FEUERBACH ÉS AZ IFJÚHEGELIÁNUS MOZGALOM*

ÁGH ATTILA

Feuerbach munkásságának jelentőségét a marxista filozófia számára nem lehet eléggé hangsúlyozni, hiszen a marxizmus keletkezési folyamata elválaszthatatlan a feuerbachi filozófiától. Ezért természetes, hogy a marxista Feuerbach-kutatás legújabb fellendülését a hatvanas évektől számíthatjuk; a fiatal Marx értékelése körüli viták fellángolásával került előtérbe ismét Feuerbach életművének megítélése is.[1] Tanulmányunk is Feuerbach és a fiatal Marx kapcsolatára koncentrál és filozófiai fejlődésük ellentétes párhuzamát igyekszik kibontani. A marxi filozófiai rendszer genezisével való egybevetés magának Feuerbachnak a fejlődésében sem idegen vagy másodlagos szempont, ellenkezőleg, magának Feuerbachnak a filozófiai fejlődését is csak akkor tudjuk érdemben bemutatni, ha lehetőségeit és korlátait egybevetjük a marxi fejlődés perspektívájával.

A Hegel utáni filozófiai fejlődés fellendülése Németországban az 1838—1844-es időszakra esett, s a forradalom előtti szellemi harcoknak és politikai küzdelmeknek ebben az időszakában Feuerbach volt a legjelentősebb gondolkodó, akinek elmélete az egész német ellenzék ideológiáját döntően befolyásolta. Az ellenzék politikai harcainak fellendülését követte 1838-ban Feuerbach munkásságának materialista, Hegel elleni és valláskritikai fordulata. Fejlődése 1843—1844-ben tetőzött és egyben meg is torpant, mihelyt az ellenzék legradikálisabb része emigrációba kényszerült, és a liberális ellenzék az 1848-as kudarc előjeleként megmutatta gyengeségét. Ez az időszak a fiatal Marx munkásságának kezdete is, amely ugyancsak elválaszthatatlan az ellenzéki mozgalom fellendülésétől és a Feuerbach művei által kialakított filozófiai atmoszférától, de Marx filozófiai és politikai útja a jelzett fordulóponttól kezdve ellentétes irányban halad. „Marx-centrikus" fejtegetésünk tehát magából a fejlődés logikájából adódik, és a Feuerbach—Marx kölcsönhatáson belül a perspektívák kontrasztjával jelzi munkásságuk eltérő tartalmát és fejlődési vonalát. Feuerbach munkásságát megtermékenyítő jellege, úttörő mivolta és atmoszféra teremtő ereje ellenére mégiscsak a fiatal Marx munkássága kontrasztjában kell vizsgálnunk, hiszen a feuerbachi hatás, illetve a későbbi kölcsönös hatás ellenére kezdettől fogva szembetűnő a filozófiai utak szétválása kettőjük között.

* Utószó a „Filozófiai kritikák és alapelvek" című, sajtó alatt levő Feuerbach válogatáshoz.

[1] Mindenekelőtt W. Schuffenhauer „Feuerbach und der junge Marx" (Berlin 1965) c. monográfiájára gondolunk, amelynek számos eredményét jelen írásunkban is felhasználtuk.

I

Ludwig Feuerbach (1804—1872) jogász családból származott, Landshutban született, Münchenben és Hamburgban végezte elemi iskoláit (1814—1816), majd Ansbachban járt gimnáziumba (1817—1822). 1823-ban, amikor a heidelbergi egyetem teológiai fakultásán megkezdte tanulmányait, életcéljának és hivatásának a vallás kutatását tekintette — nyilván szélesebb, herderi értelemben —, és teológusnak készült. A teológia tanulmányozása azonban hamarosan szembefordította nemcsak a teológiával, hanem magával a vallással is; a teológiával való ellenkezését csak fokozta Hegel berlini előadásainak látogatása (1824—1826). Heidelbergi teológia-professzorával, Karl Daubbal még sokáig tartotta a kapcsolatot, de végül is nem a teológiai, hanem a filozófiai fakultást végezte el. 1825 körül már túljut a vallásos világnézeten és a húszas évek második felében kialakul valláskritikai beállítottsága, amely végigkíséri életművét. 1828-ban Feuerbach megvédi a „De Ratione una, universali, infinita" (Az egy, általános, végtelen Észről) című doktori disszertációját és megkezdi előadásait az erlangeni egyetemen.

Berlini egyetemi évei hatására Feuerbach a hegeliánusokhoz csatlakozott, mégpedig először az óhegeliánusokhoz — ahogy ez Stahl jogfilozófiájáról írott kritikájából (1835) kitűnik —, majd az ifjúhegeliánusokhoz. Hegel filozófiájának elvont jellege azonban nem elégítette ki. A kor hegeliánusaitól eltérően fiatal korától kezdve behatóan foglalkozott a természettudományokkal, mindenekelőtt az „ember biológiájával", az antropológiával mint az orvostudomány különböző ágazataival, illetve a kémiával, s így már a húszas évek természettudományos tanulmányai megszabták egész életművének, antropológiai rendszerének beállítottságát. Már 1827—1828-ban kétségek ébrednek benne a lét és gondolkodás hegeli elválasztásával és szembeállításával szemben, de még egy évtized telik el, mire ezek a kétségek Hegel rendszeres, materialista kritikájává érnek. Közben Feuerbach mindenekelőtt filozófiatörténelmi tanulmányokat folytat, logikai és filozófiatörténeti előadásokat tart.

Feuerbach valláskritikai, ateista működésének első terméke a „Gedanken über Tod und Unsteblichkeit" (Gondolatok a halálról és a halhatatlanságról) című írása, amelyet 1830-ban adott ki névtelen brosúraként. Az értekezésben Feuerbach mint hegeliánus a legalapvetőbb keresztény dogmák egyikét, a lélek halhatatlanságának dogmáját támadta meg, és helyébe az emberi értelem halhatatlanságát helyezte. Az anonimitás ellenére Feuerbach szerzősége rövidesen kiderült — bár majdnem egy évtizedig nyilvánosan nem ismerte el —, így konfliktusba került az egyetem reakciós professzori karával, s ez lehetetlenné tette számára az egyetemi pályafutást. Ezért, több évi próbálkozás után, 1837-ben Feuerbach végleg feladta az egyetemi pályát és az Ansbach melletti Bruckberg faluba költözött, ahol független emberként élt 25 éven át, mint kistőkés és valláselmélete kidolgozásának szentelte életét.[2]

A harmincas években Feuerbach három komoly filozófiatörténeti munkát publikált, nevezetesen az újkori filozófia történetéről Bacontől Spinozáig (1833), továbbá Leibniz (1837) és Pierre Bayle munkásságáról (1838). Ezek a filozófiatörténeti munkák már az átfogó valláskritikai és antropológiai rendszerezéshez való készülődését mutatják, hiszen tudatosan a vallásellenes, ateista,

[2] Feuerbach fiatalkori fejlődését részletesebben tárgyalja Farkas János „A nem fogalma az ifjú Feuerbachnál" („Világosság", 1975/12.) c. tanulmányában.

sőt materialista filozófiatörténeti tradíciókhoz nyúl vissza. A valláskritikai elkötelezettség tűnik ki már az olyan humoros, allegorikus, szépirodalmi beállítottságú munkákból is, mint az „Abelard und Heloise" (1834), de a vallás-elmélet rendszeres kidolgozásához csak 1837-ben, egyetemi karrierjének megszakadása után lát hozzá. 1837—1838-ban, lényeges fenntartásai ellenére, csatlakozik az ifjúhegeliánusok Ruge vezette csoportjához, és megkezdi publikációs tevékenységét azok fő orgánumában, a „Hallische Jahrbücher"-ben. Az ezt követő években Feuerbach az ifjúhegeliánus kiadványokban számos harcosan ellenzéki írást jelentet meg. Ennyiben valóban előnyére vált az, hogy a magafajta ellenzékieknek nem volt helye az egyetemeken — 1841-ben Bruno Bauer is a kizárás sorsára jutott —, hiszen így sokkal szabadabban publikálhatott. Az éleződő politikai harcokban Feuerbach társadalmi helyzete, vagyoni függetlensége kétségtelenül a radikalizálódás irányába hatott, lehetővé tette számára a rövidebb polemikus írásokban való csatázást éppúgy, mint nagy terjedelmű könyvének, „A kereszténység lényegé"-nek, vagyis átfogó valláskritikai és valláselméleti rendszerének kidolgozását. Ezek a művei a német ellenzéki mozgalom filozófiai vezéralakjává, elismert vezéregyéniségévé tették, de hosszabb távon előtérbe kerültek vidéki életmódjának korlátai, viszonylagos elszigeteltsége révén nemcsak eltávolodott a valóságos politikai és filozófiai harcoktól, hanem 1845—1846-ra ez az eltávolodás már szilárd elméleti meggyőződéssé is vált benne.

A hegeli iskola kettéválása és az ifjúhegeliánusok aktivizálódása szorosan összekapcsolódik Arnold Ruge szervezői és kiadói tevékenységével, az 1838-ban induló „Hallische Jahrbücher"-rel, amely 1841-től „Deutsche Jahrbücher"-ként folytatódott tovább. Feuerbach az 1838—1844-es időszakban rendszeres levelezést folytat Rugéval és az ő folyóiratában publikálja az első jelentősebb valláskritikai tanulmányait, amelyben az irracionalista-spekulatív, misztikus-vallásos schellingi filozófia bírálatára koncentrál. A „Kritik der ‚positiven' Philosophie" (A „pozitív" filozófia kritikája) című tanulmánnyal (1838) kapcsolódik be Feuerbach a vallásról folytatott vitákba; vallás és filozófia összebékíthetetlenségét hangsúlyozza, de még a hegelianizmus álláspontját védelmezi.

Ebben az időszakban a valláskritika volt az ideológiai-politikai harcok fő frontja. Maga Engels hangsúlyozza klasszikus művében, a „Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége" című munkájában, hogy annak idején „a fő harc a vallás ellen irányult". (MEM 21, 261.) Ezen a fronton ment végbe 1839-ben Feuerbach munkásságának nagy fordulata. A materialista fordulat a Hegellel való szembefordulás első dokumentumai „A csodáról", „Carl Riedelnek. Vázlatának helyreigazításához" és „A hegeli filozófia kritikájához" című írásai. Nem véletlen, hogy a Riedelhez írott nyílt levélben ismerte be először Feuerbach az 1830-as ateista röpirat szerzőségét.

