

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

ÁGH ATTILA

A falopásról szóló Landtag-viták

1842 őszén hármas fordulat játszódik le Marx munkásságában: kinevezik a *Rheinische Zeitung* főszerkesztőjének, formálisan is szakít a berlini Szabadokkal, Bauer csoportjával, végül pedig munkássága új irányt vesz a falopásról szóló cikk elkészítésével, a polgári társadalom vizsgálatával. A főszerkesztői állás önmagában tartalmilag nem volt jelentős, hiszen 1842 augusztusa óta már amúgyis döntő befolyással volt a lap szerkesztésére. A Bauer-csoporttal való elvi szakítás már korábban megtörtént, mint láttuk, már 1842 tavaszán megkezdődött, a formális szakításra akkor került sor, amikor az nyílt kenyértörésre vitte a dolgot, s ez — nem véletlenül — Marx szerkesztőségének s a lap novemberi válságának idejére esett. Anélkül, hogy e két mozzanatot lebecsülnénk — a továbbiakban részletesen bemutatjuk majd szerepüket Marx fejlődésében —, rá kell mutatnunk arra, hogy az adott szakasz alapvető, tartalmi fordulatát a falopásról írott cikk jelzi: ebben egy olyan változás indul meg, amely túljuttatja Marxot a hegeli államelméleten. Így ez az írás az, amely bizonyos cezúrát, viszonylagos választóvonalat jelent a *Rheinische Zeitung*-periódus markánsan megmutatkozó egységén belül.

Mint ismeretes, Marx öt cikkből álló sorozatban kívánta feldolgozni a Landtag-vitákat. A sorozat első két cikkének sorsáról előző tanulmányunkban már beszéltünk, a harmadik cikk az, amely a falopásról szóló Landtag-vitákat tárgyalja. Figyelemreméltó azonban, hogy az utolsónak tervezett két cikk is „gazdasági” kérdésekre irányul, nevezetesen a vadászattal kapcsolatos intézkedések, ill. a föld felparcellázása körüli vitára — Marx tehát már eleve készült gazdasági vonatkozások megtárgyalására. Persze igen lényeges, hogy ezt mikorra s milyen mértékűre tervezte. Nem véletlen, hogy a sajtó és a vallás hagyományos témáival kezdte a sorozatot, mint ahogyan az sem, hogy radikális társadalomkritikai módszerének következményeként előbb-utóbb fel kellett vetnie a magánérdek problematikáját. A marxi vizsgálódás tehát „felülről” „lefelé” haladt, a vallás problémájának megalapozását kereste a reális államéletben, majd miután ezt itt megtalálta, az államiság szférájának belső-immanens törvényszerűségeinek vizsgálata vezeti el őt mostmár a polgári társadalom belső törvényszerűségeinek analiziséhez. E rövid „menetrend” persze nem egyéb, mint absztrakció, csupán a fejlődés általános tendenciáját, irányát jelzi, hiszen Marx már kezdetől foglalkozott pl. az állam problémájával. A lényegi irányultság azonban kétségtelen, erről az is tanúskodik, hogy Marx „felülről” érkezve a polgári társadalom vizsgálatához először szükségképp ennek felszínét, jogi arculatát elemzi, s egyáltalán kezdetben — a hegeli tradícióknak megfelelően — számára a polgári társadalom *alapvetően* jogi vonatkozású szféra. Hogy azonban Marx idáig eljusson, ahhoz az

egész — általunk korábban vizsgált — marxi államelmélet szükséges volt, a szóban forgó cikk az ebből a felfogásból való első — valószínűleg korántsem tudatos — kitérés kísérlet. A jogi vonatkozásokra leszűkített vizsgálat után a polgári társadalom belső mozgásának elemzése szükségképp vezetett tovább, mélyült el egyre jobban, még ha ez közvetlenül nem is mutatkozott meg: a Landtag-sorozat utolsó két darabját minden bizonnyal el sem készítette, nyilván az 1843 elejére kiírt Landtag-választások nyomán összeülő új ülés-szak már jobban érdekelte, mint az előbbi. A polgári társadalom vizsgálatát — a moselvidéki tudósító igazolására írt cikkében — folytatja és terjeszti ki; a két cikk ennyiben lényegileg szorosan összekapcsolódik.

Bevezetésül tehát le kell szögeznünk a falopásról szóló cikk sajátos kettőségét: egyfelől felveti a szociális-gazdasági problémákat, ugyanakkor viszont jogi korlátozottságukban, általában megmarad a hegeli államelmélet alapjain. Erről a kettősségről tanúskodik Marx saját megállapítása is. 1859 januárjában, *A politikai gazdaságtan bírálatához Előszavában* írja az alábbi sokat idézett sorokat gazdasági tanulmányainak kezdeteiről: „1842—43-ban, mint a 'Rheinische Zeitung' szerkesztője, kerültem először abba a kényszerhelyzetbe, hogy az úgynevezett anyagi érdekekhez hozzászóljak. A rajnai Landtag tanácskozásai a falopásról és a földtulajdon parcellázásáról, az a hivatalos polémia, melyet von Schaper úr, akkoriban a Rajna-tartomány főprezidense, a 'Rheinische Zeitung'-gal a Mosel-vidéki parasztok állapotairól megindított, végül a szabadkereskedelemtől és védővámról folyó viták készítették először arra, hogy gazdasági kérdésekkel foglalkozzam.”¹ E marxi megállapítás elsősorban nem azért fontos számunkra, mivel maga is leszögezi azt a tényt, hogy a szóban forgó írásokban szerzőjük először foglalkozik gazdasági kérdésekkel, hanem az, hogy az ezekkel való foglalkozás *kényszerítő* jellegét itt maga Marx szögezi le. A „kényszerhelyzet” kifejezés kettős tartalmú, egyrészt jelenti a filozófiai-jogi tanulmányaiból, elméleti fejlődéséből következő *belső*, másrészt a szerkesztői pozíciójából, társadalmi-politikai állásfoglalásából eredő *külső* kényszert.

Bizonyos fordulatot Marx már magában a cikkben is jelez. A Landtag-viták harmadik részét ugyanis ezzel a tömör megállapítással vezeti be: „Most a földön folytatódik a játék.” Ezt a megállapítást azonban nem szabad túlértékelnünk, korántsem arról van szó, hogy elvontabb problémák után reálisabbak következnek, a hierarchizálás minden bizonnyal éppen fordított: az „emelkedettebb” jogi-politikai kérdésekkel foglalkozó cikkek után most „földhözragadtabb” témák elemzésére kerül sor. Marx egyértelműen megfogalmazza, hogy számára a föld felparcellázása azért a döntő kérdés, mert tilalmában a föld paraszti *tulajdonjának* korlátozását, a parasztok teljes *jogfosztottságát* látja. Ez mindennél világosabban mutatja Marxnál a jogi szempont dominanciáját, számára az — egyébként is jogi vonatkozásban vizsgált — „gazdasági” összeütközések másodrendűek a konfliktus jogi oldalával szemben. Ezért a falopás stb. csak a „voltaképpen” kérdés előtt a Landtag „igazi természetének” érzékeltetésére bevezetésül bemutatott néhány hasonló „zsánerkép” egyike. A téma mellékes minősítését csak némileg enyhíti az a megjegyzése, hogy „Igaz, a falopási törvény, akárcsak a vadászati, erdei és mezei kihágásokról szóló törvény, nemcsak a Landtaggal kapcsolat-

¹ MEM 13. köt. Bp. 1965. 5. o.

ban, hanem éppannyira önmagában véve is megérdemelné, hogy vizsgálat alá vegyük.”²

A téma valódi és a Marx által akkor neki tulajdonított jelentőségének kontrasztja magán a cikkben belül is megmutatkozik. Egyfelől a cikk átfogó és terjedelmes fejtegetései éppenséggel azon formális jogi kérdés körül bonyolódnak, hogy a gallyfa elvétele lopásnak minősül-e vagy sem, ill. hogy lopásnak minősítése milyen ellentmondásokat vált ki az államiság szférájában, azaz az eszmefuttatás azokban a korábbi keretekben mozog, ahol a magánérdek — ill. a részérdek — és az állami-általános érdek konfliktusa politikai szinten már többször felvetődött. Másfelől azonban a polgári társadalom szférájában a magánérdek direkt formájában megmutatkozik mint anyagi érdek, s ez Marxot szükségképp — ha nem is előre megfogalmazott, tudatos szándékkal — továbbviszi vizsgálatában. Az ezzel kapcsolatos lényegesen új tartalmi mozzanatok vizsgálata előtt azonban a cikk konkrét szintjére, a már említett formális jogi elemzésre kell fordítanunk figyelmünket.

A lopás kategóriájának elemzése, határainak megállapítása a cikk közvetlen mondanivalója szempontjából lényegi jelentőségű. Ezért Marx már bevezetőül siet leszögezni véleményét: a gallyfa elvétele nem minősíthető lopásnak, mégpedig azért nem, mert csupán a fa vagy a vele *szervesen* összefüggő részeinek *mesterséges* eltávolítása — azaz a fa kivágása, az eleven ág lenyесése — lopás, ha azonban a szerves összefüggés már megszakadt közöttük — mint a rőzse esetében —, akkor szó sincs lopásról: „A gallyfaszedő csak végrehajt egy olyan ítéletet, amelyet a tulajdon természete maga mondott ki, hiszen ti csak a fát birtokoljátok, a fa viszont már nem birtokolja a lehullott gallyakat.”³ Határozott törekvés érezhető a cselekedetnek az objektív helyzet alapján való megítélésére, s ebben a vonatkozásban a lopás kérdése rögtön a cselekedet általános társadalmi-jogi megítélésének problémájává mélyül: „milyen objektív mértéket alkalmazunk a szándékra, ha nem a cselekmény tartalmát és a cselekmény formáját?”⁴ Ami pedig magát az objektív helyzetet illeti, Marx egyértelműen utal a társadalmiság belső, immanens törvényeire nevezetesen — a társadalmiság állami-jogi felfogásának megfelelően — „a dolgok jogi természetére”, amelynek a jogrendszer, a tudatosan megfogalmazott törvények csak derivátumai: „Ezért nem lehet, hogy a dolgok jogi természete igazodjék a törvényhez, hanem a törvénynek kell a dolgok jogi természetéhez igazodnia.” A dolgok jogi természete itt egyértelműen a társadalmi valóság, a társadalom ontikus szintje végső, objektív logikája, a folytatás azonban arra utal, hogy a kifogásolt visszajára fordulás megvalósul a szóban forgó törvényben: „Ha azonban a törvény egy olyan cselekményt, amely fakihágásnak is alig mondható, falopásnak nevez, akkor a törvény *hazudik* és a szegényember egy törvénybe foglalt hazugságnak az áldozata lesz.”⁵

Miután jelezte, hogy létezik a dolgok jogi természetének megfelelő „valódi” jog, a továbbiakban Marx tisztázza a büntetőjog általános elveit: „Ha a büntett fogalma megköveteli a büntetést, akkor a büntett valósága megköveteli a büntetés bizonyos mértékét . . . A feladat az, hogy a büntetést

² MEM 1. köt. Bp. 1957. 110. o.

³ Uo. 112–113. o.

⁴ Uo. 113. o.

⁵ Uo.

a büntett valóságos következményévé tegyék. A büntettesnek a büntetésben saját tette szükségszerű okozatát, tehát *saját tettét* kell látnia.”⁶ A büntetésnek tehát egyfelől a dolgok logikájából adódó objektív következménynek, másfelől a büntett arányának megfelelő mértékűnek kell lennie — írja, s fejtegetéseiből egy jól átgondolt, az objektív társadalmi összefüggésekre épített jogrendszer tárul fel előttünk, amely a cikkben kontrasztként szolgál a fennálló rendszer „hazug” törvényeivel szemben.

Az általános érvek szintjéről a „hazug” törvény konkrét okainak elemzésére visszatérve világosan megfogalmazza, hogy a falopás és a fakihágás különbségéről folytatott vita nem egyszerűen formális jogi értelmezés kérdése, hanem társadalmi *érdekkonfliktus* megnyilvánulása: „De miről is vitatkozunk? A Landtag elveti ugyan a gallyfaszedés, a fakihágás és a falopás közti különbséget. Elveti a cselekmények közötti különbséget mint az egyes cselekmények meghatározóját, mihelyt a *fakihágás elkövetőjének érdekéről* van szó, de elismeri, mihelyt az *erdőtulajdonos érdekéről* van szó.”⁷ Vagyis a hivatalos jog azért „hazudik”, hogy a tulajdonosok és nem-tulajdonosok érdekkonfliktusában az előbbieket érdekeit szentesítse, s ezzel a vizsgálattal Marx a magánérdeket tetten érte a legsajátabb terepén, közvetlen *hasznának* védelmében, *tulajdonosi* egzisztenciájában. Ezért hozott már az egyszerű témaváltás is komoly fordulatot a marxi rendszerben, hiszen míg a sajtó, az egyház stb. esetében a magánérdekek igen absztrakt, közvetített, látszatokba burkolódzó formában jelentek meg, addig szülőhelyükön, a gazdasági szférában közvetlen, nyers valóságukban mutatkoztak meg számára, a tulajdon, az érték, a haszon, a pénz stb. kategóriáiban: „A tulajdonnak ez a mértéke az *értéke* . . . Az érték a tulajdon polgári létezése, az a logikai kifejezés, amellyel először válik társadalmilag érthetővé és közölhetővé.”⁸ S a szülőhelyén rajtakapott magánérdekkel szemben szinte szárnyakat kap Marx elemzése, a magánérdek és az állam ellentétét mint „új” témát fedezi fel, olyan hévvel, lendülettel, erkölcsi felháborodással bocsátkozik bele a megtárgyalásába, mint még soha. Az erkölcsi felháborodás, a stílus ereje sokszor átlendítik őt a téma nehézségein, hiszen az elemzés alapvetően új mozzanata, az érdekkonfliktusoknak, valamint a magánérdek és az államiság ellentétének a tulajdon bázisukra való helyezése még inkább csak szándékolt, mint végrehajtott mozzanat. Ez az erőtől duzzadó, barokkos, dinamikus, sokszínű, elmélyült gondolati tartalma ellenére is közérthető és élvezhető marxi stílus minden bizonnyal nagy hatással lehetett az olvasóközönségre. Hosszú oldalakon keresztül gúnyolódik a „haszonlesés” „piszkos” és „szánalmas” mivoltán, „perbe száll” a „haszonlesés világnézetével”, a „magánérdek szofista szellemével”, az előadók „humánus frázisaival” stb. Az érdeket személyes tulajdonságokkal ruházza fel, mint egy gyűlölt ellenfelet: „az érdek még frázisokkal is fukarkodik”, „az érdeknek nincsen emlékezőtehetsége”, „Az érdek örök rögtönző, mert nincsen rendszere”, „az érdek okoskodó mechanizmusában”, „Az érdek ért hozzá” stb., stb. A stílusnak ez a felfokozottsága, ez a polemikus megszemélyesítés is hozzájárulhat ahhoz a látszathoz, mintha itt kezdődnék az érdek elemzése. E felfokozás és megszemélyesítés klasszikus példája az érdek és állam viszonyának a megfogalmazása: „Ez a logika, amely az erdőtulajdonos szolgáját állami tekintéllyé változtatja

⁶ Uo. 114. o.

⁷ Uo.

⁸ Uo. 115. o.

át, az állami tekintélyt átváltoztatja az erdőtulajdonos szolgájává. Az államszerkezet, az egyes közigazgatási hatóságok rendeltetése — minden ki kell hogy forduljon valójából, hogy minden az erdőtulajdonos eszközüvé süllyedjen és annak érdeke az egész mechanizmus meghatározó lelkeként jelenjék meg. Az állam összes szervei fülek, szemek, karok, lábak lesznek, melyekkel az erdőtulajdonos érdeke hall, les, mér, véd, fog és fut.”⁹

A magánérdek és az állam ellentéte, azaz a magánérdektől eltorzult állam kérdéseinek tárgyalása során az elemzés sokáig már kitaposott úton halad. A magánérdek csak saját, leszűkített szféráján belül, a polgári társadalom keretei között jogosult, az államiság szférájában viszont ennek teljes eltorzulásához és visszajára fordulásához vezet. A magánérdek azonban — meghatározott, később elemzésre kerülő történelmi körülmények között — eleve magában rejti abszolutizálásának, az egész társadalmiságra való kiterjesztésének tendenciáját: az embereket „nem szabad . . . magánérdeketek szemével nézve . . . megítélnetek. A magánérdek azt az egy szférát, amelyben egy ember ellenségesen szembekerül vele, ennek az embernek az életszféréjává teszi”, mivel „az érdek kicsinyes, merev, szellemtelen és önző lelke csak egy pontot lát, azt a pontot, ahol megsértik”.¹⁰ Marx viszont — mint a korábbiakban többször kifejtette — az államiságban olyan szférába látja felemelkedni az embereket, ahol egymáshoz totálisan mint állampolgárok viszonyulnak, s leküzdik egyes, korlátozott, anyagi, az önző magánérdekhez tapadó viszonyaikat. Ez az alapvetően különböző állami viszony- és vonatkozási rendszer Marx ismert hasonlatával „idegrendszerként” ábrázolódik, melyben az egyén az egyes-anyagi vonatkozások bármely fordulata esetén sem veszíti el totális-állampolgári létezését. A lopás problémájára konkretizálva tehát úgy jelenik meg ez a marxi teória, hogy a magánérdek megsértője, a lopás elkövetője sem veszíti el állampolgárságát, nem kerül szembe az egész állammal: „Hát nem köti össze vele mindegyik polgárát ezer meg ezer idegszál, és szabad-e mindezeket az idegeket elvágni, mert az egyik polgár a maga részéről egy ideget önhatalmulag elvágott?”¹¹ „hiszen az állam önmagát amputálja, valahányszor egy polgárból bűnözőt csinál”.¹²

Az adott elemzésben tehát nem arról van szó nagy általánosságban, hogy a magánérdek bevitele eltorzítja az államot, hanem igen konkrétan az kerül tárgyalásra, hogy a magánérdekek konfliktusa a maga egészében az államiság szférájába emelkedik, s maga az állam, a jogrendszer stb. az egyik fél, a tulajdonos eszközüvé változik, s maga a tulajdonos ítél a törvény nevében a nem-tulajdonos felett: „A magánérdek . . . a legkorlátoltabb és legszűkösebb alakjában teszi magát az állami tett korlátjává és szabályává, amiből, az állam teljes lealacsonyodásától eltekintve, a másik oldalon az következik, hogy a vádlott ellen megmozgatják a legésszerűtlenebb és a leginkább jogellenes eszközöket . . .”¹³ Az állam lealacsonyodásának e sokoldalú elemzése már önmagában véve is túllépi az eddigi analízisek kereteit és mértékét, s mint ahogy a részérdek alábbi elemzésekor látni fogjuk, már igen közel jár az *osztályállam* fogalmának kidolgozásához.

⁹ Uo. 130. o.

¹⁰ Uo. 121. o.

¹¹ Uo.

¹² Uo. 122. o.

¹³ Uo. 126. o.

Marxnak az a követelménye, hogy az állam, a büntetőjog a fakihágás elkövetőjét is úgy vegye figyelembe, mint az erdőtulajdonost, mint állampolgárt, hiszen az összesség nevében lép fel: „Az államnak van bizonyos joga a vádlottal szemben, mert mint állam lép szembe ezzel az egyénnel. Közvetlenül ebből adódik az a kötelessége, hogy mint állam és állam módjára viszonyuljon a bűnözőhöz. Az államnak megvannak az eszközei arra, hogy olyan módon tevékenykedjék, amely éppúgy megfelel az állam ésszerűségének, általánosságának és méltóságának, mint az inkriminált polgár jogának, életének és tulajdonának . . .”¹⁴ Nem egyszerűen valamiféle törvény előtti egyenlőségről van szó, nem a meglévő törvény ugyanazon mértékkel való alkalmazásáról — azaz formális jogi egyenlőségről —, ami Marx számára az államiság szférájában evidens, hanem magáról a törvény *tartalmáról*. Arról, hogy a közjog nem változtatható *magántulajdonná*,¹⁵ pedig a tárgyalt esetben Marx szerint éppen ez történik: „A fatolvajt az erdőtulajdonostól fát vett el, de az erdőtulajdonos a fatolvajt arra használta fel, hogy *magát az államot* vegye el”, tegye magántulajdonává.¹⁶ Az állam eltorzulása tehát abban van, hogy a törvényt bármennyire helyesen alkalmaznák is *formálisan, tartalmában* már eleve a magánérdekek megtestesítője, s az egész jogrendszer a magántulajdon joga: „Mit ér az önzetlen ítélet, amikor a törvény önös? . . . A pártatlanság ez esetben az ítélet formája, nem pedig tartalma. A tartalmat a törvény előre megszabta.”¹⁷

A marxi elemzésben, mint látjuk, korántsem csupán a tartalom és forma általános dialektikájának, kölcsönös feltételezettségének elemzéséről van szó — „a formának nincs értéke, ha nem a tartalom formája” —, hanem egy konkrét társadalmi problematika analíziséről: ahol a jogi forma a jogi tartalommal ellentétes, ennek nem kifejezésére, hanem *leplezésére* szolgál. Ezért először is azt követeli, hogy ha már a magánérdeket tették a jog alapjává és forrásává, akkor mondják ezt ki nyíltan, ne burkolják formális látszatokba: „Ha anyagilag jogunkba beviszik a magánérdeket, amely nem bírja el a nyilvánosság fényét, akkor hadd kapja meg a megfelelő formát is, a titkos eljárást, hogy legalább ne ébresszen és tápláljon veszedelmes, öntelt illúziókat.”¹⁸ A felszólítás persze ironikus, ha a törvényeket „titokban” már úgyszólván a tulajdonosok javára szerkesztették meg, akkor formálisan is „titokban” ítélik el a magántulajdon megsértőit, ne a nyilvánosság előtt az egyenlőség látszatával. Marx persze tökéletesen tisztában van azzal, hogy itt objektív látszatrendszerrel van szó, hiszen e problémát, a látszatban megragadó és a lényegét tükröző világnézet ellentétét, első publicisztikai írása óta állandóan vizsgálja. Tisztában van azzal, hogy a fennálló rend a saját védelmére objektív látszatmechanizmusokat alakít ki — vagyis Marx felismerte az ideológia keletkezésének és funkcionálásának alapvető összefüggéseit —, s éppenséggel ezen spon-tán ideologikus látszat leküzdését tartja publicisztikai tevékenysége központi feladatának. A közvélemény meggyőzésére, formálására, aktivizálására való közvetlen törekvés e cikkéből is lépten-nyomon kivehető, az adott vonatkozásban pl. így fordul az olvasóközönséghez: „Szerintünk kötelessége minden

¹⁴ Uo.

¹⁵ Uo. 140. o.

¹⁶ Uo. 138. o.

¹⁷ Uo. 144. o.

¹⁸ Uo. 145. o.

rajnavidékeinek és kiváltképpen a rajnai jogászoknak, hogy ebben a pillanatban fő figyelmüket a *jogi tartalomra* fordítsák, nehogy végül ne maradjon nekünk más, mint az üres álarc.”¹⁹ A radikális társadalomkritika funkciója éppenséggel a közvélemény átalakítása, az ésszerűtlenné vált valóság felmutatása és könyörtelen kritikája: a filozófia az ésszerűtlen valóság és az ésszerűség rendszerének e szembeállításán keresztül valósul meg.

A cikk pedig minden eddiginél radikálisabban és egyértelműbben mutatja meg a fennálló teljes eltorzulását és megsemmisítésének szükségességét. A rendi világ elemzése a magántulajdonon, a közvetlen anyagiságában érvényesülő magánérdeken, a haszon, a pénz stb. kategóriáin keresztül nemcsak jogilag-gazdaságilag konkrétabbá, hanem társadalmilag aktívabbá, támadóbbá válik. Marx már az első összefüggések megvonása után így konkludál: „Egész fejtegetésünk megmutatta, hogy a Landtag a végrehajtó hatalmat, a közigazgatási hatóságokat, a vádlott létezését, az állameszmét, magát a büntettet és a büntetést a *magánérdek anyagi eszközeivé* alacsonyítja le.”²⁰ E társadalmilag aktívabb-támadóbb álláspont elvi alapja az, hogy az eddig absztraktnak értelmezett, *egyediségben* felfogott magánérdek és az államiság-*általánosság* konfliktusát új aspektusból, a *részérdek*, a különös közvetítésének szempontjából vizsgálja. Már a korábbi cikkekkel kapcsolatban is igyekeztünk differenciálni a *magánérdek* és a *részérdek* bennük megjelenő fogalma között. Ez azonban csak bizonyos tendenciák alapján volt lehetséges, hiszen a marxi elemzés ezekben az írásokban majdnem teljesen az *egyes*, a magánérdek vonalán folyt, a különös vagy a partikuláris kategóriája csupán elvétve utalt arra, hogy ez a magánérdek általában társadalmilag csoportokká szervezett formában jelentkezik, s csak a legritkább esetben egyes érdekként. Az egyes érdek problematikája azért volt központi Marxnál, mivel a társadalmi termelést még az egyes — kistulajdonos-kisárutertermelő — egyének különálló tevékenységének fogta fel. A gazdasági konfliktusok közvetlen vizsgálataánál, a gazdasági és az állami problematika közvetlen szembesítésénél azonban egyértelműen megmutatkozott előtte, hogy a társadalomban a magánérdekek nem közvetlen egyediségükben jelentkeznek, hanem bázisuk, a tulajdon alapján különös érdekké, részérdekké szerveződve, s mint ilyenek kerülnek szembe az általános érdekekkel. E tanulmányától kezdve kerül előtérbe a *magántulajdon*nak mint a magánérdek bázisának a problémája. Csak ezen a bázison, az osztályfogalom e társadalmi-gazdasági megközelítésével, azaz a társadalomban a tulajdonhoz való viszonyuk alapján különböző csoportok feltételezésével válhat egyértelművé s mutathatja fel a marxi társadalmi orientáció azt a különös érdeket, amelynek leküzdése egyértelműen szükséges a társadalom átalakításához.

