

Marx Károly születésnapjának 150. évfordulóján számos kutató figyelmét változtatlanul a róla elnevezett tan megszületése köti le. Szögezzük le mindjárt előljáróban: ez az érdeklődés a marxizmus genezise iránt nem valamilyen muzeális buzgalom. Nem azt jelzi, hogy Marx tanítása befejezett, zárt gondolatvilág volna, kutatóinak és értelmezőinek pedig már nem volna más feladata, mint az, hogy újabb életrajzi és eszmetörténeti adalékokkal kiegészítve tartósítsák az elkövetkező nemzedékek számára. Ellenkezőleg. A marxizmus megjelenésével foglalkozó irodalom gazdagodása és differenciálódása is bizonyítja, hogy ez az elmélet él, hatása erősödőben van, továbbfejlesztése pedig mind időszerűbb feladat. A paradoxon csak látszólagos. A legjobb értelemben vett marxológia fellendülésében ama törekvés is munkál, hogy a visszatérés az eredeti s részben még kellően nem értékelt szövegekhez a *mai* emberiség sorsdöntő kérdéseinek megválaszolásához nyújtson eszmei fogódzókat. „Vissza Marxhoz!” — e jelszó nem szörszálhasogató szövegmagyarázó életidegen foglalatosságát igazolja. Nem az öncélú múlt felé fordulást fejezi ki, hanem a mély elkötelezettséget a jelen és a jövő iránt abban az egységben, mely az elméletet és a gyakorlatot, a múltat, a jelent, a jövőt átfojja.

\*

Egy, a *Rheinische Zeitung* betiltása alkalmából (1843) megjelent rajz bilincsbe vert sajtógéphez láncolt Prométheuszként ábrázolja a fiatal Marxot. Az allegorikus kép ismeretlen szerzője korszerűsített változatban eleveníti fel a titán mondáját. Marxot porosz királyi sas marcangolja, lábainál pedig a rajnai városokat jelképező nemtők tiltakoznak a lap betiltása ellen.

A marxi ikonográfia eme példánya modern Prométheuszként láttatja tehát az egykori radikális lap főszerkesztőjét. Bennünket most az érdekkel: van-e a múlt századbeli litográfiának mélyebb jelentése? Hogyan érvényesül a prométheuszi hagyomány a szocialista humanizmus kialakulásában?

Doktori disszertációjának bevezetőjében Marx hitet tesz a tűzlopó félisten mellett. Bölcséleti credóját azonosítja a titán vallomásával. „A filozófia nem titkolja ezt. Prométheusz vallomása: »Nyíltan beszélek: minden istent gyűlölök« az ő saját vallomása, az ő saját jelszava minden égi és földi istennel szemben, akik nem az emberi öntudatot vallják a legmagasabb istenségnek. Mellette ne legyen isten senki.

Azoknak a siralmas nyulaknak pedig, akik a filozófia látszólag megrosszabbodott polgári helyzetének örvendeznek, megint csak azt mondja, amit Prométheusz az istenek szolgájának, Hermésznek mond: »Jegyezd meg ezt jól: szolgasorsodért soha / el nem cserélném gyötrelmes balsorsomat. / Belátom én: e kösziklát szolgálni jobb, mint Zeusz atyát meg-

bízható követjeként.« (Marx—Engels: *A vallásról*. Budapest, 1961. 8—9).

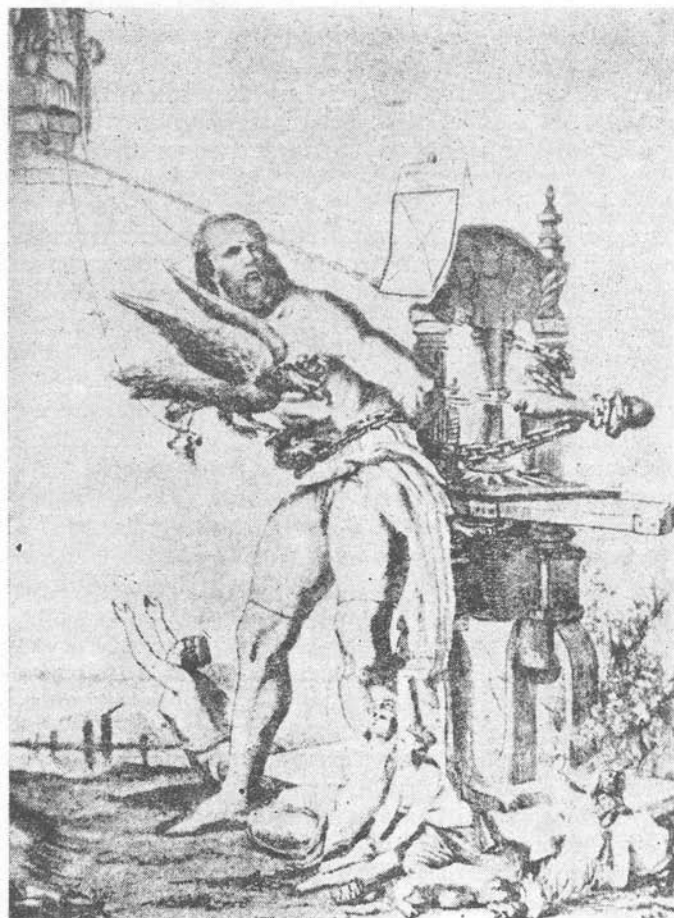
A filozófia, amelynek szószólójaként a fiatal doktorandusz Prométheusz idézi, égi és földi istenek ellen fordul. A trónusaikról ledöntendő evlági és természetfölötti hatalmak helyébe viszont önmagát kívánja ültetni. E hitvallás az emberi öntudat apoteózisa, és kifejezi a feltétlen bizalmat a legmagasabb kritikai fórummá emelt filozófia iránt, amelytől azt várja, hogy dacoljon bármilyen elnyomással. Tartalma és megfogalmazása jellegzetesen ifjú-hegeliánus ihletésű; az emberi ész, az emberi öntudat követelményei szerint akarja átalakítani a világot. A hivatkozás az olimposziakkal konfliktusba keveredett félistenre több évszázados humanista hagyományt elevenít fel és olyan rebellis szerepkört szán a bölcséletnek, amely — noha e megfogalmazásában utópikus —, szakít a gyakorlatától, az élettől való elzárkózás irányzatával. Magában rejtje a filozófiai elmélet és a forradalmi praxis valóban bensőséges kapcsolatának csíráit. Bruno Bauer viszolygott is a marxista credóból kisugárzó forradalmi szellemtől; megpróbálta rávenni barátját, hogy tekintsen el az aiszkhüloszi idézettől.

