

TÓKEI FERENC

TÁRSADALMI
FORMÁK
ÉS KÖZÖSSÉGEK



ÉLETMŰSOROZAT

TÁRSADALMI
FORMÁK
ÉS KÖZÖSSÉGEK

ÍRTA: TÓKEI FERENC

SOROZATSZERKESZTŐ
LENDVAI L. FERENC, KÓSA GÁBOR

A SOROZATBAN MEGJELENT

KÍNAI FILOZÓFIA

ÓKOR / I. KÖTET

ÓKOR / II. KÖTET

ÓKOR / III. KÖTET - KÍNAI BUDDHISTA FILOZÓFIA

TÁRSADALOMELMÉLETI ÍRÁSOK

ÁZSIAI TERMELÉSI MÓD, ANTIKIVITÁS, FEUDALIZMUS

TÁRSADALMI FORMÁK ÉS KÖZÖSSÉGEK

TÁRSADALMI FORMÁK ÉS KÖZÖSSÉGEK

ÍRTA: TÓKEI FERENC

MAGISZTER TÁRSADALOMTUDOMÁNYI
ALAPÍTVÁNY / BUDAPEST / 2005

A kiadás alapja

Tőkei Ferenc: A társadalmi formák elméletéhez.

Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1968.

Tőkei Ferenc: A társadalmi formák marxi elméletéhez.

Tanulmányok. Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1988.

A szocializmus dialektikájához.

Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1974.

Tőkei Ferenc: Kortársunk-e Marx?

Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1984.

A kötet a

KOSSUTH KIADÓ

gondozásában jelent meg

Minden jog fenntartva

© Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány 2005

TARTALOM

Előszó	7
A TÁRSADALMI FORMÁK ELMÉLETÉHEZ	13
1. Bevezetés	17
2. A termelési mód fogalma	36
3. Az öt alapforma legegyszerűbb meghatározása	65
4. A kapitalizmus előtti formák dinamikája	95
5. A tőkés forma dinamikája és a kommunizmus	132
A SZOCIALIZMUS DIALEKTIKÁJÁHOZ	179
1. Marx első vázlata a kommunizmus keletkezéséről	181
2. A hegel dialektika marxi kritikája	180
3. A tagadás tagadásának klasszikus vitája	198
4. A kommunista társadalom két szakasza	206
5. A szocializmus mozgásának fő tendenciája	215
EGYÉN ÉS KÖZÖSSÉG	223
1. A fiatal Marx „antropológiája”	225
2. Marx a közösség alapformáiról	237
3. A család	248
4. Lakóhelyi közösség, korporáció, nemzet, nemzetköziség ...	256
5. A kommunizmus mint „Gemeinwesen”	270
FÜGGELÉK	289
Lenin és a kulturális forradalom	289
Engels a filozófia jövőjéről	306
A „Naturwüchsigkeit” fogalma Marxnál	311
A szocializmus dialektikájáról	317
Három beszélgetés	322

ELŐSZÓ

A tanulmányosorozat, amelynek most új kiadását tartja kezében az olvasó, 1977-ben három korábbi kötetem írásaiból kerekedett összefüggő ciklussá:* „A társadalmi formák elméletéhez” (1968, 1971), „Antikvitás és feudalizmus” (1969) és „A szocializmus dialektikájához” (1974). Mindhárom kötet megjelent németül (1977); az elsőt kiadták a Szovjetunióban oroszul (1975), van japán (1977), szlovák (1982) és vietnami kiadása is (1985). A második és harmadik kötetnek tudtommal ugyancsak készül japán kiadása; s mindháromnak francia fordítása is kiadásra készen áll. Már csak ez okból sem teheti meg a szerző, hogy több kiadást megért régi szövegein ez újabb magyar kiadás számára lényeges változtatást hajtson végre. A régi megfogalmazásokon tehát ezúttal is csak nagyon kevés, egy-egy mondatra és néhány szóra korlátozott módosítást engedtem meg magamnak. Kötelességem volt azonban, hogy tanulmányaimat legalább újraolvassam, és mérlegeljem, vajon életképesnek bizonyultak-e ezek az írások, ösztönözhetnek-e még ma is a marxi elmélet és módszer jobb megismerésére és korszerű újragondolására, egyáltalán felkelthetnek-e még új érdeklődést a klasszikus marxizmus iránt, folytathatók-e ezek a régi gondolatmenetek, játszhatnak-e tehát a ma ismét feltétlenül szükséges szellemi megújulásban ahhoz hasonló szerepet, amilyen szerepet – ezzel hízelgek magamnak – talán játszottak a hatvanas évek szellemi életében, avagy napjainkra olyan óriási változások mentek végbe valóságunkban és szellemi tájékozódásunkban, hogy régebbi könyveim ma már csak egy boldogabb kor illúzióinak dokumentumaiként olvashatók. Fölvetődik az a kérdés is, reagáljak-e bizonyos kritikai vagy annak szánt észrevételekre, amelyekkel írásaimat időközben illették. Nos, azt hiszem, talán nem lesz fölösleges, ha ezen a helyen néhány dologra röviden felhívom új olvasóimnak a figyelmét.

* Az előszót Tőkei Ferenc eredetileg ehhez a tanulmányosorozathoz írta; majd a későbbi kiadáshoz (1988) átdolgozta.

Szólnom kell röviden tanulmányorozatom keletkezésének körülményeiről. A termelési módok és a velük meghatározott különös társadalmi formák marxi elméletének rekonstrukciójára magam az első kísérletet „Az ázsiai termelési mód kérdéséhez” című írásomban tettem, még 1960-ban. Az mintegy elméleti összefoglalása volt kezdő sinológusi munkálkodásomnak, amely több éven át az ókori kínai társadalom kutatására irányult, s amelynek során rá kellett jönnöm, hogy a kínai társadalom problematikája nem érthető meg az akkor még – s részben máig is – közkeletű vulgáris-dogmatikus történetfelfogás alapján és keretei között. Mármost az ötvenes évek közepétől rendelkezésünkre állt a „Grundrisse” 1953-as berlini kiadása, amely mindenkinek, aki a marxi történetelmélet iránt komolyan érdeklődött, lehetővé tette a termelési módok, tulajdon- és társadalomformák autentikus elméletének újratanulmányozását. Ily módon az ázsiai termelési mód marxi fogalmának és elméletének értelmezése szükségképpen elvezetett a termelési módok és társadalmi formák marxi elméletének újragondolásához és a marxi történetelmélet alapproblémáinak újraértelmezéséhez. Kiindulópontom tehát nem a termelési mód fogalmának szokványos értelmezése (és nem is, mint azóta sok szerzőnél, a termelési mód általános fogalmának újraértelmezése) volt, hanem az ázsiai termelési mód különös problematikája, amelynek a vulgáris felfogásban éppúgy nem volt helye, mint ahogyan bizonyos újabb keletű, például „analitikus” filozófiai hagyományokra épülő értelmezési kísérletekben sincs.

S a termelési módnak azzal az értelmezésével, amelyhez az 1966-ban írt, „A társadalmi formák elméletéhez” c. könyvben eljutottam, s amelynek a marxi szövegekből nyert alapgondolata, hogy a termelési mód nem más, mint egyének, mindenkori közösségeik és termelési eszközeik hármass viszonya, végül is a hatvanas évek nagy vitájában, a humanizmus *versus* strukturalizmus, antropológia *versus* „elméleti antihumanizmus” vitákban ajánlottam egy harmadik megoldási lehetőséget. Az egyén–közösség–termelési eszköz formula ugyanis ahelyett, hogy a termelési mód totalitásának ezeket a valóságos mozzanatait (és minden termelésnek nélkülözhetetlen előfeltételeit) mindenáron egyneműsíteni próbálná, s ennek érdekében valamelyiket kirekesztené a komplexumból, a három heterogén mozzanatot egyesíti a termelési mód totalitásá-

ban. Azok a viták mára elcsendesedtek; a magam értelmezéséről szeretném remélni, hogy túlélte őket.

