

A KREUTZNACHI KÉZIRATOK TÖRTÉNETFELFOGÁSA

ÁGH ATTILA

A marxista, azaz materialista, immanens történetfelfogás genezise szempontjából döntő jelentősége van Hegel filozófiája, mint a polgári elidegenedés világát a legklasszikusabban kifejező és azon belül maradó filozófia leküzdésének. Mint tudjuk, ez a Hegel-kritika hosszan tartó, több szakaszos folyamat. Marx már doktori disszertációjában bírálja a hegeli történetfilozófiát és filozófiatörténetet, *önálló* koncepciót alakítva ki, amely ugyan még sok tekintetben hegeli ihletésű. Elsősorban a hegeli államelméletről és a jogfilozófiáról általában van szó, a „Rheinische Zeitung”-periódusban írott cikkek világosan mutatják, hogy Marx a hegeli államelmélet alapjain áll — ezt egyébként maga is világosan megfogalmazza —, ezen periódus tartalma éppen a hegeli államelmélet fokozatos leküzdése a társadalmi valóság és a filozófiai elmélet állandó konfrontálódása révén. Így következhet be a kreutznachi kéziratokban a hegeli államelmélet, s általában a hegeli jogfilozófia átfogó kritikája, s ezzel a marxi Hegel-kritika új, magasabb szakaszába jut el.

A kreutznachi kéziratok nagy lépést jelent előre a materialista, az immanens történetfelfogás irányába, de nem alkotja „a” fordulatot Marx munkásságában. A fiatal Marx fejlődése permanens fordulat, a korábbi álláspont állandó megkérdőjelezése és meghaladása, ezen belül az alapvető fordulat 1843–44-ben következik be a materialista történetfelfogáshoz való eljutással, melynek első rendszeres kifejtésére a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban kerül sor. Az utóbbi mű alkotja egyben a Hegel-kritika újabb szakaszát is a hegeli fenomenológia kritikájával, ami után már új típusú konfrontáció kezdődik, többé már nem leküzdése, hanem pozitív feldolgozása, méltatása áll előtérben.

Ahogy a dokumentumokból kiderül, Marxnak kezdetől fogva voltak bizonyos fenntartásai a hegeli rendszerrel szemben, egyrészt spekulatív vonatkozásai, másrészt a fennálló rendszerhez való viszonya miatt. Már évek óta tervezte a hegeli alkotmányos monarchia elmélete kritikájának megírását (1842 március 5-i, Rugénak írott levelében konkrétan is említi),¹ ez a politikai konfrontálódás Hegellel a „Rheinische Zeitung”-szakasz tapasztalatai nyomán egyre jobban megtelt elméleti tartalommal, s a hegeli jogfilozófia általános kritikájává mélyült, azon keresztül pedig az egész hegeli filozófia gyökeresen új értékeléséig juttatta el Marxot.

A kreutznachi kéziratok szempontjából figyelemreméltó az a tény, hogy egy „gyakorlati”, azaz politikai-publicisztikai periódus előzte meg, melyben

¹ MEGA 1. köt. 2. fől. köt. 269. A megírás pontos idejéről lásd N. I. Lapin tanulmányát (O vremeni raboti Marksa nad rukopiszju „K kritike gegelevszkoj filozofii prava”; „Voproszi filozofii”, 1960/9.)

Marx rohamosan haladt előre filozófiai fejlődésében, de nem volt ideje és lehetősége a felgyülemlett problémák tisztázására, rendszeres feldolgozására. Nemcsak az 1843-ban bekövetkezett politikai fordulat az oka a „Rheinische Zeitung”-tól való megválásának, hanem az összefoglalásnak és rendszerezésnek, azaz egy „elméleti” periódusnak a saját fejlődéséből adódó szükségszerűsége is. Így került sor Marx „dolgozószobába való visszavonulására”, melynek eredménye az 1843 júliusa és szeptembere között Kreutznachban írott öt kéziratfüzet, melynek anyagát a továbbiakban tárgyalni fogjuk.

Az alkotmányos monarchia marxi kritikája mutatja munkásságában a folyamatoságot, a közvetlen politikai érdeklődést, ennek általános kritikává mélyítése pedig az előrehaladást, a feladatok folytonos újrafogalmazását. Ugyanakkor megmutatkozik Marx alapvető különbsége is az ifjúhegeliánusoktól általában, akik az alkotmányos monarchia tárgyalásában megmaradtak a közvetlen politikai összefüggéseknél — egyebek közt Hegel „alkalmazkodásánál” —, míg Marx a problémát legszélesebb jog- és történetfilozófiai összefüggéseibe helyezi bele. Ezzel magyarázható éppen, hogy a hegeli jogfilozófiából közvetlenül a belső államjogra vonatkozó részt elemzi (261—313§). A hegeli jogfilozófia marxi kritikája azonban — ahogy a kéziratok is mutatják — nem befejezett, lezárt munka, inkább csak egy jegyzet- és kivonatköteg, előmunkálat egy később megírandó műhöz. A hegeli jogfilozófia kritikájának Marx láthatóan nagy jelentőséget tulajdonított, hiszen munkáját Párizsban is folytatta, amint ezt a megírandó műhöz írt nevezetes „Bevezetés” is mutatja.

Amint ez közismert, a hegeli jogfilozófia az objektív szellem útját az elvont jog, a morál és az erkölcs fázisaiban kíséri végig. Az erkölcs fázisában a fejlődés a család, a polgári társadalom és az állam fokozatain halad át, egyre „magasabbra” emelkedve, s a belső — ez a Marx által közvetlenül elemzett rész —, majd a külső államjogon keresztül eljut a világtörténelem szintjére. Az „eljutás” par excellence logikai, azaz mindenekelőtt az objektív szellem belső struktúrájáról, hierarchiájáról van szó, amely azt jelzi, hogy az egyre magasabb szervezetszférákban hogyan történik meg a természeti korlátozottság egyre teljesebb leküzdése, pozitív oldalról pedig a sajátosan emberi, azaz Hegelnél az erkölcsi, szubsztancia kimunkálása. Vagyis a hegeli jogfilozófia struktúrájából, továbbmenve, az egész hegeli filozófia általános tartalmából következik Hegelnél a politikai állam dominanciája a polgári társadalom felett, ill. az ember erkölcsi lényegének feltételezése. Éppen ezen a ponton ütköztek össze a legélesebben az adott kéziratban az immanens, a materialista történetfelfogás felé törekvő Marx nézetei Hegel koncepciójával. Szakítva saját korábbi hegeliánus-jellegű államelméletével, a kreutznachi kéziratokban Marx megfordítja, a „feje tetejéről a talpára állítja” a polgári társadalom és a politikai állam hegeli viszonyát. Ez a megfordítás, a polgári társadalom elsődlegességének kimondása a kreutznachi kéziratok legnagyobb elméleti vívmánya, ennek, valamint elméleti következményeinek vizsgálatára fogjuk koncentrálni erőfeszítéseinket.

A hegeli jogfilozófia *közvetlen* marxi kritikájába e helyütt nem bocsátkozhatunk bele, jöllehet magunk is többszörösen szeretnénk kiemelni egy ilyen vizsgálat fontosságát. Marx ugyanis a polgári társadalom — politikai állam hegeli felfogásának kritikáját nem csupán a jogfilozófia általános kritikájává mélyíti, hanem megadja az egész hegeli jogfilozófia alapvető módszertani kritikáját: s egyúttal kimondja az ontológia primátusát a logikával szemben. A szubjektum — objektum viszony hegeli visszájára fordításának e kritikája egyedülálló

az egész marxi életműben, többet ilyen közvetlenséggel és részletességgel nem kerül rá sor. Mi azonban a marxi történetfilozófia fejlődését vizsgáljuk, mégpedig mindenekelőtt pozitív vonatkozásaiban, ezért ilyen nagy kitérőt nem tehetünk, nem kalandozhatunk el a hegeli logika területén, sőt a hegeli jogfilozófia marxi kritikáját is csak a maga *közvetettségében*, tehát a pozitív kifejtésbe beleépítve elemezzük. Analízisünk ezért a polgári társadalom új marxi értelmezésével indít, amelyből kibonthatók a marxi elmélet további nóvumai is.

A POLGÁRI TÁRSADALOM MARXI ÉRTELMEZÉSE

Marx később, „A politikai gazdaságtan bírálatához” c. művéhez írt Előszóban, így foglalta össze „dolgozószobájába való visszavonulásának” eredményeit: „Vizsgálatom abba az eredménybe torkollt, hogy a jogi viszonyok, valamint az államformák nem érthetők meg sem önmagukból, sem az emberi szellem úgynevezett általános fejlődéséből, hanem éppenséggel azokban az anyagi életviszonyokban gyökereznek, amelyeknek összességét Hegel, a XVIII. századi angolok és franciák példájára, „polgári társadalom” néven foglalja össze.”² A polgári társadalom értelmezésének filozófiatörténeti előzményeire tehát maga Marx is utal, s jelenleg meg kell elégednünk ezzel a jelzésszerű utalással. A hegeli álláspontból, mint e folyamat eredményéből, összegeződéséből, ill. annak marxi leküzdéséből indulunk ki: „Hegel a családot és a polgári társadalmat az állam *fogalmi szféráiként* fogja fel, mégpedig *végességének szféráiként, az ő végességeként*. Az állam az, amely *szétválasztja* magát ezekre a szférákra . . .”³ S ezzel a fogalmi dedukcióval — folytatja Marx — a család és a polgári társadalom az államhoz viszonyítva „természeti” mozzanattá degradálódik: „Család és polgári társadalom úgy jelennek meg, mint a sötét természeti alap, amelyből az állam világossága meggyullad.”⁴ Az így jellemzett hegeli elmélettel szemben az alábbiakban fogalmazza meg saját felfogását: „A *valóságos* viszony ez: . . . Család és polgári társadalom az államnak az előfeltételei; ők a voltaképpen tevékenyek; de a spekulációban megfordul a dolog . . . a család és a polgári társadalom állammá teszik *önmagukat*. Ők a mozgató. Hegel szerint ellenben a valóságos eszme *hozza létre* őket; nem a saját életpályájuk egyesítette őket állammá, hanem az őket magáról leválasztó eszme életpályája . . .”⁵

S ha egyszer „a polgári társadalom az egyéni magánérdek küzdőtere, ahol az összesek küzdenek az összesek ellen, úgy ezen a helyen *ütközik össze a magánérdek a közösségi különös ügyekkel*, és az a *kettő együttesen* az állam magasabb nézőpontjaival és rendelkezéseivel”⁶ — amint Hegel írja, akkor ebből világos az is, hogy a „természetiség” mozzanata miatt a polgári társadalomban Hegel szerint természetszerűek az ellentmondások, a konfliktusok, az állam viszont ezen konfliktusok fölé helyezkedik, s az ellentmondásokat magában feloldja. Az állam tehát nemcsak mint a fogalmi dedukció kiindulópontja, hanem egyben rendszerező elv is, amely a családot és a polgári társadalmat jogi keretbe foglalja, s az általános érdek elsőbbségét feltétlenül érvényesíti velük

² MEM 13, 6.

³ MEM 1, 205.

⁴ Uo.

⁵ Uo. 206—207.

⁶ Uo. 244.

szemben,⁷ azaz a társadalmi ellentmondások feloldásának szférája is Hegelnél.

Mivel Hegel az egész társadalmiságot jogi aspektusokból szemléli, a polgári társadalom úgy jelentkezik mint a magánjog, az állam mint a közjog szférája,⁸ ill. az előbbi nem-politikai, az utóbbi politikai államként szerepel: „A tulajdon, a szerződés, a házasság, a polgári társadalom itt (amint ezt Hegel ezekre az *elvont* államformákra egészen helyesen kifejti, csak hogy ő azt *hiszi*, hogy az állam eszméjét fejt ki) mint *különös* létezési módok jelennek meg a *politikai* állam mellett.”⁹ Hegel ezekben a kategóriákban összegezte a polgári társadalomelmélet eredményeit, s Marx mikor Hegel jogfilozófiáját tárgyalja, voltaképpen az egész megelőző filozófiai fejlődést sajátítja el, s lép túl azon. Ez a túllépés egész egyértelműen megtörtént a polgári társadalom elsődlegességének kimondásával, amely először a filozófia történetében kimondta a reálisan tevékeny ember elsőbbségét saját erkölcsi-állampolgári absztrakciójával szemben. De felmerül a kérdés: Vajon Marx csupán a determinációs viszonyt fordította meg a polgári társadalom és az állam között, vagy egyúttal e kategóriák tartalmát is átértelmezte? Szerintünk feltétlenül az utóbbiról van szó, a megfordítás egyúttal e szférák belső tartalmát és szerkezetét is érinti, a továbbiakban röviden ezt fogjuk megvizsgálni, hogy értékelni tudjuk a Marx által a materializmus irányába megtett fordulat mértékét.

Mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy polgári társadalmon Marx is egyfelől annak legfejlettebb, kapitalista formáját, másfelől a történelmileg korábbi fokok anyagi életviszonyainak összességét értette, így említi majd az antikvitásban, a középkorban is, bár teljességében csak a „modern” társadalomban látja kibontakozni. Marx abban is követi a felvilágosodástól a Hegelig vezető vonalat, hogy — a „Német ideológia” kategóriáival szólva, ahol egyébként a polgári társadalom problematikája újra megtárgyalásra kerül¹⁰ —, a polgári társadalmat az anyagi *érintkezés* szférájának tekinti. Ennek az *érintkezésnek* a tartalma, az anyagi tevékenységhez való viszonya azonban alapvetően megváltozik.

A leglényegesebb, s egyben a legnehezebben rekonstruálható az, hogy Marxnak milyen elképzelései voltak a termelésről, mennyiben vonta be a munkatevékenységet a polgári társadalom szférájába stb. Ennek rekonstrukciójánál csak feltételezéseket engedhetünk meg magunknak, egy kiinduló hipotézisre azonban feltétlenül szükségünk van a polgári társadalom marxi értelmezésének feltárásához. Szerintünk az adott vonatkozásban abból kell kiindulnunk, hogy Marx csak fokozatosan közelít a gazdasági problematika felé, csak fokról fokra merülnek fel egyáltalán a kérdések, a „Rheinische Zeitung”-periódus során, s még e kéziratában sem jut el odáig, hogy átgondolt koncepciója legyen a termelésről. Mindenesetre úgy tűnik, természetesen tekinti azt a felvilágosodásbeli megközelítést, amely a termelőt elszigeteltségében tekinti, s társadalmiságát csak a termelés *után* megvalósuló *érintkezésben*, munkamegosztásban, cserében stb. látja. Ebből az indíttatásból a termelés társadalmiatlansága, történelmietlensége, természeti mozzanatként való felfogása adódna, ami szigorúan végigvive még a felvilágosodásra sem érvényes, s Hegelre — mint láttuk — végképp nem, de alapvető tendenciaként nála is s Marxnál is jelentkezik. Korántsem arról van szó, hogy Marx

⁷ Vö. uo. 203.

⁸ Vö. uo.

⁹ Uo. 232.

¹⁰ Vö. MEM 3, 36—37.

a kisárutermelés, a saját munkán alapuló magántulajdon modelljét abszolútizálta volna, de — véleményünk szerint — annak következtében, hogy a termelést még nem tudta történelmileg értelmezni, a modern nagyipar társadalmi következményeit elméletileg általánosítani, e modell mozzanatai domináns szerepet játszottak koncepciójában.

Annyi tény hogy Marx az emberek termelésbeli érintkezését még nem tudja feltárni, csak a termelés utánit, ezért szükségképp ez szerepel társadalmilag-történelmileg tételezettként, ez kerül be a polgári társadalom fogalmába, nem a termelés; az is igaz viszont, hogy amennyiben említés történik a nagyiparról, az ipari tulajdonról, Marx szinte lelkesedéssel nyilatkozik róla. 1843 májusában — tehát még a kéziratok előtti időpontban — Rugéhoz írott levelében pl. egyenesen utal az ipar jelentőségére az eljövendő társadalmi átalakulásban¹¹ stb. Feltételezésünk szerint tehát a marxi koncepció nem egységes, ahogy fejlődésének dinamikája miatt az adott időszakban általában nem az, tartalmaz régi és új elemeket, s ez felfokozottan érvényes az említett problematikára, amely épp most merül fel munkásságában, tehát nem volt még alkalma átgondolni, rendszeresen kidolgozni.

A termelés, a munkatevékenység mint a fizikai szükségletek kielégítésének eszköze lényegileg tehát természeti mozzanat marad Marxnál, folytatódik, bár csökkenő mértékben az anyagiasság megvetésének német hagyománya,¹² ami azt is jelenti — ahogy a továbbiakban majd látni fogjuk —, hogy a tárgyi objektivitás problémája megoldatlan marad Marxnál, viszont a viszonyobjektivitás kategóriája újabb mozzanatokkal bővül. Az előtérbe most már nem az emberek erkölcsi-jogi érintkezése kerül a politikai állam szférájában, hanem gazdasági-jogi érintkezése a polgári társadalom szférájában, s a munkamegosztás, a csere, a forgalom, a szerződés stb. folyamatai — anélkül, hogy itt Marx a problémát részletesen kidolgozná — válnak az alapvető társadalmi folyamatokká. Mondhatnánk azt is, hogy már meglátja az anyagi érintkezés jelentőségét a társadalom életében, s ettől az „alaptól” „felfelé” már helyesen építi fel a társadalom modelljét, a következő lépésben az történik majd, hogy „alatta” feltárja a legalapvetőbb szférát a társadalom életében, a termelést, amelynek maga az érintkezés is csak részmozzanata.

Az anyagi érintkezés előtérbe állítása azt is jelenti Marxnál, hogy az intézményesült formákkal szemben a kvázi intézményesültek, mint a fenti viszonyrendszerek kerülnek előtérbe, nem ők többé az eszmét hordozó intézmények dedukciói, hanem megmutatkozik, hogy az intézmények nyugszanak náluk alapvetőbb viszonyokon, s voltaképp azok derivációi. Az itt kidolgozott elmélet lehetővé teszi Marx számára, hogy feltárja a tulajdonviszonyok központi jelentőségét a társadalom életében, s míg a fentebbiek hipotetikus rekonstrukciónkhoz tartoznak, addig a *tulajdonviszonyok* központi jelentősége *közvetlenül* megmutatkozik a kéziratokban. Ez azzal magyarázható, hogy a tulajdonviszony maga is a termelési viszonyok jogi kifejeződése, összefoglalása, így direkterben jelentkezik a „felszínen”, mint a „mélyebben” fekvő munkamegosztási és egyéb viszonyok.

Felmerül viszont a kérdés, hogy a polgári társadalom anyagi érintkezését előtérbe állító Marx feladja-e a közvetlen általánosság képviselésének koncepcióját, amely logikusan következett az államiság determináns szerepéből, de lehetetlennek látszik a polgári társadalom önző világának előtérbe állítása

¹¹ Vö. MEM 1, 345.

¹² Vö. MEM 3, 239.

mellett? A válasz erre a kérdésre feltétlenül, egyértelműen tagadó. S éppen ebben mutatkozik meg végül is, hogy Marx döntően átértelmezi a polgári társadalom szférájának tartalmát Hegellel szemben. Mert míg Hegelnél az emberek egymásra utaltsága, a munkamegosztásban való együttműködése, cseréje stb. a társadalmiságnak csupán igen alárendelt szintje, a természetiségen még alig túljutott mozzanata, s a valódi társadalmiságot mint közvetlen általánosságot az anyagi érdekektől „mentes” államiság képviseli, addig Marxnál a társadalmiság mozzanatává éppenséggel az embereknek a munkamegosztásban stb., azaz az anyagi érintkezésben való együttműködése válik. A polgári társadalom Marxnál tehát nem *csupán* a magánérdekek világa — bár kétségtelenül tisztában van azzal, hogy mindenki magánérdekét követve vesz részt az anyagi érintkezésben —, hanem mindenekelőtt a valódi közérdek születésének szférája is. Így a polgári társadalom marxi koncepciója a társadalmi ellentmondások rendszerének, a közérdek és magánérdek konfliktusának gyökeresen más megoldását ígéri, mint akár a klasszikus felvilágosodásbeli Rousseau – Diderot-féle *citoyen*, akár a hegeli típusú megoldás. A marxi elmélet tehát az anyagi érintkezés olyan rendszerének kiépítésére irányul, melyben az egyén munkamegosztásbeli helyzete folytán egyéni érdeke közvetlenül egybeeshet az osztálytársadalmi érdekekkel, s ezért már tevékenységének valódi és alapvető szférájában, a polgári társadalomban az osztálytársadalmiság „képviselőjévé” válhat.

A polgári társadalom ilyen értelmezése azonban lényegesen megváltoztatja Marxnak az emberi lényegről alkotott elképzeléseit, valamint társadalmi ontológiáját és történetfilozófiáját, s csak ezek vizsgálata után válik érthetővé a kéziratokban kidolgozott társadalmi ideál, a demokrácia jelentősége. Ugyanakkor ezen problémák elemzése tovább konkretizálja majd a polgári társadalom marxi értelmezését is, amelyet kiindulásában csak vázlatosan jeleztünk.

AZ EMBERI LÉNYEG PROBLEMATIKÁJA

A polgári társadalom – politikai állam hegeli viszonyának marxi megfordításából mindenekelőtt egyértelműen következik a polgári társadalom emberének előtérbe állítása az állampolgárral szemben, s az emberi lényeknek az előbbi elemzésére alapozott értelmezése. „A *valóságos ember* a mostani államberendezkedés *magánembere*”¹³ — mondja ki Marx. Az ember azonban természeti lény is, anyagi szükségletekkel stb. rendelkezik, így másrészt az emberi lényeg problematikája úgy merül fel Marxnál, mint a *természetiség társadalmivá emelkedésének és társadalmiként funkcionálásának problémája*: „ez a fizikai születés tételezte létezés társadalmi emberré stb. válik”.¹⁴ Azaz Marx leszögezi, hogy az ember lényege „nem a szakálla, a vére, az elvont fizikai természete, hanem *társadalmi minősége*, és hogy az államügyletek stb. nem egyebek, mint az ember társadalmi minőségének létezési és hatásmódjai. „Magától értetődik tehát, hogy az egyének, amennyiben az államügyletek és hatalmak hordozói, társadalmi és nem magánminőségük szerint tekintendők.”¹⁵

Az egyének az osztálytársadalmiság felől való megközelítése azonban tisztán hegelianus megoldásnak tűnhet. Holott Marx itt élesen polemizál a hegeli megoldással, a természeti korlátozottság leküzdésének és társadalmisággá emelésé-

¹³ MEM 1, 287.

¹⁴ Uo. 242.

¹⁵ Uo. 221 – 222.

nek hegeli koncepciójával, amely e két mozzanat hamis azonosságát jelenti — s mint utóbb látni fogjuk, valójában a fetiszizált természetiségen alapul: „A természet és a szellem, test és lélek között *hamis* azonosság, *töredékes, helyenkénti* azonosság mint *testelőltés* jelenik meg. Minthogy a születés az embernek csak az *egyéni* létezését adja és az embert először is csak mint *természeti* egyént tételezi, az állami meghatározások, mint a *törvényhozó* hatalom stb. pedig *társadalmi termékek*, a társadalom szülöttei és nem a természeti erők nemzettjei.”¹⁶ Ismét csak ott tartunk tehát, hogy Hegelnél a természet lealacsonyítása, megvetése valójában a természetiségnek csak hamis, felemás leküzdését jelenti, hiszen a hegeli elméletben — pl. a monarchán, vagy a már említett törvényhozó hatalmon keresztül — természeti mozzanatok határozzák meg a társadalmiságot.

