogy a jövő megismerhetősége nélkül, anélkül, hogy a jövőt a történelem integráns részének tekintenénk, mely a történelem az emberiség rendeltetésének megvalósulása, nem juthatunk el oda, hogy megismerjük a szerves és eszmei totalitást valamint a világtörténelem apodiktikus folyamatát.” (A. von Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*. Berlin 1838. 8–9. o.)

Az aktivitás filozófiája, az úgynevezett praxis filozófiája korántsem véletlenül vezetett el igen sok képviselőjénél az anarchizmushoz, a kontinuitás és ezen belül elsősorban a kulturális kontinuitás tagadásához. Hegelnél ez a kontinuitás egészen saját koráig természetes volt, és a konzervatív jelleg végső soron ennek a kontinuitásnak a megőrzését célozta. Annak ellenére, hogy a jövőt nem elemezte Hegel — s ebben Cieszkowskinak igaza van —, mégis elmondhatjuk azt, hogy a jövő immanenter benne van a mult-felfogásban, amelyet Hegel kifejt. A kontinuitásnak a jövő irányában való hegeli hangsúlyozása azáltal, hogy az aktuálisan bekövetkezőt igazolja, végső soron a spontaneitás irányába mutat. Annak a tábornak véleménye viszont, melyet az előbbi citátum olyan világosan fejezett ki, és amely táborba természetesen beletartozott Stirner és az utána következő, hozzá kapcsolódó anarchisztikus mozgalom, éppen ennek a történelmi mechanisztikus felfogásnak az ellenpárja.

Az itt feszülő probléma kétségtelenül igen mélyen és sokoldalúan összefügg azzal a fejlődési folyamattal, melyet a német polgári intelligencia a

múlt század első felében megtett, és ahol a konzervativizmusnak szükségképpen született meg az anarchista ellentétpárja. A legokosabb konzervativizmus, az, amely a hegeli filozófiában kifejezésre jutott, végső soron elvezetett ennek az ellentmondásnak teljes kibontakozásához, és az igazi kérdés most már a zoon hisztorikon és a zoon praktikon problémája volt. A praktikus ember — akinek fogalmát a polgári ideológia Franklin óta egészen világosan meghatározta — az embert tool making animalnak, vagyis szerszámkészítő állatnak jellemezve — adekvát ellentétpárját találta meg a hegeli filozófiában, mely az embert történeti szellemű állatnak jellemezte. Ennek az ellentétnek a Stirnerben kicsúcsosodó gyakorlat-filozófiai elmélet csupán újabb fázisa, amely elmélet újabb változatait természetszerűen majd később tárgyaljuk. Itt egyelőre elégedjünk meg azzal, hogy ezt az ellentmondást megpróbáljuk mint általános ellentmondást bemutatni, és egyben megkíséreljük a marx *filozófia* szempontjából elemezni. Azt ugyanis, hogy a hegeli filozófia konzervativizmusa valamiféle pszichológiai okokkal magyarázható, Marx már régen elvetette, amikor is tudatlannak nevezte azokat a tanítványokat, akik Hegel retrogád jellegű gondolatmeneteit „alkalmazkodással” „erkölcsileg” magyarázzák. Ezzel a lapossággal szemben már egészen fiatal korában ezt a megjegyzést tette:

„Az, hogy egy filozófus ilyen vagy olyan alkalmazkodásból ilyen vagy olyan látszólagos következetlenséget követ el — ezt el lehet képzelni; lehetséges, hogy ő maga is tudatában van ennek. Aminek azonban nincs tudatában, az az, hogy látszólagos alkalmazkodásának lehetősége legmélyebben magában alapelvének elégtelenségében vagy elégtelen felfogásában gyökerezik.” (*MEGA* I/1. 1. félköt. 63. o.)

A valóságos magyarázatot Marx már útjának kezdetén is magának a hegeli filozófiának szövedékében kereste. Ehhez viszont végeredményben azokat a gyökereket kellett meglelnie, amelyek ezeket a hibákat teljesen világossá teszik, amelyek megadják a magyarázatát annak, hogy a hegeli filozófia a maga egészében a dialektikus módszer ellenére is konzervatív maradt, és e kritikával egyben egy olyan filozófiai módszert is ki kellett dolgoznia, mely hisztoricisztikus — azaz megtartja a hegeli gondolatmenet leglényesebb vívmányát —, de az aktivitás problémáját sem nem küszöböli ki, mint Hegel, sem pedig nem dönti el fatalisztikusan. (Megjegyzem, hogy Engels később beszél arról, hogy a fatalizmus nem jelent passzivitást, és Luther hier stehe ich und ich kann nicht anders-ét említi meg e tevékenység-típus példájául, ez azonban nem jelenti azt, mintha Marxék nem keresték volna a cselekvés mozgási terét a cselekvés ontológiájában.)

Marx gondolatvilágának fejlődésében egyre világosabbá válik, hogy a polgári világ két nagy felismerése — a praktikizmus és a hisztoricizmus — külön-külön magában egyoldalú. Ennek a két nagy felismerésnek értékeit azonban sohasem tagadta, és az embert mindig a zoon hisztorikon és a zoon praktikon egységének tekintette. Ezt azonban nem kritikátlanul tette. Marx társadalomkritikája az első periódusban — mint ezt a hegeli államjog kritikájáról írott esszéje fejezi ki — éppen az említett egység megteremtése jegyében fejlődik. Átveszi Hegel koncepcióját abban a tekintetben, hogy az állam ekkor még ő is az ész szféráját látja, és hogy a polgári társadalom az anarchia, a bellum omnium contra omnes világa stb., de egy nagyon lényeges különbséggel. Hegel társadalom és állam ilyenfajta ellentétében a fogalom ésszerűségéből kifejlődő különbséget látja, Marx viszont, éppen ellenkezőleg,

az ésszerűtlenség jellegzetes megnyilvánulását ismeri fel benne. Az ember, Marx szerint, univerzális lény, de csak abban az esetben, hogyha társadalmilag találja meg tevékenységi körét. Ha viszont az államban valósulna meg létének lényege — mint ezt Hegel hiszi —, akkor az emberi lét legfeljebb absztraktnan emberi, mint közösségi lény nem tud létezni a társadalomban, hanem csak atomizáltan és egyedül. Marx számára tehát a polgár kettéválása burzsoára és citoyenre nem természetes folyamat és normál szükség-szerű dialektika, mint Hegel számára, hanem a társadalom ellentmondásának, mégpedig kínzó és kritizálendő ellentmondásának egyik jele. Marxnak ez a kritikája tehát már hatalmas lépés előre, tudniillik a hisztoricizmus és aktivizmus előbb említett viszonyát világosan exponálja, illetve egy új vonatkozását fedi fel. De a fiatal Marx beszél nagyon élesen az aktivizmus ellen is — ő mondja ki azt, hogy:

„Szilárd meggyőződésünk, hogy nem a *gyakorlati kísérlet*, hanem a kommunista eszmék *elméleti kifejtése* az, ami igazán *veszélyes*, mert a gyakorlati kísérletekre még ha tömeges kísérletek is, *ágyúkkal* lehet válaszolni, mihelyt veszélyessé válnak. De *eszmék*, melyek intelligenciánkat hatalmukba kerítették, melyek érzületünket meghódították, amelyekhez az értelem hozzábilincselte lelkiismeretünket, — ezek olyan láncok, amelyekből az ember nem tépheti ki magát anélkül, hogy szívét szét ne tépné, olyan démonok, amelyeket az ember csak úgy keríthet hatalmába, hogy aláveti magát nekik.” (Marx: *A kommunizmus és az augsburgi „Allgemeine Zeitung”*. MEM 1. köt. Bp. 1957. 108. o.)

Természetesen nem állítom azt, hogy Marxnál ebben az időszakban ennek a problémának már filozófiailag teljesen komplett áttekintéséről lehetne beszélni. Pusztán arról van szó, hogy Marx azokkal az ismeretekkel felfegyverkezve, amelyekből azután filozófiája a későbbiekben is táplálkozott, már itt érezte a két polgári tendencia gondolati túlhaladásának lehetőségét. Nem itt van a helye annak, hogy a szerszámkészítő ember, a tevékeny ember, a tett embere stb. fogalmaknak egymással és az individualitásra koncentrááló filozófiai áramlatokkal való összefüggését megmutassuk, ugyanúgy, mint ahogy evidensen átlátható, hogy a hisztoricizmus dekadenciája a későbbiekben a szellemtörténetben nyilatkozik meg. Viszont mindenesetre hangsúlyozni kell, hogy Marx kutatásai és orientációi megteremtették a feltételt annak, hogy később ki tudja fejteni a polgári ellentmondás valóságos kritikáját. S itt korántsem valami eklekticizmusról van szó. Erre vall már az a doktori disszertáció is, amely a demokritoszi és az epikuroszi filozófiát bírálja. Ugyanis e disszertációval válik Marx példaképévé és igazi mitikus hősévé Prométheusz. A felvilágosodásban Prométheusz, mint ismeretes, igen jelentős szerepet játszott, Goethe drámát tervezett róla, a bevezető költemény el is készült belőle, Beethoven az emberekről, mint Prométheusz teremtményeiről írt zenedarabot, Shelley, Marx egyik legkedvesebb költője pedig meg is írta drámáját a leláncolt Prométheuszról. A klasszikus német filozófiára jellemző, ahogyan Schelling ír a titánról:

„Prometheusz nem gondolat, melyet ember talált ki, egyike az ősgondolatoknak, amelyek maguktól behatolnak a létbe és következetesen fejlődnek, ha, amiként Prométheusz Aiszkhülosznál, egy mélyenszántó szellemben nyernek helyet. Prométheusz az a gondolat, amelyben az emberi nem, miután az egész isteni világot belsőjéből megteremtette, önmagához tér vissza és önmagának és saját sorsának tudatosítójává válik. Prométheusz az emberiségnek az a princípiuma, amelyet szellemnek nevezünk... Az egész emberiségért bűnhődik, és fájdalma csupán az emberi én fenséges példaképe, mely emberi én az istennel való hallgató-

lagos közösségből kiszakadva ugyanazt a sorsot szenvedte el, és a vas-szükségesség láncával egy véletlen, de elkerülhetetlen valóság szilárd sziklához láncolódik, és reménytelenül tekint az áthidalhatatlan és legalábbis közvetlenül el nem tüntethető hasadékra, amely a jelenlegi állapotát megelőző és éppen ezért soha vissza nem vehető és vissza nem csinálható tetteiből eredt.” (Friedrich Wilhelm Schelling: *Sämmtliche Werke*. Stuttgart und Augsburg 1857–61. I. köt. 482. o.)