Számomra nem kétséges, hogy a hatvanas évek legnagyobb „túlélője” az ugyancsak akkor – s mintegy a magam szerényebb kísérleteivel párhuzamosan keletkezett – grandiózus mű, Lukács György „A társadalmi lét ontológiájáról” című posztumusz munkája. Mármost anélkül, hogy Lukács és a magam kísérletezését összemérhetőnek tartanám, annyit talán mégis megállapíthatok, hogy a lukácsi „Ontológia” s az én rekonstrukciós kísérletem néhány döntően fontos pontban legalábbis rokon egymással. Cseppet sem véletlen például, hogy a marxi történetelméletben Lukács is nagyon fontos szerepet tulajdonít az ázsiai termelési mód fogalmának. Lukács is újra szemügyre veszi Hegel „lényeg-logikáját”, s perdöntően bebizonyítja, hogy Hegel az ún. reflexiós meghatározások újszerű értelmezésével megteremtette egy filozófiatörténeti jelentőségű ontológia alapjait. Megítélésem szerint Lukács ontológiai kísérletének egyik legnagyobb érdeme, hogy a marxizusból napvilágra hozta azt a felismerést, hogy „az igazi ontológiai kategóriák, egy önmagában heterogén valóság meghatározásai”, ki kell hogy fejezzék „e valóság sokdimenziós voltát. Ha például olyan reflexiós meghatározásokat veszünk szemügyre, mint a forma–tartalom vagy a lényeg–jelenség, akkor világos, hogy egymáshoz képest különműek, hogy a folyamatszerű valóság különböző dimenzióit tárják fel, és ezért gyakran egymásra rakódnak, hogy egymáshoz való viszonyukat csak a mindenkori, elvileg konkrét egyedi esetben, ennek különösségét elemezve lehet gondolatilag adekvát módon megragadni. A gondolkodás azonban éppolyan szükségszerűen egyneműsít, ahogy az önmagában létező valóság szükségképpen különmű” (*Lukács György: A társadalmi lét ontológiájáról*. Bp. 1976. I. köt. 258–259.)

Úgy gondolom, több mint húszéves könyvem gondolatmenete a formameghatározások látszólag egyneműsítő tendenciájával szöges ellentétben éppenséggel a valóság heterogenitásának fogalmi megragadása irányában tett erőfeszítéseket, s ezért remélem, hogy új kiadását haszonnal forgathatják mindazok, akik a marxi történetfelfogás segítségével a mi valóságunk történelmi dimenzióiról szeretnének megtudni valamit.

„Antikvitás és feudalizmus” c. kötetem három írása a lehető

legszerveesebb folytatása volt annak a munkának, amely világ-történelmi léptéket keresett a jelen problémáinak megértéséhez. Marx-interpretációs munkásságom az ázsiai termelési mód kérdésének vizsgálatával kezdődött, s logikai szükségszerűséggel kellett folytatódnia az európai társadalomfejlődés különös jellegének, akár azt is mondhatnánk, az európai termelési módok jellegzeteségeinek közelebbi vizsgálatával. Egyébként már az ázsiai termelési módról írva is az volt – és maradt máig is – a meggyőződésem, hogy ennek a marxi fogalomnak csak az európai fejlődéssel való összehasonlításban van értelme. „Hadsereg és társadalom”, valamint „A polis eredete” címmel az európai fejlődés előfeltételeinek problematikáját kíséreltem meg felvázolni, tehát a világtörténelmi szempontból döntő jelentőségű „átmenet” egyedülállóan különös esetét a maga történelmi összefüggéseiben, „A feudalizmus alapvető szerkezete” címmel pedig azt az ugyancsak egyedülálló fejlődést, amely a tulajdon és termelés „germán” alapformáját a nyugat-európai feudalizmus társadalmi „formációjává” érlelte. Eredetileg a görög polis problematikáját is, a nyugat-európai feudalizmusét is szerettem volna tovább kutatni, de csakhamar beláttam, hogy más témáimmal párhuzamosan, mintegy mellékesen nem lehet komoly klasszika-filológiai és ráadásul medievisztikai kutatást folytatni. Így ezek az írásaim megmaradtak némi szaktudományos tájékozottsággal megírt elméleti tanulmányoknak, amelyek azonban talán még ma is nyújthatnak bizonyos ösztönzést azoknak, akik keresik a marxi történetelmélet és a szakkutatás egyesítésének lehetőségeit. Ebben a gyűjteményben azáltal is nélkülözhetetlen szerepet játszanak, hogy a marxi történetelmélet több alapfogalmának újabb tárgyalását s ennek során megfogalmazásaimnak pontosítását lehetővé tették.*

„A szocializmus dialektikájához” c. kötetem tanulmányairól már 1975-ben (az 1977-es kiadás előszavában) ezt írtam: „Az ezután következő írások szervesen csatlakoznak ugyan a megelőző tanulmányokhoz, azok nélkül nem is érthetők meg, ám valamennyien egy új korszak termékei. A hatvanas évek végén a legkülönbözőbb illúziók megérdemelt összeomlás-sorozata kezdődött meg, s noha ez a sorozat napjainkig sem ért véget, mind határozottabban kez-

* E tanulmányok a Tőkei Ferenc életműsorozatban a IV. kötetben találhatóak.

denek kirajzolódni korunk új realitásainak kontúrjai. A szerzőnek az új problémák felé való első tapogatózása volt 1971 elején »A szocializmus dialektikájához« című vázlat, amelyen – ha még igen elvontan is – reménye szerint a fiatal Marx filozófiai erőfeszítéseiből a máig (sőt ma különösen) aktuális módszertani elvet és általános elgondolást sikerült kiemelnie. – Nem egészen két évvel később, az »Egyén és közösség« című kísérletében a szerző ismét korábbi írásainak történelmi és elméleti-politikai érvényességével néz szembe, s igyekszik fejtegetéseit úgy összefoglalni és egyben meghaladni, hogy járható út nyíljen a szocializmus mai valóságának mélyebb megragadása felé. Így a szerző reménye szerint e későbbi írásokkal a tanulmánysorozat olyan ciklussá kerekül, amelynek gondolatmenete nem önmagába tér vissza, hanem némiképpen előre hatol az elvontság fokozatos feloldásának útján.”

E sorokhoz itt nem sok hozzáfűzni valóm van. Ma is remélem, új olvasóimnak legalább bizonyos részét ezek az írások is meggyőzik arról, hogy legmaibb, legsürgetőbb problémáinkról is csak a marxi történetelmélet világtörténelmi léptékében gondolkodhatunk értelmesen, a mai szocializmus világhelyzetének és reform-problematikájának igazi elméleti és ideológiai kérdéseit is csak a világtörténelmi távlatok megértésével fogalmazhatjuk meg. Minderről egyébként e könyv Függelékében, amelynek harmadik és negyedik darabja „Kortársunk-e Marx?” (1984) c. kötetemből való, „A szocializmus dialektikájáról” címmel még néhány megjegyzésemet veheti fontolóra az olvasó.

Tőkei Ferenc

A TÁRSADALMI FORMÁK
ELMÉLETÉHEZ

„Tudományos igazságok mindig paradoxok,
ha a mindennapi tapasztalat alapján ítéljük
meg őket, amely a dolgoknak csak
megtévesztő látszatát fogja fel.”

MARX

1. BEVEZETÉS

„Mi a társadalom, bármilyen is a formája? – kérdi Marx 1846-ban Annyenkovhoz írott levelében, majd így folytatja: – Az emberek kölcsönös tevékenységének a terméke. Szabadon választhatják-e az emberek ezt vagy azt a társadalmi formát? Semmiképpen sem. Tétélezze az emberek termelőképességeinek meghatározott fejlettségi állapotát, és megkapja az érintkezés [commerce] és a fogyasztás megfelelő formáját. Tétélezze a termelés, az érintkezés és a fogyasztás meghatározott fejlődési fokát, és megkapja a társadalmi szerkezet megfelelő formáját, a család, a rendek vagy az osztályok megfelelő szervezetét, egyszóval egy megfelelő polgári társadalmat [société civile]. Tétélezen ilyen polgári társadalmat, és megkapja a megfelelő politikai rendszert [état politique], mely csak hivatalos kifejezése a polgári társadalomnak.”¹

Ez a fogalmazás még igen elvontan tartalmazza a materialista történelemfelfogás általános alapelvét. Elvontságának természetes oka, hogy Marx a történelmi materializmus, az akkor még számára is új felfedezés alapelveit tömören és minél érthetőbben akarta megfogalmazni levelében. Elvontan tekintve természetesen a későbbi, érettebb fogalmazások alapján is helyesnek kell tartanunk mind a termeléstől a politikai rendszerig vezető „lépcsőfokokat”, mind a „tétélezze – megkapta” módszert, ám a termelési módok konkrét totalitásának (valamint alapzat és felépítmény kölcsönhatásainak) dialektikus „tétélezése” mégiscsak biztonságosabb kiindulópontot nyújt a történelmi mozgás megértéséhez. Mindamellettsajnálattény, hogy az idézett (és néhány hasonló) elvont fogalmazás Marx történelemfelfogásának eltorzítására csábította mind a történelmi materializmus híveinek egy részét, mind ellenségeit; hiába mutatta meg saját tudományos művének példájával Marx, hogy felfogása szerint a „tétélezze – megkapja” formula konkrét tartalmának kifejtése még egyetlen társadalmi forma, a kapitalizmus esetében

is egy tudós emberélet fáradhatatlan és bevégettnek soha nem tekintett munkája.