II

A fiatal Feuerbach munkássága (1828—1838) tehát az 1839-es materialista fordulattal ér véget, s a fenti három tanulmányon túl munkásságának újabb korszakát (1839—1841) elsősorban főművének, „A kereszténység lényegé"-nek megírása jellemzi. Feuerbach filozófiai fejlődése 1842—1844-ben érte el tetőpontját és 1845—1846-ban már fejlődése megtorpanásának és a marxi

fejlődéstől való elszakadásának időszakába jutottunk el. Ezeket az alábbiakban megvizsgálandó korszakokat azonban csak az 1839-es materialista fordulatból kiindulva érthetjük meg, amelyet „A csodáról" című tanulmány nyit meg.

Strauss „Das Leben Jesu" (Jézus élete) című könyvének megjelenése (1835—1836) óta rendkívül éles vita folyt a teológusok között a csodáról, s így nem véletlen, hogy Feuerbach ehhez a kérdéshez hozzászólva kezdte meg valláskritikai hadjáratát. „A csodáról" című tanulmányában Strauss sokat támadott, józan, racionalista csoda-értelmezését védelmezi, sőt jelentékenyen továbbviszi a csoda „pszichológiai vagy inkább antropológiai" magyarázatát adva. E tekintetben — a bibliai csodákat, mint természetfeletti történéseket, az immanens természettörvények kikapcsolását gúnyosan cáfolva — már jelentősen előkészíti „A kereszténység lényege" valláselméletét; kifejezetten utal is főműve előkészületeire. Feuerbach itt már természettudományos materializmusának teljes vértezetében lép fel, de ugyanakkor koncepciójának társadalmi-történelmi korlátozottsága is megmutatkozik, mivel teljességgel hiányzik nála a csodák társadalmi funkciójának és történelmi szituáltságának bemutatása, s ennek helyét az antropológiai szükséglet történelmietlen fogalma tölti be.

A Carl Riedelhez írott nyílt levelében saját maga elemzi és értékeli egész megelőző filozófiai fejlődését; bemutatja materializmusra való áttérését és hangsúlyozza „irodalmi működésének gyakorlati tendenciáját". Itt fogalmazódik meg először Feuerbachnak a vallás és a spekulatív filozófia közös bírálatából fakadó politikai programja, s e program kifejtése során tűnik ki egyértelműen, hogyan általánosítja és abszolutizálja Feuerbach saját magán-emberi helyzetét általános emberi szituációvá. Az elszigetelten, a saját vagyonából függetlenül élő Feuerbach a saját helyzetét az ember fogalmává tágítja, az embert természetadta magába-zártságában és önmagárautaltságában, s egyúttal ezen túlhaladni kívánó kapcsolat-keresésében szemléli. Az Én—Te kapcsolat mint az embernek másokkal, végül is az emberi nemmel való kapcsolata Feuerbach számára elvi jelentőségűvé emelkedik, mivel materializmusa kezdettől fogva magán viseli az antropologizmus természeti korlátozottságát. Ennek okai persze korántsem egyéniek, hanem a polgárság általános osztályhelyzetéből fakadnak, ahogy a 9. Feuerbach tézis fogalmaz: „A legtöbb, amihez a szemlélődő materializmus eljut, vagyis az a materializmus, amely az érzékiséget nem gyakorlati tevékenységnek érti meg, az egyes egyének és a polgári társadalom szemlélete." (MEM 3, 10.) Így születik újjá a klasszikus német filozófia felbomlásaként a feuerbachi filozófiában a XVIII. századi francia materializmus valláskritikai-politikai lendülete és passzívszemléleti korlátozottsága. Márpedig az önző magánember és a polgári társadalom elmélete sohasem tud igazán az egyes ember természeti elszigeteltségén túllépni és társadalomelméletté szélesedni, ahogy az Én—Te kapcsolat levezetésének kudarca a feuerbachi humanizmuselméletből is kitűnik, mivel az egyes, érzéki, empirikus ember valójában maga a társadalmi lény.

Az 1839-es materialista fordulat legfontosabb dokumentuma „A hegeli filozófia kritikájához" című tanulmány. Feuerbach a tanulmány elején megjegyzi, hogy már egy évtizede lényeges fenntartásai vannak a hegeli rendszerrel szemben. Világos azonban, hogy ezek a kétségek csak a harmincas évek végére értek nála rendszeres, a filozófia alapjait érintő kritikává, s ennek okait kétségtelenül a kor ideológiai harcaiban kell keresnünk. A harmincas évek végére

a Hegel filozófiai öröksége körül folyó harc már túljutott az örökség védelmezésén és az óhegeliánus vagy ifjúhegeliánus értelmezés küzdelmén: a filozófia megvalósításának problémája vált a döntő korkérdéssé. A hegeli filozófiának mint szellemi forradalomnak a valóságos forradalom előkészítésében játszott szerepét elvileg másképp ítélte meg az ifjúhegeliánus Ruge és Bauer, mint a velük szövetséges, de az ifjúhegelianizmuson lényegében már 1839-ben túljutó Feuerbach. Az ifjúhegeliánusok a hegeli filozófiát akarták a maga adekvát formájában megvalósítani, ettől remélték a szellemi forradalmat, ami a valóságos forradalom előjátéka, ha nem éppenséggel maga a valóságos forradalom. 1841-ben éles fordulatot hajtottak végre a valláskritikából az államkritika irányában. E fordulat során mindinkább elkülönült egymástól a Ruge, illetve a Bauer vezette csoport, aszerint, hogy a valóságos vagy a szellemi forradalomra, a tömegek megnyerésére vagy megvetésére helyezte a hangsúlyt. Feuerbach mindvégig Ruge csoportjához kötődött, de álláspontja elvileg különbözött még a radikális ifjúhegeliánusokétól is, hiszen — és ebben teljesen egyedül állt — nem Hegel autentikus értelmezésétől várta a filozófia megvalósítását, hanem ellenkezőleg, Hegel érdemi kritikájától. A tekintetben azonban ő is közös alapon állt az egész hegeliánus táborral, hogy tevékenységét a szellemi forradalom előkészítésére összpontosította. A valóságos politikai tevékenység az akkori Németországban, ellenzéki pártok híján, erőtlen és szervezetlen volt, s ezt a korlátot Feuerbach sem tudta átlépni; az igazi forradalom Feuerbach számára még 1843-ban sem egyéb szellemi forradalomnál, az a szellemi forradalom pedig nem más, mint a hegeli spekulatív filozófia „megfordítása".

„A hegeli filozófia kritikájához" című tanulmány megjelenésével vált Feuerbach a német ellenzéki mozgalom filozófiai vezéregyéniségévé, legnagyobb tekintélyévé, bár a spekulatív filozófia elleni támadását a kortársak saját programjuk szellemében értelmezték. A Hegel elleni kritika materialista alapállását nemcsak nem fogadták el, hanem lényegében nem is tudatosították, bármennyire hangsúlyozta a dolgot Feuerbach. Annyi azonban kétségtelen, hogy az ifjúhegeliánusok Bauer, illetve Ruge által vezetett csoportja egyaránt tisztában volt azzal, hogy filozófiai nézeteik lényeges kérdésekben eltérnek a Feuerbachéitól. A vita azonban csak 1844—1845-ben robban ki. Az ifjúhegeliánus mozgalomban egyetlen kivétel van a fentiek alól: maga Marx. Ő az egyetlen, aki kezdettől fogva világosan látja Feuerbach materialista fordulatát, s így a Hegel-kritika lényegét is.

A hagyományos marxista álláspont szerint Feuerbach „hatását" Marxra „A kereszténység lényege" megjelenésétől (1841) számítják, holott éppen ez a mű hatott legkevésbé Marxra.[3] Viszont igen jelentős szerepet játszott Marx fejlődésében az 1839-es Hegel-kritika és az 1843-as „Alapelvek". Az általánosan elterjedt és általunk vitatott értelmezés lényegét úgy összegezhetnénk, hogy 1. Hegel (dialektika) és Feuerbach (materializmus) hatásának összeadásából vezeti le a marxi filozófia (dialektikus materializmus) keletkezését; 2. túlértékeli Feuerbach materializmusának fejlettségét, a kortársakra gyakorolt hatását és a marxi materializmus kialakulásában játszott szerepét; 3. A Feuer-

[3] „A kereszténység lényege" megjelenésétől számítja Feuerbach hatását Marxra A. Cornu, s jellemző, hogy döntő érv számára ebben a „Luther mint döntőbíró Strauss és Feuerbach között" c. írás, amelyről imént derült ki, hogy nem Marx műve („Marx és Engels, 1818—1844", Bp. 1968, 358. stb.).

bach-hatást „A kereszténység lényegé"-hez köti, vagyis eszerint Feuerbach a negyvenes évek elején gyakorolta a legnagyobb hatást Marxra s ez a hatás fokozatosan csökken „A német ideológiá"-ban kifejtett Feuerbach-kritikáig. Szerintünk viszont Marx önálló fejlődését nem lehet hatásokból levezetni és azok alapján periodizálni; különösen nem a feuerbachi materializmusra hivatkozva, amelynek korlátai Marx számára kezdettől fogva világosak voltak; végül Feuerbach Marxra gyakorolt hatása nem a negyvenes évek elején, hanem 1843—1844-ben éri el tetőpontját, és nem csökken, hanem növekszik a marxi filozófia fejlődésének mértékében.