Mindezek a megállapítások természetesen a konkrét konfliktusról szóló fejtegetésbe ágyazódnak bele. Marx sorra veszi a különböző rendeknek a fakihágás kérdéséről a Landtagon elhangzott hozzászólásait, majd összefoglalja a lényegüket: „Ígyen szólott a *város*, a *fabu* és a *hercegi rend*. Ahelyett hogy kiegyenlítenék a különbséget a fakihágás elkövetőjének a jogai és az erdőtulajdonos pretenziói között, nem találják ezt a különbséget eléggé nagy-nak. Nem az erdőtulajdonosnak és a fakihágás elkövetőjének a védelmét, hanem a nagy és a kis erdőtulajdonosnak a védelmét igyekeznek közös neve-

¹⁹ Uo.

²⁰ Uo. 143. o.

zöre hozni.”²¹ Marx tehát világosan látja, hogy a „hazug” törvény alapja a tulajdonhoz kötődött magánérdek, mégpedig „közös nevezőre hozott” formájában mint a tulajdonosok közös különös érdeke: „Miért követeli meg a kis erdőtulajdonos ugyanazt a védelmet, mint a nagy? Mert mindketten erdőtulajdonosok. De vajon az erdőtulajdonos és az erdőkihágás elkövetője nem egyformán állampolgár-e?”²²

A Landtag tehát a tulajdonosok érdekképviselői szerve, akik az adott konfliktusban mint erdőtulajdonosok mutatkoztak meg. A rendi társadalom kritikája ezzel a felismeréssel elmélyül és radikalizálódik, a Landtag általános tevékenysége többé nem mint a magánérdek valami absztrakt opozíciója mutatkozik meg az államisággal szemben, hanem mint közvetlenül jelentkező anyagi érdekek *szükségszerűen* kialakuló *képviselői* formája: „Ha azonban itt világosan kitűnik, hogy a magánérdek az államot a magánérdek eszközévé akarja és kényszerül lefokozni, akkor hogyné következne ebből, hogy a *magánérdekek* — a rendek — egy *képviselője* az államot a magánérdek gondolataivá akarja és kényszerül lefokozni? Minden modern állam, ha még oly kevésbé felel is meg fogalmának, az ilyen törvényhozó hatalom első gyakorlati kísérleténél kénytelen lesz felkiáltani: A te utaid nem az én utaim, és a te gondolataid nem az én gondolataim!”²³ Marx számára tehát természetes és szükségszerű, hogy a magánérdekek szervezete, képviselője magának alá akarja vetni az államot. Korábban — bár tételezte a rendek és a központi állam ellentétét, s az utóbbi oldalára állt — az absztrakt magánérdek alapján átlátta rendiség és államiság egységét a fennálló rendi államban, keresztény államban, észszerűtlen államban stb. Most viszont a magánérdekek konkrét, közvetlen vizsgálatakor még nem látja, hogyan vezethető el a szál az államig, azaz a körvonalalaiban már jelentkező osztályállamot anyagi-jogi vonatkozásban még nem tudja szituálni. Így a fennálló ésszerűtlen állam és a konkrét anyagi érdekre törő rendi képviselők között is marad természetesen distancia, amelyet a fentiekben úgy fogalmaz meg, hogy minden modern állam — itt valószínűleg a francia és angol stb. államra gondol — ha nem is felel meg fogalmának, el kell hogy utasítsa a magánérdekeknek ezt a nyílt és szervezett jelentkezését.

A dolognak persze más vonatkozásai is vannak. Egyrészt a publicisztikai-politikaiak. Marx végül is újságcikket ír, amellyel befolyásolni akar, oda igyekszik hatni, hogy az államot leválassza a magánérdekek e képviselőitől. Cikke tele van erkölcsi imperatívuszokkal, felszólításokkal az államhoz, hogy cselekedjék ésszerűségéhez méltóan stb. A kíméletlenül támadott rendi világ és az állam elválasztása ebben az igen offenzív cikkben nem utolsósorban taktikai, a cenzúrával, a lap sorsával összefüggő célokat is szolgál — meglátjuk majd, hogyan utal különböző beadványában Marx állandóan az állam védelmezésének mozzanatára. Másrészt azonban el kell mondanunk, hogy az említett distancia magyarázatára sem a marxi fejtegetés bizonyos töredékesége és kidolgozatlansága — ami természetesen következik abból, hogy a filozófiai összefüggéseket teljességükben egy-egy cikk keretében nem tudja kibontani, ill. nézetei maguk is fejlődnek, s bizonyos vonatkozásaikban „egyenlőtlenül” —, sem a publicisztikai-taktikai szempontok nem elégségesek.

²¹ Uo. 125. o.

²² Uo.

²³ Uo. 126.

Az egész radikális társadalomkritikai módszer fejlődéséről van itt szó, egy, a maga nemében absztrakt, szembeállítás feloldásáról. Marx ugyanis korábban feltételezte, hogy a dolgok aszerint polarizálhatók, hogy megfelelnek-e fogalmuknak vagy sem, hogy tehát „igazi” vagy „nem-igazi”, ésszerű vagy észszerűtlen államról stb. van-e szó. A követelmény a korábbiakban mindig az „igazi” stb. állam volt, amely az alapját képző absztrakció miatt elérhetetlen távolságba tolódott. A marxi politikai realizmus megkövetelte közvetlenebb és elérhetőbb célok felállítását, amelyek ugyanakkor elméleti síkon a mércéül szolgáló fogalom vagy eszme immánensebb tartalmát erősítik. Így nyer egy rugalmasabb társadalmi-politikai gyakorlat és immanensebb elmélet követelményeként 1842 őszén Marxnál különös hangsúlyt a „ha nem is felel meg fogalmának” kifejezés.

A fentiekben a gazdasági-jogi vonatkozások bizonyos konkretizálása tűnt szemünk elé. Korántsincs azonban még szó arról, hogy Marx a gazdasági szférát defetiszizálná, a termelőpraxist ne csak „piszkos zsidó” formájában látná. Számára az anyagi érdek, szükséglet továbbra is alacsonyrendű, korlátozott mozzanatok, nem azt tartja természetesnek és szükségszerűnek, hogy az emberek társadalmi tevékenységét az anyagi érdekeik határozzák meg, hanem annak vannak szükségszerű következményei önmagukra, az államra stb., ha már emberek egy csoportja torzul el annyira, hogy anyagi érdekeit mindenk fölé helyezi. Az osztálytársadalmiság erkölcsi-jogi felfogása tehát megőrződik, s erről az alapról az erdőkihágás elkövetőjének anyagi megkímélését, pénzbüntetését másodlagos mozzantnak tekinti emberi, erkölcsi-jogi mivolta megsértéséhez képest: „*Úgy tettek* tehát, mintha csak a pénz tekintetében akarnának az állam helyébe lépni, de a 19. §-ban ledobják az álarcot és nemcsak a pénzt . . . hanem az embert is maguknak vindikálják.”²⁴

Ebből az erkölcsi-jogi pozícióból eredően a humanizmus absztrakt vonásai változatlanul érvényesülnek, Marx az „embert” kívánja megmenteni nemcsak a konfliktus két általánosított résztvevőjének szembesítésében — „az embernek le kell győznie bennük (ti. az erdőtulajdonosokban — *A. A.*) az erdőtulajdonost” —, hanem közvetve azáltal is, hogy a „különérdek” — vagyis osztályérdek — szervezetét és képviselőjét, a Landtagot is arra szólítja fel, hogy térjen le a magánérdek bázisáról az általános érdek kedvéért: „Az országos rendekre törvényileg nemcsak a különérdekek képviselője van bízva, hanem a tartomány érdekének képviselője is, és bármennyire ellentmondó is a két feladat, összeütközésük esetén egy pillanatig sem volna szabad habozniok, hogy a tartomány képviselője kedvéért feláldozzák a különérdek képviselőjét.”²⁵ Maga is tisztában van a különérdek valódi arculatával, amelyet ideológiájának, a reakciós porosz állami romantikának bírálata kapcsán így válaszol: „a különérdek nem ismer sem hazát, sem provinciát, nem ismeri sem az általános, sem a hazai szellemet. Szöges ellentétben azoknak a fantaszta írónak a megállapításával, akik a különérdekek képviselőjében eszményi romantikát, a lélek feneketlen mélységét és az erkölcsiség egyéni és sajátos alakzatainak legtermékenyebb forrását óhajtják megtalálni, egy ilyen képviselőt megszünteti az összes természeti és szellemi különbségeket azáltal, hogy helyükbe egy meghatározott anyag és egy meghatározott — neki rabszolgáian alávetett — tudat erkölcstelen, értelmetlen és lélektelen absztrak-

²⁴ Uo. 139. o.

²⁵ Uo. 146. o.

cióját emeli trónra.”²⁶ A különérdek tehát a hazafias-romantikus frázisokkal szemben hazafiatlan, emelkedett szellemiség helyett földhözköttöt anyagi-ság. A társadalmi szellemi különbségek és „természeti” rögzítettségük problémájára a rendi bizottság tárgyalása kapcsán részletesen kitérünk majd, most elsősorban az érdekel bennünket, hogy Marx a különérdeket mint az erkölcsi szubsztanciával, az állammal szükségképp szembenálló, erkölcstelen tényezőt mutatja be, amely a szellem helyett az anyag uralmát képviseli. Mindez a fetiszizmuselmélet ismert összefüggéseire utal, melynek a fentiekben csupán azt a vonatkozását bontottuk ki, hogy a marxi államelmélet bizonyos ellentmondásossága szükségszerű: egyfelől tételezi a különérdek — osztályérdek — valódi, azaz „erkölcstelen” létezését, másfelől mégis „erkölcsi” tényezőkkel akarja feloldani. Ez a kollízió a cikk átmeneti jellegéből fakad, már látja bizonyos társadalmi vonatkozások anyagi-gazdasági determinált-ságát, de még nem látja az egész társadalomét, ezért a fenti, sajátosan eltorzult, elidegenedett formát sem tudja a társadalom anyagi-gazdasági mozgá-sában feloldani, hanem csak erkölcsi tényezőkben.

A cikknek ezt az átmeneti jellegét, köztes helyzetét a fentiekben felsorolt tényezőkön — tehát a radikális társadalomkritikai módszer hangsúlyának áthelyezésén, a tulajdon és az érdekek új típusú elemzésén s az anyagi-erkölcsi meghatározottság problémájának a fetiszizmuselmélet keretein belül még megvizsgálendő kérdésén — túl egy újabb, a cikkben központi szerepet játszó probléma is mutatja. Marx eddig ugyanis a jognak két síkját tételezte fel — mindkettőt törvényekké kodifikált formájában —: az általánosság érdekeit, a dolgok jogi természetét kifejező „igazi” jogot, s a magánérdek — különérdek partikularitását képviselő „hazug”, ésszerűtlen jogot. E jogrendszereket Marx külön-külön dialektikusan, dinamikusan fogja fel, kimondja, hogy a társadalom új állapotát új törvényeknek kell szabályozniok, de kettő-jük között nincs semmiféle közvetítés, a különérdek az általánosságon belül nem lehet megengedett, *semmilyen vonatkozásban* sem lehet az általánosság kifejezője vagy közvetítője. A falopás kérdésében azonban Marx egy olyan sajátos helyzetbe került, amelyet a fenti polarizációval nem tudott megoldani, s így megjelent a két pólus között a közvetítő harmadik, jogi megfogalmazás-ban: *a szegények szokásjoga*.

Az új mozzanat — a szegények szokásjogával kapcsolatos fejtegetés — természetesen nem egy csapásra borítja fel az egész korábbi rendszert, először még csupán hic et nunc hozzátételként jelenik meg: az erdőkihágásokkal kapcsolatban a szegény osztályok számára kíván jogalapot, jogi segítséget nyújtani. Marx álláspontja továbbra is a szigorú általánosság közvetlen védel-me, azaz — a hasznot kergető, „praktikus” erdőtulajdonossal szemben — „nem-praktikus”, vagyis nem ismerhet el kodifikált jogot valamiféle anyagi részérdek védelmében, de elismerhet ilyen *szokást*, ha a legszegényebb osztá-lyok érdekeiről van szó: „Mi nem-praktikus emberek azonban a politikailag és szociálisan kismimizett szegények tömege számára igényeljük azt, amit az úgynevezett történelmi jogászok tanult és tanulékony szolgaserege mint az igazi bölcsek kövét feltalált, hogy minden tisztátlan pretenziót tiszta jogi arannyá változtasson.”²⁷ A történelmi jogi iskolára való utalás egyértelműen mutatja, hogy tulajdonképpen kétféle szokásjog konfrontálódik itt, a tulaj-

²⁶ Uo.

²⁷ Uo. 115. o.

donosoké és a szegényeké, s Marx a történelmi meglétet, a pozitív fennállást és a szokás törvénné emelkedését — ezen iskolai eszközeit — csak az utóbbiak érdekében tartja jogosultnak: „A kiváltságosak úgynevezett szokásain a *joggal ellenkező szokásokat* értenek”, s így születik meg az az anyagi részérdek, amely — bizonyos vonatkozásaira korlátozva ugyan — egybeesik az általános érdekekkel: „Mi a szegénységnek vindikáljuk a *szokásjogot*, mégpedig olyan szokásjogot, amely nem helyi jellegű, olyan szokásjogot, amely minden országban a szegénység szokásjoga. Még tovább megyünk és azt állítjuk, hogy a szokásjog, természete szerint, *csakis* ennek a legalsó nincstelen és elemi tömegnek a joga lehet.”²⁸ Marx tehát a legalsó társadalmi osztály elemi anyagi szükségletei kielégítése érdekében kivételt tesz általános rendszerében, s ha korlátozott keretek között is, de megteremt a jogosult különérdek szféráját.

Maga a szokásjog különben nehezen illeszthető bele a marxi társadalomképbe, amelyben az államiságra való koncentráció feltételezi a kodifikált jogrendszer, a megfogalmazott törvények létét. Amikor tehát a gazdagok szokásjogait támadja, olyan oldalról támadja, hogy a szokásjog eleve csak különérdek kifejezője lehet: „Az előkelők szokásjogai *tartalmuknál* fogva ellenkezik az általános törvény formájával. Nem lehet őket törvényekké formálni, mert a törvénytőlküliség formációi. Amikor ezek a szokásjogok tartalmuknál fogva ellenkeznek a törvény formájával, az általánossággal és szükségszerűséggel, éppen ezáltal azt bizonyítják, hogy *szokásjogtalanságok* és ezért nem a törvénnyel ellentétben érvényesítendő, hanem mint a törvénnyel ellentétben állók eltörölendő . . .”²⁹ A szokásjog tehát nem illeszthető bele egy adott jogrendszerbe, nem létezhet a törvények mellett, hiszen ha tartalma jogosult, akkor fel kell lépnie a törvény, azaz az általánosság és szükségszerűség formáját: „Az ésszerű szokásjog az általános törvények korában nem egyéb, mint a *törvényes jog szokása*, hiszen a jog nem szűnt meg szokásnak lenni, mert törvénné alakult, de megszűnt *csak* szokásnak lenni.”³⁰

A szegények szokásjoga is ennyiben csak mint külső hozzátétel jelentkezhet, amely a maga átmenetiségében csatlakozik az ésszerű jogrendszerhez, hiszen egyetlen jogosultságát csak abban találhatja meg, hogy *történetileg* megelőzi a probléma törvénybeli rendezését: „A szokásjog mint a törvényes jog melletti *önálló terület* ezért csak ott ésszerű, ahol a jog a *törvény mellett* és rajta *kívül* létezik, ahol a szokás a törvényes jog *előlegezése*. A kiváltságos rendek szokásjogairól ezért szó sem lehet. A törvényben megtalálták nemcsak ésszerű jogok elismerését, hanem gyakran még ésszerűtlen pretenzióik elismerését is.”³¹ Marx tehát azt konstatálja az adott konfliktusban, hogy a szegények jogilag védtelenek, s ezért ideiglenesen elfogadja náluk a szokásjogot, „amely még nem érte el a törvény formáját”, mint jogaik előlegezését, mint jogi védelmüket az adott konfliktusban: „a szegények szokásjogai a pozitív jog szokásával ellenkező jogok. Tartalmuk nem a törvényes formával ellenkezik, hanem éppen saját formátlanságával.”³²

Lényeges kérdés azonban — egyelőre még a jogi problematikán belül maradva —, hogy a szegények szokásjogainak törvényesítését a rendi világ

²⁸ Uo.

²⁹ Uo. 116–117. o.

³⁰ Uo. 117. o.

³¹ Uo.

³² Uo.

szellemében képzele-e el, azaz mint egy önálló rend különérdekeinek megfogalmazását. Ezt a megoldást az augsburgi lappal folytatott korábbi polémiában élesen elutasította, s most, a probléma merőben új felvetésénél sem erről van szó. De arról sem — pedig vannak ilyen vulgarizáló tendenciák a fiatal Marx irodalomban —, hogy teljes mértékben a szegények oldalára állna, s minden vonatkozásban az ő érdeküket tekintené az általános érdeknek. A marxi osztálypártosság kérdésére még visszatérünk — hiszen nyilvánvalóan ez rejlik a jogi formulák mögött —, annyi azonban bizonyos, hogy Marx nem egy újabb különérdeket akar kodifikálni a többi osztályé *mellett* vagy velük *szemben*, hanem csupán arról van szó, hogy a különérdeket az elemi létfenntartás szempontjából elismeri, s az általánosság keretei közé beillesztendőnek tartja, mégpedig a szegény osztály helyzetének rendezésével.

Marx a szokásjog előzményeit fellelte a germán jogrendszerekben, amelyeket pozitívan említ, s bírálja a felvilágosult jogrendszereket, amelyek negligálják. Azaz a szokásjog kérdésének történelmi vizsgálatára törekszik, ami előlegezi, s egyben helyettesíti a polgári társadalom belső törvényszerűségének elemzését, a szegény osztályok létének magyarázatát. Mégpedig maga a *tulajdon* kapcsolatos szokásjog válik történelmi elemzés tárgyává; Marxnál a magántulajdon nem abszolutizálódik történelemfeletti emberi attribútummá, hanem a köztulajdon és magántulajdon egymásba való átmenetének történelmi dialektikájában mutatkozik meg. A szegények szokásjogát a középkorból, a köztulajdon és magántulajdon korai differenciátlanságából eredteteti: „a szegények minden szokásjoga azon alapult, hogy bizonyos tulajdonnak ingadozó jellege volt, amely határozottan magántulajdonná, de határozottan köztulajdonná sem tette ezt a tulajdont; a magánjog és a közjog bizonyos elegye volt ez, amely a középkor összes intézményeiben fellelhető”.³³ Marx tehát tudatában van a köztulajdon magántulajdonná átalakulása történelmi folyamatának s középkori sajátos átmeneti fázisának, és a továbbiakban szükségszerűnek itéli a középkori kettősség felbomlását. A „törvényhozó értelem” további tevékenységét úgy írja le, mint az elvont magánjog elvének — a római minta alapján való — következetes végigvitelét, azaz a „törvényhozó értelem” egyfelől mindenkit egyformán a polgári társadalom szférájába utalt, másfelől megszüntette a tulajdonhoz kapcsolódó állami kiváltságokat.

Maga a polgári társadalom is történelmi kategóriaként szerepel itt, tulajdonképpen valódi geneziséét írja le Marx, amikor a tulajdon „kalandos” jellegűről „polgárra” való átmenetét fejtegeti. Annak a rendi rendszernek a felbomlására utal, ahol a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt hely egyben az államisághoz való meghatározott, rögzített helyzetet is jelentett, míg a továbbiakban ez az egybeesés megszűnt, s a polgári társadalom és a politikai állam szférája határozottan elvált egymástól. (E történelmi folyamat marxi értékelésére a hegeli jogfilozófia kritikája kapcsán még részletesen visszatérünk.) A köztulajdon megszűntetése ebbe a pozitív folyamatba illeszkedik bele Marx szerint, hiszen egyben a monopolizált állami-társadalmi státusok megszűnését is jelenti. A köztulajdonhoz kapcsolódó szokásjognak a szegények vonatkozásában mégis fenn kell maradnia, de ezt nem tudja történelmileg lényegileg indokolni, csak egy — meglehetősen mesterkéltnak és erőszakoltnak — analógiával támasztja alá: „vannak a tulajdonnak olyan tárgyai, amelyek

³³ Uo. 118. o.

természetüknél fogva sohasem ölthetik az előre meghatározott magántulajdon jellegét, amelyek elemi lényegüknél és véletlenszerű létezésüknél fogva a foglalási jog tárgyai lesznek, tehát azon osztály foglalási jogának tárgyai, amely éppen a foglalási jognál fogva minden más tulajdonból ki van rekesztve, amely a polgári társadalomban ugyanazt a helyzetet foglalja el, mint ezek a tárgyak a természetben”.³⁴ E természeti analógia — ahogy korábban a lopás értelmezése kapcsán is — határozottan utal arra, hogy Marxnak kevésbé van még tudomása a polgári társadalom mozgástörvényeiről. A szegény osztályokban nem a polgári társadalom struktúrájának szükségszerű elemét, hanem — mondhatni — szervetlenné vált kiegészítését, nem-organikus tartozékát látja. Ezért a természeti párhuzamot a továbbiakban még ki is élezi: „Maga a természet a száraz, a szerves élettől elválasztott, letört vesszőkben és ágakban . . . mintegy a szegénység és a gazdagság ellentétét fejezi ki . . . Az emberi szegénység érzi ezt a rokonságot és ebből a rokonságerzethől levezeti tulajdonjogát, s ezért ha a szerves természeti gazdagságot a tulajdonos előre biztosított osztályrészenek tartja fenn, akkor a természeti szegénységet a szükségnek a véletlentől függő osztályrészeként követeli.”³⁵

Az így kiélezett természeti párhuzam már-már annak a veszélyét rejti magában, hogy a szegénység—gazdagság társadalmi ellentéte — miként természeti alapjuk — öröknek tételezhető, s ezen belül, a szokásjog elismerése formájában, a nincstelenségre kárhozottat alsóbb osztályoknak csupán támogatás jusson. Marx szándékával az ilyen értelmezés természetesen merőben ellentétes, mindenesetre lehetősége a probléma megoldatlanságára utal. Nem tudja elhelyezni és megindokolni az általa kialakított állam- és társadalomfelfogásban a szegény osztályok létét, ezért olyan csoportnak ábrázolja, amely nem is foglal helyet a társadalmi struktúrán belül, hanem valamiféle belőle kiszorult vagy még bele sem jutott, a történelmi folyamat mellett egzisztáló természeti mozzanat. Ezért nevezi „elemi” osztálynak, amelynek jellegzetes tevékenysége a gyűjtés: „A gyűjtésben az emberi társadalom elemi osztálya mint rendező lép szembe az elemi természeti erő termékeivel” — írja még a természeti analógia keretein belül maradván, amely természeti analógiából egyértelműen következik a szegény osztályok „társadalmonkívülségének” konklúziója: „a szokásjog formája itt annál is inkább természetes, mert a szegény osztálynak a létezése maga is eddig csak a polgári társadalom *puszta szokása*, amely a tudatos államszerkezetben még nem talált megfelelő helyet”.³⁶

A formálódó osztálypártosság új szempontokat ad a marxi radikális társadalomkritikának, megrendíti elvont kiindulópontjait, átrendezi a marxi humanizmus még absztrakt mozzanatait. Erjedés és átértelmeződés indul meg a polgári társadalom, az állam fogalmaiban, lényegesen új megvilágításban merül fel az érdek, a tulajdon, a haszon stb. problematikája.

A továbbiakban a falopásról szóló cikk elméleti bázisául szolgáló kora fetiszmuselméletet kell megvizsgálnunk, amelyet Marx a legrészletesebben itt tárgyal, a polgári társadalom belső problémáinak felvetése kapcsán. Hogy a korai marxi fetiszmuselmélet e cikkben van a legszembetűnőbben jelen, annak nyilvánvaló oka a cikk anyagi-gazdasági orientáltsága. Az ember által kialakított anyagi-természeti világ uralma az ember felett — azaz a legáltalánosabb értelemben felfogott fetiszmus — itt a legközvetlenebbül fogal-

³⁴ Uo. 119. o.

³⁵ Uo.

³⁶ Uo. 120. o.

mazódik meg, a haszonlesés és az érdek útjait a gazdasági szférában nyomon követve. Hiszen maga a kiinduló konfliktus, a fakihágás, olyan konfliktus, amelyet egy anyagi-természeti tárgy, a fa határoz meg, s a fa uralja mindkét fél gondolatvilágát és tevékenységét. A fa-fetiszizmus mint alapvető mozzanat vonul végig az egész marxi fejtegetésen, a fa hoz törvényt az erdőtulajdonoson keresztül — ismételési Marx refrénszerűen.