Mintegy tizenkét évvel később, fő művének első nyilvánosságra hozott részéhez, „A politikai gazdaságtan bírálatához” írott híres „Előszó”-ban Marx ugyancsak a lehető legtömörebben óhajtott megfogalmazni azt az „általános eredményt”, amely a negyvenes évek közepétől „tanulmányai vezérfonala lett”. A materialista történetfelfogás e rövid összefoglalása a legismertebb marxi szövegek egyike, igazi megértése és helyes interpretálása azonban nem könnyű – és nézetünk szerint sok esetben balsikerrel teljesített – feladat. Ezért mindenekelőtt szemügyre kell vennünk a teljes szöveget: „Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akarattuktól független viszonyokba lépnek, termelési viszonyokba, amelyek anyagi termelőerőik meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. E termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális bázist, amelyen egy jogi és politikai felépítmény emelkedik, és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot egyáltalában. Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza. Fejlődésük bizonyos fokán a társadalom anyagi termelőerői ellentmondásba jutnak a meglévő termelési viszonyokkal, vagy ami ennek csak jogi kifejezése, azokkal a tulajdonviszonyokkal, amelyek között addig mozogtak. Ezek a viszonyok a termelőerők fejlődési formáiból azok béklyóivá csapnak át. Ekkor a társadalmi forradalom korszaka következik be. A gazdasági alapzat megváltozásával lassabban vagy gyorsabban forradalmasodik az egész óriási felépítmény. Az ilyen forradalmasodások vizsgálatánál mindig különbséget kell tenni a gazdasági termelési feltételekben bekövetkezett anyagi, természettudományos szabatosággal megállapítható forradalmasodás és a jogi, politikai, vallási, művészi vagy filozófiai, egyszerűen ideológiai formák között, amelyekben az emberek ennek a konfliktusnak tudatára jutnak és azt végigharcolják. Mint ahogy azt, hogy egy egyén micsoda, nem aszerint ítéljük meg, amit önmagáról gondol, ugyanúgy az ilyen forradalmasodási korszakot sem ítélhetjük meg a maga tudatából, hanem éppenséggel ezt a tudatot kell az anyagi élet ellentmondásaiból,

a társadalmi termelőerők és termelési viszonyok között meglevő konfliktusból megmagyarázni. Egy társadalomalakulat soha nem tűnik le addig, amíg nem fejlődtek ki mindazok a termelőerők, amelyeknek számára elég tágas, és új, magasabb rendű termelési viszonyok soha nem lépnek helyébe, amíg anyagi létezési feltételeik magának a régi társadalomnak méhében ki nem alakultak. Ezért az emberiség mindig csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyeket meg is tud oldani, mert ha pontosabban megvizsgáljuk, mindig azt látjuk, hogy a feladat maga is csak ott merül fel, ahol megoldásának anyagi feltételei már megvannak vagy legalábbis létrejövő félben vannak. Nagy vonásokban az ázsiai, antik, feudális és modern polgári termelési módok jelölhetők meg a gazdasági társadalomalakulat progresszív korszakaiként. A polgári termelési viszonyok a társadalmi termelési folyamatnak utolsó antagonisztikus formája, antagonisztikus nem az egyéni antagonizmus, hanem az egyének életfeltételeiből sarjadó antagonizmus értelmében; de a polgári társadalom méhében fejlődő termelőerők megalkotják egyúttal az anyagi feltételeket ennek az antagonizmusnak a megoldásához. Ezzel a társadalomalakulattal ennél fogva lezárul az emberi társadalom előtörténete.”²

Marx e formuláit a továbbiakban még többször is meg kell vizsgálnunk. A bennük rejlő általános meghatározások közül most csak a következőket emeljük ki: a társadalom alapzata, amelyen a jogi és politikai felépítmény emelkedik, a termelés vagy termelési mód; ez maga a termelési viszonyok összessége, amely a társadalmi termelőerők meghatározott fejlődési fokának felel meg; a termelési viszonyok *formát* adnak a termelőerők fejlődése számára, következésképpen a társadalmi termelőerők fejlődése, a termelési viszonyok *tartalma*; e tartalom egy bizonyos ponton ellentmondásba kerül a formával, az alapzat e konfliktusa átcsap a felépítménybe, az visszahat az alapzatra, és az alapzattól kiinduló forradalmasodás társadalmi forradalomhoz, új termelési mód kialakulásához vezet, a régi antagonisztikus társadalmi viszonyok helyébe új antagonizmus lép, míg végül a tőkés termelés olyan társadalmi termelőerőket hoz létre, amelyek elkerülhetetlen szükségességgé teszik mindenféle antagonizmus megszüntetését. A marxi gondolatmenet igen világosan mutatja meg egyebek között azt is, miképpen teszi a materialista történetfelfogás utópiából

tudománnyá a szocializmust vagy kommunizmust. Nem folytatjuk a parafrázist, mert már az eddig mondottak is Marx meghatározásainak egy lehetséges interpretációját jelentik, ahhoz azonban, hogy Marx gondolatainak sokoldalú kifejtését nyújthassuk és a parafrázis megfogalmazások igazi tartalmát kibonthassuk, az idézett tömör szöveg önmagában nem elegendő.

Mielőtt azonban Marx történetfelfogásának kifejtésére rátérhetnénk, foglalkoznunk kell azzal a kifejtéskísérlettel, amely megvesztegető „egyszerűsége” és „logikussága” révén hosszú időn át rányomta a bélyegét a marxista igényű filozófiára és történettudományra. Ez a kísérlet Sztálintól származik, s „A dialektikus és a történelmi materializmusról” c. írásában található meg. S noha szerzője e művét 1938 szeptemberére datálta, a benne „közérthetően” megfogalmazott Marx-interpretáció – mint látni fogjuk – egy olyan tipikus módszertani hibára támaszkodik, amelyet már Marx és Engels többször megbírált, és amely a történelmi materializmus „legkézenfekvőbb” interpretációjaként, mondjuk, a II. Internacionálé idejétől kezdve, igen elterjedt volt a marxista irodalomban 1938-ig is. Meggyőződésünk, hogy a sztálini formulák szívós fennmaradásának egyik döntő oka abban a körülményben keresendő, hogy Sztálin valóban Marx történetfelfogását kísérlete meg rekonstruálni, ez esetben tudatos revíziótörekvést feltételezni nem lehet, és hogy Sztálin 1938-ban csak kodifikálta az amúgy is eléggé meggyökeresedett „legkézenfekvőbb”, „leglogikusabb” elgondolásokat.

Hogy Sztálin az „Előszó”-beli formuláknak különös fontosságot tulajdonított és azokat igyekezett interpretálni, látható már abból is, hogy a történelmi materializmusról szóló fejtegetéseinek végén a kérdéses szöveg nagy részét idézi. A dialektikus módszer és a materialista elmélet sztálini tárgyalásának problémáira – noha vizsgálódásunk tárgyától természetesen nem elválaszthatók – itt nem térhetünk ki.³ A történelmi materializmus tárgyalását Sztálin azzal a kérdéssel kezdi, mit értünk a társadalom életének anyagi feltételein, s ezen belül miben lássuk azt a „fő erőt”, amely a társadalom jellegét meghatározza. A természetről, a földrajzi környezetről helyesen állapítja meg, hogy „nem lehet a társadalmi fejlődés fő, meghatározó oka, mert az, ami tíz- meg tízezer éven át csaknem teljesen változatlanul marad, nem lehet fő oka olyasmi fejlődésé-