A schellingi jellemzés Prométheuszról, a titánról, kétségtelenül egyike a felvilágosodás és különösen a klasszikus német filozófia legszembeeszköbb karakterleírásainak. E jellemzésből két dolog tűnik ki. Az egyik az, hogy már a fiatal Schelling igyekszik a Prométheusz-mítoszt nemcsak annak értékelni, amit a felvilágosodás számára általában jelent — tudniillik, mint az isten ellen lázadó titánt —, hanem az emberi nem öntudatra éledésének e mitológiai képét egyúttal a szenvedés képévé is változtatja. Persze itt még nem a későbbi Sziszüphosszá kristályosodó egzisztencialisztikus mítoszfelfogásról van szó, noha Schellingnél, mint láttuk, az istentől való elhagyatottság a reménytelen helyzet egyik indoklója, bár a német idealizmusnak és annak a teisztikus programnak megfelelően, melyet ez az idealizmus képvisel, Prométheuszban is hangsúlyozza a Krisztus-mítosz egyik mozzanatát. Ennél azonban sokkal fontosabb számunkra az, hogy Schelling az objektív idealizmus, mégpedig a hisztoricisztikus objektív idealizmus felé lépve, e fejtegetésében a Prométheusz-mítoszban képileg ábrázolt jelenségeket — a tátongó szakadékot és a sziklához láncoltságot — filozófiailag egyfelől a valóság, mégpedig a valóság szükségyszerűségének nyomásával magyarázza. Ez a feloldás még inkább elmélyül azáltal, hogy Schelling a szakadékot magát nem mint objektivitást, illetve nem mint embertől független objektivitást tárgyalja, hanem a múltban létrejött és a jelenben létrehozandó cselekvések között észleli.

Mindez azért nagyon fontos, mert nemcsak a zoon historicon objektív idealista felfogásának bizonyos konzervativizmusára utal, hanem arra a nagy felfedezésre is, mely a német dialektikus idealizmus egyik legtermékenyebb gondolata. Arról van ugyanis szó, hogy Schelling zseniálisan ismeri fel azt, hogy a múltban létrejött cselekvések eredményei mint objektivációk, adott esetben és adott pillanatban, szembekerülhetnek azzal, amit az ember cselekedni szeretne a jelenben.

Marxnál nagyon érdekes módon a Prométheusz-alak, mely kétségtelenül az aktivisztikus mozzanatot képviseli mitikus formában, Epikurosszal együtt jelenik meg. A következőket írja:

„A filozófia, ameddig csak egyetlen csepp vér is kering világot legyőző, abszolút szabad szívében, Epikurosszal mindig azt fogja odakiáltani ellenfeleinek: 'Nem az az istentelen, aki megtagadja a tömegek isteneit, hanem az, aki a tömegek nézeteit az isteneknek tulajdonítja.'

A filozófia nem titkolja ezt. Prométheusz vallomása:

Nyíltan beszélek, minden istent gyűlölök

az ő saját vallomása, az ő saját jelszava minden égi és földi istennel szemben, akik nem az emberi öntudatot vallják a legmagasabb istenségnek. Mellette ne legyen Isten senki.” (Marx: *Prométheusz alakja*. In: Marx–Engels: *Művészetéről, irodalomról*. Kossuth, 1966. 246. o.)

Ez a Prométheusz-kép, mely még kétségtelenül inkább hasonlít a baloldali hegelianizmus általános felfogásához, mint a késői Marxéhoz, azért érdekes, mert ebben a képben epikureizmus és a prométheuszi ateizmus mintegy

együttesen vannak jelen. Ami azonban Marx Prométheusz-képéből nagymértékben hiányzik, az a szenvedés motívuma, legalábbis hogyha ezt a képet a Schellingével vetjük össze. Nagyon érdekesen veszi ezt észre Rolf Sannwald, aki mint modern gondolkodó úgy érzi, hogy ennek a sajátosságnak egyik oka az — s ezt szerintem helyesen érzi —, hogy a marxi felfogás Prométheusz és Epikurosz alakjaira mint szimbólikus alakokra egyaránt épít. Viszont éppen mint modern gondolkozó helyteleníti ezt:

„Csak azt jegyezzük meg, hogy Marx midőn az embert magáramaradottan tételezi és akárcsak Protagorasz, minden dolog mértékévé teszi, elvágja magát attól, hogy a humanizmus végső kérdését válaszolhassa meg. Azt a kérdést ugyanis, amely ama kielégületlenség valóságos végső okát kutatja, amelyet az ember önmagával és az általa produkált állapotokkal kapcsolatban elszenved. Marx Aiszkhülosz Prometheuszából az autonóm ember istentelen hübriszt lelkesen átvette, és emellett szem elől tévesztette a tragikusan élő, minthogy istennel szemben élő ember képét. Így keresztülviszi tévedhetetlen módon az experimentum suae medietatist, és egy utópiával fejezi be a gondolatmenetet.” (Rolf Sannwald: *Marx und die Antike*. Zürich 1957. 72. o.)

A rendkívül okosan gondolkodó Sannwald ugyanis képtelen megérteni azt, hogy Marxnál itt két mozzanat még nem szerves egységeről, de szintézis-folyamatáról van szó. Epikurosz elvonuláselmélete kétségtelenül az ateizmus egyik kifejezője, s természetesen egészen jellegzetes dolog az, hogy Epikurosz a világok intermundiumaiba helyezi az isteneket, mint ahogy számára az emberideál is az intermundiumban élő ember. Az intermundiumban élő ember természetesen a pusztán teoretikus ember, a pusztán szemlélődő ember, és ebből, lefordítva a 19. századi német filozófia nyelvére, a szemlélődő, mégpedig történetileg szemlélődő filozófus ideálja kerekedik ki végső fokon a marxi Epikurosz elképzeléséből. Az ateizmus másik formája az aktív ateizmus, melyet Prométheusz alakja reprezentál. Aligha tévedek tehát akkor, hogyha felteszem: Prométheusz és Epikurosz mint kettős csillagzat, mint kettős szimbólikus példakép azért jelenik meg Marxnál, mert Marx számára már igen korán — ebből a szempontból csak arra utalnék, hogy az előbb idézett marxi Prométheusz-jellemzés a doktori disszertáció, a démokritoszi és epikurosz filozófia különbségéről írott mű bevezetőjéből való — a legnagyobb filozófiai problémát az említett két princípium egyesítése jelentette.

Bármennyire kezdetleges is még az a megoldási kísérlet, mely sokkal inkább képileg fejezi ki Marx keresését, mintsem teoretikusan alapozná meg, mégis ebben a képi kifejezésben egyúttal a Marx által önmaga elé tűzött feladat valóságos megjelölését kell látnunk. Ennek a feladatnak valóságos nehézségei kétségtelenül csak később bontakoztak ki Marx előtt.

Az első etap ebben a fejlődésben, hogy Marxnál ez az egyesítés először képileg, majd később az elvont általánosság fokán jelenik meg. Marx filozófiája kezdetben valóban kritikai filozófia. A kritikai szempont értelmezésénél viszont rendkívül konkrétan gondolja át magának a kontinuitásnak valóságos problémáit. Marxnál kezdettől kezdve szerepel egy rendkívül lényeges mozzanat, mely az utolsó műveig megmarad, nevezetesen az, hogy a jövőt egyáltalán nem akarja megkonstruálni. Ez nemcsak az utópista szocializmussal vagy kora igazi kommunizmusával helyezi szembe, hanem mindazokkal az elvont aktivizstikus és természetesen voluntarizstikus spekulációkkal is, amelyek oly gyakran fellépnek, akár marxista mezben is. Marxnál igen ritkán fordul elő a kommunista társadalom előrevetített képe. (Az, hogy

ez mégis előfordul, kétségtelen, és mint a későbbiekben látni fogjuk, olyan jellegű, Fourier-től származó befolyásra vall, amelyet Marx az érett műveiben, maga kritizál nagyon élesen.) Marxnál azonban a fejtegetés lényege természetesen a hegeli felfogástól is élesen eltér. Hegelnél arról van szó első sorban, hogy a történelmileg felhalmozott gondolatok aktualizálódását, megvalósulását akár a valóságon tett erőszak árán is bemutatja, és ha egy lépést tesz is kora nyomorúságos abszolutizmusához képest az őáltala ideálisnak tekintett állapotok rajzában, ezeket alapjaikban, elvont körvonalaikban mégis megvalósultnak jelenti ki. Így végeredményben az a vád, mely szerint Hegel a jövőt kiiktatja a filozófia fejlődéséből, jogosult. Marxnál viszont a jövő mint konkrét, mint részleteiben körvonalazott kép általában nem merül fel, viszont felmerül oly módon, mint az eddig felhalmozott tudás és gondolati anyag megvalósítása. Ez tudniillik nem a jövő önmagában, hanem a jövő feladata. Egyik levelében írja a következőt:

„Eddig a filozófusok íróasztalukban tartogatták minden rejtély megoldását, és a buta avatatlan világnak csak ki kellett tátania a száját, hogy az abszolú, tudomány sültgalambja belerepüljön. A filozófia most világivá lett, és a legcsattantósabb bizonyíték erre az, hogy maga a filozófiai tudat nemcsak külsőlegesen, hanem belsőlegesen is átérzi a harc kínját. A jövőt megkonstruálni és egyszer s mindenkorra elintézni mindent, nem a mi dolgunk. De annál bizonyosabb az, amit jelenleg el kell végeznünk — minden fennálló kíméletlen kritikájára gondolok, kíméletlen kritikájára abban az értelemben, hogy nem fél eredményeitől és éppoly kevésbé a meglevő hatalmakkal való konfliktustól.” Marx: *Levelek a „Deutsch-Französische Jahrbücher”-ből*. MEM 1. köt. id. kiad. 346. o.)