Marx viszont a természeti korlátozottság valódi leküzdését, társadalmivá emelkedését akarja megvizsgálni, s ennek kapcsán fogalmazza meg az ember lényegét a társadalmi viszonyrendszerekhez, az *érintkezéshez*, mindenekelőtt pedig az anyagi érintkezéshez kapcsolva.

Az emberek közötti viszonyrendszer mint érintkezés a disszertációban még az öntudatok viszonyaként adódik, s fokozatosan egyre konkretizálódik és materializálódik, s a tárgyalt szakaszban odáig jut el, hogy az ember lényege az a sajátos mód, ahogy a munkatevékenysége eredményeit, szükséglete ki-elégítésének eszközeit társadalmilag közvetíti. Ha tehát nem is maga a termelés társadalmi, de az a mozzanat alapvetően az, hogy a termelők termékeiket egymásra vonatkoztatják, *viszonyba* lépnek, *érintkeznek* egymással, s ez az érintkezésbeli viszony válik alapjává valamennyi további viszonyuknak és intézményüknek, magának az államnak is.

Az emberek tehát ezen anyagi érintkezés révén nyernek társadalmi minőséget, egy közösség tagjaivá válnak, amely önnön szervezetségével, belső viszonyrendszerével teremti meg a totalitás új, a természetin felülemelkedő szintjét. Az egyes ember természetiségének valódi feloldása ebbe a közösségbe való bekapcsolódás, amely átstrukturálja őt, de amely közösséget valójában ő alkot, azok az ő lényegéhez tartozó, belső, azaz inherens minőségei: „Ha pl. a család, a polgári társadalom, állam stb. kifejtésénél az ember egzisztenciájának ezeket a társadalmi módjait lényege megvalósulásának, objektíválásának tekintenék, akkor a család stb. egy szubjektum inherens minőségeiként jelenne meg. Az emberre mindig a lényege marad mindezeknek a lényegeknak, de ezek a lényege [Wesen] az ő *valóságos* általánosságaként is, ezért a *közösségként* [*Gemeinwesen*] is megjelennek.”¹⁷

Ez a fejtegetés harmonikusan tartalmazza a kétféle megközelítés, szempont egységét, az ember egyfelől alkotja ezeket az objektívációkat mint viszonyrendszereket, közösségeket, a saját általánosságait, amelyek a létezés *önálló* formáivá válnak, s az egyes embertől függetlenül is egzisztálnak — bár sohasem az emberek összességétől függetlenül —, így másfelől ezek az ember által kialakított viszonyrendszerek meghatározó mozzanatként lépnek fel az emberekkel szemben. Nevezük az előbbit az embertől a társadalomig, az utóbbit a társadalomtól az emberig vezető útnak, s akkor úgy fogalmazhatnánk, hogy a marxi elméletet e két megközelítés egysége adja. Azt is mondhatnánk, hogy elvontan már itt jelentkezik az a marxi tézis, hogy az ember lényege a társadalmi viszonyok összessége.

Valójában azonban Marx az ember (szubjektum) és a társadalom (objek-

¹⁶ Uo. 311—312.

¹⁷ Uo. 242. —

tiváció) között még nem tudja teljesen megvalósítani a szintézist, s fenti tételeit ellentmondásmentesen konkretizálni. Ellentmondásai végső soron arra mennek vissza, hogy az anyagi érintkezés nála csak posztulált mozzanat, nem indokolt, s nem is indokolható mint az ember lényegi vonása a termelés elméletének kidolgozása előtt. Marx valószínűleg feltételezi már Hegel nyomán, hogy az ember alapvető birtoka, tulajdona a munkaereje, de még nem jut el ahhoz az általa későbbiekben kidolgozott tézisnek kimondásához, hogy az emberi érintkezés éppen az *együttés* termelőtevékenységben különbözik alapvetően az állattól. Ez a döntő láncszem, amely még hiányzik a marxi elméletből, ennek következménye egyfelől, hogy a „morális személy” mégiscsak domináns szerepet játszik sok helyütt elemzéseiben, másfelől az embertől a társadalomig vezető út szinte kizárólagossá válik e kéziratban. S mivel az emberi lényegnek ezt az érintkezésként adott tartalmát indokolni nem tudja, eleve adottként kell feltételeznie, vagyis újra, sokkal alárendeltebb formában ugyan, transzcendens mozzanatok jelentkeznek antropológiai kiindulópontjában. Ezért marad bizonyos mértékig ellentmondásos Hegel meghaladása, az előregyártott logikái modell: az emberben tudatosan megvan a másokra irányultság, bár ez materiálisan-reálisan konkretizálódik, ennek a töltete, hajtóereje azonban még lényegileg erkölcsi, magában hordozza a direkt társadalmiságot, az általános érdekeket, akkor is, ha a másokkal való gazdasági-jogi kapcsolat szükségletén keresztül.

Az igazi szintézist tehát egyén és közösség között nem tudja kimunkálni, csak ezzel a transzcendens „beprogramozással”, mivel az igazi szintézist maga a termelés szolgáltatja. Két tendencia ütközik össze élesen a kéziratokban, egyfelől a konkretizálás, a hegeli spekuláció, az indokolatlan és önállósult absztrakciók elleni küzdelem, azaz a materializmus irányvonala, másrészt a totalitásból, az egészből való kiindulás, az objektivációk belső önmozgásának és viszonylagos önállóságának figyelembevétele, azaz a dialektikus társadalomontológia igénye. S e kettő között, ahogy az egyén és a társadalom között a szintézis nem teljes, ellentmondásos, már itt jelentkezik a materializmus felé haladás egy olyan szükségszerű eltorzulása, túlhajtott formája, amit Márkus György a „Gazdasági-filozófiai kéziratok” kapcsán *módszertani individualizmusnak* nevezett.

Így válik a kéziratok központi kategóriájává a valóságos szubjektum, a valóságos szellem, mint olyan *egyedi* ember, amely eleve magánvalósága szerint tartalmazza a társadalmiságot, s csak kibontja magából, ahelyett, hogy maga helyeződne bele a társadalmi viszonyok rendszerébe, saját tevékenységével továbbalakítva azt. A kéziratokban tehát csaknem kizárólagosan a valóságos szubjektum—valóságos ember kategóriából kiinduló elemzések vannak kimunkálva, az ember teremti az összes társadalmi berendezkedést, az államot stb.¹⁸ Annak hogy Marx ilyen „túláságosan közel” megy az egyedi szubjektumhoz, s az egyedi emberből indul ki elemzéseiben, annak szerintünk kettős oka van. Egyfelől konkrétan a Hegellel való konfrontáció. Mint láttuk, Hegel az emberi szubjektumot csak mint derivátumot, mint önállótlant, mint tevékenysége terméke által meghatározottat mutatja be, így Marxnál teljesen érthető a másik oldal kihangsúlyozása, sőt túlhangsúlyozása a hegeli spekulatív megközelítéssel szemben, ami bizonyos mértékig gyanakvásba csap át minden valóságos és elméleti absztrakcióval, általánosítással szemben. Marx

¹⁸ Vö. uo. 219, 223, 224, 227, 288, 322.

tehát mindenféle misztikus általánossággal, elvontsággal szakítva vissza akar térni a reális, konkrét emberhez, annak tevékenységéhez, s az abból adódó objektivációkhoz. Ebből nem Feuerbach hatására kell következtetnünk, hanem mindkettőjüknél Hegel kritikájának, s másfelől általánosságban a materializmus felé haladásnak szükségszerűen ellentmondásos feltételeire. Csakhogy Feuerbach megmaradt ezeknél az ellentmondásoknál, Marx pedig túljutott rajtuk, s Feuerbach alapvető vonatkozásokban való meghaladását már a kéziratok emberi lényeg értelmezése is mutatja. Feuerbachnál a nem több mint az egyén, de csak egyszerű összességként, az egyes egyének különböző tulajdonságokkal rendelkeznek, a nem viszont valamennyi tulajdonság összefoglalása. Marxnál viszont, mint láttuk, a nem viszonyrendszerként, s nem matematikai összességként szerepel, éppen a többiekre való vonatkozása adja az egyén sajátos társadalmi tartalmát. Ezért a konkrét egyén, a valóságos egyén mint kiindulópont Marxnál sokszor mint reprezentatív individuum szerepel, a valóságos szubjektum mint a valóságos nép képviselője és megtestesítője, ami egyfelől határozottan mutatja a marxi megoldás fölényét a feuerbachival szemben, másfelől tompítja az egyénből, illetve a társadalomból való kiinduló ellentétét, ha nem is adja fel egészében azt. Mindenesetre a módszertani individualizmust itt még nem lehetjük fel olyan kiélezett formájában mint a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban.

Általánosságban megállapíthatjuk, hogy a materializmus felé haladás szükségképp jelenti a konkrét emberhez és annak termékeihez való kapcsolódást, s ez átmenetileg bizonyos mértékig ellentmondásba kerül az idealista dialektika által kidolgozott társadalmi totalitás szempontjaival, nemcsak annak spekulatív-deduktív túlhajtása miatt, hanem mindenekelőtt azért, mert szükségképp nem készen adott, hanem fokozatos kimunkálás eredménye az egyén és a társadalom, a szubjektum és az objektivációk szintézise. Ez a szintézis itt kimondott, előlegezett, de még nem megvalósított. Társadalmi aspektusaiban kimunkálódik a következő, a „Német – Francia Évkönyvek”-periódusában a proletariátus szerepének felismerésével, de filozófiai szinten még a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban is a módszertani individualizmus vonásait mutatja. A termelés előtérbe állítása itt már megtörtént, de az egyedi termelőből való kiindulás miatt a termelési viszonyok fogalma még nem születik meg, azaz az általunk sebtében vázolt folyamat csak a „Német ideológiá”-ban zárul le.

A fentiekből következően a marxi szükségletelmélet is megőrzi dualista vonásait. Az anyagi szükségletek — melyek az öfenntartásra irányulnak, s tárgyak elfogyasztásával vagy használatával elégíthetők ki — tartalmukban továbbra is nem-humanizáltak, nyers fizikai-érzéki szükségletek maradnak, csupán a *formájuk* válik humanizálttá, ti. az, hogy kielégítésüket társadalmi érintkezés, *közvetítés* tételezi. Azonban elidegenedettséjük már nem önmagukban van, mint természeti-érzéki álláspontnak a társadalmiságban való megjelenésében, magánérdekre irányultságukban, hanem ennek a közérdekkel, a társadalmi közvetítéssel való esetleges *szembeállításában*, vagy az *elszigeteltségben*. Az anyagi tevékenység mint munka továbbra is passzív mozzanatként jelentkezik, a valódi emberi aktivitássá az érintkezés-közvetítés válik.

A fizikai-természeti ember érzéki-anyagi szükségleteire a másik döntő vonatkozásban, tehát nemcsak a lét-, hanem a fajfenntartást illetően is történik utalás a kéziratokban. Ennek kapcsán az anyagi szükségletek nem-humanizáltként való értelmezése miatt maga Marx is beleesik abba a hibába,

amelyet Hegelnél bírált, a családnak „természeti” mozzanatként való fel-fogásába. A családot egyfelől ő is az embertermelés, másfelől a termelés egy-ségeként interpretálja, de egyik vonatkozást sem tekinti „eléggé” társadalmi-nak, csak éppen a család kereteinek túllépését, azaz a polgári társadalom rendszerébe való beilleszkedést.

Természetszerűleg annál nagyobb hangsúly esik az ember sajátosan tár-sadalmi, aktív-humanizált szükségleteire, sőt a fenti ellentmondások nyomán ennek erkölcsi vonatkozása is úton-útfélen előkerül. A valódi emberi lényeg (Menschenwesen) a közösségiség (Gemeinwesen), azaz az ember lényege tevé-kenységének másokra vonatkoztatottságában, az egyes emberi cselekedetek általános közvetítettségében van. De ez a többiekhez való viszonyítottság az egyén számára Marxnál tudatosként értelmezett, a megmaradt idealista alapok világosan felszínre kerülnek az embernek „a magát tudó és akaró szellem”-ként való meghatározásában, az erkölcsi viszonyok és az erkölcsi személyiség túlértékelésében.¹⁹

Ellentmondásai ellenére, amelyet a fejlődés szemléltetésére jól kihangsúlyoz-tunk, a marxi antropológia a kéziratokban mindenekelőtt nem hiányosságai-val, hanem konkrét mozzanataival, új vonásaival hívja fel magára a figyelmet. Antropológiája nem absztrakt, önmagába zárkózó, az embert elvontságában vizsgáló, s az embert csupán önmagának túlhajtott absztrakciójával (istennel) való szembeállításban szemlélő, mint Feuerbaché, hanem Marx korábbi munkás-ságának megfelelően konkrét társadalmi elméletbe torkolló, annak alapjául szol-gáló. Csakhogy a „Rheinische Zeitung”-periódusban általános társadalomelmé-letet és történelemfilozófiát kevésbé volt alkalma antropológiai kiindulópontjából levezetni mint most, ott inkább konkrét politikai elemzések bázisául szolgált az emberi lényeg fogalma. A másik lényeges mozzanat, hogy a „Rheinische Zeitung”-periódus viszonylagosan váltásperiódusként, az elmélet és a való-ságok állandó konfrontációjaként értelmezhető, amelyhez a közös bázist, az „abszolút pontot” bizonyos mértékig az emberi lényeg fogalma szolgál-tatta, a kreutznachi periódus viszont lényegileg kiegyensúlyozott, teória és praxis egységét ígérő, amit a marxi demokrácia elmélete is mutat. Így itt sokkal inkább a társadalmi elemzés kerül előtérbe, s kevésbé a konkrét poli-tikai vonatkozások, s az antropológiai szempont többnyire csak általános kiindulásként, s nem állandó viszonyításként, az elméleti korrekció konkrét lehetőségeként szerepel. A marxi antropológiára ugyanis a társadalmi on-tológia rendszere épül, minden további társadalom- és történelemelmélet alapja, amelyet a továbbiakban fogunk megvizsgálni.

A MARXI TÁRSADALMI ONTOLÓGIA

A marxi társadalmi ontológia az emberi lényeg fentebb ismertetett értel-mezésére épül. Marx maga is megfogalmazza klasszikus formában az antro-pológiai és az ontológiai szempont egységét: „a valóságos emberből kell ki-indulni és objektiválódását kell szemügyre venni”,²⁰ s a kéziratokban tényleg minden intézmény és berendezkedés „a valóság szerint állandóan vissza van vezetve valóságos alapjára, a *valóságos emberre*, a *valóságos népre* és mint ennek *saját* műve van tételezve”.²¹ Az egész társadalom tehát az ember műveként,

¹⁹ Vö. uo. 257, 307.

²⁰ Uo. 224.

²¹ Uo. 231.

az emberi tevékenység objektivációjaként jelenik meg Marxnál, vagyis az ember minden „berendezkedés elve”,²² ugyanakkor az egyén az államban tevékenykedve „állami minőséget” nyer.²³ Ezen a marxi állásponton alapul a polémia Hegel ellen, aki az embert csak a transzcendens szubjektumok egyik akcidienciájának tekinti: „Hegelnek nem kellett volna elcsodálkoznia azon, hogy a *valóságos személy* — és a személyek teszik az államot — mindenütt visszatér az állam lényegéeként.”²⁴

Az antropológiai kiindulópont után tehát most nekünk is az ember „objektíválódását kell szemügyre venni”, azaz az „emberi nemi alakulatokat”, melyekben az ember megvalósítja magát, mégpedig először ennek általános kérdéseit ebben a részben, majd konkrét történelmi kifejtését a következőben, ami egyúttal azt is megmutatja majd, hogy milyen szervesen kapcsolódik a marxi társadalmi ontológia a történetfilozófiához.

A kéziratok vizsgálatakor annyit mindenesetre már a legelső, a filológiai megközelítésre megállapíthatunk, hogy a kéziratok kategóriarendszere sokkal kidolgozottabb, filozófiai kategóriák egész sorát tartalmazza és bontja ki, ugyanakkor sajátosan átmeneti jellegű is, az ismert és a későbbiekben is állandóan használt kategóriák (elidegenedés, objektiváció stb.) mellett felmerülnek sajátos terminusok is, amelyeknek szerepeltetése, vagy központi helye sajátosan erre a kéziraatra jellemző (elválasztottság, elválás stb.). Az is szembeötlő, hogy Marx mennyire tudatosan és átgondoltan nyúl a társadalmi ontológia kérdéséhez — ezt a fenti idézetek is világosan mutatják —, az egész kéziratban az objektum-szubjektum viszony áll előtérben, annak konkrét megjelenési formáit elemzi.

A társadalmi ontológia ilyen explicit megfogalmazására irányuló törekvése egész fejlődéséből adódik, de az, hogy ilyen hirtelen felerősödik, csak Hegelhez való általános viszonyából, sajátosan pedig a jogfilozófia tárgyalásából magyarázható. Éppenséggel a hegeli jogfilozófiában történik meg ugyanis a historikus-dialektikus idealizmus álláspontjáról a társadalmi ontológia legmagasabbfokú megfogalmazása. Mint láttuk, a hegeli mű a társadalmi totalitás különböző szintjeit, szféráit, azok kölcsönhatását és önmozgását, egymásba való átmenetét, alá-, ill. fölérendeltségét vizsgálta, s ez adta meg Marxnak az indítást saját társadalmi ontológiájának kibontásához.

Újra meg újra hangsúlyoznunk kell, hogy Hegel és Marx viszonya nem egyszerűen két filozófus közti kapcsolat kérdése, hanem Marx, Hegelt feldolgozva és átértékelve tulajdonképpen az egész megelőző, de különösen az egész megelőző klasszikus polgári filozófiai fejlődéshez viszonyul. Az azonban nincs módunkban, hogy az ontológiaproblematika filozófiatörténeti sorsát fejtegetessük.

Egyfelől azt szeretnénk elemzéseinkkel bemutatni, hogyan folytatja Marx ezt a klasszikus társadalmi ontológiai kérdésselvetést, hogyan kulminál nála az egész problematika, s másfelől ugyanakkor hogyan haladja meg a társadalomontológiai megközelítés egész polgári korlátozottságát, elidegenedett-ségét stb. Ez az átvétel-meghaladás lényegileg Hegelen keresztül történt, ezért tárgyaljuk magunk is a Hegellel való konfrontációja alapján, s nem utolsósorban erre kényszerítenek bennünket maguk a marxi munkák is, amelyek

²² Uo. 219.

²³ Uo. 221.

²⁴ Uo. 227.

szinte kizárólagosan nem Rousseau-val, Kanttal stb., hanem Hegellel polemizálnak.

A filozófiatörténeti háttér mellett feltétlenül utalnunk kell ezen elméleti-filozófiai folyamatok társadalmi-történelmi alapjára is. Teljességgel szükségszerű ugyanis, hogy a társadalmi ontológiai kérdésfelvetés a kapitalizmussal jelentkezett, amelyben valóságosan létrejött az érintkezés, a társadalmi szférák totalitása. Elkerülhetetlenül felvetődött tehát az ember önmegvalósításának mint objektivációnak, az aktivitás és objektivitás viszonyának kérdése, s a klasszikus német filozófia dialektikus elemzése a szubjektum-objektum átmenet számos problémáját vizsgálta már. A kapitalizmus feltételei között az objektiváció azonban egyúttal elidegenedés-elidegenítés is, s így e két folyamat szükségképp azonosul a filozófiai elméletekben is, s a felismert reális társadalmi mozgás — amely egyúttal ellentmondások rendszerének mutatkozik — szükségképp vezet ahhoz a tételhez, hogy a tárgyiasság megszüntetése végső soron csak a megismerésben, a szubjektumba való visszavételben lehetséges, azaz az elidegenedés leküzdése szükségszerűen fiktív, az elidegenedésnek tudatosítás révén történő megszüntetése. Vagyis az egész klasszikus német filozófia, éppen a társadalom dialektikus, totalitásként való megközelítése miatt, egységbe olvasztja az elidegenedés elméletét és a társadalmi ontológiát, s ezzel számára elvileg lehetetlenné válik az elidegenedés világából való kitörés, az elidegenedés talaján állnak, az elidegenedés világát, önmagáról alkotott tudatát tükrözik.

Amint ismeretes, a klasszikus német filozófia az aktivitás, az emberi-társadalmi szféra vonatkozásait abszolutizálta a dialektika törvényei és a társadalmi objektivitás elmélete kidolgozásakor, míg ellentétes véglete, a szemléleti materializmus az objektivitás szempontját, elvágva magát a dialektikától, de megőrizve a materialista természetontológia vívmányait. Ahogy Marx már ezekben a korai írásaiban felismeri, a „materializmus” és a „spiritualizmus” egymást feltételező végletek és egyaránt az elidegenedés talaján állanak, annak törvényeit fejezik ki. Szemünk előtt játszódik le az a folyamat, amelyben Marx mindkét filozófiatörténeti vonal eredményeit felhasználja, szintetizálja — bár átmenetileg ellentmondásos formában —, s egyúttal meghaladja őket. De a szemléleti-materialista természetontológia és a dialektikus-idealista társadalomontológia szintézise nem egyszerűen teoretikus teljesítmény. Meghaladásuk feltételezi elidegenedett alapjuk leküzdését, a polgári pozíciók történeti kritikáját, csak ezzel lehet kiszabadulni az elidegenedett tudat rabságából, az objektiváció-elidegenedés egysége magától értetődőségének világából.

Ezért elemzésünkben — amelyben jobbra csak jelezni tudjuk ezeket a problémákat, mintsem kifejteni — Marx társadalmi pozíciójával is foglalkoznunk kell futólag. Emlékeztetnünk kell arra, hogyan teszi sajátos német helyzete — s azon belül is rajnai helyzete stb. — Marx számára lehetővé, hogy a radikális kispolgárság álláspontjáról a polgári demokrácia szempontjait, a polgári ideológia — nevezetesen annak legradikálisabb, jakobinus formája — pozitív tartalmaikat átmenetileg általános emberiként értelmezze. Ezzel adva van már a polgári keretek közül való kitörés lehetősége az adott történelmi pillanatban, s kezdetben Marxnak a néphez, mint a legszélesebb tömegekhez, később pedig egyre inkább a legszegényebb osztályokhoz való pártos és harcos viszonyán keresztül ez a kitörés konkretizálódik is, s olyan sajátos átmeneti formákon keresztül, mint az épp most vizsgált kéziratok, megtörténik a döntő

fordulat, a proletariátus álláspontjához való eljutás. Világtörténelmileg csak a proletariátus álláspontjáról történhet meg az elidegenedés elméleti leküzdése, s ezzel a társadalmi ontológia kimunkálása, mivel a proletariátus nyújt valószínű kiutat az elidegenedés társadalmából. Ezek a fejtegetések jelen vizsgálatainknak megadják távlatait, konkrét kifejtésük azonban Marx fejlődésekövetkező korszakának vizsgálatához tartozik.