A beilleszkedés a prométheuszi eszmekörbe azonban már e szakaszban sem jelent teljes azonosulást. A marxista prométheizmus nem egyszerűen lázadást sugall az istenekkel szemben. Ateizmus ez, és előkészíti az átmenetet az idealista humanizmusról az antropológiai humanizmus közvetítésével a reális humanizmusra. A folytonosság tehát itt is csak viszonylagos; nem választható el a fordulatra utaló elemektől.

Marxot — feltehetően — főleg a prométheuszi eszményben rejlő társadalmi ellenzékiség vonzotta. Számára Prométheusz egyben erkölcsi modell is volt. Rokonszenvét a titán iránt az a nézete táplálhatta, hogy a színeiben fellépő filozófia a haladó társadalmi aktivizmus eszmei vértete lehet. E felfogás csendül ki soraiból: „Mint ahogy Prométheusz, miután ellopta a tüzet az égből, kezd házakat építeni és berendezkedni a földön, úgy a filozófia is, miután átfogta a világot a maga teljességében, fellázad a jelenségek világa ellen. Így áll most a dolog a hegeli filozófiával“ (*MEGA*, I. rész. 1. kötet, 1. félkötet. 131).

A prométheuszi jelképrendszer azonban sohasem vált Marxnál olyan ideológiai vezér-motívummá, amely öncélúan eluralkodhatna felfogásán. A tudományos szocializmus megalapítója hivatkozott a tűzlopó legendájára, ám mindig tudatában kellett lennie annak, hogy a legnemesebb mítosz sem helyettesítheti a tudományos kutatást, a tudományos elméletet. Amikor pedig úgy látta, hogy a mítosz holmi elmélet-pótlék funkcióját kezdi betölteni, s e minőségében akadályozza a társadalmi valóság tudományos elemzését, határozottan szembefordult azokkal, akik ilyen szerepet akartak neki kölcsönözni. Így történt ez Proudhonnal is, aki úgy fejtje ki nézeteit, hogy Prométheuszban személyesíti meg a társadalmat. Marx visszautasítja a Proudhon fejtámasztotta titánt, nem fogadja el allegorikus társadalomelméletét. Álláspontjában nyilván a tudományos társadalomelemzés igénye jelentkezik, amelytől szükségszerűen idegen volt „a dolgok magyarázatának“ ez a „görög-héber“ módja. *A filozófia nyomorúságának szerzője* megtagadta volna ifjúságának eszményi hőségét? Nem. Ez az elhatárolódás a prométheuszi szimbolika proudhoni kisajátítására vonatkozik. *A nyomor filozófiájának* Prométheuszát, ezt a „furecs figurát“ ugyanis nem vallhatta magáénak az a gondolkodó, aki 1847-ben, a

Proudhonnal folytatott vita időpontjában már Engelsszel együtt kidolgozta a történelmi materializmus alapjait. Világosan kiderül ez a konklúzió-jellegű megállapításából is: „Mi tehát ez a Proudhon által feltámasztott Prométheusz? A társadalom, az osztályellentéteken alapuló társadalmi viszonyok. Ezek a viszonyok nem egyén és egyén közötti viszonyok, hanem a munkás és a tőkés, a bérlő és a földtulajdonos közötti viszony stb. Töröljétek el ezeket a viszonyokat, és az egész társadalmat megsemmisítettétek; a ti Prométheuszok akkor már csak kar és láb nél-



*A megláncolt  
Prométheusz (1843)*

küli, azaz automatikus üzem nélküli és munkamegosztás nélküli fantom...“ (Marx—Engels *Művei* 4. kötet, Budapest, 1959. 116—117). E bírálat — végső soron — ama proudhoni koncepció ellen irányul, amely Prométheuszban az emberektől elszakadó, öncéllá változó társadalom jelképét láttatja.

Marxtól mindig idegen maradt a társadalom abszolutizálása. Őt az élő, konkrét ember érdekelt szenvedélyesen, ennek az embernek a fel-szabadítására törekedett.

\*

Marx viszonya Aiszkhülosz és Proudhon Prométheuszához bevilágít a mítoszokról szóló felfogásába is, amelynek mai értelmezése fölötté idő-szerű. Aktuálisá teszi ezt a vállalkozást mind a Prométheusz-vita to-vábbgyűrűzése a XX. században, mind a mítoszok felé irányuló sokoldalú figyelem a legkülönbözőbb társadalomtudományok részéről.