Mindezeket a téziseket a továbbiakban igyekszünk sokoldalúan alátámasztani, most azonban csak arra szeretnénk felhívni a figyelmet, hogy Marx doktori disszertációjában — a szokásos felfogástól eltérően — milyen nagy szerepet játszik Feuerbach 1839-es Hegel-kritikája. Igaz, Marx csak Feuerbach filozófiatörténeti munkáit idézi, de a démokritoszi és epikuroszi filozófia különbségét tárgyalva Démokritosz alakján keresztül követett polémiát folytat Feuerbach ellen, és a hegeli filozófia felbomlását tárgyalva is világosan utal Feuerbach jelentőségére. Démokritosz és Epikurosz atomelméletének különbségét Marx a természetontológiai és a társadalomontológiai felfogás ellentétes jellegének exponálására használja fel. Amikor Démokritoszról — s így, közvetve, Feuerbachról — beszél, a természet vonatkozásában elismeri a materializmus érvényét, vagyis elfogadja Feuerbach materialista Hegel-kritikáját, de világosan jelzi azt is, hogy a társadalom és a történelem vonatkozásában nem osztja Feuerbach nézeteit, hogy társadalomelméletként alkalmatlannak tartja a materializmust. Hogy a legjellegzetesebb példára szorítkozzunk: a fiatal Marx az ontológiai istenbizonyíték kanti cáfolatának példájában szereplő „száz tallért" nem természeti-tárgyi, hanem társadalmi létezésként értelmezi, s ezért elmarasztalja Kantot; Feuerbach viszont „A jövő filozófiájának alapelvei"-ben (1843) pozitíve hivatkozik a kanti példára Hegellel szemben.

Marx tehát kezdettől fogva vallotta a természeti objektivitás materialista felfogását, s ebben jelentős szerepe volt Feuerbach hatásának — amint egy sor utalásból kitűnik —, ugyanakkor tudatosította a feuerbachi materializmus korlátait is. Marx, akárcsak Feuerbach, nem a „Fenomenológia", hanem a „Logika" rendszerével viaskodik itt: Feuerbach kimutatja a „két" Hegel, a fichtei és spinozai állásponton levő Hegel „vitáját", s ugyanígy jelenik meg ez a kettősség még a „Szent család"-ban is. A fiatal Marx egyetért Feuerbach Hegel-kritikájának azzal a mozzanatával is, hogy Hegel csak az idő mozzanatát hangsúlyozza, mindent felold a történetiségben s így nála a természetet végül is elnyeli a szellem. Ám Marx szerint Démokritosz—Feuerbach az elvont léttel csupán az érzéki lét ugyancsak elvont egyediségét állítja szembe, vagyis alapelvük a természeti szubsztancialitás, amelyben az emberi lét csak az emberi lényeg „néma" általánosának változatlan egyedi reprodukciója. A hegeli filozófia felbomlásáról írott részekben — Marx a disszertációban párhuzamosan mutatja be a görög filozófia felbomlását a hegeli filozófia felbomlásával — a Feuerbach elleni polémia közvetlenné válik. Marx nem említ ugyan neveket, de minden bizonnyal elsősorban Feuerbachra vonatkozik az a megállapítása, hogy bizonyos tanítványok, akik meg akarnak szabadulni a hegeli rendszertől, valóban csak a rendszer egyes mozzanatait valósítják meg. Marx a filozófia megvalósításának gondolatát követve, még a hegeli „világfilozófiát" védelmezi Feuerbachhal szemben, hiszen a társadalom és a történelem terén Feuerbach materialista fordulata lényegében semmit sem nyújt

neki. Marx — miként hőse, az antik felvilágosító, Epikurosz — maga is a vallás kritikáját helyezi előtérbe; le akar rombolni mindent, ami transzcendensen áll szemben az ember tudatával, de ebben nem Feuerbachra, már kifejtett nézeteire támaszkodik, hanem egyenesen előlegezi „A kereszténység lényege" főbb téziseit. Világosan bemutatja a vallásos elidegenedés főbb vonásait, istent, mint az emberi nembeliség elidegenedését ábrázolja, sőt, Schelling kapcsán egyértelműen felvázolja mindenféle „pozitív" vallás és spekulatív idealizmus lényegi azonosságát is.

Ezután ezzel a két, névtelenül megjelent írással kell foglalkoznunk, melyeknek döntő szerepe van a Feuerbach és Marx közötti viszony értelmezésében. Az egyik, „Az utolsó ítélet harsonája" című terjedelmes pamflet (első része 1841-ben íródott és 1842-ben került kiadásra, második 1842 elején keletkezett és 1843-ban látott napvilágot), a második egy rövid cikk, a „Luther mint döntőbíró Strauss és Feuerbach között". Mindkét írást kapcsolatba hozták Marxszal és Marx korai periódusának feuerbachiánus voltára nézve véltek bizonyítékokat kiolvasni belőlük. Ez adja a szerzőség körüli kalandos nyomozás filozófiatörténeti jelentőségét. Maga az a tény, hogy az írások névtelenül jelentek meg, a kor cenzúraviszonyai között teljesen megszokott jelenség volt. A legtöbb esetben csak a szerző legszűkebb baráti köre tudta, hogy ki áll egy-egy írás mögött, s mivel esetünkben is ez a helyzet,utólag rendkívül nehéz a szerzők személyét biztosan megállapítani.

A „Harsona" látszólag a hívő álláspontjáról támadta Hegelt, valójában azonban ügyesen összeválogatott idézeteken keresztül Hegel ateizmusát próbálta igazolni. A kortársak Feuerbachot vélték felfedezni a valláskritikai pamflet mögött, ő azonban azonnal tiltakozott, és joggal, hiszen az írásmű szelleme ellentétes volt az ő materialista Hegel-kritikájával. A „Harsona" ugyanis Hegel „alkalmazkodásának", az exoterikus és ezoterikus, a külsőleges és valódi Hegel szembeállításának szellemében íródott, s azt a felfogást képviselte, hogy az igazi Hegel rekonstrukciójával lehet a filozófia megvalósítását, a tényleges szellemi forradalmat kivívni. A „Harsona" első részének megírásakor Marx közeli kapcsolatban volt Bauerral, s mivel a mű előszava két szerzőt említ, utólag a kézikönyvek Marxot is a szerzők közé sorolták, holott bizonyára csak ötleteket adott Bauernak. Az viszont kétségtelen, hogy Marx vállalkozott a „Harsona" második részének — „Hegel álláspontja a vallásról és a művészetről a hívő álláspontjáról megítélve" Bauerral együtt való megírására. Ám később mindjobban szembekerült a „Harsona" modorával és végül is nem küldte el a saját részét. Így a második rész is teljes egészében Bauer műve, aki egyébként már 1842-ben, a „Die gute Sache der Freiheit" (A szabadság jó ügye) című munkájában el is ismerte szerzőségét.[4]

A Luther-cikk szerzőségének problémája még az előbbinél is bonyolultabb és fontosabb, mivel a szerző a kortársak előtt is ismeretlen maradt és itt már közvetlenül a feuerbachi életmű Marxra gyakorolt hatásának megítéléséről van szó.

„A kereszténység lényege" megjelenése után több olyan, többnyire névtelen recenzió jelent meg, amely Feuerbach főművét — egyebek között a csoda kérdésében — összeveti Strauss alig valamivel később megjelent „Christliche Glaubenslehré"-jével (Keresztény hittan); Strauss ugyanis ebben a művében élesen támadta Feuerbach csoda-felfogását. Ellenük íródott a Luther-cikk.

[4] A „Harsona" szerzőségének kérdését behatóan tárgyalja a magyar szakirodalomban Beöthy Ottó „Az utolsó ítélet harsonája" („Világosság", 1975/2.) c. tanulmányában.

A vita lényege az volt, hogy Feuerbach Strauss „szellemtörténeti" csoda-magyarázatával szemben a csoda antropológiai-pszichológiai gyökereit hangsúlyozta. A Luther-cikkben Strauss a spekulatív filozófia képviselőjeként jelenik meg, akivel szemben Feuerbach koncepciójának védelme „az egész feuerbachi írás *apológiáját*" jelenti. Ez következik a cikk befejező gondolatsorából is, amely szerint a spekulatív filozófia leküzdéséhez, az igazsághoz és a szabadsághoz a „tűzpatakon" (a tűz németül Feuer, a patak Bach) át vezet az út, s Feuerbach a jelenkor tisztítótüze. (MEM 1, 26—27.) Joggal mondja erről Schuffenhauer, hogy „A kereszténység lényegé"-nek ezt az apoteózisát egyetlen ifjúhegeliánus sem vallotta volna magáénak, s hogy Marx szerzősége azt jelentené, hogy fenntartás nélkül feuerbachiánus volt. Ez azonban ellentmond a Marx fejlődéséről kialakult általános képnek s bizonyos konkrét megnyilatkozásoknak is. Mindenekelőtt az 1842. március 20-án Rugéhoz intézett levélnek, amelyben Marx kimondja, hogy a vallás lényegét illetően „némiképpen összeütközésbe kerül" Feuerbachhal, márpedig ez a levél nagyjából ugyanakkor íródott, mint a Luther-cikk. (MEM 27, 374—376.) Az ellentmondás legfeljebb azzal enyhíthető, hogy Marx, mint a Luther-cikk feltételezett szerzője Feuerbach álláspontját csak kikerülhetetlen állomásnak tekintette a spekulatív filozófiától a megvalósítandó filozófiához vezető úton.

De hát akkor miért sorolták be ezt a kétes szerzőségű cikket Marx művei közé? Kétségtelen, hogy — a tartalmi ellentmondás ellenére — erős filológiai érvek szólnak emellett is. 1842 elejétől kezdve Marx és Ruge levelezésében a Ruge által szerkesztett „Anekdota" című kiadvány kapcsán, amelyben a Luther-cikk is megjelent, állandóan két cikkről esik szó. Az egyik nyilvánvalóan a „Megjegyzések a legújabb porosz cenzúrautasításról". A másikat illetően jó feltevésnek látszott, hogy az meg a Luther-cikk. Ruge még 1842. október 21-én is azt írja Marxnak, hogy fenntartja számára a helyet, s végül Ruge 1843. március 8-i levele bizonyítja, hogy két cikk honoráriumát utalta ki Marxnak. Egy hosszabb cikk — a cenzúrautasítás kritikája — mellett egy rövidebb, két oldalnyi cikk honoráriumáról esik szó, márpedig a Luther-cikk mindössze három oldal. Így Rjazanov nem alaptalanul vette föl a Luther-cikket Marx és Engels művei kritikai összkiadásának (szokásos rövidítéssel: MEGA) első kötetébe (1927). Rjazanov rendkívül alapos munkát végzett, de néhány, a kérdés vonatkozásában perdöntő levelet még nem ismerhetett. Így az általa szerkesztett MEGA nyomán a Luther-cikk Marx műveinek minden későbbi kiadásába bekerült.

