

AZ „AKTIVITÁS” PROBLÉMÁJA GRAMSCI FIATALKORI ÍRÁSAIBAN

SZABÓ TIBOR

Gramsci elméleti munkásságának rekonstrukciója halála után negyven évvel is aktuális feladat. Olyan munka ez, amely során egyértelműen kiderül: csak az a rekonstrukció lehet hiteles, amely figyelembe vesz bizonyos filológiai és metodológiai szempontokat. Különösen érvényes ez a megállapítás fiatalkori munkásságára (1914–1919), hiszen ekkor írott levelei, cikkei posztumusz művek, amelyek azonosítása jelenleg is folyik.¹ Csak e cikkek kronológiai sorrendben való átnézése vezethet torzításmentes rekonstrukcióhoz, amely egyben azt is bizonyítja, hogy a fiatal Gramsci filozófiai koncepciója jelentős *fejlődésen* ment keresztül. Azért is fontos fiatalkori munkáinak fejlődésben való vizsgálata, mert éppen az időben jut el Gramsci a marxi és lenini elmélet és gyakorlat mind teljesebb megértéséhez. Ez Gramsci „útja a marxizmushoz”.

Fiatalkori filozófiájának egyik középponti problémája az *aktivitás* kérdése. Mint a torinói egyetem filozófiaprofesszorának, A. Pastorének visszaemlékezéséből tudjuk, már nyelvészeti stúdiumaival párhuzamosan foglalkoztatta az, hogy „miként válik az eszme gyakorlati erővé”.² Ez a problematika már magában hordozta az emberi cselekvés lehetőségeinek a kutatását. Erre *kettős hatás* alatt igyekezett választ adni. Egyrészt befolyással volt rá az idealizmus aktivitás- és praxis-felfogása, gondolunk itt a pragmatizmus Papini-féle változatára, a futurizmusra, bizonyos értelemben Gentile korai munkáira, de leginkább Croce-re. Másrészt mind elméleti, mind gyakorlati vonatkozásban jelentős hatás érte a szocialista mozgalom felől, Salveminitől Mondolfóig, a Croce által közvetített Labriolától és Soreltől egész Marxig.³ E kettősség gyakran vezette inkonzekvens álláspontok kialakításához és elfogadásához. Erre jellemző az aktív és tevékeny semlegességről írt 1914-es cikke, amelyben a Sorel-féle mitikus praxis-felfogáshoz közelálló pozíciót foglal el Olaszország háborúba való belépésével kapcsolatban. Még ha cikke tisztán elméleti és nem gyakorlati (interventista) volt is, másfél évi hallgatása bizonyítja, hogy érezte ezen elméleti álláspont egyoldalúságát, hibás voltát.

Amikor 1916-ban újból írni kezd – most már mint főfoglalkozású újságíró –, erőteljes Croce-hoz való visszatérés észlelhető a kultúra és a cselekvés kapcsolatáról kifejtett koncepciójában. Még Croce terminológiáját is átveszi és ennek megfelelően a *szellemi*

¹ Ezt a munkát R. Martinelli végzi jelenleg, s legutóbb egy kötetre való eddig ismeretlen Gramsci-írást tett közzé. Lásd A. Gramsci: „Per la verità”, Riuniti, Róma 1975.

² D. Zucàro: Antonio Gramsci all'università di Torino 1911–1915; „Società”, 1957/6, 1110.

³ Ez a kettősség és a források tisztázása csak az Októberi Forradalom után kezd megváltozni. Ekkor jön rá: „Forradalmárok vagyunk a cselekvésben, miközben gondolkodásunkban reformisták vagyunk.” A. Gramsci: *Scritti giovanili*, Einaudi, Torino 1958. 132.

aktivitás fontosságát hangsúlyozza. A szellem aktivitását azonban a szocialista mozgalom szolgálatába kívánja állítani. Azt gondolja, hogy a társadalom megváltoztatásához elegendő a kultúra és a tudatosság, illetve a proletárkultúra és az osztálytudat széles körű elterjesztése. Az akkori reformista szocialista vezetők elméleti helybenjárásával szemben ez az idealizmus felől jövő ösztönzés Gramsci számára pozitív lehetőséget jelentett,⁴ ugyanakkor el is túlozza a kultúra, a tudatosság szerepét a társadalom formálásában. Ekkor teljes egészében osztja Croce korai felfogását: „A történelmet mi magunk csináljuk, persze szem előtt tartva azokat az objektív feltételeket, amelyek között vagyunk, de saját szenvedéseinkkel, saját erőfeszítéseinkkel, saját eszméinkkel.”⁵