Itt látszik csak meg teljes egyértelműséggel, hogyan jellemzi Marx az elidegenedés egész társadalmat átfogó jelenségeit mint fetiszizációt. A Landtag tevékenységét úgy jellemzi, hogy bármikor kész „fiatal fák jogáért ledönteni az emberek jogát”, vagyis a „hazug” jogrendszer nemcsak a magánérdekeknek megfelelő, hanem egyben azokon keresztül anyagilag-tárgyilag determinált és antihumánus is, ezért e jogrendszer következtében „a fabálványok győznek, és az emberáldozatok hullanak!”³⁷ Számos vonatkozásban felbukkan, hogy az embereket „piszkos anyagi érdekeiken” keresztül az anyagi-tárgyi világ mozgatja, cselekedeteikben ennek „akarata” érvényesül, s maguk az emberek nem egyebek, mint ezen akarat végrehajtói és megtestesítői. Ez azonban nemcsak az erdőtulajdonosra áll, akin keresztül a fa hoz törvényt — és nemcsak, mint másutt többször is elmondja, a földtulajdon és tulajdonosa viszonyára —, hanem az egész államgépezetre: az „erdőtiszt a fa megszemélyesített védőszellemé”³⁸ stb. Ez az egyoldalú anyagi-tárgyi determináltság mutatkozik meg abban is, ahogyan az erdőtulajdonos a fakihágás tényére reagál: „Csak a bűnös érzéki oldala érdekli őt, a cselekmény bűnös lényege azonban nem az anyagi fa elleni támadás, hanem a fa állam-ere, a tulajdonjog mint olyan elleni támadás . . .”³⁹ Vagyis az erdőtulajdonos a fakihágást csak érzéki-anyagi szempontból ítéli meg, s nem állampolgárként a tulajdonjog általános biztosításának szellemében. Ebből az egyoldalúságból adódik, hogy az „anyagi” fa — az erdőtulajdonoson keresztül — nem elégszik meg a pénzzel, a vindikációval, hanem a vétkes fél feletti rendelkezést teljes egészében magának vindikálja, azaz az egész embert akarja alávetni magának,⁴⁰ magát az embert akarja tulajdonává, jobbágyává tenni.⁴¹ Marx ezt a társadalmi állapotot, amelyben a szolgaság, az, hogy az egyik ember a másikkal a tulajdona az egyes emberek születési-testi adottságaiként funkcionál, már korábban is a fetiszizmus legkiélezettebb, legjellegzetesebb formájának tekintette.

Előttünk áll tehát az egész társadalmiság alapjául szolgáló jogrendszer, amelyet a fetiszizált magánérdek, az anyagi-érzéki álláspont determinál, s amelyet Marx ezért „anyagi jognak” nevez és a kínai joggal hoz párhuzamba, s amelynek alapvető jellemzője éppen az a fetiszisztikus viszony, hogy „fa és fabirtokos mint olyan törvényt hoz”.⁴² Ennek az anyagi jognak a világnézetét — amely élesen szemben áll az államiság erkölcsi-politikai szemléletével — tekinti Marx materializmusnak: „Ez az *elvetemült materializmus* . . . közvetlen következménye annak a tanításnak, amelyet a 'Preussische Staatszeitung' hirdet a törvényhozónak, hogy ugyanis egy fatörvényben csak fára és erdőre kell gondolni, és az egyes anyagi feladatot *nem politikailag*, azaz nem az egész államésszel és államerkölcssel való összefüggésében kell megoldani.”⁴³ Nem

³⁷ Uo. 112. o.

³⁸ Uo. 123. o.

³⁹ Uo. 137. o.

⁴⁰ Uo. 139. o.

⁴¹ Uo. 140. és 142. o.

⁴² Uo. 145—146. o.

⁴³ Uo. 146—147. o.

véletlenül említi itt Marx a *Preussische Staatszeitungot*. Ezzel a hivatalos lappal mint a reakciós állami romantika fő képviselőjével már a sajtószabadságról szóló Landtag-vitákról írva is polemizált. Fejtegetésének konklúziója ott a materializmus és spiritualizmus ellentétes végleteinek kölcsönös feltételezettsége és egysége. A fetisizmuselmélet szellemében azonban a materializmus, az önző anyagi érdek az eredeti mozzanat, a spiritualista-romantikus forma csak a — bár szükségszerű — látszata. Marx ideologikus látszatok nélkül, közvetlen meztelenségében mutatja meg, hogy az anyagi érdekek által vezérelt embernek, a haszonlesőnek „az embertelenség, egy idegen anyagi lény, a legfelsőbb lénye”.⁴⁴ Ez a megállapítás a *Harsona* következtetéseit idézi fel, s megmutatja nekünk, hogy 1842 eleje óta a marxi gondolkodás a fetisizmuselmélet, valamint az anyagi-szellemi szükségletek ellentétének sajátos felfogása, továbbá a radikalizált panteista idealizmus keretein belül fejlődött, ahogy ezt a sajtószabadságról írott cikkben részletesebben megvizsgáltuk. Az anyagi szükséglet a marxi rendszerben a polgári társadalom vizsgálatának megkezdésével még nem változtatta meg a helyét, tartalmát, de már önmagában véve az a tény, hogy a fenti, formája szerint feuerbachianus tézis reális történelmi-gazdasági elemzés tárgyává válik, jelzi, hogy a fejlődés tendenciája szükségképp a gazdasági szféra további „defetiszizációjára” irányul, s hogy a marxi rendszer magában hordja dinamikájának, továbbfejlesztésének követelményét.

A falopásról írott cikk tehát minden eddiginél világosabban és egyértelműbben tanúsítja, hogy a *Rhenische Zeitung*-periódusban a marxi gondolkodás mindenekelőtt a fetisizmuselmélet alapján fejlődött, ezt az adott probléma kapcsán a cikk zárósoraiiban maga Marx is megfogalmazza: „A *kubai vademberek* az aranyat a *spanyolok fétisének* tartották . . . vajon a *fát* nem tartották volna-e a *rajnavidékiek fétisének*?”⁴⁵ S hogy a marxi elemzés ennek az elméletnek értelmezésén belül halad, mutatja Marx utalása is a következő, a vadászati tilalomról írandó cikkére, amely minden bizonnyal nem készült el: „De a következő ülés kioktatta volna őket arra, hogy a fetisizmussal össze szokták kötni az állatimádást, és a *kubai vademberek a nyulakat* dobták volna a tengerbe, hogy az *embereket* megmentsek.”⁴⁶ A fetisizmus elmélete az adott szakaszban azonban nemcsak általában a történelem mint a természeti korlátottság leküzdése sajátosan ellentmondásos formájának marxi értelmezése, hanem ezen belül konkrétan a történelem *menetének* megragadására irányuló kísérlet is. A cikk ez irányú fejtegetései határozottan alátámasztják és kibővítik a sajtószabadságról írott cikk kapcsán mondottakat.

Először is fel kell vetnünk azt a hipotézist, hogy Marx a falopásról írt cikkben feltételezi az ember „természettörténetét”, amint erre pl. az előkelőségek szokásjogait elvitatva, az eredeti, „állati” egyenlőtlenséget felidézve utal: „Születésük dátuma arra az időszakra esik, amelyben az emberiség története a *természettörténet* részét alkotta, és, igazolva az egyiptomi mondát, valamennyi isten állatalakot öltött.”⁴⁷

Bizonyos absztrakt-spekulatív részmozzanatok ellenére, amelyek egyrészt filozófiai rendszere, másrészt a szaktudományok kidolgozatlanságából

⁴⁴ Uo. 122. o.

⁴⁵ Uo. 147. o.

⁴⁶ Uo.

⁴⁷ Uo. 115—116. o.

fakadnak, s arra kényszerítik őt, hogy bizonyos vonásaiban spekulatív rendszerből egyes kérdéseket absztraktnan dedukáljon — a természeti korlátozottság leküzdésének e korai, „állati” szakasza Marxnál semmiképp sem jelenti az állati-természeti törvények, azaz egy alacsonyabb mozgásforma bevitelét a társadalomba. A két szféra sajátos átmenete nála nem a természet-, hanem a társadalomtörténet keretei között megy végbe, nem arról van szó, hogy a biológiai-állati mozgástörvények érvényesülnek a társadalomban, hanem arról, hogy az emberek torzulnak, „állatiasodnak” el. Az „állati” mozzanatok felmutatása a fetisizmuselmélet keretein belül mély tartalmi párhuzam a biológiai lét és a társadalmi lét ellentmondásossága mint mindkettőjük külsődleges anyagi-tárgyi determináltsága között, ugyanakkor mint analógia a kifejtés eszköze is. Ennek kapcsán persze megmutatkoznak a marxi emberi lényeg koncepciójának bizonyos gyengéi, elsősorban teleologikus mivolta is, hiszen a hangsúly azon van, hogy az ember megjelenésével az emberi lényeg, még ha csupán mint potenciálisan jelenlevő is, de már adott, hogy a történelemben és a történelemmel az ember mindinkább elsajátítja a lényegét, s az ellentmondás az eleve feltételezett emberi lényeg és valóságos hiánya között addig nem is oldódhat fel, amíg a marxi emberi lényeg felfogás a munkakoncepció talajára nem helyeződik, s így nem adja meg az elidegenedés, az emberi lényeg kialakulása szükségszerűen ellentmondásos történelmi útjának magyarázatát.

Az adott marxi koncepció szerint tehát az emberiség az első történelmi formációban az „állati” egyenlőtlenség rendszerében jelenik meg, „mint ami meghatározott állatfajokra oszlik, melyek között a kapcsolat nem az egyenlőség, hanem az egyenlőtlenség, olyan egyenlőtlenség, melyet a törvények rögzítenek. A világnak az az állapota, amelyben nincsen szabadság, a szabadságnélküliséget kifejező jogokat tesz szükségessé, mert míg az emberi jog a szabadság létezése, ez az állati jog a szabadságnélküliség létezése.”⁴⁸ Az emberiség ilyen „állati”, az ázsiai formációval kezdődő előtörténetének feltételezése tehát végigvonul Marx egész életművén, levetkőzve persze e korai értelmezés absztraktságát, bizonytalanságait. A történelem kezdetének értelmezésében azonban — amelyet Marx fentebb mint az „állati jog” társadalmára való átmenetet mutatott be — ezek a bizonytalanságok megmutatkoznak. A történelem kezdete így a törvénykezéshez, az első államokhoz kötődik, s a hegeli megoldással megegyezően az államalkotás előtti társadalmak, a „vademberek” kívül kerülnek a történelmen. Emberi mivoltuk kétségbevonhatatlan, de Marx szerint még nem igazi társadalmi lények, tehát még az „állati jog” fogalma alá sem sorolhatók. A természetnek való alávetettségük abban mutatkozik meg, hogy közvetlenül függnék az érzéki-anyagi világtól, azaz a természeti népek szakaszára jellemző a legszigorúbb értelemben vett fetisizmus mint a tárgyakban és a tárgyak által való elidegenedés. A fetisizmus, még ha úgy is mutatkozik meg, mint a tárgyi világnak való passzív alávetettség, itt is aktív, emberi viszony — az ember teremti a fétist, az emberileg ráruházott tulajdonságokat tekintti tárgyi lényegének. A társadalmi szervezet, azaz állami-ság nélkül létező „természeti” népek Marx közvetlen példatárát alkotják a fetisizmus értelmezéséhez, a kubaiak után említésre kerülnek a szamojédek és más primitív törzsek is.

⁴⁸ Uo. 116. o.

A természeti korlátozottságból való kilépésnek egészen más foka, minőségileg magasabb szintje Marx szerint az emberi közösségek megszervezése, az emberi lényeket az államhoz mint erkölcsi-jogi szubsztanciához kötve tulajdonképpen ez a fok az első kilépés a természetből. Lehetséges, hogy Marx a természeti népek fokában a korai államok szükségszerű előzményét látta, de lehetséges az ellenkezője is, ti. hogy úgy vélte, hogy a természetiségből közvetlenül az állati államok, az ázsiai despotikus monarchiák lépnek ki, s a természeti népek inkább elvetélt, degradált formák. De ezen a fokon az ember mindenképpen olyan szervezetet alkot, amely állati vonásokat visel, s uralkodó formájává az állatvallás válik: „A legtágabb értelemben vett *feudalizmus* a *szellemi állatvilág*, a részekre különült emberiség világa.”⁴⁹ A feudalizmus tehát itt nem a későbbi marxi értelemben, hanem jóval tágabb értelmezésben szerepel, mint az „állati jog” társadalma, amelyben nem csupán egyenlőtlenség van az emberek között, hanem határozottan állati vonás egyfelől az, hogy a tevékenységeket a társadalmon belül az egyes csoportokhoz véglegesen rögzítik, s e csoportokat elválasztva egymástól „állatfajokat” hoznak létre, másfelől a társadalmi munkamegosztás e rendszerében rögzített helyeket a születésén keresztül, tehát zoológiailag átörökítik, azaz az emberi társadalom szervezetét állatilag reprodukálják.

Az állati társadalmak szakaszán azonban Marx két, lényegileg különböző történelmi szakaszt ért, az ázsiai despotizmust mint „naiv” feudalizmust és az európai középkori társadalmat mint „rendi” feudalizmust. Közös bázisuk a fentiekben adott értelmezés, melynek alapján Marx gyakorta párhuzamot von a kínai, indiai és az európai középkori állapotok között.

Határozottan fel kell hívnunk azonban a figyelmet a különbségekre is. A *naiv feudalizmus* stádiumáról így ír: „A naiv feudalizmus országaiban, a kasztrendszer országaiban, ahol az emberiség a szó legszorosabb értelmében be van skatulyázva és a nagy Szent, a szent Humanus nemes, szabadon egymásba átmenő tagjai szét vannak fűrészelve, ékkel el vannak szakítva, erőszakosan széjjel vanfnak tépve, éppen ezért megtaláljuk az *állatimádást* is, az állatvallást eredeti alakjában, hiszen az ember mindig azt tartja legfelsőbb lényének, ami igazi lénye.”⁵⁰ E feuerbachianus fordulat Marxnál ismét konkrét történelmi tartalmat hordoz — amikor az emberi tevékenységek különbségei „állatfajokként” rögződnek, e megrögzítettség állati világát állatimádás formájában tükrözi a társadalom. Marx e társadalmi formációval szemben szemmel láthatólag a társadalmi szervezet mint organikus egész alapvetően szükséges feltételének tartja a legtágabb értelemben felfogott társadalmi mobilitást, egyfelől a társadalmi szférák változtatását, másfelől az egyénnek egyszerre több szférában való jelenlétét, megnyilvánulását, mégpedig a más szférákban való helyétől függetlenül. Itt tehát az ázsiai despotikus államok példázják az elidegenedett társadalom klasszikus esetét, bennük látja legszembeötlőbbnek az emberi társadalom átmeneti „állati” jellegét.

A *rendi feudalizmus* azonban nem egyszerű folytatása, de nem is egyszerű megismétlődése a naiv feudalizmusnak. A kettő közé beékelődik az antikvitás történelmi szakasza, amelynek a társadalmi totalitás fejlődésében a valódi államelmélet, az erkölcsi-jogi *szubsztancia* kimunkálásának történelmi érdemét tulajdonítja Marx. Az antik poliszközösségek a szubsztancia-

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ Uo.

litás, az egyén és a társadalom egységének talaján azonban nem ismerték a gazdagon kimunkált egyéni szubjektivitást, a szabadság elvét, ezért az antikvitás szükségszerűen felbomlott, átadta helyét a magánemberré válás római társadalmának. A középkor és az újkor története az egyén szubjektivitását, szabadságtörekvéseit az állammal szembeállító, az államban érvényesíteni kívánó magánemberek története. Így kerül előtérbe a magánember—állampolgár viszonya, a polgári társadalom és a politikai állam viszonya s egyáltalán a szabadság problémája mint az egész fejlődés tartalma. A rendi feudalizmusban a magán-, ill. különérdeket általános érdekként mutatják fel, s ezzel elleplezik valódi tartalmát, az állam csak formális látszata szerint a valódi általános, valójában transzcendens, túlvilági és elérhetetlen állam az állampolgárok számára. E látszat leleplezéséhez von párhuzamot Marx a keleti társadalmakkal, amelyekben tisztán megmutatkozik a cselekedetek determináltságának, az államberendezkedésnek és a vallásnak „állati” lényege, míg a rendi feudalizmusban az anyagi önzést spiritualista mezbe, a valódi emberi közösséget, az államot a formális általánosság látszatába, a vallás állati lényegét pedig az önző egyén antropomorfikus, istenné hiposztázált másába rejtik. Összefoglalva tehát: a rendi feudalizmus az a történelmi fejlődési fok, amelyben a valódi általánosság, az állam a már kibontakozott közvetlen formájában, de a szabad emberi szubjektum mint összesség által még nem elsajátított, s ezt az ellentmondást objektív látszatok egésze rendszere rejtje el. A feladat Marx számára ezért a látszatrendszer kritikája mint a filozófia megvalósítása, az igazi államiság realizálása világtörténelmi céljának támogatása.

Mivel azonban a jelen cikk a rendi feudalizmus világát először vizsgálja a polgári társadalom vonatkozásában, találunk benne új elemeket e társadalom struktúráját illetően is: „Ugyanígy a feudalizmusban is az egyik faj a másikon lakmározik, le egészen addig a fajig, amelynek — mint röghöz nőtt polipnak — csak azért van a sok karja, hogy a felső fajoknak szedje a föld gyümölcsseit, miközben ő maga port eszik, mert míg a természet állatvilágában a heréket megölik a dolgozó méhek, a szellemi állatvilágban a dolgozó méheket ölik meg a herék, mégpedig éppen a munka által.”⁵¹ E fejtegetés két szempontból is igen figyelemre méltó. Egyrészt Marxnál itt sejlik fel először a kizsákmányolás gondolata. Óriási előrelépés, hogy az eddigiekben elemzett jogi-politikai igazságtalanságok, a szabadság kérdésének általános vizsgálatától eljutott az alapvető társadalmi igazságtalanság megsejtéséig, bizonytalan megfogalmazásáig. Másrészt — jóllehet nyilvánvaló, hogy Marx nem látta még a polgári társadalomban végzett tevékenység lényegét a munkatevékenységben — a fenti fejtegetés határozottan kiugratja, hogy a szegény osztályok kihasználása, nyomorba taszítása éppen a munkájukon keresztül történik, jelezve, hogy kezdi ráirányítani a figyelmét a munkára, a termelés társadalmi szervezetére. Marxnak ez irányú törekvéseit minden bizonnyal erősítették a francia szocialisták elméletei, melyeknek tanulmányozását már korábban tervbe vette, s Proudhon említése e cikkben arra utal, hogy e tervét kezdi is megvalósítani.

A munkán alapuló kizsákmányolás általánosításának feltételezése a cikk túlinterpertálása lenne, de a csupán halványan, csak kontúrjaiban felmerülő, következményeiben még tovább nem vitt gondolat már előlegezi és

⁵¹ Uo.

jelzi fejlődésének irányát. A kizsákmányolás megsejtése, a szegény osztályok nyomorának oly szembeszökő mivolta készteti arra, hogy a polgári társadalommal kapcsolatos állásfoglalását bizonyos lényeges vonatkozásban módosítsa. Eddigi fejtegetéseinkben a polgári társadalom fogalmának filozófiatörténeti előzményeire csak utaltunk, s most sincs alkalmunk arra, hogy a felvilágosodásbeli elméleteket elemezzük. Az „anyagilag életviszonyok” hegeli felfogására azonban ki kell térnünk. Hegelnél a szükségszerű ellentmondások csak az államban, az erkölcsi-jogi eszme fejlődésének magasabb fokán oldódnak fel. Jogfilozófiájában az állam az elsődleges, ennek keretén belül képződik ki a család és a polgári társadalom, s az állam választja el őket. A polgári társadalomnak ez a kiképződése nem korlátozás, állami beavatkozás, hanem belső törvényeinek elismerése. A polgári társadalom a lényege szerint a formális általánosság, a külsőleges állam, az önálló egyeseknek érdekeiken alapuló kapcsolata, ezek az érdekkonfliktusok az adott szférában szükségképp felmerülnek, de a politikai állam szférájába nem emelhetők, viszont az utóbbi sem törekszik korlátozásukra és megsemmisítésükre. A szükségszerű gazdasági ellentmondások tényét, az állam Hegel szerint ezen felülemelkedő szerepét így foglalja össze Márkus György és Vajda Mihály: „A hegeli társadalomfilozófia centrális kérdése éppen abban áll, hogyan lehet ezeknek a gazdaságilag szükségszerű ellentéteknek, ha nem is létrejöttét, de legalábbis *kiéleződését* társadalmi eszközökkel megakadályozni. Hegel teljes világossággal látja, hogy ehhez a polgári társadalom adott keretein való túllépés szükséges. Egész társadalomszemléletének polgári horizontja következtében azonban ezt a ’túllépést’ nem a gazdasági szféra *átalakításában*, hanem egy *nem-gazdasági* szférának, a gazdaságitól függetlennek tételezett és idealizált *államiságnak* az előbbire gyakorolt tudatos hatásában látja.”⁵²

Az eddigi marxi fejtegetések lényegileg a hegeli elmélet vonalán haladtak: a polgári társadalmat korlátozni kell saját szférájára, de belső mozgástörvényeibe nem szabad beleavatkozni. A gazdasági-társadalmi ellentmondások azonban kezdettől fogva oly szembeötlőek voltak Marx előtt, bár inkább feudális, mint kapitalista formájukban, a tulajdonegyenlőtlenség olyan nyilvánvaló volt, hogy utópia lett volna, ha feltételezi, hogy a magánérdekek konfliktusa a közérdek harmóniájává emelhető. A magánjog és a közjog szférájának radikális elválasztását és szembeállítását nem tartotta reálisnak, ill. az ellentétet — Hegel mintájára — csak a társadalmi élet transzcendens mozzanataira, a világszellem szükségszerű mozgása alapján az egész eszméjéből kibontakozó államra való hivatkozással oldhatta volna fel. Marx sem az egyik, sem a másik megoldást sem választotta. Hegellel való tudatos ellentéte éppenséggel a spekulatív-transzcendens elemek elutasításán alapult, amelyek az adott esetben lényegileg a modern kapitalizmus tartalmának, szélsőséges gazdasági ellentéteinek elismerésére és egyensúlyozására szolgáltak. Nem hihetett viszont abban sem, hogy szélsőséges társadalmi-gazdasági egyenlőtlenség esetében mindenki le tudja küzdeni magánérdekeit, sőt éppenséggel azt látta, hogy a szükségszerű látszatok világa hogyan igazolja a fennálló egyenlőtlenséget. Marx tehát még nem rendelkezett egyértelmű megoldással az ideális társadalmi modell kérdésében, még azt sem tételezhetjük fel, hogy ennek különféle lehetőségeit minden vonatkozásban végiggon-

⁵² Márkus—Vajda: Haladás és reakció a filozófiában. *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. 1087. o.

dolta volna. A probléma inkább kialakulóban volt számára, s egy-egy cikkén belül a társadalmi modell problémája sohasem lezárt.

Mindenesetre egy olyan társadalomképből kiindulva, melyben mindenki tulajdona a saját munkáján alapul, s senki nem monopolizál semmit, realisabb volt a magánérdekek és a társadalmi érdekek összeegyeztethetőségét feltételezni. Ha a polgári társadalomban megközelítően mindenkinek azonos a helyzete, azonos lehet az államban is, azzal a különbséggel, hogy míg az előbbi szféra az emberek — magánemberek — szükségyszerű ütközését, addig az utóbbi az emberek — állampolgárok — megegyezését tételezi fel. Mint látni fogjuk, később mindkét szférában való részvételt mint „képviselést” fogja fel, az előbbiben az ember a társadalmi munkamegosztás sajátos helyén sajátos munkájával képviseli az emberiséget, az utóbbiban az államszervezet valamelyik fórumán.

E társadalomideál alapjait kétségtelenül maga a német valóság szolgáltatta, a termelésről alkotott marxi nézetek, a kézműipar abszolutizálása az akkori német helyzetből fakad, a manufaktúra és a gyáripár viszonylagos fejletlenségéből. Ellentmondásosságát viszont az adja, hogy Marx már beláthatta mindenféle kisárutermelő társadalom történelmi meghaladottságát. Nem véletlen tehát, hogy filozófiatörténeti előzményei a francia radikális középrétegek kiemelkedő ideológusához, Rousseau-hoz nyúlnak vissza. Marx egész „jakobinus” elmélete, a társadalmi egyenlőség, a népképviselés, valamint a magánérdekek kölcsönös leküzdésének elve, bizonyos értelemben a rousseau-i társadalomeszmény reprodukálása a klasszikus német filozófia bázisán a radikális német demokrata álláspontjáról. Sőt, az állam elsődlegességének és mindenhatóságának, az anyagi szükségletek korlátozásának vonatkozásában bizonyos értelemben már Rousseau jakobinus továbbvitele sejlik fel, bár inkább elvi-filozófiai, mint politikai síkon. Így nyer viszont konkrét társadalmi-történelmi tartalmat Marxnak az általános érdek közvetlen követhetőségéről alkotott nézete, s nem véletlen, hogy Rousseau-val megegyezésben fellép nem csupán a magánérdek, hanem egyúttal a különérdek társadalmi képviselése, a különérdekek bázisán álló politikai pártok létezése ellen is. Mivel a társadalom homogén, a magán- és a közérdek között az egységnek közvetlenül kell kialakulnia, nem kapcsolódhat közbe semmiféle közvetítés, hiszen a vagyonegyenlőségre alapozott társadalomban a különérdeknek nem lehet helye.

