

A KOMMUNIZMUS ANTROPOLÓGIAI MEGALAPOZÁSA

Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* ténylegesen filozófiai-antropológiai nézőpontra helyezkedik (az adott pillanatban nem is tehetett mást); de bármily kevésbé voltak is kidolgozva a gazdaságtani kérdések, még nem ehhez a mércéhez igazodnak (már ami az alkalmazott módszert illeti), mint Engelsnél *A nemzetgazdaságtan bírálatának vázlatában* (amelyből ő kifejezetten morális vagy moralizáló természetű következtetést von le), hanem önmagukban veti fel és elemzi őket: csupán a belőlük adódó eredményeket és ellentmondásokat világítja meg és értelmezi a filozófiai antropológia síkján (egy új kommunizmus-felfogás kidolgozása végett). Első pillantásra nem tűnik fel a maga teljes nyilvánvalóságában, hogy a nagy marxi vázlat majd minden lapjáról visszaverődik az antropológia fénye, de világosan kiteszik, mihelyt sikerül rekonstruálni a vizsgálódás menetének fő vonalát.

A sajátos helyzetet az alakítja ki, hogy a filozófiai antropológia és a közgazdaságtani problematika közé beékelődik egy közvetítő elem, amely mindvégig a központi viszonyítási alap marad: s ez az emberi munka fogalma. Marx gondolatmenetének az ereje abban áll, hogy magáévá teszi — ezt Engels elmulasztotta idézett írásában — a politikai gazdaságtan „feltételezett” erősségét (s itt a fő szerep még Smith-et illeti, éppen a kiindulás különleges súlya miatt), kimutatván róla, hogy magában a hagyományos politikai gazdaságtanban elszigetelt marad és nem fejlődhet tovább, s szembeállítva e gazdaságtan feltételezett *gyengéjével*: a magántulajdon fogalmával, amely minthogy nem tanulmányozták a maga *genezisében*, nincs *fogalmilag* kifejtve. (Ebből következik, hogy a politikai gazdaságtanban csupán leírják — mondhatnók, pozitívista módon — és egymás mellé rendelik a gazdasági kategóriákat ahelyett, hogy rendszeresen taglalnák őket.) Marx értekezésében ez központi, nem pedig mellékes eljárás. Ugyanakkor itt értelmezhető a legnehezebben, mert Marx ezen a ponton a legkevésbé világos önmagához képest; ám ez egyszerűsrs mind az a pont, ahol a legerőteljesebben tárul fel kutatásának messze a filozófiai antropológián túlmutató, fejtegetésekben gazdag dinamizmusa. Kiszakítani ebből a származástani eljárásból az elidegenült munka leírását, nem nyújtana többet, mint ízelítőt egy nagyon vonzó erkölcsstanból. Marx szándéka egészen más volt: látni akarta, mi rejlik a „magántulajdon” *mögött*, milyen tevékenység hozza létre és tartja fenn, nem tértől és időtől elvonatkoztatva, hanem a legelőrehaladottabb adott formájában (vagyis a tőkés rendszerben).

Ami aztán az eltérő feltételek figyelembevételével kulcsot kínál a múlt értelmezéséhez, azaz különböző történelmi megjelenésformáihoz, azt nevezi Marx „a magántulajdon mozgásának”. Ha csráiban is, megtalálható itt az a fogalmi apparátus, amelyet a politikai gazdaságtan soron következő bírálatára használ majd, *A tőkét* is beleértve. A *származástan*, amelynek a problematikája felvetődik, szemben a közgazdászok pozitívista deskriptívizmusával, akik ezt „a tőkés érdekének” szolgálá-