Napjaink társadalmi, tudományos és művészi életében a korszerű törekvések — többek között — a *demitizálás* jegyében bontakoznak ki. A nagy társadalmi átalakulások, a tudományos-műszaki forradalom évti-zedeinek szellemi légköre összeegyeztethetetlen a miszticizmussal, az ir-racionalizmussal. A computerek és a babonák, az emberi emancipáció és az előítéletek — legalábbis elvben — kizárják egymást. A mítosz-kutatás nagy arányú fellendülése kétségtelenül megfelel ama korparancsnak, hogy a tudomány fényénél mélyrehatóan, sokoldalúan értelmezzék a kultúr-történetnek ezeket az örökbecsű alkotásait. Ez az igény természetesen nem azonosítható valamilyen kategorikusan elutasító állásponttal. A mar-xizmustól pedig különösképpen idegen mind az értelemellenes mítosz-ra-jongás, mind a szcientista mítosz-rombolás. Ezért is találjuk merevnek, egyoldalúnak azokat a nézeteket, amelyek Marxra hivatkozva „a míto-szok végét“ hirdetik (Claude Prévost: *Marx et le mythe. La Nouvelle critique*, 1967. 3). Marx valóban szembefordult a tudományellenes miti-zálásokkal. Feltárta a különböző történelmi jelmezekben gyakran hamis tudattal fellépő társadalmi megmozdulások reális osztályalapjait. A mo-dern munkásmozgalomnak tényleg nincs szüksége semmiféle allegori-kus öngigazolásra. A marxizmusban kifejezést nyerő tudományos szocia-lizmus azonban nem tagadja a mítoszok kultúrtörténeti, antropológiai, etikai és művészi értékét. Nem vonja kétségbe — éppen komplex-jelle-gükből származó — funkcióikat az ember, a társadalom életében. Fel-ismeri és tudatosítja mély humán-jelentésüket nem csupán a múlt, ha-nem a jelen viszonylatában is.

A tudomány nem olyképpen szorítja ki a mítoszt, hogy egyszerűen átveszi minden funkcióját és a babonák lomtárába utalja. A mítosz és a tudomány „koegzisztenciája“ (létezik ugyanis egy ilyen egymásmellett-létezés) sem szorítható le arra a viszonyra, amelyben az előbbi pusztá illusztrációként szolgálja az utóbbit. Ha Marx elismerte a vallás (a ke-reszténység) humán-alapjait, tanítványai sem lehetnek szűkkeblűbbek mesterüknél, akár vallásos eredetű, akár világi-művészi jellegű mítoszok értelmezéséről van szó.

Persze, nem a nagy tanító iránti feltétlen tiszteletre hivatkozunk itt — ultima ratióként. Az alkotó marxizmus nem ismer ilyen argumentá-ciót. Érvelésünk a marxi tanítás lényegéből merít, amikor azoknak a fel-fogását idézi, akik a mítoszok humanista eszmei-erkölcsi tartalmát mélt-atják. Garaudy például az álmodozás szükségességét hangoztató Leninre emlékeztet, amikor kifejti, hogy a mítosz az ember alkotó tevékenységé-nek szintjén helyezkedik el. Utal Marx ismert megállapítására az em-beriség gyermekkorát felidéző, varázsukat megőrző görög mondákról, és

e humanista perspektívában értékeli Prométheusz, Ikarosz, Antigoné és Pygmalion üzenetét. E hősök — szerinte — kifejezik azt a magatartást, amely nem hajlandó végzetszerűen rögzítettnek tekinteni sem a természet, sem a társadalom rendjét. Prométheusz, Antigoné, az ó-testamenti proféták és az evangélisták mondái azt sugallják, hogy mindig új-rakezdhetjük életünk, és módunkban áll változtatni a világon. Ebben a szellemben a mítosz annak az emberi transzcendenciának is hordozója, amely nem valamilyen földöntúli erőbe helyezi a tökéletesedés biztosítékát, hanem a szüntelen emberi önalkotást és önmeghaladást képviseli. A nagy mondabeli hősök az emberi létproblémák kifejezői és tudatosítói; az emberi kezdeményezés megszemélyesítői és ösztönzői. A cselekvő, alkotó ember jelképei (Roger Garaudy: *Marxisme du XX-ème siècle*. Paris, 1966. 179—191).

Ernst Fischer is azt tartja, hogy a mitikus hősben a közösség újra és újra magára ismer, erényeiben és csodálatra méltó tetteiben pedig bizonyos alapvető (ismétlődő) emberi szituációkban tanúsítandó magatartásra keres és talál példaképet. Ezért is halhatatlanok ezek a hősök, ezért nélkülözhetetlen a mítosz. Az osztrák marxista gondolkodó szerint a mítoszban az az ember jelenik meg, aki dacol a sorssal, és e funkciója szervesen kapcsolódik más — ugyancsak igen fontos — tartalmához. A mítosz ugyanis szimbolikus formában beszél elsősorban a természetről, másodsorban az emberi nem történetéről, a természet és a történelem valtatása viszont az emberi életet, annak sorsdöntő mozzanatait (születés, növekedés, küzdelem és halál) idézi (Ernst Fischer: *Kunst und Koexistenz*. Hamburg, 1966. 200—213).

Míg Fischer a művészet és a mítosz kapcsolatát elemzi (felfogásában a művészetnek megvan az az adottsága, hogy korunk mítoszáat nyújtsa). I. C. Gulian a mítoszt a tudománnyal veti egybe. Kiemeli a mítosz sokrétűségét és polivalenciáját, funkcióinak gyakorlati jellegét, majd rámutat ismeretelméleti szerepére is. A román filozófus a mítoszok racionális és nem racionális kutatását sürgeti, ugyanakkor viszont kategorikusan visszautasít bármilyen irracionális magyarázatot (C. I. Gulian: *Filozofia în fața mitului*. *Revista de filozofie*, 1968. 1).

\*

A korszerű marxista mítosz-interpretáció csak egyik megnyilvánulása annak az elméleti munkásságnak, amely mind a múlt, mind pedig a jelen viszonylatában filozófiánk beszűkítése, a többi nagy szellemi áramlattól és tudományos irányzattól való szektás elszigetelése ellen is küzd. E törekvés különösen termékenynek bizonyult a marxizmus szellemi előtörténetének feltárásában. Képviselői tudják, hogy a viszony az eszmei előzményekhez és a kortársi áramlatokhoz kölcsönösen feltételezi egymást. Tudatosítani kívánják azt is, hogy az elvi-kritikai hozzáállás a múlt és a jelen bölcséleti, etikai, szociológiai és művészi irányzataihoz jelentős hatással lehet a marxizmus jövőbeni fejlődésére.

