

A fiatal Marx történetfelfogásának fejlődése a Rheinische Zeitung-periódusban. I.

ÁGH ATTILA

Marx publicisztikai tevékenységének előzményei

Marx munkásságának az az egyéves szakasza, amely doktori disszertációjának 1841 áprilisi megvédése és a *Deutsche Jahrbücher*-beli két cikkének¹ 1842 eleji megírása, illetve első cikkének a *Rheinische Zeitung*-ban való megjelenése között eltelt, a filozófiai és publicisztikai munkára való megfeszített felkészülés időszaka volt. Erről tanúskodik néhány fennmaradt levele, valamint a 1841 elején, berlini tartózkodása idején írt kéziratfüzetek, melyek Arisztotelész, Spinoza, Leibniz, Hume stb. művei kivonatait tartalmazzák, ugyanis — terveinek megfelelően s Bauer tanácsai alapján — jövendő egyetemi előadásaira igyekezett felkészülni. Bonnban Bauer társaságában folytatta ezt a munkát, s közben kiterjedt művészet- és vallástörténeti kutatásokat végzett.

Bauer 1841 végén *Az utolsó ítélet harsonája Hegel, az ateista és Antikrisztus felett. Ultimátum*, majd 1842 elején *Hegel tanítása a vallásról és a művészetről a hit álláspontjáról megítélve* címmel két anonim brosúrát jelentetett meg, melyekben az ortodox hívő álarcában igyekezett a hegeli valláskritika forradalmi magvát kibontani. Marxnak e brosúrák megírásában való közreműködéséről komoly vita van a szakirodalomban. A részletekbe nem akarunk belebocsátkozni, a magunk részéről M. Lifsic véleményéhez szeretnénk csatlakozni. Lifsic — Marx ekkori levelezése alapján — lényegi kapcsolatot lát a második brosúra s Marx *Értekezés a keresztény művészetéről* c. 1841–42-es, később elveszett kézírata között: „az *Értekezés a keresztény művészetéről* alap gondolatai könnyűszerrel rekonstruálhatók az 1841-es és 1842-es anonim brosúrákból és azoknak a könyveknek fennmaradt kivonataiból, amelyeket Marx az *Értekezés* megírása során olvasott”.² Lifsic itt a vallás- és művészet-történeti munkákból 1841–42 fordulóján készült ún. bonni kéziratfüzetre gondol. A kivonatolt munkák egyike De Brosses-nak a fetisizmusról írott könyve, amelynek anyagát Marx a *Rheinische Zeitung*-beli cikkeiben széleskörűen felhasználja majd. De „Marx egész további fejlődése szempontjából rendkívüli jelentősége van a 'fetisizmus' gondolatának. Felbukkasát már az 1842. évi konceptusokban követhetjük. Amikor Marx később, az árufetisiz-

¹ Marx első publicisztikai munkája — az 1842 januárjában írott, de a *Deutsche Jahrbücher*-ben csak jóval később megjelent *Megjegyzések a legújabb porosz cenzúratartásról* c. írása — az állam és a sajtó problémáját még igen absztrakt síkon közelíti meg. Ezzel, mivel ugyanezekre a problémákra sokkal konkrétabban és elméletileg gazdagabban visszatér a sajtószabadságról a *Rheinische Zeitung*-ban írott cikksorozatában, nem foglalkozunk. Ugyancsak 1842 januárjából való a *Deutsche Jahrbücher*-ben szintén csak később megjelent kisebb írása, a *Luther mint döntőbíró Strauss és Feuerbach között*. Ez rövidsége és idézetekkel megtúzdelt mivolta miatt önmagában nem nyújt sok információt, ezért közvetlenül ezzel sem foglalkozunk.

² M. Lifsic: *Marx és az esztétika*. Gondolat, 1966. 63. o.

musról szólva, analógiáért 'a vallás világának ködös tájait' keresi fel, akkor a vallásos világnézetnek éppen arra a vonására gondol, amely az 1842-es *Értekezésben* a művészet és vallás közötti összeütközés fő okaként szerepel. *A vallás fétis-lényege a tárgyak anyagi természetének tiszteletében, emberi tulajdonságoknak a tárgyra való átvitelében rejlik.*³ Lifsic Marx korai fetiszizmus-elméletét — műve tárgyának megfelelően — csak a művészet vonatkozásában bontja ki. Mi viszont a marxi történelem- és társadalomszemlélet vizsgálatában szeretnénk hasznosítani Lifsic alapvető felismerését; jelen cikkünkben a fiatal Marx fejlődésének egyik fontos korszakával, a *Rheinische Zeitung*-periódussal kapcsolatban.

Marx kezdeti munkásságának részletes elemzését tulajdonképpen Feuerbachhoz való viszonyának vizsgálatával kell kezdenünk.

Feuerbachnak, aki 1841-ben megjelent főművével, *A kereszténység lényegével* széles körű hatást váltott ki az ifjúhegelianus körökben, általában döntő hatást tulajdonítanak Marx fejlődésében is, mindenekelőtt a materializmusra való átmenetében, sokszor eljutva addig a végletes leegyszerűsítésig, hogy a marxizmus kialakulása nem egyéb, mint dialektika (Hegel) + materializmus (Feuerbach) összehasonítása. Ez 'a leegyszerűsítő nézet akkor keletkezett, amikor egyrészt még nem állt rendelkezésre differenciált kép a marxizmus kialakulásának folyamatáról, másrészt pedig a „lényeget” kívánták direktén megragadni. Ez a leegyszerűsítés azonban rendkívül torzít: egyfelől túlértékeli Feuerbach általános antropológiai materializmusát, másfelől viszont nem veszi eléggé figyelembe a spekulatív idealizmus feletti konkrét bírálatait, valláskritikáját, elidegenedéskoncepcióját.

Marx és Feuerbach viszonyának helyes értékeléséhez mindenekelőtt tudnunk kell, hogy Feuerbach „hatása” Marxra és az egész ifjúhegelianus mozgalomra nem főműve megjelenésétől számítható, hanem jóval korábban kezdődik. Marx a Doktorklubbal kapcsolatba lépve és a hegelianizmussal barátkozva egyidejűleg Hegel kritikusaival is megismerkedik, nevezetesen Feuerbachkal, Trendelenburggal stb. Marxnak Bauerral való levelezéséből is tudjuk, hogy ismerte Feuerbach korábbi — különösen a *Hallische Jahrbücher* hasábjain megjelent — írásait is, amelyekben végbement Feuerbach átmenete az idealizmusról a materializmusra. Itt jegyezzük meg, hogy egyértelműen materialista tételei ellenére Feuerbachot a kor filozófiai közvéleménye nem mint materialista filozófust tartotta számon, hanem mint Hegel- és valláskritikust, majd humanistát. Kétségtelen, hogy Feuerbachnak komoly tekintélye, hatása volt az ifjúhegelianizmusban. Hegel-kritikájának, antropológiai analíziseinek, valláskritikájának atmoszférateremtő ereje, megtermékenyítő hatása volt; nyilván ez az a gondolati közeg, amely Marx számára is közvetítette hatását, számos esetben indirekt formában. Ilyen értelemben értékelte őt nagyra — koncepciójuk minden eltérése ellenére — Bauer is. Feuerbach műveit Marxszal egymás közt megtárgyalták, ahogy erről Bauer 1839. december 11-i levele tanúskodik, s mindkettőjük Feuerbach iránti elismerésére utal, hogy meg akarták őt nyerni egy közös radikális ateista folyóirat tervének is.

Mindezek alapján könnyen lehetséges, hogy Marx már 1839-ben, a hegeli természetfilozófia jegyzetelése közben közvetlenül hasznosította Feuerbach Hegel-kritikáját — azaz a feuerbachi materialista *természetfelfogást*. Minden-

³ Uo., 71. o.

esetre Marx — tudatosan ellentmondva a hegeli filozófiatörténet értékeléseinek és szemben az egész ifjúhegeliánus közvéleménnyel, amely ellenszenvvel viseltetett a materializmus iránt — disszertációjában materialista gondolkodókkal foglalkozik, mégpedig rokonszenvvel. Epikurosz materializmusát — társadalmi jelentésekkel kapcsolva össze — egyenesen dicséri, s Démokritoszt sem materialista, hanem mechanikus vonásai miatt bírálja.

A materialista természetfelfogást azonban Marx a XVII. sz. francia materialistáinál is megtalálhatta, mégpedig klasszikus megfogalmazásban. A marxizmus genezisének egész folyamatában különben is csak igen távoli utalásokat találunk a természetfelfogásra: feltételezésünk szerint Marx átmenete a materializmusra viszonylag gyorsan és simán zajlott le az ismert vágányokon. És ez — mint az egész filozófiatörténetből tudjuk — még nem is eredményezi közvetlenül a társadalom materialista értelmezését, ehhez csak Marx jut majd el, számos krízisen, megtorpanáson keresztül.

Tanulmányunk tárgya viszont éppenséggel a materialista történetfelfogás kialakulása. Feuerbach vonatkozásában is tehát alapvetően az ebben játszott szerepe érdekel bennünket.

Mint említettük, Feuerbach Hegel-kritikája Hegel rendszerének egészét érintette, valláskritikája pedig a Hegelétől eltérő felfogásban tárgyalta az embert. Ez a konkretizálás elengedhetetlen volt a spekulatív hegeli filozófia leküzdéséhez, s így közvetve segíthette Marxot a materialista társadalomfelfogás kidolgozásában. Marx azonban kezdettől fogva önállóan dolgozott ezen a kritikai feladaton is, látható már a doktori disszertációjából is, hogy *A kereszténység lényege* számos valláskritikai tételét anticipálja. A feuerbach-i kritikai tevékenység hatását különben sem szabad abszolutizálnunk, hiszen Marx Feuerbach sok állítását is kritikával fogadta.

A feuerbach-i „hatás” pontos felméréséhez egyrészt Feuerbach 1841-ig tartó munkásságának, másrészt fő művének rövid áttekintésére van szükség, annál is inkább, mert az irodalomban ezekről jelentősen eltérnek az értékelések egymástól.

Feuerbach maga is hegeliánusként indult. Doktori disszertációja is lényegében még hegeli alapokon vizsgálja a feuerbach-i életmű tulajdonképeni alapvető problematikáját, individuum és társadalom viszonyát (az ún. Én — Te viszonyt), amelynek materialista igényű rendszerét szegezve szembe a hegeli rendszerrel, megpróbálkozik majd mestere meghaladásával.

Hegel-kritikájának első mozzanata a természetiség elvéből való kiindulás, a természetre vonatkozó materializmus újjáélesztése. Feuerbachnak ezen a kiindulóponton és közvetlen következményein túl valójában nincs is természetfilozófiája, illetve természetfilozófiája maga az antropológiája. A Hegel-kritikája kapcsán a *Hallische Jahrbücher*-beli 1839-es cikkeiben megtörtént materialista fordulat után megpróbálta az emberi lényegét a természetiség elvéből levezetni, megmutatni azt, hogy már a természeti ember sem teljes önmagában, hogy a többi emberrel való kapcsolatait, vonatkozásait már a természeti lényegéből szükségszerűen következnek. Így adódik az Én—Te problematika, amelyet — s egyáltalán az emberi lényegét — az ifjúhegeliánus filozófia akkori helyzetének megfelelően a vallásra vonatkoztatva vizsgál. Így születik főműve, *A kereszténység lényege*. Az ebben foglalt feuerbach-i „természetfilozófia” mint természeti kiindulópont — azaz mint mindenfajta spekulatív kiindulás kritikája —, mint mondtuk, valószínűleg hatott a marxi természetfelfogásra, amint azonban a tartalmat nézzük, az eltérések szembe-

ötlők. Feuerbachnál a természet a hegeli átszellemítésének megszűntével elveszíti aktivitását, az ember lényegének felfogott univerzális érzékiség pedig — méghozzá az egész feuerbach-i életműre kiterjedően — a szemléletiséggel azonosul. A disszertációból viszont tudjuk, hogy Marx a természetet aktivitásában, dialektikus önmozgásában fogta fel, sőt — immanens panteista-panlogista alapon — határozott tendenciát állapít meg arra, hogy a természet — egyik termékében, az emberben — egész mozgásra öntudatára jut. Az aktivitás-objektivitás és a passzivitás-szemléletiség világképe viszont lényegük szerint térnek el egymástól — azaz Marx sohasem volt feuerbachianus, bár minden bizonnyal nagyra becsülte Feuerbach törekvéseit a társadalmi viszonyok anyagi megalapozására.

Ami pedig a társadalmiság, az emberi lét materialista megalapozottságát illeti, mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy Feuerbachnál Hegel végig nem vitt materialista meghaladásáról van szó. *Végső soron* ugyanis megmutatkozik, hogy Feuerbach a hegeli transzcendenciával valójában a természetiségnek csupán valamiféle élettelen absztrakcióját szegezi szembe, bizonyos fajta „transzcendenciát”, amely végső soron saját ellentétébe, ismét szellemi transzcendenciába fordul. A régi hegeli ellentmondások tehát újra felbukkannak. Ez mutatkozik meg frappánsan *A kereszténység lényegében*, ahol a sajátos szituáció — a vallással való polémia — miatt az ész, a tudat kategóriája mint a tiszta nembeliség hordozója kerül előtérbe, azaz a „gyomor” és ez „agy” természettudományos absztrakciói rövidesen a „tudat” és a „szeretet” filozófiai absztrakcióira váltanak át. A feuerbach-i emberi lényeg vizsgálata kapcsán *A kereszténység lényegében*, az adott időszak Marx–Feuerbach viszonya szempontjából döntő jelentőségű munkában, ezt az alapvető ellentmondást kell nyomon kísérenünk. Könyve bevezetőjében Feuerbach büszkén hivatkozik „természettudományos” felfogására, az „analitikai kémia” módszerére, s a „minden ködös általánosságtól idegenkedő szerző” álláspontjára helyezkedik. Tudjuk, hogy alaposan tanulmányozta kora legfejlettebb „emberi” természettudományát, a fiziológiát. Nézzük, mit tudott ezen az alapon felhozni a hegeli „ködös általánosságokkal” szemben mint az ember konkrét természeti lényegét: „De hát mi is az embernek az a lényege, amelynek tudatában van, vagy mi alkotja a nemet, a tulajdonképpeni emberit az emberben? Az ész, az akarat, a szív.”⁴ Feuerbach az ember természeti struktúráját kutatva tehát maga sem jut tovább spekulatív általánosságoknál, a fenti kategóriákkal jelzett absztrakt alapelveknél, amelyek végső soron még kora természettudományával sem igazolhatók. Születésük oka „filozófiai”, az akarat és a szív a szabadság és a szeretet a priori tételezésére szolgál, s szerepük a továbbiakban alárendelt a harmadikkal, az ésszel, a tudattal szemben. Már korábbi munkájában is az „agy templomát” tekinti az ember legmagasabb rendű kifejezésének. Az emberi lényeg értelmezése azonban attól még nem válik materialistává, hogy tudat helyett agyról, létezés helyett gyomorról beszélünk — tetejébe Feuerbach még magukat e kategóriákat sem tudja természettudományosan konkretizálni. Az egyetlen „konkrét” dolog az ész marad, ez viszont kerülő úton visszahozza az antropológiába a klasszikus német filozófia kiindulópontját. Az egész feuerbach-i antropológia lényegileg a tudat, az „intelligencia” mozgására van felépítve, ebből bontja ki a vallási elidegenedés egész rendszerét. Végső soron a tudatban, az emberi lényeg-

⁴ Feuerbach: *A kereszténység lényege*. Akadémiai Kiadó, 1961. 38. o.

ról való tudatban látja az embernek az állattól való különbségét – az embernek „belső” élete is van, az állatnak csak „külső”.⁵

Már ez is jelzi, hogy a Feuerbachi antropológia tökéletlen, felemás leküzdése az idealizmusnak, s így – önmagában – az ember természeti lényegének megragadására is képtelen. Viszont szükségképpen az emberi lényeg történelmiségének kiiktatásával jár: az ember nem megszerzi, elsajátítja, történelmileg kidolgozza saját lényegét, hanem automatikusan birtokolja: „A n n a k a lényegnek, amellyel az ember meghasonlottnak érzi magát, . . . veleszületett lényegnek kell lennie . . .”⁶ Az emberi lét specifikuma ezzel eltűnik, az ember végső soron visszakerül az állatvilágba, hiszen csak az állat birtokolja automatikusan saját lényegét, az emberi lényeg tehát marad „az egyes egyénben benne lakó elvontság . . . belső, néma, a sok egyént természetileg összekapcsoló általánosság . . .”⁷

Ennek a koncepciónak ideologikus töltését, társadalmi kiindulópontjait nem nehéz kimutatni. Tézisei közvetlenül a vallás elleni polémia jegyeit viselik magukon, az ember természeti lényegének tételezése a vallási függéssel szemben az ember autonómiáját, függetlenségét, önállóságát van hivatva hangsúlyozni. Az ember önmagáért létezik, nem külső, transzcendens célokot kell követnie, a belső öncél azonban – az embert jellemezve istenként – szinte misztikussá emelkedik: „Ész, szeretet, akaraterő tökéletek, a legfelsőbb erők, az embernek mint embernek abszolút lényege és létezésének célja . . . Megismerünk, hogy megismerjünk, szeretünk, hogy szeressünk, akarunk, hogy akarjunk, azaz szabadok legyünk. . . Igaz, tökéletes, isteni csak az, ami önmagáért van.”⁸ Amint az utóbbi fordulat is mutatja, ez a közvetlen szembenállás rányomja a bélyegét az egész Feuerbachi filozófiára, aminek egyik következménye az is, hogy a vallás által az istennek tulajdonított jegyeket közvetlen formájukban visszaviszi az emberre, pl. az „önmagát gondoló gondolkodó” arisztotelészi fordulatát is, s az emberi tökéletességnek szinte mítoszszá emelése már az „embervallás” alapjait készíti elő: „A tudat öntevékenység, önigenlés, önszeretet, a saját tökéletességünk felett érzett öröm. A tudat egy tökéletes lény jellemző ismertetője . . .”⁹ Ez az öntevékenység azonban nem valódi aktivitás, hiszen az ember eleve birtokolja saját lényegét, tehát nem fejlesztheti, alakíthatja, legfeljebb viszonyulhat saját örökkévaló természeti lényegéhez, s ez a viszony a szemlélődés. Az égre vetett pillantás, a csillagok emlékeztetik az embert arra – írja Feuerbach –, hogy „nem csupán cselekvésre, hanem szemlélődésre is hivatott”.¹⁰ A passzivitás elvi alappá emelése – az ember elsősorban szemlélődő lény, akinek tökéletessége természeti termék – közvetlenül összefüggésben van Feuerbach társadalmi passzivitásával – az aktív tárgyi tevékenység, a valódi gyakorlat kimarad a Feuerbachi filozófiából is. Ez a tökéletes ember, az igazi „ens realissimus” Feuerbach tudatos kiindulópontja és viszonyítási elve: „az univerzális embert vettem zsinórmértékül az igazi tanítási és írás-

⁵ Uo. 37. o.

⁶ Uo. 71. o.

⁷ 6. Feuerbach-tézis. MEM 3. köt. Bp. 1960. 9. o.

⁸ Feuerbach: *id. mű.* 38–39. o.

⁹ Uo. 42. o.

¹⁰ Uo. 41–42. o.

módhoz, az embert általában . . . tekintetem az igazság kritériumának . . .”¹¹ A természettől adott tökéletesség — „antropológiai demokratizmusának” absztrakt alapelve — viszont egyenlően oszlik meg minden emberben — az emberek érdekei, igényei tehát azonosak, közösek. Az általános emberi érdek ezzel közvetlenné vált, elérhető távolságba került, saját könyvét is „általános emberi érdekűnek” tekinti. A feuerbach-i filozófiában azonban ez a közvetlenül követhető általános emberi érdek sokkal absztraktabban, ködösebben volt megfogalmazva, mint az ifjúhegelianus filozófiában általában, ahol társadalmi-politikai szinten valamennyire még konkretizálódott, míg Feuerbachnál mindvégig megmaradt az antropológiai általánosságoknál, ami egyértelműen magyarázza filozófiájának társadalmi sterilitását.

Pedig a feuerbach-i filozófia konkrét társadalmi indítású, a meglevő társadalmi ellentmondásokból indul ki, ha ezeket az ember vallásos kettéhasadtságává absztrahálja is. Már az ember lényegére vonatkozó — s valláskritikája logikai bázisául szolgáló — fejtegetései is ennek a társadalmi indításnak a nyomait mutatják. A feuerbach-i valláskritika maga — még a túl általános absztrahálás ellenére is — konkrétabb, pozitívabb eredményekhez jut el — az egész kép ugyanakkor még nyilvánvalóbbá teszi az idealizmusnak csupán felemás leküzdését, Feuerbach dualizmusát.

A valláskritika az, amely ismertté tette Feuerbach nevét a kortársak előtt, akik munkásságát úgy fogták fel — maga Marx is —, mint a vallás Strausszal és Bauerral kezdődő bírálatának továbbfejlesztését, *betetőzítését*. Valóban, Feuerbach ezt a kritikát nagyobb mélységig hajtotta végre. A vallás „lényegét” vizsgálta az emberi „lényeggel” konfrontálva. Maga is azt írja, hogy a vallást bírálva az ember igazi lényegét akarja feltárni, ezért szántszándékkal nem a vallás különböző oldalaival foglalkozik, mint Strauss és Bauer, hanem a „kereszténységgel általában”. Műve belső gondolatmenetét rekonstruálva a korprobléma Feuerbach számára szerintünk a következőképpen fogalmazódik meg: Az ember tökéletes, öntudatos, autonóm lény — miért mégis, hogy elnyomottan, alávetetten, eltorzultan él? Feuerbach válasza erre: az emberi lényeg eltorzult formája, a vallási lényeg uralkodik az emberen. De hogyan jön létre a vallás, az istenfogalom, s hogyan kerül a vallási lényeg uralomra az ember felett? Az emberi lényeknek ezt az eltorzulását, önmagával való szembekerülését — azaz a vallás keletkezését — a tudat mozgásán keresztül ábrázolja. Az értelem, a tudat a saját természete szerint absztrahál, ezek az absztrakciók azonban elszakadhatnak eredeti forrásuktól, s önállósulhatnak vele szemben. Feuerbach szerint ilyen túlfeszített absztrakció jön létre az istenfogalom esetében, amely az emberi lényeg megkettőzését jelenti, s amelyből kibontakozik a vallás egész jelensége. Minden elidegenedésnek a forrása Feuerbachnál tehát, elvontan, az absztraháló-gondolkodó képesség. Közelebbről azt is mondhatnánk, hogy a vallást — vagy az annak megfelelő idealista filozófiát — a túlfeszített absztrakció termékének tekinti. Leszögezi tehát, hogy „a vallás az emberből, a világból absztrahál”,¹² s ennek az absztrakciónak eredménye isten fogalma: „Az isteni lény nem más, mint az emberi lény, vagy helyesebben: a z e m b e r l é n y e g e, amelyet elkülönítettek az egyéni, azaz valóságos, hús-vér ember korlátaitól, tárgyiasítottak, azaz amelyet úgy tekintenek és úgy tisztelnek, mint egy másik, az embertől

¹¹ Uo. 29–30. o.

¹² Uo. 63. o.

különböző, sajátos lényt — az isteni lény összes meghatározásai ennél fogva az emberi lény meghatározásai.”¹³

Feuerbach tehát, amikor felteszi a kérdést, hogy mi az oka az ember meghasonlottságának, ellentmondásainak, antropologikus szemléletmódjából adódóan nemcsak hogy a vallásra kell konkludálnia, hanem fel kell tételeznie azt is, hogy alapvetően az ember tudatában ment végbe a deformáció. Harmonikus társadalmi állapotot tehát csakis úgy tud feltételezni, hogy az ember rendelkezik igazi lényével, tudatára jut, *tudata* van róla, a vallás pedig, mint az emberi meghasonlottság világának kifejezője, az eltorzult lényegéről való *tudata*, az abban való *hite*. A vallás tehát pusztán eltorzult gondolkodási forma, az ember inadekvát öntudata: „az ember tudata s a j á t, mégpedig nem véges, korlátozott, hanem v é g t e l e n lényegéről”¹⁴ mint istenről. Saját természeti lényege tehát úgy tükröződik tudatában, mint természetfeletti lényeg, a vallás elsőrendű jellemzője transzcendens mivolta, az isten „transzcendens, abszolút, azaz absztrakt lény”¹⁵ Feuerbach, bár mindent az emberi tudatban végbemenő változásokra vezet vissza, ugyanakkor tiltakozik az aufklárista leegyszerűsítés ellen, az ellen, hogy a vallás egyszerűen „értelmetlenség” lenne, a tudati analízist inkább a jelenség-lényeg vonalán igyekszik elmélyíteni: „a vallás a természet és az ember látszólagos, felületes lényét veszi igazi belső lényegének és igazi, ezoterikus lényegét úgy mutatja be, mint egy másik, mint egy különös lényt”¹⁶ Feuerbach egész fenti gondolatmenetéből következik a teológiának „pszichikus patológiaként” való felfogása, alapvető tétele: „a teológia titka az antropológia”¹⁷

A feuerbachi rendszer szerint a vallás kialakulásával az ember elidegenedik saját lényegétől, a vallást tehát mint az elidegenedés rendszerét határozza meg, de az elidegenedést ugyanakkor egyben korlátozta is a vallásra mint tudatformára. Az elidegenedés problémájának radikális exponálása kétségtelenül így is Feuerbach történelmi érdeme, ha nem is tudta társadalmilag konkretizálni, *belső formális mechanizmusát* mint az önállóság, közvetítődés, szembekerülés mozgását mindenestre feltárta. Ez a sokat emlegetett elemzés az istenfogalom keletkezéséről prototípusát adja az elidegenedésnek általában, s ennyiben a feuerbachi filozófia legnagyobb felfedezése, legelőbb mozzanata. Jellemzésül idézzük fel saját megfogalmazását: „Mindent, ami csak csodálatot ébreszt az emberben, mindent, ami csak k ü l ö n ö s hatással van a lelkére, . . . úgy önállósítja, mint különös, mint isteni lényt”¹⁸ . . . „az á l l ő f e l e t t e, az lelkesíti, határozza meg őt, az uralkodik rajta”¹⁹ — isten az ismert módon az emberi nembeliség képviselőjévé, a nem összes tulajdonságainak hordozójává, mindenhatóságának megtestesülésévé válik. Mindez egyszerre mutatja Feuerbach eredményeit és korlátait: sikerül feltárnia az elidegenedés egyik alapvető vonását, az egyén — nem ellentmondását, az egyén elszakadását a nem teljességétől, de mélyebbre hatolni már nem képes, a társadalmi differenciálódást megmutatni már nem tudja, más-más oldalról megfogalmazva ugyan, de állandóan csak az egyén — nem viszonyát

¹³ *Uo.* 50. o.