nek, ami néhány száz év alatt gyökeres változásokon megy át.⁴ Ha célunk Sztálin fejtegetéseinek kimerítő bírálata lenne, itt természetesen máris meg kellene állnunk, hogy megmutassuk, miért van igaza Sztálinnak az érvelés gyengeségétől függetlenül. A nagyon „logikusnak” vélt érv ugyanis csak nagy általánosságban mond valamit, a konkrét történeti kutatás számára ez az elvont – egyoldalú, nem teljes – igazság nem lehet kielégítő. Marx a természeti meghatározottság problémáját – mint látni fogjuk – egészen más-képp vetette fel, hiszen a természeti meghatározottságot az egész emberi-társadalmi fejlődés kiindulópontjának tartotta. A kérdés ilyen sommás elintézését mi sem indokolhatja egy Marx történet-felfogását interpretáló munkában, hiszen az ember fejlődésének lényege éppen a természeti meghatározottság alóli emancipálás. Helyesebb lett volna megtartani legalább azt a közismert marxi meghatározást, hogy a természeti feltételek kedvezősége az ember számára *lehetőséget* ad a fejlődésre, de ez még nem a fejlődés *valósága*.⁵ A „befolyás” meghatározatlan fogalom, helyette szót érdemelt volna az a probléma, hogy a természeti előfeltételek „kedvezősége” is konkrét meghatározásokra szorul, mert hiszen általánosságban a túlságosan „kedvező”, „túlságosan tékozló” természeti környezet „kézen fogva vezet”, „nem teszi az ember saját fejlődését természeti szükségyszerűséggé”.⁶ Ám ha nem kérjük számon azokat a problémákat, amelyeket Sztálin mellőzhetőnek vélt, akkor is marad kifogásolni való magán a „logikus” fő érven. Mert ha általában elfogadjuk is, hogy „háromezer év lefolyása alatt Európában három különböző társadalmi rend” váltotta fel egymást, míg eközben „Európa földrajzi viszonyai” jóformán semmit sem változtak, nyomban annyi megszorítás kívánkozik ide, hogy a végén e hatásosnak szánt érv éppen a specifikusan történelmi kérdésfeltevésben bizonyul semmitmondónak. Néhány az ide kívánczó konkrétabb meghatározások hosszú sorából: azt a bizonyos három különböző társadalmi rendet különböző népek alakították ki különböző természeti feltételek nyújtotta lehetőségek bázisán; a háromezer év alatt igen sok nép került vándorlás révén gyökeresen új természeti feltételek közé; a háromezer év alatt a természettudományosan felfogott földrajzi viszonyok valóban alig változtak, de a történelmileg felfogott (a társadalom anyagi életének feltételei közé tartozó) természet hatalmas változásokon

ment át; és a sort hosszan lehetne folytatni. E helyett azonban lássuk tovább Sztálin fejtegetését, mert mielőbb szeretnénk eljutni ahhoz a *döntő* jelentőségű módszertani hibához, amely nézetünk szerint formulái fogyatékoságának talán fő forrása.

A népesség gyarapodásáról Sztálin megállapítja, hogy szintén „befolyással van” a társadalom fejlődésére, ez azonban „nem lehet *meghatározó* befolyás, mert a népesség növekedése magában véve nem ad kulcsot annak megmagyarázásához, hogy valamely adott társadalmi rendet miért vált fel éppen egy bizonyos új rend és nem valami más rend, hogy miért váltja fel az ősközösségi rendet éppen a rabszolgatartó rend, a rabszolgatartó rendet a feudalizmus, a feudális rendet a burzsoá és nem valamely más rend”⁷ A kérdés és a válasz ez esetben is elvont, de elvontan tekintve helyes. Az ezután következő példák, amelyek különböző fejlettségű államok népsűrűségét vetik egybe, nem megoldják, hanem csak kikerülik a népesedés valódi problémáját. A „befolyás” leszögezése helyett itt is jobb lett volna legalább utalni az olyan konkrét hatásokra, mint például az ókori kolóniák vagy a barbárok kalandozásai. Görögország és Róma lakóiról írta Marx: „Csak úgy maradhattak civilizáltak, ha kevesen maradtak”; a túlnépesedés problémáját ezért kolóniák létesítésével oldották meg (vagy odázták el). A barbárok ugyanígy: „Csakis úgy maradhattak barbárok, ha kevesen maradtak”; ezért indultak kalandozásaikra. Az alapvető ok mindkét esetben: „a termelőerők fejletlensége”.⁸ Sztálin is a termeléshez akar eljutni, elvont kérdésfeltevései és érvei azonban fogalmilag csak újabb elvontságok felé nyitnak utat. S ezek után kétely támad bennünk, vajon miképpen fogja a termelési mód fogalmával megválaszolni a formálisan helyes kérdést: az őstársadalmat miért éppen a rabszolgaság, ezt a feudalizmus stb. váltja fel?

Sztálin e lendületesen fogalmazott, fogalmilag sehová sem vezető bevezetés után egyszerűen leszögezi, hogy a társadalom „arculatát”, egyik rendszerből a másikba való fejlődését meghatározó „fő erőt” „a történelmi materializmus az emberek létehez szükséges *létfenntartási eszközök megszerzésének módjában*, a társadalom életéhez és fejlődéséhez elengedhetetlen *anyag javak* – élelem, ruházat, lábbeli, lakás, tüzelő, munkaeszközök stb. – *termelésének módjában* látja”⁹ S ezután következik a termelési mód fogalmának az a meghatározása, amely nézetünk szerint Marx történetfelfogásá-

nak ezen alapvető fogalmát az ugyancsak nagyon „logikus” látszat mögött a felismerhetetlenségig eltorzítja. E szövegrészt, amelynek minden mondatát vitathatatlan definícióként idézték sokáig, ide kell írunk teljes egészében:

„*A munkaeszközök*, amelyek segítségével az anyagi javakat előállítják, az *emberek*, akik a munkaeszközöket mozgásba hozzák és bizonyos *termelési tapasztalatokkal* és *munkában való gyakorlottsággal* rendelkezve végzik az anyagi javak termelését – mindezek az elemek együttvéve a társadalom *termelőerőit* alkotják. A termelőerők azonban a termelésnek csak egyik oldalát, a termelési módnak egyik oldalát alkotják, azt, amely az embereknek az anyagi javak termelésére felhasznált természeti tárgyakhoz és erőkhöz való viszonyát fejezi ki. A termelés másik oldalát, a termelési mód másik oldalát az embereknek egymáshoz való viszonyai a termelési folyamatban, az emberek *termelési viszonyai* alkotják. Az emberek nem egymástól elszigetelten, nem mint egymástól elszakadt egyedek, hanem közösen, csoportokban, társadalmakban harcolnak a természettel és használják ki a természetet az anyagi javak termelése céljából. Ezért a termelés mindig és minden körülmények között *társadalmi* termelés. Az anyagi javak termelése során az emberek a termelésen belül ilyen vagy amolyan kölcsönös viszonyokat, ilyen vagy amolyan termelési viszonyokat létesítenek egymás közt. Ezek a viszonyok lehetnek kizsákmányolástól mentes emberek együttműködési és kölcsönös segítségi viszonyai, lehetnek uralkodási és alávetettségi viszonyok, végül lehetnek átmeneti jellegű viszonyok a termelési viszonyok egyik formájából a másikba. De bármilyen jellegűek is a termelési viszonyok, azok – mindig és minden rendben – ugyanolyan elengedhetetlen elemei a termelésnek, mint a társadalom termelőerői.” Itt egy Marx-idézet következik, mely csak annyit mond, hogy termelés nincsen termelési viszonyok nélkül, majd a termelési mód „végső” sztálini definíciója: „Következésképpen a termelés, a termelési mód magában foglalja mind a társadalom termelőerőit, mind az emberek termelési viszonyait, tehát ezek egységének megtestesülése az anyagi javak termelésének folyamatában.”¹⁰

E meghatározások legszembetűnőbb vonása ismét „egyszerűségük”, amely elvontságot, egyoldalúságot takar. Első pillantásra nyilvánvaló például, hogy a termelés társadalmiságának felfogása

egyoldalú, vagy hogy a termelési viszonyoknak jellegük szerint két fő és egy „átmeneti” típusba való csoportosítása merőben üres absztrakció. Ezek az elvontságok és egyoldalúságok azonban csak természetes következményei annak, hogy Sztálin nem értette meg a termelési mód marxi fogalmát. Mert hiába jelenti ki az összefoglalásul szánt mondatban, hogy a termelési mód a termelőerők és termelési viszonyok egységének „megtestesülése”, a termelési módot mégsem totalitásként fogja fel, hanem erőszakosan „elemeire” szakítja szét, s nem veszi észre, hogy mihelyt e mozzanatok „elemekként” különválasztotta, azok már egészen mások, mint amik a szerves egész tagjaiként, a totalitás mozzanataiként voltak. Végző eredményében Sztálin a termelési mód marxi fogalmának tartalmát és formáját tépi szét, e két fő „oldalt” a maga egyoldalúságában rögzíti, majd egy kijelentéssel megkísérli ismét egyesíteni őket. Az egyesítés azonban csak egészen külsőleges és önkényes lehet, mert hiszen a formájától elválasztott tartalom nem tartalom többé, a tartalmától megfosztott forma pedig nem valóságos forma. Nyilvánvaló, hogy Sztálin e módszertani hibája összefügg azokkal a szegényes meghatározásokkal, amelyeket általában a dialektikus módszerről adott (és rokon a dialektikus módszer és a materialista elmélet szétszakításának és külsőleges újraegyesítésének hibás eljárásával is).