E felismerés szerint kell méltatnunk a marxizmus forrásvidékének árnyaltabb, szélesebb keretű feltérképezését szorgalmazó újabb szempontokat. Értékelésük során ismét a prométheuszi motívumra bukkanunk. A lázadó titán üzenete ugyanis nem csupán a görög mitológia közvetíté-

sével jutott el Marxhoz. Utaltunk már a hegeli filozófia prométheuszi jellegét kiemelő marxi idézetre. A német klasszikus filozófia örökségében azonban e jelleg vonásai nem csupán Hegel nézetein ismerhetők fel. Ismeretes, mennyi vita folyt már a német idealizmus szerepéről Marx felfogásának kikristályosodásában. E polémiák nemcsak a múltban, hanem napjainkban is szembesítik a haladó és a konzervatív álláspontokat. Az előbbieket teljes gazdagságában szeretnék értékesíteni a német klasszikus filozófia örökségét, az utóbbiakat e viszonylatban is szűkkeblűség jellemzi. Mintha Engels sohasem jelentette volna ki: „... mi, német szocialisták, büszkék vagyunk arra, hogy nemcsak Saint-Simontól, Fourier-től és Owentől származunk, hanem Kanttól, Fichtétől és Hegeltől is”. (Marx—Engels *Művei* 10. kötet. Budapest, 1963. 585). A klasszikusok be-tűinek fetiszizálói, úgy látszik, nem mindig következetesek. Hosszú időn át ugyanis Kant és Fichte szerepét éppen ők mellőzték.

Tudor Vianu „prométheuszi forradalmat“ üdvözölt Kant immanens embertanában, Kant viszont — mint ismeretes — „kopernikuszi fordulat“-ként értékelte a maga kritikai bölcséletét. Ezt a fordulatot valójában Marx hajtotta végre, a román filozófus viszont helyesen ismerte fel a kanti felfogás egyik alapvető érdemét. Figyelemre méltó, hogy Garaudy, aki *A gondolat forradalma* (Budapest, 1965) című könyvében — többek között — arra vállalkozik, hogy újraértelje a klasszikus német filozófia helyét a marxizmus eszmetörténetében, éppen abban látja Kant és Fichte jelentőségét, hogy kidolgozták a nagy polgári humanizmus alapelvét: az ember mindig cél és sohasem eszköz. Igaz, nálunk az emberi lényeg még elvont, spekulatív eszmeeként, az említett alapelv pedig történelmen kívüli, ugyancsak elvont követelményként jelentkezik. Míg Althusser arra helyezi a hangsúlyt, hogy Marx szakított Kant és Fichte elvont ember-eszméjével, Lucien Sève találoán jegyzi meg, hogy az ember elvont fogalma nem azonos az elvont ember fogalmával (Lucien Sève: *Psychologie et marxisme. La Nouvelle critique*, 1966. 11). Althusser és hívei merev választóvonalat akarnak tehát húzni egyrészt Kant és Fichte, másrészt Marx között. Abszolutizálják a tényleges különbséget és tagadják e különbség ellenére kimutatható folytonosságot a kanti—fichtei és a marxi humanizmus között. Márpedig ez az összefüggés létezik — többek között — éppen a prométheuszi eszmény jegyében.

Említett könyvében Garaudy érdekes kísérletet tesz a Fichte filozófiájában található „prométheuszi premisszák“ tudatosítására, annak a hatásnak a kimutatására, amelyet Fichte az emberről és az emberi gyakorlatról szóló felfogásával Marxra gyakorolt. A francia forradalom szellemi kisugárzását képviselő *Tudománytanban* fogalmazza meg Fichte nézeteit az ember alkotó cselekvéséről, e tevékenység elsőbbségéről, az emberi szabadságról. E nézetek — Garaudy szerint — kitörölhetetlen nyomokat hagytak az ifjú Marx gondolkodásán. A „prométheuszi eretnokség“ félreérthetetlenül kimutatható Fichte ama koncepciójában, hogy az ember az, amivé magát teszi. Számára a létezés azonos a cselekvéssel, az alkotással; központja pedig az „én“. E fichtei „én“ az állandó önmeghaladás folyamatában, a szüntelen öntervezés dinamikájában nyilvánul meg. Nem szélsőséges individualizmust gerjeszt, hanem egy olyan emberi létnek a primum movense, amely sohasem adottság, hanem mindig mozgás, kezdeményezés és tevékenység (i. m. 33—45). Ebben az ember iránt bizalmat

és optimizmust kifejező filozófiában nem nehéz felismerni a mai egzisztencializmus számos alapelvét. Idealista filozófia ez, ám az emberi autonómia, a gyakorlat és az ember társadalmi jellegének kiemelésével termékeny eszmei indítékokat adott a marxi humanizmusnak.

Annak idején a neokantianizmus elleni harc minden bizonnyal hozzájárult a kanti bölcsélettel szemben elutasító, egyoldalú álláspont kialakulásához, amelynek képviselői nem vették kellő mértékben figyelembe Lenin árnyalt értékelését sem a nagy köningsbergi gondolkodóról. Feltehető viszont, hogy a kanti és fichtei örökség hitelesebb bemutatására irányuló kísérletekben már a mai nem marxista humanizmusokkal való párbeszéd szükségletei is munkálnak. Eme igények érvényesítése azonban — véleményünk szerint — nem azonosítható semmilyen rossz értelemben vett konjunkturalizmussal. A korszerű feladatok — ez esetben — szerencsésen találkoznak a hagyományok tárgyilagos értékelésével.