¹⁴ *Uo.* 38. o.

¹⁵ *Uo.* 28. o.

¹⁶ *Uo.* 26. o.

¹⁷ *Uo.* 14. o.

¹⁸ *Uo.* 58. o.

¹⁹ *Uo.* 56. o.

vizsgálja. Az emberi lényeg „hármasságát” az értelem és a szív kettősségére redukálva kimondja, hogy az értelem az általános fokán, a szív pedig a különös közvetítésével képviseli a nemet: „Az értelem a tulajdonképpeni nemre jellemző képesség; a szív képviseli a különös ügyeket, az individuumokat, az értelem az általános dolgokat; az értelem az emberfeletti, azaz: a személyfeletti és személytelen erő vagy lényegiség az emberben.”²⁰ Azaz itt — bár másutt az univerzális érzékiséggel operál — nyíltan kimondja az értelem dominanciáját az ember egzisztenciájában, meghatározásában, amely ugyanakkor az elidegenedésnek is fő forrása: „Csak az értelem révén és az értelemben van az embernek ereje arra, hogy saját magától, azaz szubjektív, személyes lényétől elvonatkoztasson” — az elvonatkoztatás azonban az ismert úton istenhez mint transzcendens, „absztrakt, negatív lény”-hez vezet.²¹ Az érzelem, a szív a nemig való felemelkedésben kisebb szerepet tölt be, s ennek megfelelően, bár kevésbé, de szintén forrása az elidegenedésnek: „Az az isteni lény, akit az érzelem felfog, ... az érzelem önmagától elragadtatótt és megbaonáztott lényege.”²²

Feuerbach tehát, aki az ember természeti lényegét az egyedhez kapcsolta, mikor utólag számot kíván vetni az ember társadalmiságával, az emberek közötti viszonyokkal, s meglátja, hogy az emberhez szükségképp hozzátartozik az emberi közösség, és így el is akarja juttatni az egyént önmagától a nemhez, szükségképp ellentmondásra jut önmagával, mert ez az eljutás nála egyúttal elkerülhetetlenül az elidegenedés szakadékát hozza magával, az egyén és a nem között. Az ember lényegét önmagáról való szabad, vallásilag nem korlátolt tudatán keresztül közelíti meg — az emberi gondolkodás absztrakciói azonban egyben felidéznek az elidegenedés rémeit is.

A társadalmiság mint a közvetlenség—közvetítettség és a társadalmi tevékenység mint a szemlélet—értelem viszonya tehát megoldatlan Feuerbachnál. Hasonlóképpen megválaszolatlan marad az absztrakt antropológiai síkon az elidegenedés keletkezésének, a vallás kialakulásának miértje, kifejtetlen a társadalmi-történeti motivációja. Feuerbach csak annyit tud megállapítani, hogy a vallás az emberi nem fejletlen öntudata: „a vallás az ember legelső, és pedig közvetett öntudata. A vallás ennél fogva mindenütt megelőzi a filozófiát: mind az emberiség történetében, mind az egyes ember történetében. Az ember előbb magán kívüli helyezi saját lényegét, még mielőtt megtalálta saját magában. Saját lényege először egy másik lényként tárgy az ember számára. A vallás az emberiség gyermekei lényege...”²³ E felfogás igen pozitív mozzanata, hogy a vallást — s ezzel általában az elidegenedést — az emberi történelem szükségszerű periódusának, fejletlenségével összefüggő mozzanatának határozza meg, ugyanakkor negatív vonás, hogy az emberiség történelmét mint a tudat történetét értelmezi, a történelmi korszakok nála a vallások változásából adódnak. S Feuerbach általános felvilágosító pozíciójának megfelelően a vallás — azaz az elidegenedés lényege — leküzdése, ami új korszakot nyit meg az emberiség történelmében, szintén tudati változás lesz: az emberi lényeg felismerése, ami nemcsak szükséges,

²⁰ Uo. 72. o.

²¹ Uo. 72–73. o.

²² Uo. 45. o.

²³ Uo. 49. o.

hanem elegendő is a harmonikus társadalom kialakulásához. Korának változásait is csupán úgy jellemzi, hogy „Ámbár a modern világ 'végtelen szabadsága és személyisége' úrrá lett a keresztény vallás és teológia felett . . . a kereszténység valamikor természetfeletti és emberfeletti tartalma ma már régen naturalizálódott és antropomorfizálódott”²⁴ — e „felismerések” társadalmi alapjait azonban még csak nem is jelzi.

Ezért némileg túlinterepretnélésnek érezzük Cornu rekonstrukcióját a vallás Feuerbachnál vázolt történelmi útjáról. Cornu szerint Feuerbach a vallás keletkezését az ember természetétől való függősége érzéséből vezeti le, a továbbiakban ez a függés gyengül, ekkor a vallás társadalmi elidegenedés kifejezőjévé válik: az egyén és a nem ellentmondását testesíti meg. Az ember, mivel maga elszakad a nem teljességétől, a nem képviselőjére fiktív lényt teremt magának, amely közvetítővé válik közte és a valóságos nem között. A vallás ennyiben az egyénnek a nemtől való elválasztottságát és isten közvetítését öröknek tételezi fel. A nem és az egyén valódi egysége érdekében le kell számolni a vallásos illúzióval.²⁵ Cornu fejtegetése túlértékeli Feuerbach itteni álláspontját, részben visszavetítve a negyvenes évek közepén írott munkáit, amelyekben Feuerbach, elsősorban a szeretet fogalma segítségével, megpróbálta társadalmilag konkretizálni rendszerét, s humanizmusát explicitbben fogalmazza meg.

Feuerbachnál az emberi lényeg természeti felfogása miatt a történelemnek nincs saját belső immanenciája, előrevívó mozgása, a történelem legfeljebb az emberi lényeg játéka önmagával: az öntudat útja önmagának, az emberi lényegnek felismerésében. Az elidegenedés is pusztá negativitássá válik, nem tűnik ki pozitív, teremtő ereje. A vallás és a társadalmiság viszonya, abból kiindulva, hogy a vallás az ember általános alávetttségének kifejezése, kimerül nála néhány viszonylag egyszerű felismerésben: „Az embernek el kell szegényednie, hogy istent gazdagabbá tehesse; hogy isten minden lehessen, ahhoz az embernek semmivé kell válnia”²⁶ —, csak addig a társadalmi konkretizációig tud eljutni, hogy a vallás egyfelől kompenzál — „Az ember a vallásban akar kielégülni”²⁷ —, másfelől ahhoz az erősen aufklärista ízű felfogáshoz, hogy a vallás direkt politikai eszköz, a politikusok „a vallást úgy tekintik, mint az ember leigázásának és elnyomásának politikai eszközét . . .”²⁸

A szokásos Feuerbach-képpel szemben, amely csak azt emeli ki, hogy Feuerbach a materializmus irányába fordulatot hajtott végre a német filozófiában, nem elégséges az a korlátozás, hogy ez — a hegeli dialektika tagadásával — a metafizikus materializmus alapjaira való visszatérés volt. Ezen túlmenően — a marxizmus klasszikusai egyértelmű állásfoglalásaival egybehangzóan — hangsúlyoznunk kell, hogy a materializmus irányában tett metafizikus fordulat következetlen, felemás volt, hogy csak a természet vonatkozásában kísérelt meg materialista pozíciókat elfoglalni, társadalmi vonatkozásban idealista volt. Ezt a dualista álláspontot saját maga is megfogalmazza: „Csak a g y a k o r l a t i filozófia területén vagyok i d e a l i s t a . . . A tulajdonképpeni elméleti filozófia területén azonban, egyenes ellentétben a hegeli

²⁴ Uo. 14. o.

²⁵ Cornu: *Marx és Engels. 1814—1844.* Kossuth, 1968. 310—312. o.

²⁶ Feuerbach: *id. mű* 62. o.

²⁷ Uo. 83. o.

²⁸ Uo. 18. o.

filozófiával . . . számomra csak a realizmus, a materializmus érvényes . . .”²⁹ A gyakorlati filozófia terminusát természetesen kanti értelemben használja, az egész német filozófiai fejlődés hagyományainak megfelelően a társadalmi cselekvés szféráját az erkölcsre korlátozva, etikát értve rajta. Az idealizmus pedig számára az adott vonatkozásban az „igazság és az erény diadalába vetett hitet” jelenti, vagyis azt, hogy a társadalomban az eszmék irányítják az emberek cselekedeteit. Ez a felfogása szervesen következik az emberi lényeg értelmezéséből, amely végső soron a tudatra lyukadt ki, s ez mutatja, hogy Feuerbach materialista pozíciói már az „elméleti filozófia” területén is elég ingatagok. Másfelől az emberiség történetének a tudat történeteként való felfogásából, az eszméknek a társadalmi életben való domináns szerepéből, Feuerbach egész magatartásából a felvilágosító-utópista alakja rajzolódik ki élénk, amelyet a marxizmus klasszikusai úgy értékelték, hogy Feuerbach az utópista szocializmusnak megfelelő szakasz a klasszikus német filozófiában.³⁰ Feuerbachnál ugyanis az elidegenedés leküzdésének problematikája az emberi lényeg felismerésének problémájává változik át, s maga Feuerbach is ehhez a tudatátalakításhoz akart közvetlenül hozzájárulni: „ennek az írásnak tartalma, patológiai és fiziológiai célja azonban ugyanakkor gyógyító szándékú és gyakorlati”.³¹ *A társadalmi aktivitásnak ezen az elvont-felvilágosító formáján sohasem jutott túl, bár a későbbiekben igyekezett elméletét társadalmilag konkretizálni*, de humanizmuselmélete csak újabb utópista szocialista irányzatok számára szolgált kiindulópontul (Hess, igazi szocialisták stb.).

Ha most a német filozófia fejlődését Hegeltől Marxig mint a történelmi transzcendenciától a történelmi immanenciáig terjedő fejlődés vonalát tekintjük, nyilvánvaló, hogy ebben *közvetlenül* nem jelenthetett segítséget Feuerbach munkássága Marxnak, hiszen mint e rendkívül futólagos Feuerbach-értékelésből is kiderült, *a feuerbachi antropológia hiába teljes szakítás a hegeli transzcendenciával, ha egyszer maga is egy természeti transzcendencia ráerőltetése a társadalmi folyamatra*, s ezzel az utóbbi sajátyszerűségének tagadása. Ezért egyet kell értenünk Garaudynak azzal a megállapításával, hogy a feuerbachi filozófia a hegeli egyszerű megfordítása, materializmusa nem egyéb, mint „naturalizált hegelianizmus”, amelyben a hegeli ontológiából antropológia lett.³² Ami pedig most már — közelebbről tekintve — Feuerbach Marxra gyakorolt „hatását” illeti, ezt nyilván a feuerbachi „elméleti” és „gyakorlati” filozófia különbségében kell vizsgálnunk. A legfontosabb körülmény az, amit kettőjük viszonyában ismételtelen meg kell állapítanunk, hogy Marx mindenképp a történelem és a társadalom vonatkozásában kereste a materializmus — mint immanens történetfelfogás — felé vezető utat, Feuerbach viszont pont itt volt bevallottan is idealista, úgyhogy éppen a döntő vonatkozásban hatásáról nem beszélhetünk. A kritikai magatartás az ifjúhegeliánus mozgalom általános pozitív jellemzője volt. Feuerbach társadalomkritikájának absztraktságát, sterilitását azonban, mint ismeretes, Marx kezdettől fogva bírálta, gyakorlati filozófiája területén tehát csakis radikális valláskritikája hathatott Marxra. Elméleti filozófiája lehetséges hatását elemeztük már, de újra hangsúlyoznunk kell, hogy Marx fejlődésének fő vonala nem ezzel esik

²⁹ *Uo.* 21–22. o.

³⁰ Marx–Engels: *A szent család*. MEM 2. köt. Bp. 1958. 124. o.

³¹ Feuerbach: *id. mű* 15. o.

³² R. Garaudy: *A gondolat forradalma, Karl Marx*. Kossuth, 1965. 26. o.

egybe. Hegel transzcendens-idealista pozícióinak bírálata — bizonyos közvetítéseken keresztül — nyilván hozzásegítette Marxot a saját Hegel-kritikájához és újabb közvetítéssel pozitív természetontológiájának — többnyire hallgatolagos — kidolgozásához, de a természetiként felfogott emberi lényeg feuerbachi fogalma mindvégig idegen volt Marxtól. A gyakorta előforduló nagyfokú leegyszerűsítések közé tartozik tehát a feuerbachi materializmus Marxra gyakorolt direkt hatásán kívül az emberi lényeg és az elidegenedés feuerbachi fogalmai marxi átvételének feltételezése is.

Marx és Feuerbach viszonyának dokumentumaiban is Marxnak az elismerő-kritizáló magatartása mutatkozik meg. Nagyon érdekes epizódja kapcsolatuknak egy Bayer nevű szerző vallási témájú könyvének recenziója körüli vita. Marx, amikor 1842. február 10-én Rugéval felveszi a kapcsolatot, és felajánlja szolgálatait a *Deutsche Jahrbücher* számára, megemlíti, hogy vállalná Bayer könyvének recenzióját a lap számára. A könyvről Feuerbach ugyan már készített recenziót, de erről Marx szívesen írt, „baráti szolgálatnak” minősíti, saját recenziójában nyilván vitatni kívánja Feuerbach megállapításait, s Ruge az, aki február 25-i válaszelevelében eltanácsolja Marxot a Feuerbach elleni fellépéstől. Hogy ez a kis epizód nem volt véletlen, azt egyéb jelek is egyértelműen mutatják. Marx már minden bizonnyal 1841 folyamán olvasta Feuerbach művét, s bár még 1842 első felében is valláselmélettel foglalkozik, semmi jel nem mutat arra, hogy valláselméleti munkájában, *Értekezésében*, valamilyen módon fel kívánta volna használni. Erről Lifsic sem tesz említést. Semmiképpen sem tudjuk ezt Bauer hatásával magyarázni — akivel az *Értekezés* megírásakor közvetlen kapcsolatban állott —, ő mindig elismeréssel szól Feuerbachról. Így „az elhanyagolásnak” nyilván tartalmi oka van, ezt Marx Rugénak írt 1842. március 20-i levele is bizonyítja: „Magában az *Értekezésben* elkerülhetetlenül beszélnem kellett a vallás általános lényegéről, ahol némiképp összeütközésbe kerülök Feuerbachhal, olyan összeütközésbe, amely nem az alapvetet, hanem a megfogalmazást illeti. Mindenesetre a vallás nem nyer az üggyel.”³³ A levélből azonban kitűnik, hogy Marx a vallás „általános lényegét” is másképp fogta fel, mint Feuerbach, és az is, hogy Feuerbach elismertsége, nagy hírneve miatt mentegetőznie kell — ezért utal arra, hogy „a vallás nem nyer az üggyel”. Marx ugyanis levelében kifejti azt is, hogy „vallási antropológia” helyett „vallási zoológiáról” kell beszélni, az előbbi nyilván Feuerbach álláspontját, míg az utóbbi — mint a továbbiakban látni fogjuk — az emberiség történetére épített saját vallásmagyarázatát jelképezi. Ez magyarázza tehát, hogy Marx az *Értekezéshez* számos szerzőt kivonatolt és felhasználott, akik az emberiség történelmét dolgozták fel a vallás és a művészet vonatkozásában, viszont mellőzte Feuerbachot, aki absztrakt, történelem feletti antropológiai elveket képviselt. Minden bizonnyal tehát már ebből az időben is az volt a nézete, amit egy évvel későbbi levelében megfogalmazott, hogy Feuerbach túl sokat foglalkozik a természettel s túl keveset a politikával. A vallásos zoológia és antropológia marxi szembeállítása Rjazanov szerint is a Feuerbachhal való ellentétre utal.³⁴

A *Luther mint döntőbíró Strauss és Feuerbach között* is ugyanezt támasztja alá. Sokan ezt a cikket Feuerbach melletti egyértelmű hűségnyilatkozatnak tekintik, de ezzel elvonatkoztatnak a cikk konkrét tartalmától s attól a szitu-

³³ MEGA I., I/2. köt. Berlin 1929. 272. o.

³⁴ MEGA I., I/1. köt. Frankfurt a. M. 1927. XXIV. o.

ációtól, amelyben született. E cikk — a cenzúrautasítás kritikájával együtt — mindenekelőtt első jele annak, hogy Marx elméleti munkája gyakorlati-publicisztikai irányt vesz, s a társadalmi események hatására közvetlenül bekapcsolódik a politikai-filozófiai küzdelmekbe, amivel a filozófiai tervei — pl. az *Értekezés* — elhalasztódnak, de filozófiai fejlődése meggyorsul: „Ezzel a filozófiai tervek egy időre elodázódnak ugyan; valójában azonban meggyorsítja filozófiai fejlődését az, hogy most a 48-at megelőző évek közvetlen politikai harcainak küzdőterébe lép” — írja Lukács György.³⁵ Marx Feuerbach-cikke is egy ilyen konkrét alkalomból született, amelyre Marx rögtön reflektált, hiszen a cikk még 1842 januárjában íródott, de csak hosszas habozás után küldte el Rugénak — kárpótlásul más, el nem készített anyagok helyett —, nyilván érezte a témához való hozzájárulása elégtelenségét. A *Hallische Jahrbücher* hasábjain ugyanis vita folyt a német filozófiában a Strausstól Bauerig és Feuerbachig való fejlődésről. Két — „berlini” szerzőktől jegyzett — cikk ezt a fejlődést teljesen félremagyarázta, s nem látta a pozíciók közötti szükségyszerű átmenetet, míg végül egy harmadik — „filozófus” aláírással szignált — cikk egyenesen védelmébe vette Strauss csodamagyarázatát Feuerbachéval szemben. Itt tehát nem lényegtelen kérdésekről, hanem a feuerbachi valláskritika és elidegenedésmélet megítéléséről, az ifjúhegeliánus mozgalomban való elterjedtségéről volt szó, s ez készítette Marxot írásra, Feuerbach melletti állásfoglalásra a retrográd véleményekkel szemben.

A cikk azonban még így sem a konkrét feuerbachi filozófia pozitív, „végeredményként” való elfogadása, hanem csupán annak az iránynak a helyeslése, amelyet Feuerbach a német filozófiában képvisel. A cikkben ugyanis Feuerbach úgy szerepel, mint a spekulatív filozófia legnagyobb kritikusa, aki a filozófiai vizsgálatot újra a valóság talajára helyezi. Ez egyértelmű válasz Marx saját szónoki kérdésére, hogy Strauss és Feuerbach közül melyiknek van igaza: „Straussnak, aki a dolgokra úgy néz, ahogyan a spekulatív teológia szemszögéből *látszanak*, vagy Feuerbachnak, aki olyannak látja őket, amilyenek?” Amikor Feuerbach csodamagyarázatát támogatja — „a csoda egy természetes, vagyis emberi kívánság realizációja természetfeletti módon”³⁶ —, tulajdonképpen a feuerbachi elidegenedésmélet mellett foglal állást (amelynek egészét — a gondviselés, a mindenhatóság, a teremtés, a csoda, a hit stb. problémáját — látja kifejtve *A kereszténység lényegében*), mégpedig azért, mert érdeméül ismét a spekulatívval szemben *konkrét világnézetét, a valóság-érzékenységét* tudja be, mivel megmutatja „a kereszténység lényegét a maga igazi leplezetlen alakjában”.³⁷

Az, hogy a cikk nem direkt pozitív kifejtéssel, hanem a *Harsona* módorában íródott, nemcsak arról tanúskodik, hogy Marx 1842 elején valóban dolgozott a *Harsonán*, s az ottani módszert e cikkébe is átvitte — azt ti., hogy Feuerbachot egy ortodox tekintéllyel, Lutherral, idézeteken keresztül védi meg, nem pedig saját szavaival —, hanem arról is, hogy később — a cikket csak 1842 végén küldte meg Rugénak — sem vállalkozott a feuerbachi érvelés direkt védelmére. Ennek okát a zárószórok egyértelműen kimondják, Marx számára a feuerbachi filozófia nem volt végcél, hanem csupán egy — bár szükségyszerű — állomás ehhez a végeélhoz: „Nektek pedig, spekulatív teoló-

³⁵ Lukács: *Adalékok az ifjú Marx fejlődéséhez*. Magyar Filozófiai Szemle 1957/1. sz. 39. és 43. o.

³⁶ MEM 1. köt. Bp. 1957. 26. o.

³⁷ *Uo.* 27. o.

gusok és filozófusok, azt tanácslom: szabaduljatok meg az eddigi spekulatív filozófia fogalmaitól és előítéleteitől, ha úgy akarjátok meglátni a dolgokat, ahogy vannak, vagyis el akartok jutni az igazsághoz. És nincs más utatok az igazsághoz és a szabadsághoz, mint a tűzpatakon [Feuerbach] át. Feuerbach a jelenkor tisztítótüze.”³⁸ Ez a hely — amelyet Bence György is hasonló fel fogásban értelmez³⁹ — egyértelműen arról tanúskodik, hogy Marx számára a feuerbach-i filozófia mindenekelőtt kritikai szerepében volt elfogadható, mint a spekulatív filozófia lerombolása, mint lépés a konkrétabb világnézet felé, nem pedig adott rendszerében, konkrét koncepciójában. Vagyis már 1842 elején világos Marx számára, hogy az igazi, a „megvalósítható” filozófia kidolgozásához túl kell lépni a feuerbach-i antropológián. Marx tehát a vizsgált időszakban, 1841–42-ben, bármilyen nagyra is értékelte Feuerbach kritikai munkásságát, s bármennyire is befolyásolta fejlődését az a szellemi légkör, amelyet Feuerbach alakított ki az ifjúhegeliánus mozgalomban, nem volt feuerbach-iánus. Kezdetről fogva belátta ugyanis a feuerbach-i álláspont korlátozottságát, ellentmondásosságát, s *tendenciáit* tekintve túl is jutott rajta.

A sajtótörvény vitája a Landtagban

A rajrai Landtag sajtótörvény-vitájáról 1842 áprilisában írott és májusban folytatásokban megjelent terjedelmes cikkével Marx megkezdte munkáját a *Rheinische Zeitung*nál. Van abban valami szükségzerű, hogy egy radikális ifjúhegeliánus szükségképp kapcsolatba kerül Rugéval és lapjával, majd az 1842-ben induló *Rheinische Zeitung*gal. Így történt Marx esetében is, bár — noha az ifjúhegeliánus közvélemény, Jung és Oppenheim levelezése szerint, ezt már 1842 legelejére várta — az anyagi és családi nehézségei, filozófiai tervei miatt csak az év tavaszán. A kapcsolatok viszont azután rohamosan fejlődtek: májusban már kinevezett munkatárs, befolyása egyre fokozódik, és októberben a szerkesztést is átveszi.

A szakirodalom a *Rheinische Zeitung*gal részletesen foglalkozik ugyan, röviden azonban itt is beszélnünk kell róla. Születésére a porosz kormány és a Rajna-vidéki katolikus reakció viszálya nyomta rá bélyegét. Az utóbbinak lapja, a *Kölnische Zeitung*, a Rajna-vidék legbefolyásosabb sajtóorgánuma volt; háttérbe szorítása egyformán érdekében állt a porosz kormánynak és a rajnai liberális köröknek, a kormány ezért támogatta az utóbbiak lapalapítási törekvéseit. A *Kölnische Zeitung*nak azonban minden esetben sikerült legyőznie konkurensait, így 1841 végére az 1839-ben alapított *Rheinische Allgemeine Zeitung* is válságba került. Bukására azonban mégsem került sor: néhány liberális kölni üzletember — közöttük Camphausen, Mevissen, Oppenheim — 1842 január elsejétől a kormány engedélyével *Rheinische Zeitung* néven megújította a lapot. A *Kölnische Zeitung*gal való szembeállása későbbi, radikálisabb periódusaiban többször a betiltástól is megmentette, néhányszor még Eichhorn, a reakciós kultuszminiszter is védelmére kelt. A *Rheinische Zeitung*ot alapítói — a gazdaságilag-kereskedelmileg virágzó Rajna-vidék igényeinek megfelelően — a gazdasági élet liberalizálására irányuló törekvések eszközévé

³⁸ Uo.