A szellemi aktivitás problémája a háború okozta szellemi és erkölcsi válság következtében 1917-ben a fiatal Gramscinál a morális problematikával kapcsolódik össze. Ez volt a II. Internacionálé teoretikusainak is a kiindulópontja (Kautsky, Jaurès stb.), de a II. Internacionálén kívül álló szocialisták is – mint például Sorel és Lukács is – ezzel a kérdéssel foglalkoztak. A fiatal Gramsci a Renan-, Sorel-, Croce-féle „szellemi és erkölcsi reform” szükségességének hangsúlyozásához kapcsolódik és az erkölcsi helytállás történelmi szerepét húzza alá. Eddigi felfogását ez jelentős mértékben konkrétabbá teszi, s most már nem csupán a szellemi aktivitástól várja a társadalom megváltozását, hanem az ember erkölcsi kötelességből származó aktivitásából. Látja, hogy a tömegek megnyerése nem érhető el csak kulturális befolyásolásukkal, hanem a gyakorlatban is meg kell változniuk ahhoz, hogy megváltozott cselekvéssel formálják a jövő társadalmát. A „Città futura” című ifjúszocialista újságban a tömegek passzivitásával szemben hangsúlyozza az erkölcsi cselekvés fontosságát. Azt írja: „Gyűlölöm a közönyösöket. A közönyösség akarathány, élődség, gyávaság, nem élet. Ezért gyűlölöm a közönyösöket. A közönyösség a történelem súlyos terhe. Olyan, mint az úszó nyakába akasztott kő, mint az a mozdulatlan anyag, amibe gyakran belevész a legnagyobb lelkesedés is. . . A közösség igen hatásosan működik a történelemben. Passzívan, de működik. Az az állati anyag, amely az értelemmel szembeszáll és megfojtja.”⁶ A közönyösséggel és a passzivitással mint a Sein negatív magatartásformáival szemben a fiatal Gramsci a Sollen pozitív követelményeit állítja, a par excellence aktivitást, a *morális cselekvést*, és a történelmi felelősség belátásán alapuló immanens *akaratot*. Az aktivitás ugyanis szerinte feltételezi az akaratot, aminek a társadalom közös akaratává kell válnia. Ezeket az ún. karosszék-kényelem politikája (vagy ahogy később nevezi, a „ha” politikája) ellen hangsúlyozza Gramsci. Azt írja: „Az úgynevezett legkisebb erő kifejtés elve, amely a karosszék-kényelem elve, ami gyakran azt jelenti: nem kell semmit tenni, ez válik népszerűvé”⁷ – s hozzáteszi, hogy ez az indifferens társadalmi és politikai magatartás az új társadalom megteremtésének legfőbb gátja.

Nem nehéz ebben a felfogásban felfedezni a népben ezt a magatartást bátorító reformista felfogásokkal szembeni polémiaját. Különösen Turati, Treves és Loria felfogását bírálja hevesen, akik „Marx doktrínáját külső sémára redukálták, természeti

⁴ Erről ír Togliatti „Antonio Gramsci” (Riuniti, Róma 1971) c. beszéd- és cikkgyűjteményében. (41.)

⁵ B. Croce: „Primi saggi”, Laterza, Bari 1919, 67–68.

⁶ A. Gramsci: „Scritti giovanili”, 78–79.

⁷ Uo. 77–78.

törvényre, amely fatálisan, az emberek akaratán, egyesített aktivitásukon, s ezen aktivitás által kifejtett társadalmi erőknél *kívül* érvényesül”⁸ s a társadalom tagjaiban azt az érzést keltik, „mintha a történelem nem lenne más, mint valami óriási természeti jelenség, erupció, földrengés, amelynek mindenki áldozatul esik, az is, aki akarta, az is, aki nem, az is, aki tudatában volt, az is, aki nem, aki aktív volt és aki közönyös volt”.⁹ Marx elméletét ezen ökonomista és naturalista fölfogások eltorzították és a proletariátus tétlenségének a doktrínájává változtatták. A fiatal Gramsci ezen polémiaja nagyon jelentős és mutatja, hogy ezekkel szemben „az emberek csinálják a történelmet”-formula marxi értelmét állítja.

Az emberi aktivitás során megváltoztatni kívánt történelmet azonban csak az orosz forradalom hatására kezdi el vizsgálni. Azért is fordulópont Gramsci filozófiai munkásságában ez, mert ekkor jön rá: a valóság megváltoztatása nemcsak kulturális-tudati feladat, hanem főleg és elsősorban konkrét-történeti.