Ez a társadalmi alap teszi tehát lehetővé Hegel meghaladását, mégpedig annak felhasználásával, azaz a dialektikus történelmiségen és társadalmiságon, a társadalmi totalitás álláspontján belül, s nem a feuerbach-i szemléleti materializmus ellenkező végletébe esve, de ugyanakkor egy *dialektikus* materializmus, immanens társadalomontológia pozíciói felé közeledve. Hegel a szervesen világ, a szerves természet és a társadalom ontológiai szintjeit mint a totalitássá szerveződés-bonyolódás egymást követő lépcsőfokait fogta fel logikai és történelmi megközelítésben egyaránt. A *szerves* egész, az *organizmus* fogalma a hegeli dialektika alapvető fogalmává válik. Lehetővé teszi Hegel számára a totalitás kategóriájának, a rész és egész dialektikus kölcsönviszonyának kidolgozását, a szerves egész — mint részeinek állandó újjátermelődésén és kölcsönös meghatározottságán alapuló rendszer — modelljének felállítását és történetiségében való felfogását. A szerves egész, a totalitás fogalmának kidolgozása a hegeli társadalmi ontológia alapvető módszertani feltétele volt, s így Hegelen keresztül egyben elengedhetetlen volt a marxi elmélet kimunkálásához is.

Hegel a társadalmat, az államot is totalitásként, mégpedig a szervezethez magasabb fokaként, a szerves természet meghaladásaként fogta fel. A társadalomban az egyes elemek, alkotórészek maguk is organizmusok — tehát a megelőző fejlődés legmagasabbrendű termékei — s tudatosított, az egészre vonatkoztatott mozgásuk, azaz *erkölcsi* viszonyuk adja Hegelnél a legfejlettebb totalitás, az állam lényegét, az egyes organizmus-ember alacsonyabbrendű, érzéki-anyagi mozgása leküzdésének lehetőségét.

Maguk a Hegel által jellemzett lépcsőfokok számos tekintetben helytállóak, s így a hegeli séma jó kiindulási alapot nyújtott Marx számára. A hegeli evolutív struktúra — amelyben a szubsztancia és szubjektum azonosul — átvételének és átértelmezésének jó példáját láttuk már a „Rheinische Zeitung”-periódusban, a rendi bizottságokról szóló cikkben stb. Marx azonban két döntő ponton összeütközésbe kerül a hegeli koncepcióval. Egyrészt az objektum — szubjektum viszonya, visszájára fordítottsága kérdésében, vagyis amiatt, hogy Hegel a kész formákat, objektivációkat, mint a szubjektumhoz „visszafele vezető utat” elsődlegesen tekinti, abszolutizálja, azaz az egyes konkrét társadalmi alakzatokat nem a valószínű szubjektumok — emberek —, hanem az organizmus eszméjének általános mozgásából vezeti le, s ezzel a reális fejlődést logikai misztikává változtatja: „a valószínű viszonyt a spekuláció mint megjelenést, mint fenomenont fejezi ki . . . a valószínű közvetítés pusztán a megjelenése egy olyan közvetítésnek, melyet a valószínű eszme önmagával végez”.²⁵ Vagyis Marx átveszi a hegeli totalitás-koncepciót — az egész eszméjéből való kiindulást pl. Hegel nagy fölényének tekintette a felvilágosodással szemben — és ez alkalommal is igen pozitívan nyilatkozik az államnak szerves egészsként való felfogásáról. „Nagy előrehaladás a politikai államot organizmusnak, tehát a hatalmak különbségét már nem-organikus,

²⁵ Uo. 206.

hanem eleven és ésszerű megkülönböztetésnek tekinteni” — egyúttal megalapozza Hegelnek a totalitás-konceptción *belüli* meghaladását: „Nem azt mondja: az államnak ez az organizmusa az állam kifejlődése különbségekké és ezek objektív valóságává. A voltaképpen gondolat ez: az államnak vagy a politikai berendezkedésnek különbségekké és ezek valóságává való kifejlődése *organikus* kifejlődés. Az előfeltevés, a szubjektum a *valóságos különbségek*, illetve a *politikai* berendezkedés *különböző oldalai*. A prédikátum az *organikus-ként* való meghatározásuk. Ehelyett Hegel az eszmét teszi szubjektummá, a különbségeket és ezek valóságát mint az eszme kifejlődését, eredményét fogja fel, holott megfordítva, a valóságos különbségekből kell az eszmét kifejleszteni.”²⁶ Marx tehát konkrétan megmutatja, hogyan történik meg szubjektum és objektum visszájára fordítása a hegeli evolutív struktúrában, nevezetesen az állam esetében, azaz hogyan válik önálló transzcendens szubjek-

²⁶ Uo. 210—211. A szakirodalomban ehhez a marxi megfordítás gondolathoz (a szubjektum—objektum, ill. a polgári társadalom—állam viszonyában) kapcsolódnak Marx materializmus irányába tett előrehaladásának értékelései. E megfordítás jelentőségére Marx materialistává válása szempontjából — a kéziratok 1927-es publikálása után — hamar felfigyelt a szakirodalom (lásd A. Makarov cikkét, „Pod znamenem markszizma”, 1938/4.). Az alapvető probléma az, hogy lehet-e ezt az előrelépést pusztán külső hatással, „átvétellel” magyarázni, mint pl. Cornu teszi. Cornu szerint Marx a hegeli jogfilozófia kritikájában Feuerbachból indul ki, „átveszi” Feuerbach materialista koncepcióját és központi fogalmát, az elidegenedést. (A. Cornu: „Marx és Engels 1818—1844”, Bp. 1968, 622—623.) Ojzerman reálisabban tekinti a Marx—Feuerbach viszonyt, a megfordítás gondolata szerinte is Feuerbach Előzetes téziseiből származik, de erősen kihangsúlyozza, hogy ezzel a megfordítással Feuerbach a Hegel-ellenes polémiaiban mindent megoldottnak vél, Marx számára pedig ez csak annak kezdete. (T. I. Ojzerman: „A marxista filozófia kialakulása”, Bp. 1964, 239.) A dolog lényege valóban abban van, hogy ez a megfordítás Marxnál nem elvont metafizikai probléma, hanem konkrét *társadalmi* indíttatása és realizációja van. Ezen a társadalmi szinten pedig Marx már a legutolsó „Rheinische Zeitung”-cikkekben közeledik a polgári társadalom — politikai állam viszonya megfordításának gondolata felé. Ehhez a már formálódó Marx valóságos elméleti és politikai fejlődéséből adódó gondolathoz szolgálhatott újabb ösztönzésül Feuerbach tézise, de semmiképpen sem annak pusztán „átvételével” indokolható a marxi fejlődés. Ezt a maga ellentmondásos módján Cornu is elismeri, azt fejtegeti, hogy Marx túllépett Feuerbachon (652), hogy a társadalmi viszonyok konkrét elemzésén alapuló materialista álláspontra helyezkedik (649), márpedig ezt nem lehetett Feuerbachtól „átvenni”. Annál is inkább nem, mert ez viszont Marx fejlődésének túlzott felgyorsítása, annak a cornui koncepciónak része, hogy Marx előbb vált materialistává, s ezen az alapon tért át a proletár osztályálláspontra. (Uo.)

Külső hatásokkal operál egyébként Ojzerman is, aki az egész kézirat jelentőségét lebecsüli, s nem veszi észre alapvető jelentőségét a materialista *történet/felfogás* kialakulása szempontjából. Terjedelmes könyvében a kéziratokat csak futtában tárgyalja (222—245), s a Hegel-kritika szembeszökő tényei ellenére a marxi elidegenedésfogalmat stb. hegeli átvételnek nyilvánítja. (229) A Hegel-kritikát általában elvont filozófia, s nem konkrét társadalmi szíkon tárgyalja, pl. az elvont materializmus—elvont spiritualizmus marxi ellentétpárját is stb. melynek Marxnál nyilvánvaló közvetlen társadalmi jelentősége van (236). Garaudy viszont helyesen felismeri, hogy a megfordítás — mint módszertani alapelv — a *történelmi* materializmus kialakulása irányába tett komoly lépés volt, amely lehetőségeiben messze túlvezetett Marx akkori politikai következtetésein. (R. Garaudy: „A gondolat forradalma”, Bp. 1965, 32.)

Cornuvel és Ojzermannal szemben azonban akad a szakirodalomban olyan koncepció is, amely a kreutznachi kéziratokban a materializmus irányába tett lépést — nevezetesen a megfordítás gondolatot stb. — Marx belső, immanens fejlődéséből vezeti le. Lapin koncepciója erre nagyon jó példaként szolgálhat, ennek azonban alapvető hiányossága, hogy az egész fejlődést túlhajtja, s Marx minden előrelépését *tudatosnak* tételezi fel. Szerinte Marx számára a kreutznachi kéziratok megírása idején úgy merült fel a probléma, hogy helyes-e egyáltalán, alapjaiban az idealista világszemlélet. (N. I. Lapin: „Molodoj

tummá az organizmus eszméje, amely így csak különböző fokokon „megvalósítja” magát. A valóságos lépcsőfokok a fejlődésben nem egyebek mint az eszme derivációi, s így — amint Marx rámutat — még valóságos különbségük is feloldódik: „ugyanaz a tétel ugyanazzal a joggal kijelenthető az *állati* organizmusról, mint a politikairól. Miáltal *különbözik* tehát az *állati* organizmus a *politikaitól*?”²⁷

Marx azonban mindenekelőtt a természeti és a társadalmi szint közötti átmenetet vizsgálja az emberi történelem keretei között, úgymint a természeti-érzéki ember társadalmivá válását, általánossá emelkedését. Az egész eddigiek alapján természetesen másrészt, hogy szembekerül az állati organizmus leküzdésének és az állami organizmus létrejöttének hegei felfogásával. Az egyes elszigetelt, önmagában zárt természeti totalitás-organizmus, azaz a „természeti-tárgyi”, a külső körülményektől függő ember-mivolt leküzdése és egy magasabbrendű totalitásnak való alárendelése Marxnál nem az államiság, hanem az anyagi érintkezés szférájában történik meg alapvetően, s ezzel komoly lépést tesz a természet- és társadalomontológia közötti szakadék el-tüntetéséhez, az átmenet kimunkálásához. Az egyes ember konkrét tevékenységéhez való visszanyúlás, ha nem is helyettesítheti, de bizonyos vonatkozásokban előlegezheti a munkafolyamat szerepét, azaz azt a folyamatot, amely történetileg megvalósítja és „logikai-strukturális” vonatkozásban fenntartja ezt az átmenetet. A természeti korlátozottság leküzdéseként jelenik meg természetesen az államiság is, de csak mint másodrendű, az anyagi érintkezésen alapuló szféra, az általános érdek „az állam valósága”, de csak „elvontan definiálva” — írja Marx. „Ez akarásának lényegi objektuma, de egyszersmind csak egészen általános meghatározása ennek az objektumnak.”²⁸

A társadalmiság tehát úgy jelentkezik Marx számára, mint bonyolult *viszonyrendszer*, egymást feltételező és átható szférák — mint alkotóelemek — és egymás számára funkcionáló intézmények — mint szervek — totalitása. Amint azt az emberi lényeg fogalma kapcsán már érintettük, e társadalmi objektivitás-totalitás tartalma még kizárólagosan a viszonyobjektivitás, mint az emberek között szerveződő, objektíve funkcionáló viszonyok társadalmi valósága, s a tárgyi objektivitás még nem lép fel humanizált formában, társadalmi objektivitásként, csak a természetontológia mozzanataként. Ennek

Marxsz”, Moszkva 1968, 147.) Hegel és Feuerbach vitájában *világosan* meglátta az idealizmus és materializmus harcát és *határozottan* az utóbbi oldalára állt (161), azaz *tudatosan* átment a materializmus álláspontjára (148), *tudatosan* használta a materializmust mint a történelmi folyamatok elemzésének módszerét. (179) Hogy Marx ettől még milyen távol állt, azt igen jól megmutatja Botigelli józan elemzése. Botigelli hangsúlyozza, hogy a fiatal Marx s valamennyi kortársa számára az idealizmus és materializmus ellentéte még nem volt exponált, a materializmus számukra elsősorban a XVIII. sz.-i francia materializmust jelentette. Maga Feuerbach a Hegellel való polémiában sem annyira materialista mivoltát domborított ki, így Marxban — a materializmus irányába tett reális előrelépése ellenére — a materialista szemlélet még nem tudatosult. (E. Botigelli: „Genèse du socialisme scientifique”, Párizs 1967, 94.) Valóban, az idealizmus és materializmus tudatos szembeállítását feltételezni közvetlen formájában a XIX. sz. közepére anakronizmus lenne, ez éppenséggel a marxizmus jelentkezésének következménye. Már csak az is mutatja Marx e későbbi álláspontja visszavetítésének hibás mivoltát, hogy egy évvel Kreutznach után, a párizsi kéziratokban, amikor Marx már valóban teljességgel átment a materializmus álláspontjára, még mindig a materializmus korlátozott fogalmát használja, azaz saját fejlődésének tudatosulása természetesen elmarad a reális fejlődés mögött.

²⁷ MEM 1, 211.

²⁸ Uo. 214.

a marxi fetiszmuselmélettel való összefüggéseire még visszatérünk, most csupán arra szeretnénk utalni, hogy az anyagi érintkezés-közvetítés viszonyrendszereinek előtérbe állításával a viszonyobjektivitás marxi értelmezése kiteljesedik, eléri maximális tartalmát, ahogy ezt az alábbiakban a társadalmi szférák totalitása történelmi dialektikájának kifejtése megmutatja majd.

Ugyanis Marxnál nem csupán egy meglevő társadalmi totalitás belső dialektikájáról, szféráinak az egész által való meghatározottságában is megnyilvánuló önmozgásáról van szó, s nem is egyszerűen a totalitás struktúrájában állandóan végbemenő *változásról*, hanem magának a társadalmi totalitásnak *geneziséről*, történelmi dialektikájáról. Marx a társadalmiság születését — bár az őstörténeti vonatkozásokat e kéziratában nem vizsgálja, bizonyára nem tudott továbbjutni a „Rheinische Zeitung”-periódusban már kidolgozott mozzanatoknál — nem eleve adottnak, de nem is egyetlen fordulattal lezajlottnak tételezi, hanem megkülönbözteti a szférák magán- és magáért-valósága szerinti genezisést és funkcionálását, s szükségszerűnek tételezi a kialakuló társadalmi totalitást, a természeti korlátozottság leküzdése és a társadalmiság keletkezése történelmileg átmeneti ellentmondásrendszeréé mint az elidegenedés jelentkezését. Így kapcsolódik konkrétan a marxi társadalmi ontológia a történetfilozófiához és az elidegenedés elméletéhez, amelyeket a továbbiakban már jóval bősegebben anyagon tudunk megvizsgálni, s amelynek kapcsán tovább konkretizálhatjuk a polgári társadalom és a politikai állam fogalmát is.

TÖRTÉNETFILOZÓFIA MINT A TÁRSADALMISÁG GENEZISÉNEK ELMÉLETE

A történelem léte Marxnál a fizikai ember társadalmi funkcionálásának, azaz anyagi érintkezésben való részvételének tényéből kiinduló, vagyis feltételezi a polgári társadalom szintjét, szféráját, de ugyanakkor a társadalmiság funkcionálásának másik, intézményesült, azaz állami szféráját is. E két alapvető szféra genezisének, kölcsönhatásának, kiteljesülésének szempontjából vizsgálja a társadalom fejlődését. Megjelenésük, magánvalóságukban való egzisztálásuk jelenti a történelem, a társadalmiság kezdetét. Először még nem különváltak, differenciáltnak jelentkeznek, ezen szférák kimunkálása és elkülönböződése egészen az ellentétig, magának a történelemnek a munkája, akárcsak harmonikus kölcsönviszonyuknak létrehozása a már kialakult társadalmi totalitásban. Összesen öt történelmi lépcsőfokról, „társadalmi formációról” tesz említést, az ázsiai, antik, középkori és újkori vagy modern történelmi szakaszcsoportokról, s végül a demokráciáról. Ez az osztályozás már jelzi az érett Marx formációelméletét (gondoljunk „A politikai gazdaságtan bírálatához” c. művének ismert Előszavára), ugyanakkor mutatja annak valóságos kapcsolódását Hegelhez, a történelmi szakaszosság megelőző elméleteihez. Az öt formációból tulajdonképpen csak egy, a demokrácia sajátosan marxi, a többieknél inkább Hegel kritikai átdolgozásával találkozunk az ismert marxi elvek alapján.

Az egyes formációk mint lépcsőfokok sorrendje egyben tehát a társadalmi totalitás szerveződésének rendje is. A legegyszerűbb társadalmi, s egyúttal az állatit legkevésbé meghaladó meghatározásokat az ázsiai despotiában találjuk. Az ázsiai szakasz értelmezése lényegesen módosul azzal, hogy a korábbi szubsztancia-szubjektivitás felosztásra kisebb hangsúly esik, s egyút-

tal az ázsiai és középkori rend rokonítására is. Nem mintha Marx teljesen lineárisnak ábrázolná a fejlődést, s ne helyezne súlyt a ciklikus mozzanatokra, csupán igyekszik önállóbban, markánsabban jellemezni az egyes formációkat. Természetesen az ázsiai társadalomra találjuk a legkevesebb utalást, hiszen történetileg ez volt legkevésbé ismert, jellegét inkább elvont módon kezdeti mivolta határozza meg a marxai rendszerben. Az emberek, létrehozva társadalmi méretű anyagi érintkezésüket, azt a legelemibb fokon csak úgy tudják szabályozni, ha egyetlen ember önkényének rendelik alá, azaz despotikus államot emelnek maguk fölé. Az „anyagi” és „politikai” állam kezdeti, primitív egysége tehát a despota személyén keresztül valósul meg: „az ázsiai despotiában . . . a politikai állam nem egyéb, mint egy egyes egyén magánöknénye, vagyis a politikai állam, akárcsak az anyagi, rabszolga”.²⁹ Szembetűnő a megegyezés itt a hegeli konstrukcióval, amely szerint a történelem kezdetén, az ázsiai despotiában, csak egy ember szabad, a despota. Ugyanakkor nyilvánvaló a középkorral való párhuzam tartalma is, nevezetesen az anyagi és a politikai állam egysége.

A történelem kiindulópontja tehát az egységes, még nem differenciált érintkezés, mint a legfejletlenebb társadalmiasság, a közvetlen államiság kimunkálatlansága: „A közvetlen monarchiában, demokráciában, arisztokráciában még nincsen a valóságos, anyagi államtól vagy a népelet többi tartalmától megkülönböztetett politikai berendezkedés. A politikai állam még nem mint az anyagi állam *formája* jelenik meg.”³⁰ Az államnak ez a formalizmusa csak a modern államban alakul ki, addig az állami és a népelet között „szubsztanciális egység” van. Az első formáció spontánul nő ki az egyes, egymással anyagi érintkezésbe lépő közösségek szervezetéből, melyek megőrzik a népelet közvetlen formáit, s a despota az egészet felülről átfogja, erőszakosan egyesíti, mivel az egyes közösségek közötti kapcsolatok lényegileg még kimunkálatlanok.

Jóval ismertebb történelmi talajon mozgott a második formáció, az antikvitás esetében. Hegellel megegyezően valószínűleg megkülönböztetett benne görög és római világot, ez a megkülönböztetés azonban teljességgel nem rekonstruálható, a görögökkel kapcsolatban inkább az államélet, a rómaiakkal kapcsolatban pedig a tulajdon problematikája merül fel. Lényeges körülmény, hogy míg az eddigiekben jobbra a görög polisz volt nála előtérben, most az antikvitásban nagyobb jelentőséget kap a római világ, nyilván a tulajdonviszonyok megnövekedett szerepéből következően. Az antik formát így jellemzi a görög polisz alapján: „Görögországban . . . a res publica a valóságos magánügy, a polgárok valóságos tartalma, a magánember pedig rabszolga; a politikai állam mint politikai állam az igazi egyetlen tartalma életüknek és akarásuknak.”³¹

A polgári társadalom – politikai állam első differenciálódása az antikvitásban jelenik meg tehát, de ez még csak kezdeti, az egységen belül maradó differenciálódás. A politikai állam kiemelkedett mint önálló szféra, a benne való részvételükkel az egyének kielégítik magánérintkezésüket is, viszont a rabszolgák a polgári társadalom szférája valódi újratermelői, s így e szféra a társadalom életében alárendelt jelentőségűvé válik: „A görögöknél a polgári

²⁹ Uo. 234.

³⁰ Uo.

³¹ Uo.

társadalom a politikai társadalom *rabszolgája* volt.”³² Marx a polgári társadalom szférája alávetését nem tekinti magától értetődőnek, hanem a fejlődés ellentmondásának, korlátozottságának. Tisztában van azzal, hogy csak ezen a korlátozott történelmi bázison jött létre az a reális közösségiség, az az ideális társadalmi modell, amelyre történelmileg annyit hivatkoztak, s amely a disszertáció óta számára is viszonyítási alap. Meglátja, hogy a magánember és állampolgár-mivolt sajátos egysége, mint harmonikus közösségiség csak a rabszolgáltatás bázisán létezhet.

Az ilyen típusú *belső* érintkezés létrehozásához olyan *külső* érintkezés volt szükséges, amely az embereket megfosztja állampolgári mivoltuktól, azaz Marx egyértelműen kimondja: „A rabszolgaság megmagyarázásának útja módja a *hadijog*, az okkupáció joga: éppen mert politikai egzisztenciájuk meg van semmisítve, azért rabszolgák.”³³

Az antikvitás kapcsán megkezdődik a társadalmi alakulatoknak tulajdonformáik alapján történő jellemzése, s egyúttal megmutatkozik, hogy Marx a tulajdonviszonyokat a formációk alapvető meghatározottságának tartja. A történelmi fejlődést mint a köztulajdon és magántulajdon dialektikáját írja le, az ázsiai ügy rekonstruálható, mint közvetlen köztulajdon, az antikvitás mint közösségre közvetített magántulajdon, a középkor mint a magántulajdonon keresztül közvetített közösségiség, a modern világ pedig a magántulajdon teljes önállósulása és a köztulajdon felszámolása, de ezt a magántulajdont Marx emberibbnek, közösségibbnek tartja, mint a középkort, s valószínűleg a demokráciára egy új típusú egység kialakulását várja. Az antikvitás és az ázsiai forma közötti kapcsolatot tehát a köztulajdon biztosítja, ez egyben az átmenet bázisa is: „Egyebekben a rómaiaknál, mint az ókori klasszikus népeknél egyáltalában, a magántulajdon egészében a *köz tulajdonaként* érvényesül – vagy, mint a fénykorban, a köztársaság költségeiként, vagy a tömegekkel gyakorolt *fényűző és általános jólétként* (fürdők stb.).”³⁴

Az antik köztulajdon azonban a közösségre közvetített magántulajdon volt, ill. azon alapult. Marx tehát az antikvitás lényegének nemcsak a politikai állam, hanem a magántulajdon kiképződését is tartja. A magántulajdont vizsgálja klasszikus formájában, szembeállítva középkori formájával: „A magántulajdonnak *római* az értelme és *germán* az érzésvilága. Ehelyütt tanulságos lesz összehasonlítás tennünk a magántulajdon e két végletes kifejlődése között”³⁵ – indítja fejtegetéseit, a „racionális” római magántulajdonban történelmi ellenpontot keresve a középkori „érzelmes-romantikus”, fiktíve közösségi magántulajdonnal szemben.