A probléma azonban egy cseppet sem egyszerű; ha ezzel a bíráló megjegyzéssel kimeríthető lenne, akkor Sztálin felfogásának nem lehetett volna oly nagy hatása a marxista irodalomban. Vitathatatlán ugyanis, hogy a termelőerők és termelési viszonyok (akárcsak a tartalom és forma) fogalmai: „értelmes absztrakciók”, amelyek a termelési mód totalitásának valóságos mozzanatait, mégpedig valóban két fő mozzanatát fejezik ki. Következésképpen nem csupán egységük vagy azonosságuk, hanem különbözőségük, sőt ellentmondásuk megragadására is szükség van, mégpedig éppen ahhoz, hogy a szerves egész tagjaiként való viselkedésüket s ezáltal a totalitás dialektikus „önmozgását” helyesen foghassuk fel. Bírálóunk tehát egyelőre nem tekinthető bizonyítottnak; előzetes jelzés csupán, amit konkrétabb és fogalmilag szabatosabb elemzésnek kell követnie.

A termelőerőknek az a meghatározása, amely szerint a munkaeszközök (vagy akár: termelési eszközök) és az emberek a

maguk termelési tapasztalataival és ügyességével „együttvéve a társadalom termelőerőit alkotják”, nézetünk szerint téves. Ezek az „elemek” ugyanis – még „együttvéve” is – csupán a termelőerők *anyagi szubsztanciáját* alkotják, nem magukat a termelőerőket. Nem véletlen, hogy Marx mindig *társadalmi* termelőerőkről beszél: a társadalmiság itt formameghatározást jelent. A termelőerők társadalmi meghatározottsága Marx szerint az, hogy a termelőerők mindig társadalmi viszonyt fejeznek ki. Például a technológiáról azt írta, hogy az nem csupán az embernek a természethez való aktív viszonyát fedi fel, hanem társadalmi viszonyait is.¹¹ Marx már az Annyenkovhoz írott levélben „hegeli kacatnak” minősítette Proudhon „evolúcióit”, mégpedig éppen azért, mert ezeket kiagyalójuk elvonatkoztatta a társadalmi formáktól.¹² Pedig Proudhon „első evolúciója” a munkamegosztás volt, egy olyan tényező, amely szembetűnő módon egyszerre termelési viszony és termelőerő! Sztálin definíciójában még a munkamegosztás sem szerepel; idézzük tehát Marx levelét a „második evolúció”, a gépek mint közgazdasági kategória tárgyában: „A gép éppúgy nem közgazdasági kategória, mint az ökör, amely az ekét húzza. A gépek jelenlegi *alkalmazása* egyike jelenlegi gazdasági rendszerünk *viszonyainak* [az én kiemelésem – T.F.], a gépek kiaknázásának módja ellenben egészen másvalami, mint maguk a gépek.”¹³

A termelési eszközök és az emberek (bárha termelési tapasztalataikkal és ügyességükkel) a sztálini felfogásban egymással nem a mindig társadalmi termelés, hanem csak az elvont *munkafolyamat* vonatkozásába kerülnek. „A munka mint olyan – mondja Marx –, abban az egyszerű meghatározottságában, hogy célirányos termelőtevékenység, a termelési eszközökkel nem társadalmi formameghatározottságukban áll vonatkozásban, hanem azok anyagi szubsztanciájával, mint a munka anyagával és eszközével, amelyek szintén csak anyagilag, mint használati értékek különböznek egymástól: a föld mint nemtermelt munkaeszköz, a többiek mint termelt munkaeszközök.”¹⁴ Az egészen más összefüggésben írott mondat hozzásegíthet bennünket, hogy világosabban megragadjuk Sztálin termelőerő-fogalmának egyoldalúságát; legfeljebb azt tehetjük hozzá, hogy Sztálinnál az „emberek” kifejezés mögött sem a társadalmilag meghatározott ember rejlik, hanem éppen a munkaerő (ebbe beletartozik a tapasztalat és ügyesség is), azaz

lényegében „a munka mint olyan” a maga „egyszerű meghatározottságában”. Pedig Marx az idézett fogalmi meghatározottságnak azért tulajdonított nagy jelentőséget, hogy a termelés ne legyen összecserélhető a munkafolyamattal.¹⁵ Marxnál az ember révén az összes emberi viszonyok befolyásolják a termelést.¹⁶ Storch civilizációelméletéről szólva egyebek közt ezt írta Marx: „Az anyagi termelés meghatározott formájából adódik először is a társadalomnak egy meghatározott tagozódása, másodsor az embereknek egy meghatározott viszonya a természethez.”¹⁷

Ugyancsak egyoldalú Sztálin meghatározásában az az állítás, hogy a termelőerők „oldala” csupán az embereknek a természethez való viszonyát fejezi ki. Ha az eddigiek után még szükséges, emlékeztetünk Marxnak a technológiáról tett megjegyzésére, vagy arra, hogy még a *munkaeszközöket* sem csupán az emberi munkaerő fejlettsége fokmérőinek, hanem a termelési viszonyok mutatóinak tartotta, amelyekről leolvasható a letűnt gazdasági korszakok története.¹⁸ (Ez utóbbi helyet Sztálin idézi később, s mint látni fogjuk, ugyancsak egyoldalúan értelmezi.) Az az elvonatkoztatás, amely a termelés elemeit csupán az ember és a természet viszonyának aspektusából fogja fel, a politikai gazdaságtan és a történettudomány számára nem „értelmes absztrakció”, hanem üres elvontság. Látni fogjuk, hogy Sztálin termelőerő-fogalma a továbbiakban, a termelési viszonyokkal való újraegyesítés kísérletei során is megőrzi elvont-egyoldalú jellegét.

A termelési mód fogalmának idézett meghatározása után Sztálin előadja híres elméletét a termelés „három sajátosságáról”. Íme, az első: „A termelés *első sajátossága* az, hogy sohasem reked meg hosszú időre egy ponton, hanem mindig a változás és fejlődés állapotában van, a termelési módban beállt változások pedig elkerülhetetlenül előidéznek az egész társadalmi rend, a társadalmi eszmék, politikai nézetek, politikai intézmények megváltozását – előidéznek az egész társadalmi és politikai berendezés átalakulását.”¹⁹ Az „első sajátosság” a termelésnek egyszerűen semmiféle sajátosságát nem tartalmazza, mégpedig azért, mert a mondat első része nemcsak a termelésre illik rá, hanem sok mindenre, még talán általánosságban az anyagra is (nem szólva arról, hogy miként általában az anyag, a termelés is megrekedhet, stagnálhat, visszafejlődhet, hosszú időre is), a mondat második része pedig, mondjuk, „az egész társadalmi

és politikai berendezés” sajátosságáról beszél, de éppenséggel nem a termeléséről. Ennél a „sajátosságnál” főlöszlegesen tovább idöznünk; lássuk a „másodikat”:

„A termelés *második sajátossága* az, hogy a termelés változása és fejlődése mindig a termelőerők változásával és fejlődésével, mindenekelőtt a munkaeszközök változásával és fejlődésével kezdődik. A termelőerők tehát a termelés legmozgékonyabb, legforradalmibb elemei. Elöször a társadalom termelőerői változnak meg és fejlődnek, s csak azután, ezektől a változásoktól *függően és azoknak megfelelően*, változnak meg az emberek termelési viszonyai, gazdasági viszonyai.”²⁰ Ez a formula részben Marx meghatározásának igen problematikus parafrázisa, részben egy bizonyítatlan állítás. Hogy a termelés változása mindig a termelőerők változásával „kezdődik”, ez nyilvánvaló ellaposítása az „Elöször” azon tételének, hogy „fejlődésük bizonyos fokán a társadalom anyagi termelőerői ellentmondásba jutnak a meglevő termelési viszonyokkal”, azaz saját fejlődési formáikkal. Az a megszükités pedig, hogy az egész változás „mindenekelőtt a munkaeszközök változásával és fejlődésével kezdődik”, eredeti sztálini ötlet, amely Marx és Engels írásaiban sehol sem található. Ellenkezöleg, Marx pl. a kapitalizmus „változásairól” írva határozottan állította, hogy a termelési mód forradalmasodásának kiindulópontja a manufaktúrában a *munkaerő*, a nagyiparban a *munkaeszköz*.²¹