A fiatal Marxról szóló irodalomban gyakran lehet találkozni azzal az érveléssel, hogy a „Harsona" és a Luther-cikk ugyanannak a módszernek és stílusnak a jegyeit viseli magán, és hogy ez is megerősíti Marx szerzőségét. De ha elfogadjuk is az érvelés kiindulópontját, ebből inkább az következne, hogy a Luther-cikket is Bauer írta, hiszen Marx éppen a „Harsona" módszere miatt távolodott el Bauertól 1842 elején. Másodszor pedig, ha Marx hajlandó lett volna is a „Harsona" modorában írni, hogyan tehette volna ezt éppen Feuerbach védelmében, aki az 1842 januárjában megjelent „A kereszténység lényege című írás megítéléséhez" c. írásában maga hívta fel a figyelmet a „Harsona" módszerének korlátozottságára?

A „Harsona" és a Luther-cikk szerzőjének megállapításában jelentős lépés volt, amikor Schuffenhauer könyvének első kiadásában meggyőzően kimutatta, hogy a Luther-cikk nem a „Harsona" stílusában íródott, és nem annak, hanem magának Feuerbachnak a módszerét követi. „A kereszténység lénye-

ge" ugyanis meghirdeti az „objektív módszert", amely a dolgok valóságos állását szembesíti látszólagos, a spekulatív filozófiában abszolutizált létezésükkel. Schuffenhauer joggal hangsúlyozta azt is, hogy ez nehezen egyeztethető össze Marx szerzőségével.[5]

A vitában döntő fordulatot jelentett H. M. Sass 1967-ben megjelent tanulmánya, amelyben — új dokumentumok felhasználásával — bizonyítja, hogy a cikk szerzője nem Marx, de nem is Ruge vagy Bauer, hanem maga Feuerbach.[6]

Az újabban előkerült dokumentumok jelentőségét az adja, hogy egyértelműen tisztázták a honorárium kérdését: a Marx által kapott honorárium egy olyan szövegért járt, amely voltaképpen válogatás volt Marx „Viták a sajtószabadságról" című cikkéből s ezt a válogatást Ruge egyik saját cikkéhez csatoltan jelentette meg; a szöveg terjedelme pontosan két oldal volt. Kiderült továbbá az is, hogy Feuerbach megkapta a három oldalnyi Luther-cikkért járó honoráriumot. A másik fontos felfedezés a cikkben szereplő Luther-idézetekkel kapcsolatos. „A kereszténység lényege" 1841-es, első kiadásában nem volt egyetlen Luther-idézet sem a csodáról szóló részben, az 1842 elejéről származó Luther-cikkben viszont a könyv védelmében tizenhat Luther-idézet kerül felvonultatásra s valóságos „csoda", hogy ugyanez a tizenhat idézet — ugyanabból a kiadásból, sőt az egyik ugyanolyan pontatlanul idézve — megjelenik „A kereszténység lényege" 1843-as második kiadásában is. Márpedig Marx, a Luther-cikk állítólagos szerzője, nem ismerhette „A kereszténység lényege" második kiadását 1842 elején. Ráadásul a pontatlan Luther-idézet kéziratát, a többi idézettel együtt megtalálták Feuerbach hagyatékában.

A „csodálatos leletek" tehát egyértelműen Feuerbach szerzősége mellett tanúskodnak. Mindezek alapján világosan felvázolható a Luther-cikk megírásának története. 1841 végén és 1842 elején megélénkültek a viták a német filozófiában, mivel megerősödött a reakció és támadást indított a korabeli liberális kultúrpolitika ellen. Az ifjúhegeliánus mozgalom válaszút elé került. A mozgalom egyes képviselői, mint például Strauss, az államhatalom nyomására egyre konzervatívabb álláspontot foglalnak el, mások viszont — Ruge és Bauer csoportja egyaránt, bár különbözőképpen — a kormánnyal való fokozott szembenállást és a valláskritikáról az állam kritikájára való áttérést hirdetik. Megérett az idő az ifjúhegeliánus mozgalmon belüli összecsapásra, ez a politikai tartalma a recenziók és ellenrecenziók sokaságának Strauss és Feuerbach könyve körül. Feuerbach elsőként lép föl a vitában könyvét védelmezve és magyarázva. Az 1842 januárjában „Zur Erklärung vom Verfasser des ‚Hippokrates in der Pfaffenkutte'," (A „Hippokratész barátcsuhában" szerzőjének nyilatkozatához) című írása már tartalmazza a saját nevével való szójátékot; nevének „vulkanikus" jellegére utal („tűzpatak").

1842 elején magában a „Deutsche Jahrbücher"-ben is megjelennek Strausst támogató recenziók, így Ruge újabb írásokra, köztük egy Strausst bíráló recenzióra biztatja Feuerbachot. És Feuerbachot nem is kell különösebben

[5] Schuffenhauer már könyve első kiadásában tisztázta, hogy a Luther-cikk nem a „Harsona", hanem Feuerbach stílusában íródott, s megállapította az ellentétet Marx szerzősége és általános felfogása között (Im. 25—27.). Műve második kiadásában már közli Sass nyomán, hogy nem Marx az írás szerzője, de nem tárgyalja még részletesen a kérdést.

[6] Vö. H. M. Sass: „Feuerbach statt Marx. Zur Vervasserschaft des Aufsatzes ‚Luther als Schiedsrichter. . .'" („International Review of Social History", XIII/1, 1967).

biztatni, „A kereszténység lényege" második kiadásának előkészítése során átírja és kibővíti a csodáról szóló részt, mégpedig Lutherra, mint a legfőbb tekintélyre támaszkodva. Egyik levelében jelzi, hogy egy rövid kis munkát küld Strauss bírálatáról, Ruge döntésére bízva a döntés miként tjét. Ruge március 31-én kelt levele már a Luther-cikkért járó honoráriumot is jelzi, s ennek a levélnek az előkerülése lezárja a vitát. Ruge 1842. szeptember 3-i Fröbelhez írott levele még egy közvetett bizonyítékkal szolgál, kiderül belőle, hogy a Luther-cikk már elkészült és Svájcban van; nem sürgetheti tehát ezt a cikket — ahogy korábban vélték — 1842 őszén Marxnál.

Feuerbach tehát saját magát tekintette a jelenkor tisztítótüzének. Az anonim önrecenzió egyébként elterjedt és megszokott dolog volt az ifjúhegeliánus mozgalomban. S vegyük figyelembe azt is, amit Marx és Engels mond el „A német ideológiá"-ban Bauernak és a többieknek az önértékeléséről. A legfontosabb mégis az, hogy Feuerbach elhivatottság-érzésének sokkal inkább volt reális alapja és tartalma, mint Bauerék prófétai öntudatának. A Feuerbach-névvel való szójáték egyébként másoknál is sűrűn felbukkan. Christian Kapp Feuerbach „tüzes" egyéniségéről ír. A Luther-cikk szójátéka pedig egyenesen Rugétól származik, aki 1840. október 10-i levelében tűzpataknak, a kor tisztítótüzének nevezi Feuerbachot. A kor ifjúhegeliánusaitól tehát korántsem állt távol az a meggyőződés, hogy Feuerbach a filozófia megtisztítója: „Purgator der Philosophie".[7]

Az új MEGA első kötete (1975) már nem tartalmazza a Luther-cikket. S az új filozófiai felfedezések kétségtelenül új fénybe állítják a fiatal Marx fejlődését. De Sass túl erősen fogalmaz, amikor azt állítja, hogy a Feuerbach hatását illető feltételezések csak „ballasztot" jelentettek. Marx önálló fejlődése tisztábban áll előttünk, de ezzel világosabbá válik az a hatás is, amelyet Feuerbach 1843-tól kezd gyakorolni a fiatal Marxra. 1843. október 3-i Feuerbachhoz írott levelében Marx említést sem tesz a cikkről, márpedig ha ő lett volna a szerzője, mi sem lett volna természetesebb ennél, amikor kapcsolatot keres Feuerbachhal. Marx azonban az „Előzetes tézisek" Feuerbachjával kereste a kapcsolatot, és nem „A kereszténység lényegé"-nek szerzőjével, akinek munkássága több mint egy évszázad múltán egy rövid, de fontos cikkel gazdagodott a számunkra.

III

Feuerbach „A kereszténység lényegé"-t nemcsak főművének, hanem szinte egyetlen művének tekintette. Korábbi írásai előkészítik, majd megjelenése után újabb írások sora magyarázza és védelmezi. „A kereszténység lényege" folytatásának tekinti az „Előzetes tézisek"-et és az „Alapelvek"-et is. Maga Feuerbach sincs eléggé tisztában azzal, hogy 1842—1843-as írásai mennyire túlmennek főművének problematikáján. „A kereszténység lényegé"-ben kifejtett valláselmélet — részletes tárgyalására nem kívánunk kitérni — a vallást Hegel intellektualizáló és historizáló megközelítésével szemben emocio-

[7] A Luther-cikk megírásának történetét részletesen feldolgozta I. Taubert és W. Schuffenhauer „Marx oder Feuerbach? Zur Verfasserschaft von ‚Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach'" (Beiträge zur Marx—Engels Forschung, Dem Wirken Auguste Cornus gewidmet, Berlin 1975) c. tanulmányában.

nális és antropológiai meghatározottságában fogja fel. Feuerbach a vallást, mindenekelőtt a keresztény dogmatika alapján, az embereknek önmagukról és a világról alkotott, elidegenedett, visszájára fordult, fantasztikus tudatának tekinti, de a vallási elidegenedés valóságos alapját csak annyiban jelzi, hogy a transzcendens tudat evilági eredetét és tartalmát bizonyítja. „A kereszténység lényege" társadalomkritikája tehát csak közvetett, a valláskritikára korlátozódik. Amikor Feuerbach „világtörténelmi fordulatot" lát művében, ezt a szellemi forradalom felvilágosító-felszabadító hatásával magyarázza. „A kereszténység lényege megítéléséhez" című tanulmányában már felbukkan az a motívum is, hogy a keresztény vallás tagadása az igazi kereszténység helyreállítása, mivel azok az igazi keresztények, akik visszautasítják a keresztény nevet és a keresztényt feloldják az emberben. Ez a tudati visszatérés az emberi lényeghez, az érzelem-vallás meghirdetése tehát igen sovány társadalmi program.