S nem sokkal később még ezt fűzi hozzá:

„Kiderül majd, hogy nem arról van szó, hogy egy nagy gondolatjelet húzzanak múlt és jövő közé, hanem arról, hogy *megvalósítsák* a múlt gondolatait.” (Uo. 348. o.)

Marxnak az a felfogása tehát, hogy a jövő és a jövőre irányuló aktivitás nem szakítható el a történeti folyamattól, hogy a jövő nem más, mint annak megvalósítása, ami lehetőségként felhalmozódott a múltban, tehát hogy a múlt a jövő irányát is meghatározza, a jövő kérdésében új álláspontot jelent. Ez az új álláspont nemcsak egyszerűen eltér a hegelitől és az aktivizmusétól (anarchizmusétól), hanem kritikailag tér el, egyben azonban mindkettőnek legfontosabb elemeit megőrzi. S az, hogy ez a gondolat a marxizmusban nemcsak mint a fiatal Marx gondolata merült fel, azt hiszem, minden Marx-ismerő előtt világos. Elég emlékeztetni arra, hogy *A gothai program kritikájában* Marx arról beszél: a proletariátusnak nincsenek megvalósítandó ideáljai, és ehhez hozzáfűzi azt, hogy a szocialista forradalom feladata egyszerűen felszabadítani a társadalmat azoktól az erőktől, melyek a fejlődést gúzsba kötik. Lenin azután ugyanezt a mozzanatot emelte ki a marxi gondolatvilágból, mikor a következőket írja:

„Marxnál nyoma sincs utópizmusnak abban az értelemben, hogy kiagyalja vagy megálmodja az „új” társadalmat. Nem, ő természeti folyamatként tanulmányozza az új társadalomnak a régiből való *megszületését*, az utóbbiból az előzőhöz vezető átmeneti formákat. A proletár tömegmozgalom tényleges tapasztalatait veszi alapul és belőlük igyekszik levonni a gyakorlati tanulságokat. „Tanul” a Kommunizmusból, mint ahogyan egyetlenegy nagy forradalmi gondolkodó sem áttalott tanulni az elnyomott osztály nagy mozgalmainak tapasztalataiból, s sohasem tartott vaskalapos ’erkölcsprédikációkat’... (Lenin: *Állam és forradalom. Összes Művei* 33. köt. Kossuth, 1965. 44. o.)

Ez az utópiamentes vonás a marxi gondolatvilágban természetesen következik abból, hogy aktivitás és történelmi szemlélet, vagyis zoon hisztorikon és zoon praktikon összekapcsolása egyúttal a múlt, jelen és jövő dialektikus kapcsolata is. A filozófia egész története telítve van ennek a kapcsolatnak szétszakításával. Vagy a múltat elemzik, vagypedig utópisztikus rajzokat vázolnak fel: a *Novum Organum* mellett a *Nova Atlantis*, a hobbesi filozófiai általánosítások mellett a *Leviathan* és természetesen azoknak az utópisztikus gondolatoknak egész vonulata, amely a francia utópista szocializmusban konkludál. Messzire vezetne, most ha ezzel kapcsolatosan a Stirner-féle önmegvalósítást és az emberi lényeg önmegvalósításának még a korai Marxnál is felmerülő általános tendenciáit mint ennek az utópisztikus vonulatnak egy sajátos változatát jellemeznénk. Meg kell azonban említeni azt, hogy mind a mai napig él az a tendencia, mely egyszerűen tudomást sem vesz arról a dialektikus összekapcsolásról, holott éppen történetiség és aktivizmus, történetiség és cselekvésre irányultság e dialektikus kapcsolata, mely a tettet egyszerre helyezi a kezdetbe és a végbe, és a tettek között minőségi különbséget lát, ebből a szempontból továbbfejlesztve az idézett schellingi gondolatot — a Marx egész életművén végigvonuló és a klasszikus német filozófia belső problémáiból következő nagy felfedezés. Ezzel szemben néhány modern Marx-értelmező szétbontja ezt az egységet. A Marx körül folytatott mai viták egy része erre a szétbontásra vezethető vissza. Elég lesz megemlíteni azt, hogy Svetozar Stojanović, Marx etikai elméletéről írva, Karl Poppernek azzal a nézetével vitatkozik, mely a marxizmusban pusztán determinisztikus elméletet lát. Ez a popperi vélemény a mi teóriánk szerint Marxból egy, a német idealizmus hisztoricizmusánál merevebben konzervatív gondolkodót faragna. (Ld. Karl Popper: *The Open Society and its Enemies*. London 1962. II. köt. XXII. fej.). Vele szemben Stojanovic mindenek előtt kijelenti azt:

„Marx gondolatának elsőrendű jellegzetessége az aktivizmus. Lényegét ezek a kategóriák jelentik: gyakorlat, szabadság és az embernek mint embernek önmegvalósítása. Ennek az aktivizmusnak alapjául szolgál egyfajta mérsékelt történelmi determinizmus.” (Svetozar Stojanović: *Marx's Theory of Ethics in Marx and the Western World*. Edited by Nicholas Lobkowitz, London 1967. 167. o.)

S a vita hevében, melyet Popperrel folytat, egyrészt szemére veti azt, hogy Engelst idézi — aminek valószínűleg az az oka, hogy Popper Marxban ilyen utalást nem talál —, majd utána hivatkozik Robert C. Tucker *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge 1961.) c. könyvére, és ehhez az eredményhez jut:

Tucker helyesen utasítja el Popper interpretációját, emlékeztetve bennünket arra, hogy Marx először érkezett el a jó társadalom ideáljához, és csupán később győződött meg az új társadalom kialakulásának elkerülhetetlenségéről. Ez az ellenérv önmagában természetesen nem döntő. Popper még azt mondhatná, hogy a második fázisban Marx egy etikai hisztoricista volt. Én azonban úgy vélem, hogy Popper ezt sem tudná bizonyítani. Sőt, hozzátenném, hogy pszichológiailag a szocializmus etikai jogosultságának eszméje vezette Marxt arra, hogy higgyen a szocializmus elkerülhetetlenségében, nem pedig megfordítva. Marx végképpen optimisztikus és progresszív gondolkodó volt. Logikailag azonban a morális kritérium és a történelmi szükségszerűség Marx számára függetlenek egymástól.” (Id. *mt* 171. o.)

Nem itt van a helye annak, hogy most konkrét etikai kérdések tárgyalásába bocsátkozunk. Stojanović fejtegetéseiből mindenesetre világossá válik az,

hogy ő is, Popper is a marxizmussal kapcsolatban még mindig olyanfajta alternatívákat vetnek fel, amely alternatívák meghaladása éppen Marxnál történt meg. Ezeknek a helytelen alternatíváknak és Marx morális vagy antropológiai kiindulópontjainak állítása és elszakítása a tudományos vizsgálatainak egészétől, igen elterjedt napjainkban. S nemcsak Stojanović vagy Gajo Petrović, hanem Márkus György és Ágh Attila írásaiban is fellelhető. Az előbbieken az 1843-as Rugéhez intézett levélről egészen Marx egyik utolsó alkotásáig, *A gothai program kritikájáig*, valamint Lenin Marx-interpretációjáig kísértük végig annak a marxi felfogásnak állandó, következetes fölbukkanását, mely a filozófiatörténetnek ezt a hamis alternatíváját megoldotta, illetve a fiatal Marxnál megoldani kísérelte. Éppen ezért meglepő, hogy még napjainkban is akad olyan jellegű Marx-kritika, mely az elvont ideál tételezéséből indít. Az ideáltételezések idegenek Marxtól, aki ebből a szempontból nemcsak Epikurosnak, hanem a szkepticizmusnak is tanítványa. (Erre utal, helyesen, Franz Köppen *Friedrich der Grosse und seine Widersacher* (Leipzig 1840) című — Marxnak ajánlott — könyve is, amelyben — függetlenül a Nagy Frigyesre vonatkozó fejtegetésektől — az epikureizmus, sztoicizmus és szkepticizmus egyesítése mintegy filozófiailag irányadó tendenciaként jelenik meg.) Marxnál a filozófiai gondolkodás azonban nemcsak etikai ideálképzésnek van híján — s ez természetesen nem egyértelmű azzal, mint Popper véli, hogy Marxtól az etika idegen volna —, hanem azzal, hogy aligha létezik olyan ideális emberkép, amely filozófiájának lényegét jelentené. Jürgen Habermas helyesen beszél ezzel kapcsolatban arról, hogy akadnak olyan filozófusok — Adorno közülük a legjellegzetesebb —, akik

„tudják, hogy Marx sohasem vetette fel az ember és a társadalom lényegének mint olyannak a kérdését, valamint azt sem, hogy hogyan épül fel a lét értelme és a társadalmi lét értelme, tehát nem kérdezett olyan módon, hogy miért van a lét és a létező, és miért nem inkább nincs. Marx ehelyett a kézzelfogható és tapasztalható elidegenedés tüskéjéből mindig ismét egyetlen és kezdetet jelentő kérdésre jutott el: miért van az a meghatározott történelmi és társadalmi helyzet, amelynek objektív kényszerében én magam életemet fenntartani, berendezni és vezetni tartozom, miért ilyen ez a létező, nem pedig valamilyen más?” (Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis*. Neuwied am Rhein 1963. 169. o.)