A másfél százados évfordulót a marxizmus reneszánszának jegyében köszönhetjük. A tudományos szocializmus története sem egyenes vonalú, megtorpanásokat nem ismerő fejlődés. Miért is volna az? A dialektika törvényei reá is vonatkoznak. Marx tanítása — éppen azért, mert élő tanítás — szintén az új és a régi harcának feszültségében alakul. Haladás és maradiság marxisták között is megtalálhatja a maga szószólóit. A hivatkozások Marxra önmagukban még nem jelentenek biztosítékot betokosodás és szklerózis ellen. Hivatkozásokról, idézgetésekről van ugyanis — sok esetben — szó, és nem a marxi elmélet lényegének hiteles értelmezéséről. Az említett — nem marxista gondolkodóktól is elismert — megújódás sem csupán autentikus szövegmagyarázatokból ihletődik (noha ezek döntő szerepet játszanak). Ez az újjászületés a marxizmus alkotó továbbfejlesztését képviseli a XX. század nagy társadalmi, tudományos és műszaki forradalmaiban. A két tényező kölcsönösen feltételezi egymást, eszmei eredőjük pedig élénk viták hevében érvényesül.

Nem állíthatjuk, hogy a polémiák a marxizmuson belül mindenütt és egyértelműen a haladó nézetek győzelmével zárultak volna. Ám az eszmecsere maga is serkentő volt. Kilendítette filozófiánkat a „dogmatikus szendergés”-ből. Bebizonyosodott, hogy a marxizmust nem lehet tartósan kanonizálni; közegi ellenállást tanúsít „teologikus” törekvésekkel szemben.

Általános ösztönző következményeik mellett a közelmúlt vitáinak egyik legfontosabb eredményét abban jelölhetnők meg, hogy erőteljesen exponáltak a marxizmus humanista gondolkörét. Lényegesen módosították azt a képet és közfelfogást, amely mind a reformista, mind az ortodox értelmezések nyomán Marxról és tanításáról kialakult. E polémiák ily módon elősegítették egy hitelesebb Marx-portré körvonalazását. Kibányaszták a különböző pozitívista-skolasztikus magyarázatok üledékei alól az eredeti, történetiségében helyreállított marxi gondolatmenetet. Életre galvanizáltak éppen a mai kor égető kérdéseire feleletet kínáló eszme-indítékait. A marxi humanizmus felelevenítése ugyanis sürgető társadalmi rendelést elégít ki. Halasztást nem tűrő válaszok megfogalmazását teszi lehetővé a XX. század második felében élő ember számára.

Az említett viták szétágazók. Van azonban közös nevezőjük, benső kapcsolatuk. Valamilyen vonatkozásban mindegyik a marxi prométheizmust érinti. A Marx ifjúkori művei, antropológiája, humanizmusa, az ember lényegéről vallott nézetei és az elidegenedés körüli vitákra gondolunk. Összefüggéseik nyilvánvalók, ha időrendileg van is bizonyos eltérés kibontakozásuk között. Jellemző még, hogy a frontok legtöbb esetben szinte azonos módon alakultak; az állásfoglalások majdnem mindig egyértelműen sarkítják a haladó, illetve a maradi felfogást. Akik megkülönböztetett jelentőséget tulajdonítanak az ifjú Marxnak és humanizmusának, azok számára rendszerint lényeges és időszerű koncepciója az elidegenedésről. E felfogás hívei sürgetik a korszerű marxista ember-filozófia kidolgozását. A szembenálló csoport képviselői viszont — legjobb esetben is — csupán eszmetörténeti szempontból érdeklődnek e kérdések iránt. Alábecsülik vagy egyenesen tagadják aktualitásukat. Persze, ez az eszmecsere nem maradhatott intra muros. Beleszóltak nem marxisták is, emiatt a vitapartnerek kapcsolatai, szövetségi relációi bonyolult képletet mutatnak. A haladó és a maradi nézetek választóvonalá nem fedi mindig szükség-szerűen a marxisták és a nem marxisták közötti határt.

A fiatal Marx írásai alkotják az időrendileg legelőször kirobbant, fontossági szempontból pedig alapvető vita tárgyát. E polémia története idestova negyven esztendő, kulminációs szakaszát azonban napjainkban érte el. Alapvető mivolta viszont abból származik, hogy az ifjú Marx tematikája lényegében felöleli a többi vita tárgyát is. A kutatók viszonya az ifjúkori írásokhoz sok esetben perdöntőnek bizonyul a tekintetben is, hogy mi lesz a magatartásuk az egész marxizmus, különösképpen pedig továbbfejlesztése iránt. Az ifjú Marx kiváltotta szenvedélyes érdeklődés tehát nem csupán az életmű mélyebb megértését szolgálja. A fiatalkori művekben nélkülözhetetlen alapelveket és ösztönzéseket találunk a XX. század marxizmusához.

Ismeretes, hogy e művek közül számos írás hosszú évtizedeken át különböző levéltárakban porosodott. A *hegeli jogfilozófia bírálatához* című tanulmányt például 1927-ben adták ki, *A német ideológia* teljes német szövegét 1932-ben közzétek, és ugyanebben az évben láttak napvilágot a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* is. Kautsky, Plehanov, Rosa Luxemburg, Lenin és Gramsci tehát nem ismerhette a marxizmus e születési bizonyítványait. Am nem csupán e kulcsjelentőségű művek kallódása akadályozta a fiatal Marx gondolatvilágának maradéktalan feltárását. Ideológiai és politikai tényezők is szerepet játszottak abban, hogy a klasszikus hagyaték e része nem termékenyíthette meg idejében a marxista gondolkodást.