Ennek a viszonylagos vagyonegyenlőségen alapuló társadalomnak bizonyos reális történelmi perspektívát adott a feudális tulajdon felszámolásának nyilvánvalóan napirenden levő feladata, mindazonáltal a hozzá való eljutás módzatai és lehetőségei igen homályosak Marxnál. E társadalmi eszmény bázisán a korábbiakban elutasított, vagy legalábbis nem tételezett fel semmiféle beavatkozást a polgári társadalom szférájába. Ezt a vonalat folytatja a jelen cikkben is annyiban, hogy elismeri a tulajdon állami biztosítását „ésszerű mértékig”, de tagadja a tulajdon biztosítása kérdésének az állampolgár-mivoltra való kiterjesztését: „Az állam persze biztosítani fogja magánérdeküket, amennyire azt ésszerű törvényekkel és ésszerű preventív rendszabályokkal biztosítani lehet, de az állam a bűnözővel szemben támasztott magánkövetelésekhez nem adhat más jogot, mint a magánköveteléseket megillető jogot, a polgári joghatóság védelmét.”⁵³ Ez a megállapítás tehát

⁵³ MEM I. köt. 141. o.

még megmarad a magánjog és a közjog radikális elválasztásának keretein belül. Marxnak azonban tényként kell számolnia egyfelől a magántulajdon hipertrofikus kinövéseivel, monopolizálásával, másfelől az állami élet szférájába való átvitelével: „*Egyhelyütt* csakugyan már annyira vitték a dolgot, hogy a szegények szokásjogát a gazdagok *monopóliumává* változtatták. Ezzel megvolt a teljes bizonyíték arra, hogy egy közkincset monopolizálni lehet; ebből önmagától következik, hogy monopolizálni kell. A dolog természete megkívánja a monopóliumot, mivel ezt a magántulajdon érdeke feltalálta.”⁵⁴ Az adott konfliktus kapcsán tehát a gazdasági szféra előzőri vizsgálata, a konfliktus súlyossága, a szegény osztályok elemi szükségleteinek kielégíthetősége meggyőzi arról, hogy az adott vonatkozásban elkerülhetetlen a nagy magántulajdon, azaz a nagy földbirtok korlátozása. A nagy magántulajdonnal mint nem a saját munkán alapuló és mások nyomorát okozó tulajdonnal olyan hevesen áll szemben e gazdasági-jogi elemzésben, hogy már-már elfogadni látszik „a tulajdon—lopás” proudhoni elvét: „Ha a tulajdonnak minden megsértése különbség nélkül, közelebbi meghatározás nélkül lopás, vajon nem lenne-e minden magántulajdon lopás? Vajon nem rekesztek-e ki magántulajdonnal minden más személyt ebből a tulajdonból? vajon nem sértem-e meg tehát tulajdonjogát?”⁵⁵ Marx e szónoki kérdésében éppen a „közelebbi meghatározást” keresi, azt, hogy mikor válik a magántulajdon, illetve a megsértése lopássá. Láthatjuk tehát, hogy a fakihágás kérdéséből kiindulva a lopás problematikáját egyre mélyebben elemezve mostmár az osztálytársadalmi szintjén, az egész társadalmi struktúrához viszonyítva veti fel a magántulajdon kérdését. A marxi konklúzió nyilvánvalóan az, hogy a nagy tulajdon, különösen az, amely a szegények szokásjogának eltulajdonításán alapul, lényegében lopás, ésszerűtlen tulajdon, mivel nem kapcsolódik semmiféle társadalmilag szükséges munkatevékenységhez, azaz a társadalmi általánosságától elszigetelt különös megsértése nem lopás, hanem a társadalmi igazságosság érvényesítése, a szegények szokásjogának gyakorlása. A lopás csak az ésszerű mértéken belül maradó magántulajdon megsértése, de ennek garanciáját is csak ésszerű mértékig adhatja meg az állam, tehát a bűnös magánemberként való megbüntetésében — ami magából a tettől folyik, mint szükségszerű következmény —, nem pedig állampolgár mivoltában való megsértésében: a tulajdonosnak való alárendelésében.

Már a fentiek is jelzik, hogy itt feltételezhetjük Marxnál, hogy a monopolizálásra törő nagy magántulajdonnal szemben gondol a korlátozás, az állami beavatkozás lehetőségére. Ez önmagában még nem sérti a polgári társadalom integritásának elvét, hiszen a beavatkozás a szegény osztályok esetében történik, amelyeket éppen az jellemez, hogy a tudatos államszerkezetben — azaz a magántulajdonosok szférájában — még nem találták meg a helyüket. A tulajdonhoz való pozitív viszonyulásuk fejében — a probléma végleges rendezéséig — kívánja nekik nyújtani Marx az ingadozó köztulajdonhoz való szokásjoguk elismerését. Marx a magánérdek elemzéséből, tehát az elszigetelt individuum mozgásából indul ki, módszertanilag ez a felvilágosodásnak a jellemzője. A hegeli filozófia talajáról azonban — ahogy ezt az államal kapcsolatban korábban kifejtette — a felvilágosodással szemben nem az egyén, hanem az egész eszméjéből kellene kiindulnia. Marx fel is tételezi a

⁵⁴ Uo. 120. o.

⁵⁵ Uo. 113—114. o.

polgári társadalmat mint egészet, mint rendszert, de a két pólus között átmenetet nem tudja megadni, a konkrét „gazdasági” szintű elemzésekben a fenti társadalomeszményből kifolyólag inkább az egyénből való kiindulás dominál, s a totalitás vonatkozása, a polgári társadalomnak mint szervezetnek felfogása elhalványul. Ez megmutatkozik abban is, hogy a szegény osztályokat nem tudja elhelyezni a polgári társadalmon belül. A marxi társadalomfelfogás egészére azonban kétségtelenül a társadalmi totalitásból, annak történelmi dinamikájából való kiindulás a jellemző. A társadalmi totalitás genezisének, különböző szférái kialakulásának, kölcsönös viszonyának, szerves egészévé szerveződésének történelmi folyamatát vizsgálva eddig csupán azt tétélezte fel, a fetiszizmuselmélet keretében, hogy a még le nem küzdött természetiség a polgári társadalom törvényeinek a politikai államra való kiterjesztésében áll, s az egyensúly helyreállítható a polgári társadalom önmagára való korlátozásával, a politikai államnak való alárendelésével. Most a gazdasági szféra beható vizsgálata, egy gazdasági érdekkonfliktus elemzése meggyőzi arról, hogy ez a korlátozás önmagában véve még nem elegendő, hanem legalábbis egy vonatkozásban — a szegény osztályok esetében — állami beavatkozás szükséges.

Az állami beavatkozás és a polgári társadalom átalakítása gondolatának még ilyen kezdeti formájában is alapvető jelentősége van politikai, filozófiai és társadalomkritikai vonatkozásban. Ami a politikait illeti, sohasem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a rousseau-i ihletésű társadalomeszménynek mennyire különböző volt a társadalmi bázisa — eredeti formájában — Franciaországban és — marxi formájában — a kor Németországában. A Rousseau által képviselt kispolgárság a forradalom felé haladt, s a gyakorlatban még teoretikusánál is radikálisabbnak mutatkozott, míg a marxi radikalizmus jóval meghaladta a német polgárság erőt és fejlettségét. E társadalomideál azonban maga is elütő szerepet játszott kettőjük munkásságában, Rousseau koncepciója, mondhatni, befejezett volt, életművét jelzi, Marxnál viszont csak fejlődésének kiindulópontja volt. A megfelelő társadalmi bázishoz való viszonya is távolabbi és közvetettebb volt, s az általánosság érdeke vonalán koncepciója dinamikusabban továbbfejlődhetett. Már csak azért is, mert mögötte voltak a felvilágosodás és a francia forradalom történelmi tapasztalatai, a polgári társadalom jakobinus korlátozásának példája. S most, amikor a szegény osztályok problémáit vizsgálja, ez a gondolat megújult erővel vetődik fel: a társadalom átalakításához — legalábbis egy vonatkozásban — be kell avatkozni a polgári társadalomba, s ez közvetlen szülője annak a nagy marxi történelmi felismerésnek, hogy a társadalmi forradalom feladata éppenséggel a termelési viszonyok adott rendszerének, a „polgári társadalomnak” az átalakítása.

E gondolat újszerűségét különösen azért kell hangsúlyozni, mert a viszonylagos vagyonegyenlőségre épülő társadalomanalízis, a termelésnek ilyen felfogása tendenciájában szükségképp történelmietlenné tenné a polgári társadalom értelmezését. A polgári társadalom persze ebben az analízisben is történelmi kategória Marxnál, de csak a genezisé, szerveződését, a politikai államhoz való viszonya alakulását illetően, nem pedig tartalma vonatkozásában. Ha elszigetelt kisárutermelőket, parasztokat és kézműveseket tétélezünk fel, akik egymástól függetlenül dolgoznak, s csak munkájuk termékével jelennek meg a piacon, akkor az adódnék, hogy nem a munka, hanem csupán a „felette” húzóó érintkezés, munkamegosztás, csere, szerződések stb. társa-

dalmiak. A munka a polgári társadalom végső soron örök, változatlan természeti bázisa lenne, mégpedig anélkül, hogy maga benne foglaltatnék. A polgári társadalomnál kisebb szervezeti forma viszont szükségképp a család mint termelési egység, mint szervezeti forma. Ilyen társadalomképben valóban érvényesíthetők a rousseau-i ideálok, a polgári társadalomban a mértékletesség, a politikai államban a közérdek feltétlen szolgálata. De ezt a koncepciót múltba néző, történelmietlen következményei miatt Marx sohasem fogadhatta el teljesen, hiszen a munka már Hegelnél történelmi kategória, így Marx számára csak bizonyos átmeneti viszonyítási alapul szolgálhatott.

Marx a természeti korlátozottság leküzdését mindenestre nem fokozódó tárgyi humanizációja, hanem csak és kizárólag a társadalmi viszonyobjektíváció humanizációja, azaz a polgári társadalom és a politikai állam viszonya fejlődésén keresztül ábrázolja. Ebből következően egy társadalmi átalakulás programja is az államiság szférájára korlátozódik, a polgári társadalomban nincs mit átalakítani. Ennek a társadalmi modellnek viszont az a felismerés is ellentmond, hogy a szegény osztályoknak nincs még meg a helyük a polgári társadalomban, s ezért ennyi minimális átalakítást fel kell vennie programjába. Ebből következik azután Marxnál a fokozott politikai orientáció a kizsákmányoltak problémájára és elemi szükségleteik kielégítésére, a radikális társadalomkritika ezzel terjedelmileg és mélységben bővül, a filozófiai rendszer pedig kezdi immanensen magába fogadni a gazdasági szféra elemeit. A fejlődés „végpontja”, 1843–44 fordulóján, így lesz a társadalom gazdasági-politikai átalakításának követelménye és vele egységben a munka központi szerepének felismerése.

Már e cikkben találkozunk néhány közvetlen utalással a marxi társadalomeszményre, a demokráciára. A demokráciát úgy mutatja be, mint „a magát megkülönböztető emberiség világát”, amelynek „egyenlőtlensége nem más, mint az egyenlőség szintörése”.⁵⁶ Itt a már említett „képviselési” elvről van szó, amelynek számos mozzanata még nem világos e rövid utalásból, de annyi bizonyos, hogy a rögzítettség-állatiasság feudális társadalmá helyett olyan társadalmi rendszerről van szó, amelyben az egyes szférák közötti átmenetek maguknak a szféráknak a lényegéből adódnak. Ez a demokrácia mint társadalomeszmény kerül részletes megfogalmazásra a kreutznachi kéziratokban 1843 közepén. Benne csapódik le a marxi fejlődés német szakaszának minden eredménye, s mutatkoznak meg korlátai, a termelés történetisége és a kizsákmányoltak aktivitása csak Franciaországban tárul fel előtte, s vezeti a fejlődés magasabb szintjére. Mindenesetre meg kell állapítanunk, hogy publicisztikai munkásságában a feudalizmus—demokrácia ellentéte dominál, amelyben a demokrácia csak a polgári demokrácia végigvitt, idealizált absztrakciója, s amelynek a polgári államok rendszerei csak elvetélt megoldásai. Ez a demokrácia kétségtelenül ugyanakkor előképe a marxi kommunizmus-elméletnek is, jóllehet nem annyira közvetlen tartalmában, mint inkább a marxi rendszerben elfoglalt centrális helye következtében.

A rendi bizottságokról

Marx következő nagyobb teoretikus cikke az *Augsburger Allgemeine Zeitung*gal folytatott polémiával kapcsolatos. Az augsburgi lap cikket közölt

⁵⁶ Uo. 116. o.

a poroszországi rendi bizottságokról, erre válaszolt Marx 1842. december 11-én, 20-án és 31-én megjelent cikksorozatában. A vita a rendi bizottságok rendeltetéséről és összeállításáról folyt, s Marx mindenekelőtt azért támadta az *Augsburgert*, mert a társadalom rendi megrögzöttségét természetesnek és véglegesnek, a képviselet egyetlen lehetséges formájának ismeri el. Szeméretveti, hogy még azt sem vizsgálja, „vajon a rendeknek a kérdéses intézményben előfeltételezett különbsége a múlt rendjeit vagy a jelen rendjeit jellemzi-e”⁵⁷ pedig, írja Marx, maguk a rendi határok és sajátosságok is változtak, a rendi képviselet viszont változatlanul a középkori formákat és határokat őrzi. Marx azonban nem a társadalom beskatulyázottsága, anyagi megrögzöttsége egyik formáját akarja a másikkal szemben érvényre juttatni, ez csak akkor lenne jogosult, „ha már elfogadunk különbséget a rendek között”.⁵⁸ Marx ezt természetesen nem fogadja el, hanem magát a rendiség, a rendi képviselet és megoszlás elvét támadja, s amikor ellenfele „az egyáltalában-való rendi különbséget tárgyalja”, és kifejti, hogy azt éppúgy nem lehet eltüntetni, „mint az elemeknek a természetben meglévő különbségét megsemmisíteni és a kaotikus egységbe visszajuttatni”,⁵⁹ cáfolatért a természetfilozófia területén is nyomon követi.

Marx természetfilozófiai kérdésekről igen keveset nyilatkozik, ennek oka nyilván a politikai publicisztika műfajában rejlik, néhány — többek között az alábbi — fejtegetése azonban arról tanúskodik, hogy alaposan feldolgozta Hegel természetfilozófiáját is — jegyzetei fenn is maradtak —, s jól kialakult, önálló véleménnyel rendelkezett e kérdésben is. Így azután ellenfelét a természet „figyelmesebb tanulmányozására” utasítja, hogy „a különböző elemek első érzéki észlelése” helyett „az organikus természeti élet észszerű észlelése” álláspontjára helyezkedjék, s ekkor a megismerés különböző fokainak sajátzerűsége szerint nem „kaotikus egységet”, hanem „eleven egységet” fog tapasztalni.⁶⁰ A mechanikus és a dialektikus szemlélet különbségéről van szó, s Marx az utóbbi bázisáról azt fejtegeti, hogy „Maguk az elemek sem maradnak meg nyugodt elválasztottságban. Állandóan átváltoznak egymásba”⁶¹ már az élettelen természet szintjén is. A szerves természet pedig egyenesen az elemek kölcsönös feltételezettsége, szervezett egysége, azaz a *szerves egész, a totalitássá szerveződés* szintje: „Az eleven organizmusban mármint a különböző elemeknek mint olyanoknak minden nyoma eltűnt. A különbség már nem a különböző elemek elválasztott létezésében egzisztál, hanem megkülönböztetett funkciók eleven mozgásában, melyeket mind egy és ugyanazon élet lelkesít át, úgyhogy maga a különbségük nem készen megelőzi ezt az életet, hanem éppenséggel állandóan belőle magából fakad, és éppoly állandóan eltűnik és kiegyenlítődik benne.”⁶² A szerves egésznek erre a dialektikájára hivatkozva mondja — hiszen Hegelből kiindulva az államot az egész eszméjéből vezeti le —, hogy a különböző elemek széttagoltsága és önállósága, a mechanikus szemlélet, a közvetlen érzéki látszat még kevésbé érvényes a totalitás még fejlettebb fokára, az államra, amelyet most a „természeti szellemek-birodalmának” nevez. Az egész természetfilozófiai elemzés

⁵⁷ Marx Rheinische Zeitung-cikkeiből. *Magyar Filozófiai Szemle* 1969/4. 681. o.

⁵⁸ Uo.

⁵⁹ Uo.

⁶⁰ Uo.

⁶¹ Uo.

⁶² Uo.

természetesen csak a konkrét politikai-filozófiai polémia céljait szolgálja, ellenfelének sajátos, a fetiszizmuselméletből adódó pozíciót tulajdonít, mindenestre érdekesek Marxnak a természeti szerveződési szintekről kifejtett nézetei, valószínűleg egy átfogó, bár részleteiben ki nem dolgozott koncepció részét alkották. A természeti szellemek-birodalma kifejezés egyenesen arra utal, hogy Marx Hegel nyomán a társadalmat — az államot — a szervezettség, a dialektikus totalitás legmagasabb szintjének tartotta, amely a szellemiségnél fogva megszüntetve-megtartja a természetiséget.

Ellenfele pozícióját pedig azért tekinti a fetiszizmuselméletből adódónak, mivel az érzéki észlelés „gyermeki” fokán állónak tartja, amely pozíció az *anyagilag* elkülönült elemnek az *erkölcsi-jogi* szférában, az államban való megrögzítettsége tézisért tartalmazza. A marxi totalitás, szerves egész koncepciójából világosan következik, hogy a társadalmi életben is vannak különböző funkciók, s ezeknek nem különbségét akarja eltüntetni — ilyen értelemben beszél arról, hogy senki sem akarja a rendek közötti különbséget eltüntetni —, hanem merev széttagoltságukat, elválasztottságukat — lásd a falopásról írott cikk feudalizmus-koncepcióját — kívánja a demokrácia elvének megfelelően a funkciók felcserélésével és átmeneteivel felváltani. A marxi demokratikus utópia talaján ugyanis a társadalmi funkciók mint termelőfunkciók különbségük ellenére lényegileg egyenlőek mint mesterségek, másfelől a termelőfolyamatok ilyen tagozódása nem emelkedik fel a politikai állam szférájáig, azaz állampolgárként mindenki a polgári társadalomban betöltött helyétől függetlenül jelenik meg. Mindenekelőtt ez utóbbi vonatkozásában támadja Marx a rendi társadalmat: „Itt mindenestre nem az a kérdés, mennyiben egzisztálnak rendek, hanem az a kérdés, mennyiben kell hogy egzisztenciájukat egészen az államelmélet legmagasabb szférájáig folytassák.”⁶³ Azt a paradoxont, hogy Marx egyfelől, a fetiszizmuselméletben, negatívan tárgyalja a társadalom természeti mozzanatait, másfelől, a fentiekben, pozitívan említi a szerves egész létezését a természetben, s éppenséggel a társadalomban mutatja fel a megrögzöttséget, a funkcionáló elemek szétválását, csak a rendi társadalom, a feudalizmus sajátos anyagi megrögzöttségének vizsgálata oldja fel. Valójában arról van szó, hogy a totalitás alacsonyabb szintje — a biológiai szubjektum — a maga szférájában példásan funkcionál, amikor azonban át akar lépni a „természeti szellemek-birodalmába”, azaz a társadalomba, akkor fel kell adnia természeti elszigeteltségét, önmagára zártságát, korlátoznia kell direkt anyagi-érzéki irányultságát, vonatkoztatnia kell magát a többiekre — így alakul ki a totalitás, a társadalom, mostmár magasabb szinten, a biológiai organizmusok fölé emelkedve. E folyamat ellentmondásosságát Marx abban látja, hogy a társadalom különböző anyagi funkciókhoz emberek csoportját rögzíti, s e rögzítettséget és szétválasztottságot — a rendeket —, azaz az anyagi különérdeket emelik fel az államelmélet szférájába, amelynek általánosságát így a különös elnyomja. A rendi társadalom elemzésében ezzel új mozzanatot jelenik meg, a falopásról írott cikk tapasztalatait most a „képviselési” elvre, az államélet belső mechanizmusára alkalmazza, s így jut el a társadalmi munkamegosztásbeli struktúra és az osztálymegosztás valamiféle egységének feltételezéséig.

A népképviselés elvének védelmében tehát polemizál azzal az állásponttal, mely a nép megszervezettségét csak a rendinek megfelelő, azaz csupán az

⁶³ Uo. 681—682. o.

elkülönült anyagi részmozzanatokat fetiszizált-transzcendens állammá emelő formában tudja elképzelni: „Ahogy nem volna helyénvaló a népet nyers, anorganikus tömegként hozni mozgásba, éppúgy nem jutunk el organikus mozgáshoz, ha a népet mechanikusan feloldjuk szilárd és elvont alkotórészekre, és ezektől az anorganikus, erőszakosan rögzített részekről önálló mozgást — ez csak konvulzív lehet — kívánunk. A szerző abból a nézetből indul ki, hogy a nép — néhány önkényesen, újrafelragadott rendi különbségen kívül — nyers, anorganikus tömegként van meg a valóságos *államban*. Nem ismer tehát organizmust magában az államéletben, hanem csak különmemű részek egymásmellettségét, amelyeket az állam felszínes és mechanikus módon átfog.”⁶⁴ A marxi politikai követelés tehát az, hogy ne — történelmileg túlhaladott módon — a polgári társadalom bizonyos formájú tagoltságát vigyék át az államra és ne is az atomizált egyének összességének képviselőjét jelentse az általános választójog szerinti népképviselő, hanem az államiság által igényelt organikus szervezeti formát valósítsák meg a polgári társadalomban, hogy abból a valóságos organikus népképviselő bontakozhassék ki: „Nem kívánhatjuk, hogy a népképviselőnél elvonatkoztassanak a valóságosan meglévő különbségektől, hanem azt kívánjuk, hogy a valóságos, az állam belső konstrukciója által megalkotott és megszabott különbségekhez kapcsolódjanak és az államéletből ne essenek vissza képzelt szférákba, amelyeket az államélet régesrég megfosztott jelentőségüktől.”⁶⁵ A rendi tagozódás esetében „egy elmúlt kor felbomlási folyamatától a jelenre rákényszerített nyersanyagok”-ról⁶⁶ van szó, s hogy ezek mennyire túlélték magukat, azt Marx szerint mi sem bizonyítja jobban, mint hogy maga a porosz állam egész működése a kormányzattól az iskolarendszerig a rendi tagozódástól függetlenül megy végbe, értelmetlen lenne tehát ezt az elvet az államélet legmagasabb aktusánál, a törvényhozásnál megőrizni. Így nő át a rendi bizottságok rendeltetésének kritikai elemzése már az „első menetben” a rendi társadalom alapjainak tagadásává, a népképviselő elvének követelésévé: „Csak azt kívánjuk, hogy a porosz állam ne szakítsa meg valóságos államéletét egy olyan szféránál, amely ezen államélet tudatos virága kell hogy legyen, csak következetes és mindenoldalú végigvitelét kívánjuk a porosz alapintézményeknek, azt kívánjuk, hogy ne hagyják el hirtelenül a valóságos organikus államéletet és ne süllyedjenek vissza nem-valóságos, mechanikus, alárendelt, államiatlan életszférákba. Azt kívánjuk, hogy az állam ne bomoljék fel abban az aktusban, amely belső egyesülésének legmagasabb aktusa kell hogy legyen.”⁶⁷

A népképviselő megismételt követelése, a zoológiailag rögzített és részekre tagolt feudális világ elutasítása kétségtelenül a cikk alapvető mondanivalója. Marx azonban, újabb oldalakról támasztva alá, még továbbviszi a fejtegetést. Ha már a fentiekben bebizonyította, hogy a rendi tagozódásban „az elemek egy központi egész számára nem alkalmas elemek”,⁶⁸ az alábbiakban a konkrét polémia vonatkozásában kimutatja, hogy a tartományi rendekből kiválasztott rendi bizottságok még kevésbé alkalmasak az egész képviselőletére, hiszen „a bizottságok mégcsak nem is a tartományi Landtagokból mint morális személyekből, hanem a mechanikai részekre feloldott tartományi

⁶⁴ Uo. 682. o.

⁶⁵ Uo.

⁶⁶ Uo.

⁶⁷ Uo.

⁶⁸ Uo. 684. o.

Landtagokból erednek”, s ezért „a Landtag összetételével szembeni ellen-
vetések tehát nem egyszeresen, hanem *kétszerezetten* hullnak vissza a bizott-
ságokra . . .”⁶⁹

A rendi bizottságok elleni konkrét és direkt polémia azonban csak a
közvetlen politikai és publicisztikai alkalmat adta Marxnak a vitára, hogy
azután újra az általában vett rendiség ellen lendüljön támadásba. Ha ugyanis
a tartományi rendek feladata, rendeltetése az, hogy „*különös tartományi érde-
keiket a különös rendi érdekeik* álláspontjáról képviseljék”, akkor — teszi fel a
kérdést Marx — „milyen új elem változtatja át hirtelen a tartományi érdekek
képviselőit az állami érdekek képviselőivé és kölcsönzi *különös* tevékenység-
güknek egy *általános* tevékenység lényegét?”⁷⁰ A különös és az általános
érdekek ütközését már huzamosabb idő óta vizsgáló Marx számára az anyagi
determináltságában, magántulajdonosi hevületében megmutatkozó külön-
érdek semmiféle transzpozíciójában, állami szinten való funkcionálásában sem
lehet az általános érdek kifejezője vagy közvetítője. Szónoki kérdése azért
gúnyos, a „legmateriálisabb mechanizmus” álláspontjáról megfogalmazott
választ talál: „Nyilván semmiféle más elem, mint az összejövétel *közös helye*.”⁷¹

A marxi kritika azonban nem elégszik meg szarkasztikus megjegyzések-
kel, s e cikkben a különös és általános érdek viszonyának vizsgálatában egy új
elem jelentkezik, az *intelligencia* kérdése. A liberális ellenzék soraiban ugyanis
fellépett olyan igény, hogy az értelmiség mint különös rend nyerjen rendi kép-
viseletet, fejezze ki renddé szerveződve az általános érdeket. Az *Augsburger*
cikkírója támadja ezt az álláspontot, s itt Marx egyetértésével találkozik, más
kérdés az, hogy amaz ezt a rendiség talajáról teszi, míg Marx az értelmiség rendi
képviselőt a rendiség tagadásának bázisáról utasítja el, mint olyant, amely
fogva marad a rendi keretek között. Az „intelligencia” társadalmi szerepének
marxi vizsgálatához előre kell bocsátanunk, hogy a kifejezés nála egyszerűsít
az objektív ésszerűség felismerésére hivatott emberi értelmet, másrészt az
értelmiséget mint társadalmi csoportot jelenti, sőt publicisztikai fordulataiban
felidézi a német kifejezés egyéb, lényegtelen jelentéseit is.