A rómaiak sajátos helyzetét az antikvitásban és az egész történelmi fejlődésben abban látja, hogy „a rómaiak képezték ki tulajdonképpen először a *magántulajdon jogát*, az elvont jogot, a magánjogot, az elvont személy jogát. A *római magánjog a magánjog a maga klasszikus kiképeződtségében.*”³⁶ S itt egyben kitűnik az is, miért helyeselte Marx a hegeli kiindulópontot, a birtoklást, ugyanis logikailag-történelmileg ebből vezetődik le a tulajdon: „A rómaiak fő érdeke abban áll, hogy kifejtsék és meghatározzák azokat a *viszonyokat*,

³² Uo. 278.

³³ Uo. 316.

³⁴ Uo.

³⁵ Uo.

³⁶ Uo.

amelyek a magántulajdon *elvont* viszonyaiként adódnak. A magántulajdon tulajdonképpen alapja, a *birtok: tény, megmagyarázhatatlan tény, nem jog*. Csak jogi meghatározások által, melyeket a társadalom ad a tényleges birtoknak, tesz szert ez utóbbi a jogszerű birtok, a *magántulajdon* minőségére.”³⁷ Az emberek tehát kezdetben csak birtokolják a munkájukhoz szükséges dolgokat, szerszámot, földet, s ezt a birtokot a társadalmiságba való beépülésükkel emelik tulajdonná. A magántulajdon önmagában véve Marxnál pozitív mozzanatként szerepel, mindenekelőtt a saját munkához szükséges tulajdon értelmében, s így egyenesen „általános emberi meghatározottság”.

A magántulajdon joga csak akkor válik ellentmondásossá, ha államjoggá emelik, azaz kiszakítják valódi szférájából: „De sehol sem látjuk a rómaiaknál, hogy a magántulajdon jogát misztifikálták volna, mint a németek. Nem is válik sehol *államjoggá*.”³⁸ Ellenkezőleg, az elvont személy joga mint államjog válik magánjoggá, azaz az ember csak mint államtagnak, állampolgárnak válhat magántulajdonossá; s a többi ember maga is magántulajdon: „Az ember (mint rabszolga) — ahogy a régi népeknél egyáltalában — úgy jelenik meg, mint a magántulajdon tárgya”, s ugyancsak „a meghódított országokat magántulajdonként kezelik”.³⁹ Az antikvitás történelmileg tehát a magántulajdonat a köz tulajdonként tételező közösséggel kezdődik, amely érintkezés, azaz hódítás révén a közösség „alatt” rabszolgákból kiépíti saját ellenpólusát.

A kiképződés folyamata ugyanakkor létrehozza az új típusú ellentmondást is, maguk a szabadok is differenciálódnak, megindul közöttük a harc, s végső soron ezt tekinti Marx az antikvitás felbomlásához vezető mozzanatnak: „Magában a római történelemben megjelenik a szegények és gazdagok (patriciusok és plebejusok) stb. közti harc.”⁴⁰ A császári hatalom már az antikvitás felbomlásának folyamatát jelzi, éppenséggel ezzel a felbomlással fog a magántulajdon államjoggá emelkedni: „A magántulajdon jogának, a magánjognak legmagasabb kiképződése a császárkorba esik ugyan, de sokkal inkább konzekvenciája a politikai felbomlásnak, mintsem hogy a politikai felbomlás volna konzekvenciája a magántulajdonnak.”⁴¹ A szabadok harca következtében a magántulajdon egyre jobban elszabadult a köztulajdon bázisáról, közvetítéséből, önállósult és független mozzanatként jelent meg, s ez egyben a feudalizmus keletkezésének folyamata: „amikor a magánjog Rómában elért a teljes kifejlődéshez, az államjog megszűnt, feloldódóban volt, míg Németországban fordítva állt a dolog”,⁴² azaz megkezdődött a köztulajdonon alapuló magántulajdon helyett a magántulajdonon alapuló köztulajdon és közösségi-ség szerveződése. A középkori állam az antik forma felbomlásával létrejött, önállósult magántulajdonosokat egyesíti állammá, eleve önállóságukból és magántulajdonukból indul ki, „az államlétezés a *közvetlen* magántulajdon, a *földbirtok* inherenciája”, s „a legmagasabb csúcsokon így az állam magántulaj-

³⁷ Uo. Marx a továbbiakban többször visszatér a hegeli jogfilozófia birtoklás fogalmához. „A politikai gazdaságtan bírálatához” Bevezetésében megállapítja, hogy Hegel helyesen kezdi fejtegetéseit a birtoklással, mivel történelmileg is ez elsődleges. (MEM 13, 168) A „Tőke” III. kötetében pedig (Bp. 1961, 599—600) a hegeli jogfilozófiával polemizálva rámutat arra, hogy a birtoklástól milyen hosszú történelmi út vezet a szabad magántulajdonig stb.

³⁸ Uo.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Uo.

⁴¹ Uo. 317

⁴² Uo.

donként jelenik meg⁴³ — vezeti be Marx a középkor, a rendiség elemzését.

A magántulajdon önállósulása egyúttal a magántulajdonos önállósulását és a reális közösségiség, a köz- és magánérdek egysége felbomlását is jelentette. Az önállósuló, a közösségtől elszakadó magántulajdonosnak tudatát, filozófiáját, mint az antikvitás felbomlásának jelenségét vizsgálta Marx disszertációjában. Az önállósult magántulajdonosok szervezeteket, korporációkat, rendeket stb. hoznak létre, amely magántulajdonuk elismerésén alapul, s a magántulajdon jogát emelik államjoggá. Az antikvitás polgári társadalma és politikai állama sajátos egységben való elválasztottsága után a középkorban tehát újfajta egység jön létre, a rendiség, mint a két szférában való helyzet azonossága, rögzítettsége, azaz az egész társadalom *politikai* megszervezettsége. „A középkor szellemét így fejezhetjük ki: A polgári társadalom rendjei és a politikai jelentésben vett rendek azonosak voltak, mert a polgári társadalom a politikai társadalom volt: mert a polgári társadalom organikus elve az állam elve volt”,⁴⁴ s fejtegetéséből egyúttal az is kitűnik, hogy a polgári társadalmat kívülről és felülről, a „formája” oldaláról szervezték politikai egységgé. A rendiség a polgári társadalom különböző szféráinak elválasztottságán, s ezen elválasztottság megrögzítésén alapul, ezért sohasem emelkedhet fel a valódi általánosságig, ennek csak „illuzórikus egzisztenciája”, a rendek a magánérdek szervezetei. „Valójában a magánérdek az általános ügyük, nem pedig az általános ügy a magánérdekük.”⁴⁵

A modern társadalom ezt az elszigeteltséget és egységet számolja fel, nevezetesen történelmileg a francia forradalomban: „Csak a francia forradalom tette teljessé a *politikai* rendek *társadalmivá* változtatását, illetve tette a polgári társadalom *rendi különbségeit* csupán *társadalmi* különbségekké, a magánélet különbségeivé, melyeknek a politikai életben nincs jelentőségük. A politikai élet és a polgári társadalom elválasztottsága ezzel teljessé vált.”⁴⁶ A magánemberi és az állampolgári mivolt többé nem esik egybe, az államiság szférájában — legalábbis elvontan és formálisan — mindenki egyenlővé vált. Kiképződött a maga valóságában — bár egyúttal ellentétességében is — a társadalom két alapvető szférája. A politikai állam végleg önálló szférává vált, a polgári társadalom ugyanakkor itt jelentkezik igazán kiteljesedésében — ebből adódik nevének eredete is — mint a társadalom igazi alapja. Ebből a rövid fejtegetésből is kitűnik, hogy a középkori és újkori társadalmaknak, mint két különböző formációnak elválasztása és megkülönböztetése itt már élesebb és pontosabb, mint a „Rheinische Zeitung”-periódusban, bár még most sem végleges, mivel valóságos összefonódottságuk a német viszonyokban nem engedi teljessé válni e megkülönböztetést a marxi elméletben. A polgári társadalom klasszikus kiképződésének meghatározott formációhoz, időponthoz kötődése azt is involválja, hogy elméleti jelentőségének, *alapvető* mivoltának felismerése is korhoz kötött folyamat, vagyis Marx saját filozófiáját is — valószínűleg meglehetősen tudatosan — sajátos kortermékeknek tekintette, s éppen e korszerűségéhez kapcsolta gyakorlati irányultságát.

Mindenesetre Marx a modern társadalom jellegzetes termékének az önálló

⁴³ Uo.

⁴⁴ Uo. 277—278.

⁴⁵ Uo. 268.

⁴⁶ Uo. 286.

államiság kialakulását, a polgári társadalommal való szembeállítását tartja. — „Az államnak mint olyannak elvonatkoztatása csak a modern idő sajátja, mert csak a modern idő sajátja a magánélet elvonatkoztatása”⁴⁷ —, s ez újabb periodizálást tesz szükségessé, ezen két szféra egységét képviselő prekapitalista és a kapitalista formációk megkülönböztetését — természetesen még e terminusok használata nélkül: „A régi államokban a politikai állam alkotja az államtartalmat a többi szféra kizárásával; a modern állam a politikai és a nem-politikai állam alkalmazkodása egymáshoz.”⁴⁸ A prekapitalista államok tehát átfogják az egész társadalmat, azokban az államiság mint szervező forma *tartalomként* jelenik meg, s ennek oka az érintkezés korlátoltsága, amely szükségessé teszi a társadalom külsődleges-erőszakos egységbe foglalását. Így ezekben a társadalmakban a politikai szempont dominál, ahogy ezt Marx az antikvitásra, majd a középkorra vonatkozóan részletesen is kifejti — „a politikai állam mint politikai állam az igazi egyetlen tartalma életüknek” —, s csak a kapitalizmusban mutatkozik meg, hogy a politikai állam nem egyéb, mint a nem-politikai *formája*, szervezete, intézményesülése, mivel csak itt jelentkeznek külön mozzanatként: „A modern állam ezektől az államoktól, melyekben nép és állam között szubsztanciális egység van, nem abban különbözik, hogy a berendezkedés különböző mozzanatai *különös* valósággá vannak kiképeződve, ahogy Hegel akarja, hanem abban, hogy maga a berendezkedés egy *különös* valósággá van kiképeződve a valóságos népelet mellett, hogy a politikai állam az egyéb állam *berendezkedésévé* vált.”⁴⁹

A prekapitalista társadalmakban objektív látszata szerint tehát az állam jelenik meg meghatározóként, reguláló szféraként, a társadalmiság valódi lényegeként, holott a polgári társadalom meghatározó jellege már itt érvényesül, nemcsak mint priváció és korlátozottság az állam fokozott szerepén keresztül, hanem pozitíve is, az anyagi érintkezés *közvetett* meghatározó szerepén keresztül, amely *közvetlenné* csak a kapitalizmusban válik. Másrészről azonban a két alapvető társadalmi szféra egysége miatt éppen a prekapitalista társadalmakban közvetlen és a kapitalizmussal, az állam önállósulásával válik közvetetté. Ennek megfelelő a külsődleges mozzanatok szerepe is, az ázsiai társadalomban a népelet különböző formáinak, az elszigetelt közösségeknek az egyesítése csak erőszakos-despotikus úton lehetséges, mivel a lényegi kapcsolat közöttük még nincs kimunkálva, az antikvitásban a politikai állam fokozottabb kiépítését és önállósítását csak a rabszolgaság külső támasza teszi lehetővé, a középkor pedig ezt a külső elválasztottságot csak úgy tudta felszámolni, hogy belsővé tette azt, s a társadalmi élet különböző tevékenységi szféráit izolálta egymástól. Ezen belül is közelebbi párhuzam mutatkozik meg az ázsiai formáció és a középkor között — melyet Marx már a „Rheinische Zeitung”-periódusban kimunkált — mint a két alapvető szféra egységét, a társadalmi élet rögzítettségét — kasztok és rendek — klasszikus formában megtestesítő formációk között. Másfelől ugyanakkor hasonlóság van az antikvitás és a kapitalizmus között is, amennyiben az előbbi az egységen belül az elválasztottságot tételezi, az utóbbi pedig teljesen végrehajtja azt, az elválasztottságot magába az emberbe is belevívve, létrehozza a magánember és az állampolgár dualizmusát. Marx később a „Német ideológiá”-ban

⁴⁷ Uo. 233.

⁴⁸ Uo. 232.

⁴⁹ Uo. 234.

így reflektál mostani fejtegetéseire: „Ugyanígy lehet idealisztikusnak felfogni az ókort annyiban, hogy az ókoriak a történelemben a ‚citoyent‘-t képviselik, az idealisztikus politikust, az újkoriak viszont legvégre a ‚bourgeois‘-hoz, a realiztikus ami du commerce-hez lyukadnak ki — vagy akár ismét realiztikusnak, mert az ókoriaknál a közösség ‚egy igazság‘ volt, az újkoriaknál viszont egy idealisztikus ‚hazugság‘.”⁵⁰

Igy jönnek létre történelmileg a társadalmiság alapvető, s velük párhuzamosan egyéb szférái is, szerveződik meg egészé a társadalmi totalitás, amely a folyamat lezárásaként, az ellentmondások feloldásaként adódik a demokrácia mint formáció, melyben és mellyel új alapokra helyeződik az egész fejlődés.

De felmerül a kérdés: Mi hajtja előre a történelmet, mi adja a történelmi mozgás belső dinamikáját? A történelmi fejlődés valóságos hajtóereje, a termelés mozgása, a termelésben potenciálisan meglévő akkumuláció, ami újabb érintkezési formákat követel meg, a fenti marxi világtörténelmi modellből még hiányzik. A termelés maga sincs történelmiként értelmezve, ill. maga is éppen az érintkezési formától függően változik, így az ‚alulról‘ való determináció még nem jelentkezik, nem kapcsolja szerves egységbe a természeti és a társadalmi fejlődés dialektikáját, s egyben ontológiájukat. Marxnál a fejlődés forrását így maga az anyagi érintkezés, annak belső fejlődése, önmozgása szolgáltatja. Az anyagi érintkezés és közvetítés viszonyai ugyanis Marxnál az osztálytársadalmiság közvetlenül *tudatos* viszonyai, az emberek *erkölcsi* szubjektumokként, önmagukat tudatosan a társadalmi egészre vonatkoztatva vesznek részt ezekben a saját maguk által szervezett társadalmi alakzatokban. Marx világosan meg is fogalmazza, hogy a tudatos részvétel nélkül az államiság különböző szféráiban, az ‚államtag *állat* volna”.⁵¹ A marxi elméletben tehát öntudatos társadalmi organizmusokról mint organizációkról van szó, s nem egyszerűen tudattal rendelkező emberekről.

Sajátosan megmutatkozik itt, hogy az idealizmus maradványai Marxnál, amelyek lehetetlenné teszik még a termelés és a tárgyi objektívációk bekapcsolását rendszerébe, ugyanakkor a kapcsolatok az emberi öntudatban eleve adott szükségszerűség tételezésével hogyan vezetnek az érintkezés belső dialektikájának kimunkálásához, azaz ‚egy szinttel feljebb‘ a valóságos fejlődés rekonstruálásához. Az emberiség tudatos önteremtése itt az anyagi érintkezés szférájában jelenik meg, mint az anyagi érintkezés és közvetítés különböző formáinak kimunkálása és ellentmondássóságának, ésszerűtlenségének megjelenésével annak felismerése és újabb, magasabbrendű formák létrehozása. Az emberiség történelmi tapasztalatai tehát mint tudatos viszonyok halmozódnak fel az anyagi és állami-társadalmi érintkezés szféráinak megszerverttségében, s Marx egyértelműen kimondja, hogy az egyik formációból a másikba való átmenetet az ésszerűtlenség *felismerésének tudata* biztosítja,⁵² bár Marx a demokráciáig kizártnak tartja, hogy az emberek tudatosan változtassák meg viszonyaikat.

A történelmi fejlődés hajtóerejének ilyen ‚rövidre zárt‘ összekapcsolása a tudatos viszonyokban megnyilvánuló emberi lényeggel, kölcsönöz némi teleologikus jelleget a marxi történetfelfogásnak. Nem azért, mintha az emberi lényeg történelmi megvalósulása önmagában teleologikus mozzanat lenne,

⁵⁰ MEM 3, 129.

⁵¹ MEM 1, 323.

⁵² Vö. uo. 219.

ellenkezőleg, szükségszerű oldala és vonatkozása a történelem menetének, nevezetesen az érett Marx kommunizmus elméletében is. Még az individuális-emberi vonatkozás dominanciájáról sincs szó a társadalmival szemben, az antropológiai kiindulás sokkal inkább csak logikai rekonstrukció, amely természetesen együtt jár a fiatal Marxnál a még meglevő ideologikus mozzanatok sűrített megfogalmazásával is. Tartalmilag Marx sokkal inkább a történelemből konstruálja meg az emberi lényeket, mi viszont ezért a legmesszebbmenőig nem érthetünk egyet azzal a felfogással, hogy a „humanista” fiatal Marx az emberi lényeggel operál, abból konstruálja a történelmet.

Sokkal inkább arról van szó, hogy Marx átfogó történelem- és társadalomelméletet akar kidolgozni, antropológiájával egységben foglalni. Történet-konceptiójában azonban — mint láttuk — még vannak kidolgozatlan, ellentmondásos mozzanatok, ezeken az ellentmondásokon segít át az antropológiai érvelés, amelynek töltete nem egyéb, mint az említett ideologikus tartalmaknak — ezek megfogalmazódnak közvetlen, társadalmi formában is — legtömörebb és legelvontabb megfogalmazása. Ilyen transzcendens-ideologikus mozzanat volt mindvégig Marxnál az ember erkölcsi-öntudatos lényegének tételezése. A teleologikus-transzcendens mozzanat lényege mindig a valóságos viszonyok történelemfeletti absztrakciója, s *kívülről* a történelemben való visszavitele, *célként* a történelmi mozgás elé állítása. Marxnál a kreutznachi kéziratokban kétségtelenül az immanens, a történelemből önmagának célokat állító, törvényeket emelő elemzés dominál, s amennyiben ezek a transzcendens-teleologikus mozzanatok jelentkeznek is, mint logikai absztrakciók viszonylag egészen „közel állnak” immanens eredetijükhöz; így nem helyezkedhetnek szembe önállósult spekulatív mozzanatokként a történelem saját mozgásával, csak helyenként beleékelődnek abba.

AZ ELIDEGENEDÉS MINT A KIALAKULÓ TÁRSADALMI TOTALITÁS ELLENTMONDÁSRENDSZERE

A Marx által vizsgált társadalmi formációk azonban nemcsak egyszerűen valamiféle lineáris történelmi fejlődés egymás után következő lépcsőfokai, hanem a társadalmi totalitás ellentmondásos kibontakozásának *ellentmondásos* alakzatai. Ezt az ellentmondásrendszert nevezi Marx itt elidegenedésnek, s elméletéből világosan kitűnik, hogy a történelem menetét mint az elidegenedés kibontakozásának, kiteljesedésének folyamatát, s ugyanakkor mint annak megszüntetését vizsgálja. Vagyis a marxi történetfilozófia és elidegenedés-elmélet szoros, közvetlen egységet alkot, a demokrácia előtti formációk vizsgálata azoknak az elidegenedett formáknak a vizsgálatát jelenti, amelyeken a történelmi fejlődés a társadalmi totalitás kimunkálása során átment, s amelyben egyfelől az elidegenedés megmutatkozik mint a fejlődés elkerülhetetlen velejárója, szükségszerű mozzanata, az előrehaladás „ára”, másfelől mint az a pozitív hajtóerő, amely ellentmondásos formában ugyan, de megadja a fejlődés lehetőségét korlátolt történelmi bázison, s ezzel végső soron megteremti önmaga felszámolásának bázisát is. Amint ez a néhány bevezető megjegyzés is mutatja, a marxi elidegenedéselmélet már viszonylag igen kiterjedt formában található meg a kreutznachi kéziratokban. Ha azonban az elidegenedés tartalmát nézzük, rögtön szembetűnik egyben a marxi elmélet átmeneti korlátozottsága is, az elidegenedésnek csak az érintkezési vi-

szonyokra való értelmezése, ill. a tárgyiség elidegenedétként való felfogása, amelynek következtében — a „Rheinische Zeitung”-periódus folytatásaként — elidegenedéselmélete úgy jelentkezik mint történelmi *fetisizmuselmélet*.

Az ázsiai és antik formáció elidegenedétként való jellemzésével alig foglalkozik Marx. Az ázsiai formációnak mint „állati” társadalomnak elméletét meglehetősen részletességgel kidolgozta a korábbi periódusban, ehhez legfeljebb azt az általános megjegyzést csatolhatjuk, hogy az emberi társadalom létrehozásának ára és lehetősége egy „állati” társadalom kialakítása volt, amely úgy számolta fel a valóságos állati elszigeteltséget, hogy emberi-„állati” érintkezést, s azon alapuló elszigeteltséget (kasztok) hozott létre helyette. Az antik társadalom elidegenedettsége is nyilvánvaló, egyrészt a belső (patriciusok—plebejusok), másrészt a külső (szabadok—rabszolgák) ellentéte következtében, a fejlődés ára az adott esetben az volt, hogy az emberek egy részét a szabadság és az államiság kibontakoztatása érdekében megfosztották jogi egzisztenciájától, azaz „állati” sorba vetették vissza a társadalom tagjainak többségét. Az elidegenedétség kimutatása ellenére e szféra jellemzésénél szüntelenül kitűnik Marx rokonszenve az antikvitás iránt, nyilván a reális közösségiséghez kapcsolódva, amely miatt a korábbi írások úgy mutatják be az antikvitást, mint a kettős periodizációjú világtörténelem első tetőzését.

Ami az elidegenedés történelmi jellemzését illeti, ez végül is két formáció, a középkor és a modern társadalom kapcsán történik meg, konkrétan és részletesen. Annyit azonban már a legelső két formáció elemzése is megmutatott, hogy Marx a társadalmiság keletkezését mint a természeti-állati korlátozottság leküzdését fogja fel, s hogy a történelmi fejlődés ellentmondásosságát abban látja, hogy a társadalmi szférák-viszonyok kimunkálása érdekében „állati” vonásokat, viszonyokat visznek rá a társadalomra. Az „állatiság” tartalma Marx számára mindenekelőtt az *érzéki-anyagi* világhoz, tárgyhöz kötődés, *elszigetelődés*, az önmagára irányuló *anyagi érdek* abszolutizálása, ebben ugyanis az anyagi-tárgyi világnak való alávetettség, az embernek az önmaga által teremtett tárgyak (fétis) által való meghatározottsága. Ezért beszélünk a fiatal Marx fetisizmuselméletéről, melynek sajátossága, hogy egyfelől magában rejti Hegel és Feuerbach együttes meghaladásának, az elidegenedés dialektikus magyarázatának lehetőségét, s ennyiben előzménye későbbi fetisizmuselméletének, másfelől a tárgyi meghatározottságot a társadalomban elidegenedésként értelmezve még a fiatal Marx korlátait jelzi, az anyagiság megvetésének és a szellem felmagasztalásának hagyományos „keresztény-germán” ideológiáját, s így ellentmondásosságában a sajátos fiatalkori marxí fetisizmuselméletet alkotja.