³⁹ Bence György: *Moses Hess a filozófiatörténetben*. Magyar Filozófiai Szemle 1967/1. sz. 81. o.

akarták tenni. A liberalizmus legmérsékeltőbb szárnyához tartoztak, már nem vonzódtak Franciaországhoz, hűséggel viseltettek a monarchia iránt, viszont azt várták tőle, hogy eltávolítja a kapitalista gazdasági fejlődés feudális akadályait. A vámszövetség megerősítését, a vasúti hálózat kiépítését, a törvénykezési és a postaköltségek leszállítását, az állam pénzzel való takarékoságot követelték, tehát csupa olyasmit, amit a porosz kormányzat a hatalma kockáztatása nélkül megtehetett. Követeléseik ugyanakkor jól mutatják a liberális opposzió általános korlátozottságát és tehetetlenségét. A liberális ellenzék természetesen magában foglalt radikálisabb elemeket is, s a szerkesztőségben, az eredeti intencióktól eltérően, bár nem feltétlenül ellentétesen velük, lassan ezek jutottak túlsúlyra. A lap először inkább kormánypárti, mint ellenzéki orgánumnak számított, az alapvetően gazdasági célkitűzések megfelelően F. List ismert német protekcionista közgazdászt kérték fel főszerkesztőnek, s miután ő nem vállalta, helyette egyik tanítványát. Az alapítók közül többen — Mevissen, Jung, Oppenheim stb. — ifjúhegeliánus érzelműek voltak, s a lap munkájába is bevontak számos ismert ifjúhegeliánust, a volt Doktorklub tagjait, pl. a Bauer-testvéreket, E. Meyent stb. Moses Hessen keresztül, akit szocialista orientációja miatt a 'részvényesek' ugyan nem bíztak meg a főszerkesztőséggel, de az újság egyik vezető munkatársa volt, ugyancsak kapcsolatba került a lap az ifjúhegeliánusokkal. Sőt a továbbiakban a főszerkesztő egy berlini ifjúhegeliánus, Bauer sógora, Rutenberg lett, akit a kormányzat veszélyes forradalmárnak tartott. A lap ellenzéki tendenciája ezzel nyilvánvalóvá vált, s ezt a részvényesek sem ellenezték, mivel tudták, hogy az ifjúhegeliánus munkatársak fellendítik majd az újságot. Sőt utóbb, mint Lifsic írja, az új kormányban csalódott burzsoázia baloldali fordulatot tesz, megpróbál a demokratikus mozgalom élére állni. Marx ebben a helyzetben — alkalmazkodva a liberális opposzió belső mozgásához, illetve felismerve a „szek tás jakobinizmus” korlátozottságát —, nézeteinek szélesebb alapot keresve, időnként a haladó burzsoázia pártjához közeledik, s „a polgárság haladó rétegeivel való blokkért végül is fel kellett áldoznia a Bruno Bauerhez és a 'szabadok' csoportjához fűződő barátságát”.⁴⁰

A *Rheinische Zeitung*-beli gyakorlati-publicisztikai tevékenysége ugyanakkor kétségkívül igen kedvezett Marx fejlődésének. A Rajna-vidék az akkori Németország gazdaságilag és politikailag legfejlettebb része — s a politikájával, társadalmi gyakorlatával való mindennapos konfrontáció egyfelől segítette Marxtól illúzióinak leküzdésében, absztrakt társadalomképe stb. konkretizálásában, egy immanensebb történetfelfogás kidolgozása irányában — ez fejlődésének fő vonala —, másfelől az ellenzéki mozgalom átmeneti lendülete bizonyos mértékig fel is erősíti illúzióit. Marx fejlődése 1843-ban, a liberális mozgalom válságával, a radikális demokratáknak a mozgalomból való kiválásával fordulóponthoz érkezik. Ha le tud számolni az általános érdek, az elsődleges állampolgári erkölcsiség direkt megvalósításának illúzióival, az út igen gyorsan a proletár szocializmushoz — azaz a munkásosztálynak az általános érdek megvalósításában való történelmileg szükségszerű közvetítő szerepe felismeréséhez vezethet. Ha viszont az ellenzéki mozgalom megtorpanása ellenére is ragaszkodnék illúzióihoz, akkor Bauer és társai erre az időszakra társadalmilag már teljesen steril álláspontjára csúsznák át. Elméleti fejlődése igen gyors, cikkről cikkre nyomon követhető, tulajdon-

⁴⁰ Lifsic: *id. mű* 74. o.

képpen úgy fogható fel, mint a radikális társadalomkritikai magatartás permanens válsága, s viszonylagos egyensúlyhoz csak az 1843-ban írt kreutznachi kéziratokban érkezik el, amelyekben majd filozófiai szinten, a hegeli államjog bírálatán keresztül igyekszik összefoglalni közéleti-publicisztikai tevékenységének tapasztalatait.

E fejlődés áttekintését Marxnak a 6. rajnai Landtag tanácskozásairól írt *Viták a sajtószabadságról és az országos rendek tanácskozásainak közzétételéről* c. cikkével kezdjük. Ez egyben — a *Disszertáció* után — első jelentősebb ránk maradt filozófiai munkája, belőle akkori koncepciója részleteiben is rekonstruálható. Ezt az írást a rajnai Landtag vitáival kapcsolatos, az egész állami-társadalmi életet bíráló sorozat első tagjának szánta, a második cikk a kölni érsek és a porosz király konfliktusát, a harmadik a falopásról szóló vitát, a negyedik a vadászati tilalommal kapcsolatos rendőri intézkedéseket, az ötödik pedig a föld felparcellázását tárgyalta volna. A sorozat azonban nem született meg, napvilágot csak az első és a harmadik cikk látott, a másodikikat a cenzúra betiltotta s az utolsó kettő valószínűleg el sem készült. Marx fejlődésének egésze szempontjából fontosnak tartjuk itt megjegyezni, hogy a megírt cikkekben, illetve a meg nem írottakra való utalásaiban Marx a vallás kérdéseit változatlan érdeklődéssel tárgyalja, noha a valláskritikáiról az államkritikai periódusra való átmenete lényegében már előbb, a *Disszertációt* követően lezajlott.

A tartományi Landtagok, akárcsak az országos rendek, látszatképviseletek voltak, lényegében semmiféle politikai súlyuk nem volt. Az új király 1841-ben, trónralépte után ezért nyugodtan összehívhatta őket, hogy ezzel (s jogkörük némi kibővítésével) a porosz állam liberális voltát hangsúlyozza. A Landtag-gyűlések — a rajnai is — minden különösebb eredmény nélkül zárultak, mégis magukra vonták a liberális közvélemény s így Marx figyelmét is. Marxot mindenekelőtt a Landtag sajtóvitái érdekelték, először is azt akarta elméletileg kidolgozni, hogy a publicisztikai tevékenységnek milyen korlátai vannak kora Németországában. Cikke elején az 1841 decemberi cenzúratasításra reflektál. „Megjelent az új cenzúrautasítás. Újságaink azt hitték — írja —, hogy fel kell venniük a szabadsághoz illő külszint és modort.”⁴¹ Megkezdődött a sajtó „önmegismerésének” és „önvallomásának” folyamata, amely alól a porosz kormány félhivatalosa, a *Preussische Staatszeitung* sem tudta magát kivonni. Liberális frázisai mögött azonban — folytatja Marx — támadás rejtőzik a liberális sajtó ellen, egyfelől érdektelenséget sugall a közvéleménynek a sajtóval szemben, mondván, hogy a sajtó fejletlen, amúgy sem képes kihasználni a nagyobb szabadságot, másfelől a sajtónak a közvéleménnyel szemben, mondván, hogy az emberek nem érdeklődnek a politika iránt. Marx megszokott iróniájával vág vissza: „Járni nem tanultam meg, pedig a látványosságra éhes közönség szökelléseket vár a bénától!... Valljuk meg gyengéinket a porosz népnek, de legyünk diplomatikusak vallomásunkban. Nem mondjuk meg neki egyenesen, hogy érdektelenek vagyunk. Azt mondjuk neki, hogy ha a porosz újságok érdektelenek a porosz nép számára, akkor a porosz állam érdektelen az újságok számára.”⁴² A hivatalos lap a feltámadt politikai érdeklődés csillapítására elrettentésül felidézi a „politikai szellemet”, a „francia kísértetet”. Marx cikkében ez a „kísértet” életre kel: *a cenzúra és a*

⁴¹ MEM I. köt. 28. o.

⁴² *Uo.* 29. o.

sajtószabadság kérdéséből elindulva, akárcsak a *Deutsche Jahrbücher*ben írott cikkében, eljut a fennálló állam felszámolásának szükségességéig. Néhány oldalon szinte szó szerint összefoglalja a korábbi cikkét: 1. a sajtó lényegének a sajtószabadság felel meg, a cenzúra ellentmond neki, 2. a cenzúra a kormányzat monopóliumaként fellépő, az önkényen alapuló hivatalos kritika; a kormányzat a cenzort a nem abszolút képviselőjének tekinti, 3. a cenzúra azonban még önmagában is ellentmondásos, mert a gyanú légkörében a cenzor is mind nagyobb fokon cenzúrázni kell, 4. mindezért a cenzúratörvény csak formális törvény, a valódi törvény a sajtótörvény.⁴³ Az összefoglalás azonban nem csupán egyszerű ismétlés, mert a korábbi cikk absztrakt fogalmait most széles filozófiai összefüggéseikbe helyezve konkretizálja. A cikk részletes elemzését ezeknek az általános filozófiai összefüggéseknek, azaz a „filozófiai szintnek” a vizsgálatával, a marxi filozófiai rendszer rekonstrukciójával kezdjük, hogy azután rátérjünk a társadalmi-politikai összefüggésekre, azaz a „konkrét szintre”.

Első kérdésünk tehát: mi a filozófiai bázisuk a cikkben kifejtett nézeteknek, s egyáltalán: a radikális társadalomkritikai magatartás a valóság és elmélet viszonyának milyen felfogásán alapul. Marx alapelvül kimondja: „a belső eszme lényegének mértékét kell . . . a dolgok létezésére alkalmaznunk, s ne tévesszenek meg bennünket az egyoldalú és triviális tapasztalatok instanciái . . .”⁴⁴ — vagyis a valóságot egy eleve adott fogalomrendszer mércéjével kell értékelni, bírálni. Teljesen kézenfekvő, hogy minden társadalomkritikának előzetes elvekből kell kiindulnia, a fennállót ezekhez képest kell meg- és elítélnie. A döntő kérdés azonban az, hogy ezek az alapelvek mennyire adódnak magának a társadalomnak a fejlődéséből, lényegéből, mennyire veszik figyelembe lehetőségeit és tendenciáit. A marxi alapelv első pillantásra transzcendensnek tűnik: elutasítja a társadalmi gyakorlat, a tények kontrollját. A cikk egésze azonban, mint majd látni fogjuk, az ellenkezőjéről tanúskodik. Marx már az eddigi fejlődése során is bírálta Kant és Fichte absztrakt követelményrendszerét; Hegelben velük szemben a valóság filozófusát látta. Hegel-kritikája során először is eltávolította a történelemből a világszellemet, mely azzal, hogy előre „beprogramozva” tartalmazza a történelem dialektikáját, az emberi cselekvést lényegileg elválasztja a történelem menetétől. A hegeli történelmi transzcendencia maradványai ugyan más vonatkozásban tovább éltek Marxnál, a fenti kijelentésben azonban mégsem valami transzcendens eszme elsődlegessége fogalmazódik meg, hanem a társadalom immanens lényegének, objektív ésszerűségnek prioritása az esetleges tények káoszával szemben, vagyis a történelmi valóság nem esetleges, hanem lényeggé emelt formája. Az immanens és transzcendens elemek módszertanilag sajátos ellentmondásos egységet alkotnak a marxi radikális társadalomkritikában, mely tulajdonképpen nem egyéb, mint az akkori marxi társadalomontológiai alapelv sajátos ellentmondásának vetülete. E társadalomontológiai alapelv, melyet rekonstrukciónkban végső mozzanatul feltételezünk, az emberi természetnek a felvilágosodásából és a klasszikus német filozófiából jól ismert fogalma.

A cikk társadalomelméleti kiindulópontja: az ember „általános szabadsággal” rendelkezik, lényege — illetve ami ezzel Marxnál is szinonim: — természete az „általában vett ész”; a szabadság tehát, mint „az ész általános

⁴³ *Uo.* 54—57. o.

⁴⁴ *Uo.* 50. o.

fénye”,⁴⁵ az embernek „természetes adománya”. A továbbiakban azután „a szabadság jellemes, ésszerű, erkölcsös lényegéhez”⁴⁶ kapcsolva tárgyalja az erkölcsöt is. Az ember lényege tehát az ész — szabadság — erkölcs egymást átható, feltételező, bár e sorrendben hierarchizált hármasságával határozódik meg: az ember az állattól eltérően megismerő észszel rendelkezik, ez szabadságának az alapja, a szabad lény viszont egyúttal erkölcsi lény is, mivel az erkölcs a másokhoz viszonyított szabadság bensősége. E koncepciónak megfelelően az emberi lényeg az egyénnek „természete”, szükségképp veleszületett sajátja, s mint ilyen, alapja általános egyenlőségének, szabadságának stb. Ez Marx alapvető érve a rendi világ egyenlőtlensége ellen, ezért is mondja pl., hogy a vallás „az emberiséget megakadályozza abban, hogy a veleszületett természeti törvényeket kövesse”,⁴⁷ s más helyütt is az emberi lényeg természeti törvényeiről beszél, a szabadságot is úgy fogja fel, mint „az emberi természet örök arisztokráciáját”.⁴⁸ Az emberi lényeg természetként, veleszületettként való tételezése ugyanakkor az anyagi-természeti mozzanatok idealista lebecsülésével párosul: az ember lényege az öntudatok viszonyaként adott, a társadalmilag-történelmileg kifejlődő, a „történelemben levő ész”,⁴⁹ az „általános ész” — mely egyben szubsztanciája a társadalmiságnak. Mindebből következően Marx nem az elszigetelt, természetiségébe zárt individuumból indul ki, hanem eleve a nemből mint az individuumok viszonyainak totalitásából, s az egyéneket éppen nemhez való viszonyukban fogja fel: „Tudjuk, hogy az egyes ember gyenge, de egyúttal azt is tudjuk, hogy az emberek egésze erős.”⁵⁰

Az ész így tehát minden, csak éppen nem természeti, ellenkezőleg, a természeti korlátozottság teljes tagadása, meghaladása. Veleszületettsége teoretikusan nem jelent egyebet, mint az általános észnek az egyes szubjektumok tevékenységén keresztüli egzisztálását, praktikusán pedig a demokratizmus általános és legelső követelményét, minden egyén részvételének lehetőségét a társadalmiság általánosságában, az emberi lénynek igazi megvalósulásában. Az így felfogott emberi lényeg egyben a korai marxi humanizmuselmélet bázisa is, minden egyes embert értéknek tekinti, de mindenekelőtt az emberi világ egészére vonatkoztatva. Humanizmusa tehát az általános ész kategóriájának bizonyos absztrakt vonásai ellenére sem reked meg az individualista elvont antropológia szintjén, hanem egy konkrét történelem- és társadalomelmélet megalapozására szolgál.

A marxi történelemkonceptió világosan az „objektív szellem” elsődlegességére épít, a hegeli világszellem helyett az öntudatok történelmileg fejlődő társadalmi totalitása, objektivációs rendszere válik mint szubsztancia a történelem szubjektumává. A baueri szubjektív öntudat helyett itt a kollektív öntudatos emberiség a szubsztancia, amely önnön dialektikájánál, öntételezésénél fogva ember futja be a történelmet s valósítja meg saját belső lényegét. A fiatal Marxnál tehát Hegelnek a „polgári ész” alapjain és keretein belül való olyan meghaladását látjuk már, amely határozottan különbözik mind a baueri, mind a feuerbach-i — végső soron — zsákutcától, s a dialektikus történetiség és a nembeliség egyidejű megörzésével magában rejti az immariens

⁴⁵ Uo. 47. o.

⁴⁶ Uo. 54. o.

⁴⁷ Uo. 64—65. o.

⁴⁸ Uo. 64. o.

⁴⁹ Uo. 64. o.

⁵⁰ Uo. 65. o.

történetfelfogásra való átmenet igényét-lehetőségét. A hegeli totalitásfogalom olyan társadalmi továbbfejlesztését látjuk itt, amely az emberi lényeg egyedi, veleszületett fogalmát absztrakt mivoltából az emberi nembeliség konkrét-ságáig emeli, s éppenséggel az „emberi viszonyokon” és az „emberi intézményeken” keresztül írja le. Az „emberi létezés”⁵¹ szféráit mint saját mozgásformáit, mint objektivált, intézményesült stb., a társadalmi egész részévé, kölcsönhatásának elemeivé váló formákat az ember teremti meg a társadalom mint szerves egészen, totalitáson belül, s az emberi történelem tartalma e szférák kibontakozása, fejlődése és átrendeződése. Az emberi lényeg történelmi mozgása tehát szükségképp állandóan önnön gazdagítása, kibontakozása irányában halad, a történelem azonban mégsem lineáris előrehaladás, hanem az ember eredeti, valóban csak „természeti” lényege ellentmondásos leküzdésének útja. Az emberi létezés kibontakozó szférái ugyanis nem eleve harmonikusak, hanem szükségképpen egy odüsszeiát járnak végig. Így a történelmi fejlődésben döntő szerep jut a negativitásnak, a dialektikus tagadás, az aránytalanságok és a kollíziók teremtő erejének. *A marxi dialektikus társadalomfelfogás, társadalmi totalitáselmélet tehát kezdettől fogva integráns elemeként tartalmazza az elidegenedés elméletét, amelynek fetisizmuselméletként való első kifejtésével éppen e cikkben találkozunk.*

De mielőtt ezt elemeznénk, röviden foglalkoznunk kell Marx sajátos idealista pozíciójával, hiszen e korai fetisizmuselmélet csak az „anyagi” mozzanat sajátos idealista felfogása alapján érthető.

Második kérdésünk tehát a marxi társadalomelméletre, az anyagi-szellemi, a természeti-társadalmi viszonyára, a társadalmi totalitás belső struktúrájára vonatkozik.

Ahogy a fentiekben már említettük, az emberi lényeg, „természeti” meghatározottsága ellenére, éppenséggel a természetiséggel szembeállított tartalmat hordoz Marxnál. Az egész klasszikus német filozófia hagyományainak megfelelően Marx a társadalmi praxist, az emberi lényeg valódi megnyilvánulását, az etikumra korlátozza, s ugyancsak a hagyományoknak megfelelően, az anyagi-természeti, a biológiai, fiziológiai stb. vonatkozásokat, amelyek az ember „természeti lényegét” alkotják, az embernek azt a részét, amellyel a természetben áll, inkább szükséges rossznak tekinti, mint az ember valódi „természetének”. Az ember természeti vonatkozásai tehát alárendeltek, az etikum által szükségképp korlátozottak és visszaszorítottak. Az emberi lényeg kialakulásának valódi folyamata éppen történelmi leküzdésük és az erkölcsi szférának való alárendelésük.

Vagyis Marx az emberi lényeg vonatkozásában egyértelműen érvényesíti szellemi-erkölcsi — azaz a szerinte valóban társadalmi — mozzanatok elsőbbségét az anyagi-biológiaiakkal szemben, amit többször közvetlenül is megfogalmaz, pl. abban a szónoki kérdésben, hogy „Nincs-e a szellemnek több joga, mint a testnek?”⁵² illetve a fej és a kéz szembeállításában, az előbbi dominanciáját hangsúlyozva. Mivel az embert is totalitásnak fogja fel, az anyagi-biológiai és a szellemi-erkölcsi mozzanat az emberben sem különül el, nem válik két különálló kanti világgá, hanem az egységes egészként adott emberi lény mozgásában, öntételezésében összeolvad, bár a két szint közvetítéseit Marx még kevésbé tudja kimunkálni. Ezt a kettősséget mutatja Marx szükséglet- és érdekkoncepciója is. Szükségletnek azt tekinti, ami nélkül a lét

⁵¹ Uo. 49. o.

⁵² Uo. 59. o.

nem teljes, ami tehát egyértelműen hozzátartozik az adott lény létezéséhez: „Amit igazán szeretek, annak létezését szükségesnek, nélkülözhetetlennek érzem, olyasvalaminek, ami nélkül létem nincs betöltve, nincsen kielégítve, nem teljes.”⁵³

Ugyanakkor viszont megkülönböztet anyagi és szellemi szükségletet, illetve érdeket. Az anyagi szükséglet az emberi lény fizikai fenntartásához tartozó mozzanat, de passzív, kívülről determinált, a tárgyaknak való alárendeltséget, az ember saját természeti-állati mivoltától való függését fejezi ki. Ebből eredően az anyagi érdek egyedül és kizárólag az *egyedi* létfenntartásra irányul, benne az egyes ember a maga természetiségében, a többi emberrel való szembeállítottságában, mintegy „állati” elszigeteltségében nyilvánul meg. Marx itt még az anyagi mozzanat megvetésének később általa oly sokat bírált „keresztény-germán” koncepciója talaján áll, ami megakadályozza őt nemcsak az anyagi szükségletek fontosságának, *aktív és humanizált* jellegének felfogásában, hanem magának az anyagi termelő tevékenységnek valódi megismerésében, *társadalmi és történelmi* mivoltának feltárásában is. Az anyagi szükségletek és az anyagi érdekek szférájában, a polgári társadalomban, eleve az elszigetelt egyedekből indul ki, s így a munkafolyamat társadalmiságáról sem lehet szó nála. Az anyagi érdek tehát, mivel az érzéki-biológiai szubjektumból következik, mindig egyéni érdek, azaz *magánérdek*. Marx a fetiszmus-elmélet kapcsán éppen ennek a magánérdeknek az elidegenítő hatását vizsgálja. A magánérdekek azonban egy társadalmi csoporton belül konvergálhatnak, vagy akár egybe is eshetnek — ismeri fel majd a későbbiekben fokozatosan Marx (erre a csoport- vagy osztályérdekre alkalmazzuk majd — a marxii partikularitás fogalmának értelmében — a *részérdek* vagy a különérdek kategóriáját).

A szellemi-erkölcsi szükségletek viszont sajátosan emberiek, kifejezik az egyénnek a nemhez való közvetlen viszonyát, s mint ilyenek a társadalmiság belülről determináló, aktív mozgatóerői, amelyek nem az ember alávetettségét, hanem, ellenkezőleg, autonómiáját, a természetiségen való felülemelkedését testesítik meg. Szellemi-erkölcsi érdekeivel az egyén a társadalmiság, azaz a politikai állam szférájában mozog, ennek mozgástörvényei válnak belső erkölcsi követelményekké. Ezeknek az általánosságot, nembeliséget, szellemiséget kifejező érdekeknek kell korlátoznok az individuális, anyagi, természeti-állati érdekeket, hogy érvényességük egyetlen jogosult szférájába, a polgári társadalomba visszaszorítsák őket.

A természeti-anyagi szükségletek elismerése ugyanakkor egyben mégiscsak a külvilág objektivitásának elismerése is. A természetnek mint objektív ésszerűségnek s immanens mozgástörvényeinek felismerése tehát nem okozott különösebb nehézséget Marxnak, ha a természet egységét egyelőre nem is az anyagiségében látja, hanem, panteista-panlogista felfogásának megfelelően, ebben az objektív ésszerűségben. Implicite fellelhető így Marxnál egy az emberek öntudatos világától különböző létszférának, az ésszerűség alacsonyabb fokát és formáját tartalmazó természetnek a panteista-panlogista fejlődés-ontológiája. Erre mutatnak — viszonylag ritka — utalásai a „világegyetemre”, amelyek nemcsak arról tanúskodnak, hogy rendszerében a természet megsza- badult az istentől, hanem arról is, hogy a hegeli abszolút szellem kiűzésével többé már nem „átjáróház” a szellem önmagához visszatérő mozgásában.

⁵³ Uo. 33. o.

Marx sajátos filozófiai rendszerét a *Rheinische Zeitung* időszakában *radikalizált dinamikus objektív idealista társadalomontológiának* nevezhetnénk, amelynek a természet vonatkozásában a már említett panteista-panlogista természeti fejlődésontológia felel meg. Radikalizáltságról azért beszélünk, mert Marx igyekszik végigvinni az evilágiság, az immanencia követelményét, a már említett emberi lényeg fogalom sajátos tartalma kivételével radikálisan felszámolja az ideologikus-transzcendens maradványokat. Rendszere a transzcendens és immanens mozzanatok sajátos egysége, sajátos dinamikája az utóbbiak fokozatos térnyeréséből ered. A rendszer tehát egészében átalakulásban van, egységét nem statikus kidolgozottsága, hanem dinamikája, elemeinek állandó azonos irányú mozgása adja meg — s így a legnagyobb mértékig nyitott az új álláspontok felé.

A marxi társadalomontológia értékelése szempontjából döntő fontosságú, hogy az ifjúhegeliánus filozófiában — Hegeltől Fichte felé — fordulat játszódik le az aktivizmus és szubjektivizmus irányában. Marxnál, mint már a *Disszertációból* kitűnik, a szubjektivitás nem válik dominánssá, megőrzi az objektív idealista alapokat, s kidolgozza a filozófia aktív visszahatásának sajátos koncepcióját. E koncepció mely a *Rheinische Zeitung* időszakában tovább konkretizálódik majd, a következőkben foglalható össze. A társadalmiságnak két alapvető szférája van: a polgári társadalom és a politikai állam. Az előbbi felvilágosodásban és a klasszikus német filozófiában a magántevékenységnek az ember természettel való konfrontálódásának, az anyagi érintkezésnek a szférája, az „anyagi életviszonyok összessége”, de nem gazdasági, hanem jogi vonatkozásban megközelítve. Marx — mint láttuk — tisztában volt az ember anyagi szükségleteivel s kielégítésük fontosságával, e szférát azonban nem tartotta jellegzetesen társadalminak, mivel benne az ember elszigetelt egyes emberként nyilvánul meg. A természetiség alárendelésének marxi igényéből származik radikális demokratizmusa, szabadság- és egyenlőségkultusza, de ugyanebből ered, hogy nem tudta elképzelni a társadalmilag végzett munkát, nála a munka tisztán egyedi, csak a termékek közvetítődnének, így az egyes ember szükségletei természetiek, nem humanizáltak. A vizsgált anyagból nem tűnik ki, hogy Marx a természettel való konfrontáció, az anyagi érintkezés e szférájában reális-anyagi fejlődést tételezett volna fel, illetve a munkafolyamat történelmi fejlődésére vonatkozó hegeli elméletet természetesen ismerte, de semmi jelét nem látjuk annak, hogy a társadalmi fejlődést ahhoz kapcsolta volna. A természethez való viszony fejlődése elsősorban teoretikus-tudományos kérdés volt számára.

A társadalmiság tehát — egyik szférájának direkt természeti konfrontációja ellenére — e marxi rendszerben bizonyos mértékig izolált a természeti alapzatától. A természeti és társadalmi fejlődésontológia még nem „ért össze”, még nem munkálódott ki közöttük az átmenet a tárgyi objektivációkon, a munkafolyamat humanizációján keresztül. Mindkettőben folyik az immanencia felé való fejlődés, de csak tendenciájukban, meghosszabbításukban érintkeznek. A társadalmiság tehát belső hajtóerőkre van utalva fejlődésében, s ezt a hajtóerőt Marxnál az objektívált viszonyrendszerek dinamikájában találhatjuk meg. Marx ugyanis már kidolgozta a viszonyobjektivitás mint az aktivitás és objektivitás egységének fogalmát, mely sajátosan az aktív-tudati, erkölcsi-jogi tevékenységhez kapcsolódik, mint ahogy a később kidolgozandó tárgyi objektivitás fogalma majd a munkatevékenységhez.