Habermas ezt az álláspontját nemcsak Adorno kritikai fenntartásaival kapcsolatosan érvényesíti, hanem mindazokkal szemben, akik a marxizmust akár egy filozófiai teológiának fogták fel, mint pl. Landgrebe, vagy pedig egy filozófiai antropológiának, mint pl. Metzke. Ezeknek az álláspontoknak közös vonásuk egy előrevetített általános létképzet, egy olyan társadalmi — vagy esetleg általános-létontológia — tételezése, mely mint ontológia egyfajta sollen alapján áll, tehát megfelel az aktivisztikus szemléletnek. Hasonlóképpen felmerül az a probléma, hogy ha nem is egy társadalmi lét ontológiájának rögzített, előrevetített ideáltípusaként megfogalmazott perspektívája jellemzi is a marxizmust, de legalábbis egy olyan emberkép, mely az emberről általában szól, és amely Marxot lényegileg a feuerbach-i antropológiai elvhez közelítve — bár természetesen azért a feuerbachinál differenciáltabban — ilyen tendenciák jegyében fogalmazná meg a marxizmus antropológiáját. Hangsúlyoznám azt, hogy ennek a felfogásnak igen sok olyan mozzanata van, mely elsősorban a korai Marx-írásokban reálisan meg-alapozott, és éppen ezért ennek az antropológiai kérdésnek a tárgyalására még vissza kell térnünk. De már itt meg kell jegyezni, hogy Marx felfogása

e téren is már a kezdet kezdetétől fogva nagyon történeti. Közismert az érett Marxnak az öt érzék történelmi fejlődéséről szóló fejtegetése, és ismeretes Engelsnek az a levele is, ahol gúnyolódva beszél az örök nőiről, mikor azt mondja, hogy ha a nőről lehántunk mindent, ami történelmileg alakult, végül is mint „örök” csak a nőténymajom marad meg. Ez a gondolat azonban ismét egészen fiatalkori gondolatra nyúlik vissza, ahol a történetiség — mint itt is — nem a lét metafizikai kérdését intonálja, hanem a lét hogyanjának konkrét kérdését. Az értékek már a korai Marxnál úgy jelennek meg, mint amelyek konkrétan differenciálódtak:

„A szabadság minden meghatározott szférája egy meghatározott szféra szabadsága, mint ahogyan az élet minden meghatározott módja egy meghatározott természet életmódja. Hát nem lenne egészen fonák követelés, hogy az oroszlán a polip élettörvényei szerint rendezkedjék be? Hát nem fognám fel egészen helytelenül a test szervezetének összefüggését és egységét, ha így következtetnék: mivel a kar és a láb a maga módján tevékenykedik, a szemnek és a fülnek, ezeknek a szerveknek, amelyek az embert elszakítják egyediségétől és a világegyetem tükrévé és visszhangjává teszi, még nagyobb joguk kell hogy legyen a tevékenységre, tehát *hatványozott* kar- és lábtevékenységnek kell lenniök?” (Marx: *Viták a sajtószabadságról*. MEM 1. köt. id. kiad. 969. o.)

Marxnál ez a konkrétság felé törekvés tehát a kezdettől jelen van. Nyilvánvaló az is, hogy Marxnak ebben a törekvésében nagyon sok minden szerepet játszott, mégpedig elsősorban azok a tényezők, melyek a kor Németországában nagymértékben meghatározták a cselekvés lehetőségét. Mint ismeretes, a klasszikus német filozófia, különösképpen pedig a klasszikus német filozófia eszteticizmusa (a Winckelmanntól Kantig és Schillerig, sőt bizonyos mértékben Hegelig terjedő vonulat), abból ered, hogy mintegy fel akarja készíteni az embert az új, eddig el nem végzett feladatokra — a polgári forradalom feladatára. Másrészt ez a forradalom csak annyira távoli remény, hogy mindez pusztán az elvont előkészítés síkján fejlődik ki. Az előkészítés esztétikai jellege két okra vezethető vissza. Egyrészt az antikvitas, mely minden polgári mozgás számára példaképet jelentett a XVIII–XIX. században, főként művészi alkotásaival és a kalokagathia, a szép és jó egysége, az univerzális ember képe jegyében nyújtotta azt az ideált, mely a polgárság föltörekvő korszakában illuzórikus példaképpé vált. A másik ok az, hogy a valóságos német fejlődés a zenében és a költészetben Bachtól Mozarton át Beethovenig és a Schiller — Goethe korszakig valóban művészileg fejezte ki azt, ami az elvont gondolkodásnak állandóan új és új alapot adott. Azt, hogy még Hegelnél is ez az esztétikai kép áll a középpontban, mi sem bizonyítja jobban — mármint annak ellenére, hogy filozófiájában az esztétikának látszólag nincs központi szerepe —, mint az, hogy rendszerének egész alapja a szubjektumnak és az objektumnak az esztétikai szférában valóban érvényesülő azonossága. A művészetben valóban az a helyzet, hogy az objektív tárgy annyira szubjektív expresszióként jelenik meg, és a szubjektív elgondolás annyira az objektívitás tulajdonságaként, hogy itt a szubjektum és objektum identitása a valóságban nagyonis érvényes. A koncentráció, mely Marxnál történik, párhuzamos azzal a fejlődéssel, mely az egész német filozófiában a hegelianizmus felbomlása eredményeként születik meg. Addig az esztétikai ember az ideál, és a hegelianizmus felbomlásával — mint ez főképpen Feuerbachnál fejeződik ki — nem az esztétikai ember, a homo estheticus, hanem az ember önmagában válik ideállá. Így lesz ennek a felbomlásnak jellegzetes eredménye az antropológiai elv.

Az antropológiai elv, a hisztoricizmusnak antropológiával való helyettesítése mellett ennek a bomlási folyamatnak másik teoretikus eredménye az az aktivisztikus tendencia, amelyről az előbbieken beszéltünk: a hisztoricizmus helyettesítése a tett filozófiájával, a gyakorlat filozófiájával. Marx fiatalkori barátja, Moses Hess írja a következőt:

„A tett filozófiája a jövő életképes magva, viszont Hegel objektív szelleme tiszta eszme, és az is marad. Napóleonnak igaza volt, mikor a német ideológusokat szidalmazta. Egy történetfilozófia, amennyiben, mint a hegeli, csupán a múltat, a meglevőt akarja mint ésszerűt megismerni, csak félig értette meg feladatát. A történelem megismeréséhez lényegileg hozzátartozik a következő: a múltból és a jelenből, a voltból és a meglevőből megismert nagyságokból egy ismeretlen harmadikra, a jövőre következtetni. Így tételezve a történetfilozófia feladata tiszteltetnre méltó, és ennek a feladatnak megoldásával a történet filozófiája a tett filozófiájává válik.” (Moses Hess: *Die Europäische Triarchie*. Berlin 1841. 17. o.)

S ezzel, valamint a fejtegetéseink kezdetén idézettekkel mintegy láthatóvá válik, hogy a Szent Szövetség bukása — miután utolsó korszakában a harmincas párizsi forradalom, valamint a különböző egyéb mozgolódások (görög szabadságharc stb.) előrevetítették bukásának árnyékát — filozófiailag abban fogalmazódik meg, hogy a filozófia is végképp kilép abból a sáncátárból, melyet a művészi korszak a maga számára megfogalmazott, és a klasszikus német filozófia fejlődésében rejlő különböző lehetőségek mintegy egyszerre új megfogalmazást várnak. Ezek a lehetőségek, melyek képilég Prométheuszban, Epikuroszban jelennek meg először a fiatal Marxnál, a filozófia konkretizációjának lehetőségei. A fejlődési folyamat végül is két nagy utat mutat. Az egyik az új filozófiai szintézis útja, a másik a klasszikus német filozófiában egységben tartott elemek széthomlása és mindegyik elemnek külön filozófiává kristályosodása. Ez utóbbi természetesen elképzelhetetlenné teszi az új nagy szintézist, az új átfogó gondolatot. Az előbbi viszont fölveti azt a problémát, hogy most már miképpen lehet ezt az új szintézist korszerűen megfogalmazni, és éppen ezért állítanám azt, hogy Marxnak egészen az ötvenes évek elejéig, tehát a *Tőke* előkészítéséig tartó korszaka ennek a keresésnek jegyében telt el.

S itt kell rátérnünk a totalitás kérdésére — éppen ennek a Hegeltől származó kategóriának mint követelménynek, mint igénynek, mint filozófiai „normának” tudatosítása tette elégedetlenné Marxot kora részleges megoldásainak nagy részével. Ezeknek a partikuláris megoldásoknak vonzásába a legkülönbözőbb időkben kétségtelenül belekerült. Nemcsak Moses Hess hatására, hanem az általuk jellemzett általános légkör hatására sokmindent átvett az aktivizmus filozófiájából, és éppen ez állította szembe Feuerbachkal. De hasonlóképpen hatott rá Fourier is, és egy időszakban, a negyvenes években, Feuerbach is. S erről az utóbbi hatásról kell még néhány szót szólni.

Feuerbach támadása a hegeli filozófia ellen valójában e filozófia konkretizációja jegyében folyt le, és két igen fontos gondolatot vetett be a filozófiai köztudatba. Az egyik a filozófiai jellegű valláskritika új lehetőségeinek gondolata volt, és így Engels nem véletlenül hivatkozik a *Feuerbach vagy a klasszikus német filozófia alkonya* című művében A kereszténység lényegére. Ez a mű Engels szerint felrázó és megdöbbentő hatású volt. De nemcsak a valláskritikai tendencia, mégpedig a klasszikus német filozófia kategóriáival folytatott kritikai tendencia jellemezte Feuerbachot, hanem az is, hogy, mint az előbb utaltunk rá, szakított a homo estheticus képpel, és az embert