Az előbbi értelemben vett intelligencia azonos az emberi lényeggel, az
emberről mint „intelligens lényről”, mint „természetráji nem”-ről beszél,
azaz, mint korábban is láttuk, az ember különös *természeti* meghatározottságát
észbeli-szellemi tulajdonságában látja — ezért lehet az állam is természeti
szellemek-birodalma. Ez az emberi lényeg — az államban — mindenkit meg-
illet, az intelligencia tehát általános tulajdonsága az embernek, ezért Marx
bevezetőül az alábbiakban szögezi le véleményét: „Az országos rendhez hozzá
kell járulnia az intelligenciának mint általános emberi tulajdonságnak, de az
emberhez nem kell hozzájárulnia az intelligenciának mint különös országos-
rendi tulajdonságnak, azaz: az intelligencia nem teszi az embert országos renddé,
de teszi az országos rendet emberré. Hogy ezzel az intelligenciának nincs a
Landtagon különös helyzet biztosítva, azt szerzőnk alkalmasint elismeri.”⁷²
Vagyis az intelligenciának mint általános, nembeli tulajdonságnak egyfelől
minden társadalmi intézmény, így az országos rendek lényegét kellene alkot-
nia, másfelől viszont, éppen ezért, az ember az intelligenciát nem mint egy

⁶⁹ Uo.

⁷⁰ Uo.

⁷¹ Uo.

⁷² Uo. 685. o.

különös, rendi vonást birtokolja. Nem véletlen azonban az, hogy Marx az intelligenciát a társadalmi közvetítéssel, a képvisellel kapcsolatban emlegeti. Az anyagi mozzanatok ugyanis érvényesítésüket keresik a társadalom életében, de ezt csak az emberen keresztül tehetik, a szántóföld helyett a szántóföld birtokosa beszél, mivel az előbbinek „intelligens formában kell fellépnie, hogy érvényesíthesse magát; a kívánságok, az érdekek nem beszélnek, csak az ember beszél; elveszti-e a szántóföld, az érdek, a kívánság a maga korlátozottságát, mert emberi lényként, intelligens lényként érvényesítette magát?”⁷³ Az intelligenciának itt „puszta formájáról” van szó, az anyagi-állati korlátozottságnak intelligens-emberi formában való megjelenéséről, az anyagi-érzéki álláspont korlátozottságnak társadalmilag intézményesült érvényesítéséről. Ennyiben tehát — írja Marx — „a rendi képviselőt rászorol az intelligenciára, de csak egy igen korlátozott intelligenciára, ahogy minden embernek annyi értelem szükséges, amennyi elegendő a szándékainak és érdekeinek keresztülviteléhez, miáltal a szándékai és érdekei még korántsem válnak 'az értelem' szándékaivá és érdekeivé”.⁷⁴ A rendi képviselőt alapvetően ellentétes az emberi lényeggel, az intelligencia tartalmával, formális felhasználása az emberi lényet az anyagi-állati tartalmak hordozójává, különössé szervezett magánérdekek megtestesítőjévé teszi.

Marx tehát a fetiszizmuselmélet bázisán messze meghaladja a felvilágosodás „értelmes önzés” elméletét, a XVIII. sz.-ban oly központi szerepet játszó „hasznossági elvet”. A hasznosság nála eleve alacsonyabbrendű mozzanat — az intelligencia formális érvényesülése — a hasznossági szempontokon felül emelkedő erkölcsösséggel szemben: „A *hasznos* értelem, amely a tűzhelyéért harcol, igencsak különbözik a *szabad* intelligenciától, amely tűzhelye ellenére ki tudja harcolni a helyeset. Más intelligencia az, amely meghatározott célt, meghatározott anyagot szolgál, és megint más intelligencia az, amely minden anyagon uralkodik és csak önmagát szolgálja.”⁷⁵ Az *intelligencia* tartalmi meghatározottsága tehát a *szabadsága*, amely az anyagiságon uralkodó, ezt leküzdő *erkölcsösségben* mutatkozik meg. Amikor tehát e cikkben az intelligencia problémáját mint az általános érdek direkt érvényesülésének kérdését vizsgálja, újra felmerül az emberi lényeg értelmezése és hármassága, mint a sajtószabadságról írott cikkben. Az emberi lényegre támaszkodó elemzés itt is a rendiség különös érdekekre támaszkodó világa és a történelmileg és társadalmilag felfogott emberi észre alapozott általános érdek világa közötti kibékíthetetlen ellentmondás kimutatására szolgál: „Nem az organikus állam-ész, hanem a magánérdekek szűkössége a *rendi* alkotmány építőmestere, és az intelligencia mindenestre nem szűkös szükségletű, egoisztikus érdek, hanem az általános érdek. Az intelligencia képviselője egy rendi gyűlésben tehát ellentmondás, képtelen követelés.”⁷⁶ Mégpedig az intelligencia mindkét értelmében. Marx kimutatja, hogy vitapartnerre a rendiség bázisáról ellentmondásosan érvel az intelligencia-értelmiség rendi képviselője ellen: „Egészen *következetes* dolog, nemcsak szerzőnk elvei, hanem a *rendi képviselő* elvei szerint, ha 'az intelligencia' Landtag-képviselői jogának kérdését átváltoztatja a *tanult rendek*, az intelligenciát *monopolizáló* rendek, a *rendivé* vált intelligencia képviselői

⁷³ Uo.

⁷⁴ Uo.

⁷⁵ Uo.

⁷⁶ Uo. 687. o.

jogának kérdésévé. Szerzőnknek igaza van, amennyiben rendi képvisellel kapcsolatban csakis renddé vált intelligenciáról lehet szó, de nincs igaza, amennyiben nem ismeri el a tanult rendek jogát, hiszen ahol a rendi elv uralkodik, az összes rendeknek képvisellet kell kapniok”⁷⁷ — de mivel maga elutasítja, hogy az intelligenciát formálissá, anyagi szükségletek hordozójává süllyesz-
szék le, szükségképp elutasítja az intelligencia torz, monopolizált képvisel-
eti formáját is, amely a rendiség feltételei között csak mint a különös, korlátozott
mozzanatok egyike jelentkezhet.

A centralizált államszervezetet már korábban előnyben részesítette a ren-
diség különösségének korlátozottságával szemben. Korábban már megfogal-
mazta, hogy az állam a rendiségben a magánérdek⁸ különösségének bázisán áll,
csak látszata, nem pedig tartalma szerint általános, most, a cikk alapvető mon-
danivalójának megfelelően, olyan élesen igyekszik legalább *formális szinten*
rendiség-államiság — ill. különös és általános — megszervezettségének ellen-
tétét kimutatni, hogy a kormánytisztviselőket a rendiségben nem mint sajátos
különérdeken, az általánosság ügyeinek monopolizálásán alapuló csoportot,
mint bürokráciát jellemzi, hanem mint a rendiséggel szembenálló általánosság
hordozóit: „A kormánytisztviselők egy rendi államban az államérdekeknek
mint olyanoknak a képviselői, tehát a rendi magánérdekeknek a képviselőivel
ellenségesen szembenállnak. Amennyire nem jelentenek ellentmondást kor-
mánytisztviselők egy népképviselőben, annyira azt jelentenek egy rendi kép-
viselőben.”⁷⁸ A népképviselőt azonban nemcsak mint elvont ideált, hanem
mint konkrét létező formát is szembeesíti a rendiséggel — „a francia és angol
küldötteket nem a földbirtok képviselőiként, hanem népképviselőkként választ-
ják”⁷⁹ —, s azt veszik számba, hogy „mit élvez az állam a földtulajdonból és
milyen terheket visel a birtokos, míg Poroszországban megfordítva . . . az jön
számba, hogy mennyire *szabadok* (ti. a birtokosok — *A. A.*) az állami terhek-
től és mennyire független a magánéletük”⁸⁰ Bár felsőbbrendűségüket
egyértelműen kimutatja a porosz állapotokkal szemben, koránt sincs persze
arról szó, hogy a népképviselő e formáit Marx ideálisnak tartaná, hiszen —
ha megváltozott formában is — az anyagi érdek meghatározó szerepe fenn-
marad: „Nem az, amije valakinek van, hanem az, amije az állam számára van,
nem a birtok, hanem mintegy a birtok állami tevékenysége — ez adja meg
Franciaországban és Angliában, melyek rendszereit egyébként korántsem
helyeseljük, a képviselő jogát.”⁸¹

A marxi álláspont tehát elutasítja az anyagi érdeken alapuló népképviselő-
letet éppúgy, mint a rendiséghez alkalmazkodott liberális követelést az intel-
ligencia rendi képviselőtéről — „Ugyanilyen fonák az a liberalizmus, amely az
intelligenciát akarja a Landtagon képviselve látni.”⁸² — s a képviselő elvét
az intelligencia tartalmi érvényesítése alapján fejti ki: „Az intelligencia nem-
csak nem *különös* eleme a képviselőnek, az intelligencia egyáltalában nem
elem, hanem *elv*, amely nem vehet részt semmiféle *elemszerű összetételben*,
hanem csak megteremthet *tagozódást* önmagából. Intelligenciáról nem lehet

⁷⁷ Uo. 686. o.

⁷⁸ Uo.

⁷⁹ Uo.

⁸⁰ Uo.

⁸¹ Vö. uo. (A magyar szövegek közléséből hiányzik egy sornyi szöveg; kiegészítve a
MEGA I. 1/1-ben közölt szöveg alapján.)

⁸² Uo. 687. o.

szó mint integráló részről, hanem csak mint az organizáló lélekről.”⁸³ Amint azonban az idézet markánsan mutatja, az intelligencia Marx által kifejlesztett elméletében nem egyszerűen a közvetlenül követhető általános érdek marxi koncepciójának megismétléséről van szó, s nem is a sajtószabadságról írott cikkben kidolgozott és egész jelen filozófiai fejlődése alapjául szolgáló nézetek alkalmazásáról. Két vonatkozásban is lényegesen új vonásokkal találkozunk, amelyek abból adódnak, hogy Marx számot vet döntő fontosságú cikke, a falopás kérdéséről írott cikk tanulságaival. Egyfelől e cikk hic et nunc pártosságával szemben most szükségesnek tartja kihangsúlyozni az általánosság közvetlenségének elméletét, mégpedig az intelligencia mint az összesség szerveződése, önnön megjelenítése, a *képviselő* elméletét. Az intelligencia „organizáló lelke” a társadalmiságnak, de amíg az emberi tevékenységek emberi tartalmuk és társadalomhoz viszonyított általánosságuk szempontjából lényegesen eltérnek, az emberi mivoltuk csak szegmentumait tartalmazzák, s ezekhez elválaszthatatlanul rögződnek, addig az „organizálás” — feltéve az emberi tevékenységek bizonyos szükségszerű különféleségét — a társadalom belső „tagozódásának” megteremtését jelenti. Másfelől épp itt, a tagozódás megteremtésében mutatkozik meg, hogy Marx többé nem bíz a polgári társadalom spontán mozgásán alapuló „képviselőben”, változatlanul a közvetlen általános érdek álláspontján áll, de jól látja, hogy ennek követését hiába várja az anyagi érdekek *ellenére*, s a szegény osztályok helyzete sem rendeződik magától. Ezért eljut annak felismeréséhez, hogy az államnak be kell avatkoznia a tulajdon, az anyagi szükségletek stb. szférájába. Cikke utolsó bekezdései ezt a gondolatot, valamint a képviselettel kapcsolatos nézeteit fejtegetik, s ezzel minden eddiginél magasabb fokra emelik a rendi társadalom kritikáját.

Az intelligencia mint „organikus lélek” felfogása után Marx világosan leszögezi: „Nem *kiegészítésről* van itt szó, hanem *ellentétről*. A kérdés: 'intelligens képviselő' vagy 'rendi képviselő’.”⁸⁴ „A kérdés az, hogy a különös érdek képviselje-e a politikai intelligenciát vagy a politikai intelligencia-e a különös érdekeket. A politikai intelligencia pl. a földtulajdont az állami maximák szerint fogja szabályozni, nem pedig az állami maximákat a földtulajdon szerint, a földtulajdont nem annak magánegoizmusa, hanem annak állami természete szerint fogja érvényre juttatni; nem e szerint a különös lényeg szerint fogja az általános lényeg meghatározni, hanem az általános lényeg szerint ezt a különös lényegét.” Teljes és kibékíthetetlen tehát az ellentét a magánegoizmus korlátozottságán alapuló „feudális” és az intelligencia elvén alapuló ésszerű állam között. De továbbmenve az intelligencia mint az objektív társadalmi ésszerűség, törvényszerűség — „ő a belső meghatározó lelke mindennek”⁸⁵ — és mint felismert ésszerűség tehát már nem csak azt jelenti, hogy az anyagi szükséglet- és érdekrendszereket saját szférájukra kell korlátozni, hanem azt is, hogy e szférát is ésszerűen kell alakítani. Ez a marxi felismerés — a földtulajdonnak nemcsak állami-politikai jelentkezésében, hanem önnön belső mozgásában is a politikai intelligencia által meghatározottsága —, s egyáltalán a polgári társadalomba való beavatkozás elve egyfelől a polgári társadalom elsődlegességének elvét előlegezi a politikai állammal szemben — bár történelmi fordulópontokon éppen az aktív, tudatos államiság szerepe hangsúlyozódik ki —,

⁸³ Uo.

⁸⁴ Uo.

⁸⁵ Uo. 687—688. o.

hiszen belátja, hogy a közvetlen általános nem juthat érvényre az anyagi érdekek ellenében, nagy vagyoni egyenlőtlenségek esetén, másfelől éppen ezért az eljövendő társadalmi átalakulás, forradalom tartalmává egyre inkább nem annyira a politikai állam, mint inkább a polgári társadalom szférájának gyökeres átalakítását teszi. Ez a mozzanat néhány hónap múlva realizálódik a kreutznachi kéziratokban, ugyan lassabban bontakozik ki, de — a francia fejlődés bázisán — alapvető tartalmát adja majd a marxi filozófia továbbfejlődésének. Mindenesetre Marx eddig sehol sem jutott oly közel a jakobinizmus-hoz, mint éppen ebben az óvatosan hangszerelt cikkben, nem egyszerűen politikai szimpátiák alapján, hanem annak társadalmi lényege, az állami kelléssé változtatott moralitás alapján, amelyben az absztrakt általánossággá emelt állampolgár mivolt önnön törvényeit minden szférába bele akarja vinni, mindent a maga képére akar átalakítani. Marx a magánérdek, az anyagi szükséglet minden formájáról kimondja, hogy „Tehát korlátozottként, azaz egy általános, felette álló hatalom által kell kezelni, de nem kezelheti az általános hatalmat a maga szükségletei szerint.”⁸⁶

A rendi társadalom lényege ezért nemcsak úgy mutatkozik meg, mint a különérdekek önelégült makacssága, hanem úgy is, mint olyan objektív tartalmak hordozója, melyek gazdasági-jogi lényegét, belső törvényeit még nem ismerte fel, de létezésükről és megnyilvánulási formáikról már tud, s amelyek kizárják a társadalmi általános érdek érvényrejutását. Vannak tehát olyan magánérdekek, a magánérdekeknek olyan különössé szervezett történelmi formái — tapogatja körül az osztályérdeket —, amelyek fölé szükségképp nem épülhet harmonikus politikai állam, ezért kell a magánérdekek olyan világát kialakítani, amelyből objektíve már lehetséges eljutni a közérdekig. Azt is tudja már, hogy e különös érdek tartalma a magántulajdon, mégpedig a nem saját munkán alapuló, mások létfeltételeit monopolizáló, óriásivá felduzzasztott magántulajdon. E magántulajdon számára a társadalomban önnön igényein túl minden „külsőleges”, az „összes általános, sőt a tőle különböző különös érdekekhez is szükségképp mint hozzá nem illőhöz és idegenhez viszonyul”.⁸⁷ De e magántulajdon létrejöttének konkrét történelmi okaival — azon az általános felismerésen túl, hogy az „állami mivolt” továbbélése — és működésének ökonómiai mechanizmusával még nincs tisztában, mindent az állam felől megközelítve, mindenekelőtt adott politikai mechanizmusa, a rendi képviselőt oldalaról vizsgál: „A Landtagok sajátságos összetételüknél fogva nem egyebek, mint különérdekek társasága, melyeknek megvan a kiváltságuk, hogy érvényesíthessék *különös korlátaikat* az állammal szemben, nem egyebek tehát, mint államiatlan elemek jogosított önkonstituálása az államban. *Lényegük* szerint tehát *ellenséges* érzületűek az állammal szemben, mert a különös a maga elszigetelt tevékenységében mindig ellensége az egésznek, mivel éppen ez az egész adja meg *semmisségének* — mert korlátainak — érzését.”⁸⁸ Itt már nem arról van szó, hogy bizonyos különös érdekek az állammal szembefordulhatnak, s ezért visszaszorítandók szférájukba, hanem arról, hogy történelmileg szükségképp léteznek olyan eleve elszigetelt különösök, amelyek éppen eleve elszigeteltségük miatt ellentétesek mindenféle államisággal, s ezért nem visszaszorítandók vagy korlátozandók, hanem egyszerűen megsemmisítendőek, mint az állammal

⁸⁶ Uo.

⁸⁷ Uo.

⁸⁸ Uo.

szembenállók eltörlelendők. Az elszigeteltségében vett különös a polgári társadalom szintjén is át kell hogy adja a helyét a társadalmi totalitásba beleilleszkedő különösnek.

Marx ezért — az elidegenedés folyamatát mostmár fogalma szerint megragadva és kifejezve — az alábbi perspektívát látja: „vagy a különérdekek mindenek fölé helyezkedve és a politikai államszellemtől elidegenedve korlátozni akarják az államot, vagy az állam egyedül a *kormányzatban* összpontosul, és a korlátozott népszellemnek kárpótlásul pusztán egy különérdekkei szabadjára engedésére szolgáló szférát nyújt.”⁸⁹ Véleménye szerint mindkét nézet végletes, az előbbi a polgári társadalom és a politikai állam egységét jelenti, mint a különérdekek kiterjesztését az államra és az állam lealacsonyítását, a másik pedig ellenkezőleg, a két szféra elválasztását, az államiságnak a kormányzatra való redukálását. „Egybefogva” a két nézetet, a polgári társadalom és a politikai állam egységének és a különérdekek korlátozásának elvét, fejt ki saját „képviseleti” elvét: „Hogy az intelligencia képviseletére irányuló kívánságnak tehát értelme legyen, úgy kell értelmeznünk, mint a nép-intelligencia tudatos képviseletére irányuló kívánságot, mely nem egyes szükségleteket akar érvényesíteni az állammal szemben, hanem melynek legmagasabb szükséglete az, hogy magát az államot — mégpedig mint a maga tettét, mint a saját államát — érvényesítse.”⁹⁰ Marx tehát a lehető legradikálisabban megfogalmazza az állampolgári mivolt, az államra mint összességre irányuló erkölcsi-jogi szükséglet követelményét, a képviselet feltételéül megszabja az intelligencia — mint objektív ésszerűség — tudatos felismerését. Ez a jakobinus magatartás a képviseletet a nép tettének fogja fel, de az erkölcsi-jogi szükségleten alapuló állampolgári magatartás bázisán ez szükségképp az anyagiasságtól, az anyagi-érzéki szükségletektől való tudatos elvonatkoztatás kell hogy legyen. A sajátos emberi aktivitást, autonómiát változatlanul csak a szellemi szükségletekre vonatkoztatva tudja elfogadni, s az anyagi mozzanatoknak — a kettő dualizmusának megfelelően — passzivitást tulajdonít: „Képviselve lenni egyáltalában passzív valami; csak ami anyagi, szellemnélküli, önállótlán, veszélyeztetett, szorul képviseletre; de az állam semmilyen eleme nem szabad hogy anyagi, szellemnélküli, önállótlán, veszélyeztetett legyen. A képviseletet nem szabad úgy felfogni, mint valamilyen anyag képviseletét, amely nem maga a nép, hanem csak úgy, mint a nép *önképviseletét*, mint állami akciót, amely — nem lévén egyetlen, kivételes állami akciója — csak tartalmának általánossága révén különbözik állami életének többi nyilvánulásaitól.”⁹¹

Marx tehát kifejti abbéli véleményét, hogy a képviselet nem lehet a társadalomban meglévő anyagi mozzanatok érvényesítése a politikai állam szintjén, ez mint a „földtulajdon stb. képviselése” éppenséggel az emberi passzivitás, a tárgyaknak, az anyagi mozzanatoknak való alárendeltség állapota, a fetiszizált-transzcendens állam, hanem a népnek tudatosan és aktívan, szellemi-erkölcsi-jogi szükségletei alapján önmagát kell képviselnie az államban. De e képviseletnek két foka, ill. formája van. Az egyik a képviselet közvetlen, kevésbé általános, sőt egyéni formája; az egyén azon a konkrét tevékenységen keresztül, amelyet végez, reprezentálja, újjátermeli a társadalmat, s a társadalom a különböző munkafolyamatokat végző egyének sajátosságain, tevé-

⁸⁹ Uo.

⁹⁰ Uo.

⁹¹ Uo.

kenységük rendszerén keresztül reprodukálja a tevékenységek szerves egységét, totalitását mint a társadalmiság létezését. Marx ezeket a „képviselőket” — mivel a társadalom csak a különböző munkafajták elosztásán keresztül létezhet — formájuk szerint különbözőknek, tartalmuk és „szintjük” szerint azonban azonosnak tételezi. *Ezért* lehetséges a bennük levő anyagi tartalomtól való absztrahálás, a mindenki számára lényegileg közös tárgyi feltételeken való felülemelkedés. A cél az ilyen polgári társadalom megteremtése, amelyben a „képviselőket” egyenrangúak, s ezért nem születik szükségképpen „államellenes” különérdek. Tegyük hozzá, hogy a polgári társadalomnak már itt felsejlik — s majd a kreutznachi kéziratban kifejtve megjelenő — „elsődlegesége” itt még passzív, formális mozzanat, hiszen nem arról van szó, hogy a polgári társadalom bizonyos formája kialakít bizonyos állami szervezetet, hanem arról, hogy a polgári társadalomban ne legyenek olyan mozzanatok, amelyek megakadályozzák vagy megzavarják az erkölcsi-jogi szubsztancia kibontakozását.

Amíg Marx végső soron kispolgári alapokon áll, addig az erkölcsiség döntő mozzanata fennmarad, s a termelés, ill. jogi síkra transzponált szférája, a polgári társadalom, csak passzív háttér, bár azzal, hogy Marx kezdi az összes társadalmi funkciókat mint képviselőket értelmezni, egyre aktívabb tartalmat nyer. Vagyis, egyre magasabb fokon ugyan, de az így felfogott szellemi, erkölcsi-jogi szükségletek és a hozzájuk tapadó politikai koncepció bázisán szükségképp újratermelődik a marxizmus radikális objektív idealizmus. Bármennyire is konkretizálódik a társadalmi objektivitás fogalma, s megmutatkozik a viszonyobjektivitás és rendszere, az állam az aktivitás és objektivitás egységékként, mint amelyhez a nép az „önképviselőként”, a „maga tetteként és a saját állama-ként”⁹² viszonyul, s amelyet mégis a természettörvényekhez hasonló objektív törvények urálnak, a tárgyi objektivitás fogalma nélkül a még meglévő idealista-transzcendens mozzanatokkal való szembefordulás nem lehetséges. Ezzel függ össze a korai fetiszizmuselmélet is, amely csak addig állhat fenn, amíg az eltárgyasulás és az elidegenedés azonosul, míg az anyagi szükséglet nem-humanizáltként s mint determináns mozzanat negatívként szerepel. A polgári korlátok egy aktív, a társadalom radikális átalakítására irányuló filozófiában így jelentkeznek filozófiai korlátokként, igaz, hogy a fejlődés dinamikájában tételezett, állandóan feloldott és túlhaladott korlátokként. Ez az immanenssé szerveződő belső filozófiai tartalom egyre jobban teret nyer, de amíg az ember anyagi-természeti mivolta csak negatív, korlátozott leküzdendő vagy, a legjobb esetben, passzív-közömbös tényező lehet a társadalom életében, addig az izoláltságában felfogott társadalmiságból szükségképp transzcendens elvek, erkölcsi elvárások fakadnak mint a jakobinus módon felfogott állampolgári mivolt külsődleges szembeállításának és érvényrejuttatásának kellése a fennállóval szemben.

Marx a nép önképviselőt nem a közvetlen demokrácia értelmében fogja fel, ill. közvetlenség csak a képviselő fenti, az egyéni tevékenységekre vonatkoztatott szintjén van. Jól látja azonban, hogy szükségzerű olyan egyéni tevékenység is, amelynek tartalma éppen az állam ügyeivel való foglalkozás, s ez a „legáltalánosabb” tevékenység a többi tevékenységforma egyediségével szemben. Ezek is az ember államiságának-társadalmiságának megnyilvánulásai, de közvetlenül nem erre vonatkoztatottak. Feltevésünk szerint Marx, mivel

⁹² Uo.

éppenséggel a különböző társadalmi szférák megrögzítése ellen hadakozik, mind az „egyedi” képviselőteken belül — bár ez inkább fejtegetéseinek általános szelleméből, a Rousseau-féle előzményekből, mintsem konkrét utalásai-
ból bizonyítható —, mind az „egyedi” és az „általános” képviselő között állandó és szerves átmeneteket tételez fel, a politikai képviselő és irányítás tehát csak időleges, s a nép összessége által állandóan kontrollált tevékenység. E koncepció formális meghatározottságai — a kreutznachi kéziratok demokrácia-koncepcióján keresztül — közvetlen előzményei a kommunista társadalom marxi elméletének, tartalmi determinánsai azonban a fenti egyenlősítő polgári társadalomideálból, az erkölcsi-állampolgári mivolt elsődlegességéből adódnak. Ezért kerül ezen az újabb, magasabb fokon megismétlésre az a marxi nézet, hogy az államiságban a természetiség alárendelt, leküzdendő mozzanat, melyet „szellemi idegek” fognak át és emelnek fel eszmeivé, úgy hogy igazi szabadságát az ember csak a természetiségtől való elvonatkoztatásban találja meg: „Egy igazi államban nincs földtulajdon, nincs ipar, nincs materiális anyag, amelyek mint ilyen nyers elemek az állammal megállapodásra léphetnének, csak *szellemi hatalmak* vannak, és csak állami feltámadásukban, politikai újjászületésükben szavazatképesek a természeti hatalmak az államban. Az állam szellemi idegekkel hálózta át az egész természetet, és minden ponton meg kell jelennie annak, hogy nem az anyag, hanem a forma, nem az állam nélküli természet, hanem az államtermészet, nem a *szabadságnélküli tárgy*, hanem a *szabad ember* uralkodik.”⁹³

A Rheinische Zeitung konfliktusa a kormánnyal a moselvidéki tudósítás ügyében

1843 elején nyilvánvalóvá vált, hogy a porosz kormány eltökélt szándéka a radikális sajtó elhallgattatása. Marx világosan látta, hogy a *Rheinische Zeitung* semmiféle taktikával meg nem menthető, ezért felhagyott az óvatoskodással és a kormány közvetett bírálatával. Alkalmat keresett és talált a bürokratikus államszerkezet radikális kritikájára, azaz a szegény osztályok, a rendiség és a sajtó vizsgálata után újra a bürokrácia problémájára kerített sort, de most már magasabb szinten, a korábbi felismerések felhasználásával, beépítésével. Ez adja meg Marx utolsó *Rheinische Zeitung*-beli elméleti írásának politikai-publicisztikai jelentőségét.