A termelőerők „oldalának” a termelési viszonyoktól való elvonatkoztatása és egyoldalúságában való megrögzítése, majd az elvont meghatározottságon belül is a termelési eszközök (sőt, Sztálinnál: munkaeszközök) egyoldalú felfogása és kiemelése Sztálint (és formuláinak parafrazeálót) olyan meddő, „rossz” ellentmondásba ragadja, amelyből nincsen kiút. Ez a kiúttalanság már a legutóbb idézett szöveg közvetlen folytatásában megmutatkozik: „Ez azonban – folytatja Sztálin – nem azt jelenti, hogy a termelési viszonyok nincsenek befolyással a termelőerők fejlődésére, s hogy a termelőerők nem függnnek a termelési viszonyoktól. A termelési viszonyok fejlődése a termelőerők fejlődésétől függ, de a termelési viszonyok visszahatnak a termelőerők fejlődésére, gyorsítják vagy lassítják azt.”²² E formulából szigorúan véve az következik, hogy a termelési viszonyok „befolyása” a termelőerők (és elsöszorban a termelési eszközök) fejlődésére éppen úgy nem „meghatározó”,

mint például a természeti környezet vagy a népességnövekedés „befolyása”. Jól látható, hogy az elvontságok egymásra épülése hogyan ragadja vakvágányra az egész eszmefuttatást; és Sztálin módszerének metafizikussága most, amikor az *okság* egyoldalú törvényét követve eljutott a „végső okhoz” (a termelési eszközök fejlődéséhez), feloldhatatlan ellentmondásokat támaszt. Mert az okság törvénye – a maga következetes egyoldalúságában – azt követeli, hogy feltegyük a kérdést: és vajon mi fejleszti a termelőerőket – termelési eszközöket? Vagy a termelési eszközök fejlődése „önfejlődés”? A kérdést ilyen naivitással csak Sztálin interpretátorai tették fel, s úgy gondolták, kiszabadíthatják a gondolatmenetet a Sztálin formulái teremtette zsákutcából, ha merészen kijelentik: a termelőerőket a termelési viszonyok fejlesztik. Ezzel létrehozta egy végtelen, elvont és üres oksági körforgást, amely – mint látni fogjuk – a termelési mód marxi konkrét totalitásának mozgásához csak látszata szerint hasonlít.

Sztálin is érezte a problémát, mert formuláját így folytatta: „Itt meg kell jegyezni, hogy a termelési viszonyok nem maradhatnak el nagyon sokáig a termelőerők növekedése mögött, azzal nem lehetnek sokáig ellentmondásban, mivel a termelőerők csak abban az esetben fejlődhetnek teljes mértékben, ha a termelési viszonyok megfelelnek a termelőerők jellegének és állapotának, s teret engednek a termelőerők fejlődésének. Ezért a termelési viszonyoknak, bármennyire elmaradnak is a termelőerők fejlődése mögött, előbb vagy utóbb összhangba kell jönniük – és valóban összhangba is jönnek – a termelőerők fejlődésének színvonalával, a termelőerők jellegével. Ellenkező esetben a termelőerők és a termelési viszonyok egységének mélyreható felbomlása következne be a termelés rendszerében, a termelés a maga egészében felborulna, a termelés válsága, a termelőerők pusztulása állnak be.”²³ Ez a formula, mely egyik kísérlete a metafizikusan szétválasztott és egyoldalúan felfogott „oldalak” újraegyesítésének, mint „a termelőerők és termelési viszonyok összhangjának törvénye” került be a tankönyvekbe. Az „Előszó” azon tételének, hogy a termelőerők fejlődésük bizonyos fokán ellentmondásba jutnak *saját* „fejlődési formáikkal”, a logikában nem járatos emberek számára valóban szükséges részletesebb magyarázatát adni, de az ilyen „magyarázatra” Marx szokása szerint csak azt mondta volna: tautológia. Mert

Sztálin még csak nem is utal a tartalom és forma dialektikájára, ezt nyilvánvalóan meg sem értette; így aztán formulája – naivan szubjektivistikus kifejezésekkel – lényegében csak azt ismételteti, hogy a formának „összhangban” „kell lennie” a saját tartalmával, mert „ellenkező esetben” baj lesz.

A két elvont „oldal” elvont újraegyesítése Sztálint láthatóan kiélegítette, mert miután „példaképpen” a válságokról tesz néhány elvont megjegyzést, ugyanezen módszerrel így folytatja: „Míg a termelőerők állapota arra a kérdésre ad választ, hogy milyen munkaeszközökkel termelik az emberek a nekik szükséges anyagi javakat, addig a termelési viszonyok állapota már arra a másik kérdésre ad választ, hogy kinek a birtokában vannak a *termelési eszközök* (a föld, az erdők, a vizek, a föld méhének kincsei, a nyersanyagok, a munkaeszközök, az üzemi épületek, a közlekedési és a hírtovábbító eszközök stb.), hogy ki rendelkezik azokkal: az egész társadalom-e, vagy pedig egyes személyek, csoportok, osztályok, akik azokat más személyek, csoportok, osztályok kizsákmányolására használják fel.”²⁴ Nos, a termelőerők állapota egyáltalában nemcsak arra a kérdésre ad választ, hogy milyenek a termelési eszközök, hiszen Marx szerint nemhogy a termelőerők, hanem maguk a *munkaeszközök* sem csak az emberi munkaerő fejlettségének fokmérői, hanem azt is megmutatják, hogy milyen társadalmi viszonyok között megy végbe a termelés.²⁵ És Sztálin a munkaeszközökről szóló marxi meghatározást éppen itt, a termelés „második sajátossága” fejtegetésének befejezésekképpen idézi, anélkül hogy észrevenné, mennyire nincs „összhangban” Marx fejtegetése az övével. Ami pedig a termelési viszonyoknak a tulajdonviszonyokkal való azonosítását illeti: ez megint csak igen elvontan mondható helyesnek (nem szólva arról, hogy a „birtokában” vagy a „rendelkezik” kifejezés egészen helytelen), mert a „*ki rendelkezik*” kérdésre csak „az egész társadalom” vagy „egyes személyek, csoportok, osztályok” határozatlan válasza adható, ami valóban nem más, mint „a termelési viszonyok állapota”, azaz a sztálini két fő és egy átmeneti típus, de semmiképpen sem a különös társadalmi formák meghatározása. A termelési viszonyok különös korszakait az anyagi termelés aspektusából sem a *mit* termelnek, hanem a *hogyan* termelnek (ezzel ismét a Sztálin által is idézett marxi passzusra utalunk) kérdés megválaszolása külön-

bözteti meg, a tulajdonviszonyok aspektusából tekintve sem a *ki* „rendelkezik”, hanem a *hogyan* „rendelkezik” a döntő kérdés. Ezzel azonban módszeresen csak később foglalkozhatunk.

Ezután Sztálin megkísérli az egyoldalúan felfogott termelőerők fejlődésének ábrázolását „a legrégebb időktől napjainkig”. Ezt a passzust még érdemes egész terjedelmében idézni: „Nézzük a termelőerők fejlődésének vázlatos képét a legrégebb időktől napjainkig. Amikor a durva kőszerszámokról áttértek az íjra és a nyílra, ezzel kapcsolatban a vadászéletmódról áttértek az állatok megszelídítésére és a kezdetleges állattenyésztésre; amikor a kőszerszámokról áttértek a vasszerszámokra (vasfejszére, vascsoroszlyára stb.), ennek megfelelően áttértek a növénytermesztésre és a földművelésre; amikor az anyagok megmunkálására szolgáló fémszerszámokat tovább tökéletesítették, áttértek a kovácsfűjtatóra, áttértek a fazekasságra – ennek megfelelően fejlődött a kézművesség, a kézművesség elvált a földműveléstől, kifejlődött az önálló kézművesipar, majd a manufaktúra-ipar; amikor a kézművesipari munkaeszközökről áttértek a gépre – kézműves- és manufaktúra-termelés átalakult gépi iparrá; amikor áttértek a gépek rendszerére, megjelent a modern, gépesített nagyipar – ez az általános, korántsem teljes képe annak a fejlődésnek, amelyen a társadalom termelőeri az emberiség történelme folyamán keresztülmentek.”²⁶ Úgy gondoljuk, Marx ezt az ábrázolást semmiképpen sem fogadta volna el a társadalmi termelőerők fejlődésrajzának, de még egy általa kívánt, dialektikus és történelmi, technológiai ábrázolásnak sem. Amit Sztálin ábrázol, az csupán a termelőerők fejlődésének anyagi bázisa, szubsztanciája vagy szubsztrátuma, azaz lényegében megint csak „a munka mint olyan” a maga „egyszerű meghatározottságában”, valamint a munka anyaga és eszköze. S hiába hangsúlyozza oly nyomatékosan ezen anyagi bázis *fejlődését*, a fejlődés ábrázolása elvont-formális marad, mert konkrét meghatározássá csak a *társadalmi* meghatározottság kibontásával, a különös *hogyan*-ok megjelölésével emelkedhetne. Sztálin azonban most éppen e különös formáktól akar elvonatkoztatni; az anyagi bázist nem is akarja különös tartalmakká emelni. Az „általános kép” végére odateszi még a következő kijelentést: „Érthető, hogy a munkaeszközök fejlődése és tökétesedése nem az emberektől függetlenül ment végbe, hanem azt azok az emberek valósították meg, akiknek a termeléshez közük

volt – következésképpen a munkaeszközök változásával és fejlődésével együtt változott és fejlődött az ember is, mint a termelőerők legfontosabb eleme, változtak és fejlődtek termelési tapasztalatai, gyakorlata a munkában, hozzáértése a munkaeszközök felhasználása terén.”²⁷ E kiegészítésben örömkre szolgálhatna az ember és a termelési eszköz viszonyának egy árnyalattal dialektikusabb megfogalmazása, valamint az a nyilatkozat, hogy az ember mégis csak „a termelőerők legfontosabb eleme”, ha ez az ember valóban ember, azaz *társadalmi* ember volna, nem pedig elvont munkavégző a maga „egyszerű meghatározottságában”. Sztálin azonban hű marad eddigi módszeréhez: az elvont termelőerő-fogalmat az elvont termelési eszközök és az ugyanúgy elvont ember fogalmaira bontja, mindkét (sőt mindhárom) esetben tudatosan mellőzve a formameghatározást.