tába állítják —, már a *Kéziratokban* *ténylegesen* rendszeres és strukturális, nem pedig történeti származástan. A történetiség kérdését azért korántsem rekeszti ki erről a területről, ellenkezőleg, utat nyit neki. Ha a tulajdon-viszony, modern és fejlett (tőkés) alakzataiban, ha a magántulajdon, ahogyan Marx mondja: „a külsővé-idegenné vált munka anyagi, összefoglalt kifejeződésének“, más szóval származástani-rendszertani értelemben a munka. önelidegenülésén alapulónak bizonyul, akkor felmerül egy kérdés (amely nem véletlenül bukkan fel az elemzés vége felé): „Miképpen, kérdezzük mármost, jut az ember oda, hogy *munkáját külsővé-idegenné* tegye, elidegenítse?“ Vagy egyenesebb formában megfogalmazva: „Miképpen van ez az elidegenülés az emberi fejlődés lényegében megalapozva?“ Erre a kérdésre nincs, valójában nem is lehet válasz az 1844-es *Kéziratokban*, mert túlmegy a filozófiai antropológia határán. Mivel a „lényeg“ szót egyelőre mellőzték, a kérdésre csak *A német ideológia* adhatja majd meg a választ, a történelmi materializmus immár meghódított területén.

Marx értekezésének mélyén — szinte felesleges is ezt hangsúlyozni (hiszen állandóan visszatér) — a munkának mint a természet ember által való, az emberi képességek kivetítése és tárgyiasítása révén, a fejlődő szükségletek nyomása alatt történő *kisajátításának* a felfogása rejlik: már Hegel ebben a felfogásban teite magáévá és dolgozta ki az új gazdaságtudományból eredő legáltalánosabb (mondhatnók úgy is, filozófiai-antropológiai) motívumokat. De az elidegenült munka elemzése olyan támpont, amely lehetővé teszi Marx számára, hogy különválassza a *kisajátítást* (mármint a természetét) a (dolog, a termék feletti) *tulajdontól*: és ebből következőleg, hogy a politikai gazdaságtan előtételzéséből kiindulva, szakítson a tulajdon minden fennálló és történelmi formájának s az emberre háruló következményeinek bármilyen „filozófiai“ (ideológiai) rendszeres igazolásával, a tulajdonéval, amelynek ráalapozását a munkára mint *kisajátításra-tárgyiasításra* és minden emberi tevékenység középpontjaként való elismerésére már Locke elkezdte, és végül Hegel vitte véghez. Ebben gyökerezik tulajdonképpen a tárgyiasulás és elidegenülés Hegel-féle azonosságának bírálata, amely a továbbiakban megtalálható a *Kéziratok* lapjain.

Marx a munka elidegenülését három fő „tekintetben“ írja le (nem szakítván, amint mondja, a hegeli terminológiával); három egymást követő mozzanata ez egyazon megközelítésnek. Az őket összekapcsoló kölcsönösség tekintetében azonban ezek igen különbözőek. Antropologizmusába merülten maga Marx is megelégedezik ennek hangsúlyozásáról. Csupán az első kettő között áll fönn az analitikus szükségszerűség belső viszonya. „Hogyan — kérdezi Marx — léphetne szembe a munkás idegenül tevékenységének termékével, ha magában a termelés aktusában nem idegenülne el önmagától?“

A munkás elidegenülése „munkája termékétől“ olyan jelenségszinten elhelyezkedő tény, amelyet a „nemzetgazdaságtan“ csak azért „rejt el“, mert „nem a munka (a munka) és a termelés közötti közvetlen viszonyt veszi szemügyre“. A modern világban a munkatevékenység elidegenülése nem kevésbé nyilvánvaló, noha mint jelenség nem csupán „kényszerű munkaként“ nyilvánul meg, az önfeláldozás munkaként, hanem úgy is, mint munka-áru, amelyben a munkást megfosztják maguktól a termelőeszközöktől. Marx nem éri be a két mozzanat egymás utáni bemutatásával, hanem nagyon helyesen felismeri (egy rendszeres kifejtés vázlatát nyújtva) az első szükségszerű alárendeltségét a másodiknak. Márpedig a második mozzanat első belső ellentmondást tartalmaz (amelyet, amint azt Marx kimutatja, a politikai gazdaságtan a maga módján regisztrál): ellentmondást egyfelől a munka sajátosan emberi (nem állati) vonásai, a munka mint a természet tudatos és önkéntes *kisajá-*