Marx tehát abból indul ki, hogy a valódi emberi tevékenység az erkölcsi-

jogi, tudati tevékenység, vagyis hogy az ember a maga valóságát a politikai állam szférájában, az államalkotó és fenntartó tevékenységében találja meg. Ebben a szférában az egyéni emberi mozgás eleve a társadalmiság egészére vonatkozik, a tevékenységek intézményekben, viszonyrendszerekben objektíválódnak, a társadalmi élet különböző szféráit alakítják ki, amelyek totalitása, együttes megszervezettsége adja a valódi társadalmi szubsztanciát, amelyen minden sajátos emberi tevékenység alapul. A társadalmi objektívációs rendszer mint afféle objektívált társadalmi tudat elsődleges a közvetlen, még nem objektívált elméleti-tudati formákkal szemben, a maga részéről meghatározza az egyéni tudatot és tevékenységet. Íme a marxi dialektikus közvetítésláncolat a társadalmi szubsztanciától az ösztársadalmi öntudaton keresztül az egyéni tudatig. A társadalmi tudatnak, az emberiség konkrét öntudatának mint filozófiának meghatározottsága-levezetettsége nyilvánvaló, de mivel közös lényegű az objektívált szellemiséggel, visszahatása is igen „közeli”. Ez magyarázza a társadalom átalakulásának egész ekkori marxi koncepcióját. Az elmélet olyan abszolutizálásáról szó sincs, mint az ifjúhegelianizmusban általában, de a filozófiai változások még elég közvetlenül tevődnek át a társadalmiságba, innen az elmélet szerepének bizonyos túlhangsúlyozása. Ezt visszafogja-fékezi a valóság és filozófia periodikus viszonyának elmélete, mely szerint az objektívált viszonyrendszer ésszerűtlenné válásakor kezdődik a filozófia rendszerré formálódása és visszahatása, ez a visszahatás tehát az objektíve létező társadalmi ellentmondásoktól függ. Ez az elmélet egyrészt lehetővé teszi Marx társadalmi-politikai realizmusát, mindenféle felvilágosító pozíció meghaladását, és a filozófia feladatát keresve a reális társadalmi ellentmondásokra irányítja a figyelmét. Másrészt a társadalmiság meghasonlottsága korábban a filozófia mint az absztrakt ésszerűség világa jelentkezik az ellentmondásos társadalmisággal szemben, ez teszi szükségessé az adott szakaszban a radikális társadalomkritikát mint a társadalom átalakítására irányuló gyakorlati-politikai magatartást és mint elvi-kritikai módszert. Társadalmi-politikai magatartásként a közvélemény, a nép „meggyőzésére”, a társadalmi változásra való előkészítésére irányul, hiszen az nem kétséges Marxnál, hogy a társadalmi változások az összesség, a nép tevékenységeként valósulnak meg, nem pedig „történelmi személyiségeken” keresztül, mint Hegelnél.

Mindenesetre a társadalmi átalakulások miéртje ebben a dialektikus társadalomontológiában lényegileg még megválaszolatlan. Miéрт válnak ellentmondásossá a korábban még ésszerű társadalmi viszonyok? Az egyes konkrét változások tartalma, időpontja nem magyarázódik ugyan meg, a történelem egész mozgása azonban mégis magyarázatot nyer mint az ember öncélú fejlődése, kibontakozása. Az embernek meg kell teremtenie társadalmi szubsztancialitását és személyi szubjektivitását — szabadságát —, következtethetjük ki a *Disszertáció*ból. Ez két nagy történelmi szakaszban történik meg, a szubsztancialitás az antikvitásban éri el tetőpontját, a szubjektivitás pedig, mely az újkori fejlődés sajátos tartalma, egy a középkorban kezdődő új ciklusban, a személyi szabadság kimunkálásával jut el a tetőzésig. Azaz az „ész országának”, az „igazi államnak” kialakulását, amelyben megvalósul egyén és nem harmóniája, a szubsztancialitás-szubjektivitás egységének tételezi. A történelem tartalma így — ha nem is a természet humanizálása-objektíválása — a társadalmiság teljes kiemelkedése a természetből, saját önálló mozgástörvényeinek szabad érvényesülése. Itt szeretnénk megjegyezni, hogy Marxnak az emberiséget szükségképp egyfelől biológiailag a természetből kellett ere-

deztetnie, ha ezt nem is tudta még *természettudományosan* alátámasztani. Másfelől viszont az emberi lényeg társadalmi-természeti kialakulási folyamatát is fel kellett tételeznie — ennek során alakítja ki és sajátítja el történelmileg az emberiség a saját lényegét.

Harmadik kérdésünk tehát az, hogy mi ennek az emberi lényegnek történelmi-fejlődési útja. Azaz hogyan jelenik meg az embernek a természetből, az állatvilágból való történelmi kiemelkedése folyamatában a fetiszizált viszony mint az anyagi szükségleteknek a szellemi szükségleteken való felülkerekedése, s hogyan konkretizálódik ez mint a polgári társadalom uralma a politikai államon. Ebben a korai történelmi szakaszban, előtörténetben a valódi emberi lényegnek ellentmondó, ésszerűtlen állapot jön létre: a kívülről determináltság, a tárgyi világnak való alávetettség. A fetizmus annak a folyamatnak szükségszerű ellentmondásait testesíti meg, amelynek során az emberiség kimunkálja saját emberi lényegét és világát, s ennyiben elkerülhetetlen és pozitív mozzanat az emberiség történelmében.

Hipotézisünk szerint e korai fetizmuselmélet Marx első átfogó megoldási kísérlete az elidegenedés-problematikára. Nem veszi át mechanikusan a hegeli vagy a feuerbachi elidegenedéselméletet, hanem önálló koncepciót dolgoz ki, amelynek sajátos kategóriarendszere van, pl. magát az elidegenedés terminust is csak elvétve használja stb. Félreértések elkerülése végett szeretnénk leszögezni, hogy itt ugyan önálló *marxi*, de még nem *marxista* koncepcióról beszélünk, s önálló fiatalkori koncepciójának feltételezésével semmiképpen sem akarjuk csökkenteni az 1843–44-es fordulat, a *marxista* álláspont kidolgozásának jelentőségét. Helytelen lenne azonban azt feltételezni, hogy Marx 1843–44-ig teljesen megmaradt a hegeli–feuerbachi bázison, s csupán a fordulat révén alakít ki önálló álláspontot. A materialista történetfelfogás előzményei messze visszanyúlnak a *Disszertációig*, a Hegelen és Feuerbachon való túllépés már itt megkezdődik. E folyamat *befejezett* jelleget természetesen csak a materialista történetfelfogás kidolgozásával nyer, a korábbi koncepciókat éppen séggel a lezáratlanság, a dinamikus nyitottság jellemzi. Hangsúlyoznunk kell, hogy ezen átmeneti koncepciók önálló mozzanatainak feltételezése nem valamiféle „visszavetítés” Marx érett munkásságából. Ami pedig a marxi fejlődést mint az immanens, azaz a materialista társadalomfelfogásra való átmenetet illeti, nyilvánvaló, hogy ez csak folytatása és betetőzése az egész újkori filozófián végigvonuló, a felvilágosodásban és a polgári filozófiában Hegelnél maximumát elérő tendenciának, ugyanakkor azonban a közvetlen átcsapás és megvalósulás folyamata is.

Visszatérve a marxi fetizmuselmélet közvetlen elemzésére, arra szeretnénk utalni, hogy az emberi történelem korai, fetisizisztikus szakasza a marxi vizsgálódásban az emberiség *gyermekkorának* ellentmondásos korszakát testesíti meg,⁵⁴ igazi lényege kibontakozásának mint nagykorúságának szakaszával szemben.⁵⁵ A természeti lényeg szakaszát előbb az egyedi fejlődés, a gyermek életéből vett esetekkel példázza, s csak azután von történelmi párhuzamot. A gyermek magatartását mindenekelőtt érzéki-anyaginak fogja fel: „Míg azonban a *gyermek* elméleti gondolkodása kvantitatív, ítélete, akárcsak gyakorlati gondolkodása, mindenekelőtt gyakorlati-érzéki. Az érzéki alkat az első kötelék, amely a gyermeket összekapcsolja a világgal. A *gyakorlati érzékek*,

⁵⁴ *Uo.* 28–31. o.

⁵⁵ *Uo.* 48. o.

kiváltképpen az orr és a száj, az első szervek, amelyekkel a világot *megítéli*.”⁵⁶ Ugyanakkor — szemben a felnőtt gondolkodásának általánosságával, etikus tartalmával — a gyermek érzéki észlelését összekapcsolja az egyediséggel és az erkölcsiség hiányával. „Persze, a gyermek nem megy túl az *érzéki észlelésen*, pusztán az egyest látja, s azok a láthatatlan idegszálak, amelyek ezt a különöst az általánossal összekötik, amelyek, mint mindenütt, az államban is, az anyagi részeket a szellemi egésznek lélekkel áthatott tagjaivá teszik, az ő szemében nincsenek. A gyermek azt hiszi, hogy a nap forog a föld körül; az általános forog az egyes körül. A gyermek ezért nem hisz a *szellemben*, de hisz *kísértetekben*.”⁵⁷ Az államiságról mondottakra még visszatérünk, most szögezzük le Marx nyomán a gyermeki-természeti lét még két fontos vonását. Az egyik a mennyiségi elv dominanciája a minőséggel szemben, s az ezzel kapcsolatos tevékenység, a számolás: „Tudjuk, hogy az értelem első elméleti tevékenysége, amikor még ingadozófélben van az érzékiség és a gondolkodás között, a *számolás*. A számolás a *gyermek* első szabad elméleti értelmi aktusa”⁵⁸ — az ember ekkor tehát még nem teljesen szabad, hanem az érzékeivel felfogott tárgyi világnak alárendelt, szabadsága mint „értelmi aktusok” sorozata folyamatosan jelenik meg, vagyis az ész fejlődéséhez kötődik. A másik pedig az, hogy az érzékiségből kifolyólag a gyermek nem az objektivitás álláspontján, hanem ellenkezőleg, az egyediség, a szubjektivitás, az önkényesség álláspontján áll, amely azonban *áobjektivitásként* jelentkezik, pl. abban, hogy a gyermek harmadik személyben beszél magáról.⁵⁹ Már a fentiekből is adódik, hogy a korai marxi elidegenedésmélelet mint fetiszmuskoncepció az anyagiság—szellemisség, egyediség—általánosság, érzékiség—gondolkodás, mennyiség—minőség, szubjektivitás—objektivitás, önkényesség—szabadság, alárendeltség—autonómia, állatóság—humánnum (erkölcsiség) dialektikus fogalompárjaival operál. A továbbiakban ezek társadalmi-történelmi realizálódását kell megvizsgálunk.

Egy pillanatra sem lehet kétséges, hogy Marxnak a gyermekkorra vonatkozó utalásai nem öncélú fejtegetések, hanem közvetlen aktuális mondani-valót fejeznek ki. A gyermek érzéki álláspontja éppenséggel a *Preussische Staatszeitung* kapcsán kerül említésre, amely Marx gúnyolódásának középpontjává válik: „A 'Staatszeitung' igen sokoldalú. Nem áll meg a *számnál*, az *időnagyságnál*. Tovább megy a mennyiségi elv elismerésében, s kimondja a *térnagyság* jogosultságát is. A tér az első, aminek nagysága a *gyermeknek* imponál”,⁶⁰ s szó esik még a „gyermeteg, Preussische Staatszeitung”-ról, illetve „gyermeteg-érzéki álláspontjáról” is.⁶¹ Pontosabban: nem is maga az újság, hanem az általa képviselt társadalmi állapot tekinthető valójában gyermetegnek, középkorinak, anakronizmusnak — „Persze! Persze! A mi korunknak már nincs meg a nagyság iránti reális érzéke, amelyet a középkornál megcsodálunk.”⁶² A legfontosabb itt Marxnál, hogy a középkort az emberi történelem zoológiai időszakának minősíti: „nincs-e egy *fejedelmi irodalom*, amely az egész embertant állattanná változtatja, a *címertani irodalomra* gondolunk”;⁶³ vagy

⁵⁶ Uo. 31. o.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ Uo. 29. o.

⁵⁹ Uo. 28. o.

⁶⁰ Uo. 30. o.

⁶¹ Uo. 31. o.

⁶² Uo. 30. o.

⁶³ Uo. 40. o.

másutt: „a rendek közötti különbség így szellemileg megrögződnék és az irodalomtörténet a különös szellemi állatfajok természettörténetévé süllyednele”.⁶⁴ A gyermek fejlődéstörténetét az emberiség történelmére átvive Marx tehát eljut a természettörténetig, amely mélyen belenyúlva az emberiség történelmébe, rányomja erre a maga bélyegét. Az emberi történelem kettős felosztása (szubsztancia-szubjektivitás; az első periódus fénykora a görög polisz,⁶⁵ ezután viszonylagos visszaesés következett), amelyet a *Disszertáció*-ban dolgozott ki, itt kapcsolódik a fetisizmuselmélethez. Ezt a koncepciót látszik megerősíteni Marxnál a középkor, a „keresztény állam”, és a keleti despotikus monarchiák — amelyekről, Hegel nyomán, a történelem kezdetét számítja — állandó párhuzama, a korállapotokat a kínai, indiai stb. állapotokkal veti egybe, s mindkettőt, különösen azonban az utóbbit, az állati jelleg klasszikus megjelenésének tekinti: „Ami éppenséggel az állati pártnéveket illeti, meg kell jegyeznünk, hogy maga a vallás az, amely az állatot a szelleminek a szimbólumává teszi. Szónokunk persze elítéli majd az indiai sajtót, amely vallási lelkesedésében a Szabala tehenet és a Hanumán majmot ünnepelte . . . de van egy sajtó, amelyet aligha akar majd a cenzúrának alávetni, a *szent sajtóra*, a *Bibliára* gondolunk; s vajon nem osztja-e fel ez az egész emberiséget két nagy pártra: *kosokra* és *bárányokra*.”⁶⁶ A vallást egyáltalában úgy fogja fel, mint „az emberi gyermekkor állati ideológiáját”, mint „az anyagiasság spiritualizmusát”, amely az eltorzult anyagi részérdekeket, az egyén állati önzését stb. emeli misztikus magasságokba, elrejtve alantas, természeti-érzéki eredetüket.

A párhuzam ugyanakkor meg is különbözteti a szubsztancia, illetve a szubjektivitás korának vallásait. Az előbbieket jellegzetes formája az állati kultusszá fokozott természetvallás, az utóbbiaké a természet ember feletti uralmának antropomorfabb formája, a kereszténység, melynek istene — ahogyan a *Harsonából* tudjuk — nem egyéb, mint az önző, anyagi-érzéki individuum hiposztazált képmása. Ezzel a megkülönböztetéssel találkozunk az egyik Rugénak írott levelében is. „Figyelemre méltó, hogy az ember elállatiasodásába vetett hit kormányzati hit és alapelv lett. Ez azonban nem mond ellent a vallásosságnak, mert az állatvallás a vallás legkövetkezetesebb egzisztenciája, s talán nemsokára szükséges lesz a vallási antropológia helyett vallási zoológiáról beszélni.”⁶⁷ Marx itt saját *Értekezéséről* beszél, vagyis átfogó valláselméleti munkájáról, amelyben láthatóan nagy jelentőséget tulajdonított az emberi lényeg történetiségének, az állati mivolt leküzdésének, s ehhez kapcsolta a vallás magyarázatát is. Feuerbach absztrakt antropológiai nézőpontjával szemben a marxi koncepció tehát a történelmiség dialektikájára épül. A vallás az emberiség gyermekkorának kifejeződése a marxi elméletben, ez is bizonyítja, hogy Marx — a fenti két történelmi periódusnak megfelelően — két „gyermekkor” tételezett fel. E gyermekkorok tartalma persze, éppen az emberi aktivitás szempontjából, lényegesen különböző. A fetisizmus közvetlen fogalma csak az első gyermekkorra értelmezhető, amikor az ember elkezd tárgyakat, dolgokat készíteni, s ezek szembefordulnak vele. Kezdetben tehát a természettel való közvetlen, egyedi, esetleges konfrontációról, a társadalmi-

⁶⁴ Uo. 72. o.

⁶⁵ Uo. 33. o.

⁶⁶ Uo. 40. o.

⁶⁷ MEGA I., I/2. köt. 270—271. o.

ság kialakulatlanóságáról vagy alig fejlettségéről van szó. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy a fetiszizmus nem csupán passzív, elszenvedett, hanem *aktív*, az ember átalakító-alkotó, tevékeny viszonya, nem az abszolút rossz, hanem pozitív, teremtő erő is a történelemben. Az első szakaszban elvezet az államiság-társadalmiság totalitásának kialakulásához. Ennek az időszaknak embere azonban vagy nem volt önálló személyiség (ázsiai despotizmus), vagy a közösséggel közvetlenül azonosult (klasszikus görögség), így a személyiség szubjektivitása-szabadsága ebben a szakaszban nem munkálódott ki. E személyiség szabadságának megjelenését éppenséggel az antikvitás felbomlása jelzi. Ekkor jelenik meg a magán-, illetve — általánosult-társadalmi formájában — a részérdek, s az újkori fejlődés, a második szakasz tartalma éppen a burzsoá anyagi magánérdekeinek, illetve a citoyen személyi szabadságának egyfelől biztosítása, másfelől korlátozása mint az államisággal való összeegyeztetés. Az újkori fejlődésben a fetiszizmus tehát többnyire már nem a direkt természetiség vonalán jelentkezik, hanem a társadalmiság többszöri közvetítésén keresztül (a képviselő elidegenedése a rendiségben stb.). Ezért kerül a középkorról és az újkorról szóló marxi elemzések centrumába a magánérdek mint az elidegenedés hordozója. Korai cikkeiben, amikor gazdasági problémákat még nem vet fel, abból a feltételezésből indul ki, hogy lehetséges megteremteni a politikai állam — polgári társadalom olyan összhangját, hogy az utóbbiban korlátlanul, az államiság minden beavatkozása nélkül érvényesülhet a magánérdek. Vagyis a magánérdek az államra és a benne direkte érvényesülő általános társadalmi érdekre ebben a társadalmi modellben nem hat torzítólag. A természetiséggel való viaskodás, a személyiség szabadságának kimunkálása szakaszában a torzulás létrejön, az e modellre, a valódi társadalmiságra való áttérés során azonban felszámolódik. A *Disszertáció* előmunkálatai szerint a vaskor az a szakasz, amelyben ez a felszámolás megkezdődik, amelyben a már kialakult világhilozófia visszahat a világra, amelyben „titáni harcok” dúlnak és megszületnek az új társadalom feltételei.⁶⁸ Marx nyilván korát is ilyen vaskornak tettelezte — korának az antikvitás felbomlásával való párhuzama már a *Disszertációból* nyilvánvaló —, amikor maga a világhilozófia, az elmélet is megkettőződik a valóság ellentmondásai szerint, egyik pólusa mint az ésszerűség hordozója csak saját filozófiai ellentétének, az ellentmondásos valóság konzerválása elméleti pólusának leküzdésével valósul meg.

A transzcendens állam történelmi vizsgálatával játszódik le Marx fejlődésében a közvetlen átmenet a valláskritikai periódusból az államkritikai szakaszba. Az átmenet lényege Marxnak az a felismerése, hogy a vallás nem pusztán torz tudatforma, hanem a történelmiség-társadalmiság ellentmondásos állapotának, az emberi nembeliségnek megtestesítője abban a szakaszban, amikor az emberek valódi társadalmisága, általánossága még nem alakult ki, hanem csupán az elidegenedett formája: a részérdekek anyagi világában tőlük elkülönült „transzcendens” állam. Ezt különben már egy hónappal előbb is megfogalmazza Rugénak frott idézett levelében: a „transzcendens állam és a pozitív vallás összetartoznak”.⁶⁹ A cikk azt is kimutatja, hogy a spiritualizmus és az anyagiasság kölcsönös feltételezettségek és átmennek egymásba.

A transzcendens állam történelmi elemzése persze számos vonatkozásban töredékes, kidolgozatlan. Így pl. nem kapunk választ arra, mi az oka a külön-

⁶⁸ MEGA I., I/1. köt. 132–133. o.

⁶⁹ MEGA I., I/2. köt. 270. o.

böző államok különböző mértékű fejlődésének. Kora középkorias államával pozitív példának állítja szembe Angliát, Franciaországot, s különösen az Egyesült Államokat. Lifsic szerint egyenesen arról van szó, hogy Marx a bizantinizmus „újjászületését” látta meg Németországban a XIX. sz. első felében.⁷⁰ Szerintünk Marx inkább a középkorral való folytonosságot hangsúlyozza a porosz államban, de lehetséges, hogy „újjászületésről”, a teokratikus államgépezet felelevenítéséről is beszélhetünk mint az erősödő liberalizmus elleni erőszakolt múltbafordulásról, amit Lifsic a romantikus ideológia előretörésével hoz párhuzamba. Mindenesetre kétségtelenül megmutatkozik, hogy kora társadalmát Marx markánsan megrajzolt, átfogó történelemkoncepcióba illeszti bele, társadalomkritikáját az egész emberi történelem bírálóatává mélyíti, ami lehetővé teszi számára, hogy az elidegenedés egész rendszerét fetisizmusnak értelmezze.

Az elidegenedés — mint fetisizmus — ebben a felfogásban úgy jelenik meg, mint az ember természeti múltjából adódó ellentmondásrendszer. Az ember nem veszített el semmi megszerzettet, az eredeti természeti állapot nem földi paradicsom — ahogy egy későbbi cikkében kissé gúnyosan kifejti —, hanem az ember természeti alávetettségének, állatiságának kora, amelyet éppenséggel hosszú fejlődés révén lehet leküzdeni. E fejlődés során az ember úgy hozza létre saját igazi lényegét, hogy *egyben* el is veszíti, megteremti az államot, de az állam mégsem igazi általánossága, az ember megteremti ugyan nembeliségének öntudatát, de ez vallás formájában szembekerül vele stb. Az eredeti természeti viszonyban magától értetődő, hogy a természeti tárgyak uralkodtak az emberen, a természetből kiemelkedve azonban az ember maga teremtett tárgyakat és viszonyokat, s hogy ezek szereztek uralmat felette, az már az emberi fejlődés korlátozottságával magyarázódik. Ennek a dialektikus történelemfelfogásnak és elidegenedés-magyarázatnak jött kapóra De Brosses fetisizmus-elmélete, amely a fétis fogalmával kifejezte az ember alávetettségi viszonyát az általa teremtett tárgyhoz. (Cornu ugyan említi De Brosses könyvét,⁷¹ de mivel az egész korai marxi fetisizmuselmélet rejtve marad előtte, csak Marx későbbi fetisizmus-értelmezésével kapcsolatban hivatkozik rá.) Ez központi, alapvető mozzanata Marx történelemkoncepciójának, ezért beszélünk összefoglalóan Marx korai fetisizmuselméletéről, bár maga Marx a fogalmat viszonylag ritkán használja, s néha nem a történelem egészére, hanem csupán legkorábbi szakaszára értelmezi. De úgy látja, hogy az elidegenedés fenti alapmeghatározottsága az egymást követő periódusokban folyamatosan érvényesül.

A három felvetett kérdés kapcsán hipotetikusán kifejtettük Marx szóban forgó cikkének „filozófiai szintjét”. Próbáljuk meg ennek alapján feltárni a cikk „konkrét szintjét.”

A tárgyalt cikkben a fetisizmus felemlítésére elsősorban a középkorral, illetve további vonásaival kapcsolatban kerül sor: „Így alakult ki a törvényhozásilag a *mi Németországunkban* az a birodalmi meggyőződés . . . , hogy a jobbágság [Leibeigenschaft] bizonyos emberi testek tulajdonsága [Eigenschaft . . . menschlicher Leiber].”⁷² A középkori foliánsok kapcsán pl. ezt mondja: „Nem ti rendelkeztek a könyvekkel, ők rendelkeznek veletek. Járu-

⁷⁰ Lifsic: *id. mű* 82. o.

⁷¹ Cornu: *id. mű* 356. o.