A cikk konkrét története a következő: P. J. Coblenz, a lap moseli tudósítója tollából 1842 decemberében két cikk jelent meg névtelenül a lapban a moseli állapotokról. A tudósítás szomorú képet festett a Moselvidék helyzetéről, gazdasági pangásáról, s ezért a hatóságokat hibáztatta, mégpedig igen nyers, támadó hangnemben. A hatóságok lecsaptak a lapra: von Schaper, a Rajna tartomány főprezidense a napisajtóra vonatkozó királyi kabinetparancs értelmében elégtételt, a „meghamisított” tények helyreigazítását követelte. Coblenz meghátrált, nyilván megrettent a felelősségrevonástól s nem érezte magát képesnek arra, hogy a moselvidéki állapotoknak az igazgatás hibáival való összefüggését dokumentálja. Ebben a kényszerhelyzetben, mint ez H. J. Claessennek, a lap munkatársának 1842. december 21-én Marxhoz írott leveléből is kiderül, vállalta el Marx a tudósításokat, illetve az „igazolá-

⁹³ Uo. 689. o.

sukat”: „A *Mosel mellől*, január. A 'Rheinische Zeitung' 346. és 348. számában két cikkem jelent meg: az egyiknek a témája a moselvidéki faínség, a másiké a moselvidékiek *különös* érdeklődése az 1841. dec. 24-i királyi kabinetparancs és a sajtónak általa biztosított szabadabb mozgása iránt.”⁹⁴ Bevezetőül leszögezi, hogy cikkének megírására hivatalos leiratok miatt kényszerült. Kénytelen elismerni, hogy „Az utóbbi cikk tónusa *erős*, sőt ha úgy tetszik *durva*” —, ezt azonban az „*ínség kíméletlen* hangjából” eredő „*politikai kötelelességgel*” igyekszik indokolni, másrészt annak lehetetlenségével, hogy „a bizonyítás *minden egyes szóra*” kiterjedjen,⁹⁵ hiszen „egy újságtudósító *legjobb lelkiismerete szerint* közli a fülébe jutó néphangot, de semmiképpen sem kell felkészültnek lennie arra, hogy ennek az összes részletekre, indítékokra és forrásokra kitérő kimerítő és alátámasztott kifejtését adja.”⁹⁶ Kifejti, hogy a sajtó feladata, hogy a népszellemet különböző funkciókon keresztül juttassa kifejezésre — a tudósítónak mint egy „szerteágazó test kis tagjának” csak a közvetlen benyomásai leírása a dolga, az elméleti általánosítás már a történésekre és közgazdászokra vár. A sajtó különböző funkcióinak szerves egységéből, munkamegosztásából jön létre azután az általános ítélet, s így válik a sajtó végső soron a nem általánosságának és objektivitásának kifejezőjévé és képviselőjévé: „A sajtó eleven mozgása esetén tehát feltárul majd az *egész igazság*, mert ha az egész először csak úgy jelenik is meg, mint a különböző egyes szempontoknak hol szándékosan, hol véletlenül egymás mellé kerülő kiemelése, végül éppen a sajtónak ez a munkája készítette elő a sajtó egyik tagja számára azt az anyagot, amelyből az most már megteremti az *egységes* egészet. Ily módon a sajtó a munka megosztása útján lassan hozzájut az egész igazsághoz, nem azáltal, hogy egy mindent tesz, hanem azáltal, hogy sokan tesznek keveset.”⁹⁷ A sajtóról szóló fejtegetés kapcsán ismét a szerves egész, a totalitás marxi koncepciójával találkozunk, amely jóval túllép a védekezés közvetlen szempontjain. Marx leírja az igazság létrejöttének dialektikus folyamatát mint a különböző társadalmi mozzanatok és szférák kölcsönös tevékenységének eredményét, s egyúttal mint a szubjektív mozzanatoknak objektívá váló tétéleződését, az objektivitás és szubjektivitás kölcsönös átmenetét és feltételezettségét a társadalomban. Ezért a sajtóról szóló fejtegetései mindig kiterjeszthetők a társadalmiság egészére, s a társadalmi objektivitás elméletének létrejöttét in statu nascendi mutatják.

Az adott, polemikus vonatkozásban az igazság objektív, személytelen vonása a legfontosabb Marx számára, ezért is hangsúlyozza a sajtó „vizsgálataiban” a névtelenséget, az egyéni vélemények általánossággá emelkedését: „Az a meggyőződésem, hogy az újságsajtó lényegéhez hozzátartozik a *névtelenség*, mely az újságot sok egyéni vélemény gyűjtőhelyéből *egy szellem* orgánumává *teszi*.”⁹⁸ Ennek az objektív, általános igazságnak másik vonatkozásául a vizsgálat „tárgyaival” kapcsolatban is hangsúlyozza a személytelenséget — a sajtónak az objektív állapotokból adódó szükségszerűségek vizsgálata a feladata, nem pedig az, hogy egyes személyeket támadjon: „A sajtónak denunciólnia kell az *állapotokat*, de meggyőződésem szerint nem szabad denunciólnia a *személyeket*, kivéve, ha egy társadalmi bajnak nem lehet másképp véget vetni,

⁹⁴ MEM I. köt. 171. o.

⁹⁵ Uo.

⁹⁶ Uo. 171–172. o.

⁹⁷ Uo.

⁹⁸ Uo.

vagy ha a publicitás már az egész államéletre kiterjedt és így eltűnt a denúciálás német fogalma.”⁹⁹ Mint már mondtuk, helytelen lenne a fejtegetést csupán Marx védekező pozíciójának tulajdonítani, a cikk elvi lényege a „dologi” az objektív szükségszerűség alapjára helyezkedés, ahol is a személyek csak viszonyok szubjektív hordozói. A konkrét polémiához tartozik viszont az, hogy szembenáll a denúciálás „német fogalmával”, s arra utal, hogy egy szabad nyilvánossággal rendelkező államban már nem oly meglepő egy-egy személyiség bírálata az általuk képviselt intézmények, magatartások stb. kapcsán. A leghatározottabban visszautasítja, hogy a cikkek célja „*békétlenség és elégedetlenség szítása*” lett volna, e vádak, írja, „annál is inkább fájdalmasan érintenek, mert a Rajna-tartományban igen nagyrabecsült és szeretett férfiútól indulnak ki”.¹⁰⁰

Az előcsatározások után Marxnak a lényegre, a moselvidéki ínségállapotok és az igazgatás adott viszonya szükségszerűségének kimutatására kell áttérnie. Igen terjedelmes és részletes választ akart megjelentetni, őt részben, ezek címét a bevezetőben közli is. Az első rész a faelosztással kapcsolatos kérdések tisztázására irányul, igen rövid, és lényeges kérdéseket nem tartalmaz. A második rész ismerteti a Moselvidék viszonyát a kabinetparancsban biztosított szabadabb sajtótevékenységhez. Tekintve azonban, hogy a harmadik részt a cenzúra betiltotta, s a kézirat elveszett, s hogy a többi rész meg sem íródott, a bevezetésen túl ez a második rész jelenti számunkra magát a cikket. Annál is inkább, mert konkrét-polemikus szinten a második rész önmagában is teljes.

A főprezidens leirata a tudósításnak különösen azt a kijelentését kifogásolta, hogy „az előző év dec. 24-i legfelsőbb kabinetparancs által a sajtónak nyújtott nagyobb szabadságot a moselvidéki a maga különösen szorult helyzete miatt mindenki másnál lelkesebben üdvözölte”, mivel ebből az következne, hogy „eleddig nem engedték meg azt, hogy ínségét, annak okait, valamint orvoslásának eszközeit a nyilvánosság előtt szabadszellemeűen megvitassa”.¹⁰¹ Kötelezi tehát a tudósítót, hogy ezt tényekkel bizonyítsa — „A fenti cikket író úr ezért nagyon lekötelezne, ha lenne olyan szíves és speciálisan kimutatná azokat az eseteket, amelyekben az előző év dec. 24-i legfelsőbb kabinetparancs megjelenése előtt is a hatóságok megakadályozták a moseli lakosok ínségének szabadszellemeű nyilvános megvitatását”,¹⁰² azaz nem egyszerűen csupán az adott konfliktusról, hanem a kormány egész tevékenysége liberális látszatának megőrzéséről van szó. Marxnak viszont éppenséggel ebből adódik a lehetősége — azon tézis bizonyításán keresztül, hogy „a moselvidéki ínségállapot sajtóságtól természetéből *szükségszerűen* fakad a szükséglet a szabad sajtóra”¹⁰³ — a kormány tevékenysége liberális látszatának teljes leleplezésére a fennálló rendszer elleni minden eddiginél erősebb támadásra.

A sajtószabadság iránti érdeklődés és az ínségállapot közötti közvetlen, tényszerű összefüggés bemutatása és dokumentálása nem okoz különösebb gondot Marxnak. Az ínségállapotot hivatalos dokumentumokkal többszörösen is bizonyítja, sőt azt is, hogy a hatóságok nemcsak tudtak róla, hanem közöm-

⁹⁹ Uo. 173. o.

¹⁰⁰ Uo.

¹⁰¹ Uo. 175. o.

¹⁰² Uo.

¹⁰³ Uo.

bösen nézték, a felterjesztésekkel, kérvényekkel sem törődtek. Érthető tehát, ha a vincellérek már csak a sajtó segítségétől várják sorsuk jobbrafordulását. Marx azonban nem elégszik meg a ténybeli bizonyítással, hanem azokat az okokat is fel akarja tárni, amelyek a kormányzatot sikertté tették a vincellérek panaszaival szemben — s ez a vizsgálat a szükségszerűség és az általánosság rangjára emelkedik. Vádirattá válik az egész porosz államgépezet, bürokrácia ellen, a konkrét konfliktus az általános társadalmi ellentétek modelljévé mélyül, mivel az állam egységes egész, s csak oldalainak állandó kölcsönhatásában vizsgálható: „A Moselvidék *ínségállapotát* nem lehet *egyszerű* állapotnak tekinteni. Legalábbis két oldalt kell mindig megkülönböztetni, a magánállapotot és az államállapotot, mert mint ahogy a Moselvidék nem esik az államon kívül, ugyanúgy *ínségállapota* sem esik az államigazgatáson kívül. Csak a két oldal *kölcsönviszonya* alkotja a Moselvidék *valóságos* állapotát.”¹⁰⁴ Itt vagyunk tehát a polgári társadalom és a politikai állam közötti viszony problémájánál — innen indít a cikk elméleti szintje e viszony minden eddigénél behatóbb, alaposabb vizsgálatára.

A két oldal viszonya a cikkben konkrétan úgy merül fel, hogy a kormányzat számára a vincellérektől maguktól érkező hírek elfogadhatóbbak-e, vagy a saját hivatalnokainak az állásfoglalásai. A probléma abból adódik, hogy magánvélemény és állami vélemény konfliktusáról van szó. A politikai állam általánossága e konfliktusban azonban csak vélt általánosság — ami abban mutatkozik meg teljes egyértelműséggel, hogy az állam, az igazgatás közömbösen viselkedik a már nyilvánvalóan manifesztálódott, a hivatalos dokumentumokban lerögzített *ínségállapottal* szemben is: „A jelentés mármost nemcsak nem ismeri el, hogy az *ínségállapot* általános, hanem még az *elismert* *ínségállapotot* sem akarja *megszüntetni* . . .”¹⁰⁵ Azzal, hogy az állam a szerves testéhez tartozó mozzanatokkal szemben közömbös, válságukat „természeti jelenségnek” tekinti, megkérdőjeleződik az egész államgépezet jogosultsága az általánosság képviselőjére. Ezen a nyomon indul el a levezetés, amelyben Marx a „tényeket általános formába öntve” visszavezeti a problémát az „általános alapgondolataira”, s így mutatkozik meg újra, még élesebb formában a falopás-cikkből már ismert állásfoglalás bizonyos magánérdekek, különérdekek általánossága mellett. Csakhogy az ellentét másik oldalán ez alkalommal nem a rendi világ áll a maga közvetlenségében mint a tulajdonosok világa, hanem ezek uralma közvetett formában jelentkezik mint a központosított állam bürokráciája. Egyfelől van tehát a hivatalnok (politikai állam), aki minden panaszban „hivatalos működése elleni *támadásokat*” fedez fel, a panaszokat eleve gyanúsnak találja mint a magánérdekekkel összefüggőket, másfelől állnak a panaszosok (polgári társadalom) mint magánemberek, akik tudatában vannak annak, hogy „a magánérdek, amelyet védenek, éppannyira államérdek is, és hogy mint államérdekért emeltek szót érte”.¹⁰⁶ A közvetlen probléma szembeötlően hasonlít ahhoz, mint amelyről a falopásról írott cikk szól. De vajon mi a különbség?

Először is gyökeresen más a falopással kapcsolatban, illetve a most ábrázolt ellentét annyiban, hogy amott egy közvetlenül gazdasági konfliktus mutat-

¹⁰⁴ Uo. 176. o.

¹⁰⁵ Uo. 181. o.

¹⁰⁶ Uo. 183. o.

kozott meg egyedi jogi formában. Marx a helyzet visszásságát abban látja, hogy a tulajdonosok alkotnak törvényt a nem-tulajdonosok felett, s ezt elemezve az államisághoz mint általánossághoz apellál az igazságtalanság és a nyomor megszüntetésére. Most azonban abból a kész szituációból kell kiindulnia, hogy az állam, az igazgatás még a nyomor legszélsőségesebb eseteiben sem tölti be „funkcióját”, mivel csak bitorolja az általánosság képviselőjét. A gazdasági konfliktus tehát itt nem a maga közvetlenségében, hanem sokkal szélesebb terjedelemben, az államra való vonatkoztatottságában szerepel. Vegyük szemügyre külön-külön a szembenálló feleket.

A moselvidéki tudósító igazolására írott cikkben minden eddiginél hangsúlyozottabban, erőteljesebben kerül vizsgálatra az állam elidegenedése a bürokrácia vonatkozásában. A bürokrácia elemzése igen nagy utat járt be Marx *Rheinische Zeitung*-periódusában a cenzúrautasításról írt cikkbeli absztrakttal megközelítéstől a sajtóval való konkrét konfrontálásáig. Szerepe fokozatosan konkretizálódott. Az első szakaszban nem juthatott túl egy bizonyos elvontságon, mivel a különérdek problematikája nem kapcsolódhatott a tulajdon, a gazdasági-jogi érdek elemzéséhez. Így szükségképp csak igen áttételes volt az a közvetítés, amely felfedte a magánérdekek, a rendiség világának lényegi összefüggését a vélt általánossággal mint bürokráciával, sőt a kettő kissé szét is vált. Teljes egységüket éppen e cikkben állapítja meg. A falopásról írott cikkben elemezte a gazdasági érdek problematikáját, a rendi bizottságokról írott cikkében elemezte a kétféle általánosság megszerveződését, s így most már feltárulhat előtte az állam közvetlen funkciója az elidegenedett, különérdekektől kormányzott társadalmiságban mint ennek megőrzője, fenntartója, azaz körvonalaiiban felsejlik az osztályállam fogalma.

Amit Marx itt közvetlenül kimond, ti. hogy a bürokrácia lényege az, hogy az általánosság egyesek magánügyévé és -érdekévé válik, látszólag nem sokban különbözik korábbi fejtegetéseitől, legfeljebb alaposabban, szélesebben dokumentálnak tűnik. Valójában azonban lényegi különbség van, hiszen ez a fejtegetés annak megállapítása után hangzik el, hogy egyesek gazdasági-jogi formában megjelenő magánérdekéből szükségképp következik, hogy az államot magánszférájukká teszik, hogy annak nevében lépnek fel a gazdasági konfliktus másik résztvevője, a nem-tulajdonosok ellen. A bürokráciát nem mint valami az államélet belsejébe, független elfajulásaként keletkezett gépezetet látjuk viszont, a társadalmi-politikai élet többi szférájával — sajtó, képviselő stb. — való ellentétében, hanem éppen hogy a tulajdonosok állami érdekké emelt magánérdeke képviselőjében. A továbblépés tehát a falopásról írott cikkel szemben az, hogy most nem azt vizsgálja, hogyan emelkedik államérdekké az erdőtulajdonosok stb. adott, speciális magánérdeke a nem-erdőtulajdonossal szemben, hanem az, hogy az erdő-, föld-, szőlőtulajdonosok állama hogyan egzisztál és funkcionál egészében a nem-tulajdonosok egészével szemben, s hogy ezt a funkciót az államéletben az erdőtulajdonosok stb. maga látja el, hanem egy sajátosan önállósult szféra, a központi állam. Az utóbbit Marx a fejtegetéseiben sokszor előnyben részesítette a direkt privátegoizmust kifejező rendi megosztottsággal szemben, most azonban, hogy az állam a rendiség szervezeteként, egységes, magasabbrendű, burkolt formájaként mutatkozik meg, a munkamegosztás valamiféle olyan funkciójaként, melyben a központi állam hivatalnokainak tevékenysége valamilyen módon összefügg az összes tulajdonosok érdekeivel, s mivel az utóbbiak állami ügyeinek intézése, uralmuk fenntartása e hivatalnokoknak magánérdekük és a politikai állam ügyintézése monopoli-

zált szférájuk, támadásának minden éle a bürokrácia s a Marx előtt felsejlő osztályállam ellen fordul.

Az általánosság képviselője tehát úgy jelenik meg mint annak színlelése, a rendi világon belül az általánosság ügyeinek intézése maga is egy réteg *kiváltóságává* válik, zárt magánvilágává, amelyen belül önmagát igazolnia kell a valóságos összesség magánburokban születő tényleges általánossága ellen: „S ha a hivatalnok ennek a magánembernek azt veti a szemére, hogy magánügyét államérdekké emeli, akkor a magánember a hivatalnoknak azt veti a szemére, hogy az államérdeket a maga magánügyévé alacsonyítja le . . .”¹⁰⁷ A bürokratikus-transzcendens állam önállósult hivatalnoka érdekszférával rendelkezik, mindenki mást kizár az állami ügyek intézéséből. Kettős állampolgárság van — írja Marx —, „az igazgatás aktív, tudatos és az igazgatottak passzív, nem tudatos állampolgárságának” „az alapelve egymást kölcsönösen kiegészíti”. Ezzel azonban a társadalmi valóság maga is megduplázódik, „mindenütt van a reális valóság mellett egy *bürokratikus* valósága”, amelyből „mindenki más mint avatatlan ki van rekesztve”. Ez a bürokratikus valóság, melyet a hivatalnokok „államilag lefektetett valóságnak” tekintenek, mint elődjük vagy maguk, azaz mindenképpen az igazgatás zárt szférája által létrehozott valóságot, alakítja ki a hivatalnokok fonák, illuzórikus tudatát. Az önérték álláspontjáról kialakult tudatban „a *valóságot* is eltorzították egy egyoldalúan és önkényesen kialakított állásponttól”, mégpedig azért, mert „a hivatalnok nem fogja e viszonyokat előítéletektől mentesen lefesteni, éppen azért, mert ezek részben az ő műve”, s így szükségszerű ellentét alakul ki „a világ valódi alakja és a hivatalokban felvett alakja között”, hiszen a hivatalnokok eleve abból indulnak ki, hogy a kívülálló, az egyszerű állampolgár „híján van minden *állami érzületnek és belátásnak*”.¹⁰⁸

A fentiek egyértelműen bizonyítják, hogy az állam elidegenedésének, bürokratikus formájában való önállósulásának, öngazoló tudatának mechanizmusát már érett, kifejlett formában írja le Marx. Részletesen bemutatja, hogyan önállósul az elidegenedés feltételei között az állam mint munkamegosztási funkció, amely egyben betölti a tulajdonosok állami képviselőjének szerepét is, de tevékenységét közvetlen formájában valük szemben is függetleníti, s így ideológiailag függését teljesen elleplezi. Az elidegenedés egész társadalmat átfogó, egységes mechanizmusa nem kerül elemzésre, egy-egy cikk ezt nem tudja terjedelmileg, az indításként adott probléma kapcsán átfogni, csak egy-egy vonatkozása kerül vizsgálat alá, a jelen esetben az állam központi szférájáé, az igazgatásé, amelyben azonban ez egész mechanizmus tükröződik. Így pl. megmutatkozik az elidegenedés alapvonása, a társadalmi valóság visszajára fordulása, s a vele adekvát, szükségszerűen kialakuló ideologikus tudat, a szférák egymástól való elidegenedése, monopolizálódása, amely a bürokrácia kapcsán abban csúcsosodik ki, hogy míg az államiság egészét tekintve az emberek összessége ugyan — fiktíven — állampolgár, de a központi szerveket illetően az emberek többsége egyszerűen megszűnik állampolgár, a társadalom tudatos és aktív tagja lenni. Ez az elidegenedés végletes, túlfeszített formája, ilyen feltételek között nem lehet az emberek állampolgári, erkölcsi-jogi érzületére hivatkozni, hiszen ebbeli mivoltuk még formálisan sem egzisztál. Ahhoz, hogy reális állampolgárként jelenhessenek meg a bürokráciának s az érintett

¹⁰⁷ Uo. 184. o.

¹⁰⁸ Uo. 183–185. o.

szegény osztályok alávetett helyzetének felszámolására van szükség, ami most már még élesebben veti fel az utóbbiak magánérdeke állami érdekként való funkcionálásának és az állami beavatkozásnak a kérdését.

Egész fejtegetése közvetlenül azonban azt a célt szolgálja, hogy a főprezidenssel szemben kimutassa: nem véletlen az, hogy „az igazgatás általában nem *magában*, hanem *magán kívül* találja meg az inség okát”, azaz „*nem szándékkal*, hanem *szükségszerűen* látja az állapotokat jobbaknak vagy másoknak, mint amilyenek”.¹⁰⁹ Márpedig — szögezi le Marx az önállósult, elidegenedett bürokratikus valósággal szemben — „az igazgatás van az országért és nem az ország az igazgatásért”.¹¹⁰ A visszájára fordult valóság elemzése, szükségszerű mozzanatainak kimutatása után egyértelműen adódik Marx konklúziója: „*A Moselvidék inségállapota* egyszersmind az *igazgatás inségállapota*... az ilyen állandó inség azt mutatja, hogy a *valóság ellentmondásban van az igazgatási elvekkel*.”¹¹¹ S ha egyszer adott állami állapot és polgári társadalmon belüli állapot között kölcsönösen egyértelmű megfelelés van, valóságos, ellentmondásos helyzetben mindkettőbe bele kell avatkozni — csak így érhető el harmonikus állapot.

Beavatkozni, de hogyan?

A korábbiakban kifejtett marxi koncepció szerint a beavatkozás csak negatív, azaz csupán korlátozás. Az állam a maga részéről nem avatkozik be a polgári társadalom belső világába, de ennek külső hatását, önmagán való túllépését megakadályozza, miközben a működéséhez szükséges külső kereteket fenntartja. Az a kezdeti feltételezés azonban, hogy a polgári társadalom és a politikai állam szférája harmonikusan szétválasztható és egybeilleszthető a fenti társadalmi feltételek között, lassan megkérdőjeleződik. Mindenekelőtt azért, mert Marx közel egyenlő társadalmi funkciókat betöltő, azaz „képviselő” egyének között tételez fel „normális” összeütközéseket, amelyek megszüntethetők ott, ahol a polgári társadalom szférája véget ér, s ahol a politikai állam, az állampolgár szférája kezdődik, hiszen érdekeik, a társadalom összességét illetően, azonosak vagy hasonlóak. Később azonban Marx belátja, hogy a magánérdekek nem maradnak meg atomizáltságukban, s mivel — a valóságos, fennálló társadalomban fellelhető tulajdonkülönbségek miatt — egyáltalán nem homogének, ezért különböző töltetű és irányú részérdekekké, különérdekekké szerveződnek, s a nagy tulajdonosok, a monopolizált tulajdonosok különérdeke szükségképp ellentétes az általánosság érdekével, és osztársadalmi érvényesülésre, az államiság hatalomba vételére tör. Már e gondolatmenet nyomán fel kellett vetődnie Marxban az állami beavatkozásnak mint a túlburjánzott tulajdonnal szemben való fellépésnek a gondolata; ennek politikai gyakorlatát jól látta a polgári forradalmak, különösen a jakobinusok tevékenységében, a feudális tulajdon felszámolásában.

Éppen ezért ez önmagában még nem tette kétségessé a polgári társadalom és a politikai állam viszonyáról eredetileg kialakított, számos vonatkozásban rousseau-i típusú koncepcióját — ez az ellentmondás még Rousseau elmélete s az ezt gyakorlattá fordító jakobinusok számára is megoldhatónak bizonyult. A rousseau-i képlet viszont csak a kistulajdonosok — nagytulajdonosok összeütközésére vonatkozott, Marx pedig a falopással éppenséggel a nem-tulajdo-

¹⁰⁹ Uo. 184. o.

¹¹⁰ Uo. 187. o.