Az antikvitásról a középkorra való átmenet maga is az ellentmondásos haladás jegyében történik. A társadalom többségét megszabadítják „állati” kizártságtól, s mindenki egyformán tulajdonossá, a társadalom politikai életének részesévé lesz, de csak azon az áron, hogy elvész a reális közösségiség, s az imaginárius közösségiség lép helyébe, eltorzul az emberek közötti érintkezés, amelyet a közösségen keresztül közvetített tulajdon fogott egybe, s társadalmon belüli kizártság, kívül-lét, azaz elszigeteltség, önmagára zártság jön létre mint a magántulajdonon keresztül közvetített közösségiség. A magántulajdon tehát Marx szerint nem feltétlenül, de a középkortól meginduló történelmi fejlődés bázisán szükségképpen elszigetelő-eltávolító mozzanatként jelenik meg a társadalomban, s az önállósult magántulajdonosok magánönmagán alapuló, azaz „állati” szervezete a rend. A rendiségen alapuló kép-

viselet pedig az egész államszervezetet irreálissá, formálissá torzítja — ahogy ezt az újkori alkotmányos államok példáján szemlélteti Marx: „A rendi elem az alkotmányos államoknak az a *szentesített, törvényes hazugsága*, hogy az állam a nép érdeke, ... az államérdek mint a nép valóságos érdeke csak formálisan van meg, de mint *meghatározott forma* a valóságos állam mellett”⁵³ —, a magánérdeken alapuló szervezetté teszi, s ezzel az „állati” mozzanatok uralmát teljessé teszi a társadalom felett.

Az egyes ember ugyan mint politikai létező jelenik meg, de csak rendjén, a magánérdekek szervezetén keresztül; az egészre, az államiságra vonatkoztatott elszigeteltségében szembenáll az egésszel, sajátos emberi minőségét készentalált rendi helyzete, nem pedig személyisége, saját tevékenysége határozza meg. A középkor tehát „demokratikus”, de ez csak a tevékenységi körök rögzítettségén, az emberi minőségeknek a születés által való meghatározottságán és atomizáltságán keresztül, azaz az *egyforma* korlátozottságon alapuló „állati” demokrácia, amelyben Marx a történelmi elidegenedés csúcsát látja: „A középkorban népelet és államélet azonos. Az ember az állam valóságos elve, de a *szabadságnélküli* ember. Ez tehát a *szabadságnélküliség demokráciája*, a végigvitt elidegenedés.”⁵⁴ Hangsúlyoznunk kell, hogy Marx számára a feudalizmus „állati” jellegét, a magánérdeken alapuló társadalmi szférák és az egoista emberi „atomok” elszigeteltségének és korlátozottságának *egész rendszere* jelentette, a természeti meghatározottságnak mint születésének a társadalmiság rendező, az anyagi érdekek mint az államiság szintjére emelt irányító elvnek érvényesülésében látta a történelmi fetisizmus legklasszikusabb, legkifejlettebb formáját, az elidegenedés tetőpontját. A feudális társadalomnak alapvetően „állati” társadalomként való jellemzését megadja ugyan, de nem viszi végig konkrétan a társadalom összes szféráján, hanem mindenekelőtt a monarchiára, a bürokráciára, a majorátusra stb. konkretizálja a Hegellel való polémia követelményeinek megfelelően.

A marxi fetisizmuselmélet a hegeli alkotmányos monarchia teória kritikájánál jelenik meg legfrappánsabban, legkidolgozottabban. A monarchával jellemzi azt a társadalmi rendszert, amelyben a társadalmi tevékenységek rögzítettségé biológiailag öröklődik: „A monarcha *teste* határozza meg méltóságát. Az állam legfelső csúcsán tehát az ész helyett a pusztá *fizikai természet* dönt”, s a fetisizált mozzanat kimutatása rögtön érv Hegel ellen: „Hegel bebizonyította, hogy a monarchának születnie kell, amiben senki sem kételkedik, de nem bizonyította be, hogy a születés monarchává tesz”. A monarchiában, azaz a középkori társadalomban így az „elvonat természeti meghatározottság” uralkodik,⁵⁵ s ezzel a társadalmi-természeti mozzanatok ellentmondása a tetőpontjára emelkedik. Hasonló elemzések végigvonulnak az egész kéziratban.⁵⁶

Marx persze teljesen tisztában van azzal is, hogy a monarcha elidegenedett-fetisizált létezése, melyben „a természet mágiája lép fel”, az adott történelmi fokon szükségszerű: „csak a különös szférák tömege van, s ezek a szférák egy külső szükségszerűség összefüggésében állnak együtt, és persze csak ide illik bele egy hús-vér monarcha. Egy államban, amelyben minden meghatározás *magáért-valóan* existál, az állam *szuverenitásának* is egy *különös* egyénként

⁵³ Uo. 270.

⁵⁴ Uo. 234.

⁵⁵ Uo. 235.

⁵⁶ Vö. uo. 225, 240, 242, 243.

kell rögzítve lennie”,⁵⁷ azaz az önállósult szférák és az önállósult magántulajdonosok csak rögzítettségükben, rendi mivoltukban egyesíthetők, emelhetők állami egységgé, s ezt az egységet magát is természetileg kell rögzíteni és biológiai folytonosságban felfogni, mint az összes többi szférát, vagyis a monarchia alakjában, személyében. Itt adódik az ismételt párhuzam a fetisizmus-állati vonások közös bázisán az ázsiai társadalommal, mint „naiv” feudalizmussal, s egyúttal megmutatkoznak az eltérések is, az ázsiai társadalomban az „állati” vonások közvetlenül, szembetűnően jelentkeznek, a feudalizmusban viszont már társadalmilag közvetítetten és feldolgozottan, objektív látszatrendszerek mögé rejtőzöttek, éppen ezért emelkedik a már kiképződött társadalmi és a még igen markánsan jelentkező természeti vonatkozások harca, egységében való antagonizmusa a legmagasabb fokra.

A monarcha után a monarchia mint társadalmi rendszer kritikája következik Marxnál⁵⁸ — melyre a kapitalizmus és a demokrácia vonatkozásában még visszatérünk —, melynek lényege a monarcha kapcsán tárgyalt fetisizáció értelmezése a társadalmiság egészére: „A legmagasabb államtevékenységek az egyénnel a születés révén esnek egybe, ahogyan az állat helye, a jelleme, életmódja stb. közvetlenül vele születik. Az állam a maga legmagasabb funkcióiban egy *állati* valóságra tesz szert.” Ennek kapcsán állapítja meg Marx, hogy „Hegel mindenütt lesüllyed politikai spiritualizmusából a legvaskosabb *materializmusba* . . . A természet megbosszulja magát Hegelen a vele szemben tanúsított megvetésért”,⁵⁹ ami nemcsak Hegel kritikája szempontjából fontos mozzanat, hanem a vaskos materializmus-spiritualizmus egységének, azonos fetisizált bázisának kimutatásával egyúttal elutasítása is a természeti korlátozottság leküzdése hegeli, azaz spekulatív, az eszme transzcendens mozgására alapított módjának. Ez a „leküzdés” a természetiségen való belülmáradását, a fetisizált mozzanatok képviselőjét jelenti, s Hegel maga is úgy jelenik meg, mint a fetisizmus ideológusa.

Marx ezzel szemben egészében bírálja azt a társadalmi rendszert, amelyben sajátos természeti meghatározottságok — születés — alakítják ki a sajátos társadalmi meghatározottságokat — funkciókat —, s kéziratában a természeti korlátozottság reális leküzdését kísérli meg szembeállítani vele: „A természet *csinál* ebben a rendszerben közvetlenül királyokat, csinál közvetlenül *paireket* stb., ahogyan szemeket és orrokat csinál. A frappáns az, hogy a fizikai nem közvetlen termékének látjuk azt, ami csak az öntudatos nem terméke. Ember vagyok én a születés révén a társadalom megegyezése nélkül, pair vagy király ez a meghatározott születés csak az általános megegyezés révén lesz. . . . az embert *teste* teszi *ezzé* a meghatározott társadalmi funkcióviselővé. *Teste* az ő társadalmi joga . . . Ezért a nemességnél természetes a vérre, a leszármazásra, röviden *testük élettörténetére* való büszkeség; természetes ez a *zoológiai* szemléletmód, amely a *heraldikában* találta meg a neki megfelelő tudományt. A nemesség titka a *zoológia*.”⁶⁰

Az emberiség történelmi fejlődésének ezt a „zoológiai” szakaszát mutatja be — végső soron — Hegel szükségszerűnek, állít ki róla „filozófiai bizonyítványt”: „nagyon mély dolog, frappáns dolog, hogy az állameszme közvetlenül

⁵⁷ Uo. 240.

⁵⁸ Vö. uo. 230—235.

⁵⁹ Uo. 311.

⁶⁰ Uo. 312.

születik, a fejedelem születésében önmagát szülte meg empirikus létezésre. Ezen a módon nem gyarapodott a tartalom, hanem csak a régi tartalom *formája* változott meg. Filozófiai *formára* tett szert, filozófiai bizonyítványra”, „az eszme egy *különös* empirikus létezést tételez és így minden fokon Isten emberré-válásával találkozunk”⁶¹ gúnyolódik Marx. Vagyis a hegeli rendszer a valóságos modell alapján az elméletben is végrehajtja a természeti meghatározottságok alapvető társadalmi determinánsokká változtatását: „a legelvontabb, még igazi társadalmi megvalósulásra semmiképpen meg nem érett meghatározások, az állam természeti bázisai, amilyen a születés (a fejedelemnél) vagy a magántulajdon (a majorátusban), mint a legmagasabb, közvetlenül emberré vált eszmék jelennek meg.”⁶² Amint ez az utalás is jelzi, a valóságos középkori elidegenedés és Hegel elmélete bírálatainak másik nagy területe a monarchia után az elidegenedett és önállósult középkori magántulajdon, a *majorátus* rendje.

A monarchiának, a politikai államnak vizsgálata után Marx újra leviszi az elemzést a „földre”, s megállapítja: „Az ellentétek itt egészen új és nagyon anyagi alakot öltöttek, amint azt a politikai állam mennyországában aligha várhattuk.”⁶³ Ennek az „anyagi” ellentétnek vizsgálatára kerül sor a középkori földtulajdon, nevezetesen annak abszolutizált, önállósított formája, a majorátus kapcsán. A majorátus is a fetiszizált viszony klasszikus jelentkezése, a személyektől önállósított tulajdon önálló szubsztanciává, szubjektummá válik, s az ember pedig objektummá, akcidenziává süllyed saját antropomorfizálódott termékével szemben: „A maradandó az *örökbirtok*, a *földbirtok*. Ez a maradandó a viszonyban — a *szubsztancia*. A majorátusúr, a birtokos voltaképpen csak *akcidenzia*. A földbirtok *antropomorfizálódik*... mindig mintegy *örökl*i a ház elsőszülöttjét... A szubjektum a dolog és a prédikátum az ember.”⁶⁴ Az elidegenedés adott jellemzése már a munka-tőke elidegenedett viszonyának megfordítottságára emlékezteti az embert, s egyben igazolja, hogy a szubjektum-prédikátum megfordítása valójában nem egyéb, mint logikai vetülete az alapvető elidegenedési-fetiszizált viszonyoknak. E megfordítás következménye a természeti tulajdonságoknak társadalmiakká való transzponálása és társadalmiaknak természeti tárgyakhoz való kapcsolása (fétis!): „A politikai minőség tehát itt szintén a *földtulajdon tulajdonaként*, olyan minőségként jelenik meg, amely közvetlenül a *tisztán fizikai földet* (természetet) illeti meg.”⁶⁵

A további fejtegetésekben Marx megmutatja, hogy egyes embereknek a tárgyakhoz való fetiszizált viszonya hogyan válik a társadalmi totalitás egészében a többi elidegenedett, most már nem közvetlenül az eredeti tárgyhoz kapcsolódó viszony alapjává: „a majorátusúr a *földtulajdon jobbágya*, és hogy a *jobbágyokban*, akik neki alá vannak vetve, csak a *gyakorlati* konzekvenciája jelenik meg annak az *elméleti* viszonyoknak, amelyben ő maga van a földbirtokhoz. A germán szubjektivitás mélysége mindenütt mint egy szellemtelen objektivitás nyersesége jelenik meg.”⁶⁶ Vagyis a marxi elidegenedés modelljé-

⁶¹ Uo. 242.

⁶² Uo. 243.

⁶³ Uo. 304.

⁶⁴ Uo. 312.

⁶⁵ Uo.

⁶⁶ Uo.

ben az elidegenedés mindig valamilyen „szellemtelen” objektivitás, elidegenedett tárgyiságtól indít — íme a feldolgozott, de le nem küzdött tárgyiság mint a marxi fetiszmuselmélet alapja és korlátja, objektiváció és elidegenedés egysége — s ezekből bontja ki az elidegenedés viszonyrendszerét.

Persze, mint tudjuk, Marxnál a magántulajdon önmagában véve még nem elidegenedett mozzanat, csak sajátos, történelmileg eltorzult formájában, amilyen éppen klasszikusan a majorátus. A saját munkához szükséges magántulajdon nem szigetel el a többiektől, ellenkezőleg, összeköt azokkal, szükségessé teszi az érintkezést és a szükségletek kölcsönös kielégítését. Ha azonban a tulajdon túllépi az egyéni tevékenység kereteit, ugyanakkor rögzítetté, eladhatatlanná válik, akkor mint önálló, a társadalmiság egészétől elszigetelt hatalom jelenik meg: „a földbirtoklás ,elidegeníthetetlensége’ által elvágják a magántulajdon társadalmi idegeit. A magántulajdont (a földbirtoklást) a birtokos *saját önkényével* szemben megszilárdítja az, hogy önkényének szférája átcsapott egy általános emberiből a *magántulajdon sajátos önkényébe.*”⁶⁷ „Igazában a majorátus az *exakt* földbirtoklás egy következménye, a megkövült magántulajdon a (quand-méme) magántulajdon a maga kifejlődésének legmagasabb önállóságában és élességében . . . A *majorátus, a magántulajdon felsőfoka, a szuverén magántulajdon.*”⁶⁸ S ebben a „megkövült” magántulajdonban látja Marx az elidegenedés valódi csúcsát, amelyre valójában a középkori formáció, mint az elidegenedés kiteljesedett rendszere épül.

A majorátusban azonban nemcsak a tulajdon „általános emberi” tartalma torzul el, hanem — a tulajdonviszonyokból mint alapból kiindulva — az emberi érintkezés többi szférája is: „ahol a magántulajdon, a földbirtok *elidegeníthetetlen*, ott ezzel szemben az ,általános akaratszabadság’ (amelyhez hozzátartozik a szabad rendelkezés is valami külsőlegessel, mint amilyen a földbirtok) és az *erkölcsiség* (amelyhez hozzátartozik a *szereket* mint a valóságos, a család valóságos törvényének is bizonyuló szellem) elidegeníthető. A *magántulajdon ;elidegeníthetetlensége’* egyszersemind az *általános akaratszabadság és erkölcsiség ,elidegeníthetősége’.*”⁶⁹ A marxi fejtegetés mindenekelőtt arra felel, hogy az akaratszabadság a reális, a tárgyi világ, a tevékenységhez szükséges tulajdon feletti rendelkezés alapul, ha ez elvész, deformálódik az emberi tevékenység a család, az erkölcsiség stb. szférájában is. Már kiképződik az átmenet az elidegenítés, az elidegenedés jogi-politikai gazdaságtani értelmezésére a marxi rendszerben, az elemzés síkja itt metszi gondolatban az árutermelés kérdését, s ugyancsak a későbbi fordulatokra emlékeztetően szól az erkölcsiség áruvá válásáról.

Az elidegenedés különböző síkjai, szférái egymásra rétegződnek, „legalul” még közvetlenül mutatkozik meg a tárgyakhoz kötődő, a természeti meghatározottságot durván kifejező alapvető fetiszizált viszony, ennek tükröződései, társadalmi áttételei azonban egyre absztraktabbak, spirituálisabbak lesznek, egészen a romantikáig, a vallásig, amelyekben egyúttal megmutatkozik az elidegenedés-humanizálás antagonisztikus ellentéte is: „Ez éppen a majorátusuróság *romantikus* kéje, hogy itt a magántulajdon, tehát a magánönkény a maga legelvontabb alakjában, hogy az *egészen korlátolt*, erkölcstelen, nyers akarat a politikai állam legmagasabb szintéziseként, az önkény legmagasabb

⁶⁷ Uo. 306.

⁶⁸ Uo. 305.

⁶⁹ Uo. 307.

külsővé, idegenné válásaként, az *emberi gyengeséggel* vívott legkeményebb, legáldozatosabb harcként jelenik meg, mert itt a magántulajdon *humanizálása*, *emberiesítése* jelenik meg *emberi gyengeségként*. A *majorátus* az önmaga számára *vallássá* lett, az önmagába merült, önállóságától és nagyszerűségétől *elragadtatott magántulajdon*.⁷⁰

A levezetés legfontosabb vonala mégis a tulajdonból az államiság felé vezető. Marx itt, feloldva a rendiség és a központi kormányzat formális, látszólagos ellentétét, kimutatja közös tartalmukat, a magántulajdonon alapuló magán-önzés illuzórikus általánossággá emelését, s egyúttal azt is, hogyan emelkednek a polgári társadalom szférái állami intézménnyé, hogy aztán „utólag” megszabják magának a polgári társadalomnak a mozgását is: „A politikai berendezkedés a maga legmagasabb csúcsában tehát a *magántulajdon berendezkedése*. A legmagasabb *politikai érzület* a *magántulajdon érzülete*. A *majorátus* csupán a *földbirtoklás belső természetének külső megjelenése*. Azáltal, hogy *elidegeníthetetlen*, elvágták a *földbirtoklás társadalmi idegeit* és biztosították *eliszigetelődését a polgári társadalomtól*.⁷¹ Azaz a majorátus elemzése konkrétan megadja a választ arra, hogy a polgári társadalom mindvégig domináns szféra, s a prekapitalista társadalmakban mégis a politikai állam játszik meghatározó szerepet: „Mi tehát a politikai állam hatalmisa a magántulajdon felett? A *magántulajdon saját hatalmisa*, egzisztenciára juttatott lényege. Mi marad fenn a politikai államnak az ezzel a lényeggel való ellentétben? Az az *illúzió*, hogy ő határoz meg, amikor őt határozzák meg.”⁷²

A magántulajdon tehát megteremti a saját fiktív általánosságát, államiságát, ahogy a majorátus a rendi államot. Ezért a középkorban az államiság szférájában — melyet Marx a közvetlen társadalmiság szférájának tekint: „Itt, a politikai állam szférájában van az, hogy az egyes államozzanatok mint a *nem lényegéhez*, mint a *nemi lényeghez*’ viszonyulnak magukhoz; mert a politikai állam e mozzanatok általános meghatározásának szférája.”⁷³ Az állam függetlensége, meghatározó mivolta azonban csupán illuzórikus: „A *függetlenség*, az *önállóság* abban a politikai államban, melynek konstrukcióját eddig nyomon követtük, nem egyéb, mint a *magántulajdon*, mely csúcsán mint *elidegeníthetetlen földbirtok* jelenik meg.”⁷⁴ Azaz az állami berendezkedés a magántulajdon mint a polgári társadalom alapvető mozzanata teremti, s ez szabja meg a többi intézményt, mint a rendeket, korporációkat stb. is: „Ahol a majorátussal *klasszikus* kiképeződöttségében találkozunk, a germán népeknél, ott megtaláljuk a *magántulajdon* berendezkedését is. A *magántulajdon* az általános kategória, az általános állami kötelék. Még az általános funkciók is hol egy korporáció, hol egy rend magántulajdonaként jelennek meg.”⁷⁵ Így kerül sor végül is az általános emberiként értelmezett magántulajdonnal szemben az elszigeteltséget kifejező, államisággá emelkedő, azaz az elidegenedés egész társadalmi rendszere alapjául szolgáló magántulajdon alábbi definíciójára: „A *magántulajdon* a *kiváltságnak*, a *jognak* mint *kivételnek az emberi nemi létezésé*.⁷⁶

⁷⁰ Uo.

⁷¹ Uo. 304.

⁷² Uo. 305—306.

⁷³ Uo. 313.

⁷⁴ Uo.

⁷⁵ Uo. 315.

⁷⁶ Uo.

Ha a középkor az elidegenedés csúcsa, akkor Marxnak természetesen történelmileg nemcsak az elidegenedés kibontakozását, hanem lebomlásának útját is be kell mutatnia. Ez megtörténik a tulajdonviszonyok vonatkozásában is, Marx voltaképp az egész majorátust a kapitalista tulajdonnal szembeállítva elemzi, s ebben a szembeállításban mutatkozik meg legvilágosabban Marx rokonszenve a polgári fejlődés, a polgári tulajdon iránt: „Ezzel szemben áll a földbirtoklás mint a *szuverén magántulajdon*, amely még nem érte el a vagyonnak, vagyis a *társadalmi akarat* által tételezett tulajdonnak az alakját.”⁷⁷ Azaz, mint többszörösen láttuk, Marx a majorátust tekinti a valódi elidegenedett magántulajdonnak, ezzel szemben az általános rend, azaz a hivatalnokok, a bürokrácia, valamint az iparosok-vállalkozók tulajdonát nem tekinti annak: „Az „általános rend’ és az „ipari rend’ vagyona nem *tulajdonképpeni magántulajdon*, mert az előbbi *közvetlenül*, az utóbbi *közvetve* az általános vagyonnal, illetve a tulajdonnal mint társadalmi tulajdonnal való összefüggés által van feltételezve.”⁷⁸ A különbségtétel alapja — mint látjuk — az elválasztottság, amelyet Marx az elidegenedés legkiélezettebb formájának tekint a társadalmi totalitásban. Míg a majorátus elszigetelt és szembeállítja az embereket egymással, addig az ipari tulajdon kapcsolatba hozza őket, egységes munkaszervezetet, anyagi érintkezést és közvetítést teremt számukra, s így közvetíti őket a nemhez.

Marx konkrét viszonya az államvagyonhoz, illetve az ipari renchez ebből a rövid utalásból nem tűnik ki, csupán feltételezhető, hogy az utóbbi vagyont már nem teljesen a saját munkán alapuló tulajdon értelmében fogta fel, nevezetesen a nagyipari tulajdon értelmében. Marxnak természetesen már más ismeretek álltak rendelkezésére a termelés fejlődéséről még Németországban is, mint a felvilágosodás filozófusainak, a kisárutermelői-kistulajdonosi modell-től való eltérést ez eléggé magyarázza, ugyanakkor a német helyzet korlátolt-sága és Marx koncepciójának kialakulatlan-sága következtében ez az „általános tulajdon” koncepció még nem jut nála teljességgel érvényre, hanem még az egyéni munka és az egyéni magántulajdon koncepciója dominál — a demokrácia tárgyalása során látni fogjuk, hogy az igazi egyéni termelőtevékenységet, mint képviselőt változatlanul a kisárutermelés példáival (cipész stb.) illusztrálja.