⁷² MEM 1. köt. 34. o.

lékaik vagytok . . . ”⁷³ A tartományok és a rendek viszonyáról pedig ezt írja, a fetisizmusban az emberi aktivitás mozzanatát jól kidomborítva: „Az országos rendeknek van egy tartományuk, amelyre tevékenységük kiváltsága kiterjed, de a tartományuk nincsenek országos rendjei, amelynek útján ő maga tevékenykednék. A tartománynak persze megvan az a joga, hogy, előírt feltételekkel, megteremtse magának ezeket az isteneket, de a teremtés után, akár a fétisimádónak, tüstént el kell felejtene, hogy ezeket az isteneket az ő kezemunkája hozta létre.”⁷⁴

A rendiség marxi kritikája a társadalmi totalitáselméleten alapul, mely szerint az állam maga az „egész”, a „legáltalánosabb” — „szellemi módon és szabadon a különöst csak az egészszel való összefüggésben vizsgálhatom, tehát nem attól különválasztva”⁷⁵ —, azaz az egyes társadalmi szférák mint *különösök* csak a társadalmi egészhez, az államhoz, az *általánoshoz* való vonatkozásukban, annak való alárendeltségükben nyernek értelmet, mivel általánosságuk csak részleges, egy különös funkció mindenkire vonatkoztatottsága — azaz „az általános kérdés egy különös szférán belül”.⁷⁶

A rendiség átfogó, megsemmisítő kritikája alapjául éppenséggel az általános—különös viszony eltorzulása szolgál, amelynek sajátossága a fetisiztikus viszony: az általános megteremti saját különösét mint képviselőt, ez azonban önállósul tőle és szembefordul vele. A rendek tanácskozását taglalva Marx hosszasan elemzi a rendek kiváltsága, részérdeke és az országos, általános érdek ellentétét s e viszony középkori mivoltát: „Az országos rendek kiváltságai nem a tartomány jogai. Sőt a tartomány jogai éppen ott érnek véget, ahol az országos rendek kiváltságai válnak. Így például a középkor rendjei kezükben összpontosították az ország összes jogait, és mint előjogokat az ország ellen fordították.”⁷⁷ S ennek a középkori viszonyoknak a védelmét a rendi képviselők még a legutóbbi rajnai Landtagon is vállalták, mutatja ki Marx: „Hogy mármost mennyire lett rabja a *lovagi rend szónoka* a Landtag e *középkori* felfogásának, mennyire száll síkra fenntartás nélkül az országos rend kiváltságáért az ország joga ellen . . . ”⁷⁸ A rendiség mint képviselői forma így ellentmondással válik, az általános a dologi részérdekek közvetítésén keresztül elveszti az önmaga feletti rendelkezést: „A népnek a rendek által való új képviselőte tehát merőben értelmetlen, ha nem éppen az a sajátos jellege, hogy itt nem mások cselekszenek a tartomány érdekében, hanem ellenkezőleg, maga a tartomány cselekszik; hogy a tartományt itt nem mások képviselik, hanem ellenkezőleg, önmaga képviseli magát. Egy képviselő, amely ki van vonva megbízói tudata alól, nem képviselő.”⁷⁹ A Marx által valódi általánosnak tekintett „politikai intellektus” — amely az „államész” és az „államerkölcs” konkrét politikai megjelenési formája — csak a választásokon érvényesül,⁸⁰ a továbbiakban nem gyakorol reális hatalmat a képviselő felett, ezért beszél a rendiség kapcsán kasztszellemről, a magánélet éjszakájáról, amelyben a képviselő csak látszatában, bár objektív törvényes látszatában emelkedik

⁷³ Uo. 30. o.

⁷⁴ Uo. 42. o.

⁷⁵ Uo. 72. o.

⁷⁶ Uo. 77. o.

⁷⁷ Uo. 41. o.

⁷⁸ Uo.

⁷⁹ Uo. 43—44. o.

⁸⁰ Uo. 45. o.

általánossá. A kritika tehát mindvégig a fetisizmus „képlete” alapján történik, s ez a részérdek és általános érdek viszályában eleve az előbbi dologi mozgatórúgóit, az anyagi-tárgyi világnak a politikai államra való ráterpeszkedését is felidézi. Ez a kritika megsemmisítő és alapos, nem elégszik meg a rendiség „igazságtalanságainak” publicisztikai szintű kimutatásával és bírálatával, hanem a képviselet, az állam sajtóosan elidegenedett formája mögött egyben felmutatja a végső alapot is, s utal — a később még tárgyalandó — látszatrendszerre, amelyben a valódi általánosnak mutatja fel magát.

Sokkal kevésbé kielégítően tárgyalja Marx azokat a pozitív mozzanatok, amelyeket közvetlenül szembeállít a rendiséggel. Tisztában van azzal, hogy képviseletre feltétlenül szükség van, az általános nem jelenhet meg közvetlenül, s konkrét totalitásában nem irányíthatja az államot. Marx követelménye csak annyi, hogy az általános őrződjék meg a közvetítésen keresztül, ebből azonban egyelőre csupán a képviselői felelősség és visszahívhatóság gondolata sejlik fel. Marx mindenestre az általános minden formája mellett kiáll, előnyben részesíti a központosított államot, a központi államszerveket a részérdekek tengelyén mozgó különös képviseleti szervekkel szemben: „több a bizalmunk a kormányzat közintelligenciájára, mint a földbirtok magánintelligenciájára iránt”⁸¹ — ami arra mutat, hogy bár nyilvánvalóan látta a rendek és a kormányzat összefüggését, mégis bizonyos distanciát tétélezett fel köztük. A kiutat azonban egy még szélesebb általánoshoz, a néphez való visszatérés alapján képzeli el, s ennek egyik eszköze a viták közzététele, azaz a közvélemény formálása és visszahatása: „a Landtagnak, közvetlenül a közszellem tárgyává válván, rá kellene szánnia magát arra, hogy a közszellem tárgyasulása legyen, . . . a Landtagnak, az általános tudat fényébe állíttatván, fel kell adnia különös lényegét általános lényege kedvéért”⁸² mivel „az igazi politikai gyűlés csak a közszellem nagy védnöksége alatt fejlődik”.⁸³

De van-e reális kiút magán a rendiségen belül? Marx a négy rendnek a Landtag sajtóvitáján elhangzott megnyilatkozásai alapján egyiktől sem reméli a megoldást. A hercegi és lovagi rend álláspontja között lát ugyan némi különbséget, az előbbi a „népek”, az utóbbi az „emberek” ellen polemizál, bázisuk azonban közös, a rendiség középkori szabadsága, amely „a közvéleménnyel szembeni önállóság, a kasztszellem pangása”, s ezért fejtegetik „az országos rendek magas bölcsességének, valamint középkorias szabadságának és önállóságának posztulátumát”.⁸⁴ Marx szembenállása velük teljesen egyértelmű, a parlamentáris szabadságot lényegesen másképp, nem a „régii”, hanem az „új francia parlamentek” szellemében értelmezi, s ezért azt vallja, hogy „a parlamentáris szabadság csak a kezdet kezdetén van”.⁸⁵

Ha azonban a fentiek, azaz a polgári gondolkodást tükröző „ész országa” marxi koncepciója alapján azt várnánk, hogy pozitíve fogadja a polgárság megnyilatkozásait, hogy pártjára áll stb., nagyot csalódunk. A filozófiai és a politikai szint viszonylagos függetlenségét jól mutatja, hogy Marx, aki a filozófiai alapokat tekintve kétségtelenül a polgárság érdekeit képviseli, szembe kerülve ezeknek az érdekeknek nyers, leplezetlen formáival, politikai megnyilvánulásaival, nem azonosul a polgárság osztályálláspontjával, hanem

⁸¹ Uo. 42. o.

⁸² Uo. 43. o.

⁸³ Uo. 46. o.

⁸⁴ Uo. 46—47. o.

⁸⁵ Uo. 46. o.

szembefordul vele. Arról persze sohasem feledkeznek meg, hogy általában, történelmileg, s konkrétan, az adott Landtagban a polgárság mint liberális opposzió a rendszer ellenzéke: „A liberális ellenzék mutatja nekünk a politikai gyűlekezetek színvonalát, mint ahogyan egyáltalában az ellenzék mutatja egy társadalom színvonalát . . . A liberális opposzió megmutatja nekünk, mi vált liberális pozícióvá, milyen mértékben öltött emberi alakot a szabadság. Ha tehát megjegyeztük, hogy a sajtószabadság országos rendi védelmezői korántsem állnak feladatuk magaslatán, akkor ez még inkább érvényes általában az egész Landtagra”⁸⁶ — írja már cikke elején, megállapítva, hogy az ellenzék alapján véve maga is a rendi világgal azonos talajon áll, vagyis Marxnak semmi illúziója sincs a polgárságot illetően. Ez konkrétan megmutatkozik a sajtótörvény vonatkozásában is: „a hercegi rend és a lovagi rend után, a teljesség kedvéért, módot kell adnunk arra, hogy a városi rend is kifakadjon a sajtószabadság ellen. A burzsoá, nem a *citoyen*, opposziója áll előttünk.”⁸⁷ Ezt a rendiséggel közös talajt jelzi Marx a *citoyen*nel, az állampolgárral szemben a burzsoá, a magánember fogalmával, akit szintén a részérdek vezérel, s aki a sajtószabadságot „dolog”-nak nevezi, és mint az általános iparszabadság egyik formáját védelmezi: „A javaslat betérésztője azt akarja, hogy a sajtószabadságot mint ipart ne rekesszék ki az általános iparszabadságból, amint ez még mindig történik.”⁸⁸ Marx ezt az álláspontot a sajtószabadság lealacsonyításának tartja, s a városi rendnek fejére olvassa önző, kicsinyes anyagi érdekeit. Különösen városokban lehet azzal a felfogással találkozni, írja, hogy „minden, amiért az ember harcol, érdekeibe vágó ügy, . . . csak ‚kis’ érdekek vannak, csak a sztereotip önzés érdekei.”⁸⁹ A városi rend képviselői azonban még saját részérdekeik képviselésében is határozatlanok és tétovák, nem csoda tehát, hogy „Következetlenség és határozatlanság is jellemzi a szónok rendjét.”⁹⁰

Persze a fenti fejtegetés után azt is mondhatnánk, hogy Marx elsősorban gyengesége és határozatlansága miatt fordul el a polgárságtól, nem lát benne a rendiséggel harcosan szembenálló erőt, azaz nem a polgárságtól általában fordul el, hanem csak nyomorúságos németországi megjelenésétől. Valóban, Marxnak nehéz lett volna orientálódnia a német burzsoáziára, hiszen vezető rétege megalkudott a monarchiával, csupán némi gazdasági előnyöket akart kicsikarni, s ezeket is csak fokozatosan, a kis- és a középpolgárság szűk látókörű volt, csak kicsinyes, helyi problémákkal törődött, nem voltak demokratikus nézetei, hagyományai, ezeket szinte kizárólagosan a mesterlegények képviselték, akik harcos, radikális elveket vallottak, vándorlásaik során Heine, Börne stb. nézeteit terjesztették, s sokan közülük a radikális demokratizmus-tól hamar eljutottak szocialista felfogáshoz is. Marx tehát nem talált egy erős, harcos, demokratikus szellemű polgárságot, amelyben támaszt találhatott volna. Lifsic kifejezetten úgy jellemzi a *Rheinische Zeitungot*, mint „a radikális értelmiség íróinak és publicistáinak központját”-t.⁹¹ Az értelmiségiek azonban sokszor csak absztrakt elméleteket gyártottak, s ezért Marx velük szemben még a nyers anyagi érdekeket képviselő polgári álláspontot is előnyben része-

⁸⁶ *Uo.* 33. o.

⁸⁷ *Uo.* 65. o.

⁸⁸ *Uo.* 67. o.

⁸⁹ *Uo.* 66. o.

⁹⁰ *Uo.* 67. o.

⁹¹ Lifsic: *id. mű* 93. o.

síti gyakorlatiassága miatt: „feltétlenül van egy előnye azoknak a német liberálisoknak az ingatag, ködös és zavaros okoskodásával szemben, akik azt hiszik, hogy tisztelik a szabadságot, ha a valóság biztos talaja helyett a képzelet csillagos egébe helyezik”.⁹²

Nem abszolutizálja Marx a különben példaképnek tekintett francia fejlődést sem, s a sajtószabadság kérdését tárgyalva egyben a polgári demokrácia formális mivoltának bírálatát is előlegezi: „A francia sajtó nem túlságosan szabad . . . Ez a sajtó nincs ugyan alávetve szellemi cenzúrának, de alá van vetve anyagi cenzúrának, a magas pénzövadékoknak. Ezért anyagi módon hat, éppen mert igazi szférájából a nagy kereskedelmi spekulációk szférájába vonják be.”⁹³

A sajtó esetében tehát világosan látja, hogy a formális egyenlőség, a polgári értelemben vett szabadság valóságos anyagi egyenlőtlenségen alapul, s maga éppúgy elidegenedett, ha magasabb fokon is, mint a rendiség világa, s éppúgy a polgári társadalom törvényeinek kiterjesztését jelenti a politikai államra. Ez a felismerés azonban még korlátozott, elvileg nem általánosított, az általánosítás még várat magára a zsidókérdésről írott cikkig. A felismerés korlátozottságát közvetlenül mutatja, hogy a formális szabadság burkoltabb megnyilvánulását már valóságosnak fogadja el: „Ha azonban a sajtószabadságot mindenképpen nem eszméje, hanem történelmi létezése alapján akarjátok megítélni, miért nem ott keressétek, ahol történelmileg létezik? . . . *Észak-Amerikában megtaláljátok a sajtószabadság természeti tüneményét legtisztább, legtermészetesebb formáiban.*”⁹⁴ A *Rheinische Zeitung* Marxa számára tehát korának az Egyesült Államok az egyetlen igazán pozitív példája, ami, ha közvetve is, de jól jelzi, hogy *Marx még nem lépett túl a polgári demokrácián, csupán idealizált, kíváncsibb formáit keresi.*

A hercegi, a lovagi és a városi renden gyakorolt kritika után Marx határozottan helyesli a paraszti rend néhány képviselőjének hozzászólását: „Teljesen eltér azonban a Landtag általános szellemétől az elődónak és néhány paraszti rendhez tartozó tagnak a beszéde” — állapítja meg, mivel az utóbbiak a társadalmi haladás álláspontját védelmezik, s deklarálják, hogy új szükségletek nyomán „új törvényeknek kell a társadalom ez új állapotát szabályozniok”.⁹⁵

Marx azonban a rendiségen belül, a négy rend közül egyikben sem látott valóságos kiutat, a sajtószabadság félnék védelmezői sem váltották ki osztatlan rokonszenvét. Mindenesetre figyelemre méltó, hogy az első alkalommal, amikor állást kell foglalnia a különböző osztályokkal és rendekkel szemben, leginkább a parasztsággal, a rendi világ legelnyomottabb osztályával rokonszenvez. Kiutat azonban a paraszti rend fellépése sem mutat, cikke végső politikai konklúziójában Marx az egész Landtagot együttesen elítéli: „Ha mármost visszapillantunk az egész sajtóvitára, . . . nem tudunk szabadulni attól a sivár és kényelmetlen benyomástól, amelyet a *Rajna-tartomány* képviselőinek gyűlése kelt, akik csak a kiváltság szándékos konoksága és a félliberalizmus természetes tehetetlensége között ingadoznak . . . Ilymódon a hatodik rajnai Landtag önmagát ítélte el, amikor a sajtószabadság felett kimondotta

⁹² MEM 1. köt. 68. o.

⁹³ *Uo.* 63. o.

⁹⁴ *Uo.*

⁹⁵ *Uo.* 75. o.

az ítéletet.”⁹⁶ A rendiség a részérdekek világa, ebből adódik szembehelyezkedése is a sajtószabadsággal, sőt: „A *sajátosan rendi* szellem . . . sehol sem jut világosabban, határozottabban és teljesebben kifejezésre, mint éppen a sajtóról folyó vitákban. Kiváltképpen érvényes ez a *sajtószabadság elleni oppozícióra*, mint ahogy egyáltalában a valamely *általános szabadság* elleni oppozícióban nyilatkozik meg . . . a meghatározott szférának a szelleme, egy különös rendnek az egyéni érdeke . . .”⁹⁷

A sajtószabadság elutasítása egyben az általános szabadság elleni támadás, s ez alkalmat nyújt Marxnak arra, hogy az általános állami érdek és a magánérdek harcát a sajtó területéről a társadalmi mozgás egészére általánosítsa. Az általános szabadság és a sajtószabadság közötti út alapvetően nem deduktív, a sajtószabadságot ugyanis nemcsak egyszerűen „az eszme álláspontjáról” mondja „a szabadság egyik alakjának”, nemcsak ezt az absztrakt-deduktív formát állítja szembe a cenzúrával mint „a szabadságnélküliség egy alakjával”, megkonstruálva „a lényegre támaszkodó világnézet” és „a látszatra támaszkodó világnézet” ellentétét, hanem a sajtószabadság konkrét formáit. A cenzúra a partikularitás megjelenése a sajtó szférájában, annak az állapotnak a kifejeződése, amikor nem az általánosságnak, hanem csak a részérdeket kifejező kormányzatnak van sajtószabadsága: „*Vajon a cenzúra országban nem létezik a sajtószabadság?* A sajtó mint olyan az emberi szabadság megvalósulása. Ahol tehát sajtó van, ott van sajtószabadság. A cenzúra országában az államnak ugyan nincsen sajtószabadsága, de az állam egy tagjának, a *kormány-nak* van.”⁹⁸ A cenzúra tehát egyesek által kisajátított és monopolizált sajtószabadság, s ezért Marx így fogalmazza meg kérdését: „Nem az a kérdés, hogy létezzék-e a sajtószabadság, hiszen mindig létezik. Az a kérdés, hogy a sajtószabadság egyes emberek kiváltsága-e, vagy pedig az emberi szellem kiváltsága?”⁹⁹ A kérdés új módon való feltevése egyben új válasza is ad lehetőséget, mostmár a szabadság egészére általánosítva: „A szabadság olyannyira lényege az embernek, hogy még ellenfelei is realizálják azáltal, hogy realitása ellen harcolnak . . . Senki sem harcol a szabadság ellen; mindenki legfeljebb a mások szabadsága ellen harcol. Ezért a szabadság minden fajtája mindig létezett, csakhogyan egyszer mint különös előjog, másszor mint általános jog.”¹⁰⁰ A marxi dialektika tehát könnyen feloldja azt a látszatellentmondást, hogyan létezhet az ember lényege, ha egyszer nem jelenik meg, tehát pl. a szabadságnélküliség társadalmában; ti. azzal, hogy az emberi lényeg ilyenkor is létezik, csak egyesek kisajátítják, ezért nem léphet fel a maga általánosságában.

A totalitáselméletnek megfelelően a társadalom egymást tételező, de viszonylagos önállósággal rendelkező szférák összessége, rendszere, s így a szabadságnak is többféle formája van: „Iparszabadság, a tulajdon szabadsága, lelkiismereti szabadság, sajtószabadság, a bíróságok szabadsága — ezek mind *fajai* egy és ugyanannak a nemnek, a *családnév nélküli szabadságnak*”,¹⁰¹ a szabadság e fajai azonban csak sajátos szférájuk belső törvényei szerint érvényesülhetnek: „A szabadság minden meghatározott szférája egy meghatározott szféra szabadsága, mint ahogyan az élet minden meghatározott módja

⁹⁶ *Uo.* 76—77. o.

⁹⁷ *Uo.* 33—34. o.

⁹⁸ *Uo.* 50. o.

⁹⁹ *Uo.* 51. o.

¹⁰⁰ *Uo.*

¹⁰¹ *Uo.* 69. o.

egy meghatározott természet életmódja”¹⁰² és ezen belső törvényszerűségek jellege szerint hierarchikusan elrendezettek: „Ha a szabadság egyáltalában jogosult, akkor magától értetődik, hogy a szabadság egyik alakja annál jogosultabb, mennél nagyszerűbb és fejlettebb formában létezik benne a szabadság.”¹⁰³ Hierarchikus elrendezésük — a bennük levő általánosság és eszmeiség szerint — ugyanakkor nem egyéb, mint a társadalmi totalitás szabadságának strukturált egysége, így a szabadság egyes fajai szükségszerűen és organikusan kapcsolódnak egymáshoz: „A szabadság minden formája feltételezi a másikat, mint ahogyan a test egyik tagja feltételezi a másikat. Valahányszor egy meghatározott szabadság kérdésessé válik, a szabadság válik kérdésessé.”¹⁰⁴ Az egyes társadalmi szféráknak, illetve a társadalom egészének sajátos belső mozgását rögzíti a marxi koncepció szerint az általánosság szintjén a *törvény* mint az adott szféra emberi mivoltának állami-jogi kifejeződése, az adott szféra „természetileg” adott jellegének eszmei érvényesülése. Ezért a törvény csak akkor igazi törvény, ha teljesíti egyfelől az általános emberi mivolt, másfelől az adott szféra sajátosságának kettős követelményét: „csak akkor *igazi* törvény, ha benne a szabadság tudattalan természeti törvénye tudatos állami törvénnyé lett. Ahol a törvény valóságos törvény, vagyis a szabadság létezése, ott a valóságos emberi szabadság létezése. A törvények tehát nem előzhetik meg az ember cselekedeteit, hiszen maguknak a cselekedeteknek belső élettörvényei, életének tudatos tükörképei.”¹⁰⁵ A törvények felfogásában a markánsan jelentkező idealista pozíción túl jól megfigyelhető Marx törekvése immanens kibontásukra a társadalmi valóság mozgásából.

A szabadság deformációját az elidegenedés fentebb ismertetett általános mechanizmusa alapján írja le: egy alacsonyabb szféra törvényeit egy magasabbra kiterjesztve az utóbbi eltorzul — „általában nevetséges dolog, ha egy alacsonyabb szféra törvényeit egy magasabb szférára alkalmazzák”.¹⁰⁶ A szférák hierarchizációja azonban, mint tudjuk, az anyagi alacsonyabb- s az eszmei felsőbbrendűsége alapján történik, a fentiek tehát azt jelentik, hogy a szabadság elvesztése a magasabb, az állami szférában abból adódik, hogy az anyagi szférákat, vagyis a polgári társadalmat joggátalanul kiterjesztik rá. Így a szabadság szintjén nemcsak konkretizálódik és bizonyítódik a Marx elidegenedés-elméletéről adott rekonstrukciónk, hanem új elemekkel is bővül. Az az alacsonyabb szféra, amelynek a kiterjesztését a polgárság kívánja a sajtóra, az ipar, s ebből a szembeállításból is világos, hogy Marx a sajtót mint szellemi tevékenységet magasabb rendűnek tekinti az iparnál mint gyakorlati tevékenységénél: „A sajtó legelső szabadsága abban áll, hogy ne ipar legyen. Az az író, aki a sajtót anyagi eszközzé fokozza le, büntetésül, amiért ennyire hiányzik belőle a belső szabadság, megérdemli, hogy külső szabadsága se legyen, megérdemli a cenzúrát . . .”¹⁰⁷ A polgári rend szónokairól már a cikk elején megtudjuk, hogy „Sohasem ismerték meg a sajtó szabadságát mint *szükségletet*”.¹⁰⁸ A polgári rend szónokai „jogosított” és „jogosítatlan” szerzőkről beszélnek, ahogy egyes mesterségekhez, szakmákhoz működési engedély szükséges, s ennek alapján

¹⁰² Uo.

¹⁰³ Uo. 68. o.

¹⁰⁴ Uo. 76. o.

¹⁰⁵ Uo. 58. o.

¹⁰⁶ Uo. 71. o.

¹⁰⁷ Uo.

¹⁰⁸ Uo. 32. o.

Marx számára világos, hogy javaslataik a középkori városok szabadságát idézik fel, ahol a céhrendszer formájában minden szabadság egyben kiváltság is volt. De álláspontjuknak a rendiséggel való közös mozzanatai nem merülnek ki ebben, vagyis eredetükben. Amennyiben változást kívánnak, azaz a „jogosításnak” dologi feltételhez kötését, abban Marx éppenséggel a rendiség újjászületését látja. Ennek kapcsán említi az irodalomtörténetet „mint különös szellemi állatfajok természetétörténetét”, s történelmi párhuzamul Egyiptomot: „ahogy erre a következtetésre jutottak Egyiptomban, ahol a jogosított szerzők, a papok, egyszersem az egyedül jogosított olvasók is voltak”.¹⁰⁹ A sajtószabadsággal kapcsolatos vitákból Marx tehát világosan látja, hogy a rendiség polgári tagadása nem visz túl a rendiségen, mivel vele közös alapról, a részérdek anyagi bázisáról származik. Ez pedig szükségképp a szabadság eltorzulásához, a törvény formálissá válásához vezet: egy alacsonyabb szféra rákényszerítése a magasabbra a részérdek érvényesülése, ami megszünteti a törvény általánosságát. Ez áll fenn a cenzúra esetében is, amely a részérdeket monopolizálja a sajtóban, s ezért „az általánost fenyegető veszélyről van szó”, mivel mint kiváltsággá torzult szabadság „megöli az államszellemet”.¹¹⁰

A szabadság – nevezetesen a sajtószabadság – eltorzulásából mint az általános emberi érdek megsértéséből levezeti az erkölcsiség eltorzulását is. A sajtószabadságot „erkölcstelen” hatása miatt támadó szónokkal szemben megállapítja, hogy „demoralizáló hatása a cenzúrázott sajtónak van”,¹¹¹ mivel a hivatalos képmutatás, a látszat-általános, az általános színlelése mint állami álláspont, azaz a kormányzat által általánosnak feltüntetett magánvélemény az állampolgárokat elfordítja a közélettől, politikailag dezorientálja, s ezzel magáncsőcselékké teszi: „A kormányzat csak *saját hangját* hallja, tudja, hogy csak saját hangját hallja, és mégis rendületlenül azzal áltatja magát, hogy a nép hangját hallja, és ugyanúgy a néptől is megkívánja, hogy ezzel áltassa magát. A nép viszont ezért részint politikai balhitbe, részint politikai hitetlenségbe sülyed, vagy egészen elfordulva az államélettől, *magán-sőcselékké* válik.”¹¹² Az emberek közösségét mindenekelőtt mint erkölcsi-politikai közösséget tételez Marx számára a magáncsőcselékké válás, a társadalmi atomizáció az állampolgároknak mint erkölcsi és jogi személyeknek a lehető legnagyobb eltorzulása, elidegenedése, a polgári társadalomnak, az önző magánérdekek világának teljes diadala az államiság felett. Ezért Marx nagy megbotránkozása a *Preussische Staatszeitung* azon állítása felett, hogy az embereket nem érdekli a közélet, a politika, hiszen a lap ezzel „olyasmit állít, amit még a legádázabb ellenfél sem fordíthatna rosszabbra, azt állítja, hogy a valóságos államélet politikai szellem híján van, és hogy a politikai szellem nem a valóságos államban él”.¹¹³

Az a tevékeny szubjektum Marx szerint, amely a társadalmi totalitást fenntartja, tevékenységével újjátermeli, az emberek összességéként, mennyiségi általánosaként felfogott *nép*. Maga a szó, számos értelmezése miatt, könnyen megtéveszthet bennünket. Újra meg kell ismételnünk, hogy Marx az elnyomott osztályok iránt kialakuló és gyorsan fejlődő minden rokonszenve ellenére sem hajlandó semmiféle részérdeket sem elfogadni az általános közvetítőjéül, hordozójául. Számára a nép a társadalom valamennyi tagját jelenti, mely

¹⁰⁹ Uo. 72. o.

¹¹⁰ Uo. 64. o.

¹¹¹ Uo. 63. o.