Nem „csoda" tehát, hogy a „Rheinische Zeitung" szerkesztőjeként konkrét politikai küzdelmet vívó Marx számára „A kereszténység lényege" nem jelentett igazi társadalmi és filozófiai programot. Feuerbach nagyságát számára az 1839-es Hegel-kritika, valamint az „Alapelvek" (1843) jelentették. „A kereszténység lényegé"-re egész életművében alig történik utalás — még „Feuerbach-kultuszának" tetőpontján, 1844—1845-ben sem —, viszont az 1843-as írás kapcsán „filozófiai forradalmat" emleget. „A kereszténység lényege" körül tiszteletköröket futó kortársakkal szemben Marx tehát az 1843-as írásokat emeli ki, amelyeket Feuerbach maga inkább csak a főmű egyes részei bővebb kifejtésének tekintett. Ez két kérdést vet fel: Egyrészt miért és mennyiben különböznek az 1843-as írások „A kereszténység lényegé"-től? Másrészt miért vált Marx számára 1843—1845-ben alapvető fontosságúvá Feuerbach antropológiai humanizmusa és materializmusa?

Már Mehring megadta az érdemi választ mindkét kérdésre: „Marx . . . ez idő tájt, amikor a könyv megjelent, a politikai küzdelem felé fordult . . . és itt nem voltak megfelelőek a Feuerbach e művében kikovácsolt fegyverek. Most Feuerbachnak a filozófia reformjával foglalkozó *Ideiglenes tézis*ei viszont éppen akkor jelentek meg, amikor a hegeli filozófia teljesen alkalmatlannak bizonyult azoknak a gazdasági kérdéseknek a megoldására, amelyek Marx előtt a *Rheinische Zeitung*-ban felmerültek."[8] Feuerbach radikalizálódása, a politikai *hatású* valláskritikai írásokról a politikai kérdéseket *tárgyaló*, vagy legalábbis érintő írásokra való áttérése 1842—1843 februárjában megfelelt a német ellenzék általános aktivizálódásának és radikalizálódásának. Az ellenzéki politikai mozgalmak aktivitása azonban 1844 folyamán megtorpant, s ez a visszaesés Feuerbach munkásságában is éreztette hatását. 1843 elején Feuerbach törekvései mégis találkoztak Marxnak azzal az igényével, hogy a „Rheinische Zeitung" publicisztikai tapasztalatai és politikai tanulságai eredményeként túl kell lépni a hegeli államelméleten. Marx és Feuerbach 1838 és 1844 közötti fejlődésének párhuzamán belül tehát éppenséggel az 1843—1844-es időszak az, amelyben a hasonló feladatok dominálnak kettőjük munkásságában és ez alapozza meg Feuerbach egyre fokozódó hatását.

Feuerbach radikalizálódásának első dokumentuma a „Notwendigkeit einer Reform der Philosophie" (A filozófia reformjának szükségessége) című írás (1842), amelyben eleve úgy veti fel a filozófia megvalósításának kérdését, hogy

[8] Mehring: „Marx Károly", Bp. 1957, 62—63.

„az emberiség egy új korszakának köszöbén" áll, s ez teszi szükségessé a filozófia forradalmát. Ám ez a kor szükségleteinek megfelelő szellemi forradalom szerinte lényegében már lezajlott „A kereszténység lényegé"-ben, ezért is lehetséges most már áttérni a filozófia gyakorlati funkciójára. „Az emberiség korszakai csak vallási változásokban különböznek egymástól... A kérdés mármost: végbement-e mégis bennünk egy vallási forradalom? Igen: nincs többé szívünk, nincs többé vallásunk. A kereszténységet megtagadták." „A kereszténység lényegé"-ben kifejtetteknek megfelelően a vallás helyébe tehát a „kereszténytelen filozófia" lép, amelynek azonban a vallás korábbi funkcióit kell betöltenie, hiszen „Ha a filozófia a vallást akarja pótolni, akkor a filozófiának, mint filozófiának *vallássá* kell lennie, akkor neki megfelelő formában fel kell vennie magába azt, ami a vallás lényegét alkotja, amiben a vallás fölötte áll a filozófiának."[9] És mégis a fenti nyilvánvaló korlátozottság ellenére ez a rövid írás jellegzetesen magában foglalja Feuerbach államkritikai fordulatát, azt az alapeszményt, hogy a gyakorlati ateizmus az államok kötelléke, az „állam Isten az emberek számára", vagyis az emberi lényeget, amelyet a vallás csak elidegenedetten tud megvalósítani, adekvát formája szerint az államban mint az emberek igazi közösségében kell realizálni. Azt a forradalmat, amelyet a vallásban végbevitt a reformáció, most a politika területén, az államban kell végbevinni — fogalmazza meg politikai programját Feuerbach.

Így lesz a politikai republikanizmus követelése s annak antropológiai megalapozása Feuerbach első tulajdonképpeni politikai programja, mely a vallási emancipáció kérdését fordítja át politikaivá, és amely teljességgel megfelelt a német ellenzéki mozgalom fejlődési logikájának. Kitűnik Feuerbach politikai fordulata „A kereszténység lényege" második kiadásának előszavából is. Sokat vitatkozik itt a művéről publikált „együgyű és perfid ítéletekkel", de főként mégis a vallás kritikájának a széles tömegekre gyakorolt pozitív hatását emeli ki; azt fejtegeti, hogy most már a gyakorlati kérdések kerültek előtérbe. A vallást már úgy tekinti, bár erősen leegyszerűsített, felvilágosító beállítottsággal, mint „az emberek leigázásának és elnyomásának politikai eszközét". Világosan megfogalmazza, hogy a kereszténység ellentmondásba került a társadalmi valósággal, a polgári társadalom egész rendszerével: „a kereszténység már régen eltűnt, nemcsak az észből, hanem az emberiség életéből is ... már semmi más, csak *fixa idea*, amely tűz- és életbiztosításainkkal, vasutainkkal és gőzmozdonyainkkal, képtárainkkal és szoborgyűjteményeinkkel, katona- és ipariskoláinkkal, színházainkkal és természetrajzi gyűjteményeinkkel kiáltó ellentétben áll". A gyakorlati feladatok hangsúlyozása azonban nem tompítja, ellenkezőleg, kiélezi a feuerbachi antropológia alapvető ellentmondását, ti. azt, hogy nem tud társadalomelméletté válni, s ez Feuerbachot arra készteti, hogy az előszóban nyíltan megfogalmazza dualista alapállását: „Csak a *gyakorlati* filozófia területén vagyok *idealista*... Egyszóval az eszme számomra csak a történelmi jövőbe, az igazság és erény diadalába vetett hit, csak *politikai* és *erkölcsi* jelentősége van számomra. A tulajdonképpeni elméleti filozófia területén azonban, egyenes ellentétben a hegeli filozófiával ... számomra csak a realizmus, a materializmus érvényes."[10] Az ifjúhegeliánusok részéről tehát nem egészen indokolatlan főműve alapkoncepciójának „félreértése", ellenkezőleg, jól tudatosították a Fichtével élesen polemizáló Feuerbach

[9] L. Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei", Bp. 1951, 179—184.
[10] L. Feuerbach: „A kereszténység lényege", Bp. 1961, 18., 22., 31.

fichteizáló koncepcióját az erkölcsök forradalmáról. Itt magának Feuerbachnak a szavaiból tűnik ki, hogy a társadalomelméletben és az etikában nem lépett túl az idealizmuson, sőt az egész ifjúhegeliánus táborral egybehangzóan az elvont Kellés, az emberi lényegbe foglalt eszmények realizálódását látja és várja a világtörténelemben. Ezért nőhetett ki a feuerbachi humanizmus-elméletből nemcsak Hess erőteljes etikai-ökonómiai szocializmusa, hanem Karl Grün szentimentális „igazi szocializmusa" is. Az 1842-ben írott és 1843-ban megjelent „Előzetes tézisek" továbbviszik a fenti írások politikai programját és egyben előkészítik a feuerbachi humanizmus-elmélet legátfogóbb kifejtését az „Alapelvek"-ben. A spekulatív filozófiának az egész cikkben végigvonuló kritikáját Feuerbach ugyanis a német metafizika és a francia materializmus szükségszerű szövetségének elvére futtatja ki. A német—francia szövetség gondolata eredetileg Heinétől származik, a negyvenes évek elején Németországban főleg Feuerbach, illetve Ruge csoportja hangsúlyozta egyértelmű állásfoglalásként a radikális polgári átalakulás francia modellje mellett. A cikk befejező gondolatsora ugyan nem jut el a polgári demokrácia explicit követeléséig, csak filozófiai szinten érvel, s az államot mutatja be az ember igazi lényeként. Az akkori Németországban azonban az államnak mint az ember igazi lényegének, „az emberi lény realizált, kiművelt, explicitté tett totalitásának" bemutatása és az államfőnek „az egyetemes ember reprezentánsaként" való jellemzése igen progresszív republikánus programnak számított.

A német—francia szövetség politikai programját Feuerbach antropológiailag alapozza meg, mivel szerinte az emberi lényeget a szív (érzelmek) és a fej (gondolkodás) egysége jellemzi, így lesz a két nemzet szövetsége — a francia szív mint a női és a német fej mint a férfi princípium egysége — elméletileg és gyakorlatilag egyaránt az emberi lényeg igazi realizálása. Az „új filozófia", amely meghozza Feuerbach szerint az új világ hajnalhasadását, tehát a fenti két elv egyesítésén, mint az emberi lényeg igazi realizálásán alapul. Az új filozófiát az állam vallásaként bemutatva, Feuerbach megpróbálja ezt a két elvet belső egységükben felfogni, hiszen e kettősségben ott feszül a materializmus és idealizmus — a második kiadás előszavában elismert — dualizmusa. Az egységes természettudományos szemlélet programja — érzelem és gondoskodás egyaránt az ember természeti meghatározottsága —, a filozófiának a természettudománnyal való szövetsége ezzel maga is „politikai" jelentőséget nyer, csakhogy ezáltal maga a politikai program válik elvont antropológiai jellegűvé.