Mindenesetre Marx fejtegetései arról tanúskodnak, hogy a kapitalista tulajdont illető ismeretei a vártnál nagyobbak, hogy észreveszi annak jellemvonásait, ellentmondásosságát, mégis vállalja, mint pozitív mozzanatot a középkor után: „A független magántulajdon *nyers stupiditásával* szemben az ipar bizonytalansága elégikus, a nyereség-hajszolás patetikus (drámai), a birtoklás változékonysága komoly végzet (tragikus), az államvagyontól való függőség erkölcsös. Röviden, mindezekben a minőségekben az *emberi szív* lüktet keresztül a tulajdonon, embernek embertől való függősége ez. Akármilyen is azonban magán- és magáért-valóan ez a függőség, *emberi* a rabszolgával szemben, aki szabadnak képzei magát, mert az a *szféra*, amely őt korlátozza, nem a társadalom, hanem a *rög*.”⁷⁹ Marx itt azonban nemcsak a tőkemozgás ellentmondásos dinamikáját tárja fel a majorátus mozdulatlanságával szemben, hanem egyúttal a tőke fölényét is az államvagyonhoz való kapcsolódása miatt.

⁷⁷ Uo. 304.

⁷⁸ Uo.

⁷⁹ Uo. 308.

Fetisizmuselmélete értelmében teljesen logikusan jelenik meg a középkor az elidegenedés csúcsaként, hiszen ott az emberi viszonyokban tárgyi függés (rög, azaz a földbirtok) érvényesül, míg a kapitalizmusban csak ember függ embertől, amit hangsúlyozottabban humanizáltabb formának, az elidegenedés rendszere kezdeti leépítésének tart. Itt egyúttal megmutatkozik az is, hogy a tárgyi objektivitás kidolgozatlanlansága következtében hogyan válik el egymástól Marx fiatalkori és érett fetisizmuselmélete, az előbbiben a le nem küzdött tárgyi objektivitás eleve elidegenedett és ezért nem értelmezhető a tőkés tulajdonra, az utóbbiban a tárgyi objektivitás csak sajátos történelmi körülmények között idegenül el, éppenséggel a legmagasabb fokán, a tőkefétis alakjában.

Az itt ismertetett, s Marx további fejlődése szempontjából döntő fontosságú fejtegetések a tulajdonról azonban egészükben véve mégsem elégségesek ahhoz, hogy megalapozzák a modern társadalom egységes elemzését. A tőkés társadalom elemzése rapszodikusabb, kiérleletlenebb, ami teljesen érthető, hiszen Németországból mégiscsak nehéz volt átlátni legfejlettebb formáikat. De nemcsak erről van szó, hanem inkább arról a tényről, hogy a tőkés társadalom világtörténelmileg éppen Marx munkásságában kapta meg lényegi jellemzését, s ez a jellemzés a kezdet kezdetén tart. Mélyebb politikai gazdaságtani tanulmányai csak később, Párizsban kezdődnek, a gazdasági szférába egyáltalán csak a „Rheinische Zeitung”-periódus vége felé kezdett behatolni, a kérdések még csak most merülnek fel számára. Ilyen mindenekelőtt a szegény osztályok problémája, melyet korábbi cikkei kapcsán már érintettünk. Marx a fejletlen német viszonyok, a decentralizált falusi, kisvárosi stb. proletariátus alapján nem képes meglátni a szegény rétegek osztállyá szerveződését, kialakulásuknak okát, s ezért változatlanul nem tudja őket hova besorolni a polgári társadalomban: „A jellegzetes csak az, hogy a *nincstelenség* és a *közvetlen munkának*, a konkrét munkának a *rendje* nem annyira a polgári társadalom egy rendjét képezik, mint azt a talajt, amelyen a polgári társadalom körei nyugszanak és mozognak.”⁸⁰

Kétségtelenül a konkretizálás, a proletár-mivolt feltárása irányába mutat azonban, hogy a *közvetlen, a konkrét munka* megjelenik mint alapvető tevékenységük, ez nemcsak a szegény osztályok, hanem egyáltalán Marx polgári társadalom koncepciója szempontjából döntő jelentőségű. Egyáltalában, azt tapasztaljuk, hogy a modern társadalomban hangsúlyozottan vetődik fel nála a munka kérdése, ez a pozitív vonás szintén némileg megbontja az összkoncepciót, s továbbmutat Marx későbbi tézisei irányába. Az egyén helyzetét a kapitalizmusban egyenesen munkájával való összefüggésben elemzi: „A társadalom mostani rendje már azzal megmutatja a polgári társadalom egykori rendjétől való különbségét, hogy már nem mint valami közösségi, mint közönség tartja az egyént, ahogy egykor, hanem hogy részben véletlenül, részben az egyén munkáján stb. fordul meg az, hogy a rendjében tartja-e magát az egyén vagy sem; ez a *rend* [*Stand*] maga megint csak *külsőleges* meghatározása az egyénnek, hiszen sem az egyén munkáját tekintve nem inherens, sem úgy nem viszonyul hozzá, mint egy szilárd törvények szerint organizált és hozzá szilárd vonatkozásokban álló objektív közösség. Ellenkezőleg, semmiféle valószínűségi vonatkozásban nem áll az egyén szubsztanciális tevékenységéhez, *valóságos állapothoz* [*Stand*].”⁸¹

⁸⁰ Uo. 286—287.

⁸¹ Uo. 287.

Vagyis a prekapitalista társadalmakban a közösségek megtartják mindvégig az egyént magukban, annak sajátos tevékenységétől függetlenül, a kapitalista társadalomban a politikai állam és a polgári társadalom szétválása egyúttal ezeknek az eredeti közösségeknek a széttörését is jelenti, melyek korábban szubsztanciális viszonyban álltak az egyénnel, annak lényegi meghatározottságát adták. Marx itt körülírja a „Német ideológia”-ból ismert osztályegyen fogalmát. Így merül fel a kapitalista osztályszerkezet relatív mobilitásának fogalma, de mivel Marx a tőkés tulajdonviszonyokat még nem tudja alapos elemzésnek alávetni, így azt sem tudja kimutatni, melyek ennek a mobilitásnak a törvényszerűségei, korlátai, hiszen a tőkés munkamegosztásban is mindenekelőtt a tulajdon a rögzítő elem. Ezért Marx csupán arra az alapvető változásra mutat rá, hogy a polgári társadalombeli és az állami—politikai tevékenység lényegileg elválik egymástól: „Ahogyan ugyanis a polgári társadalom elvált a politikaitól, úgy elvált a polgári társadalom önmagán belül a *rendre* és a *társadalmi helyzetre* . . . Politikai jelentésében a polgári társadalom tagja kiszabadítja magát rendjéből, valóságos magánhelyzetéből; csakis így jut mint *ember* jelentőségre, illetve csakis itt jelenik meg az állam tagjaként, társadalmi lényként való meghatározása úgy, mint az ő *emberi* meghatározása. Hiszen polgári társadalombeli többi meghatározásai úgy *jelennek meg*, mint az ember, az egyén számára *lényegtelenek*, mint *külső* meghatározások, amelyek ugyan szükségszerűek az egészben való egzisztenciájához, vagyis mint az egészszel való kötelék, amely köteléket azonban éppúgy megint eldobhatja.”⁸²

Lényeges marxi tétel, hogy a polgári társadalombeli helyzettől való függetlenség politikailag döntő tényező, hiszen ez a demokratizmus alapja, de egyúttal formalizmusának oka is, mivel ez csak látszat, csak így *jelenik meg*, valójában azonban nem így van. Itt hiányzik még a tulajdonviszonyok valódi, *tartalmi* szerepének kimutatása a *formális* egyenlőség politikai társadalmában, míg Marx itt a két szféra között csak „egynémely viszonylatot” említ. A vizsgálatban továbbra is érvényesül államcentrikussága, a problémákat jogi szinten és az államiságra vonatkoztatva veti fel. Ez természetesen adódik a kéziratok jellegéből, Marx ismereteiből, fejlődésének szakaszából stb., nekünk azonban konstatálni kell, hogy nem tudja egész következetesen végigvinni azt az elvét, hogy a valóságos ember a mostani polgári társadalom magánembere, ehelyett inkább a mostani politikai berendezkedés állampolgára válik főszereplővé, ha nem is dominánssá. Kiderül az is, hogy a mobilitás hangsúlyozása, a két alapvető szféra elválasztottságának tételezése nem elegendő különbségtétel a feudalizmus és a kapitalizmus között, hiszen az elidegenült magántulajdon és az elszigeteltség alapján korábban a feudalizmust jellemezte a teljes atomizáció, a mindenki mindenki ellen való harca társadalmának, s az alábbi jellemzéssel a kapitalizmust ettől nem differenciálja eléggé: „A mostani polgári társadalom az *individualizmus* végigvitt elve; az egyéni egzisztencia a végső cél; tevékenység, munka, tartalom stb. *csak* eszközök.”⁸³

Ez ismét egy pozitív, előremutató mozzanat, amely némileg megzavarja az összkoncepciót. A kapitalizmusnak azonban éppen ezek a „nem-illeszkedő” mozzanatai mutatják be, vagy még inkább előlegezik a lényegét. Az a mozzanat, hogy a munka és a különböző tevékenységek eszközökké válnak a kapitaliz-

⁸² Uo.

⁸³ Uo.

musban az individuumok harcában, lényeges felismerés, de csak akkor határolódik el a mobilitás absztrakt, társadalmilag a kisárutermelők elvont egyenlőségéhez kapcsolódó értelmezésétől, ha kimondjuk, hogy a felek nem egyenlő feltételek között bocsátkoznak bele az individuumoknak ebbe a harcába, ill. az egyenlő feltételek is rövid idő alatt egyenlőtlenekké alakulnak.

Marx kapitalizmus koncepciója számos vonatkozásban tehát még vázlatos, kialakulatlan, a feudalizmustól nem elég egyértelműen differenciált. A különbség éppenséggel fetiszizmuselmélete vonatkozásában kidolgozott, vagyis azt mutatja ki elsősorban, hogy a feudalizmus rögzítettségén alapuló „állati” társadalmát hogyan váltja fel a mobilitáson, az egyéni tevékenységén alapuló emberibb társadalom: „A *rend* nemcsak hogy a társadalom *elválasztottságán* alapozódik mint az uralkodó törvényen, hanem elválasztja az embert általános lényegétől, állattá teszi, amely közvetlenül egybeesik meghatározottságával. A középkor az emberiség *állattörténete*, a zoológiája. A modern kor, a *civilizáció* a fordított hibát követi el. Elválasztja az embertől az ember *tárgyi* lényegét, mint csak *külsőlegesen*, anyagit. Nem az ember tartalmát veszi igazi valóságának.”⁸⁴ Mindenekelőtt az antropológiai elemzés mélysége szembeűnő, az állati lényeg megfogalmazása a faji jegyek öröklöttségével és rögzítettségével, az egyed és a faj lényege közvetlen és teljes egybeesésével, azaz az egyed közvetlen általánosságával, amely egyben a faj korlátozottságát, azonos tartalmú egyedekre való szétDaraboltságot jelenti. Az emberi lényeg viszont az egyedek egymásravitatkoztatásából, viszonyaiból létrejött általánosság, amelyet még a gyökeresen különböző egyedek összessége sem merít ki mennyiségileg, s a faji, nembeli lényeg elsajátításra vár, az egyed helyzete, tevékenységi köre tehát teljességgel mozgékony benne. Hogy ez az általános emberi lényeg történelmileg különböző torzulásokon keresztül jelenik meg, ez az elidegenedés általános menetéből következik, amelyben a középkor azért válik zoológiává, mert az ember általános lényege különálló *tárgyi* lényegeket és tevékenységeket sorozatára osztódik szét (rögzített tevékenységek a polgári társadalomban). Ez a történelmi fok Marx szerint megmutatja az ember valóságos tárgyi lényegét, tárgyakkal való konfrontálódását, de elidegenedett, fetiszizált, egyedileg izolált formában, azaz nem valódi általánosságként. A modern társadalom viszont emancipálja az embert a rögzített tárgyi tevékenységi körtől, mobilissá, formálisan egyenlővé teszi, s ezzel történelmileg absztrahálja általában a tárgyi tevékenységtől, mint lényegtelenről, s objektív látszatában mint állampolgárt mutatja valóságosnak. E fejtegetésben döntő jelentőségű a tárgyi tevékenység központi mivoltának felismerése és történelmi elemzése, amely mindennél jobban mutatja a marxi életmű dinamikáját.

Mint mondtuk, a feudalizmus és kapitalizmus elemzésében, s a kettő összehasonlításában az a tény dominál, hogy az előbbiben az alapvető szférák egységet alkottak, az utóbbiban pedig önállósultak egymástól. Jogi-politikai szinten — ahogy Marx vizsgálódik — ez mindenekelőtt a képviseleti rendszerek, a bürokrácia, az államformalizmus kérdését vetik fel mint az elidegenedés legkiélezettebb jelenségeit, a fetiszizmus legszpirituálisabb formáit: „Szem-

⁸⁴ Uo. 288. Megjegyeznénk, hogy Lapin (uo. 190) lényegesen túlértékeli Marxnak ezt a fontos, előremutató, de lényegében még elszigetelten álló megállapítását. A tárgyi tevékenységet még semmiképpen sem minősíti Marx az ember alapvető tartalmának, lényegének — ez teljesen általánosan, s nem csupán epizodikusán csak a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban jelenik meg.

ügyre vesszük mármost a *rendi* és a *képviselési* rendszert. A történelem egy előrehaladása az, ami a *politikai rendeket társadalmi* rendekké változtatta, úgyhogy, mint ahogy a keresztények egyenlők a mennyben, egyenlőtlenek a földön, a nép egyes tagjai *egyenlők* politikai világuk mennyrszágában, egyenlőtlenek a *társadalmi* földi létezésben.”⁸⁵ A politikai rendeknek társadalmiakká változásával Marx a rend kategória eltérő tartalmára utal a középkorban és a modern államban, mégpedig a polgári társadalomban és a politikai államban való helyzet egysége, illetve különbsége értelmében. A kapitalizmus kialakulását az ellentmondásos haladás ismérveivel írja le, a modern államban kiképződik már a valódi, közvetlen társadalmiság mint államiság, de csak formalizmusként, az emberektől elidegenedett állam illuzórikus valóságaként — ahogy ezt fentebb a vallással való ismételt párhuzam is aláhúzza: „A modern állam — amelyben az ‚általános ügy’ és az ezzel való foglalkozás monopólium, ezzel szemben a monopóliumok a valóságos általános ügyek — arra a furcsa felfedezésre jutott, hogy az ‚általános ügyet’ mint *puszta formát* sajátítsa el. (Ami ebben igaz, az az, hogy csak a forma általános ügy.) Ezzel megtalálta a megfelelő formát tartalma számára, amely csak látszólag a valóságos általános ügy.”⁸⁶ Vagyis a modern társadalom tartalma még nem az általános ügy, ezért fejezi ki azt csak formálisan és nem valóságosan; az általános emberit formálisan elismerik, de még nem hozzák létre azokat a *társadalmi formákat*, amelyekben valóságosan realizálódhat.

A kapitalizmus államformalizmusának részletes elemzése mellett — amelyet a fentiekben csak jeleztünk — Marx sokkal kevésbé tudja megadni a kapitalista társadalom belső struktúrájának elemzését, s ebben való elidegenedtségének kimutatását. Kétségtelen azonban, hogy ebben az irányban is vannak nála kezdeményezések, utalások: „A rendi különbség itt már nem a *szükségletnek* és a *munkának* mint önálló testeknek a különbsége. Az egyetlen általános, *felületi és formális* különbség itt már csak a *város és falu* közötti. Magán a társadalmon belül azonban a különbség mozgékony, nem-szilárd körökben, képeződött ki, melyeknek elve az önkény. *Pénz és képzettség* a fő kritériumok.”⁸⁷ A feudalizmus kapcsán Marx itt élesen jelzi a kizsákmányolás tényét, a szükségletek és a munka társadalmi osztályokra való megosztottságát, a kapitalizmusban azonban csak a város--falu formális különbségét tudja kiemelni. A mobilis társadalmi szerkezetben belül a véletlen, az egyéni tevékenység-képzettség szerepét hangsúlyozza — ezek már ismert mozzanatok —, ill. megjelenik a *penz* jelentősége, amely központi mozzanattá válik a következő periódusban, de itt még nem tűnik ki, hogyan válik a pénz struktúraformáló elemmé. Sőt a kapitalizmusbeli társadalmi struktúrát egészében véve véletlenszerűnek, önkényesnek tekinti: „a polgári társadalom rendjének sem a szükséglet, tehát egy természetes mozzanat, sem a politika nem az elve. Ez az elv a tömegek egy megosztása, amelyek sebtében képeződnek, amelyek képeződése maga önkényes és *nem* organizáció.”⁸⁸ Azaz olyan társadalmi fokot vázol fel Marx, ahol a társadalmi érintkezés struktúrája már nem politikai, mint a középkorban, de még nem is a szükségletek rendszerétől függő, mint a demokráciában, tehát átmeneti. A kapitalizmusnak „felfelé” való elhatárolásában nyilván

⁸⁵ Uo. 286.

⁸⁶ Uo. 269.

⁸⁷ Uo. 286.

⁸⁸ Uo.

nehézséget jelentett Marx számára az, hogy a demokráciát történetileg igen közelinek, tartalmilag hasonlóknak tételezte, így a kapitalizmusra inkább átmeneti jellege vált jellemzővé.

Az elidegenedés történelmi útjának, dialektikájának fenti elemzése megmutatta, hogy a kapitalista társadalom „lefelé” és „felfelé” való elhatárolása, lényegének, belső struktúrájának elemzése még hiányzik Marxnál, s így valóságos kritikája, leküzdése, elidegenedett formáinak megszüntetése sem állhat készen. Ebből az egész szituációból Marx *német* fejlődésének sajátosságai tűnnek ki a legfrappánsabban abban a tényben, hogy a feudalizmust tartja az elidegenedés tetőpontjának, a kapitalizmust viszont ellentmondásos megszüntetése átmeneti társadalmának fogja fel. Kora Németországa, mint a feudális állapotok következtelen felszámolása állt előtte, amelyhez képest a többi nyugat-európai ország fejlett kapitalizmusa valóban történelmi előrelépést jelentett.

Más oldalról a német fejlődésben való gondolati túllépését mutatja viszont, hogy szemben az ifjúhegelianizmus fő vonalával, s magával Feuerbachkal is, a vallás nem központi, hanem másodrendű kérdés számára. Az egész kéziratban alig néhány utalást találunk a vallásra, két helyen⁸⁹ az egyház és az állam, ill. a vallás és a filozófia viszonya kapcsán ugyan megjegyzi, hogy később vissza kell térnie erre, de elemzésébe másutt sem bocsátkozik bele. A vallás problémáit mintegy megoldva látja, inkább hasonlatként, párhuzamként, magyarázatként alkalmazza valláskritikájának elemeit. Pl. ezzel illusztrálja az igazi és a vulgáris kritika ellentétét, amely pozitív vonatkozásban igen érdekes saját módszere jellemzése szempontjából: „A vulgáris kritika egy ellentett *dogmatikus* tévedésbe esik . . . Mindenütt ellentmondásokat talál. Ez maga is dogmatikus kritika még, amely *harcol* tárgyával, úgy, ahogy korábban teszem a szentháromság dogmáját az egy és három ellentmondásával intézték el. Az igazi kritika viszont megmutatja a szentháromság belső geneziséét az emberi agyban. Leírja születési aktusát. Így a mostani államberendezkedés igazán filozófiai kritikája nemcsak kimutatja, hogy fennállnak ellentmondások, hanem *megmagyarázza* őket, fogalmilag megragadja geneziséüket, szükség-szerűségüket . . . megfogja a sajátos tárgy sajátos logikáját.”⁹⁰ Különösen gyakorta használja a vallás párhuzamát a politikai állam elidegenedtségének kifejezésére, s ennek kapcsán érdekes megjegyzéseket tesz a kereszténységre mint klasszikus vallásra, ahol Krisztus, az isten-ember alakjában klasszikusan van megfogalmazva a vallás, az isten antropomorf lényege: „Ahogyan nem a vallás teremti az embert, hanem az ember a vallást, úgy nem a berendezkedés teremti a népet, hanem a nép a berendezkedést . . . A kereszténység a sajátképpen vallás, a *vallás lényege*, az istenített ember mint *különös* vallás.”⁹¹ Ezek a fejtegetések olyannyira kimerültek, hogy a későbbiekben még a megfogalmazás is hűen visszatér. Jobban az adott kézirathoz kötődik a vallás és majorátus kapcsolatának elemzése,⁹² hiszen a majorátusról mint a történelmi elidegenedés csúcsáról mondtak a továbbiakban elesnek, de a vallással való összekapcsolódásuk kétségtelenül már itt helytálló elemzést nyer: „Az erkölcsi eszme *valósága* itt mint a *magántulajdon vallása* jelenik meg (minthogy

⁸⁹ Vö. uo. 214, 295.

⁹⁰ Uo. 297.

⁹¹ Uo. 231.