¹¹² Uo.

¹¹³ Uo. 31. o.

konkrét összesség általános érdeke közvetlenül megragadható, kiharcolható. A nép iránti rokonszenve csak jóval később vezeti el az általános érdekek e felfogásának feladásáig.

A másik oldalról viszont el kell különítenünk Marx népfelfogását a hegelitől, amelyben a népszellem nem valóságos szubjektuma a történelemnek, s ezért elvont princípiummá változik át, amely csupán realizálja a világszellem programját, s elviseli a világtörténelmi személyiségek történelemformáló terrorját. A marxi koncepció viszont inkább Rousseau-ra megy vissza, s a radikális egyenlőség, az összesség érdekének mindenáron való érvényesítése elvével a jakobinusok forradalmi gyakorlatával mutat rokonságot. Ebből a forrásból való az egyedi anyagi érdek korlátozásának és az összesség szellemi-erkölcsi érdekei előtérbe helyezésének gondolata is, amelyet filozófiai szinten a német filozófia hagyományai igazoltak. Ezekre az összefüggésekre Márkus György mutatott rá: „Először is Marx következetesen alkalmazza a társadalmi jelenségek individuumfeletti elsődlegességének gondolatát . . . Éppen ez a gondolat — amelynek csíráit, nem véletlenül, már Rousseaunál is megtaláljuk — teszi képessé arra Marxot, hogy elvi síkon kifejezze és filozófiailag megalapozza azt a forradalmi gyakorlatot, amely — saját ideológiájával ellentétben — érvényesült a jakobinus diktatúra napjaiban: a magánérdek, a polgári társadalom önző szférája korlátozásának gyakorlatát, a 'népügy', a politikai élet, a forradalmi állam fenntartása érdekében.” Ennek megfelelően, Márkus szerint, „A társadalmi szubsztancia nem más, mint a nép általános akarata és tudata, amely annak erkölcsében és törvényeiben, s elsősorban államiségében jut kifejezésre.”¹¹⁴

Mivel Marx a szabadságot hegelizáló értelmezésben fogja fel, az öntudathoz, a felismeréshez kapcsolja — „a szabadság legelső szükségszerű feltétele . . . az önmegismerés”¹¹⁵ —, s ezzel a szabadságot az emberi természet első attributumára, az észre vezeti vissza, a sajtó lényegét is úgy definiálja mint a nép önmegismerését: „A szabad sajtó az a szellemi tükör, amelyben egy nép megpillantja önmagát, és önszemlélet a bölcsesség első feltétele.”¹¹⁶ A sajtót a népelet szükségszerű elemének, egyik alapvető funkciójának felfogva állandóan hangsúlyozza a valóságos társadalmi szubsztancia, a „tükrözött” elsődlegességét, újabb bizonyosságot téve a világ immanens felfogására irányuló törekvéséről: „A szabad sajtó az az eszményi világ, amely állandóan a valóságosból buzog és — egyre gazdagabb szellemként — új életet hozva magával visszarámlik belé.”¹¹⁷ Hasonló fejtegetéseket találtunk a *Disszertációban* a filozófiára vonatkoztatva, s most a sajtót a filozófia konkrét, tevékeny alakjának felfogva a két fogalom a „filozófiai sajtó” kategóriájává ötvöződik. Már ez is mutatja a sajtó szerepének marxi nagyraértékelését, a sajtó az, amely teljesíti az államszellem minden egyes állampolgárral való azonosulásának marxi igényét: „A szabad sajtó az az államszellem, amely minden kunyhóban elterjeszhető, olcsóbban, mint az anyagi világítógáz. A szabad sajtó mindenoldalú, mindenütt jelenvaló, mindentudó” — s mivel az általánost szabadon közve-títheti, és így az egyes embereket az erkölcsi-politikai általános részévé emeli,

¹¹⁴ Márkus György: *Marx—Engels Művei 1. kötet.* Magyar Filozófiai Szemle 1957/2 — 4. sz. 373. o.

¹¹⁵ MEM 1. köt. 28. o.

¹¹⁶ *Uo.* 60. o.

¹¹⁷ *Uo.*

„egy nép megtestesült bizalma önmagához, az a beszélő kötelék, mely az egyest az állammal és a világgal összeköti, a testtévált kultúra”¹¹⁸ —, s ezzel magasabb szinten létrehozta a közvetlen demokráciát mint a képviselői szervek általános népi ellenőrzését.

Marx szerint azonban a korabeli német sajtó nem képes betölteni ezt a feladatot, mivel a cenzúra következtében a „sajtó *elaljasult*”, s Németország „szellemi táplálék” nélkül él. A filozófia viszont megőrizte ugyan a lényegét — „Az egyetlen irodalmi terület, amelyben akkoriban még eleven szellem lüktetett, a *filozófia*, nem beszélt többé németül, mert a német nyelv nem volt többé a gondolat nyelve”¹¹⁹ —, de a sajtótól való elválása miatt nem jutott el az emberekhez, nem volt érthető számukra. Marx újra akarja egyesíteni a filozófiát és a sajtót, mivel a partikularizmusban és történelmietlenségében megrekedt Németországon csak a sajtó segíthet, mint „a történelmi népszellem kíméletlen nyelve, látható alakja”, amely „kivezeti az embereket az országos partikularizmus korlátoltságából”.¹²⁰ A sajtó tehát a társadalmi átalakulás döntő eszköze, a társadalmi szubsztanciát mint szellemi-tudati viszonytotalitást felfogó Marx számára a szellemi forradalom megindítója. Ugyanakkor nem kizárólagos eszköz: „A sajtószabadság, akárcsak az orvos, nem ígérheti azt, hogy egy embert vagy egy népet tökéletessé tesz”,¹²¹ mivel a sajtószabadság csupán a szabadság egyik alakja, a sajtó pedig a népnek csak egyik funkciója — „Persze, ha a sajtószabadság minden volna egybevéve, akkor feleslegessé tenné a nép összes többi funkcióit és magát a népet.”¹²²

A társadalmi totalitáselmélet újabb mozzanataként tehát a társadalmi szférák, intézmények, mozgásformák úgy jelennek meg Marxnál, mint a nép történelmi tevékenységének eredményei, funkciói. Ez egy újabb nagy lépés a társadalmi immanencia útján, az állami-jogi szint társadalmi objektivitása szinte már megoldott probléma, objektivitása és a társadalom történeti praxisától függése dialektikus egységbe olvad. Mivel azonban az alapvető emberi tevékenység, a munka, és a hozzá kapcsolódó objektivációk sora — mint említettük — még nem foglalta el alapvető helyét a marxi rendszerben, a társadalmi objektivitás fenti szférája megalapozottság, a reális külvilággal való viszony híján csupán lebeg a természeti objektivitás, az objektív természet felett, a kettő nem találja meg természetes kapcsolatát, szükségszerű átmenetet. Így az izolált szellemiségnek, társadalmiságnak önmagából, objektivációinak belső dialektikájából kell merítenie változásának, fejlődésének okait, hiszen külső tényezőként csak a természet *megismerése* szolgál, s Marxnál még szó sincs arról, hogy a társadalom fejlődési fokai a természet feletti reális uralom előrehaladásának megfelelő szervezetségi formák lennének. Így az ember állati lényegétől igazi lényegéig való eljutás sem a természettel való konkrét tárgyi konfrontáció eredménye, hanem a társadalmi szubsztancia létrejövetelének, dialektikus öntételezésének önálló folyamata. Az emberi lényeg — mint ész, szabadság, erkölcsiség — ebben a folyamatban a társadalmiság mozgásának absztrakt előfeltétele, s egyben történelmi eredménye, a társadalmiság mozgása ugyanis az anyagi eredetű szférák fokozatos leküzdése, korlátozása irányában halad.

¹¹⁸ Uo.

¹¹⁹ Uo. 36. o.

¹²⁰ Uo. 40. és 39. o.

¹²¹ Uo. 38. o.

¹²² Uo.

Világos tehát, hogy egy társadalmi változást, forradalmat „szellemi” szinten kezdeményeznek, s ennek hatása azután a társadalom összes szférájára kiterjed. Ezzel kapcsolatos Marxnál a sajtó szerepének felfogása is: „Egy nép forradalma *totális*; azaz minden szféra forradalmat csinál a maga módján; miért ne tenné ezt a sajtó is mint sajtó?”¹²³ Amikor azonban a hercegi rend szónoka a sajtószabadság ellen polemizálva a sajtót okolja a belga forradalomért, Marx gyorsan visszavág: „A hollandiai sajtó okozta tehát a belga forradalmat. Melyik sajtó? A reformpárti vagy a reakciós? . . . Mindketten közreműködtek kormányaik megdöntésében. Franciaországban nem a sajtószabadság, hanem a cenzúra forradalmasított”¹²⁴ — vagyis rámutat arra, hogy a forradalmat egyformán kiválthatja a cenzúra vagy a szabadsajtó. Ugyanis mindkettő nyilvánvalóvá teheti a fennálló állapotok ésszerűtlenségét. Ezzel indul meg a sajtóból kibontakozva a szellemi forradalom: „. . . a belga forradalom először úgy *jelent meg*, mint szellemi forradalom, mint a sajtó forradalma.”¹²⁵ Nem kétséges, Marx ezt a „szellemi forradalmat” tartotta a társadalmi-átalakulás követendő útjának: „Hibáztatható-e ez? Lépjen fel a forradalom mindjárt *anyagi módon*?”¹²⁶ — teszi fel a kérdést támadóan. A forradalmat anyagi módon, azaz a fegyveres felkelést és harcot nem tartotta feltétlenül szükségesnek, illetve ezt szorítkozva csupán a kormányzatnak a szellemi forradalommal szembeni ellenállása váltja ki, s az anyagi forradalom nem egyéb, mint a kormányzat sajátos eszközökkel való átszellemítése, az ésszerűség elveinek átmenetileg anyagi eszközökkel szemben anyagi eszközökkel való hatalomra juttatása: „A kormányzat egy szellemi forradalmat anyagivá tehet; egy anyagi forradalomnak előbb a kormányzatot kell szellemivé tennie.”¹²⁷ Marxnak az anyagi forradalommal kapcsolatos állásfoglalása a sajtó szerepe kapcsán is megmutatkozik, hiszen a sajtó lényegét abban látja, hogy „az anyagi harcokat szellemi harcokká emeli és nyers anyagi alakjukat idealizálja”.¹²⁸ Vagyis Marx radikális jakobinizmusa egyelőre csak az átalakulás tartalmát és céljait, nem pedig módszereit és eszközeit érinti. Ezért szükségképp nagy jelentőséget tulajdonít a közvélemény és az egyes emberek szellemi felszabadításának.

Mindenekelőtt az állami-politikai fetisizista ideológiáról, a transzcendens állam fentiekben tárgyalt objektív látszatáról van szó. A német reakció konkrét politikai-jogi ideológiáját, a történelmi jogi iskolát azonban ez alkalommal néhány fölényes mondattal elintézi. Gúnyolódik azon, hogy önmagában „a cenzúra ténye . . . megcáfolja a sajtószabadságot”,¹²⁹ hogy ennek „megbéklyózott léte tanúskodik lényegéről”,¹³⁰ s csak közvetve utal arra, hogy a létezésnek önmagával való indokolása a történelmi jogi iskola sajátos alaptétele: „Ez az a diplomatikus érv minden reform ellen, mely a leghatározottabban egy bizonyos párt *klasszikus elméletében* jut kifejezésre.”¹³¹ Ugyancsak ezen iskolával való közvetett polémia hangzik ki azokból a sorokból, amelyekben helyesli a plebejus szónok azon megállapítását, hogy új törvényeknek kell a

¹²³ Uo. 39. o.

¹²⁴ Uo. 38. o.

¹²⁵ Uo.

¹²⁶ Uo.

¹²⁷ Uo. 39. o.

¹²⁸ Uo. 60. o.

¹²⁹ Uo. 35. o.

¹³⁰ Uo. 34. o.

¹³¹ Uo.

társadalmi valóság új állapotát szabályozniok, s kijelenti, hogy „Ez az igazán történelmi nézet azzal a képzetes nézettel szemben, amely agyonüti a történelem ésszerűségét, hogy utóbb csontjainak megadja a történelmi ereklyéket megillető tisztelgetet.”¹³²

A vallást már úgy értelmezi, mint a valóságos állapotnak ellentmondó magatartás kompenzatív tudatát: „ezeknek az uraknak valóságos helyzete a modern államban semmiképpen sem felel meg a helyzetükről alkotott fogalmuknak, mivel olyan világban élnek, amely a valóságosan túl terül el, mivel tehát a képzelberő az eszük és a szívük, ezért, a gyakorlatban kielégítetlenek lévén, szükségszerűen az elmélethez nyúlnak, de a túlvilág elméletéhez, a valáshoz . . .”¹³³ Cornu abban, hogy Marx a vallást a túlvilág elméletének fogja fel, Feuerbach hatását látja,¹³⁴ ami lehetséges, a konkrét politikai alkalmazás és szituálás azonban már kizárólagosan Marxra vall. A vallás kompenzatív jellegét Marx a továbbiakban elmélyíti, reális politikai tartalommal tölti meg, s elsősorban az elnyomott tömegekhez kapcsolja.

Marx első nagyobb publicisztikai írása tehát a rendiség társadalmának és ideológiájának megsemmisítő kritikája.

A reakciós-romantikus ideológia marxi kritikája

Marx harca a reakciós-romantikus ideológia ellen végigvonul egész vizsgált korszakán: már elveszett *Értekezése* is főként a romantika ellen irányult. Marx romantika-kritikája azért jelentős, mert IV. Frigyes Vilmos trónraléptével „Az új kurzus hivatalos ideológiájává a romantika lesz”. — „A politikában, a tudományban és a művészetben a romantika volt a *Rheinische Zeitung* fő ellensége.”¹³⁵ Az új romantikus kurzus hivatalos elmélete a hegelivel ellenkező úton indult el, a fennállónak nem az ésszerű mivoltát akarja igazolni, hanem összes esetlegességeivel történelmi létének önevidenciájából vezeti le, s ezzel sokkal direktebb eszközt választ, mint Hegel: „egyáltalán nem azt igyekszik bebizonyítani, hogy a pozitív ésszerű; azt igyekszik bebizonyítani, hogy a pozitív nem ésszerű . . . nyilvánvalóvá akarja tenni, hogy semmiféle ésszerű szükségszerűség sem hatja át a pozitív intézményeket . . . sőt, hogy ezek ellentmondanak az észnek . . .”¹³⁶

A romantikus ideológiát mindenekelőtt a történelmi jogi iskola dolgozta ki. Marx a történelmi jogi iskolát a valódi történelmi módszerrel és fenti konkrét társadalmi funkciójának figyelembevételével bírálja. Történelmileg ez az iskola a felvilágosodásban gyökerezik, de ellenkező előjellel: „A tizennyolcadik század szkepszise a fennállónak az ésszerűségével szemben — nála úgy jelenik meg, mint szkepszis az ész fennállásával szemben. Elfogadja a felvilágosodást, a pozitívban nem lát többé semmi ésszerűt, de csak azért, hogy az ésszerűben ne lúthaszon többé semmi pozitívat.”¹³⁷ A történelmi jogi iskola elmélete ezért lényegében nem egyéb, mutatja ki Marx, mint a felvilágosodás reakciója, a német ancien

¹³² Uo. 75. o.

¹³³ Uo. 47. o.

¹³⁴ Cornu: *id. mű* 400—401. o.

¹³⁵ Lifsic: *id. mű* 74—75. o.

¹³⁶ MEM I. köt. 79. o.

¹³⁷ Uo. 80. o.

régime ideológiája, amely a fennálló ésszerűtlenségének kimutatása után is védelmezni kívánja a fennállót. Ezért különbözteti meg Marx élesen *tartalmi* szempontok alapján Hugót és Kantot: „Ha tehát *Kant filozófiája* joggal a francia forradalom *német elméletének* tekinthető, akkor *Hugo természet-tjoga* a francia ancien régime *német elméletének* tekintendő.”¹³⁸ Ez a megállapítás azonban Marxnak azt a történelmi felismerését is tartalmazza, hogy a német reakció kénytelen a francia forradalom következményeivel számolni, ellenük védekezni, nemcsak ideológiai szinten, az ész elleni szkepszis formájában, hanem általában társadalmilag.

Marxnak a történelmi jogi iskola feletti kritikája — amelyről azt írja, hogy „alkalomadtán bővebben ki fogjuk fejteni”¹³⁹ — széles körű visszhangot váltott ki, s egyben a kormány neheztelését és a cenzúra erősödését is maga után vonta. Ez volt az az időszak, amikor a kormány jobbra csak kölni riválisa miatt engedélyezte a lapot. Ezért írja Marx 1842. július 9-én Rugénak: „Ne gondolja egyébként, hogy mi itt a Rajnánál politikai eldorádóban élünk. Igen komoly nehézséget okoz, hogy egy ilyen újságot, mint a *Rheinische Zeitung*, keresztülerőszakoljunk.”¹⁴⁰

A fentiekben igen röviden jeleztük a történelmi jogi iskola bírálatának társadalmi-politikai, ideológiai-kritikai jelentőségét. A romantikus ideológia bírálata azonban Marx általános filozófiai elmélete szempontjából is rendkívül jelentős, széles filozófiai összefüggésekbe illeszkedik bele, ezért a konkrét szintről ismét el kell jutnunk a filozófiaihoz. Erre hív fel bennünket Lifsic is: „Az ellentmondás a romantika költői külszíne és józan tartalma, szabad formája és reakciós lényege között Marxtól 1842-ben nagyon érdekelte... Az 1842-ből származó cikkek egyes helyeinek alapján a romantikán gyakorolt kritikájának fő gondolatai könnyűszerrel rekonstruálhatók.”¹⁴¹ Ezt a rekonstrukciót — melynek kereteit Lifsic inkább csak jelzi, s a művészet, nem pedig az általános történelmi-társadalmi mozgás irányába igyekszik konkretizálni — a korábbiakkal megegyezésben a fetisizmuselméletet felidézve hajtja végre: „A mennyiségi elv, az érzékileg fenségesre való törekvés, a dolgok természetes létezésének tisztelete — ezek azok a vonások, amelyekkel a klasszikus német filozófia és különösen Hegel filozófiája az ókori Kelet esztétikai világnézetét jellemezte. A porosz állam hivatalos romantikájában Marx ily módon az ázsiai szellem feleledését látta, az emberi társadalom gyermekkora iránti gyermeteg érdeklődést... Marxnál a 'fetisizmus' 1842-ben a *modern* polgári társadalom ideológiai formájaként lép fel, amennyiben ez a társadalom már *előregedett*, és egybeolvad a feudalizmus és a kiváltságok világával.”¹⁴²

Ebből persze Lifsic számára sem a romantika és a fetisizmus azonosítása következik, az előbbi az utóbbi által képviselt társadalmi állapotnak csak egyik, bár igen sajátos kifejeződése.

A romantikát legáltalánosabb fogalmában Marx adott álláspontja szerint dogmatikus absztrakciónak, mesterkélt, spekulatív gondolati világnak, az érzékiség-érzelmiség szintjén álló világnézetnek tekinthetjük, amely absztrakt-érzelmi formájával az anyagi részérdek önző álláspontját leplezi. Az érzéki-

¹³⁸ *Uo.*

¹³⁹ *Uo.* 85. o.

¹⁴⁰ MEGA I., I/2. köt. 277. o.

¹⁴¹ Lifsic: *id. mű* 75. o.

¹⁴² *Uo.* 77—78. o.

anyagi determináltság azonban, mint tudjuk, Marx szerint természeti, sőt „állati” álláspont, az ember még le nem küzdött állati lényegének visszatükröződése. Ennek megfelelően a történelmi jogi iskolát is mint „állati” ideológiát jellemzi: „Csak azt, ami *állati*, tekinti az *ő esze kétségtelennek*” . . . „ezekben az *állati* állapotokban” érzi jól magát — írja Hugóról, s döntő érv számára az is, hogy Hugo az ember természeti lényegét úgy fogja fel, mint állati lényegét: „Az ember egyetlen jogi megkülönböztető jegye az állati természete” — idézi Hugót.¹⁴³ *A történelmi jogi iskola tehát „természeti-állati” álláspontnak bizonyul, s ennyiben nem történelmi, hanem éppenséggel történelemellenes.* A marxi emberi lényeg fogalma viszont éppen ennek az állati lényegnek a leküzdését, a rajta való felülemelkedést tételezi fel. Marx szerint a természeti viszonyok erkölcsi bázison társadalmivá emelhetők, vagyis a természetiség erkölcsi leküzdése a természetiség-társadalmiság egységét, szintézisét, a természetinek társadalmi szinten való funkcionálását jelenti, ahogy ezt a házassággal kapcsolatban konkrétan is kifejti: „De a nemi ösztön szentesítése a *kizárólagosság* által, az ösztön megfékezése a törvények által, az *erkölcsi szépség*, amely a természeti parancsot a szellemi kapcsolat mozzanatává idealizálja — a házasság *szellemi lényege* . . .”¹⁴⁴ A marxi emberi lényeg azonban nemcsak erkölcsi, hanem történelmi is, az „állati” emberi lényeg a történelem kezdetén közvetlen formában is megjelenik, a történelem éppen ennek leküzdése. Marx tehát szükségképp feltételezi az emberiség hajdani „állatkorát”, nemcsak mint az ember természeti eredetét, hanem mint az emberi társadalom fejlődésének kezdetét is. A cikk számos utalása e kor, a történelem kezdetei beható tanulmányozására mutat, nemcsak Herder rekonstrukcióinak helyeslő felemlítése, hanem a „sziami”, „rádzsput”, „conch” terminusok is arra utalnak, hogy Marx szokott alaposágával nekiállt az őstörténet fellelhető anyaga tanulmányozásának. A cikkből, a részletes kifejtés híján, nézeteinek természetesen csak körvonalai láthatók, de ezek is egyértelműen tanúszkodnak arról, hogy Marx leküzdötte felvilágosodásbeli elődeinek nézeteit az emberiség egykori aranykoráról, sőt megadja a „természeti ember” eddigi felfogásainak közös ideologikus bázisát is: „ahogy minden századnak megvan a maga sajátos természete, úgy létrehozza a maga sajátos természeti embereit is”¹⁴⁵ Marx tehát, jóllehet fetiszmuselméletével maga is egy ilyen ideologikus extrapolációt hajtott végre, világosan tisztában van azzal, hogy az elméletek gyakran saját ideológiai következtetéseiket és igényeiket vetítik vissza a történelem kezdetekre, és eszerint teremtik meg a természeti emberről szóló elképzeléseiket.

A XVIII. sz. természeti emberével kapcsolatos állásfoglalása annál is lényegesebb, mert az emberi lényeg felfogásában maga is sok szállal a felvilágosodás, különösen Rousseau koncepciójához kötődik. Mégis világosan elhatárolja magát tőle, fikciónak tekinti: „A tizennyolcadik század egyik divatos fikciója a természeti állapotot tekintette az emberi természet igazi állapotának. Saját szemükkel akarták látni az ember eszméjét, és *természeti embereket, Papagenókat* teremtettek . . . A tizennyolcadik század utolsó évtizedeiben ösbölcsességet gyanítottak a *természeti népek*nél”; sőt azt is elutasítja, hogy ezek a kezdeti állapotok valamit jeleznek az ésszerűség „igazi” emberi társadalmából: „Mind-

¹⁴³ MEM 1. köt. 81. o.

¹⁴⁴ *Uo.* 82. o.

¹⁴⁵ *Uo.* 78. o.

ezek az excentricitások valójában azon a gondolaton alapultak, hogy a *primitív* állapotok naiv németalföldi festmények az *igazi* állapotokról.”¹⁴⁶

A felvilágosodásbeli felfogás tehát azt tételezi fel, hogy az ember természeti lényege eleve, születésével egyedileg adott, hogy a történelem kezdetein bizonyos mértékig már az ember valódi lényege érvényesült, ez teszi a rousseau-i koncepcióban idealizálttá a természeti ember világát, amely után hanyatlás, elidegenedés következett be. Marx viszont, mint tudjuk, az emberi lényegét nem eleve adottnak, hanem csak társadalmilag-történelmileg megszerezhetőnek tételezi, szükségképpen nem fogadhatja el, hogy meglett volna már a történelem kezdetén. Vagyis Marx Rousseau hegeli meghaladásából indul ki: az emberi lényeg mint emberi *természet* az emberi egyenlőségnek, észnek, szabadságnak, erkölcsiségnek csupán elvont, távoli ideologikus alapja, konkrét formái csak történelmileg alakulnak ki, az ember tehát önteremtő, történelemalkotó lény, a történelem iránya azonban még nem reális társadalmiságából levezetett, ezért szükségszerűen szintén ideologikus, teleologikus, az emberi lényeg konkrét történelmi fogalmához kapcsolt feltevés.

Ez a konkrét történelmi emberi lényeg Marxnál azonban már nem hegeli, nem közvetlenül transzcendens, hanem belülről determinált, immanens történelmi igényű.

Ez az igény szabja meg a marxi elidegenedésemélet funkcióját is. Marx nem háromfázisú mozgást tételez, mint a felvilágosítók, akiknél az elidegenedés a már meglévő emberi lényeg elvesztése, eltorzulása, az elidegenedés felszámolása pedig a visszaszerzése, hanem mint a fentiekben már többször láttuk, kétfázisú mozgást: az elidegenedés a természetiség ellentmondásos leküzdése, az emberi valódi lényegének, „az ész országának” kibontakozása. A fetiszmuselméletnek persze vannak spekulatív, transzcendens mozzanatai, előfeltevései, s nem is magyarázza a történelem egész mozgását, mégis, tendenciájában-lehetőségeiben, meghaladja, szintézisbe olvasztja Hegelt és a felvilágosodást. Az emberi lényeg felvilágosodásbeli fogalma Marxnál megőrzi radikálisan demokratikus, forradalmi tartalmát, s megtelik a hegeli történelmiséggel, de ennek nyomasztó transzcendens végkicsengése nélkül. Erre az immanens történelmiségre tevődik át a hangsúly, s ezzel a hangsúlyváltással Marx megkezdí az antropologizmus és hisztoricizmus, az absztrakt emberi lényeg és a történelmiség ellentétének felszámolását, dialektikus egységbe olvasztását, ami megadja a társadalmi alakzatok vizsgálatának kulcsát, elvezeti a társadalom belső determináltságának megértéséhez s ezzel immanens materialista felfogásához. A fetiszmuselmélet legnagyobb érdeme pedig, hogy nemcsak az embert mutatja be mint önmagát saját történelmén keresztül létrehozó, magát ebben konstituáló lényt, hanem — szemben a felvilágosodás mechanisztikus-metafizikus felfogásával — az elidegenedést is pozitív, alkotó erőnek tételezi, az elidegenedés szakaszát szükségszerű periódusnak tartja az emberiség történetében: az ember létrehozva veszíti el saját lényegét, ahelyett, hogy egy már meglévő lényeg elvesztésének és a felismerésben való visszaszerzésének ábrázolná a történelmet.