most már minden jelző nélkül állította a filozófia középpontjába. Az antropológiai elv filozófiatörténetileg ezért jelentős elsősorban: felmondja ugyanis az előkészítés időszakának kompromisszumait vagy legalábbis e kompromisszumok nagy részét. Most már nem esztétikailag kell nevelni az embert, hanem az ember mint olyan várja a felszabadulást, az embernek magának az az igénye a társadalomtól, a világtól, hogy megvalósíthassa saját lényegét. Az antropológiai elv tehát nem más, mint az ember lényege megvalósításának követelése, vagyis egy olyan követelés, hogy az ember polgár lehessen. Feuerbach filozófiájának ezt a polgári voltát teoretikusan és nem egyszer szatirikus élel Engels a *Feuerbachban* nagyon világosan bizonyította be. A feuerbach-i filozófia egyszerűen kifejezte azt, hogy most már nem kell esztétikailag nevelni az embert ahhoz, hogy polgár legyen; a polgár ott áll készen. Nem kell tehát egy imperativisztikus etikát kidolgozni, mert a polgárnak az etikája már készen létezik. El kell utasítani a vallást, mert a polgár önmagát — vagyis az embert — úgyis istenné emeli, és így kiderül, hogy a kereszténység lényege sem más, mint az emberi lényeg. Kevéssé figyelték fel arra, hogy a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* kategóriáinak nagy része, valamint Hegel-kritikája is mennyire összefügg a feuerbach-i gondolatvilággal, és hogy a későbbiekben is az ember sajátságait megfogalmazó, az embert és állatot összehasonlító klasszikus marxi és engelsi gondolatok mennyire a feuerbach-i elképzelésben gyökereznek. Az emberi lényeg keresése, a partikularitás és az ember univerzalizálásának megkülönböztetése, valamint ezzel kapcsolatban az embernek mint nembeli lénynek ábrázolása, mind olyan gondolatok és kategóriák, melyek Feuerbachnál fordulnak elő. Feuerbach ugyanis, szemben az idealizmussal, a gondolkodást, mint emberi fenomént, mely megkülönbözteti az embert az állattól, nem tartja a megkülönböztetés egyedüli mozzanatának. Számára az ember egyetemessége nem pusztán a gondolkodás következménye, hanem a gondolkodás az ember egyetemességének a következménye, és éppen az egyetemesség az, ami az embert az állattól megkülönbözteti. Hasonló módon azoknak a marxizmusban később szereplő gondolatoknak, melyek az embert és az állatot egymástól megkülönböztetik, differenciálják, gyökerük Feuerbachban van. Elég lesz emlékeztetni arra a híres engelsi tézisre, mely szerint a sas messzebbre lát, mint az ember, de az ember többet lát meg, mint a sas. Feuerbach az antropológiai elvvel összefüggésben mindezt a következőképpen fogalmazza meg:

„Az ember korántsem csak a gondolkodás által különbözik az állattól. Egész lényegében van az állattól való különbsége. Mindenesetre aki nem gondolkodik, nem ember; de nem azért, mert a gondolkodás az oka, hanem csak mert szükségszerű követelménye és tulajdonsága az emberi lényeknek.

Nem kell tehát itt sem túlmennünk az érzékiség területén, hogy az embert mint az állatok felett álló lényt ismerjük meg. Az ember nem partikuláris lény mint az állat, hanem egyetemes, ezért nem korlátolt és megkötött, hanem korlátlan, szabad lény; mert egyetemesség, korlátlanság, szabadság elválaszthatatlanok. Ez a szabadság pedig nem valamilyen különös képességben, teszem az *akaratban* létezik, éppúgy ez az egyetemesség nem a *gondolkodó erőnek* egy különös képességében, az észben — ez a szabadság, ez az egyetemesség kiterjed az embernek egész lényére. Az állati érzékek élesebbek ugyan, mint az emberiek, de csak meghatározott, az állat szükségleteivel szükségszerű összefüggésben álló dolgokra való vonatkozásban, s élesebbek épp e determinációnál fogva, hogy kizárólag valami meghatározottra korlátozódnak. Az ember szaglása nem vetekedhetik egy vadászé, egy holló szaglásával, de csak azért nem, mert szaglása mindenfajta szagot átfogó, ezért szabad, különös szagokkal szemben közömbös érzék. Ha azonban egy érzék a partikularitás korlátja és a szükséglethez való kötöttsége

főle emelkedik, akkor önálló, elméleti jelentőségre és méltóságra tesz szert: egyetemes érzék: értelem, egyetemes érzékiség: szellemiség.” (Ludwig Feuerbach: *A jövő filozófiájának alapelvei. Válogatott filozófiai művei.* Akadémiai Kiadó, 1951. 257. o.)

S ha Marx ilyeneket mond, hogy „az ember nemcsak természeti lény, hanem emberi természeti lény”, hogy az ember és állat közötti különbség abban áll, hogy „az élettevékenység fajtájában rejlik egy species egész jellege, nembeli jellege, és a szabad tudatos tevékenység az ember nembeli jellege” (*Gazdasági filozófiai kéziratok 1844-ből.* Bp. 1962. 49–50. o.), akkor félreismerhetetlen, hogy itt csaknem közvetlenül Feuerbachot parafrázálja, és a feuerbach-i antropológiai elv felhasználása jegyében írja meg ezt a művét. Nem lehet azonban itt sem elhanyagolni a különbséget. A különbség mindenekelőtt abban áll, hogy Feuerbachnál nem szerepel explicit formában az a rendkívül fontos gondolat, melyet Marx a hegeli *Szellem fenomenológiájából* merít, és mely a munkát tekinti — még ha csak elvont szellemi munka formájában is — az emberré válás alapjának. (Megjegyzem azt, hogy Hegel maga ezt a gondolatot későbbben is megtartotta, és éppen a vallás-filozófiájában merül fel ismét: „Az hogy az ember azzá kell hogy tegye magát ami, hogy arcának verejtékével eszi a kenyerét, és létre kell hoznia azt, ami ő — hozzátartozik az ember lényegiségéhez és kitüntettségéhez és szükségképpen összefügg a jó és rossz ismeretével.” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel *Sämtliche Werke.* 17. köt. Stuttgart 1959. 267. o.) Az, hogy Marx nem az ember érzéki lényéből általában indul ki, hanem a munka alakította emberi érzékiségből, visszatérés a feuerbach-i konkretizációtól, mely ebben a vonatkozásban sokkal absztraktabb, mint Hegel, a dialektikus idealizmus nagy alakjához. Ez a visszatérés ismét új egységet teremt. Azok a mozzanatok ugyanis, melyekről eddig beszéltünk — aktivizmus, hisztoricizmus és antropológia —, hirtelen kezdenek nem különálló, elkülönülő és egymástól független princípiumokká válni.

A munka, ahogyan Marx beszél róla, mintegy összefoglalója az előbb említett elemeknek. A munka önmagában és tárgyiasult formájában, a technikában, a történetiség egyik legfontosabb hordozója, sőt mi több, az emberi történelem egyik lényeges oldalának reprezentánsa. A munka tehát az a kategória, amelynek segítségével a hisztoricizmus, tehát az ember történelmi szemlélete, szükségképpen tételeződik. Az ember történelmi lény, nemcsak azért, mert történelme van, hanem mert történelmet teremt, történelmet alkot. A munka ugyanis nemcsak a történetiségnek hanem az aktivizmusnak is szükségképpen modelljeül szolgálhat, a munka mint gyakorlati tevékenység megfelel minden praktikus követelménynek, de egyúttal a munka az, amely csak az addig felhalmozott anyagon, a már előkészített materián és eljárásokon épülhet. A munka tehát olyan kategória, mely a hegeli filozófia történeti szemléletének érdekeit szinte közvetlenül köti össze az aktivisztikus szemlélettel, és egyúttal igazolja azt, hogy kezdetben volt a tett, és igazolja azt is, hogy a tett tartalmát kell vizsgálni.

Ugyanakkor nem szabad elfeledkezni arról sem, hogy a munka mint valóságkategória, mint érzéki praktikus tevékenység megfelel az antropológiai princípiumnak is, hiszen megmagyarázza az emberi érzékek Feuerbach által már jellemzett általános voltát, lekötetlenségét és orientációs képességét. Ezzel egyidejűleg megmagyarázza az érzékek fejlődését, történelmi alakulását, vagyis hisztoricizálja az antropológiát és antropologizálja a hiszto-

ricizmust, mégpedig a praxis jegyében. Így, ebben az értelemben — nem pedig valamilyen szűk prakticista értelemben —, tehát a történetiséggel és az embercentrikus szemlélettel összekötött módon válik a fiatal Marxnál a praxis igen lényeges kategóriává. A gyakorlatnak azonban ez nem külsőlegesen felszínes, nem anarchisztikus értelmezése, nem az önmagában vett tett piederstálra emelése, hanem a konkrét gyakorlat mint totalitás bemutatása, mint olyan totalitásé, amely történeti gyakorlat is és érzéki gyakorlat is, amely tehát egyúttal fizikai, és mint ilyen valóságos. Lehetetlen nem látni azt, hogy a hegeli filozófia ellentétes elemekre történő bomlása már a fiatal Marxnál egy új gondolati és gyakorlati totalitás teremtése jegyében olyan filozófiai elképzelést hoz létre, mely ismét valóban átfogó módszerre válhat.