Ezek után Sztálin – a premisszáktól teljesen függetlenül – kijelenti: „A történelem a termelési viszonyoknak öt *alaptípusát* ismeri: az ősközösség, a rabszolgaság, a feudalizmus, a kapitalizmus és a szocializmus termelési viszonyait.” S itt, a termelés „második sajátossága” kifejtésének betéteképpen, előadja híres elméletét az öt társadalmi alapformáról. Talán elengedi az olvasó, hogy ezt a közismert szöveget idézzük és mondatról mondatra elemezzük. Ha módszeres bírálataba bocsátkoznánk, kénytelenek lennénk egész sor olyan problémát és kategóriát vonni be a tárgyalásba, ami Sztálin gondolatvilágából teljesen hiányzik. Ezt tehát legfeljebb e tanulmány befejezésekképpen vállalhatnánk, Marx és Engels alapformák-elméletének interpretálása után; akkor azonban reményünk szerint már el is maradhat, mert az olvasó előtt világos lesz, hogy Sztálin felfogása mennyire távol áll Marxétól. E helyütt beérjük tehát néhány általános megjegyzéssel. Sztálin elméletét mindenekelőtt az jellemzi, hogy mind az öt formát az elvontan felfogott termelőerők elvont „állapota” nyújtotta elvont *lehetőségből* vezeti le, de nem a valósággá levés konkrét folyamatának ábrázolásával, hanem közvetlenül. Így például: az ősközösségben, amelynek alapja szerinte a termelési eszközök „társadalmi tulajdona”, a kőszerszámok, valamint az íj és a nyíl közvetlenül meghatározza a közös munkát, ez pedig „a termelési eszközöknek, a munka termékeinek közös tulajdonára vezet”. Nyilvánvaló, hogy ezzel a módszerrel csak a maga semmitmondó, egyoldalú, elvont

(s természetesen egymondatos) „meghatározásait” vezetheti le, olyan formulákat, amelyeket Marx és Engels sohasem gyártott, még ha kockáztatták is, hogy a konkrét formameghatározásokat nem mindenki érti meg első olvasásra. Továbbá: Sztálin elméletében teljesen önkényes, véletlenszerű, hogy alapforma éppen öt van; csupán az a pragmatikus megjegyzés tételzi, hogy „a történelem” éppen ennyi alapformát ismer. Ám ettől még bárki azt mondhatja, hogy őszerinte „a történelem” meg éppen kettőt ismer, vagy akárhányat, esetleg éppen annyit, ahány nép volt és van a világon. Továbbá: az öt alapformát, amelynek számszerűségét e helyütt nem vitatjuk tovább, Sztálin fejtegetésében egymással is csak rendkívül elvont-laza szálak kapcsolják össze. Voltaképpen az egyetlen összekötő szál közöttük az, hogy a termelési eszközök szakadatlan fejlődése és tökéletesedése egyrészt megteremti és fenntartja a terméktöbblet mások általi elsajátításának lehetőségét, másrészt a dolgozótól mind nagyobb érdekeltséget, „munkára való hajlandóságot” stb. követelnek, és így a mindenkori kizsákmányoló számára „előnyösebb” rabszolga helyett jobbágyot, majd jobbágy helyett bérmunkást dolgoztatni. Ez a „levezetés” néha egészen komikusan hangzik, mint például a kapitalizmus esetében: „Az új termelőerők megkövetelik, hogy a termelésben dolgozók műveltebbek és értelmesebbek legyenek, mint az agyongyötört és tudatlan jobbágyok, hogy értsék a gépek szerkezetét és helyesen tudják kezelni a gépeket. Ezért a tőkésék szívesebben tartanak a jobbágyi béklyóktól felszabadított bérmunkásokat, akik eléggé kultúráltak ahhoz, hogy helyesen tudják kezelni a gépeket.”²⁸ Ez a „levezetés” a történelmi tényeknek és Marx elemzéseinek sokszorosán ellentmond. A hibák felsorolását nem folytatjuk; talán ennyivel is jeleztük, mennyire megérett Sztálin híres alapformáció-elmélete a feledésre, s mennyire elengedhetetlen, hogy a társadalmi formák elméletét Marx műveiből tanulmányozzuk és tanítsuk.

Merőben a teljesség kedvéért jegyezzük meg, hogy Sztálinnál a termelésnek van még egy „harmadik sajátossága” is, mely abban áll, hogy „az új termelőerők és az ezeknek megfelelő termelési viszonyok keletkezése nem a régi rendtől különállóan, nem a régi rend letűnése után, hanem a régi rend méhében megy végbe, és nem az emberek előre tervbe vett, tudatos tevékenységének eredményeképpen, hanem spontánul, nem tudatosan, az embe-

rek akaratától függetlenül történik”.²⁹ Látszólag ismét csak Marx szavainak kissé tautologikus ismételtetéséről van szó, tüzetesebb vizsgálat azonban kimutathatja, hogy Sztálin teljesen elsikkasztotta azt a nagyon határozott különválasztást, amit az „Előszó” szerzője tett „a gazdasági termelési feltételekben bekövetkezett... forradalmasodás” és a felépítmény formái között, „amelyekben az emberek ennek a konfliktusnak tudatára jutnak és azt végigharcolják”. A termelés „három sajátosságának” sajátos elmélete után csak azzal a megállapítással olvashatjuk az „Előszó”-ból vett idézetet, hogy Sztálin a sokszorosan nagyobb terjedelem ellenére is csak a ragyogó summázat gazdagságának csekély töredékét volt képes hozzánk közvetíteni, mert a történelmi materializmus alapvető fogalmát gyökerében helytelenül fogta fel.

Nézetünk szerint Sztálin a termelési mód marxi fogalmának interpretálásában azzal követte el a döntő jelentőségű módszertani hibát, hogy a termelőerők fejlődését nem a termelési viszonyok mint forma *tartalmának*, hanem csupán *anyagának*, anyagi hordozójának fogta fel; a termelőerők és termelési viszonyok egységét nem mint tartalom és forma egységét, hanem – akaratlanul – mint anyag és forma egységét próbálta megragadni. E logikai vonatkozások számonkérése mindenképpen indokolt, hiszen közismert tény, hogy Marx a logikai szabatoságra minden művében nagy gondot fordított, de „a politikai gazdaságtan bírálatahoz” egyfajta előmunkálataként külön is „átlapozta” Hegel „Logiká”-ját.³⁰ Nem önkényes eljárás tehát, ha arra hivatkozunk, hogy Hegel anyag (vagy matéria) és forma kategóriáit „az eszme” fejlődésében a tartalom és forma kategóriái elé, mint azokat megelőzőket és azoknál primitívebbeket vette fel és tárgyalta. Matéria és forma vonatkozása egyfelől, tartalom és forma vonatkozása másfelől: két egészen különböző vonatkozás marad még akkor is, ha a gazdasági formák tartalmát természetesen anyagnak tartjuk. A matéria és a tartalom fokozata között az a döntő különbség, hogy bár mindkettő csak formáltan, formában, forma által létezik, a matéria még közömbös a formával szemben, önmagával azonos marad a legkülönfélébb formameghatározásokban, míg a tartalom csak a neki megfelelő formában, saját formája által maradhat tartalom. Így matéria és forma vonatkozásában a matéria passzív, a forma pedig aktív; tartalom és forma vonatkozásában, ellenkezőleg, a formának van egy

olyan „különleges egzisztenciája”, mely „közömbös” a tartalommal szemben. Minderre még részletesen visszatérünk majd akkor, amikor Marx szövegei alapján kíséreljük meg a termelési mód fogalmának kifejtését. Itt e logikai utalást csak jelzésnek szántuk a sztálini fejtegetés zsákutcájából való kiszabadulás járható útja felé. A termelőerők és termelési viszonyok dialektikájáról, mely természetesen a történelmi materializmus legbonyolultabb kérdéseinek egyike, pozitív kifejtést csak Marx szövegeinek gondos vizsgálata után adhatunk. Az eddig mondottakkal még semmit sem vehetünk bebizonyítottak; legfeljebb azt valószínűsítettük, hogy termelőerők és termelési viszonyok dialektikáját Marx inkább tartalom és forma, semmint anyag és forma vonatkozásaként fogta fel, és hogy Sztálin – akaratlanul – csak anyag és forma vonatkozásaként tudta megragadni.