Marxi polémiák a Rheinische Zeitung védelmében

Első cikkeinek megjelenése után nagyot nőtt Marx befolyása a lap szerkesztőségében, erről tanúskodik levelezése is. A sajtószabadságról írott cikk sikerére jellemző Ruge megállapítása: „Az Ön fejtegetései a lapban a sajtószabadságról pompásak, kétségtelenül a legjobbak abból, ami erről a témáról íródott.”¹⁴⁷ Minél jobban bekapcsolódik azonban Marx a szerkesztésbe, annál kevésbé jut hozzá egyéb filozófiai terveinek megvalósításához. 1842. július 9-i levelében azt írja Rugénak, hogy változatlanul tervezi az *Értekezés* megírását, csak éppen nem jut hozzá. Pedig ez annál is aktuálisabb lett volna, mert éppen a Landtag-sorozat második, vallási témájú cikkén dolgozott, melyről levelezése az egyetlen dokumentumunk. Már G. Jung 1842. május 14-én Marxnak írott levelében szó esik erről. Jung először a sajtóvitáról szóló cikk nagy sikeréről ír a szerkesztőségben, majd megkérdezi Marxot, hogy dolgozik-e már az érseki histórián. A kölni érsek és a porosz állam konfliktusának jelentősége az volt, hogy a vallásos Rajna-vidék belpolitikai viszonyait tartósan meghatározta. Marx is ezért nyúlt a témához, mely bizonyos értelemben apai öröksége volt. Már apja, Heinrich Marx is brosrát szándékozott írni a kérdésről, azt fejtegetve, hogy a porosz államnak joga van szuverenitását az érsek felett is gyakorolni. Nem sokkal halála előtt az anyagot átadta fiának. Marx nem fogott rögtön a folytatáshoz, valószínűleg nem azért, ahogy Cornu írja, mert nem értett egyet apja állásfoglalásával,¹⁴⁸ hanem nyilván más elfoglaltsága miatt, de fontossága miatt alkalmas időpontban visszatért rá. Minden bizonnyal azonban mégsem az apai terv közvetlen folytatásáról van szó, ez kitűnik az előbb említett július 9-i marxi leveléből, amelyben megemlékezik cikkének betiltásáról és tartalmáról is: „A Landtagról szóló második cikkemet, amely az egyházi bonyodalmakkal foglalkozik, a cenzúra törölte. Ebben kimutattam, hogy az állam védelmezői egyházi, az egyház védelmezői állami álláspontra helyezkedtek. Ez az incidens annál kellemetlenebb a *Rheinische Zeitung*nak, mert az együgyű kölni katolikusok beleestek volna a csapdába, és az érsek megvédése új előfizetőket vonzott volna. Bajosan lehet fogalma arról, hogy a hatalom emberei milyen alávalóan és egyúttal milyen ostobán bántak el ezzel a kemény koponyájú ortodoxszal. De siker koronázta a művet; Poroszország az egész világ szeme előtt megcsókolta a pápa papucsát, és a mi kormányautomatáink pirulás nélkül járnak-kelnek az utcán.”¹⁴⁹

Marx lényegi mondanivalója tehát az, hogy a porosz állam és a keresztény vallás lényege közös, a vita tehát egyaránt az élidegenedés bázisán állók részkonfliktusa. Mint valamennyi ifjúhegeliánus, Marx maga is a központosított állam, a központosítás mellett szállt síkra, s nem helyeselt sem tartományi, sem vallási provincializmust. Ugyanakkor azonban jól tudta, hogy az adott központi hatalom önkényes és népellenes, s hatalmaskodásainak és visszaéléseinek egyik példáját láthatta abban, ahogy a kölni érsekkel elbántak. Így a cikk valóban támogatást szerzett volna a lapnak szűkebb hazájában, de Marx nyilvánvalóan még sem egyszerű taktikai fogásnak szánta. Az állami cenzúra viszont, éppen valószínűleg a fenti tendenciák miatt, a cikket nem engedte közölni s a továbbiakban a kézirat elveszett. Ami viszont különös s némileg meg-

¹⁴⁷ MEGA I., I/2. köt. 276. o.

¹⁴⁸ Cornu: *id. mű* 146. o.

¹⁴⁹ MEGA I., I/2. köt. 277. o.

magyarázhatatlan ebből az esetből, az az, hogy Marx — akit egyébként is szorongatnak ígéretei — nem akarja átadni a cikket az *Anekdótának*, mivel — mint fenti levelében Rugénak írja — nem találja számára érdekesnek, s a cenzúra elleni fellebbezés útján próbálja megjelentetni. Talán az a magyarázat, hogy — mint a *Kölnische Zeitung* főszerkesztőjének támadásáról Rugénak írva kijelenti — a Rajnánál a vallási párt a legveszélyesebb, ezért akarthatta mindenáron a *Rheinische Zeitungban* megjelentetni.

A Landtag-sorozat második tagjának betiltása után a következő Marx-cikk, a Hermessel való polémia előzményei bontakoznak ki Marx és D. Oppenheim levelezéséből. Oppenheim már 1842. július 4-i levelében ír Marxnak a Hermes-ügyről, valamint Hess cikkéről. Marx augusztus 25-i válaszlevelében Hermes cikkeit kéri, továbbá érdeklődik a hannoveri liberális ellenzékéről írott kisebb cikke sorsáról, közli terveit, nevezetesen azt, hogy kritikát szándékozik írni az alkotmányos monarchia hegeli elméletéről. A levél határozott instrukciókat is tartalmaz a lap szerkesztésére (adandó alkalommal még visszatérünk rájuk), s ezekből megmutatkozik, miért írhatta később Saint-Paul, a Berlinből külön a *Rheinische Zeitung* felügyeletére Kölnbe rendelt cenzor, hogy Marx a lap „spiritus rector”-a. Marx központi helyét a lapnál már az is jelzi, hogy amikor a lapot támadás éri, ő vállalja a válaszadás súlyos és bonyolult feladatát, s az egész lap képviselőjében lép fel.

A *Kölnische Zeitung* politikai denunciacióval is megpróbálta tönkretenni vetélytársát. Főszerkesztője, Hermes, azzal vádolta a *Rheinische Zeitungot*, hogy vallás- és államellenes nézeteket terjeszt, s követelte a valláskritika általában való betiltását. A *Rheinische Zeitung* számos reflexiót közölt Hermes támadására, a fő válasz Marx A „*Kölnische Zeitung*” 179. számának *vezércikke* c. munkája volt. Marx — nyilván igen nagy mértékben felhasználva a betiltott cikk anyagát — megragadta az alkalmat, hogy felvesse és kifejtse a vallás és filozófia viszonyát. Hermes erélytelenséggel vádolja a cenzúrát, mivel megengedi „az újabb filozófiai iskolának”, hogy „kirohanást” intézzon a vallás ellen, s a vallás védelmében a sajtószabadság további korlátozását követeli. A cikk alapvető tendenciája — írja gúnyolódva Marx —, hogy „filozófiai nézeteket támadjon és vallásos nézeteket terjesszen”.¹⁵⁰ S ahogy a vallás és filozófia viszonyának témája, úgy az ellenfél sem új Marx számára. Hermes mint a katolikus reakció ideológiai képviselője Ruge és Bauer ellenfeleként már a harmincas évek végén részt vett azokban a vitákban, amelyek az ifjúhegelianizmus keletkezése, a vallás lényege, a vallás és filozófia, valamint a vallás és állam viszonya körül zajlottak. Bauer például 1840. március 1-i, 30-i és július 25-i levelében ír Marxnak róla, s tudomásunk szerint maga Marx is fel kívánt lépni Hermes ellen, de ez akkor elmaradt. Ezt pótolja most.

Marx 1840-től megtett óriási fejlődése következtében természetesen már nem azokra az érvekre épít, amelyeket korábban kívánt felhozni Hermes ellen. Ezt bizonyítja a cikknek nemcsak a *Disszertációval*, hanem az ezt követő publikációkkal szembeni az a nívója, hogy a filozófia és vallás elméleti-logikai szembeállítását *történelmi* elemzés egészíti ki. Hermes cikke a vallás s ezzel a keresztény állam védelmében egyértelmű felszólítás a tudományok és a filozófia valláskritikájának betiltására, s ezt az antik történelemből vett párhuzammal igyekszik alátámasztani: azt állítja, hogy az antik államok hanyat-

¹⁵⁰ MEM 1. köt. 87. o.

lása az antik vallások hanyatlásának következménye, a vallások hanyatlásának oka pedig a tudományok fejlődése. Hermes az eszmék mozgásából vezeti le a világtörténelmet — Marx viszont nem a világtörténelmileg fejlődő öntudatból, nem is valamiféle kollektív, általános formájából indul ki, ellenkezőleg: a mindenkori tudatformákat, elméleti tükröződéseknek csak másodlagosnak tekinti. Az elsődleges társadalmi szubsztancia nem tudatforma, nem elgondolt, hanem reális, objektivált erkölcsi-jogi viszonyok rendszere, totalitása, s így fejlődése sem közvetlenül tudatmozgás, felismerés, hanem valóságos — bár alapvetően szellemi-erkölcsi lényegűnek tekintett — tevékenységek további akkumulációja, objektívációja, intézményesülése, ezt a mozgást a filozófia, a tudat csak kíséri. E két szint megkülönböztetése nélkül nem lenne értelme a valóság és filozófia viszonya *Disszertáció*-beli három fázisának, a passzív tükrözéstől az aktív rendszeren át a filozófiai megvalósulásig haladó mozgásnak. Idealista rendszer ez is, de a dialektikus mozgásában — bár szintén szelleminek — felfogott társadalmiságot elsődlegesnek tekinti a tudattal mint szellemiséggel szemben. Az így radikalizált immanens felfogás — bár az idealizmuson belül marad — a társadalmi tevékenység egyre konkrétább megközelítésével már elvihet a társadalom materialista s egyben dialektikus, azaz egészében véve immanens felfogásához.

Így aztán a vallás és a filozófia Marx számára nem egyebek, mint a társadalmi szubsztancia, totalitás mozgását tükröző tudatformák, bár lényegük szerint ellentétesek. Az előbbi a társadalmi mozgás ellentmondásos, az utóbbi adekvát tükröződése — ugyanakkor egymást követő szakaszok a történelemben —, s az antikvitás fejlődésének tetőpontján az utóbbi egyértelműen dominál: „Görögország és Róma voltak mégiscsak a legmagasabb fokú ’történelmi műveltség’ országai az antik világ népei között . . . Periklész korában a szofisták, Szókratész, aki a megtestesült filozófiának nevezhető, a művészet és a retorika kiszorították a vallást. Sándor kora Arisztotelész kora volt, aki az ’egyéni’ szellem örökkévalóságát is, a pozitív vallások istenét is elvetette. Hát még Róma! . . . Az epikureus, a sztoikus vagy a szkeptikus filozófia volt a művelt rómaiak vallása, amikor Róma pályafutásának tetőpontján volt.”¹⁵¹ (Megjegyezzük, hogy itt is megmutatkozik az elidegenedés korszakán belül Marx kettős periodizálása: a történelmi fejlődés az *első* csúcspontját az antikvitásban éri el, azaz a ciklus majd újra kezdődik, hogy ismételten, most már magasabb szinten tetőzzön.) A filozófiának ez az előretörése és a vallás hanyatlása — amit Marx a saját korában is látott és elvár — a közösségi élet, a társadalmiság fejlettségének következménye, mivel a közösségek sajátos korai formájának, szervezettségének felbomlása és eltűnése a megfelelő vallások — s, tegyük hozzá, filozófiák — eltűnését vonta maga után, mivel ezek nem egyebek, mint ezen közösségi életforma tudatosításai: „Hogy a régi államok pusztulásával eltűnnek a régi államok vallásai, ez nem szorul további magyarázatra, mert a régiek ’igazi vallása’, ’nemzetiségük’, ’államuk’ kultusza volt. Nem a régi vallások pusztulása döntötte meg a régi államokat, hanem a régi államok pusztulása döntötte meg a régi vallásokat.”¹⁵²

Marx a továbbiakban felidézi Hermesszel való polémiájának előzményeit: „a múlt összes filozófiáit kivétel nélkül a keresztény vallástól való elszakadásal vádolták a teológusok” —; konkrétan felidézi Bauer és Strauss az ifjúhege-

¹⁵¹ *Uo.* 91. o.

¹⁵² *Uo.*

liánus mozgalom kezdetét jelentő fellépését, amely a filozófia és a vallás ellentétének nyílt kimondása, egyértelmű megfogalmazása volt: „a kereszténység, mint a protestáns teológusok legderekabb és legkövetkezetesebb része megállapítja, nem egyeztethető össze az ésszel, mert a ‚világi‘ és a ‚vallási‘ ész ellentmondanak egymásnak”.¹⁵³

Mielőtt azonban kora harcainak részletes felmérésébe és értékelésébe kezdene, a filozófia általános definíciójára törekszik az emberi lényeghez kapcsolódva. Az emberi lényeg továbbra is végső alap, sőt ez alkalommal erősen természetontológiai megközelítésben — „Talán nincs semmiféle *általános emberi természet*, mint ahogyan a növényeknek és égitesteknek van *általános természetük?*”¹⁵⁴ —, vagyis a lényegét, mint a természeti tárgyaknál, az egyediség általánosának tételezi. Az elemzések e vonalából úgy tűnik, mintha Marxnál az emberi lényeg történelmietlen és történelemfeletti lenne, ezt a látszatot csak tovább fokozza a filozófiának mint a történelemfelettiesség általános tudatának definíciója: „Talán fogadjon el a filozófia minden országra vonatkozólag . . . más-más alapelveket, hogy a dogma alapigazságaival ellentmondásba ne kerüljön; higgye az egyik országban, hogy $3 \times 1 = 1$, a másikban, hogy a nőknek nincs lelkük, a harmadikban, hogy a menyországban sört isznak? . . . A filozófia azt kérdezi, hogy mi igaz, nem pedig azt, hogy mi érvényes, azt kérdezi, hogy mi igaz valamennyi emberre vonatkozólag, nem pedig azt, hogy mi igaz egyesekre vonatkozólag . . .”¹⁵⁵ Voltaképp azonban szó sincs a történelemfelettiesség elvvé emeléséről mint a filozófia álláspontjáról, csupán arról, hogy Marx a polémiában élesen el akarja különíteni az adott történelmi szakaszban a konkrét állapotok esetlegességét kifejező, de ugyanakkor abszolúttá emelő vallásos-ideologikus tudatot az emberi lényeg történelmi mozgása egészének és egységének képviselőjétől, a filozofikus tudattól. Azt írja, hogy a filozófia „metafizikai igazságai nem ismerik a politikai földrajz határait; politikai igazságai nagyon is jól tudják, hol kezdődnek a ‚határok‘, semhogy a különös világszemlélet és népfelfogás illuzorikus látóhatárát összecserélnék az emberi szellem igazi látóhatárával”.¹⁵⁶

Pedig Marx állandóan a filozófia és a konkrét társadalmi mozgás kapcsolatát vizsgálja, ahogy erről a filozófiai sajtó többször elemzett fogalma is tanúskodik. Jól tudja azonban, hogy a filozófiának és sajtónak ez az egysége nem eleve adott, sőt „A filozófiának, mindenekelőtt a német filozófiának, van bizonyos hajlama a magányosságra, a rendszerekbe való elzárkózásra, a szenvtelen önszemléletre, s ez már eleve idegenül szembeállítja a mindig harcra kész, a nap zajától hangos, csak a közlésben kielégülést találó újságokkal.”¹⁵⁷ A filozófia mozgásáról a *Disszertáció*ból már tudjuk, hogy a rendszerezés és az elzárkózás a filozófia fejlődésének csak egy, bár szükségszerű szakasza, s midőn nagy, átfogó rendszer kialakításán fáradozik, nem hajlandó magától belebo-csátkozni apró, mindennapos ügyek megvitatásába: „A filozófia, jellegének megfelelően, sohasem tette meg az első lépést abban az irányban, hogy az aszkétikus papi köntöst felcserélje az újságok könnyű divatos viseletével.”¹⁵⁸ A filozófia mint átfogó rendszer a nagy történelmi periódusok koncentrált szel-

¹⁵³ Uo. 92. o.

¹⁵⁴ Uo. 93. o.

¹⁵⁵ Uo.

¹⁵⁶ Uo.

¹⁵⁷ Uo. 96. o.

¹⁵⁸ Uo.

lemi terméke, a „filozófusok . . . koruk, népük gyümölcsei, s a nép legfinomabb, legértékesebb és legláthatatlanabb nedvei keringenek a filozófiai eszmékben”.¹⁵⁹ A filozófia is tehát a nép egyik funkciója, s felfokozott szellemisége ellenére is evilági, a népelethez szervesen hozzátartozó tevékenység. Amikor azonban Marx az egységet hangsúlyozza a filozófia és a többi emberi tevékenységforma között — „Ugyanaz a szellem építi a filozófiai rendszereket a filozófusok agyában, amely az iparosok kezeivel a vasutakat építi”²⁶⁰ —, nem mossa el a szintkülönbségeket köztük, de egyidejűleg támadást intéz az anyagiasság szemléletmód ellen, amely csak a „gyomor” tevékenységét érzi eviláginak: „A filozófia nem áll a világon kívül, mint ahogy az agy sem áll az emberen kívül azért, mert nem a gyomorban van; de persze a filozófia már ott áll az aggyal a világban, mielőtt még lábával a földre állna, míg egynémely más emberi szféra már régen mindkét lábával szilárdan a földön áll és kezével szedi a világ gyümölcseit, mielőtt még sejtené, hogy a ‚fej’ is e világról való, illetve, hogy e világ a fej világa.”¹⁶¹

E szembeállítás nemcsak az anyagi tevékenység változatlan lebecsülését, „gyomorrá” való degradálását mutatja, hanem egyúttal utal a filozófia megvalósulásának mikéntjére is: a filozófia először csak absztrakte, „agyként” jelenik meg a világban, csak azután áll minkét lábával a földre, azaz alkalmazkodik a világ konkrét realitásaihoz. Az elemzés tehát a *Disszertáció*ban jelzett úton folytatódik tovább, következik a filozófia megvalósulásának, a világ — s benne a fejről mit sem tudó kéz — filozófiává tételének periódusa: „Mivel minden igazi filozófia korának szellemi kvintesszenciája, el kell majd jönnie annak az időnek, amikor a filozófia nemcsak belsőleg, tartalma révén, hanem külsőleg is, megjelenése révén érintkezésbe és kölcsönhatásba lép kora valóságos világával.”¹⁶² A filozófia megvalósulása absztrakt rendszer mivoltának, önállóságának megszűnésével jár, mivel a valóság és absztrakt, gondolati képe egyesül: „A filozófia akkor már nem egy meghatározott rendszer lesz más meghatározott rendszerekkel szemben, hanem filozófia mint olyan a világgal szemben, — a jelen világ filozófiája. A formaságok, amelyek tanúsítják, hogy a filozófia eléri ezt a jelentőséget, hogy a filozófia a kultúra eleven lelke, hogy a filozófia világi és a világ filozófiai lesz, minden korban ugyanazok voltak . . .”¹⁶³ Rendkívül lényeges azonban az, hogy a *Disszertáció*val ellentétben, ahol Marx csak a nagy történelmi korszakokhoz kapcsolja a filozófia megvalósulását, a jelen cikkben, ahol korának átalakulásait, különböző országokban különböző-féleképpen és különböző időpontban lezajló változásait kell indokolnia, a filozófia megvalósulása „sztereotip hűséggel” ismétlődő folyamatként jelentkezik, s így ismétlődésének törvényszerűsége még jobban aláhúzza a német átalakulás szükségszerűségét.

A továbbiakban ugyanis éppenséggel a német átalakulás konkrét elemzésére tér át: „A filozófiát ellenségeinek ordítózása vezeti be a világba . . . legelőször a vallással foglalkozó filozófusok ellen fordulnak.”¹⁶⁴ A filozófiával szemben a vallás képviseli az ésszerűtlenné vált valóságot, amelyet a filozófia át kíván alakítani, ezért támadja a vallás a filozófiai — ti. az általában vett —

¹⁵⁹ *Uo.* 96–97. o.

¹⁶⁰ *Uo.* 97. o.

¹⁶¹ *Uo.*

¹⁶² *Uo.*

¹⁶³ *Uo.*

¹⁶⁴ *Uo.*

ésszerűség „meghatározott rendszerét”: „a vallás nem a filozófia egy meghatározott rendszere ellen polemizál, hanem egyáltalában a meghatározott rendszerek filozófiája ellen”,¹⁶⁵ ti. az általában vett ésszerűség ellen. Ebben a harcban az ésszerűtlenség állapotának ideologikus tudatával terhelt emberek kezdetben a vallás mellé állnak, hiszen ez nem egyéb, mint megszokott mindennapi létük anyagiasságának, „materializmusának” spekulatív tükörképe és álcázása, tehát szorosan hozzájuk nőtt: „az eszmék egyetlen köre, melynek értékében a közönség csaknem annyira hisz, mint az anyagi szükségletek rendszereiben, a vallási eszmék köre”.¹⁶⁶ A vallás spiritualizmusa és az egoizmus materializmusa kölcsönösen egymást tételező végletek, s ezzel Marx a vallásnak nemcsak „földi alapját” hangsúlyozza, eszmei megjelenésével szemben, hanem egyúttal meg is fosztja eszmeiségének, földi dolgokban való érdektelenségének hamis pátozától. A német helyzet elemzésére most az egész történelmi mozgást hozza fel párhuzamul — „A jelenkor igazi filozófiája e sors tekintetében nem különbözik a múlt igazi filozófiáitól. Sőt, ez a sors a filozófia igazságának egy olyan bizonyítéka, amellyel a történelem tartozott neki”¹⁶⁷ —, hogy végül is a filozófia és a vallás ellentétének vonalát folytatva eljusson a filozófia és sajtó kapcsolatának kezdetéhez: „És hat évig verték a dobot a német újságok a vallással foglalkozó filozófusok ellen, rágalmazták, torzítottak, kiforgattak... valamennyi német lap . . . visszhangzott Hegeltől és Schellingtől, Feuerbach-tól és Bauertól . . . A filozófia sokáig hallgatagon tűrte az öntelt felszínességet, . . . sőt, a filozófia tiltakozott az újságok ellen, mert alkalmatlan terepnek tartotta őket, de végül is kénytelen volt megtörni hallgatását, újságíró lett . . .”¹⁶⁸ A filozófiai sajtó álláspontján álló Marx valószínűleg polemikus éllel hangsúlyozza ezt, a sajtó, nem bírva már a palackból kiszabadított szellemmel, nem állva a harcot az aktívvá vált filozófusok érveivel, most elkezd cikkezni — mint pl. maga a *Kölnische Zeitung* —, hogy a filozófia nem való az újságok hasábjaira, s nem illetékes a vallás kérdésében nyilatkozni. Azaz Marx rögtön támadásba megy át, s Hermes cikkének követeléseit kapcsolatba hozza azokkal a rendszabályokkal, amelyeket az ifjúhegeliánusok ellen foganatosítottak.¹⁶⁹ Hermet mint a reakciós romantika egyik képviselőjét mutatja be, s az általa képviselt hivatalos álláspont egoizmusával az általános érdeket szellemi szükségletből követő filozófiai magatartást állítja szembe: „a filozófia ismeri annyira az életet, hogy tudja, hogy eredményei nem hízelegnek sem az égi, sem a földi világ élvhajhászásának és egoizmusának”, mivel „az igazságot, a megismerést magáért az igazságért és a megismerésért” végzi.¹⁷⁰ Ezért a filozófiának mint az általános érdek képviselőjének nyilatkoznia *kell* a vallásról, ugyanakkor tudományosan is az egyetlen fórum, amely a kérdést megítélheti, hiszen „a filozófia másképpen beszél vallási és filozófiai témákról, mint ahogyan ti beszéltekek róluk. Ti tanulmányozás nélkül beszéltek, ő tanulmányozás alapján beszél, ti az érzelemhez fordultok, ő az értelemhez fordul”.¹⁷¹ A kereszténység politikai megítélését döntően befolyásolja az is, hogy a keresztény állam tételezésével a kormányzat maga vitte bele a vallást a politikába, s

¹⁶⁵ *Uo.*

¹⁶⁶ *Uo.*

¹⁶⁷ *Uo.* 98. o.

¹⁶⁸ *Uo.*

¹⁶⁹ *Uo.* 98—99. o.

¹⁷⁰ *Uo.* 99. o.

¹⁷¹ *Uo.* 98. o.

ebben a helyzetben a filozófiának felfokozott kötelessége a vallás megtárgyalása a sajtóban: „Ha a vallás politikai kvalitássá, a politika tárgyává válik, akkor szinte felesleges is beszélni arról, hogy az újságok nemcsak megtárgyalhatnak, hanem meg is kell tárgyalniuk politikai kérdéseket . . . Ha a vallást az államjog elméletévé teszik, akkor magát a vallást teszik egyfajta filozófiává.”¹⁷² Hermesszel szemben tehát többszörösen indokolja a filozófia jogát, sőt kötelességét a valláskritikára, amikor azonban a polémia során a keresztény állam kérdéséhez eljut, a fejtegetés szükségképp kiszélesül a keresztény állam és az igazi állam viszonyának problémájáig.