titása, másfelől a munka lealacsonyodása között, amely elnyomott és kényszerű tevékenységgé teszi (szakadást idézve elő a munkás és az ember között a munkásban magában). Valamilyen módon itt már minden megvan: abban az értelemben, hogy önmagában megáll, jóllehet kifejtetlen problémakörrel van szó. Meg kell találni a munka önelidegenülésének (a tőkés rendszeren inneni) történelmi gyökereit, ezt kezdi el Marx *A német ideológiában* a munkamegosztás problematikájának és ez utóbbi kapcsolatának jóvoltából az antagonisztikus társadalmi osztályok megjelenésével. Ez aztán magával hozza a „termelési viszonyok“ fogalmát, valamint a munka helyének felmérését a mozgásában és tagolt egységében tárgyalt termelési folyamatban („termelőmód“). Ez a kétségkívül döntő jelentőségű átmenet vagy ugrás többek között a munka-érték elmélet elfogadását vonja maga után, ezt Marx és Engels addig nem ismerte el, azaz nem értette. De semmilyen értelmezési bűvészmotívány sem palástolhatja el azt aényt, hogy a munka elidegenülése, abban a terminológiában, amelyben (az első két „tekintetnek“ megfelelően) nagyjából összefoglaltuk, teljes egészében átkerül és tovább él majd az új problematikában (a tőke, azaz a „holt munka“ uralma az „élő munka“ felett), szükségképpen összekapcsolva annak a sajátosan emberi munkának a fogalmával — megkülönböztetve bármely állati közösség munkájától —, amelyhez Marx hű maradt, s amelyet majd *A tőkében* fog véglegesen tisztázni. Ennek a folytonosságnak vagy átvitelnek a filológiai bizonyítékai csak abban a mértékben hitelesek, amennyiben a már jelzett elméleti apparátus keretében értelmezhetők (egyébként pusztá residuumok is lehetnének).

Minden megváltozik, amint szemügyre vesszük a munka elidegenülésének a *Kéziratokban* Marx által leírt „harmadik meghatározását“ (vagy harmadik „aspektusát“). Ez már nem fejezi ki a belső, analitikus szükségszerűség olyan viszonyát, mint amilyen az első kettőt összefűzte, azoknak inkább társadalmi-antropológiai kommentárja. Marx úgyszólván rávetíti előző konklúzióit a feuerbach-i „nembeli-ség“ (Gattung) háterére. Arról van tehát szó, hogy más nézőpontról veszi szemügyre a dolgokat. Felfedezve az átváltást, egyik nemrég írott munkájában Ernest Mandel ezt „hirtelen megszakításként“ értelmezi, „elágazásként“ a kutatás eddigi menetétől és az előbbi specifikumának ellentmondó elem („az egyetemesen emberi“) beiktatásaként. Valójában azonban Marx gondolkodása célirányos volt: a cél pedig már teljes bizonyossággal a politikai gazdaságtan kritikája (amint az a *Kéziratokban* megtalált bevezetésből is kitűnik), de a politikai gazdaságtannak olyan kritikája, amely még közvetlenül alá van rendelve a kommunizmus megalapozása tervének. Ez a terv pedig a forradalmi proletariátus születő elméletéhez és „az emberi emancipáció“ fogalmához kapcsolódik.

Ebben a távlatban elkerülhetetlen kitérő az elidegenült munkáról szóló elmélkedés a *Gattung* szintjén. Voltaképpen ez a megalapozás nem is lehetett más, mint „filozófiai“: Marx nem jutván még el sem a „termelési viszonyokig“, sem a dolgozóig, tudományosan önálló és tudományosan közvetített megalapozás akkor még nem volt lehetséges.

Ha eddig a *Kéziratokat* belső dinamikájuknak idézett, s önmagukon (a történelmi materializmus felé) túlmutató elemein keresztül szemléltük, az a foglat, amely most tárul elénk, már teljes és összefüggő képet mutat róluk, (ideiglenesen) lezárt jelentésükkel együtt, e korlátokon innen. Ez aztán a *Kéziratokat* Marx gondolkodásának sajátos és önálló szakaszává teszi, amelyben egyébként már felépítheti a munkásosztály mint forradalmi osztály általános elméletét (ez jelzésszerűen már szerepel a sziléziai takácsok lázadásának történelmi jelentőségét értelmező, többször idézett két, *Vorwärts*-beli cikkben, majd teljesen kifejtve *A szent család* egyik lapján).