A II. Internacionálé számos teoretikusa lebecsülte Marx bölcséleti munkásságát. Figyelmük elsősorban a gazdaságtani és politikai írások kiadására, értelmezésére szorítkozott. Franz Mehring érdeme viszont, hogy a marxizmus kialakulásának tanulmányozásával és a klasszikusok több fiatalkori írásának megjelentetésével közkinccsé tette eszmei örökségük addig lappangó értékeit. Plehanov az elsők között ismerte fel a marxista filozófia-történet kutatásának szükségességét; értékes munkát fejtett ki ezen a téren. A marxizmus lenini továbbfejlesztése több fontos szemponttal és megállapítással gazdagította a tudományos szocializmus őstörténetét. Lenin különös fontosságot tulajdonított például a *genetikai elv* érvénye-

sítésének. Arra buzdított, hogy teljes összetettségében kell feltárni a Marx megjárta utat az idealizmustól a materializmusig, a forradalmi demokratizmustól a proletariátus történelmi hivatásának felismeréséig.

A harmincas évek elején új szakasz kezdődik a marxi hagyaték kutatásában, amelyet nem csupán az addig ismeretlen írások közzététele, hanem a körülöttük kibontakozó ideológiai harc jellemez. A kiadók és az első értelmezők a reformizmus, illetve a revizionizmus köréből kerültek ki. Siegfried Landshut, J. P. Mayer és Hendrik de Man természetesen a maguk módján próbálták hasznosítani e műveket. Optikájukban csak az ifjú Marx jelent meg, az osztályharc elméleti megalapozója azonban teljesen háttérbe szorult. Ám nem kevésbé volt téves a dogmatikus válasz sem. Megfogalmazói — mint ismeretes — az érett Marxot a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* még hegelianus és feuerbachi ihletésű szerzőjével állították szembe. Minden egyoldalú, merev magyarázat torzít. A humanista Marx újrafelfedezése azonban — még ha hibás értékelések kíséretében is történt — rést ütött a kanonizált Marx-értelmezésen. Ma már átment a köztudatba az a felismerés, hogy a marxi humanizmustól viszolygó felfogás mondhatni felépítménye volt egy olyan társadalmi-politikai gyakorlatnak, amelytől „a prométheuszi eretnekek” modern vezérének felfogása teljesen idegen maradt. Akik a humanista Marxot mind elméletileg, mind gyakorlatilag száműzték, azok nemcsak Hegellel és Feuerbachal bántak mostohán, hanem az újkantianizmus és a machizmus védelmezőjeként támadták Mehringet, Plehanovval szemben pedig szűkkeblű fenntartásaik voltak. Igaz, a nemzetközi munkásmozgalom soron levő feladatai más problémák (az osztályharc, a tömegek mozgósításával kapcsolatos kérdések) elméleti megfejtését is sürgették. A rendelkezésre álló idő viszonylag rövid volt az ifjúkori írások elmélyült tanulmányozására. Mindezek a gátló tényezők legfeljebb csak magyarázhatják, de semmi esetre sem igazolják a mulasztást.

Marx fiatalkori műveinek odüsszeiája újabb bizonyítékkal szolgál ama ismert megállapítás alátámasztására, hogy a marxisták elhanyagolta problémák könnyen más irányzatok monopóliumaivá válhatnak. Így történt ez a napvilágra került írásokkal is. Az ötvenes évek elejéig újhegelianusok, neo-tomisták és egzisztencialisták szinte kisajátították a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* értékelését. Persze, az a Marx, akit tanulmányaikban és könyvekben bemutatnak, inkább hasonlított Hegelhez és Kierkegaardhoz, mint a harcoss, reális humanizmus atyjához. E ferde Marx-interpretációk bírálata azonban nem jelenthet globális elutasítást. Nem ad visszamenőleg sem ideológiai menlevelet azoknak, akik nem csupán megbélyegző címkékkel illették e munkák szerzőit, hanem „leleplezéseikből” újabb érveket kovácsoltak a marxi humanizmus további mellőzésére. (A *Kéziratok* kimaradt Marx és Engels műveinek legutóbbi, Moszkvában sajtó alá rendezett kiadásából is.)

Felfogásunk a fiatal Marxról lényeges vonatkozásokban ellentétes például Erich Thier nézeteivel. Kétségtelen azonban, hogy *Das Menschenbild des jungen Marx* (Göttingen, 1957) című könyvében a német filozófus találoan méltatja a reális humanizmus időszerűségét az elidegenedés modern világában (i. m. 3—5). Nem osztjuk Erich Fromm véleményét a marxi ateizmus és Eckhardt mester miszticizmusa, valamint a zen-buddhizmus közötti szoros kapcsolatokról. Ez viszont nem akadályozhat meg bennün-

ket abban, hogy elfogadjuk tételét az ifjúkori művekkel kapcsolatos álláspontok kritérium-jellegéről. És vajon ne adjunk igazat Frommnak a tekintetben, hogy Marx filozófiájából szenvedélyes tiltakozás csap ki az elidegenedés ellen? (Erich Fromm: *Das Menschenbild bei Marx*. Frankfurt am Main, 1963).

Ma már, éppen a vitákból leszűrűt tanulságok alapján, az egyoldalú megközelítések kritikai szintézisében látjuk az ifjúkori írások helyét és jelentőségét. Tudjuk, hogy sok tekintetben ki nem forrott alkotásokról van szó. Valóban magukon viselik a még fel nem számolt hegeli és feuerbach-i hatás jegyeit. Mindez azonban nem igazolja a Marx eszmei fejlődését két, egymástól gyökeresen különböző szakaszra bontó revizionista-dogmatikus „egységfront” tétéleit. A szigorúan tudományos jellegű szövegértelmezés is bizonyítja, hogy Marx életműve megbonthatatlan egységet alkot. Vitatkozni lehet esetleg továbbra is a mű immanens fejlődését tagoló szakaszokról, de vitathatatlan, hogy e szakaszok között a határvonalak nem merevek. A szerves egységen belül viszont az emberköz-pontú, humanista szemléletű ifjúkori írások teszik lehetővé a klasszikusok gondolatvilágának lényegi megközelítését, társadalmi-politikai törekvések korszerű folytatását.