⁹² Vö. uo. 307–309.

a majorátusban a magántulajdon vallási módon viszonyul önmagához, így történik meg, hogy a mi modern időkben a vallás egyáltalában a földbirtoklás inherens minőségévé lett és a majorátusurásra vonatkozó összes íráások vallási kenettől csepegnék. A vallás a legmagasabb gondolkodási formája e brutalitásnak).⁹³

Továbbá nemcsak a politikai állam elidegenedett világa jelenik meg a társadalmiság „vallási szférájaként”, hanem mindenekelőtt a bürokrácia jellemzése történik vallási terminusokkal, Marx „papi államnak”, „túlvilági lényeknek”, „jezsuitizmusnak” nevezi,⁹⁴ s a társadalmi szférák kölcsönös elszigeteltségét, dualizmusát, az átmenet nem valódi mivoltát a vallási és a világi szférák dualizmusával világítja meg: „Minden katolikusnak megvan a lehetősége, hogy pap legyen (vagyis hogy a laikusoktól és a világtól elváljon). Kevésbé áll-e ezért szemben a papság a katolikussal mint túlvilági hatalmiság?”⁹⁵

Rövid áttekintésünk is megmutatta, hogy Marx végigköveti az elidegenedés mozgását a társadalom valamennyi szférájában, kezdve a tulajdonviszonyokkal, s az intézményeken — államon keresztül végezve a tudati tükröződésekkel. Vizsgálja Hegellel polemizálva a köztudatot, a társadalom mindennapi tudatát is,⁹⁶ s különösen nagy figyelmet fordít a fetiszizmus objektív látszatrendszereire, hiszen a középkortól induló fejlődésnek éppen az a jellegzetessége, hogy elidegenedett lényegét spirituális látszatokba burkolja. De magának a hamis tudatnak is vannak rétegei, kezdve a visszájára fordítás legszpontánabb formájától, „a gyakorlati tudat illúziójától”, a mind tudatosabbakon, mint a „polgári társadalom politikai illúziója”, egészen a tudatosan megformált elméletekig, az ideológiáig mint „szentesített törvényes hazugságig”. A hamis tudatnak ezek a formái a valóságos visszajárafordítottságot tükrözik, éppen ezért csak a valóságos megfordítást tükröző hamis tudat hatékony, s a kérdés így merül fel, hogy „az *illúzió* hatékony illúzió-e vagy *tudatos önámítás*”.⁹⁷ Ezt az illúziórendszert, amely kora Németországában elsősorban a romantikában fogalmazódott meg klasszikusan, akarja Marx lerombolni, s az embereket az elidegenedés tudata alól felszabadítani.⁹⁸

Marx tehát egészében véve történelmi mozgásában fogja fel az elidegenedés kategóriáját, mint a kialakuló társadalmi totalitás átmenetileg szükségszerű ellentmondásrendszerét. Tartalmilag az elidegenedés abban mutatkozik meg, hogy az állati mivolt leküzdése egyszerre nem történhet meg, bizonyos vonatkozásai fennmaradnak a társadalomban, sőt az előrehaladás érdekében fel is erősödhetnek (ellentmondásos haladás). Formailag viszont arról van szó, hogy a haladás, a társadalmiság kiképződése és az állatiság leküzdése éppenséggel az emberi társadalom szféráinak megszervezését jelenti, s amíg a szférák kialakulatlanok, megformálatlanok, egymással való kölcsönhatásuk is diszharmonikus, nem-adekvát alá- és fölérendeltségek keletkeznek, az egyes szférák nem nyerik el az egész által való meghatározottságon belül önmozgásukat. Formailag tehát arról van szó, hogy a genezisében levő társadalmi totalitás struktúrája ellentmondásossá válik, s a szférák, s bennük az emberek,

⁹³ Uo. 309.

⁹⁴ Uo. 250—251.

⁹⁵ Uo. 254.

⁹⁶ Vö. uo. 265.

⁹⁷ Uo. 299.

⁹⁸ Vö. uo. 307.

öntörvényűségük híján, nem szabaddá. Vagyis a társadalmi elidegenedés állapota strukturális-formális vonatkozásban úgy jelentkezik, mint a társadalmi szférák egymástól való kölcsönös elidegenedése, szembekerülése, saját mozgásától való eltérése, amely azonban tartalmilag mindig visszamegy ahhoz a meghatározottsághoz, hogy ebben valamilyen közvetítéssel a természetiség-anyagosság uralma jelentkezik a társadalom felett.

A formai mozgást nyomonkövetve ismételten utalnunk kell Marxnak az „elvonatkoztatással”, az „elválasztottsággal” szembeni polémiájára, melyek révén ez a diszharmonikus viszony a szférák között előáll, s melyek az elméletben mint „fantasztikus, misztikus” elvonatkoztatások jelentkeznek Hegelnél. Ennek kapcsolatát egyrészt kimutattuk Marx metodológiai individualizmusával, most pedig láthatjuk elidegenedés- és fetisizmuselméletével való összefüggését is: a társadalmi szférák azáltal idegenednek el kölcsönösen egymástól, hogy „elvonatkoztatnak” a többiek mozgásától, s elválasztottságukban, a többivel való szembeállítottságukban rögződnek meg. Ezt fejezi ki Marxnál az „önállósult elvonatkoztatás” kategóriája, s a fejtegetéseiből kitűnik, hogy az elidegenedés formai mozgását, mint elválás-önállósulás-szembekerülés, már igen pontosan írja le, az is igaz viszont, hogy a feuerbachin életműjében a vonatkozásban komoly támpontot nyújtott. A marxi szabadságelmélet azonban jóval túlmegy a feuerbachin, hiszen az utóbbiban az elidegenedés mozgása nem értelmezett a társadalmiság egészére, szféráinak kölcsönhatására, ami éppenséggel a marxi szabadságelmélet alapja. Tartalmilag ez a különbség még markánsabban megfogalmazott a kifejtett elidegenedéseméletben, amelyben a korábbinál már kisebb súly esett a fetisizmus mozzanataira, de azért a fetisizmus változatlanul megmaradt az elidegenedés alapja, bázisa, mivel a tárgyi objektivitás problémája még megoldatlan.

A DEMOKRÁCIA MINT A MEGSZÜNTETETT ELIDEGENEDÉS TÁRSADALMA

Az elidegenedés történelmi dinamikájának ábrázolása, a fennálló elidegenedett társadalom leleplezése után Marxnak szükségképp fel kellett vázolnia a megszüntetett elidegenedés társadalmát is, mégpedig egymással szorosan összefüggő gyakorlati-politikai és elméleti okokból egyaránt. A fennálló rendszer forradalmi megdöntése és radikális átalakítása gondolatáig eljutott Marxnak pozitív modellt is kellett kidolgoznia, a tömegek meggyőzésére irányuló tevékenysége csak úgy lehetett hatásos, ha kiutat is mutat a jelenlegi helyzetből, másfelől a marxi koncepció szerint az elidegenedett formák a társadalmi totalitás nem teljesen kiépült formái, meg kell tehát mutatni az elmélet szükségszerűségénél fogva, hogy milyen kibontakozott harmonikus formájában a társadalmi totalitás mint a valóságos ember, a valóságos nép önmeghatározása. Ez a társadalmi totalitás — legalábbis tendenciája szerint — a történelem immanens dialektikájából van levezetve, s mint ilyen a korábbi fejlődés mércéjéül, magyarázatául szolgál, — ahogy ezt később Marxnak a majom és az ember anatómiájára vonatkozó hasonlata klasszikusan kifejezi. A filozófiai rendszerek társadalmi meghatározottságával tudatosan számoló Marxnak ugyanakkor a megszüntetett elidegenedés társadalmá egyben saját filozófiájának társadalmi bázisát is jelenti, azt a rendszert, amelyre elméleti és gyakorlati tevékenysége a maga szoros egységében irányul.

Ez a társadalom Marx elnevezése szerint a demokrácia társadalma, a kibontakozott társadalmi totalitás világa, s egyúttal a történetfilozófia kulcsa is: „A demokrácia a monarchia igazsága, a monarchia nem a demokrácia igazsága ... A monarchiát nem lehet, a demokráciát lehet önmagából megragadni ... A demokrácia a berendezkedés neme. A monarchia egy faj, mégpedig rossz faj... a demokrácia *minden államberendezkedés lényege*, a társadalmiasított ember mint *különös* államberendezkedés; úgy viszonyul a többi berendezkedéshez, ahogyan a nem viszonyul fajaihoz, csak hogy itt a nem maga is mint exisztencia, s ezért a lényeknek meg nem felelő exisztenciákkal szemben maga is mint *különös* faj jelenik meg.”⁹⁹ Vagyis a demokrácia másképpen formáció, mint a többi, az osztályozás magasabb szintű kategóriája (nem), az egész előtörténettel áll szemben — ezt a kategóriáját Marx itt még nem használja, de tartalmát már értelmezi —, annak egyes formációi mint alacsonyabbrendű osztályozási kategóriák (faj) jelennek meg. De mivel a demokrácia mint rendszer a történelmi fordulatkor maga is konfrontálódik az előbbiekkal, maga is mint egy formáció lép fel a többiekkel szemben, de ez az összehasonlítás csak viszonylagos és történelmileg korlátozott érvényű.

A demokrácia maga a kibontakozott, teljessé vált társadalmi totalitás, azaz a társadalom „normális”, „ésszerű” rendszere, szerkezete, amely tendenciájában és fogalmilag már megvalósulása előtt létezik, s így szolgálhat történelmi zsinórmértékül, anélkül hogy a transzcendencia legcsekélyebb mozzanata is felléphetne — más dolog viszont, hogy a demokrácia fogalmának kidolgozásába mennyire játszik bele az emberi lényeg normaként, tehát teleologikusan értelmezett fogalma a fejlődés adott szintjén Marxnál: „Egyébként magától értetődik, hogy minden államforma igazságául a demokrácia szolgál, és éppen ezért amennyiben nem demokráciák, annyiban nem-igazak.”¹⁰⁰ *A demokráciában mutatkozik meg ugyanis az, hogy a berendezkedés voltaképp az ember terméke, s az ember valóságosan uralja objektivációját*, ebben van az elidegenedett állásponttal, az elvonatkoztatás önállósításával szemben a megszüntetett elidegenedés: „Hegel az államból indul ki, és az embert szubjektivált állammá teszi; a demokrácia az emberből indul ki, és az államot objektivált emberré teszi.”¹⁰¹

Ahogy teoretikusan az ellentétet mindig a maga álláspontja és a hegeli között állapítja meg, úgy a társadalmi formációk vonatkoztatásában többnyire a monarchiát mint az elidegenedés tetőpontját és a demokráciát mint a megszüntetett elidegenedést állítja szembe, mégpedig mindenekelőtt a valóságos emberi szubjektum tevékenysége szempontjából: „Itt a berendezkedés ... állandóan vissza van vezetve valóságos alapjára, a *valóságos emberre*, a *valóságos népre* és mint ennek *saját* műve van tételezve ... mint az ember szabad terméke ... A monarchiában az egész, a nép, be van sorolva egyik létezési módja, a politikai berendezkedés alá; a demokráciában *maga a berendezkedés* csak a nép *egyik* meghatározásaként, mégpedig önrendelkezéseként jelenik meg. A monarchiában a berendezkedés népe áll előttünk, a demokráciában a nép berendezkedése. A demokrácia minden berendezkedés megoldott *rest-vénye*.”¹⁰² Vagyis a társadalmi totalitás történelmi mozgásáról mondtak

⁹⁹ Uo. 231.

¹⁰⁰ Uo. 232.

¹⁰¹ Uo. 231.

¹⁰² Uo. A demokráciának mint a megszüntetett elidegenedés társadalmának a kommunizmusra utaló tartalmi vonásait általában kiemeli a szakirodalom. Cornu szerint Marx a demokráciát nem polgári módon, hanem „szocialisztikusan” értelmezi (uo. 643), Lapin

értelmében, a monarchiában egy szféra, a politikai, önállósul a többiekkel, s egyúttal az emberekkel szemben, s szembekeverülven velük, rájuk erőlteti saját mozgását, a demokráciában minden szféra megtalálja a saját helyét, éppen ezért úgy jelentkeznek mint az emberi tevékenység szabad, az emberek-től uralt termékei.

A monarchia azonban ebben a szembeállításban nemcsak a középkori rendiséget jelenti számára, hanem az egész előtörténetet, amelyben tartalmilag közös mozzanatok vannak, ha a formai mozgás lényegesen különböző is: „A tulajdon stb. röviden a jog és az állam egész tartalma Észak-Amerikában egynéhány módosulással ugyanaz, mint Poroszországban.” Nagyon kemény szavak ezek, hiszen Marx demokratikus átalakulást akart, s ebben a vonatkozásban a különbség közöttük óriási, a „Rheinische Zeitung”-periódus demokrata pozíciójának legpozitívabb példája mindig az USA volt. Koránt sincs szó arról, hogy most is ne részesítené messzemenőig előnyben Poroszországgal szemben, de már meglátja a közös társadalmi bázist a magántulajdon uralmában. Fenti kijelentése a polgári demokrácia legélesebb kritikája az adott kéziratban, ami azt mutatja, hogy politikailag már látja korlátozottságát, ha a polgári álláspont filozófiai következményeivel (pl. az emberi lényeg ideologikus értelmezése) nem is tud még teljesen leszámolni. Határozott különbséget tesz az államforma és az államtípus mint tartalom között, s az említettek csak az államformában különböznek: „Ott tehát a *köztársaság* pusztá államforma, mint itt a monarchia. Az állam tartalma a berendezkedéseken kívül van.”¹⁰³

Ez nem kisebbíti a kapitalizmussal beállott fordulat jelentőségét, hiszen „a népelet különböző mozzanataiból a politikai államot, a berendezkedést volt a legnehezebb kiképezni. Ez mint általános ész fejlődött ki a többi szférával szemben, mint ezek túlvilágija”, de mivel az államhatalom itt transzcendens államként képződött ki, a változás tartalma maga is a formák szintjén maradt: „A *politikai berendezkedés* eddig a népelet *vallási szférája*, *vallása* volt, általánosságának mennyországa, szemben valóságának *földi létezésével*. A politikai szféra az egyetlen államszféra volt az államban, az egyetlen szféra, amelyben a tartalom, akárcsak a forma, emberi nemi tartalom, az igazán általános volt, de egyszersmind úgy, hogy — mivel ez a szféra a többivel szembenállott — tartalma is formális és különös tartalomná vált.”¹⁰⁴ Azaz a valódi általános emberi nemi tartalom először a kapitalizmusban jelenik meg, de csak a forma szintjére szorultán, önmagában is ellentmondásosan, a többi szférákkal való permanens ellentmondásban, s egyúttal a közös elidegenedés bázisán: „A történelmi feladat azután a berendezkedés követelésében állott, de a különös szférák itt nincsenek tudatában annak, hogy magánlényegük a berendezkedés vagy a politikai állam túlvilági lényegével együtt bukik, és hogy az állam túlvilági létezése nem más, mint saját elidegenedésük igénylése.” Fejtegetéséből

pedig arra utal, hogy a demokrácia mint társadalmi forma marxi értelmezésében már közeláll a kommunizmushoz. (uo. 168) A probléma csak az, hogy ebből a szerzők rendszerint közvetlenül Marx kommunista mivoltára, irányultságára következtetnek (lásd pl. Lapint, 179), holott ez még korai, a proletariátus álláspontjára való tudatos áttérés jóval későbbi, mint az osztály nélküli társadalom egyes alapvető vonásainak filozófiai anticipálása.

¹⁰³ MEM 1, 233.

¹⁰⁴ Uo.

az alábbi összkép adódik: „A modern értelemben vett *politikai élet* a népelet *skolaszticizmusa*. A *monarchia* ennek az elidegenedésnek kiteljesedett kifejezése. A *köztársaság* a tagadása ennek, saját szféráján belül. Magától értetődik, hogy ott van csak kiképeződve a politikai berendezkedés mint olyan, ahol a magánszférák önálló egzisztenciát értek el. Ahol a kereskedelem és a földtulajdon szabadságnélküli, még nem önállósult, ott a politikai berendezkedés sem az.”¹⁰⁵ A politikai állam önálló kiképeződése tehát csak a polgári társadalom magánszférái önállósulásával párhuzamosan történhet, mindkét pólus egyszerre önállósul a másikkal szemben.

A forma szintjén megmaradó mozgás kimutatásának egyfelől politikai értelme van, az, hogy a polgári demokrácia az elidegenedésnek nem totális tagadása, tehát maga is tagadás alá kell hogy essék — „A monarchia és a köztársaság közötti harc maga is még az elvont államon belüli harc. A *politikai* köztársaság az elvont államformán belüli demokrácia”¹⁰⁶ —, mivel megőrzi az állami és a népelet elválasztottságát, másfelől a demokráciával való szembesítésük magának a demokráciának jellemzésére, körülírására szolgál. Így pl. önmagában véve a köztársaság mint forma a demokráciába átvihető, de elveszíti kizárólagos politikai jellegét, s új tartalmat nyer: „A demokrácia elvont államformája ezért a köztársaság; itt azonban megszűnik a *csak politikai* berendezkedés lenni.”¹⁰⁷ Ez a tartalom azzal van összefüggésben, hogy a demokráciában minden szféra elfoglalja valódi helyét a társadalmi kölcsönhatásban, s kialakítja a többiekkel valóságos viszonyait: „A demokráciában a mozzanatok egyike sem ér el más jelentést, mint ami megilleti. Mindegyik valóságosan csak az egész démosz mozzanata. A monarchiában egy rész határozza meg az egésznek jellegét.”¹⁰⁸

A demokrácia harmonikus totalitása mint a nép önmeghatározása egyúttal azt is jelenti, hogy megszűnik a formalitás elvonatkoztatása-elidegenedése (elvont állam) és a forma egységbe kerül az anyagi lényeggel: „A demokráciában a *formális* elv egyszersemind az *anyagi* elv. Ezért csak a demokrácia az általánosnak és a különösnek az igazi egysége.”¹⁰⁹ A korábbi fokokon ugyanis „a tulajdon, a szerződés, a házasság, a polgári társadalom . . . mint *különös* létezési módok jelennek meg a *politikai* állam mellett, mint az a *tartalom*, amelyhez a *politikai állam* mint *organizáló forma* viszonyul”, s ezért „minden a demokráciától megkülönböztetett államban az *állam*, a *törvény*, a *berendezkedés* az uralkodó anélkül, hogy valóban uralkodnék, azaz a többi, nem politikai szférák tartalmát anyagilag áthatná”.¹¹⁰ A demokrácia előtti fokokban tehát minden társadalmi szférának megvan a maga elválasztott különössége, sajátos anyagi tartalma, amelynek alapján szemben áll a többivel. Az állami szféra, amelynek különös, azaz sajátos meghatározottsága éppen általánossága, s amelynek feladata az lenne, hogy az egyes (különös) szférák sajátos, különös tartalmait a társadalom általánosságáig emelje, organikus egységgé szervezze. A demokrácia előtt ez azonban csak formálisan történik meg, a különös társadalmi szférák anyagi tartalmuk alapján megőrzik a maguk különállását, s a politikai állam csak *formális látszatában* „uralkodik” felettük. A demokráciá-

¹⁰⁵ Uo.

¹⁰⁶ Uo.

¹⁰⁷ Uo.

¹⁰⁸ Uo. 231.

¹⁰⁹ Uo. 232.

¹¹⁰ Uo.

ban viszont az állami szféra egyszerre tud igazán különös és általános lenni, mivel valódi anyagi tartalma szerint általánossá emelkedik, s ezért képes betölteni különös feladatát az egyes—különös szférák általánossá emelését-szervezését: „A demokráciában a politikai állam, ahogyan e mellé a tartalom mellé áll és tőle megkülönbözteti magát, maga csak *különös* tartalma, mint ahogy különös *létezési formája* a népek . . . A demokráciában az állam mint különös *csak* különös, mint általános a valóságos általános, vagyis nem meghatározottság a másik tartalomtól megkülönböztetve.”¹¹¹

A fentiek alapján lassan már kezd kirajzolódni előttünk a demokráciának mint az „ideális” társadalomnak marxi modellje. Mivel az ember lényege az érintkezés-közvetítés, azaz a viszonyrendszerek általánossága, azok intézményesült-objektívált rendszereit, a társadalmi szférákat úgy kell kiképezni, hogy egyfelől az egyes szférák sajátos meghatározottságukban is az általános-nembeliség képviselői legyenek.

Ezért játszik központi szerepet a marxi rendszerben az anyagi érintkezés, a tevékenységek cseréje, a munkamegosztás, melynek szükségességére így utal: „ha *meghatározott* ügyekről . . . van szó, megintcsak magától értetődik, hogy nem az *összesek egyenként* viszik azt végbe. Különben az egyes volna az *igazi* társadalom és feleslegessé tenné a társadalmat . . . a társadalom pedig, ahogy őt a többiekért készíteni tenni, úgy a többieket is *őerte*.”¹¹² A tevékenységeknek ezt a kölcsönös cseréjét Marx egyenesen a társadalmiság alapdefiníciójának tekinti, anélkül hogy ezt a polgári társadalom szférájában tovább konkretizálná (munkamegosztás, árucseré, kooperáció stb.). Az egész demokrácia-modell alapvető kérdése, hogyan szerveződnek meg a tevékenységek a polgári társadalom szférájában, s hogyan lehet ebből harmonikusan, homogéne átmenetet képezni a többi szférákba. Az ugyanis nem kétséges Marx számára, hogy a társadalmiság struktúrája csak akkor lehet harmonikus, ha a polgári társadalombeli tevékenység harmonikusan szervezett, s egyúttal a társadalom úgy uralhatja össztevékenységét mint önmeghatározottságát, ha az egyes egyén is ura saját tevékenységének, termékének. Erre a problematikára felel, mint a marxi demokrácia-modell legfontosabb mozzanata, a *képviselés* elmélete: „A törvényhozó hatalom itt abban az értelemben képviselés, ahogyan *minden* funkció képviselési, ahogyan pl. a cipész, amennyiben társadalmi szükségletet lát el, az én képviselőm, ahogyan minden meghatározott társadalmi tevékenység mint emberi nemi tevékenység csak a nemet, vagyis saját lényegem egy meghatározását képviseli, ahogyan minden ember a másik képviselője. Itt nem egy másik révén képviselő, amelyet jelent, hanem annak révén, *ami ő és amit tesz*.”¹¹³

Marx tehát a társadalmi szükségletek rendszeréből mint alapvető mozzanattól indul ki — bár ezt itt közelebbről nem vizsgálja —, amelynek a tevékenységeknek meghatározott, megszervezett rendszerén keresztül kell kielégülnie. Léteznie kell tehát a társadalomban a munkamegosztás tudatos megszervezésének, a munka társadalmi elosztásának a társadalom szükségletei szerint, s amennyiben az ember ebben a szervezetben tevékenykedik, *egyedi* tevékenysége közvetlenül *általánossá*, a nembeliség *képviselőjévé* emelkedik. A feudálisizmusban volt a tevékenységeknek bizonyos megszervezettsége, de ez az

¹¹¹ Uo.

¹¹² Uo. 324.

¹¹³ Uo. 325—326.

egyéni önállósult magántulajdon eleve izoláló mozzanatán alapult, s ezért olyan tevékenységeket is kialakítottak, sőt rögzítettek, amelyek tartalmukban sohasem emelkedhettek általánossá. A kapitalizmus viszont az elszigeteltséget feloldva véletlenszerű organizációt teremtett, amelyből nem állt össze harmonikusan az általános, s így feszültség jött létre a szükségletek és a tevékenységek rendszere között. Így az általános csak formálisan tud megjelenni, maga is önállósul, s képviselőtét önállósult egyének veszik át, amelyeknek képviselőmivoltuk a kizárólagos monopolizált tevékenységük.