A munka kategóriája jelentőségét tehát a filozófiai folyamat egésze szempontjából sem lehet eléggé magasra értékelni. Mindemellett önmagában a munka kategóriája mint az emberi társadalom központi kategóriája rendkívül szegényes. S Marxnak az általa igényelt totalitást nem is sikerült volna megközelítenie ebben az időszakban, hogyha a munka kategóriáját mint történetiség és gyakorlat, elméletiség és érzékiség szintetizáló kategóriáját teljesen elvontan lelte volna fel. Marx maga nagyon szellemesen fogalmaz, mikor kimutatja, hogy az ember és az állat megkülönböztetése nem szubjektív teoretikus kérdés, hanem gyakorlati kérdés:

„Az embereket az állatoktól megkülönböztethetjük a tudattal, a vallással, vagy amivel akarjuk. Ők maguk akkor kezdik magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor *termelni* kezdik létfenntartási eszközeiket; olyan lépés ez, amelyet testi szervezetünk szab meg. Azzal hogy létfenntartási eszközeiket termelik, az emberek közvetve magát az anyagi életüket termelik.” (*A német ideológia MEM 3. köt. Bp. 1960. 23. o.*)

Igaz, hogy ezek a szavak már *A német ideológiában* szerepelnek, nem pedig a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban*, de egészen kétségtelen az is, hogy már az előbbi műben ez volt Marx felfogása, mert hiszen az egész *Gazdasági-filozófiai kéziratok* az elidegenedett munka problematikájának elemzésére épül. A marxi megfogalmazásban azonban van egy olyan mozzanat, amely a munka kategóriájának, mint összefoglaló kategóriának relatív voltát is érinti. A munka ugyanis az emberek anyagi létfeltételeinek megteremtését jelenti, s így nagyon fontos eleme az osztálytársadalmi tevékenységnek, de az osztálytársadalmi tevékenység mint totalitás sokkal szélesebb körű, mint a munka kategóriája. A munka feltételezi azt, hogy bizonyos körülmények között, bizonyos történeti szituációban, adott természeti viszonyok között stb. végzik, és természetesen feltételezi azt is, hogy az ember tudása — technikai és általános tudása — szintén történetileg fejlődik. Így tehát a munka igen lényeges és igen mozgékony összefogó eleme a társadalmi életnek, nem azonosítható azonban a társadalmi élet egészével. Mindez mint probléma fejeződik ki ismét Marx keresésében, kutatásában. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* néhány — részben Feuerbachtól kölcsönzött — kategóriája még ezt a keresést mutatja. Marxnál ebben az időszakban az ember úgy szerepel, mint közösségi lény (Gemeinwesen) és mint nembeli lény (Gattungswesen). S ezek a kategóriák nagyon világosan utalnak Marx keresésének irányára. Amennyiben a munkát az összefolyamatból kiszakítható kategóriának tekintené, végeredményben a tool making animal polgári álláspontjára csúszik vissza. A nagy lépés előre 1844-ben tehát nemcsak az, hogy Marx visszatér a Hegelnél is fellelhető

munkaproblematikához. Nem csupán az, hogy Feuerbachkal szemben éppen ezért az elidegenülést nem mint vallási elidegenülést, tehát nem mint az emberi lény elidegenülését vizsgálja, hanem mint a dolgozó, tehát konkrét gyakorlatot folytató ember elidegenülését. Ez azonban továbbvezet egy újabb problémához, és ezt a problémát kell most néhány szóval megvilágítanunk.

A filozófiai fejlődés jellegzetessége Marxig az volt, hogy a filozófia megalapozottság szempontjából két heterogén elemre bomlott. Egyfelől, természettudományosan, a filozófia megalapozott volt minden kor relatív igazságokat tartalmazó természettudománya által. Ez a viszony természettudomány és filozófia között megnyilatkozik már Thalésznel, és az a hatás, amelyet Thomson szerint Hippokratész Arisztotelészre gyakorolt, jellegében nem különbözik attól a hatástól, amelyet Newton Voltaire-re vagy Kantra gyakorolt. A filozófiai általánosítás tehát a természettudomány szempontjából rendkívül egzakt alapokon mozgott. A filozófia azonban sohasem csupán a természettudományos törvényszerűségek megfogalmazója volt. Maga az emberi lét, az emberi élet, az emberi megismerés és gondolkodás a legdifferenciáltabb elemekből állt elő, és a filozófia mint egy kor gondolkodásának kifejezője természetesen nemcsak a kor természettudományos világnézetét általánosítja, hanem általánosítja az ember és a társadalom általános felfogásmódját, gondolatvilágát is. Viszont ami a társadalmi életet illeti, annak filozófiai szempontból megragadható egzakt tudományos megfogalmazása nem volt. Az első nagy kísérlet a társadalmi élet egzakt tudományos leírására az angol közgazdaságtanban történt, és Ricardónál, Smithnél, Hume-nál és a többieknél Marx először talált olyan jellegű elméleti törekvést, mely a társadalom mozgástörvényeit is egzaktan — mint később a *Tőke* előszavában mondja —, természettörténeti módszerrel igyekszik megközelíteni. A politikai gazdaságtan azonban nemcsak elvont módon tételezi a munkát, hanem a munkáival együtt a társadalmi összefolyamatnak is igyekszik a képét nyújtani, ebbe pedig szükségszerűen beletartoznak azok a tényezők, melyek a munkából közvetlenül levezethetetlenek, melyek nem egyszerűen a munkát, hanem a társadalmilag megszervezett munkát feltételezik, és melyek nem egyszerűen a munkán alapuló értéket, hanem a társadalmi és gazdasági élet egész körforgását akarják megvilágítani. Ezzel a filozófia történetében most már újabb döntő lépés történt meg.

Miben áll ennek a lépésnek jelentősége? Elsősorban abban, hogy mindazok a fenomének, melyek eddig csupán filozófiai síkon felmerült jelenségek voltak, a jelenségeírásból hirtelen átváltoztak olyan elemzendő jelenségekké, melyeknek etiológiáját kell megadni. Ha Hegelnél az elidegenülés például egyszerűen a gondolatnak az elidegenülése volt (akár az objektív szellem, a világsszellem gondolatainak elidegenülése, akár pedig a szubjektív szellem, az egyes emberek gondolatainak elidegenülése, tárgyi formát öltése), akkor Marxnál 44-től kezdve fokról fokra bontakozik ki ennek a felfogásnak kritikája. Az a lényeges szempont, mely az eltárgyasulást megkülönbözteti az elidegenüléstől, mely az eltárgyasulásban egyértelműen az emberi fejlődés hajtóerejét látja, ennek a folyamatnak nagy eredménye. Ezt a lépést azonban csak akkor lehet megtenni, hogyha a társadalmi élet konkrét és egzakt folyamatának valóban gazdasági értelemben hiteles elemzését nyújtjuk. Ezért a filozófia összekapcsolása a politikai gazdaságtannal, amit a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* címe is kifejez, nemcsak a filozófiát alapozza

meg általában társadalomtudományosan, hanem a klasszikus német filozófia igen fontos kategóriáit is a — néha igen okos és szellemes — jelenségleírás szintjéről egy magasabb színvonalra emeli. Először lehetett ezen az alapon tehát ezeknek a kategóriáknak valódi gyökereit, kauzális összefüggéseit felfedni. Ezzel a klasszikus német filozófia nagy vívmányai egy új totalitás részeivé kezdenek válni, ahol az összes kategóriák nemcsak egy értékhierarchiában állanak össze, hanem igazi genealógiájuk is felfedhető.

Ezzel azonban politikai gazdaságtan és filozófia összekötése, illetve ennek az összekötésnek jelentősége korántsem merül ki. A filozófia módszertani propedeutika a politikai gazdaságtanhoz, ugyanakkor viszont a politikai gazdaságtan is gyakorlati alapvetés a filozófiához. A politikai gazdaságtan tehát Marxnál nem a tudományos kutatás végcélja, hanem kísérlet arra, hogy e tudomány segítségével a filozófia s főként az általa a klasszikus német filozófiából átvett kategóriák tudományos bázisát megteremtse. Marxnak ez a kísérlete módszertani szempontból is rendkívül tanulságos. Nem csupán azért, mert az a konkretizáció, amely akár Feuerbachnál, akár a gyakorlat filozófiájában (pl. Moses Hessnél) történt, konkretizáció ugyan az egyik oldalon, de kétségtelenül ismétcsak az elvont és életre nem való tendenciák szülője. Hasonló a helyzet az úgynevezett kritikai filozófiával is, amelynek kritikai jellege, mint ahogy ezt Marx és Engels bizonyítják, szintén végtelen elmerülés egy új absztrakciós folyamatban. Az antropológia pedig, mely végre immanens világot teremtené, végeredményben az embert teszi transzcendenssé. Ezek a tanulságok mind hozzájárulnak ahhoz, hogy Marx egy új totalitást leljen fel a filozófia számára, hogy a társadalmi mozgás és a természeti mozgás törvényszerűségeinek egzakt leírásai alapján alkossa meg a világnézetét. A filozófia — elsősorban a polgári filozófia, de mint látni fogjuk, a marxi elvek jegyében kutató filozófia is — jobbára nem érvényesítette ezt az eleven kapcsolatot politikai gazdaságtan és filozófia között, holott a marxizmus totalitásfelfogásának és a filozófia tudományos jellegének éppen ez az igazi alapja.

Ezért Marxnál a totalitás kategóriája egyáltalán nem esik egybe a praxis kategóriájával, hanem a totalitás kategóriája azért kerül igen közel a praxishoz, mert a valóban nagyjelentőségű és a proletármozgalom számára fontos gyakorlati mozzanatok mindig a totalitás-kategória szempontjából kerülnek mérlegre. A totalitás tehát filozófiai értelemben az előbb említett elemeknek együttese, de nem szervetlen együttese, hanem a politikai gazdaságtani elemzés alapján kialakult egysége. A totalitás minden egyes részlettanulmány esetében cél, és ezért beszél Marx arról, hogy általában produkció önmagában nem létezik, hogy a produkció mindig egy különös termelési ág produkciója, vagypedig totalitás, a szükségletek és a fogyasztás produkciója is. S végül Marx úgy jelöli meg kutatásának célját, mint a termelés totalitásának tudományos felfedését, és ezzel saját közgazdaságtani tevékenységének legpontosabb karakterisztikumát adja meg. A totalitás fogalma tehát éppen történetisége, éppen a praxisra irányultsága, éppen emberi vonatkozásai és gazdasági megalapozottsága miatt élesen szembekerül az úgynevezett általános emberi kategóriával. Így a totalitás a marxi felfogás szerint mindig a legkülönbözőbb konkrét viszonylatok összessége, és az emberi totalitás szintén ilyen konkrét jellegű. A következőt írja erről:

„Először is a tárgy nem egy általában tárgy, hanem egy meghatározott tárgy, amelyet egy meghatározott módon kell elfogyasztani, s ezt a módot megint magá-

nak a termelésnek kell közvetítenie. Az éhség éhség, de az az éhség, amely késsel és villával fogyasztott főtt hússal elégül ki, más éhség, mint az, amely a nyers húst kéz, köröm és fog segítségével falja fel. Nemcsak a fogyasztás tárgyát, hanem a fogyasztás módját termeli ezért a termelés, nemcsak objektíven, hanem szubjektíven is. A termelés megalkotja tehát a fogyasztót.” (Marx: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálásához. MEM* 13. köt. Bp. 1965. 159. o.)