¹¹¹ Uo. 187. o.

nosi rétegek problémáit kezdte vizsgálni, amelyek érdekképviselője elől Rousseau mereven elzárkózott. Megdöbbenő nyomoruk arra készíteti Marxt, hogy az eddig feltételezett „normális” vagy eltorzult érdekkonfliktusok, a valódi vagy fiktív általánosság egész problematikáját hic et nunc megkerülve a szegény osztályok „beillesztését” tekintse általános érdeknek, vagyis egy jól körülhatárolt anyagi különérdeket. Ez már megköveteli az államnak a politikai gazdaságtan szférájába való direkt beavatkozását, amely a marxi koncepció alapján csak egyre irányulhatott, a tulajdonossá tételükre — hiszen Marx csakis így térhetne vissza a korábbi koncepció alapján feltételezett mozgáshoz; átmenetileg viszont a tulajdonra való szokásjogaikat akarja érvényesíttetni.

A beavatkozás problémája tehát már a falopás-cikkben is felmerült, anélkül azonban, hogy közelebbi konkretizálást nyert volna. A polgári társadalom és a politikai állam közötti viszony régi koncepciója mindenestre megrendült, de anélkül, hogy pozitív megoldás kínálkozott volna. Az elemzésnek ez a vonala folytatódik tovább a moselvidéki tudósítóval kapcsolatos cikkben, sőt társadalmilag elmélyül és kiszélesül. Az elemzés itt szükségszerűen elhagyja a jogi sikot, s megkezdődik a polgári társadalom belső vizsgálata: Marx a vincellérek nyomorát gazdasági tényezőiben kívánja feltárni — maga is utal később arra, hogy e cikkében behatóan foglalkozott gazdasági kérdésekkel —, leírja az árakat, a béreket, a termelési költségeket, a piaci rendszert a maga konkrét mivoltában, s így az ínség mint a termelés rentabilitásának felborulása jelenik meg előtte. A szociális-gazdasági vizsgálat ilyen továbbvitele, amelyben egy konkrét eseten keresztül megmutatkozik, hogy az ínség, a kistulajdonosok tönkremenetele, azaz a pauperizáció folyamata, amelynek végeredményét korábban már látta, szoros összefüggésben van a fennálló polgári társadalom struktúrájával. Amíg Marx rentábilis kisárutermeletést tételezett fel, a pauperizáció még csak egy nyugtalanító tényező volt, de itt már feltárult az a tény, hogy a vizsgált gazdasági szerkezetben a rentabilitás nem adott, s hogy a pauperizáció szükségszerű, tehát hogy az állam hiába rögzít és korlátoz kívülről, a polgári társadalom belső törvényei működnek tovább, s a kistulajdonosok tönkretételével és a nagy tulajdonok felhalmozásával felborítják az egyenlőség mindenféle társadalmát.

Ezzel az adott marxi koncepció alapján megrendül, s elkerülhetetlennek látszik a polgári társadalomba való lényegi, tartós beavatkozás. Vagyis itt sejlik fel Marxban, hogy egy eljövendő társadalmi átalakulásnak nem elegendő az államiság szféráját átalakítania, hanem elkerülhetetlenül szükséges a gazdasági szféra, a polgári társadalom átalakítása is, hiszen az adott formájára ráépülve a harmonikus államiság szükségképp felborul. Ez a feltételezés, vagyis hogy a polgári társadalom bizonyos rendszere, belső struktúrája szükségszerűen ellentmondásos társadalmi-állami struktúrát hoz létre, bármennyire is még nem végig gondolt, mégis merőben új és forradalmi Marxnál. Ez vezet majd néhány hónappal később, a kreutznachi kéziratokban, annak kimondásához, hogy a polgári társadalom elsődleges a politikai állammal szemben, sőt következményei még ezen is túlvezetnek, s majd a *Deutsch-Französische Jahrbücher*ben realizálódnak.

Az a felismerés tehát, hogy a pauperizáció az egész fennálló rend szükségszerű következménye, döntő hatást gyakorol az egész marxi koncepcióra. Az egész cikk politikai mondanivalója, konklúziója abban áll, hogy az ínségért az igazgatás a felelős, hogy az államrend és a nyomor között szükségszerű összefüggés van; ennek alapján helyezkedik Marx a magánember, a vincellér

álláspontjára. A követelést még élesebben is megfogalmazza: „A moselvidéki tehát azt kívánja, hogy ha a természet és a szokás által neki kiszabott munkát elvégzi, az állam teremtse meg azt a légkört, amelyben növekedni, gyarapodni, élni tud.”¹¹² S ez a követelés már nem egyszerűen a magánszféra sértetlenségének biztosítására vonatkozik, az állapotok jogi-gazdasági fenntartására, hiszen a vincellér nem valami külső jogtalanság, beavatkozás, sérelem miatt ment tönkre, hanem az alacsony borárak, a kezdetleges termelés, az elaprózott szőlőkertek miatt. A Marx által megfogalmazott követelés tehát valami többre, pozitívrá irányul, olyasmire, ami döntően befolyásolni tudja a kisárutermelő magántulajdon egész helyzetét.

Intézkedésekre persze, az állam, bármilyen közömbösen viseltetett is a vincellérek iránt, eddig is rákényszerült, írja Marx, de ezek csak átmenetiek és felszínesek voltak. Az a beavatkozás viszont, folytatja, amely lényegesen érinthette volna a polgári társadalom egész struktúráját, a földbirtok parcel-lázásának megtiltása, szélsőségesen elhibázott: „A földbirtok parcel-lázásának korlátozása azonban ellentmondásban van öröklött jogtudatával; e tanácsban olyan javaslatot lát, amely fizikai szegénységét még jogi szegénységgel is tetézi, mert a törvényes egyenlőség minden megsértésében a jog ínségállapotát látja.”¹¹³ A korábbi érveléssel szemben a jogi vonatkozásokról itt is egyre inkább a gazdasági vonatkozásra helyeződik a hangsúly. Igaz, hogy a parcel-lázás, a további felosztás megtiltása jogfosztottság, de mégis a lényegi problémát érinti, azaz a termelés rentabilitását. De nem oldja meg, sőt — mégpedig messzemenően — negatív irányban befolyásolja, hiszen még a meglevő parcellák sem gazdaságosak, fenntartásuk semmit sem old meg, viszont egyetlen örökösnek való juttatásuk szükségképp új paupereket teremt.

Új gondolatai azonban még nem tudnak áttörni egy csapásra, annál is kevésbé, mivel még maga sem tudja, hogyan kellene pozitívan beavatkozni, a kisárutermelést gazdaságossá, öntörvénye szerint életképpé tenni. Az anyagi érdekek szembeni fenntartásai is óvatosságra készítetik: „az államban sok szenvedő magánérdek van, s ezeknek a megszüntetésére nem lehet általános igazgatási elveket elhagyni vagy módosítani . . .”¹¹⁴ De mivel maga is éppen azt a folyamatot vizsgálja, amelyben „a magánbaj állami bajjává és kiküszöbölése az állam *önmaga* iránti kötelességévé válik”, az egyes magánérdek elutasításának és az állami beavatkozás problémájának ellentéte egyre magasabb szinten születik újjá — mostmár nemcsak a hivatalos állásponttal vitatkozik, hanem önmagával is vívódik fejtegetéseiben. S bár a domináns vonatkozás kétségte-lenül az utóbbi, az állami beavatkozás követelése, a tulajdonkoncentráció, a kistulajdonos tönkremenetelének felismerése, mégis felhangzik az aggodalom is: „az egyes, de még sok egyes sem tüntetheti fel szavát a nép szavának; ellenkezőleg az ő leírásuk mindig meg fogja tartani a *magán*-panaszirat jellegét”, sőt az ínség egészét illetően „a Moselvidék, mint egyes igazgatási rész . . . , az állammal szemben magánember helyzetében van”.¹¹⁵

Kétségtelen tehát, hogy már a probléma felvetése is túlvezet a felvilágo-sodás és a hegeli államelmélet keretein, már nem távoli, hanem közvetlen jeleit tapasztaljuk a hegeli államelmélet küszöbén álló leküzdésének. Marxnál ugyan

¹¹² Uo.

¹¹³ Uo. 186—187. o.

¹¹⁴ Uo. 187. o.

¹¹⁵ Uo. 187—188. o.

sajátos ellentmondás tapasztalható a magánérdek általában vett tagadása, elutasítása, s bizonyos magánérdekek szükségszerű vállalása, pozitív tételezése között. A szegény osztályok magánérdeke, megoldva mostmár a kistulajdonosokéval, egyre erőteljesebben jelentkezik az adott vonatkozásban államérdekként, egyre jobban feloldva a hic et nuncot, és szélességében-távlatában az egész polgári társadalom szerkezetével konfrontálódik. Az „igazi” állam, a demokrácia eléréséhez tehát átmenetileg egyre inkább szükségesnek látszik bizonyos magánérdekek érvényesítése, bizonyos alap megteremtése a funkcionálásához, de az anyagi érdek általános elutasító felfogása, az átalakítás mikéntjének nem-ismerete a sajátos magánérdek képviselőjének elvét Marxnál még nem engedi a maga teljességében kibontakozni. A szegény osztályok különérdekének az általános érdekekben való közvetítő szerepe tehát hol teljes éles-séggel felmerül, hol pedig megkérdőjeleződik. Így helyezhető bele egyértelműen Marx fejlődésébe a falopásról írott cikk, a szegény osztályok magánérdekének bizonyos elismerése után a rendi bizottságokról írt cikk, az általános érdek közvetlenségének újbóli erőteljes hangsúlyozása, míg a jelen cikkben az ellentétes oldalak teljes kifejelettségükben konfrontálódnak. Ennek az is oka hogy e cikkben a gazdasági konfliktus a maga közvetlen formájában tulajdonképpen már eltűnik, s csak eredményében, a magánember mint termelő inségének a monopolizált és manipulált általánosság szférájával, a bürokráciával való szembeállításában mutatkozik meg. A falopásról írott cikkben felmerülő, a kizsákmányolás felismerése irányába mutató mozzanatok itt ezért nem teljesezhetnek ki, ellenkezőleg teljesen háttérbe szorulnak. Alapvető probléma a szegény osztályok melletti állásfoglalás, az érdekek közvetítő jellegének felfogása szempontjából az is, hogy Marx semmiképpen sem láthatott bennük aktív elemet, támaszt. A direkt általános érdek koncepcióját pedig csak egy aktív társadalmi osztály feltárása rendítheti meg, egy olyan osztályé, melynek érdekei objektíven egybeesnek az általánosság érdekeivel. Mielőtt túlhangsúlyoznánk tehát Marx pártosságát a szegény osztályok mellett, ezt a szempontot feltétlenül figyelembe kell vennünk: a szegény osztályok nyomorának felszámolását Marx elvégzendő feladatnak, de a társadalmi átalakulást nem a segítségükkel végrehajtott aktusnak tartotta. Itt azonban még jobban ki kell emelnünk, mint korábban a falopás témájánál, hogy ez a rokonszenv és pártosság előzményül szolgált viszont a valóban aktív társadalmi elemhez, a munkásosztályhoz kapcsolódó pártossághoz.

Jelen cikket tehát mindenekelőtt az ellentétes oldalak és érvek számba vétele, bizonyos termékeny ellentmondásosság jellemzi, amely alapos elméleti megfontolást és rendszerezést kívánt Marxtól. Csak ennek alapján érthetjük meg, hogy miért „ragadta meg oly szívesen az alkalmat dolgozószobájába való visszavonulásra”. A *Rheinische Zeitung*-periódus nagy elméleti zárócíkké, *A moselvidéki író-tudósító igazolása* már mutatja az új koncepció kihordásának, sőt vajúdásának jeleit — de még csak ezt. Éppen ezért nem tartjuk valószínűnek, hogy az említett ellentmondásokat Marx már a hiányzó ötödik részben, pozitív javaslatok tárgyalásakor feloldotta volna. Ezek az ellentmondások ugyanis szükségképp adódnak Marx álláspontjának átmeneti jellegéből. Valami viszonylagos feloldást, az ellentétes oldalak bizonyos közelítését azonban már a cikk egysége is megkövetelte. A polgári társadalom és az állam viszonyában, konfliktusában a sajtó lényegileg egy külső elem, azaz olyan mozzanat, amely a kívánt átstrukturálást a maga részéről nem tudja végrehajtani. Mivel azonban Marx a társadalmilag adott konkrét tudatos-lét öntudatosításának, a köz-

vélemény befolyásolásának leghatékonyabb eszközét a sajtóban látta, a sajtó ugyanakkor belső eleme is a konfliktusnak, bár a maga korlátozottságában, azaz nem mint a társadalomformálás, hanem mint az erre való felkészítés-orientálás eszköze. A sajtónak ilyen ébresztő-mozgósító szerepe a konkrét polémia egyik fontos tézise is, hiszen Marx éppenséggel azt akarja bizonyítani, hogy a moselvidékieknek nagy nyomorukban szükségük van a sajtóra, amely ezt a nyomort a nyilvánosság elé tárja, és felszólít a megoldására.

Ily módon a sajtó a tárgyalt konfliktusban feloldás is, meg nem is; Marx nyilván maga sem gondolta, hogy az állapotok köztudottá válása már elegendő az ínség felszámolására, mindenesetre a legkomolyabban gondolta, hogy a sajtó, ha nem is elegendő, de szükséges mozzanat. A sajtóra mindenekelőtt mint *különös*, közvetítő mozzanatra van szükség, amely áthidalja a polgári társadalom és államiság szakadékát, informálja az államot és a közvéleményt a polgári társadalom problémáiról, s a magánkonfliktusok megoldását azzal segíti, hogy általánosságban vetve fel őket, kihatásukat az államiság egészére vizsgálja: „A nehézség megoldására tehát az igazgatás és az igazgatottak egyaránt egy *harmadik* elemre szorulnak, amely *politikai* elem, anélkül, hogy hivatalos elem volna, tehát nem bürokratikus előfeltevésekből indul ki, amely éppúgy *polgári* elem, anélkül, hogy közvetlen bele volna bonyolódva a magánérdekbe és szűkösségükbe. Ez az *állampolgári fejű és polgári szívű* kiegészítő elem a *szabad sajtó*.”¹¹⁶ A sajtóban tehát megkonstruálja a polgári társadalom és politikai állam szintézisét, a társadalmi tudatnak mint közvéleménynek sajátos mozgásformáját. A marxi koncepció a társadalmiság mozgását — mint számtalanszor láttuk — az általános-különös-egyes dialektikájában, sajátos ellentmondásrendszereiben értelmezi, de — mivel a demokráciához való átmenet szituációjában az általános-egyes viszony szinte feloldhatatlan ellentmondásba keveredett azzal, hogy az általános (az állami érdek) a bürokrácia magánérdekének, azaz egyesnek, az egyes (a nyomorgók magánérdeke) pedig állami érdeknek, azaz általánosnak bizonyult — ez még nem volt elég ahhoz, hogy az általános elveszítse közvetlenségét és erkölcsi nimbuszát az egyes leküzdendő anyagiságával szemben. Ebben a helyzetben nem maradt más lehetőség, mint keresni egy közvetítést és feloldást az ellentétükbe fordult általános és egyes között, s ezt találta meg Marx a sajtóban: „A 'szabad sajtó', mint ahogy terméke a közvéleménynek, ugyanígy termeli is a közvéleményt és csakis ő képes egy különös érdeket általános érdekévé ... tenni.”¹¹⁷

Marx a sajtót mint „intelligenciát” mutatja be, s ebben a rendi bizottság fejtegetéseinek direkt folytatását, az általánosság mint objektív ésszerűség elméletének további kibontását kell látnunk. Az intelligencia nem különös elem a többi felett, vagy mellett, hanem éppenséggel a társadalmiság lényeggé emelt objektív ésszerűsége, alapja, amely át kell hogy hasson minden szférát, s amely számunkra-való, azaz egyénileg tudatosított formájában az általános érdek letéteményese az emberben, így és csakis így adott annak a lehetősége, hogy az általános érdeket közvetlenül követhessük. Az „intelligencia” elmélete, amelyet Marx ilyen közvetlen formájában csak a *Rheinische Zeitung*-periódus végén fejtett ki, voltaképp tehát kezdettől fogva elengedhetetlen tartozéka a marxi teóriának mint a radikális társadalomkritikai módszer alapja, az objektív ésszerűség mint mérce és mint a cselekvés kiindulópontja. Az objektív

¹¹⁶ Uo.

¹¹⁷ Uo.

szellem ilyen közvetlen számunkravalósága az immanensre forduló objektív idealizmus-panteizmus rendszertani követelménye, másfelől egyben a társadalmi valóság és a társadalmi tudat közötti „út”, kölcsönhatás lerövidülése is.

Bár Marx a rendi bizottságokban mindenekelőtt azt hangsúlyozza, hogy az intelligencia nem jelenhet meg különös, azaz rendi elemként, sajátos különös hordozót mégis kezdettől fogva feltételez, a disszertáció fokán a filozófiát, ill. a sajtószabadságról írt cikktől kezdve annak konkrét társadalmi megtestesülését, a sajtót. A sajtó tehát éppen azáltal tölthet be közvetítő szerepet a polgári társadalom és az államiság között, hogy az intelligencia, az objektív ésszerűség képviselője, ennyiben egyrészt pártatlan mint maga az általánosság, de ugyanakkor harcosan pártos is, éppen az általánosság érdekében, egy különös érdek mellett: „A sajtó mint *intelligencia* viszonyul a nép állapotaihoz, de éppannyira mint *érzelem* is viszonyul hozzájuk; nyelve ezért nemcsak a megítélés bölcs nyelve, amely a viszonyok felett lebeg, hanem egyszersmind maguknak a viszonyoknak szenvedélyes nyelve, olyan nyelv, amelyet *hivatalos jelentésekben* nem lehet és nem szabad megkövetelni.”¹¹⁸ A különös érdekek sajátos, az általános érdekek megfelelő formája képviselőjének követelményét — amelyet a falopásról írt cikk a gyakorlatban megvalósított — itt mondja ki először a sajtóval szemben, már csak azért is, hogy igazolja a moselvidéki tudósító támadott tevékenységét.

A sajtó feladata ebben a közvetítésben a bürokratikus közeg áttörése, a kétféle állampolgárság megszüntetése, a konfliktus tagjainak egyaránt állampolgárként való tételezése, amelyet az adott szituációnak megfelelően így fogalmaz meg: „A szabad sajtó végül a nép baját annak sajtát, semmiféle bürokratikus közegen át nem ment alakjában a trón lépcsőire viszi, egy olyan hatalom elé, amely előtt eltűnik igazgatás és igazgatottak különbsége, és már csak egyenlően közel és egyenlően távol álló *állampolgárok* vannak.”¹¹⁹ Itt mutatkozik meg a legnyilvánvalóbban, hogy a sajtó a konfliktusnak az egyenlő állampolgárok szintjére vitelével mennyire feltétele a megoldásnak, de mivel a polgári társadalom belső mozgása okozza az ínséget, ugyanakkor mennyire korlátozott formája e megoldásnak. Marx mindenesetre jogosan konkludálhat arra, hogy „a szabadabb sajtó itt égető — mert *valóságos* — szükséglet volt”,¹²⁰ s így foglalja össze a főprezidenssel való polémiaját: „Igyekezünk megmutatni, hogy a szabad sajtó *szükséglete szükségszerűen* adódott a moselvidéki állapotok *sajátosságából*. Megmutattuk továbbá, hogy a legfelsőbb kabinetparancs megjelenése előtt hogyan akadályozta e szükséglet kielégítését nem is a sajtó valamilyen *speciális* megszorítása, hanem már a *porosz napisajtó általános állapota* is.”¹²¹

Marx tehát teljesítette, sőt jócskán túl is teljesítette a cikkében vállalt konkrét feladatot, a moselvidéki tudósító igazolását. A fetisizmuselmélet számos olyan elvi mozzanatát munkálja ki, továbbfejlesztve azt, amely elősegíti a polgári társadalom és politikai állam viszonyának új felfogását. Ilyen mozzanat mindenekelőtt a polgári társadalom történelmiségének megsejtése, ugyanakkor a munkatevékenység egyre konkrétabb értelmezése. Hegelnél a polgári társadalom, bár maga is történelmi utat fut be, inkább logikailag tételeződik,

¹¹⁸ Uo.

¹¹⁹ Uo.

¹²⁰ Uo.

¹²¹ Uo. 193. o.

és történelmileg csak az államisághoz való viszonyában változik. A polgári társadalmon belüli viszonyok történelmi dinamikája csak az anyagi termelés, nem pedig a magánjog aspektusából mutatkozhat meg, így — mint korábban utaltunk rá — a polgári társadalom marxi felfogása még nem jut el a valódi történelmiségig. A falopásról írt cikkben viszont, ahol a szegény osztályok helyzetét történelmi mozgásában vizsgálta, a szokásjog és a kodifikált jog közötti történelmi átmenet feltételezése már szükségszerűen vonja maga után a termelés bizonyos történelmi mozgásának feltételezését, a szegény osztályok tevékenységének beilleszkedését a polgári társadalom szférájába. Bármennyire is jogi aspektusában vizsgálja ezt a folyamatot, mégis felismeri, hogy a polgári társadalom struktúrája történelmileg alakul és alakítandó, s ez még sokkal élesebben mutatkozik meg a jelen cikkben, mégpedig nem is annyira a múlt, mint inkább a jövő vonatkozásában. Ugyanis, ha egyszer a polgári társadalom adott struktúrája olyan, hogy szükségképp pauperizációhoz vezet, akkor maga a struktúra alakítandó át, legalábbis valamiféle „igazi” struktúra — mint a szabadság és egyenlőség kisárutermelő és kistulajdonos társadalmá — még kialakítandó, s nem csupán a polgári társadalomnak a politikai államhoz való viszonya vár megoldásra.

Ezek a történelmiséget már felvető-sejtető elemzések a polgári társadalomban végzett tevékenységhez kapcsolódnak, s a munkamegosztás-érintkezés jogi problematikáján túl egyre inkább kidomborodik a marxi elméletben a munkatevékenység jelentősége is. Lényegében a falopásról írott cikkben kerül először említésre a munka mint a szegény osztályok alapvető tevékenysége s egyben mint megnyomorításuk eszköze, de a probléma perifériális marad, ahogy Marx szerint maguk a szegény osztályok is azok. Természetesnek tartotta, hogy a kisárutermelők társadalmában, az egyenlőség ezen világában mindenki elvégzi az önfenntartáshoz szükséges munkát, s ezt mint konstans tényezőt ki is kapcsolta, szinte a polgári társadalom szféráján túlra szorította fejtegetéseiben. Jelen cikkben azonban meglátta, hogy a munka korántsem olyan evidens létfenntartó tényező, mint amilyenek korábban gondolta, hiszen — mint a cikkben többször visszatérő fordulat mondja — a vincellér elvégzi munkatevékenységét és mégis tönkremegy, sőt a munkát nem végzőkkel szemben megy tönkre. Így a munka problémáját közelebbről szemügyre kell vennie mint egyfelől természeti, másfelől társadalmi vonatkozást. A munkának ez a kettős meghatározottsága, közvetítő mivolta ha nem is itt válik nyilvánvalóvá Marx számára, de mindenesetre itt fogalmazódik meg először a moselvidéki konfliktus kapcsán: „a magánember, aki tudatában van . . . a természettel és a társadalmi viszonyokkal vívott kemény küzdelmének”, miközben a „természet és a szokás által neki kiszabott munkát” elvégzi.¹²² A munkát tehát a természeti tényezők és a szokás, azaz a társadalmi követelmények szabják meg, s így a munka közvetítő mozzanatként beiktatódik a természet és a társadalom közé, messze van azonban még attól, hogy a társadalmi szféra ontológiai izoláltságát feloldja és a természeti determinációt sajátmagán mint tárgyi tevékenységen és az ebből adódó tárgyi objektívációkon keresztül közvetítse, magasabb szintre emelje. E marxi vizsgálatban csak arra derül fény, hogy a magánember a társadalommal és a természettel is konfrontálódik, de e szférák is elszigeteltségükben jelentkeznek, azaz Marx élesen megkülönbözteti a természeti, a magánpolgári, ill. végül a sajátosan társadalmi-állampolgári szfé-

¹²² Uo. 184. és 187. o.

rákat egymástól,¹²³ s mivel a természeti konfrontáció még nem történelmi kategória, a munka sem tölthet be reális közvetítő szerepet. A természet-ontológia és a társadalomontológia szintje egymástól változatlanul függetlenek, hiszen a természetiség társadalmi leküzdése csak az államban, a társadalmi viszonyrendszerek szintjén mutatkozik meg, s nem a természetiség tárgyi átalakításában, s arról sem történik említés, hogy a természet megismerésének, elvi elsajátításának milyen szerepe van a társadalom életében (természettudomány). Az viszont egy pillanatig sem kétséges, hogy a természet Marx számára objektív, önnön belső törvényszerűségeinek engedelmeskedő szféra, ezt Marx egyértelműen leszögezi: „a természetben, amely az embertől független”,¹²⁴ tehát a természetontológia szintjén, panteista megközelítésben, közeláll a materializmushoz. Szerintünk a természet objektivitásának ez a tételezése a fiatal Marx munkásságának egyik alapfeltevése, amely nem tűnik el később sem, amikor éppenséggel a természet humanizálásának, azaz praktikus és teoretikus elsajátításának kérdése kerül előtérbe, azaz a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* „szervetlen test” elméletében folytatódik tovább.

A munkafolyamat elemzése, a természettel való konfrontáció felvetése azonban már itt sem marad hatás nélkül a marxi társadalmi ontológia belső szerkezetére. A marxi filozófiai fejlődés kétségtelen jegyei megmutatkoznak „dologi” álláspontjának kimunkálásában, ami semmiképpen sem függetleníthető a fenti hatásoktól. Ez a dologi álláspont úgy jelentkezik mint a marxi társadalmi ontológia fejlődésének egy újabb lépcsőfoka az objektív és szükség-szerű társadalmi mozzanatok kimunkálása, az immanenssé válás, a szubjektív és objektív tényezők reális kölcsönhatása, bonyolultabb közvetítésrendszerének feltárása irányában, s egyúttal az utolsó forma, amely még az állam elsődleges-ségét állítja, de már burkolt formában kifejezésre juttatja a polgári társadalom meghatározó szerepét.