Érdekes megfigyelni Marx tudatosságának a fokát és jellegét vizsgálódásainak akkori feltételei közepette is. Feuerbachhoz intézett, 1844. augusztus 11-i levele, amelyet a *Vorwärts*-ben megjelent két cikkhez mellékel, sokatmondó e tekintetben: „Az ön Jövőfilozófiája, akárcsak *A hit lényege*, csekély terjedelme ellenére tartalmasabb, mint az egész mai német irodalom együttvéve. Ezekben a munkákban ön — talán nem is szándékosan — filozófiai megalapozást (eine philosophische Grundlage) adott a szocializmusnak, és a kommunisták azonnal így is értelmezték e műveket. Ember és ember egysége, amely a valóságos különbözőségeken alapul, az emberi nemnek az absztrakciók egéből a valóság talajára (auf die wirkliche Erde) leszállított fogalma, mi más ez, mint a Társadalom fogalma?“ Jelentőségteljes sorok. Kitérnek belőlük, hogy: 1. a szocializmusnak (kommunizmusnak) filozófiai megalapozásra van szüksége; 2. ez az alapvetés megtörtént, és Feuerbach antropológiájában található, úgy, amint a bölcselet legutóbbi íásaiban kiérlelődött; 3. ez azzal a feltétellel igazolható, hogy végre azonosítsák a *Gattung* („emberi nem“) fogalmát a *társadaloméval*. Az utóbbi nyilván a legfontosabb, mert azon van, hogy túlmutasson Feuerbachon, meghatározott irányba tereli őt. Másfelől a levélbeli kérés tiszteletteljes és gyöngéd, de határozott jellegével nem arra törekszik, hogy a szó szoros értelmében kikényszerítse Feuerbach állásfoglalását, hanem arra, hogy választást idézzen elő, amelynek során (és ez figyelemre méltó) Marx határozottan kitart a *Gattung* fogalma mellett (tehát az ember „nembeli léte“ mellett), sokkal inkább, mintsem az idő tájt explicit módon maga Feuerbach tette volna ezt. Hanem az általános tartalom, valamint a neki tulajdonított hajtóerő éppen azé a fogalomé, amelynek segítségével Feuerbach *A jövő filozófiájában* az emberi egyetemességet igyekszik kifejezni. („Ember és ember egységét“ Feuerbach úgy tételezi, mint „a filozófia legfőbb és végleges elvét“, és „a te szükségességét az én számára“, mint „a közösségi élet, a társadalmi lét“ alapját.) De ami Feuerbach számára ebben a pillanatban végcél, amelyet nem fog túllépni (legalábbis nem túlságosan és nem abban az irányban, amelybe Marx szeretne volna terelni, aki ez idő tájt remélte, hogy megnyeri őt a kommunizmus ügyének), Marx számára csupán kiindulópont, mélyítendő, szélesítendő: mégpedig úgy, hogy mindenestől beillesztik a reális társadalmi problematikába.

Marxot valójában éppen ez utóbbi iránti érdeklődés vezérelte, és a végleges csatlakozás a kommunizmushoz, nem pedig egy filozófiai elmélet kidolgozásának elvont igénye. Éppen ellenkezőleg, úgy vélekedett, hogy erre Feuerbachnak kell törekednie, a várt segítséggel járulván hozzá a kommunizmushoz: e várakozásában csakhamar csalatkoznia kellett. Marx nem a kizárólag külső szövetséget kereste, az a meggyőződés fűtötte, hogy a kommunizmusnak filozófiai megalapozásra van szüksége, amely kritikai, nem pedig dogmatikai alapokra helyezné: ehhez azonban egy általános ember-tudományhoz kellett kapcsolnia, azaz egy bölcseleti antropológiához.

A filozófiai antropológia folytatását a megjelölt irányban Marx valójában már az 1844-es év nyarát megelőző hónapokban elvégezte abban a rendkívüli vázlatban, amelyet sohasem fejezett be, s amely *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből* címen ismeretes. Ezekben nem szabad csupán a feuerbachizmus pusztá *alkalmazását* látni, a kétségkívül felhasznált hegeli eszközökkel (vagy éppenséggel holmi hegeli mozzanatot, „az ifjú Marx“ egyetlen valóban hegeli pillanatát, ahogyan Althusser látni véli, teljesen érthetetlen módon). Persze nem arról van szó, mintha ez a feuerbachizmus (és ez a részleges hegelianizmus) ne lenne jelen — ellenkezőleg —, de a *Kéziratok* ezeknek egyáltalán nem az alkalmazását, hanem meghatározott irányukat képviselik. Ha Marx befejezte és közölte volna őket, akkor a német filozófia önálló, teljesen új fejezetének tűntek volna, a „jövőfilozófia“ eredeti felfogásának;