Ebből a rendkívül tanulságos példából látható, hogy mit jelent Marxnál a hegeli módszer megfordítása. Amikor a fejről a talpára állított hegeli módszerről beszél a *Tőké*hez írott előszóban, akkor nyilván arra céloz, hogy a hegeli felfogás a maga egészében az általánost tekintette a filozófiai kutatás, a filozófiai fejtegetés fő céljának. Aligha kell idézetekkel alátámasztani azt, hogy ebben a tekintetben ez a hegeli filozófia alap gondolata, elég pusztán utalni arra a mindenütt előbukkanó tendenciára, mely Hegelnél jelen van, hogy tudniillik a fogalmi általánosítás a filozófia és a tudomány módszerének teleologikus végpontja. A hegelianizmus fölbomlása más ilyen végpontokat tételezett, melyek ennél sokkal konkrétebbnek tűnnek. Az egyik ilyen végpont a tett filozófiájában, a gyakorlat filozófiájában maga a gyakorlat. Marxnál is felmerül ez a gondolat, mindenekelőtt a *Feuerbach-tézisek*ben, de alapja már egy egészen másfajta gyakorlatfogalom. Az aktivizmus azonban, ha mélyebben tekintjük a dolgot, éppen olyan absztrakciót teremt a gyakorlatból, mint Hegel teremtett a tudományos fogalomból. Szükségtelen itt megismételni, hogy ugyanez az absztrakció jellemző Feuerbach emberfogalmára és, természetesen, Stirner énfogalmára is. Marxnál a konkretizáció nem abban az értelemben történik meg, mint a hegelianizmus felfogásában általában. Nemcsak azért, mert a hegelianizmus felfogása legtöbbször éles szembefordulást jelent Hegellel, elvetve Hegel eredményeit, míg Marxnál ezek az eredmények hatnak harminc év múltán is, mikor divattá vált Hegelt „döglött kutyaként kezelni”. Hanem azért is, mert Marx nem állott meg sem a prométheuszi princípium, sem pedig az epikuroszi princípium felhasználásánál, és annál, hogy ezeket szembehelyezze Hegellel, azaz nem állott meg valami általában vett ateizmusnál és materializmusnál.

Marx módszere azért konkrétebb, mint Hegelé, mert Marxnál az általános nem cél, hanem kiindulópont. Ha a *Tőke* elemzését a legelvontabb általános kategóriának, az árunak tárgyalásával kezdi, akkor ezt azért teszi, hogy az általánosból kiindulón bontsa ki a tőkés társadalom totalitását. A totalításban természetesen kifejeződik egyfelől az, ahogyan az általános tendenciák különössé bomlanak, másfelől pedig az, ahogyan a különösök (pl. a tőkéhez általában különös viszonyban levő kereskedelmi tőke, banktőke stb.) konkrét viszonyban állnak az általánossal. A különös és általános viszonya tehát a totalitás lényege, és amint az emberi társadalom és az emberi történelem totalitás, ehhez képest a politikai gazdaságtan által föltárt törvények általánosak. Marxnak éppen a társadalom általános mozgástörvényei leírásához volt szüksége a politikai gazdaságtanra, hogy ezáltal közelebb jusson (mint ahogy ezt történelmi elemzései pl. a Párizsi Kommünről mutatják) a társadalom totalitásának megragadásához. A totalitás kategóriája tehát mint általános és különös összefüggésének kategóriája jelenik meg Marxnál, s noha ez a kategória már Hegelnél szerepet játszott, mégis itt nyeri el igazi értelmét, és így válik alkalmassá a társadalmi mozgás belső törvényszerűségeinek megragadására. Ezáltal a fordulat, melyet Marx a filozófia történetében jelent, a következő módon jellemezhető. A filozófia

addigi strukturális elve nem különbözött a szaktudományok induló strukturális elvétől, tehát az egyeditől az általánosig hatolt. Marx kiindulópontja viszont éppen a filozófia (értsd ezen a klasszikus német filozófiát) teremtette általános fogalomrendszer, illetve e fogalomrendszernek valóságos alapja volt. Ebből fejlesztett ki egy újfajta totalitást, vagyis megteremtett egy új filozófiai módszert, mely a tudományok általános megállapításait elméletileg a totalitás felé tágította és konkretizálta gyakorlatilag pedig a totalitást, tehát általános és különös viszonyát tette meg a gyakorlat alapjává.

Így az a híres tétel, mely szerint a filozófiát nem szüntethetitek meg anélkül, hogy meg ne valósítanátok, annak a filozófiai módszernek a megszüntetését jelenti (természetesen az *Aufhebung* értelmében), mely a klasszikus német filozófiáig uralkodott. Viszont nem jelenti a filozófia megszüntetését a filozófiának ebben az új, a valóság totalitását felmérő értelmében, s ebben az értelemben valóban a forradalom feje a filozófia és ökle a proletariátus. Mindezt alátámasztják azok a tendenciák, melyek a *Feuerbach-téziseket* jellemzik.

A totalitás ugyanis, marxi értelmében, az első nagy kísérlet arra, hogy valóban konkrét módon az immanenciára irányítsuk a filozófiai gondolkodást. Különösen a negyedik *Feuerbach-tézis* utal erre világosan:

„Feuerbach a vallási önelidegenülésnek, a világ egy vallási elképzelt és egy valóságos világra való megkettőződésének tényéből indul ki. Munkája abból áll, hogy a vallási világot feloldja világi alapzatában. Szem elől tévszeti, hogy ennek a munkának az elvégzése után a fő dolog még hátra van. Ama tény ugyanis, hogy a világi alapzat elválik önmagától és magát a fellegekben, önálló birodalomként rögzíti meg, éppenséggel csak abból magyarázható, hogy ez a világi alapzat meg hasonlott önmagával és ellentmond önmagának. Ezt a világi alapzatot kell tehát először ellentmondásában megérteni és azután az ellentmondás kiküszöbölésével gyakorlatilag forradalmasítani. Tehát pl., miután felfedeztük, hogy a földi család a szent család titka, mármint az előbbit magát kell elméletileg bírálnunk és gyakorlatilag forradalmasítanunk.” (Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Kossuth, 1963. 366. o.)

A marxi elemzésnek két rendkívül fontos mozzanatára szeretném itt felhívni a figyelmet. Az egyik, hogy a tudományos gondolkodás nem alkalmas arra, hogy megálljon a transzcendencia alapjainak a kimutatásánál. A tudományos gondolkodás lényege: magában az immanenciában kimutatni a transzcendens elképzelések lehetőségét, ez viszont csak akkor lehetséges, ha magának az immanenciának olyan totális vizsgálatát ejtjük meg, mint Marx a későbbiekben teszi. (A *Feuerbach-tézisek* aránylag korán születtek meg, 1845-ben.) Az elvont általánosság ugyanis egyfelől megelégedhet a transzcendenciának az immanens alapjára való visszavezetésével, másfelől az immanens kompromisszumosan elvont általánossággá szürkül. Ezért fűzi hozzá Feuerbach-kommentárjához a következőt a hatodik tézisben:

„... az emberi lényeg nála (Feuerbachnál — *H. I.*) csak mint 'emberi nem', mint belső, néma, a sok egyént pusztán természetileg összekapcsoló általánosság fogható fel.” (Uo. 367. o.)

Ez a kritika bizonyos mértékig a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* használt fogalmi rendszer önkritikája is, mely fogalmi rendszerben az ember lényege az ember nembeliségében fogalmazódik meg, és ennek a nembeliségnek a kategóriája mintegy helyettesíti néha a konkrét történeti elemzést. Ehelyett — már itt a tézisekben — felmerül, hogy az embert a társadalmi viszonyok

összességének kell felfogni, ami természetesen nem valamiféle mechanikus és eklektikus egyesítése a különböző társadalmi viszonylatoknak, hanem a konkrét egyed, az individuum konkrét totalitása. Vagyis ez más szóval azt jelenti, hogy az egyén speciálisan organizálja magában a társadalmi viszonyok általánosát, amennyiben a különösben is bennvan az általános és az általánosban is a különös, vagyis az ember egy oldalról, egy szempontból szervezi meg ugyanazokat a — vagy legalábbis lényegében hasonló — társadalmi viszonyokat, mint amelyeket a hasonló osztályhelyzetben levő másik ember ugyanazon társadalmon belül szintén egyéni módon szervez meg magában. Így antropológiai szempontból minden egyes egyén szubjektív totalitás, és éppen ez a személyiség alapja. Viszont a szubjektív totalitás még nem azonos a társadalom összstruktúrájának objektív totalitásával. A tudományos feladat ennek az objektív totalitásnak megrajzolása, tehát egyúttal analízis és szintézis, miközben nem szabad elfelejteni, hogy a társadalom totalitásának mélyén rejlő törvényszerűségek egyúttal a szubjektív totalitások millióit teremtik meg. Ezért helytelen az a kiindulópont, amely akár Feuerbachhoz visszanyúlva és természetesen, a korai Marxra alapozva, az ember lényegét csupán nembeliségében látja (természetesen lehetne úgy értelmezni a konkrét szokásjog fölé emelkedést, hogy itt mindenütt a nembeli lényegig emelkedik az, aki szakítani tud a konkrét megszokott viselkedési módok partikularitásával, ez azonban csupán mozzanata lehet az értelmezésnek, de nem helyettesíti a konkrét történeti fejlődés adott szakaszának elemzését és az itt létrejövő belső dialektika kimutatását). Ez a nézet lényegileg eltekint attól, hogy minden egyes adott társadalom totalitásában egy olyan lehetségszféra nyílik, mely az adott társadalom belső struktúráján túlmutat. Másfelől a totalitás ilyen konkrét tartalmú felfogása Marx érett korszakában, amikor a tudományos munka teleologikus eredménye a totalitás, fölveti a fiatal Marx és az érett Marx közötti viszony kérdését.

Ebből a szempontból igen érdekes Iljenkov egyik fejtegetése, mely éppen ezt a problémát érinti:

„Ebben az összefüggésben értínenem kell egy igen fontos mai jelenséget. Arra a jelenségre gondolok, melyet a nyugati irodalomban gyakran úgy jellemeznek, mint a marxisták egy részének reneszánszát, visszatérését az érett Marx eszméitől a fiatal Marx eszméihez, a *Tőke* Marxától a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* Marxához.