Az új filozófia középpontjában ugyanis a spekulatív filozófia kritikája áll, mindenekelőtt pedig a szubjektum és objektum viszony megfordítása. Hegelnél a valóságos szubjektumok, az emberek egyik predikátumának, a tevékenység tárgyának eredményeként jelennek meg, s ezzel visszájára fordul a viszony az ember és az általa létrehozott világ között. Az állam válik az igazi szubjektummá, s az egyes emberek vagy rendek stb. csak mint az állam meghatározottságai, azaz predikátumai léphetnek fel, vagyis az elvont általános szubjektum az igazi tevékeny, ő hozza létre meghatározásait és konkretizálódik, inkarnálódik bennük. De a hegeli „Jogfilozófiá"-n mint társadalomelméleten túllépve az egész hegeli rendszer felé, ugyanez a viszony lép fel az állam mint konkrét és szellem mint elvont általános meghatározás között, vagyis az állam maga is a szellem mint igazi szubjektum inkarnációjaként jelenik meg. Ezt a megfordítást mint a spekulatív filozófia titkát Feuerbach

már „A hegeli filozófia kritikájához" című írásában leleplezte, de azon a leegyszerűsítő szemléleten, hogy az igazi filozófiai módszer, az új filozófia elve a spekulatív filozófia egyszerű megfordítása, most sem tud túllépni: „*A spekulatív filozófiát általában* megformáló kritika módszere nem különbözik a *vallásfilozófiában* már alkalmazott módszertől. A *predikátumot* mindig csak *szubjektummá* kell változtatni és így mint *szubjektumot objektummá* és *elvvé* — a spekulatív filozófiát csak *meg* kell *fordítanunk*, és megkapjuk a kendőzetlen, a tiszta, csupasz igazságot."

A szubjektum és predikátum megfordításának elve Feuerbachnál az elméleti filozófia alapvető tézise, amely önmagában véve, közvetlenül megadja a gyakorlati filozófia tartalmát. Feuerbach ugyanis kiiktatja Hegel dialektikus társadalom- és történelemelméletének egész gazdagságát, s a filozófiát az antropológiára mint „a természet és az ember *egyszerű, önmagával azonos lényegének*" elméletére redukálja. Ezért nem véletlen, hogy a feuerbachi filozófia iránt mind erőteljesebb érdeklődést mutató Marx 1843 februárjában így ír Rugénak az „Előzetes tézisek"-ről: „Feuerbach aforizmáival csak ebben a pontban nem értek egyet, hogy túl sokat utal a természetre és túl keveset a politikára. Pedig ez az egyetlen szövetség, amely által a mostani filozófia igazsággá válhat. De hát nyilván úgy lesz, mint a XVI. században, amikor a természetrajongóknak megfelelően létezett egy másik csoport, az államrajongók sora." (MEM 28, 392.) Marx nyilván államrajongónak vallja magát Feuerbachhal mint természetrajongóval szemben, vagyis Feuerbach politikai programja korántsem elégítette ki Marxot.

Már ebből is kitűnik, hogy mennyire tarthatatlan az az elterjedt felfogás, amely Marx újabb művének, „A hegeli jogfilozófia bírálatához" címen ismert kreuznachi kéziratnak (1843 nyara) a koncepcióját teljességgel Feuerbach hatásából vezeti le. A német—francia szövetség gondolata ugyan már korábban is megragadta Marxot és most feuerbachi formájában is nagy hatást gyakorolhatott rá, de csak később, a „Deutsch—Französische Jahrbücher"-ben írott cikkeiben lép elő nála saját elveként mint a proletariátus és a filozófia egyesítésének programja. A spekulatív filozófia újabb feuerbachi kritikája kétségtelenül már 1843 nyarán is segítséget nyújthatott Marxnak a hegeli jogfilozófia bírálatában. Feuerbach döntő hatását azonban abból szokták levezetni, hogy Marxnál is elsődleges szerepet játszik Hegel kritikájában a szubjektum és predikátum megfordításának gondolata. Marx valóban nagyra értékeli Feuerbachnál a megfordítás elvét — ez a „genetikus-kritikai módszer" az, amit a „Gazdasági-filozófiai kéziratok" „feuerbachi dialektikának" nevez —, de korántsem arról van szó, hogy ezt a feuerbachi elvet konkretizálva alkalmazza a hegeli filozófiára és csupán a konkrét és részletes alkalmazással jut túl Feuerbach elvont, de alapjában véve helyes álláspontján. Éppen ellenkezőleg — újólag, akárcsak már 1839-ben — arról van szó, hogy Marx saját immanens fejlődése eredményeinek megerősítését látja Feuerbach Hegel-kritikájában. Marx a „Rheinische Zeitung" politikai publicisztikájának eredményeként maga jutott el, méghozzá közvetlenül társadalmi-politikai szinten a megfordítás gondolatához. A periódus elején a hegeli államelmélet szellemében az állam meghatározó szerepéből indul ki a polgári társadalommal, az anyagi életviszonyok rendszerével szemben, s az utóbbi felülkerekedését az előbbin, mint a magánember, az anyagiasság, az önzés, az „elvetemült materializmus" világának uralmát az állampolgár, a közérdek világán az elidegenedés alapjelenségének tekinti. Politikai gyakorlatában Marx maga kerül mindinkább

szembe ezzel a hegeli fogantatású — bár radikalizált-demokratikus — társadalomelmélettel, és Feuerbachtól teljesen függetlenül jut arra a belátásra, hogy polgári társadalom és politikai állam hegeli viszonyát meg kell fordítani. A konkrét társadalmi konfliktusok elemzése ugyanis rádöbbenti arra, hogy a Hegel által evidensnek ábrázolt viszony, a politikai állam, mint az általánosság uralma maga is az elidegenedés kifejeződése, a nagy magántulajdon világának szentesítése.

A spekulatív filozófia visszájára fordításának gondolata Marxnál tehát nem Feuerbachtól származik, legfeljebb megerősítést nyerhetett az „Előzetes tézisek" alapján. Marx ezt a gondolatot maga vajúdta ki saját immanens fejlődésében, s így nem kellett konkretizálnia sem az elvont feuerbachi elvet, hiszen eleve konkrét társadalmi-politikai felismerésként bontakozott ki nála ez a gondolat. Feuerbach hasonló irányú fejlődésének ténye azonban egyértelmű magyarázat arra, hogy miért fokozódik Marx érdeklődése 1843 folyamán a feuerbachi filozófia iránt, bár „A hegeli jogfilozófia bírálatához" című kézirat kapcsán korántsem beszélhetünk Marxnál feuerbachiánus álláspontról. A marxi társadalomelmélet a polgári társadalom elsődlegességének elvével nagy előrelépést tesz a materializmus felé, de még nem jut el a materializmusig, így szó sem lehet arról, hogy Marx Feuerbach hatására 1843-ban materialistává vált, ahogy ez gyakorta elhangzik.

A kreuznachi kéziratok társadalomelmélete, a „demokrácia" mint a kommunizmus előképe Marxnál sokkal inkább Rousseau koncepciójára emlékeztet, mint Feuerbachéra, hiszen a totális egyszerű árutermelés jakobinus beállítottságú vízióján alapul. Ez a radikális jakobinizmuson alapuló egyenlősítő-szocialista modell az utópista szocializmusnak megfelelő szakasz Marx életművében és ezért saját természeténél fogva mutat rokonságot és párhuzamosságot a feuerbachi humanizmus-elmélettel mint az utópista szocializmus német válfajával, amelyből a különböző kispolgári szocialista irányok kiindultak Németországban, de eleve különbözik is tőle — mint az állampolgár politikai hitvallása a feuerbachi magánember szeretet-vallásától, mint a történelem dialektikus elmélete az „antropológia egyetemes tudományától". 1843 folyamán a feuerbachi életmű jelentősége mégis tovább fokozódik Marx számára, s ennek oka egyfelől az, hogy az 1843 novemberében megjelent „Alapelvek"-ben a humanizmus-elmélet mint Feuerbach „antropológiai demokratizmusa" eléri tetőpontját és megkapja átfogó, rendszeres kifejtését, másfelől pedig az, hogy Marx említett demokrácia-elmélete egyre jobban válságba kerül és 1843 őszére megkérdőjeleződnek az állampolgár-centrikus, jakobinus társadalomelmélet alapjai.

Feuerbach legtöbbet idézett és legnagyobb hatású munkája Marx és Engels életművében kétségtelenül az „Alapelvek". Az „Alapelvek" valóban pozitív tendenciája a reális nembeliség elvében és az érzéki, valóságos, empirikus ember felfogásában fogalmazódik meg, s ehhez kötődik a spekulatív filozófia legrészletesebb feuerbachi kritikája is. Feuerbach a spekulatív filozófiával szemben kimondja, hogy az ember valóságos, érzéki lény, amelynek testisége a maga totalitásában alkotja a lényegét, s az ettől való elvonatkoztatás az elidegenedés birodalmába vezet (37. §). Feuerbach a reális, empirikus egyénből próbálja levezetni a nembeliséget, hiszen az Én—Te viszony, mint emberek közötti viszony végül is a Te-nek mint a nembeliséget, az emberi közösséget megtestesítő másik embernek a levezetésére szolgál. 1843—1844-ben ennek a kérdésnek az erőteljes feuerbachi felvetésén, később pedig a levezetés kudarcán

volt Marx számára a hangsúly, ebből adódik az, hogy az egymást követő periódusokban különbözőképpen értékeli ugyanazt a művet. A feuerbachi antropológia (51—56. §) és a közösség elve (61 és 64. §) Marx számára átmenetileg elsőrendű jelentőségűvé vált, bár lét és lényeg feuerbachi egységét, sőt eleve adott egybeesését nem fogadta el. Marx lét és lényeg világtörténelmi feszültségében gondolkodott, így fejti ki később a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban — éppen Feuerbachra hivatkozva — a kommunizmus elvét is; de Feuerbachnak az a gondolata, hogy ami létem, a lényegem is (27. §), csak „A német ideológiá"-ban kerül érdemi bírálatra. (MEM 3, 548.)