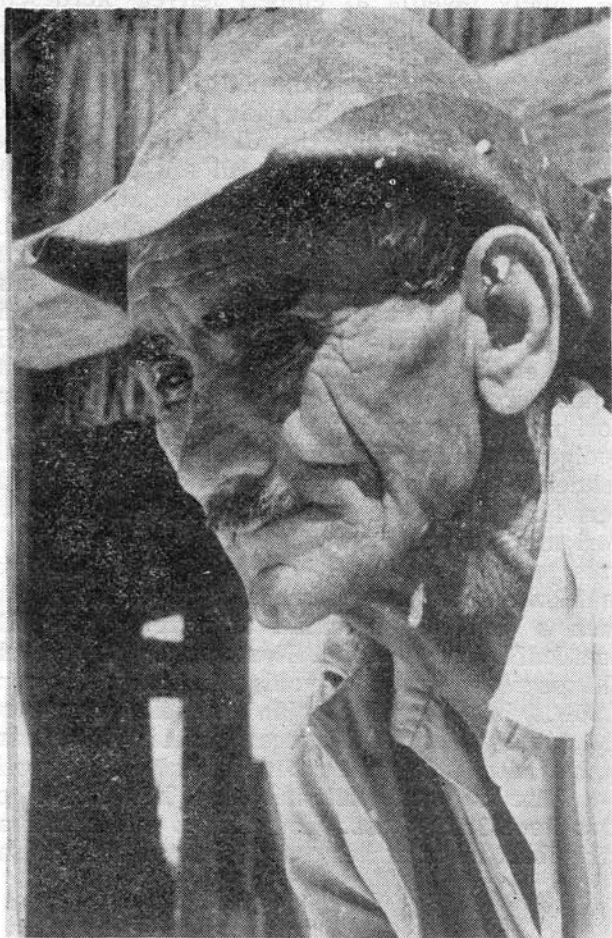
ugyanakkor pedig a *bölcséleti kommunizmus* új szakaszának, amelyet kiteljesített és igazolt a gazdasági kategóriák tárgyalása. Olyan filozófiának, amely saját névvel és címkével rendelkezne, szemben a feuerbachi antropológiával (amelynek egyébként folytatása), mint „a valóságos elidegenülésnek és gyakorlati, vagyis kommunista megszüntetésének filozófiája“. Az első lépéseket már felismertük *A zsidó kérdésben* és a *Bevezetésben* a hegeli jogfilozófia bírálatahoz, amikor szembekerültünk a politikai elidegenülés képével (még ha nem kapta is ezt a nevet) vagy az elidegenüléssel az államban: éppen mint valóságos (és nem csupán, mint a vallásban: képzeletbeli) emberi erők elidegenülésével, amelyeket társadalmi átalakulás útján kell visszanyerni. Ezek még csak az első lépések voltak a kibontakozás felé, amely a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* valósul meg.