\*

A marxista filozófiai antropológia létjogosultsága, helye és szerepe körül zajló vita, de még inkább az embert bölcséleti szempontból tanulmányozó kutatások örvendetes fellendülése is bizonyítja az ifjúkori írások termékenyítő funkcióját. Ez az ösztönzés olyan történelmi szituációban érvényesül, amelyben számos tárgyi és alanyi tényező sürgeti ennek az elhanyagolt, ám a mai ember számára létfontosságú problémakörnek a felkarolását. A természetről, a társadalomról, sőt magáról az emberről szóló tudományos ismeretek gyarapodása ugyanis nem nyújtott kielégítő választ az élet értelmét, az egyén szabadságát, felelősségét, magányát, szenvedéseit és halálát érintő kérdésekre. Kortársaink azonban szenvedélyesen keresnek megoldásokat konfliktusaikra. Útmutatásra van szükségük, hogyan éljenek, hogyan rendezzék viszonyukat a közösséghez, embertársaikhoz. Évtizedek során marxista filozófusok közül alig akadt vállalkozó, aki e társadalmi rendelkeznek eleget tegyen. Figyelmüket más témák kötötték le, vagy úgy vélték — világnézetünk skolasztikus beszűkítésének idején —, hogy a munkásmozgalom és a szocializmus szempontjából mindez nem képvisel feladatot. Sokan — neopozitivisták hatására — álproblémáknak minősítették e kérdéseket. Közben, a polgári, nem marxista gondolkodók valóságos antropológiai dömpinget indítottak el, és azzal vádolták a marxizmust, hogy ha nincs antropológiája, e hiány nem véletlen jelenség, mert érdeklődési köréből kiesik az ember, az egyén, a személyiség. Hangzottak el ajánlatok is: egészítsék ki a marxizmust egzisztencializmussal vagy freudizmussal.

A marxizmusnak valóban nem volt kidolgozott, korszerű igényeknek megfelelő bölcséleti antropológiája, mint ahogyan nem rendelkezett ilyen követelményeket kielégítő etikával, szociológiával, történelemfilozófiával, társadalomlélektannal vagy értékelmélettel sem. E kutatási ágakat — annak idején — éppen úgy a „burzsoá áltudomány” kategóriájába utalták, mint a kibernetikát vagy a genetikát.

Ha nincs is még kezünkben egy rendszerezett marxista bölceleti antropológia, elméleti alapjai több mint egy évszázada megvannak. Marx humanizmusára, emberközpontú szemléletére, az ember lényegéről, társadalmi jellegéről, az elidegenedésről vallott nézeteire gondolunk. Ezt az antropológiai alapvetést — más humanista irányzatokkal vitában — Marx egy olyan átmeneti, válságoktól terhes korban körvonalazta, amelyben az emberek éppúgy kiutat kerestek, mint ma.

Marx antropológiája egyrészt továbbfolytatja e kutatási terület legjobb hagyományait, másrészt új is kezdődik vele. A fordulatot főleg a spekulatív antropológiákkal történt szakítása jelzi.

Marx értékelte például Feuerbach antropológiáját, amely a természethez tartozó, hús-vér embert tekintette a filozófia kiindulópontjának. Közismert, milyen hatással volt rá ez az isten-központú antropológiáktól elforduló, anyagelvű és homocentrikus szemlélet. Nem kevésbé ismert az a tény sem, hogy Marx több vonatkozásban bírálta Feuerbachot. Kifogásolta emberfilozófiájának naturalizmusát, elvont, történelmietlen jellegét. Szemére vetette Feuerbachnak, hogy nem ismerte fel az ember társadalmi meghatározottságát, bírálta emberét, aki csak szemléli a világot, ahelyett, hogy tevőlegesen alakítaná. Marx antropológiájának újszerűsége viszont éppen abban nyilvánul meg, hogy nála az ember önmagát, a világot szüntelenül változtató, természeti-társadalmi lényként lép fel. Ez az antropológiai felfogás elvezette Marxt a szociológiához, a politikai gazdaságtanhoz — a tudományos szocializmushoz.

A klasszikus örökség értékesítésének módja alkotta napjaink antropológiai vitájának egyik sarkalatos témáját. Szükség van-e marxista filozófiai embertanra? Mi legyen a viszony a történelmi materializmus és a bölceleti embertan között? Önálló tudományágként fejlesztendő-e ez az antropológia?

A válaszok e kérdésre különbözőek. Eltekintve a bölceleti antropológia létjogosultságát kategorikusan tagadóaktól (képviselőik kisebbségben maradtak), egyesek úgy vélik, hogy a történelmi materializmus részben már feleletet is adott a filozófiai antropológia számos problémájára, a még nyitottak pedig szintén a hagyományos keretek között nyerhetik el tudományos megoldásukat. Ez az érvelés (szemérmesen maradi) lényegében azonos az önálló marxista szociológia szükségességét is kétségbe vonó nézetekkel. A tudomány történetének tanulságai viszont arra intenek, hogy a szakosodás a megismerés haladását ösztönző folyamat. Olyan törvényszerűség, amely érvényes a marxista filozófia esetében is. Számos szaktudomány tapasztalatai ugyancsak azt igazolják, hogy az új vagy új módon tárgyalt problémák rendszerint önálló szakkutatást igényelnek. Az új keretek biztosítják tanulmányozásuk optimális feltételeit. Miért fosztanak meg e kedvező lehetőségektől éppen az emberi élet kulcsproblémáival foglalkozó bölceleti antropológiát? A független státusz természetesen feltételezi, sőt megköveteli, hogy emberfilozófiánk művelői kutatásaik során a történelmi materializmus általános elméleti és módszertani elveiből merítsenek. További vitára adhat alkalmat a bölceleti antropológia és az etika, valamint a többi társadalommal és emberrel foglalkozó diszciplínák viszonyának tisztázása. Jellegzetes határtudományról van ugyanis szó, amely nem mondhat le a rokon tudományágak eredményeiről, közreműködéséről. Eszmecsere folyik az új tudomány elnevezéséről

is. Adam Schaff például „az ember filozófiája“ terminust választja (Adam Schaff: *Marx oder Sartre?* Frankfurt am Main, 1966. 96), tekintettel a filozófiai antropológia idealista múltjára és polgári művelőire. Mások (J. Bódnár, C. I. Gulian) meg akarják tartani a hagyományos elnevezést.