Marx 1843 októberében Franciaországba érkezik, ahol a nagyüzemi proletariátussal való találkozás hatására rendkívül gyorsan eljut a kommunizmusig. A „Zsidókérdéshez" címmel a „Deutsch—Französische Jahrbücher"-ben publikált tanulmányában, a proletár kommunizmus felé történő átmenet szakaszában, ezért mutatkozott számára alkalmasnak álláspontja kifejezésére az emberi emancipáció feuerbachi kategóriája. Az emberi emancipáció elve már a humanista szocializmus irányába mutatott, de még közelebbi konkretizálás nélkül, a politikai emancipációval való szembeállítással pedig ki tudta fejezni — Bauerral polemizálva — a polgári szabadságjogok korlátait és saját korábbi jakobinizmusának meghaladását. A folyóiratban megjelent másik írása, „A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés" ennél már jóval fejlettebb álláspontot képvisel, elvileg meghaladja az emberi emancipáció terminusába foglalt feuerbachi humanizmust, de a proletariátus és a filozófia egységének elvét még a német—francia szövetség feuerbachi gondolatát folytatva, feuerbachiánus modorban fogalmazza meg. Az eljövendő forradalom agya a filozófia, szíve a proletariátus — vallotta a fiatal Marx 1844 elején —, s a „divatos" feuerbachiánus megfogalmazás kétségtelenül a német olvasóközönség megnyerésére is irányult. Világos azonban, hogy nemcsak arról van szó, hiszen a proletariátust Marx még teljességgel passzív elemnek fogja fel, amelyet a filozófia áthat és mozgósít.

A „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban Marx maga is a Hegel utáni filozófiai fejlődés központi alakjának tekinti Feuerbachot: „a pozitív kritika egyáltalában ... igazi megalapozását Feuerbach felfedezéseinek köszönheti, akinek *Philosophie der Zukunft*-ja és *Anekdota*-beli *Thesen zur Reform der Philosophie*-ja ... az egyedüli írások Hegel Phänomenologie-ja és *Logik*-ja óta, amelyekben valóságos forradalom foglaltatik", mégpedig azért, mert „csírájában felborította a régi dialektikát és filozófiát", vagyis „Feuerbach az egyetlen, akinek viszonya van a hegeli dialektikához ... aki egyáltalán a régi filozófia igazi leküzdője."[11] Az említett két írás valóban Feuerbach életművének tetőzése, mégis azt kell mondanunk, hogy Marx itt túlértékelte, sőt „félreértette" Feuerbachot; számos ponton a saját eredményeit tulajdonította neki. Ebben sajátos fáziskésés mutatkozik: fejlődésének tényleges eredményeit tekintve jóval messzebb jutott már, mint Feuerbach, de még nem ismeri föl tudatosan ezt a különbséget. Feuerbach megtorpanását követően, a „Szent család" munkálatai idején tovább fokozódik ez az ellentmondás, ezért írja két évtized múltán, 1867. április 24-i levelében Marx Engelsnek, hogy a „Szent család"-ban „a Feuerbach-kultusz most igen humoros hatást tesz az emberre". (MEM 31, 285.) Hiszen — mint ez idő tájt, 1865. január 24-én Schweitzernek írja — „Hegellel összehasonlítva Feuerbach nagyon szegényes. Mégis, Hegel *után* korszakalkotó volt, mert hangsúlyozott bizonyos, a kereszt-

[11] Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok", Bp. 1961, 4. és 100.

tény tudatnak kellemetlen és a kritika haladása szempontjából fontos pontokat, amelyeket Hegel misztikus félhomályban hagyott." (MEM 16, 22.) Úgy tűnik azonban, hogy e két évtized távlatából történő értékelés sem magyarázza, miért tekintették Marx és Engels a „Szent család"-ban Feuerbachot nemcsak a spekulatív filozófia leküzdőjének, hanem a kommunizmus, mint „a humanizmussal egybeeső materializmus" igazi képviselőjének. (MEM 2, 91—93., 124. és 140.) A válasz szerintünk abban rejlik, hogy Marx és Engels 1844-ben Feuerbachot nemcsak kommunista teoretikusnak, hanem a kommunista mozgalom — legalábbis potenciális — résztvevőjének tekintette, s csak akkor jutottak el Feuerbach érdemi kritikájáig, amikor ebben a reményükben végérvényesen csalódniuk kellett.

IV

Marx első kapcsolatkeresése Feuerbachhal 1843 elejére esik; Rugéval együttesen látogatást terveznek Feuerbachnál. A látogatás azonban elmarad és ezért Marx 1843 októberében levélben kéri fel Feuerbachot a „Deutsch—Französische Jahrbücher"-ben való részvételre, arra hivatkozva, hogy a folyóirat tulajdonképpen Feuerbach terveinek, a német—francia szövetségnek a megvalósulása. Feuerbach válasza mégis az udvarias elutasítás volt, s rendkívül szembetűnő a marxi levél harcos, aktív és a feuerbachi válasz elvontbölcselkedő, passzív-tartózkodó jellege közötti kontraszt. Feuberbach ugyan a folyóiratban való részvétel elutasításával lemond az alkalomról, hogy csatlakozzék a német ellenzék radikális szárnyához, de válaszleveléből világosan kirajzolódik a dilemma a városi élet utáni vágy és a falusi magány vonzása között: a városban komolyan venné a „filozófiai hiábavalóságokat", a falusi csendben meg „komoly irodalmi munkával" lehet foglalkozni.

Feuerbach számára nem ez volt az utolsó lehetőség a radikális mozgalomba való bekapcsolódásra. Hiszen a „Deutsch—Französische Jahrbücher"-ben mégiscsak megjelent Feuerbachtól valami, ha más nem is, egy rövid levél, amelyet 1843 júniusában írt Rugénak a lap kiadási tervét méltatva. Ez a levél igen energikus; Feuerbach rendkívül erőteljesen hangsúlyozza a gyakorlat elsőbbségét, annak szükségességét, hogy az új elvek behatoljanak a tömegekbe. Egészen más Feuerbach áll itt előttünk, mint az 1843. októberi levélben, az a Feuerbach, akinek — vélt és valódi — szellemében az egész folyóirat, megindult. Igaz, Ruge a folyóirat első és egyetlen számát bevezető levelezést irodalmilag erősen átszerkesztette — és optimistára hangszerelte; sokáig Feuerbach levelét is fiktívnek vélték. A levél azonban valódi, előkerült kézirata, s így kétségtelen, hogy az optimizmus magától Feuerbachtól való, joggal reménykedhettek tehát a szerkesztők Feuerbach későbbi közvetlen részvételében. Ennek jegyében küldi el Ruge Feuerbachnak a lap első számát és a csatolt 1844. február 5-i levélben újólag figyelmébe ajánlja az első szám két fiatal szerzőjét, Marxot és Engelst.[12]

1844 közepén, Rugéval való szakítása után Marx újból reménykedni kezdett benne, hogy sikerül felvennie a kapcsolatot Feuerbachhal; tudta, hogy Feuerbach tartózkodásának egyik oka az volt, hogy Ruge félreértette „A kereszténység lényegé"-t. Ruge 1844. május 15-i levelében értesíti Feuerbachot szakításukról és Marxot, annak kommunista felfogását teszi felelőssé a radikális ellen-

[12] A Német—francia évkönyvek levelezését lásd: „Deutsch—Französische Jahrbücher", Lipcse 1973, 101—128.

zék egységének felbomlásáért. Feuerbach ugyan Marx álláspontjával sem értett egyet, de közelebb állt hozzá Marx koncepciója, így a szakítás után ő is megszüntette a kapcsolatot Rugéval. Az új helyzetet tükrözi Marx 1844. augusztus 11-én Feuerbachnak írott levele, amelyben őt a kommunista mozgalom részesének tekinti és az „Alapelvek"-re hivatkozva így ír: „Ön ezekben az írásokban — nem tudom, szándékosan-e — filozófiai alapot adott a szocializmusnak, s a kommunisták nyomban így is értelmezték ezeket a munkáit." (MEM 27, 400.) A szocialista ellenzék számos tagja osztotta Marx véleményét, azok, akik szintén szakítottak a polgári radikális szárnyhoz tartozó Rugéval. Ez a levél magyarázza tehát ez idő tájt írott „Gazdasági-filozófiai kéziratok" felfogását, amely szerint Feuerbach a kommunista eszmék képviselője.

Marx a fenti levelében beszámol Feuerbachnak arról, hogy műveinek milyen nagy sikere van a párizsi német munkások körében és mint harcostársát értesíti őt a kommunista mozgalom nemzetközi sikereiről. Az újabb közeledési kísérletnek az a személyes mozzanat is része volt, hogy Marx kieszközölte a párizsi „Vorwärts"-nél, hogy közöljék Feuerbach„Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers" (A hit lényege Luther szellemében) című 1844-ben megjelent brosúrája néhány részletét. Leveléhez csatolta az ugyanebben a lapban megjelent „Kritikai széljegyzetek ‚Egy porosz' cikkéhez" című saját cikkét is, amelyben először jelenti be nyilvánosan kommunista meggyőződését és Rugéval való szakítását. Marx tehát azért várt 1844 augusztusáig levelével, hogy a két cikk megjelenjék és saját cikkének elküldésével egyértelműen tisztázhassa Feuerbachhal való viszonyát. Feuerbach erre a levélre még csak nem is válaszolt. Marxnak azonban ez sem szegte kedvét, mert a következő időszakban Feuerbachnak a kommunista mozgalomhoz való közeledése mégis megtörtént.