A marxi demokrácia-koncepció tehát az *érintkezés forradalmán*, mégpedig mindenekelőtt az anyagi érintkezés forradalmán alapul. Abból indul ki, hogy az embernek már a polgári társadalomban el kell érnie valódi általánosságát, s ez csak akkor lehetséges, ha tevékenysége harmonikusan és homogénean az egész nemre, társadalomra vonatkoztatott, ezért „lényegi követelés, hogy minden társadalmi szükségletet, törvényt stb. mint *politikait*, vagyis mint az *államegész által meghatározottat*, a maga társadalmi értelmében tisztázzanak”.¹¹⁴ Ebben a szituációban aztán mindenki képviselő, mindenki „politikus”, saját alapvető tevékenysége fűzi a közérdekhez, s abban határozza meg magát mint valódi társadalmi lényt. Ezzel tehát megtörténhet a harmonikus átmenet a polgári társadalomból a politikai államba, mégpedig *mindenki* számára, azaz mint a démosz, a nép önmeghatározása: „Részt venni az állam általános ügyeiben és részt venni az államban tehát azonos . . . tehát minden államtagnak rész vesz az állam általános ügyeinek *megtanácskozásában és elhatározásában* (ha ezeket a funkciókat mint az állam *valóságos* részvételének funkcióit fogjuk fel), az *tautológia*.”¹¹⁵ A politikai állam összessége, totalitása azonban a törvényhozó hatalom, ezért az emberek igyekezete mindenekelőtt arra irányul, hogy részt vegyenek a törvényhozásban: „Az tehát, hogy az *összesek egyenként* akarnak részt venni a törvényhozó hatalomban, nem egyéb, mint az *összesek* arra irányuló akarata, hogy valóságos (aktív) *államtagnak* legyenek.” Az „összeseknek egyenként” aktív állampolgárrá való emelkedése azonban nem történhet egyéni kezdeményezésből, hanem csak az egész polgári társadalom együttes mozgásaként: „Az tehát, hogy a polgári társadalom *tömegesen*, amennyire csak lehet *egészen* behatoljon a *törvényhozó* hatalomba, hogy a valóságos polgári társadalom a törvényhozó hatalom *fiktív* polgári társadalmának helyébe akar lépni, nem egyéb, mint a polgári társadalom arra irányuló törekvése, hogy *politikai* létezését adjon magának, illetve hogy a *politikai létezését* a maga valóságos létezésévé tegye.”¹¹⁶

Márpedig a törvényhozó hatalomban való „lehető *legáltalánosabb* részvétel törekvése” felveti a számszerűség, a szavazás kérdését — „a szám itt nem jelenítés nélkül való” —, mégpedig a képviselő jellegétől függően: „vajon az *összesek egyenként* legyenek-e a törvényhozó hatalom tagjai vagy küldöttek révén lépjenek-e be, ez kérdésessé tétele a *képviselői* elvnek a képviselői elven belül”.¹¹⁷ Marx mindkét végletet elutasítja, hiszen nemcsak hogy nem helyezkedhet a közvetlen demokrácia álláspontjára, hanem azt is be kell látnia, hogy atomizálódott társadalmakban az emberek egyenként való részvétele nem teremti meg az általános érdeket, a lényeg tehát nem az egyesülés formája,

¹¹⁴ Uo. 326.

¹¹⁵ Uo. 324.

¹¹⁶ Uo.

¹¹⁷ Uo. 325.

hanem tartalma. Elutasítja a pusztán küldöttek révén történő részvételt is, mivel „a polgári társadalomnak *küldöttek* révén való részvétele a politikai államban éppen elválasztottságuknak és csak dualisztikus egységüknek *kifejezése*”.¹¹⁸ Marx szerint e hamis végletek egyaránt a „politikai állam *teológiai* elképzeléséből” erednek, míg a demokráciában „teljesen eltűnik a *törvényhozó* hatalom *képviselői* hatalom jelentése”.¹¹⁹ Marx szerint ugyanis maga a polgári társadalom, mint organizáció, mint munkamegosztási rendszer emelkedik politikai jelentésre, azaz válik mindenki képviselőjévé politikai értelemben, de elkülönülten még senki sem az, azok sem, akiknek átmenetileg az a funkciójuk, hogy a munkamegosztást magát megszervezzék. Így fogja át a demokratikus elv az egész társadalmat: „A demokratikus elem ellenkezőleg az a valóságos elem kell hogy legyen, amely az *egész* államorganizmusban adja meg magának a maga *ésszerű formáját*”.¹²⁰ Marx demokráciaelméletének alapja tehát a két alapvető szféra egységéről és közvetlen átmenetéről szóló tézis: „Az tehát, hogy az összes államtagnak *viszonyuk* van az államhoz, mint a maguk *valóságos ügyéhez*, magától értetődőnek látszik... Ha pedig ők az állam *része*, akkor, mint magától értetődik, társadalmi *létezésük* már az *ő valóságos részvételük* az államban. *Nemcsak* ők része az államnak, hanem az állam is az *ő* részük.”¹²¹

A reális társadalmiság ebben az egységben van, amely egyúttal ember és objektivációja egységét is jelenti, nem pedig a polgári demokrácia „általános szavazati jogának” illuzórikus általánosságában, ezt már pályája kezdetén tudta Marx: „Mindkét esetben” — írja a fenti hibás alternatíváról — „az összesség csak mint az egyesek *külsőleges* sokasága vagy totalitása marad meg. Az összesség nem lényegi, szellemi, valóságos minősége az egyesnek. Az összesség nem olyasvalami, ami által az egyes elveszteni elvont egységis meghatározását; hanem az összesség csak az *egyediség* teljes *száma*.” A demokrácia ésszerű államában viszont nem „az összeseknek egyenként, hanem az egyeseknek az összesekként” van részük.¹²²

Marxnál nem egyszerűen arról van szó, hogy a demokráciában minden polgár minden társadalmi pozíciót betölthet — bár a teljes mobilitás és a szférák közötti átmenet is lényeges része a marxi elméletnek —, hanem sokkal inkább arról, hogy maguk a szférák, minden szféra egyformán, biztosítják a bennük résztvevő egyén nembeli általánosságát, a többivel való harmonikus érintkezését: „Ez a minden polgárnak biztosított *lehetőség*, hogy államhivatalnok legyen... Ez nagyon felületi és dualisztikus természetű... Hogy mindenkinek megvan a lehetősége egy *másik* szféra jogának megszerzésére, az csak azt bizonyítja, hogy az *ő saját* szférája nem e jog valósága”, s ezzel a formális demokráciával szembeállítja a tartalmi demokráciát: „Az igazi államban nem arról van szó, hogy minden polgárnak megvan a lehetősége, hogy az általános rendnek mint különösnek szentelje magát, hanem arról, hogy az általános rendnek megvan a képessége, hogy valóban általános legyen, vagyis minden polgár rendje.”¹²³ A polgári, azaz formális demokrácia további marxi elemzésére és bírálatára nem térhetünk ki, vizsgálatunkban ez a „lep-

¹¹⁸ Uo.

¹¹⁹ Uo.

¹²⁰ Uo. 322.

¹²¹ Uo. 323.

¹²² Uo.

¹²³ Uo. 254.

lezetlen ellentmondás” a maga képviseleti rendszerével csak kontrasztul szolgál az egyes—különös—általános harmonikus dialektikájaként leírt valódi demokráciához. Mint láttuk, korábban Marx a különös (egyres) és általános ellentétével, antagonizmusával jellemezte az elidegenedést, pl. a bürokrácia létét, mint az általános érdek különös szférájának monopolizálását és különös érdekeknek való alávetését. Ennek megfelelően a valódi általánosság központi-irányító szférájának kialakulását így írja le: „A bürokrácia megszüntetése csak az lehet, hogy az általános érdek *valóságosan* . . . különös érdeké válik, ami csak azáltal lehetséges, hogy a *különös* érdek valóságosan *általános* érdeké válik.”¹²⁴

De különös(egyres) és általános érdek egybeesése a társadalmiság minden területén meg kell történjen, így válnak az egyének a nép általános akarata megtestesítőjévé: „Pl. a tudományban az ,egyres’ végbeviheti az általános ügyet, és mindig egyesek azok, akik végbeviszik. De valóban általánossá az általános ügy csak akkor lesz, ha már nem az egyes ügye, hanem a társadalomé. Ez nemcsak a formát, hanem a tartalmat is megváltoztatja. Itt azonban az államról van szó, ahol maga a nép az általános ügy; itt az akaratról van szó, amelynek igazi létezése mint az emberi nem akarata csak a nép öntudatos akaratóban van.”¹²⁵ De ehhez nem elegendő a megfelelő szférák kiképzése, hogy az adott szféra rendeltetése szerint működjék, s beilleszkedjék az egészbe, ahhoz olyan emberek szükségesek, akik elsajátították a szféra önmozgását, azaz sajátos törvényei alapján irányítják azt. Vagyis a társadalomban elfoglalt hely egyetlen kritériuma a *képzettség*, s a társadalom a követelményeit az egyénnel szemben „vizsga” formájában meg is fogalmazza, csak aztán emelkedhet az egyén tevékenysége a „képvislet” rangjára — közvetlenül értelmezve a marxi fejtegetést. Mégpedig a Hegel-ellenes polémiának megfelelően azt hangsúlyozza, hogy ez a képzettség elsősorban az alapvető anyagi érintkezésben betöltött helyhez szükséges: „Egy ésszerű államban inkább kell vizsga ahhoz, hogy valaki csizmadia legyen, mint ahhoz, hogy végrehajtó államhivatalnok.”¹²⁶

A képzettség és képvislet alapelveinek tételezése után a központi irányító hatalom, a kormányzat marxi jellemzése alapján bontakozik ki előttünk a legtisztábban a marxi demokrácia modell, a saját szféráját magáénak érző, önmozgásában elsajátító és meghatározó, de kívánsága, ill. a társadalmi egész szükségletei alapján váltogató egyének társadalma. A kormányzat esetében viszont Marx világosan megfogalmazza, hogy egyfelől szükséges a többi szférával való egysége, homogenitása, hogy ne szakadhasson el, másfelől még az egyének állandó váltogatása is: „a fejedelmi hatalmat nem a születés, hanem a többi mozzanat tételezi, tehát nem örökletes, hanem folyékony, vagyis az állam olyan meghatározása, amelyet felváltva osztanak ki államegyénekre a többi mozzanat organizmusa szerint. Egy ésszerű organizmusban nem lehet a fej vasból és a test húsból. Hogy a tagok fenntartsák magukat, *egyívásúaknak*, egy húsból és vérből valóknak kell lenniük”,¹²⁷ s ez szükségképp érvényes egyéb szférákra is: „Azonfelül tagok csak annyiban tarthatják egymást kölcsönösen fenn, amennyiben az egész organizmus folyékony és mindegyikük

¹²⁴ Uo. 252.

¹²⁵ Uo. 269.

¹²⁶ Uo. 254.

¹²⁷ Uo. 239—240.

megőrzötteen meg van szüntetve ebben a folyékonyágban, tehát egyikük sem ,mozdulatlan', ,másíthatatlan'."128 Marx tehát a munkamegosztás mindkét formájú elidegenítő jellegét látja már, egyrészt a sajátos szféra korlátozottságából, deformáltságából, másrészt általában a rögzítettségéből adódót, s modelljében ezen tényezők feloldását kísérli meg, bevezetve egyúttal az egész rendszerbe, különösképpen a kormányzat vonatkozásában a *felelősség*, a közakarat előtti felelősségvállalás kérdését.

A marxi demokráciaelmélet alapgondolatai közé tartozik tehát, hogy olyan funkciókat, tevékenységformákat kell kimunkálni, amelyekkel az emberek azonosulhatnak, amelyekben kiteljesedhetnek, a nembeliséghez felemelkedhetnek, csak ez lehet a valódi társadalmiság bázisa. E tevékenységek társadalmi rendszerét meg kell szervezni, központilag kell irányítani a társadalmi szükségleteknek megfelelően. E koncepciónak számos mozzanatát megőrzi Marx későbbi elméleteiben, természetesen a szükséges konkretizálással, ami azt is jelenti, hogy a későbbi kommunizmuselmélet megértéséhez szükséges a fiatal Marx munkásságának áttekintése is. Ilyen megőrződő mozzanatok még e modell által feltételezett *szabadságelmélete*, a *nép államiságban való önmeghatározottságának tételezése*, valamint a kéziratok egyik legfontosabb gondolata, a permanens belső haladás gondolatának a demokrácia alapdefiníciójaként való felfogása: „Hogy a berendezkedésen a vátoztatást ne csak elkövessék, hogy tehát ezt az illuzórikus látszatot legvégül erőszakosan szét ne rombolják, hogy az ember tudatosan tegye meg azt, amit különben tudattalanul a dolog természete miatt kényszerül megtenni, ahhoz szükségszerű, hogy a berendezkedés mozgását, hogy az *előrehaladást a berendezkedés elvévé* tegyék, hogy tehát a berendezkedés valóságos hordozóját, a népet tegyék a berendezkedés elvévé. Maga az előrehaladás akkor a berendezkedés."129

Marx tehát a demokrácia kialakulását egyúttal úgy fogja fel már mostani kéziratában, mint a szükségyszerűség birodalmából a szabadság birodalmába való ugrást — ahogy klasszikusan megfogalmazódik ez a „Tőke” III. kötetében —, s megállapítja, hogy ez a nép tudatos, szabad önmeghatározásaként létrehozott berendezkedés szükségképp immánens dinamikával, belső mozgással rendelkezik. Azaz a demokrácia korántsem valami stabil, a szférák harmóniájaként egyszer s mindenkorra lerögzített formáció, az ellentmondások felszámolása és a történelem vége, hanem ellenkezőleg, a történelem dinamikájának valóságos kezdete. Nemcsak negatív fogalmazódik meg, az elidegenedés megszüntetése oldaláról, mint nem-elidegenedett társadalom, hanem pozitíve is, mint *szabad*, humánus emberi társadalom, amelynek saját dinamikájához már nincs szüksége az elidegenedés hajtóerejére, ellentmondásos teremtőerejére, hanem saját belső alapjából meríti előrehaladását. A demokráciával a valódi emberi társadalom alakul ki, az egész történelmiség új alapokra helyeződik az állati szféra teljes leküzdésével. Kiképződik az emberi szféra szabadsága, mint a létezés új, viszonylagosan önállósult és teljességében kiképzett szintjének sajátos meghatározottsága. Az emberi történelemnek ezen a bázisán tovább folytatódik a fejlődés, lehetnek ellentmondások, konfliktusok, de ezek már nem hordják az elidegenedés jellegét. Ezért mondja Marx, hogy a demokrácia nem *faj*, azaz formáció, hanem az osztályozás magasabb szintjén áll, azaz *nem*, amely kibontja a maga formációit, mint fajait, s fajként csak

128 Uo. 240.

129 Uo. 261.

kialakulásában konfrontálódik a többi formációkkal. A természeti korlátozottság leküzdésének mozzanata ebben a „nem”-ben abban is megmutatkozik majd, hogy az ember természeti mivolta újratermelésének, azaz önfenntartásának sokkal kisebb szerepe lesz az ember és a társadalom életében, sokkal inkább a társadalmiság, az intézmények, új típusú szükségletek kitermelése lesz az alapvető feladata, azaz az ember mint olyan öncéllá válik.

De hogyan történik a valóságos, a *politikai* átmenet erre a demokráciára, mint új társadalomra? A marxi kézirat erre a kérdésre elméleti, Hegellel vitázó jellegénél fogva alig válaszol. E kérdés megválaszolatlansága adja ugyanakkor a kézirat bizonyos értelemben kiegyensúlyozott jellegét. Annyi mindenekelőtt kikövetkeztethető, hogy Marx pozitívnak tekint minden lépést a formális demokrácia kibontakoztatása irányában, ami korántsem jelenti azt, hogy szerinte előbb a formális demokráciát kell teljesen megvalósítani, s csak azután kerülhet sor a tartalmi demokráciára. A demokráciára való átmenet alábbi ismérvei vannak megfogalmazva egyértelműen: az átmenethez először is forradalom, amelyhez másodszor a fennálló államberendezkedés ellentmondásos mivoltának általános felismerése-tudatosulása szükséges, s harmadszor, hogy ezt a forradalmat a nép hajtja végre, új meghatározást adva magának. Különösen éles a forradalmi mozzanat kihangsúlyozása, Marx jakobinista radikalizmusának jelentkezése: „A *fokozatos* átmenetnek ez a kategóriája először is történelmileg hamis, másodsor nem magyaráz semmit. . . Amellett ezek a változások részlegesek. Egész államberendezkedések változtak meg persze úgy, hogy lassanként új szükségletek keletkeztek, hogy a régi szétesett stb.; de az új berendezkedéshez mindig a szó szoros értelmében vett forradalomra volt szükség.”¹³⁰

A korábbiakban már fejtegetett helyzet szerint, a felismerés egyelőre még túlhangsúlyozott szerepet játszik a marxi életműben, bár a társadalmi tudat mozgása történelmileg korszakolt, s csak meghatározott periódusban, a korszakváltáskor válik felismerő szerepében döntővé, mégis közvetlenül látható, hogy az átmenetnek inkább tudati, mint társadalmi determinánsai vannak kimunkálva: „Hogy az a berendezkedés, amely egy múltbeli tudat terméke volt, nyomasztó béklyóvá válhatik egy haladott tudat számára stb., ezek persze trivialisítások. Inkább csak olyan berendezkedés követelésére lehetne következtetni, amelynek önmagában megvan az a meghatározottsága és az az elve, hogy a tudattal előrehaladjon; előrehaladjon a valóságos emberrel, ami csak akkor lehetséges, amikor az 'ember' lett a berendezkedés elvévé.”¹³¹ Azaz a történelem ciklikus mozgása a demokráciában nem folytatódik tovább, a társadalmi rendszer nem kerülhet totálisan szembe az ésszerűség tudatával, hanem a tudat közvetlenebbül követi az emberek társadalmi létének változásait. A korábbi formációkban ez az ellentét viszont kiképződik, s ekkor a nép új berendezkedést teremt magának: „Ha helyesen tesszük fel a kérdést, az csak így szól: Van-e a népnek joga, hogy új berendezkedést adjon magának? Amire feltétlenül igent kell mondani, mivel a berendezkedés, mihelyt nem a népakarat valódi kifejezése többé, gyakorlati illúzióvá lett.”¹³²

Politikai vonatkozásában tekintve, a kreutznachi kéziratok kétségtelenül Marx eddigi legradikálisabb, leginkább forradalmi tartalmú műve. A radi-

¹³⁰ Uo. 261, 260.

¹³¹ Uo. 219.

¹³² Uo. 261.

kális demokrata kispolgárság álláspontján belül maradva a lehető legmesszebbre jutott el a forradalmi átalakulás szükségességének megfogalmazásában. Ez a kispolgári radikalizmus — a sajátos német viszonyoknak megfelelően — úgy jelentkezik Marxnál, mint általános emberi szempont, a közvetlen általános álláspontja, s ez az elvont polgári radikalizmus általános emberivé absztrahálása teszi egyfelől lehetővé, hogy Marx a polgári haladásnak megfelelő, sőt tendenciáiban azon túlmenő filozófiai álláspontot fogalmazzon meg, amikor a fejlett nyugat-európai országokban a polgári osztályérdek már kezd antagonizmusba kerülni az általános emberi haladással, másfelől az adott szintre, az absztrakt általános emberi érdek képviselőjének maximális kibontakoztatásához elérkezve, a radikális kispolgári osztályszempontnak elvont és közvetlen általános érdeké vetítése már Marx fejlődésének akadályává válik. A kreutznachi kéziratok elméleti periódusa után tehát fordulóponton áll Marx, az absztrakt általános emberi abszolutizálásának és konkrét történelmi közvetítésének határmezsgyéjén.

A polgári demokrácia mély és részletes bírálata megmutatja, hogy Marx *politikailag* számos vonatkozásban túljutott már a polgári kötöttségeken, a demokrácia marxi modellje viszont azt mutatja, hogy *filozófiailag*, az elméleti absztrakciók szintjén sokkal inkább a közvetve, áttételesen jelentkező polgári ideologikus nézetek foglya marad. A demokrácia elmélete Marxnál tehát sajátos kettősséget mutat, az új, pozitív, a kommunizmus elmélete irányába mutató alapvető vonások mellett még a polgári demokratikus eredetének — ahogy ezt neve is mutatja — jegyei is fellelhetők rajta, nem is annyira közvetlen társadalmi síkon, mint az emberi lényeg fogalmának közvetítésével. Marxnak, a német viszonyokból kiindulva, lehetősége van újra számon kérni a polgári demokráciától eredeti általános emberi irányultságát, még ellentmondások megvalósulásaitól nem megzavart politikai ideológiáját, s a német filozófia bázisán — totalitáselmélet — egy új megvalósulást vár a francia forradalom eszményeitől. Nem véletlen, hogy a kéziratok megírása idején a francia forradalom történetét tanulmányozza, a vezető jakobinusok munkáit olvassa, filozófiailag ismételten ahhoz a Rousseau-hoz nyúl vissza a „Társadalmi szerződés”-t jegyzetelve, aki a legradikálisabb francia polgárság képviselője, a jakobinus gyakorlat eszmei előfutára, a citoyen-szemponnt következőes képviselője volt.

Az egész haladó, a felvilágosodástól induló és Hegelben tetőződő polgári ideológia összegeződik tehát Marxnál, s ötvöződik politikai-filozófiai egységbe. Ezen az alapon veti fel Marx újra a polgári társadalom — politikai állam problematikát mint e fejlődési vonal klasszikus kérdésfeltevését. A polgári filozófia meghaladása azonban világosan jelentkezik abban, hogy a magánember, a valóságos anyagi érintkezés kerül előtérbe, mégpedig szférájának organikus megszervezettségében, s ezzel küzdődik le az ellentmondás a magánember egyéni-anyagi, s az állampolgár általános-erkölcsi érdekei között, amely a korábbi rendszerekben feloldatlan maradt.

Am a marxi álláspont *egészében* nem tudja meghaladni a kisárutermelőként elszigetelt egyéneken alapuló koncepciót, azon belül kínál megoldást, azaz lényegében még nem a termelés történelmi dialektikájának bázisán (a cipész mint kisárutermelő stb.). Ebből a kisárutermelő modellből *egészében* csak a francia fejlődés tudja kiszakítani Marxtól, ahol megmutatkozik majd, hogy nem az *egyedí* munka társadalmi megszervezése a feladat, hanem a társadalmiasult munka feletti uralom megszervezése.

A marxi társadalmi modell tehát ellentmondásos maga is, még ezer szállal a klasszikus polgári modellekhez kapcsolódó, s mint pusztán érintkezési forradalom az utópia határát súrolja. Ebben az igen korlátozott értelemben azt is mondhatnánk, hogy a kreutznachi kéziratok az utopista szocializmusnak megfelelő periódus Marx fejlődésében. Azt azonban feltétlenül le kell szögeznünk, hogy korántsem egy absztrakt antropológiai-humanista utópiáról van szó, s nem is teleologikus történelmi tételezésről, hanem a valóságos történelmi elemzésből kibontott modellről, amely azonban még nem teljesen törte át a polgári világ, a polgári demokrácia horizontját. Marx fejlődése azonban hallatlanul gyors, dinamikus, s ha az adott elméletét tendenciájában, kifutásában nézzük, másfelől azt is meg kell állapítanunk, hogy a demokráciaelmélet valójában a kommunista társadalom első marxi megfogalmazása, polgári köntösben való kidolgozása, amelytől egyenes vonal vezet a későbbi, érett elméleti tézisekig. De ez az elmélet csak akkor dobhatja le magáról a polgári formát, mint valódi mozgását akadályozó béklyót, mikor Marx maga is össze-találkozik azzal a mozgalommal, amely reálisan túlmutat a polgári demokrácia legradikálisabb formáin is. Filozófiának és proletariátusnak ez a találkozása történik meg majd a „Német – Francia Évkönyvek”-periódusában, a „Hegeli jogfilozófia kritikájához” Bevezetésében, mint a kreutznachi kéziratok szer-ves folytatásában, amelyben Marx demokráciaelmélete, „utopista szocializ-musa” önnön fejlődése dinamikájánál fogva eljut a tudományos szocializ-mus alapvetéséig.