Az ilyen és hasonló nézeteltéréseknek nincs döntő jelentőségük.\* Lényeges viszont, hogy a fiatal tudomány képviselői komoly eredményeket mutassanak fel a komplex emberkép kialakításában, a tőlük várt válaszok megfogalmazásában. Csak a tényleges teljesítmény hallgathatja el a tamaskodókat.

Ez a teljesítmény máris jelentős. Az embert a bölcsélet szemszögéből elemző írások mennyiségi és minőségi fejlődése éppúgy meggyőzően példázza a marxizmus életerejét, mint a szociológia, a társadalomlélektan, az értékelmélet, a politológia örvendetes fellendülése. Adam Schaff, Marek Fritzhand, Karel Kosík, Milan Mahovec, Rudi Supek, Márkus György és mások e témába vágó írással kétségtelenül hozzájárultak világnézetünk vonzóerejének gyarapodásához. A filozófiai antropológia előretörése nem csupán az elmélet vonatkozásában jelzi a marxista gondolkodás reneszánszát. E munkásság nélkülözhetetlen tényezője a szocializmus ellentmondásainak megoldására, az új társadalom további humanizálására irányuló törekvéseknek.

\*

A marxizmus múltja és jelene a jövő perspektívájában valóságalkító erővé válik. A mai marxizmus azonos is, nem is a tegnapival. De milyen lesz, milyen legyen a jövő marxizmusa? Történelmi múlt és időszzerű, jövőbeni feladatok sajátosan feltételezik egymást. A marxizmus történetének értékelése befolyásolhatja nem csupán korszerűsítésének, hanem holnapi fejlődésének is az irányát. Persze, ezt az irányt döntő mértékben a reális társadalmi erők mozgása, a tudományos-műszaki forradalom alakulása szabja meg. Sartre mondotta ezzel kapcsolatban: „a marxizmus... ezentúl is korunk filozófiája marad tehát, nem lehet túljutnunk rajta, mert még nem jutottunk túl azokon a körülményeken, amelyek létrehozták. Gondolataink — akármilyenek is — csak ezen a talajon alakulhatnak ki: ha nem maradnak a marxizmus keretében, szétfoszlanak a semmiben, vagy visszafelé haladnak.“

A marxizmus termékeny jövőjének biztosítéka alkotó, nyitott, kritikai jellegében, abban a képességében rejlik, hogy a világ megváltoztatásának sodrában önmaga is változik. Képes a valóság új tényeinek és tendenciáinak, a megismerés új eredményeinek általánosítására. Életerejének forrása az a bensőséges kapcsolat a gyakorlattal, amely kialakulása óta — minden átmeneti megtorpanás ellenére — fejlődésének mozgatója volt. Ezért hisszük, hogy a prométheuszi mozzanat továbbra is alkotó eleme marad.

Felléptek azonban gondolkodók, akik éppen Marx prométheizmusát teszik felelőssé az eszmény és valóság között mutatkozó szakadá-

\* Karel Kosík terminológiai kifogásai meggondolkoztató tartalmi fenntartásokat fejeznek ki a bölcséleti antropológiával kapcsolatban. (Karel Kosík: *A konkrét dialektikája*. Budapest, 1962. 194—201.) A jeles cseh filozófus érvei nem sorolhatók a dogmatizmus kategóriájába, e keretek között azonban nem térhetünk ki értelmezésükre.

sért. Heinrich Weinstock szerint a prométheuszi irányzat fordította el Marxtól Platón feltételes, az embert a maga bonyolultságában látó humanizmusától a felé az abszolút humanizmus felé, amely túlértékeli az értelem erejét, szemet huny az emberben működő irracionális erők fölött, és idillizmusba torkoll (Heinrich Weinstock: *Die Tragödie des Humanismus*. Heidelberg, 4. kiadás, 1960. 286—300). Ez a bírálóat valójában csak az apologetikává torzított, a prométheizmus lényegétől eltérő felfogásokat érinti. Marx reális humanizmusa viszont összeegyeztethetetlen mind az ellentmondások tagadásával, mind az apologetikával. Marx Prométheuszának nem kell önmagát láncba vernie; megóvja ettől kritizmus, tisztelete a tények, a gyakorlat követelményei iránt. Ne féltsük ezt a Prométheuszt attól sem, hogy — a termelés és a haladás bajnokaként — szembekerül azzal az Orpheusszal, aki Herbert Marcuse értelmében a nyugalmat, a békét, a paradicsomi állapotokat képviseli (Herbert Marcuse: *Triebstruktur und Gesellschaft*. Frankfurt am Main, 1965. 160, 163). Noha az ellentmondás lehetősége kétségtelenül adott, meggyőződésünk, hogy éppen a prométheizmus jegyében fogant szocialista humanizmus következetes alkalmazása védheti meg társadalmunkat a technokratizmus, a bürokratizmus veszélyétől. Jól látja Ernst Fischer, hogy a prométheuszi és az orpheuszi elv nem antagonisztikus egymással (i. m. 22). A marxi „igazi ember“ nem azonos a homo economicusszal, a szocialista jövő embere nem a homo aestheticus ellenlábasa.

Mindazok, akik Marx „totális emberét“ tekintik eszményképüknek, Ernst Blochkal együtt vallják, hogy a regnum humanum védnöke és jelképe változatlanul a fényhozó titán marad (Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main, 1959. 1240). Várakozásukat nem csupán a remény táplálja; a prométheizmus cselekvésre kötelez.

Ambrus Imre  
rajza