Már a cikk elején leszögezi „dologi” álláspontját mint elvi-módszertani követelményt s egyúttal mint a főprezidenssel való polémia fő szempontját: „Amikor *állami* állapotokat vizsgálunk, túlságosan nagy a kísértés arra, hogy a *viszonyok dologi természetét* figyelmen kívül hagyjuk és mindent a cselekvő személyek *akarataival* magyarázunk. Vannak azonban olyan *viszonyok*, amelyek meghatározzák mind a magánemberek, mint az egyes hatóságok cselekedeteit, és annyira függetlenek tőlük, mint a légzés módszere. Ha eleve erre a dologi álláspontra helyezkedünk, akkor nem fogjuk sem az egyik, sem a másik oldalon a jó vagy a rossz akaratot mint kivételt előfeltételezni, hanem látni fogjuk, hogy viszonyok hatnak ott, ahol az első pillantásra úgy tűnt, hogy csak személyek hatnak.”¹²⁵ E megállapítás jelentősége a radikális társadalomkritika szempontjából közvetlenül átlátható, ha szubjektív szándékokat, rossz akaratot tételezünk fel, s ezekből az esetleges tényezőkből vezetjük le az ínségállapotot, eltűnik általánossága, lényegi és szükségszerű összefüggése a fennálló egész rendszerével. Ugyanakkor Marx itt is, mint egyebütt, szükségesnek tartja leszögezni, hogy nem személyeket támad, azaz nem az egyes hivatalnokokat, a személyek csak bizonyos objektív viszonyok hordozói — a Karaktermaszke-elmélet ugyanis szükségképp fakad az objektív társadalmi viszonyrendszer feltételezéséből.

¹²³ Uo. 187. o.

¹²⁴ Uo. 185. o.

¹²⁵ Uo. 176. o.

Kétségtelenül a konkrét polemikus tartalomból következik, hogy fenti álláspontját cikke végén újra leszögezi: „Itt is mindenekelőtt ki kell emelnünk fejtegetésünk fő szempontját, és az általános viszonyok hatalmát kell felismer-nünk a cselekvő személyek *akaratában* . . . Ha ezek a viszonyok, ahogy kitűnik, ennek a kornak az *általános, láthatatlan és kényszerítő* erői voltak, akkor mon-dani sem kell, hogy *ilyenekként* kellett is hatniok, tényekben kellett megjelen-niök, és egyes, *látszólag* önkényes cselekedetekként kellett *megnyilvánulniok*. Aki lemond erről a dologi álláspontról, annak egyoldalúan keserű érzései támad-nak bizonyos személyeket illetően, akiknek alakjában a korviszonyok szigora lépett fel ellene.”¹²⁶ Mindezekben a polemikus vonatkozásokban azonban korántsem merül ki Marx tézisének tartalma. E kijelentései általános filozófiai fejlődésének legfontosabb eredményeit összegezik, új állomását jelzik. Éppen ezért nem véletlen, hogy a *Rheinische Zeitung*-periódusból a fentiek szinte a legtöbbet interpretált helyek, lényegileg a materializmus irányába tett fordulat értelmében. Nos, Marx fejlődésének ilyen iránya, tendenciája kétségtelen, a probléma éppenséggel az, hogy hol tart ebben a fejlődésben, azaz a fenti dologi álláspont milyen közel áll a materializmushoz.

Ha a marxi társadalmi ontológia fejlődését vizsgáljuk a *Rheinische Zeitung*-perióduson belül, két markáns vonást figyelhetünk meg. Az egyik a tár-sadalmi valóság objektív oldalának, a szükségszerű mozzanatoknak egyre komolyabb hangsúlyozása a tudatos-szubjektív tényezővel szemben, s ezzel az objektív-szubjektív közötti átmenet direkter, egyszerűbb formáival való érvelést egyre inkább felváltja az indirekter, bonyolultabb átmeneti formák tételezése. Ez döntő jelentőségű, hiszen a társadalmi objektivitás elmélete kidolgozásának kulcsa az objektum-szubjektum bonyolult dialektikájának, az objektívációk elméletének kimunkálása, s ebbe az irányba tesz Marx komoly lépéseket. Már a *Disszertáció* óta láttuk, hogy nem követi az ifjúhegeliánusok-at a fichteánus fordulatukban, elutasítja a szubjektív öntudat közvetlen objek-tívációit, s mind jobban ellentétbe kerül a baueri szubjektivizmussal. A *Disz-szertációban* kidolgozott kölcsönhatás a társadalmi szubsztancia és a tár-sadalom konkrét általános öntudata között még mindig igen közvetlen átmenetet tételezett fel, s nyitva hagyta azt a kérdést, hogy a valóság milyen ellentmondá-sossága vezet el a tudat átalakulásán, azaz ezen ellentmondás tudatosulásán keresztül magának a valóságnak átalakulásához. A *Disszertációt* követően azon-ban a marxi elemzés bejárta valamennyi társadalmi szférát, a társadalmi visz-onyok különböző szintjeit egyformán feldolgozta, s ennek megfelelően a marxi társadalmi ontológia mind jobban konkretizálódott annak révén, hogy az újon-nan feltárt viszonyok immanensen beleépültek. Az első szakaszban az állami, erkölcsi-jogi viszonyok konkretizálására került sor, aminek legfőbb dokumen-tuma a sajtószabadságról írott cikk. Ennek kapcsán Marx tisztázta, hogy az az ellentmondásrendszer, amely a társadalmi valóság megváltoztatását megkí-vánja, a transzcendens állam kialakulása, a valóságos állampolgári mivolt elvesztése. Itt mutatkozik meg a legélesebben a közvetlen általános érdek mint mindenki reális érdeke a valóságos államiság helyreállítására, ami a kölcsön-hatásnak ugyan még igen direkt, de a *Disszertációban* leírtnál már egy lépés-sel konkrétabb formája. A marxi teória még a politikai valóság és a politikai közgondolkodás — „intelligencia” — körén belül mozog, a társadalmi átalaku-lás elméletének lényege az, hogy a politikai valóság ellentmondásossága köz-

¹²⁶ Uo. 193. o.

vetlenül tükröződik a politikai közvéleményben, s ez a felismerés kiváltja a szükséges átalakulást mint a filozófia megvalósulását. Ebben a koncepcióban a polgári társadalom csak külsőleges, passzív harmadik elem, amelyet megfelelőképp korlátozni kell, ezért az anyagi érdek fogalma is csak nagyon absztraktan, távoli, erkölcsi-jogi és politikai megközelítésben jelentkezik. A második szakaszban merül fel a polgári társadalom problematikája, belső ellentmondásainak, a szegény osztályoknak a kérdése stb. Itt a társadalmi valóság ellentmondásrendszere már nem korlátozódik az államra, az állampolgári mivolt elvesztésére, hanem megmutatkozik a polgári társadalom szintjén is, mégpedig a kívülreredésben, ill. a benne való tönkremenésben, azaz, összefoglalva, a pauperizáció általános jelenségében. Megmutatkozik ugyanakkor az is, hogy a tulajdon sajátos, koncentrált és monopolizált általános formája mindenképpen ellentétes a közérdekkel, nem engedelmeskedik a direkt általános érdeknek, s hogy fizikai nyomorukban a szegény rétegek is mindenekelőtt jogos létfenntartásukat követelik, nem pedig valami távoli közérdeket. A közvetítés itt most már kibővül a polgári társadalom viszonyrendszerével, s a moselvidéki tudósítóról szóló cikkben már közvetlenül látjuk a polgári társadalom meghatározó mivoltára való filozófiai átmenetet, ugyanakkor anyagi különérdekek is jelentkeznek közvetítő mozzanatként. A társadalom átalakulásának modellje tehát az, hogy a gazdasági-jogi ellentmondások kifejeződnek, tükröződnek a politikai rendszerekben és ellentmondásaikban, s ez az egész ellentmondásrendszer nem valami direkt filozófiai elméletben jelenik meg, hanem a társadalmi szférák pártos ideológiáiban, melyek közül egyesek, a jogosult részérdektartalmúaknak megfelelően, korlátozottságukban is jogosult nézeteket képviselnek. A filozófia feladata mostmár nem csupán a felismerés és a direkt mozgósítás, hanem az ellentmondásos oldalak, a különös közvetítések pártos számba vétele is. Az általános s megtestesítői — az objektív ésszerűség mint az intelligencia, és ennek elméleti rendszerré emelése mint filozófia — azonban hosszabb távon direkt marad, s a társadalomban még nem az embereknek érdekeik alapján való mozgósításáról, hanem — a társadalmi valóság alapján álló elmélet segítségével — bizonyos átmenetileg jogosult különérdekek hatályának megértetéséről van szó. Ezzel alapvetően megváltozik a radikális társadalomkritika feladata is, nem az általában vett társadalmi igazságtalanságokra és ésszerűtlenségekre mutat rá, hanem a különös formák önmozgására, belső jogosultságukra vagy jogosulatlanságukra.

A második szakaszban tehát kiszélesedik az objektív viszonyok köre, s egyúttal belsőleg differenciálódik, megmutatkozik szükségszerű szerkezetében, az egyéni tevékenységet determináló formájában. Ezért találkozunk az objektív viszonyoknak ezzel az elméletével először a falopás-cikkben, a második szakasz indító írásában, a polgári társadalom belső törvényeinek első vizsgálatakor. Nagyon távoli közelítésben az anyagi-tárgyi tevékenység hatása jelentkezik tehát itt, amelyet a munkafolyamattal kapcsolatban már tárgyaltunk, s így jutunk el a jelen cikkben az objektív viszonyok elméletének legfejlettebb formájához mint sajátos „hibridhez”: a „viszonyok dologi természetének” elméletéhez. Az első szakaszban a társadalmi objektivitás tisztán és kizárólag viszonyobjektivitás, mégpedig állami, erkölcsi-jogi viszonyrendszer. A viszonyobjektivitás szférája most tartalmilag bővül a polgári társadalom viszonyaival, ugyanakkor az akármilyen távoli közvetítésként hozzákapcsolódó munkatevékenység fokozatosan új megvilágításba helyezi a tárgyiság fogalmát, egészen addig, hogy a „dologi” álláspont végül is pozitívként, az objektivitás

szinonimájaként jelenik meg, igaz, hogy csupán a viszonyrendszerekre vonatkoztatva.

A másik vonást már könnyebben leírhatjuk a fentiek alapján: a természeti és a társadalmi objektivitás közelítéséről, az objektív, azaz a valódi társadalomtudomány megteremtésének folyamatáról van szó. Már az első szakasz kapcsán többször ráirányítottuk a figyelmet arra, hogy Marx az államiság objektív törvényeivel kapcsolatban a természeti törvények objektívításának párhuzamával operál, s ez a fenti vonatkozásban igen pozitív. Hogy a párhuzam mennyire nem pusztán hasonlat, arra már az a marxi fejtegetés is utal, amely a társadalomtudomány kialakulását e „természeti” objektivitással rendelkező társadalmi törvények feltárásához köti. A valódi társadalomtudomány megjelenése ugyanis a marxi filozófia-konceptió alapján egyértelmű az objektív társadalmi törvények rendszerének kidolgozásával, hiszen a filozófia funkciójának megfelelően csak ez szolgálhat a társadalom átalakításának tudatos eszközéül. A marxi oeuvre-ben tehát kezdettől fogva összekapcsolódik a társadalomtudomány objektívításának és társadalmi alkalmazásának igénye. Az a folyamat, amelyet vizsgálunk, azaz a marxizmus mint immanens társadalomelmélet kialakulása nem egyéb, mint a voltaképpeni és valódi társadalomtudomány közvetlen genezise, a közvetett genezis természetesen az egész újkori filozófiatörténeten keresztülvonul — a marxi filozófia éppenséggel ezt folytatja és tetőzi be.

A klasszikus német filozófia által olyannyira megvetett, a természethez, ill. a társadalmi elidegenedéshez sorolt dologiság mint természeti objektivitás, amely másfelől a mechanikus materializmus oldaláról közvetlenül a társadalomra ráerőszakolt objektivitás volt, kezdi tehát elnyerni helyét az aktivitás és objektivitás egységén alapuló marxi társadalomontológia rendszerében. A természeti analógia továbbfolytatódik, a falopásról írt cikkben most már a polgári társadalom szférájára kiterjesztetten, s kiteljesedik, éppenséggel a dologi álláspontot megfogalmazó, a dolgok közötti objektív szükségszerűséggel a társadalom szintjén számot tevő moselvidéki-cikkben. Marx nem véletlenül éppen a gazdasági-jogi viszonyrendszerek kapcsán hangsúlyozza, hogy „annyira függetlenek tőlük (ti. az emberektől — *A. A.*), mint a légzés módszere”.¹²⁷ Szó sincs azonban nála az emberi tevékenység és objektív feltételeinek elszakításáról vagy szembeállításáról, az objektív feltételek mint tevékenységek eredményei, realizációi determinálják a további tevékenységet, hiszen az objektív szükségletek és feltételeik viszonyát, azaz a társadalom objektív mozgását illetőleg írja, hogy az objektív és szubjektív tényezők viszonyát „körülbelül ugyanazzal a biztonsággal meg tudjuk határozni, amellyel a vegyész meghatározza, milyen *külső* körülmények között kell rokon anyagoknak vegyületet alkotniok”.¹²⁸ S hogy a marxi objektív társadalomtudománnyal a természeti objektivitás analógiája milyen lényegi összefüggésben van, ahhoz elég utalnunk a *Tölke* I. kötetének bevezetésére, a fenti analógiák nyilvánvaló folytatására és elmélyítésére.

A fejlődés a materializmus irányába tehát nyilvánvaló, közvetlenül megmutatkozik, de a dologi álláspont első tételezése még egyáltalán nem jelenti az anyagi életfeltételek s termelésük elsődlegességének kimondását, ahogy a polgári társadalommal való első találkozás sem jelenti ennek a teljes elméleti

¹²⁷ Uo. 176. o.

¹²⁸ Uo.

birtokbavételét. A marxi objektív idealizmus nagyot lépett előre a társadalmi ontológia szintjén a dologi álláspont tételezésével, de az anyagi-tárgyi mozzanatok s a nekik megfelelő anyagi-tárgyi tevékenység még nem veszítették el negatív értéktartalmukat, az elidegenedéssel való közvetlen, nem pedig sajátos és történelmileg közvetített egységüket. Azaz a marxi fejlődés továbbra is a fetisizmuselmélet talaján áll, vagyis az anyagi-természeti tényezők, a „természeti korlátok leküzdése” olyan értelmezésének talaján, amely egyfelől az elidegenedés történelmi mozgásának zseniális hipotézise, másfelől az anyagi-tárgyi mozzanatok, a természeti-érzéki vonatkozások direkt elidegenedettségeinek tételezésével a társadalmi ontológiát „alulról” elzárja természeti bázisától, külső, dialektikus közvetítéseken, a termelési folyamaton keresztül érvényesülő meghatározottságától, s ezzel a társadalmat viszonylagosan elszigeteli, izolálja, önmagára csatolja vissza. A *Rheinische Zeitung*-periódusban azonban a fetisizmuselmélet pozitív, előremutató vonásai domborodnak ki, egyáltalán általa válik lehetővé a társadalmi objektivitás álláspontjának kimunkálása a viszonyobjektivitás értelmében, az elidegenedés történeti, dialektikus magyarázata, valamint adott állapotának radikális kritikája. A fetisizmus elmélete s egyáltalán Marx filozófiai fejlődése — ezt hangsúlyosan szeretnénk leszögezni — nem elvont, az élettől független spekulációk öntételezése, önfejlődése, nem absztrakt antropológiai-humanisztikus előfeltevések továbbvitele íróasztalmunka formájában, hanem mindenkor éles, aktuális politikai harc közvetlen teóriája, amely fejlődésének lendületét éppen ebből a társadalmi küzdelemből nyeri, s fejlettebb formájában hozzá tér vissza eszközként. Éles megkülönböztetésül a fiatal „humanista” és az érett „forradalmár” Marx között fiktív ellentétet konstruáló elméletektől, a magunk részéről mindig hangsúlyoztuk a „konkrét-politikai” és a „filozófiai” szint egységét Marx írásaiban, s ez az egység fokozottan érvényes a fetisizmuselméletre, amely mindaddig, míg az anyagi-tárgyi tevékenység, a termelés, s a belőle adódó kizsákmányolás törvényei nem ismertek, optimális formája az eltorzult anyagi érdekek radikális társadalomkritikájának. Az elidegenedés anyagi-tárgyi mozgatóerőit a fetisizmuselmélet bizonyos megközelítésben jól kifejezi, s csak akkor válik korláttá, amikor a tárgyi objektivitás problémája, a polgári társadalom belső törvényszerűségeinek vizsgálata felmerül. A fetisizmuselméletnek ezt a kezdődő, még igen-igen viszonylagos túlhaladottságát látjuk a második szakaszban, leküzdése valódi problémává azonban csak a *Deutsch-Französische Jahrbücher* periódusában válik.

A fetisizmuselméletnek s egyáltalán a fiatal Marx elvi-filozófiai koncepciójának ebből a konkrét társadalmi orientáltságából, aktualitásából stb. azonban az is következik, hogy jogtalanul „kompromittálják”, hegeli vagy feuerbach-i spekulatív megközelítést tulajdonítva nekik, a fiatal Marx elidegenedéselméletét, antropológiáját, történetfilozófiáját stb. Mindezek az elméletek a dinamikus marxi koncepcióban, éppen konkrét társadalmi orientáltságuk, tartalmuk, funkciójuk révén jól differenciálódtak a hegeli—feuerbach-i „örökségtől”, számos vonatkozásban igen pozitív, előremutató elemzéseket tartalmaznak. Ilyen pl. a fetisizmuselmülethez lényegileg hozzátartozó társadalmi totalitáskoncepció s az elidegenedés történetének e totalitás geneziséből, különböző szférái szerves egészéből való levezetése. Ezzel nyer az emberiség történelme mint az ember saját társadalmi világa önmaga által való kimunkálásának folyamata immanens tartalmat. A sajátos helyzet éppenséggel az, hogy a transzcendens mozzanatok — mint az „alulról” való izoláció, az anyagi-ter-

mészeti mozzanatok közvetlen társadalmi elidegenedettsége tételezésének következményei — szintén a fetiszizmuselméletből fakadnak. A jelen cikkben végrehajtott változás, a viszonyobjektivitás kiszélesítése azonban egyúttal átstrukturálódással is járt a társadalmi viszonyok rendszerén belül, megváltoztatta a társadalmi determináció „erővonalait”, s ezzel egy újabb lépés történt előre a transzcendens mozzanatok leküzdése irányában.

A polgári társadalom új megközelítése szembetűnő változást eredményezett a marxi szükségletelmélet terén is. A korábban radikálisan dualista szükségletelmélet, amely az anyagi-természeti és az erkölcsi-társadalmi szükségletek merev elválasztásán és szembeállításán alapult, a szegény osztályok anyagi szükségletei problematikájának felmerülésével veszít élességéből, anélkül, hogy az anyagi-érzéki szükségletek emberi mivoltát, humanizációját a maga jelentőségében elismerné. A szükségletelmélet ilyen változásai, véleményünk szerint, fontosak a marxi fejlődés egésze szempontjából is, hiszen a társadalmi totalitás mozgását — ahogy korábbi elemzéseink is mutatták — a szükséglet és a neki megfelelő funkció viszonyán keresztül írja le. Marx a társadalmi totalitást ugyanis — akárcsak egyes szféráit — dinamikus struktúrának értelmezi, amely az egyes konkrét cselekedeteken keresztül meghatározott funkciót tölt be. A szükséglet ilyen értelemben nála a funkció magánvalósága, bennrejtettsége a struktúra objektív viszonyaiban, belső igény és feszültség meghatározott mozgásra, amely a legnyilvánvalóbb módon az etikumban, az egyéni szubjektum egészre való belső irányultságában mutatkozik meg elemzéseiben. A társadalmi totalitás mint szférák kölcsönhatása tehát ezen objektív szükségletek s a belőlük adódó objektív feszültségek rendszereként tételeződik, az egyes szférák a többiek számára a „külső” környezetet, a realizáció feltételeit jelentik, ezért nem véletlen, hogy a dologi, az objektív „korviszonyok” alapján vizsgálódó marxi társadalomtudomány a szükségletek és külső feltételeik viszonyát kívánja leírni a tényi elemzések analógiájára. S ez a probléma vetődik fel azon a kevés helyen is, ahol ezekben a konkrét polemikus írásaiban Marx közvetlenül elemzi az objektív társadalomtudományának elvi-módszertani vonatkozásait: „Mihelyt kimutattuk, hogy egy bizonyos dolgot a viszonyok *szükségszerűvé* tesznek, már nem nehéz kideríteni, milyen *külső* körülmények között kellett ennek *valóban* létrejönnie és milyenek között nem jöhetett létre, noha szükséglet már volt rá.”¹²⁹ stb.

A szükségletelmélet és a társadalmi cselekvés közötti közvetlen összefüggésből kifolyólag Marx a korviszonyok determináns szerepét mostmár abból a szempontból is vizsgálja, hogy milyen társadalmi tevékenységet váltanak ki, s hogyan vezethetnek el a társadalmi átalakulás irányába. A szükséglettől a cselekvésig vezető utat próbálja röviden jellemezni a moselvidéki konfliktusban is: „De az, hogy elismerjék szerencsétlenségét, hogy szerencsétlensége iránt szellemi részvételt tanúsítsanak, még a legműveletlenebb vincellérnek is szüksége, — ha csak arra következtet is, hogy ahol mindenki gondolkozik és sokan beszélnek, ott néhányan majdcsak cselekedni is fognak.”¹³⁰ S e konkrét példa nyomán elemzésünket azzal záránk, hogy még egyszer aláhúzzuk a marxi rendszer konkrét publicisztikai és elvi-filozófia szintjének szükségzerű, elszakíthatatlan egységét. Az eddigiekben vizsgált, legfejlettebb formájában dologi álláspontnak ítélt marxi rendszer egy konkrét politikai harc

¹²⁹ Uo.

¹³⁰ Uo. 192. o.

eredményeként és eszközeként született, amely harcot Lukács György így jellemzi: „Mint politikailag radikális, filozófiailag idealista jakobinus harcol a feudális osztály és a burzsoázia kapitalista igényei ellen. A plebejus jakobinizmus azonban ezekben a polémiákban — világtörténelmileg nézve — a legmagasabbrendű elméleti-irodalmi formát kapja, amelyet egyáltalán elérhet: elméletileg itt közvetlenül a tudatos szocializmusba való átcsapás pontja előtt áll.”¹³¹ Ez az átcsapás természetesen csak a *Deutsch-Französische Jahrbüchern* kezdődik meg, a közbeiktatott kreutznachi kéziratokban Marx csupán a *Rheinische Zeitung*-korszakban kimunkált elméletét rendszerezi, bontja ki egészébe. Ilyen értelemben valóban elmondhatjuk, hogy a *Rheinische Zeitung*-ba írott utolsó nagy, jelentős cikke, *A moselvidéki író-tudósító igazolása* mint politikailag legradikálisabb, társadalmilag legaktívabb, filozófiailag ellentmondásosságában is a legfejlettebb — éppen ezen ellentmondásosság és töredékeség miatt volt szüksége Marxnak a hegeli jogfilozófia bírálata formájában nézetei rendszerezésére —, munkája a német fejlődés bázisáról a marxi fejlődés csúcsa, s közvetlenül e terep elhagyásának, a nemzetközi fejlődés szintjére és a tudományos szocializmusba való átcsapásnak előzménye.

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

A. Ágh

The paper examines that period of Marx's activity when he was chief-editor at the *Rheinische Zeitung*. This period has three important stages: 1. the paper on the theft of wood — in which the investigation of the economic sphere and the bourgeois society first emerges for Marx; 2. the paper on the committees of estates — in which the issue of representation is dealt with and the basis for his later theory of democracy is put forward; 3. the paper written in defence of the Mosel-region correspondent — in which the conception of press as the social medium of philosophy is formulated in a classic way. The essay discusses first of all the evolution of Marx from the point of view of his theory of history. In this respect the structure of social totality is also examined, namely the way of Marx's penetration through the system of specific objectivity of social spheres from the level of state and law to that of economy, and the way of constructing his system based on dialectical interactions. The last part of the paper is a survey of the theoretical prerequisites of the Kreutzach manuscripts and Marx's further philosophical and journalistic plans.

РАЗВИТИЕ ВЗГЛЯДОВ МОЛОДОГО МАРКСА НА ИСТОРИЮ В ПЕРИОДЕ RHEINISCHE ZEITUNG'А. II.

A. Ág

Статья исследует тот период творчества Маркса, когда он работал главным редактором газеты *Rheinische Zeitung*. Этот период имеет три значительных этапа: 1. статья о краже леса, в которой Маркс впервые занимается экономической сферой, анализом буржуазного общества; 2. статья о сословных комиссиях, в которой он анализирует вопрос представительства и авансирует основы своей поздней теории демократии; 3. статья об оправдании мозельского корреспондента, в которой Маркс даёт классическое определение своей концепции печати как общественного распространителя философии. Статья ана-

¹³¹ Lukács György: Adalékok az ifjú Marx filozófiai fejlődéséhez. *Magyar Filozófiai Szemle* 1957/1. 48. o.

лизирует развитие Маркса прежде всего со стороны его теории истории. В связи с этим в статье исследуется и структура общественной тотальности, а именно то, каким образом через систему специфической объективации общественных сфер Маркс вторгается всё глубже, с государственно-правового уровня — на экономический, каким образом развёртывает свою основывающуюся на диалектических взаимосвязях систему. В заключение статья знакомит читателя с возникновением теоретических предпосылок критических рукописей, с дальнейшими философско-публицистическими планами Маркса.