Saját koncepciójának, valamint a gyér információnak befolyására azonban az oroszországi eseményeket kezdetben nem látja át teljesen. „A forradalom a Tőke ellen” című írása ebből a szempontból ítélhető meg helyesen. Mit is jelent ez az oly sokszor interpretált „Tőke” elleni forradalom? Azt semmi esetre sem, hogy a fiatal Gramsci itt Marx-ellenes volna. Épp ellenkezőleg: a hamis marxizmus-felfogások ellen szól, az ellen a szűk látókörű és szcientista felfogás ellen, amely a reformizmusra jellemző, s amely Marx „betűjére” hivatkozva megtagadja annak szellemét. A fiatal Gramsci a marxizmust mint a cselekvés vezérfonalát már ekkor is alkotóan igyekszik felfogni. Reformizmus-ellenessége azonban a másik véglet elfogadásához vezet: az orosz forradalmi mozgalmat „új erkölcsi légkör” megteremtéseként értelmezte, amely a hatalom megragadását antijakobinus módon vitte végbe. Ez az antijakobinus forradalom bizonyítja Gramsci számára azt, hogy nem a gazdasági faktor egyedül a döntő a társadalom fejlődésében (azaz nem kell megvárni, hogy „Anglia történelme megismétlődjék Oroszországban” – ahogy mondja), hanem az ember tevékenysége, aktivitása is elvezethet az új társadalomhoz.

A társadalmi cselekvés igénye egyre inkább az olasz társadalmi-politikai helyzet elemzéséhez vezetik el. Már belátja, hogy a „gondolat – bár szabad – ugyanakkor meghatározott is, pontosabban a történelem által meghatározott”¹⁰ – s a kultúra, valamint a tudatosság a konkrét történelmi helyzet által determinált. Azaz a tudatot önmagában nem lehet megváltoztatni, hanem feltételei megváltoztatásával együtt változik.

A fiatal Gramsci filozófiai fejlődésében 1918-ban hármass polémia figyelhető meg. Egyrészt bírálja a Salvemini-féle kulturális messianizmust, amely *kulturista* felfogás; másrészt elutasítja az *ökonizmust*, amely csak a gazdaság változásából vezetné le a társadalom mozgását és kizárná az emberi aktivitást a történelem formálásából;¹¹ ugyanakkor végül pedig elutasítja a politikai cselekvés erőszakos jellegét túlhangsúlyozó *jakobinizmust*, ami szerinte a történelem messianisztikus szemlélete, tulajdonképpen a praxis mitizálása.

Ekkor tudatosan nála, hogy a társadalom megváltoztatása csak a *politikai*, a *gazdasági* és a *kulturális* cselekvés összekapcsolódásából jöhet létre anélkül, hogy bármelyik szerepét

⁸ Uo. 154.

⁹ Uo. 85.

¹⁰ Uo. 260.

¹¹ Ebből a szempontból jelentős párhuzam mutatható ki Gramsci és Lenin felfogása között.

eltúloznánk. A kulturális aktivitásnak azért van bizonyos prioritása mégis, mert *ez indítja meg* az osztályharcot azzal, hogy tudatosítja a proletároknak a célt. Ezt a célt kell megvalósítani a cselekvéssel. Azaz a cél a politika, s a kultúra e politikai cél megvalósításának eszköze a fiatal Gramscinál. (Lukács felfogása ezzel szemben épp azért kulturista, mert nála a kultúra ekkor cél, a politika csupán eszköz.¹²) A kultúra biztosítja a széles tömegek hétköznapi tudatának megváltozását, ami a konszenzus megteremtésével jelentősen hozzájárul a politikai forradalom előkészítéséhez és megteremtéséhez.