Bár ebben a műben egyfelől nagyon érezhető a kései Feuerbach hatása, s nem hiányoznak a régebbinek (*A kereszténység lényege* Feuerbachjának) a határozott nyomai sem, másfelől ez a hatás nemcsak hogy más síkon (a „valóságos elidegenülés“ síkján) érvényesül, belégyazva, mint ismeretes, Hegel kritikai felújításában — amely független Feuerbachtól, sőt egyenesen kritikailag viszonyul hozzá —, hanem ráadásul, amint már jeleztük, a felhasznált feuerbachi elemeket egy sajátos *választás* irányítja, és egy olyan átalakítás, amely ettől a választástól és az őt magát is meghatározó általános problematikától függ. A problematika az, amelynek a kiérlelődését nyomon követtük eddig, és amelynek szükségképpen oda kellett vezetnie, ahol az, amit immár *kommunista antropológiának* nevezhetünk („az ember felszabadítása“ és ennek fejleményei), találkozik vagy érintkezik a politikai gazdaságtan kategóriáival. Ami magát a választást illeti, úgy vélem, három fő szemponttal jellemezhető: 1. Marx (mint már jeleztük) szigorúan ragaszkodik a „nembeliség“ (*Gattung*) fogalmához, lehetőleg a társadalomával azonos jelentésben, de nem fosztván meg attól a teljességtől, amellyel a kései Feuerbach ruházta fel, aki kifejezetten is felújítja 1844-ben, Stirner támadása ellen védekezve; 2. Ez a teljesség összefügg az érzékenység teljes visszakövetelésével (azaz az anyagelvű szenzualizmusával), úgy, ahogyan az *A jövő filozófiájában* található, az *egész emberit* magában ölelő formájában. Ez az érzékenység mindazonáltal teljességgel mentes a szeretet elemétől, amely Feuerbach számára döntő volt. És ez már a következő pontnak van alárendelve; 3. Marx a maga jellegzetes értelmezésében használja a „nembeliség“ fogalmát, erőteljesen hangsúlyozva *gyakorlati* összetevőjét, sőt úgyszólván teljesen ennek a jegyében használja; és természetesen társadalmi tartalmat tulajdonítva a *praxisnak* (olyan egyének tevékenysége, akik társak vagy társultak a tevékenységben; ezek tevékenysége a társadalomban). Röviden: nyomatékosítva azt az elemet, amely Feuerbachnál mindig a leggyengébben érvényesült, mintegy mellékesen és ingadozón, és mindenképpen a leghatározatlanabban, még a legkésőbbi szakaszban is, amikor a *gyakorlat* és az *élet* azonosítására támaszkodva megkísérelte az előbbi a maga filozófiai „szempontjával“ összefüggésbe hozni.

Ez lehetővé teszi Marx számára, hogy kidolgozzon egy minden addigi kommunizmus-meghatározástól független proletár-forradalmi kommunista problematikát. Ebben döntő marad a politikai gazdaságtan kategóriáival való kritikai érintkezés. Jóllehet ez még nem érett formában történik, lehetővé teszi mégis, hogy Marx igen erőteljesen és világosan feltárja azt az alapvető ellentmondást, amely mind a marxista forradalmi elméletnek, mind pedig a politikai gazdaságtan bírálatainak a középpontjában marad. „De a *tulajdonnélküliség* és *tulajdon* ellentéte — írja Marx a harmadik kézirat egyik szakaszában — egy még közömbös, nem a *belső* viszonyához való *tevékeny* vonatkozásában, még nem *ellentmondásként* felfogott ellentét, ameddig nem a *munka* és a *tőke* ellentétéként fogják fel. A magántulajdon előrehala-

dott mozgása nélkül is — a régi Rómában, Törökországban stb. — kimondhatja magát ez az ellentét az *első* alakban. Így ez az ellentét még nem mint maga a magántulajdon által tételezett *jelenik meg*. De a munka, a magántulajdonnak a szubjektív lényege mint a tulajdon kizárása, és a tőke, az objektív munka mint a munka kizárása — ez a *magántulajdon* mint a maga kifejtett ellentmondási viszonya, s azért energikus, a feloldáshoz hajtó viszony.“ Lehetetlen itt kielemezni és kibontani mindazt, ami ebből az utóbbi mondatból következik, amely bizonyos módon az 1844-es *Kéziratok* veleje, legfőbb elméleti és forradalmi végkövetkeztetése. Belső struktúrájának cáfolhatatlan dialektikája annyira nyilvánvaló, hogy szükségtelen külön kiemelni.

Olyan dialektika ez, amely a valóságos mozgást a maga legmélyebb szintjén igyekszik visszaadni vagy *tükrözni*, számot vetve megjelenési formáival, s amely beleilleszkedvén, megvilágítja a valóságos mozgás *gyakorlati* megoldásának irányát, lehetőségét és energiáját. Magának a kommunizmusnak az elmélete, mint „a valóságos mozgásé“, a munkásosztály *gyakorlati harcáé*, amelyet már nyíltan meghirdetnek a *Kéziratok*, ebbe a dialektikus struktúrába foglaltan éri el elméleti tetőpontját.



Asztalos Sándor
fotója