Ezen a vonalon alkalmilag meg lehet figyelni (s ebbe a megfigyelésbe néhány marxista is beleszámít) azt a tendenciát, hogy az érett Marx eszméit kiegészítik, feltöltik humanista eszmékkel, továbbá... mintha az, amit Marx mint teoretikus a fejlődésében maga végigcsinált, egyúttal az egész kommunista mozgalomban is végbement volna. Nem tudok egyetérteni ezzel az interpretációval, noha az a jelenség, amely alapjául szolgál, kétségtelen létezik.

Vitathatatlan, hogy a marxista irodalomban az utóbbi tíz év folyamán észrevehetően nő az érdeklődés a személyiség, az individuum, az emberi lény mint a történelmi folyamat szubjektumának problémája iránt, az eldologiasodás és a dologiatlanodás problémája iránt, és általában azon teljes kérdéscsoport iránt, amely így vagy úgy az emberi aktivitás és feltételeinek elemzésével kapcsolódik össze. Ez utóbbi magában foglalja az elidegenülési problémát és az elidegenült gazdagság újra elsajátítását.

Mindez részben azzal a ténnyel magyarázható, hogy a marxista irodalomban mind a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* témái, mind pedig frazeológiája, valamint különböző gazdasági és más jellegű korai művek részletei nagyobb szerepet játszottak, mint azelőtt. Ez tény, mégpedig olyan, melyet én személyileg is helyeslek, mert ebben a marxista elméleti gondolkodás egészséges és gyümölcsöző tendenciáját látom.

Mindemellett ebben a jelenségben korántsem látok semmiféle visszatérést az érett marxizmus eszméitől az éretlen marxizmus eszméihez. Inkább mindenekfelett egy kivételes tendenciának tekintem ezt, hogy mélyebben és hűbben értsük meg az érett Marxot, a *Tőke* szerzőjét és az ezzel rokon művek szerzőjét.

Megengedem magamnak azt az állítást, hogy a rendkívül elterjedt nyugati interpretációk Marx szemléletének fejlődéséről, melyek szembeállítják a *Gazdasági-filozófiai kéziratokat* és a *Tőkét*, és melyek szerint ez a fejlődés összefügg azzal, hogy Marx elvesztette érdeklődését a humanizmus problémái iránt, tökéletes félreértést jelentenek. Ha valami elveszett ebben a folyamatban, ez elsősorban annak a speciális *Kéziratok*-beli filozófiai frazeológiának egy része, mely átadta helyét egy konkrétebb és egyúttal egzaktabb és erőteljesebb frazeológiának. Ami itt történik, az nem a felfogás eltűnése, hanem néhány, ezzel a felfogással összefüggő terminus elvesztése.

Ennek a ténynek bizonyítása nem nehéz. Pusztán formális eljárás lenne ez, egy olyan mértékű idézet-tömeg, mellyel nem akarom fárasztani az olvasót. Természetesen az érett Marx később nem használta „az ember lényegi erői” kifejezést, és ehelyett előnyben részesítette az egzaktabb, az ember energiájának útjai terminust. És az Entäuserung kifejezés helyett a Vergegenständlichungot használta (itt Iljenkov nyilván téved, mert az Entäuserung a hegeli *Fenomenológiából* kölcsönzött kifejezés, mely Marxnál felváltva szerepel az Entfremdunggal, az elidegenedés egyik szinonimájaként fordul nála elő, és már a *Kéziratokban* megkülönbözteti a Vergegenständlichungtól. — H. I.). Vagy, még egyszerűbben, azt a kifejezést használja, hogy: az aktivitás Aufhebungja az aktivitás termékében. Kétségtelen, hogy az érett Marx használja ugyan az elidegenedés terminust, de takarékosabban (és pontosabban), mint a legerősebb módszert arra, hogy ezt a fogalmat megkülönböztesse a dologiasodástól és a tárgyiasulástól és más hasonló jelenségektől.

Számomra nem kérdéses, hogy a korai művek minden problémája aktualisan visszatér később, éspedig egy határozottabb formában. Nyilvánvaló, hogy az emberi elidegenülés folyamata a magántulajdon gátlástalan fejlődése közepette konkrétebben és részletesebben jelenik meg. Az elidegenülés Aufhebungja és az újralsajátítás sokkal konkrétebben fogalmazódik meg, úgy hogy a személy elidegenül gazdagságától a magántulajdon mozgása révén. Könnyű bebizonyítani, hogy az érett Marx pontosabban fogalmazta meg kritikai viszonyát a „durva és gondolatlan kommunizmushoz”, mely magán viselte még a magántulajdon mozgásából való származásának jegyeit, és éppen ezért komoly mértékben ferőtődött meg morális és elméleti előítéletekkel.” (E. V. Iljenkov: *From the Marxist—Leninist Point of View in Marx and the Western World*. Ed. Nicholas Lobkowicz. London 1967, 401–403. o.)

Iljenkov rendkívül okos és sok tekintetben bizonyított gondolatmenete nemcsak azért tanulságos, mert a fiatal Marx és az érett Marx közötti „szakadékot”, melyet egyfelől úgy teremtenek meg, hogy a fiatal Marx javára, másfelől pedig úgy, hogy az érett Marx javára interpretálják ezt a viszonyt, teljességgel megsemmisíti, hanem más okokból is. Iljenkov ugyanis észreveszi a terminológia különbségét és konkretizálódását. Mint előbbi fejtegetéseimből kitűnt, szerintem a terminológia konkretizálódása nem elvont kérdés, hanem a valóságos totalitás, az elvont általánosságtól való eltávolodás szükségszerű eredménye. Mert az emberi energiák lehetőségeiről beszélni éppen ebben az összefüggésben lehet, viszont abszolút helytelen volna valami elvont emberi lényeg keresése. Egyébként hangsúlyoznám ebben a viszonylatban azt is, hogy a *Kéziratokkal* szemben, ahol Marx a vallással egy sorban említi mint elidegenülési jelenséget a családot, ahol Marxnál a dologiasodás és az elidegenedés még hasonló értelemben szerepelnek, az érett Marx visszatér ahhoz a koncepcióhoz, mely legkorábbi cikkeit pl. a család értékelése terén jellemezte. A *Rheinische Zeitungban* 1842. november 15-én megjelent cikkében pl. arról beszélt, hogy a fennálló házassági jogi törvények erkölcstelenek, mert csak az egyén érdekét és boldogságát tart-

ják szem előtt. Ezek a törvények annyira individualisztikus jellegűek, hogy nem védelmezik eléggé a családot, és válóok gyanánt igen jelentéktelen mozzanatok is méltányolnak. (*MEGA* I. rész I. köt. 1. félév. 315–317. o.) Itt tehát a család még korántsem úgy jelenik meg, mint a *Kéziratokban*, ahol egy sorba kerül az államgépezettel és a vallással — noha valószínű, hogy itt is a család polgári formájára gondolt Marx —, hanem úgy, mint egy reális társadalmi egység, melynek egyfelől egyházi misztifikációját kell támadni, másfelől társadalmi védelmezését kell nyújtani. Megjegyzem, hogy ez is egyike volt azoknak a kérdéseknek, amelyekben Lenin pl. Klara Zetkinnel folytatott beszélgetésében helyreállította a marxi felfogást, és nem adott helyet azoknak a nézeteknek, melyek az aktivisztikus anarchisztikus tendenciák modern avantgardista változataiként a huszas években a család létjogosultságát kétségbe vonták, annak ellenére, hogy képviselőik, mint Kollontaj és a német párton belüli Ruth Fischer-szárny, nem ismerhették még a *Gazdasági-filozófiai kéziratokat*.

Az elvontság meghaladása tehát főként a politikai gazdaságtani problematika kidolgozása révén középpontba állította a totalitás fogalmát. A kultúra problémája most már ennek a totalitásnak egyik része, egyik lényeges mozzanata, s ez az oka annak, hogy Marxnál az egész kultúra-probléma mindig a teljes összefüggésen belül jelenik meg, elszakíthatatlanul nemcsak a többi elemektől, a társadalmi összmozgás folyamatától, hanem attól a korrekciótól is, amellyel Marx saját fiatalkori művét átértékeli és az antropológizmus, valamint az aktivizmus mozzanatait legfeljebb megszünten-megőrzötten tartja meg. Ezért kell egységben látnunk Marx életművét, de olyan egységben, ahol a feuerbach-furier-i hatások egy időben erősebbek, majd később transzformálódva részeivé válnak annak a filozófiai képnek, amely a totalitás megrajzolására törekszik.

КАТЕГОРИЯ ТОТАЛЬНОСТИ

И. Херманн

Работа представляет собой одну из глав книги автора «Проблемы социалистической культуры». В ней показывается, насколько неверно резкое противопоставление молодого и зрелого Маркса, гипостазирование первого. Естественно, различие несомненно, причем различие это вовсе не является чисто терминологическим. Зрелый Маркс, разработав мысли, имевшиеся и в молодости, но не составлявшие органического единства, связывает философию и экономику, т. е. — создав экзактную основу философии с точки зрения обществоведения — переосмысливает понятие тотальности в философии. В этом осмыслении историцистические, (почерпнутые из философии практики) активистические и исходящие от Фейербаха антропологистические тенденции создают новое единство.

THE CATEGORY OF TOTALITY

I. Hermann

The paper is a chapter of the book of the author entitled „Problems of the Socialist culture”. It shows how undue is to contrast the young Marx with the ripe Marx by the hypostasis of the former. The undoubtedly existing difference cannot be reduced to mere terminology, for it consists in the joining by the ripe Marx — who worked out his ways of thought which had been present already in his youth, however did not form at that period an organic unity — of philosophy with economics, that is in the creation of the exact foundations of philosophy from the point of view of social science. Being interpreted in this sense, the historicist, the activistic (derived from the philosophy of practice) and the anthropologicist (originating from Feuerbach) tendencies form a new unit.