Amikor Gramsci használni kezdi a *praxis* fogalmát (1919), ebben a perspektívában értelmezi azt. Egyrészt visszatér a Labriola-féle praxis-felfogáshoz,¹³ ugyanakkor pedig közeledik a lenini koncepcióhoz. Fiatalkori munkásságának végén tehát már látja a forradalmi cselekvés szükségességét, de azt sajátosan értelmezi. Ezt írja: „A konkrét probléma ma, a társadalmi katasztrófa tetején, amikor az egész felbomlott és minden önkényes hierarchia véglegesen megdőlt – az, hogy *segítsük a munkáosztályt a politikai hatalom megszerzéséhez* – az, hogy tanulmányozzuk és keressük az adekvát eszközöket ahhoz, hogy az *államhatalom átruházása minimálisan vérontással járjon*, hogy az új kommunista állam a forradalmi terror egy rövid periódusa után széles körben megvalósuljon.”¹⁴ Mi is akkor tehát a praxis? „A filozófiai meditáció gyakorlatba való átvitele”, vagy ahogy másként fogalmazza: „Az empirikus egyén állandó meghaladása, állandó megfeleltetése a szellemi egyetemességnek.” Ebből egyenesen következik, hogy a fiatal Gramsci a praxis szerepét nem mitizálta, nála sem a tudatosság, sem a praxis nem „demiurgosz”, hanem a hétköznapi élet és gondolkodás megváltoztatásának eszköze egy cél érdekében. Az, amit Marx úgy fejez ki, hogy „az elmélet is anyagi hatalommá válik, míhelyt a tömegeket megragadja”.¹⁵ Ez a cselekvési sor, amit ezután aktivitás helyett praxisnak nevez, hozza majd létre a tudatosságot és a konszenzust, ami mellett az új állam megteremtésekor *kis* hely marad a kényszerítő elemnek, a diktatúrának.

Az elmondottakból *néhány következtetés* adódik. Először is az, hogy ne tévesszen meg bennünket Gramsci szóhasználata. A „filosofia della prassi” nem praxisfilozófiát jelent, amely a marxizmus totalitását jelentő természeti, antropológiai, történeti és gyakorlati mozzanatokból csak a praxist hangsúlyozta volna, hanem a *gyakorlat filozófiáját*, amely az eszme megvalósulását s ezáltal a gyakorlat megváltoztatását tűzi ki céljának. Szükséges megtenni a különbséget praxisfilozófia és a gyakorlat filozófiája között azért is, mert véleményünk szerint már Gramsci fiatalkori munkásságának végén látszanak azok a tendenciák, amelyek a későbbiek során a marxizmus totalitásának felfogása felé vezetik őt. Másrészt ha nem tesszük meg e különbséget, akkor elfogadjuk végeredményben az újbaloldal Gramscit kisajátító törekvéseit.¹⁶ Továbbá: hatástörténeti szempontból nem közömbös feltenni azt a kérdést, hogy „melyik Sorel” hatott a fiatal Gramscira. Mert

¹² Lásd Hermann István: „Lukács György gondolatvilága”, Magvető, Budapest 1974, 117–118.

¹³ A. Labriola: „Tanulmányok a történelmi materializmusról”, Kossuth, Budapest 1966, 209. A Labriolához való visszatérésről lásd még L. Paggi: „Antonio Gramsci e il moderno Principe”, Riuniti, Róma 1970, 17.

¹⁴ A. Gramsci: „Scritti politici”, Riuniti, Róma 1973, 239–240.

¹⁵ Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés; MEM 1, Kossuth, Budapest 1957, 384–385.

¹⁶ Gondolunk itt elsősorban a zágrábi Praxis-kör filozófusaira, Kosikra, Vranickira, Markovića stb.

Sorel mitikus praxisfelfogása hatott Mussolinire is, aki ebből egy irracionálizmussal és nacionalizmussal kevert „egyveleget”, jobboldali felfogást dolgozott ki; s hatott Lukácsra is, aki baloldaltól értelmezte Sorelt, de Lukács igazán meglepődne, ha felfogását Sorelhez való kapcsolódásuk miatt Mussoliniéhoz hasonlítanánk! Kicsit hasonlóknak érezzük Lukács és Gramsci egyöntetű „praxisfilozófusoknak” való elnevezését is, hiszen az ifjú Gramsci a moralista Sorelhez kapcsolódik, s nem a praxist mitizáló Sorelhez, akihez viszont Lukács. Mint Croce-követő ahogy magát nevezi – igyekszik minden szélsőségtől tartózkodni. Sorelből tehát a „termelők erkölcsössége” problematikát emeli ki¹⁷ és az aktivitás kérdésében Croce felfogása hat rá. Gramsci azonban már ekkor is rendelkezik azzal az igénnyel, hogy önálló és koherens koncepciót alakítson ki magának a marxi és lenini filozófia alapján. Felismeri, hogy az osztályharcot nem csupán a kultúra területén kell megvívni, bár ez lényeges, hanem a gazdasági és politikai aktivitás területén is. Eközben nem téveszti szem elől a történelem agensének személyét sem, a proletárt, valamint a cselekvés megvalósulási terepét, a társadalmat sem. Így alakul ki benne a marxizmus totalitásának felfogása, ami kifejlett formában csak 1923 után valósul meg nála.

¹⁷ Ezt hangsúlyozza N. Badaloni „Il marxismo di Gramsci” (Riuniti, Róma 1975, c. könyvében is.