Feuerbach 1844 folyamán egyre aktívabb érdeklődést mutat a kommunista mozgalom és irodalom iránt. Dicséri a kommunista teoretikusokat, különösen Weitlinget, és jelentős változást vár a „tudásra éhes embertömeg" színrelépésétől, bár másfelől ebben a mozgalomban is csak a vallásos tudat alól való emancipáció eszközét látja. Megdöbbentően keveset tud a kommunista mozgalomról, amelyet alapvetően a szorgos, tanulni vágyó kézművesek mozgalmának tekint; fogalma sincs az ipari proletariátus erejéről, holott Marx 1844 februári cikkében — éppen Feuerbach modorában — már a filozófia és a proletariátus szövetségét proklamálta. Itt mutatkoznak meg Feuerbach vidéki elszigetelődésének végzetes következményei.

1844 második felében az ifjúhegeliánusok Bauer-féle csoportja egyre élesebb támadásokat intéz Feuerbach, s vele együtt Marx, Engels és Hess ellen. Feuerbach kommunizmus iránti vonzalma, bármilyen elvontan került is kifejezésre, egyre jobban szembekerült a fichteánus ifjúhegeliánusok individualista beállítottságával. A támadások tetőpontját Max Stirner 1844 végén megjelent, „Az Egyetlen és az ő tulajdona" című könyve jelentette. Stirner a szabad öntudat baueri elvét az egyedi személyiség szélsőségesen individualista elvére fordította le; egyszerre polemizált az „Alapelvek"-kel és a „Szent család"-dal. Marx és Engels Feuerbachhal kapcsolatos állásfoglalását 1844—1845-ben tehát alapvetően meghatározta az a tény, hogy közös polémiát folytattak, s hogy ennek során Feuerbach „A kereszténység lényegé"-ről, vonatkozással „Az Egyetlen és az ő tulajdoná"-ra" című írásában 1845 elején — közember mivoltára hivatkozva — kommunistának nyilvánította magát.

1845 elején Engels megismerkedett Kriegével — aki ugyancsak Feuerbach humanizmusa felől jutott el a kommunizmusig — és ketten közösen levelet

írtak Feuerbachnak. „Feuerbach azt mondja, hogy előbb alaposan meg kell semmisítenie a vallási szemetet, mielőtt úgy foglalkozhatna a kommunizmussal, hogy irodalmilag képviselhetné. Azonkívül Bajorországban túlságosan el van zárva az egész élettől, semhogy ehhez hozzájuthasson. Ő egyébként, mint mondja, kommunista és nála csak a megvalósítás mikéntjéről van szó. Ha lehetséges, ezen a nyáron eljön a Rajnához, s akkor el kell mennie Brüsszelbe is, erre majd rávesszük." (MEM 27, 17—18.) Így számol be Engels, a várakozás izgalmával Marxnak 1845 februárjában a Feuerbachhal való kapcsolatfelvétel újabb kísérletéről. 1845 márciusában megjelent, „A kommunizmus gyors előrehaladása Németországban" című cikke második részében pedig arról tudósít, hogy „Dr. Feuerbach, jelenleg Németország legkiválóbb filozófiai géniusza kommunistának vallotta magát". (MEM 2, 484.)

Marx és Engels várakozása tehát, hogy Feuerbachot sikerül bevonni a kommunista mozgalomba, nem volt alaptalan. Az Engelsszel közvetlen kapcsolatban álló Kriege meg is látogatta Feuerbachot, aki szívélyesen fogadta őt. Feuerbachot nem sikerült ugyan 1845 folyamán sem kimozdítani vidéki rezidenciájából, de érdeklődése kétségtelenül megnőtt a kommunista eszmék és sajtótermékek iránt. Kriege beszámolt neki az újabb irodalomról, 1845. áprilisi levelében például Marx munkásságáról, gazdasági elméletéről. Arról azonban nincs bizonyítékunk, hogy Feuerbach olvasta volna a „Szent család"-ot, s Marx és Engels kommunista írásai egyáltalában befolyásolták volna. Nem tudott túllépni a kommunizmus kispolgári, elvontan humanista, filantróp felfogásán, ezért nem véletlen, hogy éppen Kriegével lép kapcsolatba. 1846 májusában azonban Marx és Engels szakítani kénytelenek Kriegével is, amiről Kriege levélben értesíti Feuerbachot. Az utak újabb szétválásánál Feuerbach tétovázása már az utolsó alkalom elmulasztása volt.

Marx már 1844 augusztusi, Feuerbachhoz írott levelében határozottan utalt az ifjúhegelianizmus felbomlási folyamatára, a tömegek megvetésének Bauer-féle elvére, és arra, hogy előreláthatólag mind közvetlenebb és élesebb polémiát indítanak Feuerbach ellen is. Az 1844—1845-ös vita lefolyását a legilletékesebb helyről, „A német ideológiá"-ból részletesen ismerjük. „A német ideológia" első variánsa „A lipcsei zsinat" címet viselte. Marx és Engels azt mutatták be újabb közös művükben, hogyan idézik meg az „egyházatyák", Bauer és Stirner Lipcsébe — a vita dokumentumai lipcsei sajtóorgánumokban jelentek meg — a „Szent inkvizíció", azaz az öntudat-filozófia ítélőszéke elé az „eretnekeket", vagyis Feuerbachot, Marxot, Engelst és Hesst. 1845 őszén, amikor „A német ideológia" anyagának ezt a részét írják Marx már jóval túljutott Feuerbachon. Mégis az ő pártjára áll a „német ideológusok" ellen. Csak 1846 tavaszán és kora nyarán kerül sor Feuerbach explicit kritikájára „A német ideológia" anyagában. Akkor, amikor a humanizmus-elméletből táplálkozó igazi szocializmus egész Németországban elterjed és a proletár szocializmus veszélyes konkurrensévé válik. „A német ideológia" II. kötete leszámol az igazi szocializmussal, s az I. kötet utólag megírt első fejezete magával Feuerbachhal is.

„A német ideológia" Feuerbach-fejezetének legfontosabb megállapítása, hogy Feuerbach valójában nem kommunista, bármennyire is kommunistának nyilvánítja magát, s ezzel a kommunista megnevezést, amely egy forradalmi párt hívét jelöli, üres, tartalmatlan kifejezéssé változtatja át. (MEM 3, 44.) Marx és Engels 1846 második felében is tovább dolgozik Feuerbach kritikáján. Erről ír Engels 1846. augusztusi, Marxhoz intézett levelében. Megállapítja,

hogy Feuerbach legutóbbi, „Das Wesen der Religion" (A vallás lényege) című munkája „A régi kaptafára van szabva", s összegezésként leszögezi, hogy Feuerbach fejlődése megtorpant, sőt visszaesés következett be munkásságában. (MEM 27, 29.)

Ez Marx és Engels végszava Feuerbachról a materialista történetfelfogás kialakulásának periódusában. 1845—1846-ban már rég nem arról van szó, hogyan hat Feuerbach Marxra és Engelsre, sokkal inkább arról, hogyan hat Marx és Engels Feuerbachra; arról, hogy sikerül-e bevonniuk őt a kommunista mozgalomba, sikerül-e elvont humanizmusát és szemléleti materializmusát a materialista történetfelfogás irányában forradalmasítani. Marx és Engels kísérleteinek végső kudarca szükségképpen esik egybe Feuerbach fejlődésének visszaesésével. Amikor 1846-ban megjelenik Feuerbach összegyűjtött műveinek második kötete „A filozófiai kritikák és alapelvek", már nem Feuerbach újabb harcainak előhírnöke, hanem egy korszak lezárulásával már csak a filozófiatörténetnek szól.

1846 után Feuerbach teljesen visszavonul a közélettől, még az 1848—1849-es forradalomban sem vesz részt, nem engedi magát jelöltetni a frankfurti nemzetgyűlésbe és levelezésében a forradalom időszerűtlenségéről elmélkedik. Amint Lenin megjegyzi, Feuerbach nem értette meg a forradalmat és képtelen volt igazán forradalmi cselekvésre. (LÖM 29, 37.) A forradalom utáni időszakban Feuerbach neve és munkássága mindinkább feledésbe merül, bár életének utolsó éveiben tesz egy kísérletet a magányból való kitörésre: belép a szociáldemokrata pártba. 1872-ben bekövetkezett halála idején azonban már csak kevesek előtt ismert Németországban. Engels csak Marx halála után írott, „Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége" című munkájában tér vissza Feuerbachnak a marxizmus kialakulásában játszott szerepére. De Engels legjobb szándéka ellenére sem tudott teljes képet adni az összefüggésekről, hiszen nem ismerhette Marx fejlődésének legfontosabb, jórészt kéziratos dokumentumait. Engelshez kapcsolódva, de Engels intencióival ellentétesen így kezdődik meg a II. Internacionálé marxizmusában Feuerbach materializmusának túlértékelése, mindenekelőtt Plehanov munkásságában. Ezért figyelmeztetnek Lenin „Filozófiai füzetei" erőteljesen nemcsak a feuerbachi antropologizmus korlátozottságára, hanem a feuerbachi és plehanovi materializmus párhuzamára és hasonló fogyatékosságaira is. (LÖM 29, 56. és 146.)

Lenin figyelmeztetése ellenére mindmáig kísért a plehanovi „képlet" a marxizmus kialakításáról: a hegeli (dialektika) és a feuerbachi (materializmus) hatások összegezése. Lenin nyomatékosan hangsúlyozta a „Filozófiai füzetek"-ben, hogy „Marx közvetlenül Hegelhez kapcsolódott". (LÖM 29, 175.) A szakirodalomban mégis Feuerbach közvetítő szerepének eltúlzása vált általánossá, bár elhangzott egy-egy jól megalapozott különvélemény is, mint Lukács Györgyé.[13] De csak az utóbbi évtized során tisztázódott Feuerbach igazi jelentősége a marxizmus kialakulásában. Fontos szerepet játszottak ebben a Luthercikk szerzősége körül lefolyt viták, valamint Marx és Feuerbach levelezésének kiadása. Fokozatosan kibontakozik Marx önálló fejlődésének pályája, s ezen belül a Feuerbachhal való kapcsolat dinamikája, ami egyben lehetővé teszi Feuerbach progresszív korszakának érdemben való bemutatását is.

[13] Elsősorban Lukács György Hess-tanulmányára gondolunk itt, amelyben először fogalmazta meg ezt a gondolatot filozófiatörténeti összefüggéseiben („Utam Marxhoz", I, Bp. 1971, 519. skk.).