Az igazi állam fogalmát, egész elméletével összhangban, az emberi természetre alapozza — „a filozófia az emberi jogokat tolmácsolja, azt kívánja, hogy az állam az emberi természet állama legyen”¹⁷³ —, az államfogalom sorsát elválaszthatatlanul összeköti elméleti képviselőjének, a filozófiának fejlődésével. Az igazi állam fogalma szerinte nem „a legújabb filozófusok pillanatnyi ötlete”,¹⁷⁴ ellenkezőleg: „A legújabb filozófia csak folytatott egy olyan munkát, amelyet már Hérakleitosz és Arisztotelész elkezdett.”¹⁷⁵ Az igazi állam fogalmát tehát történelmileg kellett kimunkálni ahhoz, hogy megvalósulhasson, nem arról van szó persze, hogy megvalósulása ettől az elméleti fejlődéstől, csak az állam igazi természetének felismerésétől függne, a filozófia fejlődése csak kifejeződése a társadalmi szubsztancia fokozódó ésszerűségének. A fentiek alapján a részérdek híveiről ezt mondja: „Ti tehát nem a legújabb filozófia ésszerűsége ellen polemizáltok, hanem az észnek a mindig új filozófiája ellen.”¹⁷⁶ A fejlődésnek és az elméletnek ezt az objektív mivoltát igyekszik aláhúzni a filozófiának az államelmélet „természettudományává” minősítésével, szó sincs itt semmiféle naturalizálásról: „A filozófia semmi olyat nem tett a politikában, amit a fizika, a matematika, az orvostudomány, vagyis bármely tudomány meg nem tett a maga szféráján belül.”¹⁷⁷ Ezért beszél az állam „gravitációs törvényének” felfedezéséről és alkalmazásáról „az államok egyensúlyának rendszerében”, amely fordulatot a reneszánsztól datálja, amikor elkezdték „az államot emberi szemmel nézni, és természeti törvényeit az ésből és a tapasztalatból, nem pedig a teológiából levezetni”.¹⁷⁸ Az államelméletben azóta rohamos fejlődést lát, s saját álláspontja, melyet e cikkében klasszikus formában foglal össze, a felvilágosodásbeli koncepciónak a hegeli által való meghaladását mutatja, azaz a társadalmi totalitás álláspontjáról végrehajtott szakítást az elszigetelt egyedtől való kiindulás elvével: „A korábbi filozófus államjogtanítók azonban az ösztönökből, akár a hecsvágy ösztönéből, akár a társas ösztönből, vagy akár az ésből, de nem a társadalmi ésből, hanem az egyéni ésből konstruálták meg az államot, a legújabb filozófia eszmeibb és alaposabb szintre viszont az egésznek az eszméjéből konstruálja. A legújabb filozófia szerint az állam az a nagy organizmus, amelyben a jogi, erkölcsi és politikai szabadságnak meg kell valósulnia, és az egyes állampolgár az állami törvényekben csak saját esze, az emberi ész természeti törvényeinek engedelmeskedik.”¹⁷⁹ E klasszikus meghatározás világosan mutatja a marxi állam-

¹⁷² Uo. 99–100. o.

¹⁷³ Uo. 101. o.

¹⁷⁴ Uo. 102. o.

¹⁷⁵ Uo. 103. o.

¹⁷⁶ Uo.

¹⁷⁷ Uo. 102. o.

¹⁷⁸ Uo.

¹⁷⁹ Uo. 103. o.

koncepció valamennyi komponensét s alapvetően hegeli beállítottságát. Marx, bár többször említi már a hegeli államjogról mint az alkotmányos monarchia elméletéről megírandó kritikáját, még nem szakított a hegeli államelmélet alapjaival. Mire azonban a kritika elkészül, már az egész *Rheinische Zeitung*-periódus mögötte van, valamennyi tanulságával együtt, s ekkor már leszámol a hegeli koncepció alapjaival is, nevezetesen az egészből való kiindulás spekulatív vonatkozásaival, anélkül azonban, hogy a hegeli alapokon kidolgozott totalitáseméletét feladná.

Az igazi állam fogalmának tisztázása után azzal érvel a keresztény állam ellen, hogy az — ha létezik is — nem felel meg az állam fogalmának, tehát „rossz állam”: „De még ha néhány európai állam valóban a kereszténységen nyugszik is, megfelelnek-e ezek az államok az állam fogalmának, s vajon bizonyos állapot ‚puszta létezése’ már ennek az állapotnak a jogosultságát jelenti?”¹⁸⁰ A tagadó válasz erre a szónoki kérdésre az eddigiek alapján nem lehet kétséges, hiszen másutt is egyértelműen arra konkludál, hogy „Tehát nem a kereszténységből, hanem az állam saját természetéből, saját lényegéből kiindulva kell döntenetek az államberendezkedések jogosultságáról, nem a keresztény, hanem az emberi társadalom természetéből kiindulva.”¹⁸¹ Mindez persze tisztán logikai konstrukció, az állam fogalma és a keresztény állam bírálata mögött azonban konkrétabb társadalmi tartalom húzódik meg, mégpedig az ész és az érdek szembeállítás, s a keresztény állam mint az önző anyagi érdekek társadalmi mutatkozása: „Pereitek legnagyobb része . . . talán nem a tulajdonról szól? Pedig megmondhatott nektek, hogy a ti kincseitek nem e világról valók . . . akkor ne csak az arany Mammont tartásátok a világ császáranak, hanem legalább ugyanannyira a szabad eszt is, s a ‚szabad ész akciója’ az, amit mi filozófálásnak nevezünk.”¹⁸² Ebben a szembeállításban már az igazi állam is konkrétabb tartalmat nyer, s úgy mutatkozik meg, Marx egész fetiszizmuselméletének szellemében, mint a természetiség valódi leküzdése, történelmileg és strukturálisan egyaránt: „Az igazi ‚köz’-nevelést azonban az állam éppen azáltal valósítja meg, hogy ésszerűen és nyilvánosan létezik; az állam azáltal neveli tagjait, hogy államtagokká teszi őket, hogy az egyesnek a céljait általános célokká, a nyers ösztönt erkölcsös vonzalommá, a természetes függetlenséget szellemi szabadsággá változtatja, hogy az egyes az egésznek az életében és az egész az egyesnek az érzületében talál kielégülésre.”¹⁸³ Konkrétabb a keresztény állam megfogalmazása is: „célja nem erkölcsös emberek szabad egyesülése, hanem hívők egyesülése, nem a szabadság megvalósítása, hanem a dogma megvalósítása.”¹⁸⁴

Marxnak mint realitással számolnia kell a keresztény állammal, alaposabb elemzés tárgyává kell tennie. Az anyagiasság világaként való megfogalmazásából már adódik, hogy itt az államban felszínre jutott részérdek önállósul és elnyomja az összességet, vagyis a vallásos állam önkényuralmi állam, „a vallás uralma nem más, mint az uralom vallása, a kormányakarat kultusza”.¹⁸⁵ Kora porosz államát a fejlődés végpontjának tekintve, a vallásos állam elemzését Marx ismételten történelmi összefüggésekben ágyazza bele, s fetisziz-

¹⁸⁰ *Uo.* 94. o.

¹⁸¹ *Uo.* 101–102. o.

¹⁸² *Uo.* 100. o.

¹⁸³ *Uo.* 95. o.

¹⁸⁴ *Uo.* 93. o.

¹⁸⁵ *Uo.* 101. o.

muselméletének szellemében a korai államokban látja klasszikus kifejeződését: „Az igazán vallási állam a teokratikus állam; az ilyen államok fejedelme vagy, mint a zsidó államban, a vallás istene, a Jehova maga kell hogy legyen, vagy pedig, mint Tibetben, az isten helyettese, a dalai láma.”¹⁸⁶ Direkt formában is foglalkozik a fetisizmussal, Hermest a következőképpen oktatva ki: „A fetisizmus olyannyira képtelen az embert a gerjedelem fölé emelni, hogy inkább éppen ‚az érzéki gerjedelem vallása’. A gerjedelem vezérelte fantázia ámitja a fetisimádot azzal, hogy egy ‚élettelen dolog’ feladja majd természetes jellegét azért, hogy az ő vágyait kielégítse.”¹⁸⁷

A fetisizmust mint az érzékiség-anyagiság álláspontját azonban Marx már korszakolja, az élettelen dolgoknak való alávettséget — tehát az eredeti vallástörténeti értelemben vett fetisizmust — az első szakaszunk tekinti, amely kb. a természeti népek állapotával vethető egybe, ennél fejlettebb a második szakasz, az állatimádás, amely a korai keleti államokhoz kapcsolódik, s az embert még mindig saját természeti lényege fogságában mutatja: „A vezércikk a fetisizmust a vallás ‚legnyersebb formájának’ nevezi. Elismeri tehát azt, ami az ő megerősítése nélkül is minden ‚tudományos kutatást’ végző férfiú előtt világos, vagyis, hogy az ‚állatvallás’ magasabb vallási forma a fetisizmusnál; s vajon az állatvallás nem alacsonyítja-e az embert az állat alá, nem teszi-e az állatot az ember istenévé?”¹⁸⁸ Marx tehát a fetisizmus fogalmát tágabb és szűkebb értelemben egyaránt használja, egyrészt általánosított formájában, a természeti lényeg ember feletti uralmának kifejezésére, másrészt közvetlen néprajzi-őstörténeti értelmezésének és körének megfelelően. A fetisizmusnak a középkorra való kiterjesztése, amit korábban láttunk, nemcsak az általános értelmezés mellett tanúskodik, hanem egy harmadik szakasz feltételezését is szükségessé teszi — ez a középkor, s egyben saját korának középkori állapota —, amelyben a különösség álláspontja már rejtettebb, közvettebb, az általánost sejtető, színlelő formában kerül kifejezésre.

Ezt a harmadik szakaszt a keresztény állam abszurditása oldaláról vizsgálja, amelyben a különösség álláspontja megsokszorozódik, s önnön variánsaival szemben részellentéteket hoz létre. Vagyis a különböző felekezetek létét mint a részérdek többféle megfogalmazását s a felekezetek ellentétét továbbra is a keresztény állam abszurditása egyik bizonyítékának tekinti: „Mihelyt egy állam több egyenjogú felekezetet foglal magában, nem lehet többé vallási állam anélkül, hogy a különös hitvallások megsértése ne lenne . . .”¹⁸⁹ A vallásos állam fogalma tehát belsőleg ellentmondásos, egy államvallást tételez fel, amelynek alapjai megtestesülnek benne, s ezzel ellentétbe kerül a többi pozitív vallással. Marx tehát elfogadhatatlannak tartja, hogy az állam alapja „az általános keresztény szellem legyen, a felekezeti különbségekre való tekintet nélkül”, mivel „A legnagyobb vallástalanság . . . , ha a vallás általános szellemét különválasztják a pozitív vallástól . . . dogmáitól és intézményeitől . . .”¹⁹⁰

A konkrét polemikus anyag — a rajnai katolikusok és a protestáns porosz állam vallási-politikai konfliktusa — tehát ismét egyes vallások egyedi lényegének kihangsúlyozására készíti, bár a korábban már említett tételével — az

¹⁸⁶ *Uo.* 100–101. o.

¹⁸⁷ *Uo.* 90. o.

¹⁸⁸ *Uo.*

¹⁸⁹ *Uo.* 101. o.

¹⁹⁰ *Uo.*

egyház állami, az állam egyházi állásponton áll ebben a konfliktusban — már adott az egységük absztrakt megfogalmazása.

Miután a Hermes elleni polémiát a filozófia és a vallás, az igazi és a keresztény állam alapos elemzésével elmélyítette, s ellenfelét valamennyi területen visszavetette, Marx még „egy filozófiai búcsúszóval” visszakanyarodik a *Kölnische Zeitung*gal folytatott eredeti vitájához. Hermest a hajdani liberálist leleplezi mint reakcióst, mint olyan személyiséget, aki lemaradt a fejlődésben, amelynek során a „közelmúlt liberálisai” szembekerültek a „jelen liberálisaival”.

Befejezésül még megvizsgáljuk Marxnak az augsburgi *Allgemeine Zeitung*gal való polémiáját. Az *Augsburger Allgemeine Zeitung* denúciálta a *Rheinische Zeitung*got, kommunista és jakobinus eszmék képviselőjével vádolta meg. A vád nem egészen alaptalan, hiszen Marx maga ír a Szabadokról szóló levelében kommunista eszméknek a lapba való becsempészéséről, s később is úgy emlékezik meg, hogy „a francia szocializmus és kommunizmus enyhén filozófiai színezett visszhangja szólalt meg a ‚Rheinische Zeitung’-ban.”¹⁹¹ Mégsem lehet arról beszélni, hogy ez a lap álláspontja lett volna, ellenkezőleg, csupán néhány munkatársa képviselte, a berliniekén kívül elsősorban Hess. A lapnál nem volt kialakult, egységes álláspont a szociális kérdést illetően. A témát rendszeres összejöveteleken megvitatták, ezeken Kölnbe költözése után Marx is résztvett,¹⁹² de a kommunizmus kérdésében maga is tagadó állásponton volt, ahogy ezt Hess *Zentralisationsfrage* c. cikkéről írott töredékben maradt kritikája is tanúsítja — vagyis ekkor még Hess sem gyakorolt rá semmiféle hatást. A polémia előjátékát a Bauernek a francia forradalomról írott cikke nyomán indult vita alkotta. Az augsburgiak megvádolták, hogy rokonszenvez a jakobinus terrorizmussal, erre Bauer még áprilisban válaszolt, az augsburgi lapot vádolva terrorizmussal. A kommunizmussal kapcsolatos vádaskodásokra elsősorban a szociális kérdésekről szóló 1842 júniusi cikksorozatot adott okot, melynek szerzője minden bizonnyal Hess volt, de hasonló tendenciájú cikkek jelentek meg Mevissentől is, továbbá a lap átvette és kommentálta Weitling folyóiratának egy cikkét a berlini családi házakról, s tudósítást közölt a strasbourg-i tudóskongresszusról, ahol szociális kérdésekről is szó esett.

Marx *A kommunizmus és az augsburgi ‚Allgemeine Zeitung’* c. cikkében az egész lap védelmében lép fel, s ez a kiállása, valamint az ugyancsak október folyamán a falopási vitáról írott cikke egyaránt azt mutatják, mennyire alaptalan a berliniek vádaskodása, konzervativizmussal való dobálózása. Ezek a cikkek harcos szellemben íródtak, nem mutattak megalkuvást, csupán számoltak a realitásokkal, s nem akartak a cenzúrának közvetlen okot adni a betiltásra. A *Rheinische Zeitung* korábban válságból válságba került, Rutenberg leváltása alig mentette meg a lapot, s Marxnak a legnagyobb gondot okozott a lap fenntartása, ezért is válaszol élesen az augsburgi lap denúciációjára: „Az augsburgi újság 284. száma annyira ügyetlen, hogy a ‚Rheinische Zeitung’-ban egy porosz kommunistát fedez fel”¹⁹³ — gúnyolódik Marx, eleve elutasítva és a lap megfogalmazásának tekintve a kommunista eszmék képviselőjéről írottakat.

Azt jelentené ez talán, hogy Marx a konkrét vita és a denúciálás szempontjai miatt zárkózott el a kommunista eszméktől, vagy éppenséggel a szoci-

¹⁹¹ Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatához*. MEM 13. köt. Bp. 1965. 5. o.

¹⁹² Cornu: *id. mű* 470. o.

¹⁹³ MEM 1. köt. 105. o.

ális kérdést nem tartotta volna fontosnak? Aligha. Marx az akkori kommunista és szocialista eszméket egész filozófiai fejlődésének bázisáról ítéli meg negatíve, a szociális kérdést pedig igen fontosnak tartotta. Éppenséggel azt írja gúnyos-polemikus stílusban ellenfeléről, hogy ezt a „komoly korkérdést” frázissá súlylyeszti — „A kommunizmus fontossága nem abban áll, hogy rendkívül komoly korkérdés Franciaország és Anglia számára. A kommunizmusnak az az *európai fontossága* van, hogy az augsburgi újság felhasználta egy frázishoz”¹⁹⁴ — s a maga részéről ezt a demagóg felfogást hevesen elutasítja: „Nem vagyunk olyan művészek, hogy *egyetlen* frázissal elintézzünk olyan problémákat, amelyek megoldásán két nép dolgozik.”¹⁹⁵

A társadalmi egyenlőtlenség, a szegény osztályok problémáját Marx történetileg közelíti meg. Az előző történeti periódusban bizonyos államokban a középosztályok már kivívták jogaikat — „Hogy Sieyès proféciaja beteljesedett és hogy a tiers état minden lett és minden akar lenni . . . valamennyi feudalista író a legfájdalmasabb megbotránkozással elismeri” —, s most a szegényebb osztályok követeléseit kerülnek napirendre: „Hogy az a rend, amelynek ma semmije sincs, *követeli*, hogy részesedjen a középosztályok gazdagságából, ez tény, amellyel . . . Manchester, Párizs és Lyon utcáin bárki találkozhat.”¹⁹⁶ Marx azonban — bár ezt a folyamatot szükségesnek és előremutatónak tartja — ezeket az osztályköveteléseket is részérdekek megnyilvánulásának tekinti, ami nem hozhatja meg az igazi társadalmi egyenlőséget, ahogy ezt a polgárság uralmával kapcsolatban többször kifejtette. A születési korlátozottságok helyett anyagi-dologi korlátozottságra épülő társadalmat feltétlenül fejlettebbnek tekinti, de ennek ellentmondásai őt egyelőre az általános érdek direkt követésében erősítik meg, mindennemű direkt osztályköveteléssel szemben. Az egész cikk azt mutatja, hogy a szegény osztályok követelését jogosnak tartja, de egyoldalú részérdek mivolta miatt — akárcsak a polgárvilágot — azonos talajról fakadónak minősíti a rendiséggel. Ha tehát Höfken kommunizmussal vádolja a *Rheinische Zeitungot*, Marx visszafordítja a vádat, s az augsburgi lapot, sőt magát a porosz államot vádolja meg kommunista szimpátiával, Höfkennek fejére olvassa azt a „meglepő tény”-et, hogy „kommunista elveket Németországban nem a liberálisok, hanem a maga *reakciós* barátai terjesztenek”.¹⁹⁷ S Marxnak konkrét példa is rendelkezésére áll: a reakció egyik ideológusának „az az ötlete támadt, hogy a monarchiának meg kellene próbálnia a maga módján elsajátítani a szocialista-kommunista eszméket”.¹⁹⁸

Helyesen állapítja meg Botigelli, hogy az első találkozás a szocialista és a kommunista eszmékkal Marx részéről negatív-elutasító, ideológiailag még nagyon messze áll tőlük.¹⁹⁹ Nem érthetünk tehát egyet Cornuvel, aki a cikk zárósoraiban szimpátiát vél felfedezni a kommunizmus iránt, amiből szerinte már érződik, hogy rövidesen e tanok követője lesz.²⁰⁰ Mint látni fogjuk, korántsem erről van szó, hanem az általános érdek bázisán a szellemi-filozófiai hatás alatt lezajló békés átmenet preferenciájáról. Marx szinte refrénszerűen fo-

¹⁹⁴ *Uo.*

¹⁹⁵ *Uo.* 107. o.

¹⁹⁶ *Uo.* 106. o.

¹⁹⁷ *Uo.* 107. o.

¹⁹⁸ *Uo.* 105–106. o.

¹⁹⁹ E. Botigelli: *Genèse du socialisme scientifique*. Editions Sociales, Párizs 1967. 74. és 83. o.

²⁰⁰ Cornu: *id. mű* 470. o.

galmazza meg cikkében a békés eszközök melletti állásfoglalást: „Vagy talán azért haragszik az augsburgi, mert tudósítónk e tagadhatatlan összeütközés, békés’ megoldásában reménykedik?”²⁰¹ A kommunista eszmék elutasításáról világosan tanúskodik a Rugénak írott levél is, de később maga Marx is azt írja a *Rheinische Zeitung* hasábjain jelentkező filozófiai kommunizmusról: „Ezzel a kontárkodással szembeszáltam, de az augsburgi „Allgemeine Zeitung”-gal folytatott vita során ugyanakkor kereken megvallottam, hogy eddigi tanulmányaim nem engedik meg nekem, hogy maguknak a francia irányzatoknak a tartalmáról bármilyen ítéletmondásra merészkedjem.”²⁰² Marx szemmel láthatólag egyelőre más más problémák megoldásába van beletemetkezve, a kommunizmus kérdésével csak külső kényszer hatására foglalkozik, mint éppen az augsburgi újsággal folytatott polémia, s a berlinieknek is azt írja elég ingerülten, hogy „ha már meg akarják vitatni” a kérdést, akkor tanulmányozzák alaposan. A marxi állásfoglalás egy kérdésben azonban még a részletes tanulmányozás előtt is teljesen egyértelmű, a kommunista eszméket előnyben részesíti a gyakorlati megvalósításukkal szemben: „A „Rheinische Zeitung”, amely a kommunista eszméknek mostani alakjukban még *elméleti valóságosságát* sem ismerheti el, tehát még kevésbé kívánhatja, vagy akár csak tarthatja lehetségesnek *gyakorlati megvalósításukat*, ezeket az eszméket alapos kritikának fogja alávetni.”²⁰³ Vagyis Marx a kommunizmussal való első találkozásból levonta azt a következtetést — bármennyire is negatív az ítélete egyfelől a részérdekké minősítés, másfelől a kommunista és szocialista eszmék akkori utópista, absztrakt-spekulatív felfogása miatt —, hogy a kérdést alaposabban tanulmányoznia kell, bár Proudhon, Leroux, Considérant munkáit csupán cáfolatuk, kritikájuk céljából kívánja feldolgozni. E feldolgozás közben azonban saját álláspontja is fejlődik, már a következő, a falopási vitáról írott cikkében határozott fordulat következik be a szegény osztályok álláspontjához, jöllehet ez nem minden cikkében egyértelmű. Rendszerének belső ellentmondásossága válsághoz vezet, ez csak a kreutznachi kéziratokban oldódik majd fel a hegeli államelmélet alapjainak kritikai leküzdésével.

A cikk zárósoraiban megfogalmazott költői fordulat az egész *Rheinische Zeitung*-periódus marxi álláspontjának, filozófiai-politikai illúzióinak, radikális társadalomkritikai magatartásának lényegét fogalmazza meg klasszikus formában: „Szilárd meggyőződésünk, hogy nem a *gyakorlati kísérlet*, hanem a kommunista eszmék *elméleti kifejtése* az, ami igazán *veszélyes*, mert 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 kerithet hatalmába, hogy aláveti magát nekik.”²⁰⁴

²⁰¹ MEM 1. köt. 106. o.

²⁰² Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatához*. MEM 13. köt. 5—6. o.

²⁰³ Marx: *A kommunizmus és az augsburgi „Allgemeine Zeitung”*. MEM 1. köt. 108. o.

²⁰⁴ Uo.

THE DEVELOPMENT OF THE CONCEPTION OF HISTORY OF THE YOUNG MARX IN THE RHEINISCHE ZEITUNG PERIOD. I.

A. Ágh

The paper deals on the young Marx's journalistic writings published during the period beginning with the completion of his Doctoral Dissertation and ending with the autumn of 1842, and examines the development of his concept of history and society. It starts from the fact that, although the basic category of the social theory of Marx has been the notion of the general "human substance" and "human nature", he has built on this basis not an abstract anthropologic-humanist but a concrete socio-critical system. Therefore, in his early journalistic works, the view of history as inspired by Rousseau and Hegel and the radical socio-critical attitude are confronted with the movement of the contemporary German society and, as a result of this confrontation, he overcomes the concepts based on bourgeois "rationality". In this phase of his activity his relationship to Bauer and Feuerbach must be emphasized, his development starts, however, not from the influence of these two philosophers but from his own internal sources, the requirements of the practice of the society. Marx had built as early as that, i. e., in the first phase of his development, an independent system of philosophy and concept of history, formed around the phenomenon of fetishism, therefore we name it Marx's early theory of fetishism. In dealing with this theory of fetishism, the paper gets as far as the autumn of 1842 when a relative turning point was attained in the activity of Marx: he takes over the editorship of the *Rheinische Zeitung* on the one hand, and begins with the investigation of the inner regularities of the "bourgeois society" and the economic life on the other. The ulterior development of the early theory of fetishism will be discussed in the second part of the paper which will lead to the manuscripts of Kreutznach. These latter meant the transcending of the Hegelian theory of the state.

РАЗВИТИЕ ВЗГЛЯДОВ МОЛОДОГО МАРКСА НА ИСТОРИЮ В ПЕРИОДЕ RHEINISCHE ZEITUNG'A I.

A. Ág

В работе исследуется развитие взглядов Маркса на историю и общество в первых публицистических трудах, написанных после окончания докторской диссертации до осени 1842 года. Автор исходит из того, что хотя основной категорией теории общества Маркса было понятие общей «человеческой сущности», «человеческой природы», на этом основании он строил не отвлеченную антропологическую-гуманистическую, а конкретную систему критики общества. В его ранних публицистических трудах воззрение на историю в духе Руссо и Гегеля и радикальное общественно-критическое поведение конфронтируется с движением современного ему немецкого общества, и в результате этой конфронтации преодолеваются покоящиеся на основе буржуазной «разумности» концепции. В этот период деятельности Маркса особого внимания заслуживает его отношение к Бауэру и Фейербаху, однако развитие его исходит не из их «влияния», а из внутренних источников, из требований общественной практики. Уже в первый период своего развития Маркс создал самостоятельную философскую систему, концепцию истории, которая строится вокруг явления фетишизма, и потому мы называем ее ранней марксовской теорией фетишизма. В настоящей работе анализ теории фетишизма распространяется до осени 1842 года, до того времени, когда в деятельности Маркса наступил относительный поворот: с одной стороны, он начинает редактирование *Rheinische Zeitung*, с другой стороны, берется за анализ внутренних закономерностей «гражданского общества», экономической жизни. Дальнейшее развитие ранней теории фетишизма исследуется во второй части работы, в которой анализ распространяется до крайних рукописей, означающих преодоление гегелевской теории государства.