Nem véletlen, hanem logikailag szorosan az anyag és forma vonatkozásának problémájához tartozik, hogy vajon a *dolog* tulajdonságai feloszthatók-e minden esetben anyagelemekre vagy sem. Hegel az „Enciklopédiá”-ban a dologiságnak anyagra és formára „bomlását” vezeti be ezzel a problémával, s nagyon egyszerűen elintézi. Azt mondja: „A dolog tulajdonságainak önállósulása materiákká vagy anyagokká, amelyekből a dolog áll, a dolog fogalmán alapszik ugyan, s ezért a tapasztalatban is megtalálható. Ámde gondolatlanlanságra is vall, a tapasztalatnak is ellentmond, ha abból, hogy egy dolog bizonyos tulajdonságai, mint pl. a szín, a szag stb. mint külön színanyag, szaganyag stb. mutathatók ki, azt következtetik, hogy ezzel minden el van intézve, s hogy kiderítsük a dolgok tulajdonképpeni valóját, nincs más tennivalónk, mint szétbontani őket azokra az anyagokra, amelyekből össze vannak téve. Ez az önálló anyagokra való szétbontás tulajdonképp csak a szervesen természetben helyénvaló... Ezek az anyagok, amelyekből a dolog áll, részben maguk is olyan dolgok, amelyek mint olyanok ismét elvontabb anyagokra bonthatók szét, mint pl. a kénsav, amely kénből és oxigénből áll... Általában sajátja az elvont értelmi reflexiónak, hogy egyes kategóriákat, amelyek csak mint az eszme meghatározott fejlődési fokai érvényesek, önkényesen megragad, s ezeket azután, ahogy mondják, magyarázat céljából, azonban az elfogulatlan szemlélettel és tapasztalattal ellentmondásban, olyanformán kezeli, hogy valamennyi, a vizsgálat alá vont tárgyat rájuk

vezeti vissza. Így azt is, hogy a dolog önálló anyagokból áll, sokszor oly területeken alkalmazzák, ahol nem érvényes többé. Már a természetben belül, a szerves élettel kapcsolatban, ez a kategória elégtelennek bizonyul. Azt mondják ugyan, ez az állat csontokból, izmokból, idegekből stb. áll, ámde közvetlenül világos, hogy ezzel másképp vagyunk, mint azzal, hogy egy darab gránit az előbb említett anyagokból áll. Ezek az anyagok teljesen közömbösek egyesülésükkel szemben, s éppoly jól fennállhatnak nélküle is; a szerves test különböző részeinek és tagjainak ellenben csak egyesülésükben van fennállásuk, s egymástól elválasztva megszűnnek létezni mint olyanok.”³¹

Nézetünk szerint Sztálin a termelési mód marxi fogalmát azért nem tudta sem konkrét totalitásként megragadni, sem igazi „elemeire” bontani, mert akarva-akaratlan – és nyilván öntudatlanul – olyan logikai kategóriákkal közeledett hozzá, „amelyek csak mint az eszme meghatározott fejlődési fokai érvényesek”.

2. A TERMELÉSI MÓD FOGALMA

Marx az „Előszó”-ban megemlíti egy „általános bevezetést”, amit már papírra vetett, de ezúttal elhagy, mert a „még bizonyításra szoruló eredmények minden előlegezése csak zavart okozna”, és az olvasónak, ha követni akarja, „el kell szánnia magát arra, hogy az egyestől emelkedjek fel az általánoshoz”.³² Ez az említés kétségtelen bizonyítéka annak, hogy Marx „A tőke” kéziratban maradt nyersfogalmazványának „Bevezetés”-ét később valamilyen formában nyilvánosságra akarta hozni. A töredékessége ellenére igen nagy jelentőségű „Bevezetés”-t először Kautsky adta ki 1903-ban a „Neue Zeit” hasábjain, majd gondosabb szövegkiadása az egész nyersfogalmazvánnyal együtt jelent meg 1939-ben, „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)” címmel, Moszkvában. A „Bevezetés” éppen a termelési mód marxi fogalmának helyes interpretálásához nyújt igazán „hiteles” módszertani és elméleti fogódzópontokat. Ám hiába volt ismert a Kautsky-féle kiadásban már 1903 óta, voltaképpen mind a mai napig nem került méltó helyére Marx történetfelfogásának interpretációjában.

A marxi elmélet fejlődéstörténetének bonyolult problémájával itt nem foglalkozhatunk, de megemlíthetjük, hogy a leegyszerűsítési törekvésekben biztosan játszott valamiféle szerepet a marxizmusnak azóta bekövetkezett széles körű elterjedése és vele a közérthetővé és népszerűvé tevés megnövekedett igénye is. Feltehető, hogy „A politikai gazdaságtan bírálatához” kifejtési formáját már Engels nehéznek tartotta a nagyközönség számára.³³ S ez a meggondolás – az egyéb, döntőbb meggondolások mellett – talán játszott is némi szerepet abban, hogy Marx „A tőke” három könyvét – jottányit sem engedve az elméleti színvonalból – egy fokkal „könnyebb”, „közérthetőbb” fogalmazásban írta meg. Ennek azonban volt bizonyos ára: „A tőke” – sohasem „véglegesített” – három könyvébe bizonyos elemzések úgy kerültek bele, hogy igazi jelentőségük homályban maradt az olvasók és interpretálók

előtt. Egész sereg olyan probléma van, amelynek „alapvonalait” Marx csak a „Grundrisse”-ben vázolta fel, s amelyekre „A tőke” három (vagy négy) könyvében csak néhány szavas utalást tett. Ilyenformán igaz ugyan, hogy a „Grundrisse” nem helyettesítheti számunkra „A tőké”-t, de ugyanakkor „A tőke” sem helyettesítheti számunkra a „Grundrisse”-t, mert különben könnyen úgy járhatunk, mint a Lenin aforizmájabeli marxisták, akik nem tanulmányozván Hegel „Logiká”-ját, nem értették meg „A tőké”-t sem. S ha Lenin „A tőke” igazi megértéséhez joggal tartotta elengedhetetlennek Hegel „Logiká”-ját, bizonyos kérdésekben ugyanilyen joggal tarthatjuk elengedhetetlennek Marx fiatalkori műveit is, még inkább a már érett „marxista” műnek számító „A német ideológiá”-t, de főképpen az 1857–1858-ban írott nyersfogalmazványt. Mindezekben „A tőke” előtti művekben számos olyan kérdésről találunk alapvető jelentőségű fejtegetéseket, amelyeket „A tőke” írása közben Marx egyáltalában nem „elvetett”, hanem csupán félretett, azzal a nyilvánvaló szándékkal, hogy ezeket részletesebben kifejtve beledolgozza majd „A tőké”-be, vagy önálló munkákat szentel nekik. Így pl. Marx történetfelfogásának megértéséhez a „Grundrisse” számos fejtegetése, de különösen a „Formen die der kapitalistischen Produktion vorhergehn” címmel ellátott önálló rész, alapvető jelentőségű, s több mint negyedszázaddal a kézirat kiadása után bizony valóban itt az ideje, hogy segítségével – mint Eric Hobsbawm írja – „újra-értékeljünk minden történeti vitát”.³⁴ A viták újraértékelésének alapja azonban csak Marx történetfilozófiájának újrainterpretálása lehet, amely munka még csak a kezdet kezdetén tart. Ezért a jelen tanulmány közvetlen célja: hozzájárulni Marx történetfelfogásának új interpretálásához.

*

Munkánkat természetesen Marx legeredetibb történeti fogalmának, a termelési mód totalitása fogalmának értelmezésével kell kezdenünk, s ehhez a legalkalmasabb kiindulópont éppen az a töredékes „Bevezetés”, amelyet Marx jobbnak látott ideiglenesen a rövid „Előszó”-val helyettesíteni, de amelyet számunkra ugyanúgy nem helyettesíthet az „Előszó” néhány soros summázata, mint ahogyan „A tőke” nem helyettesítheti a „Grundrisse”-t. „Vizsgálatunk tárgya mindenekelőtt az *anyagi termelés*” – írja Marx, és nyom-

ban megadja az egyetlen lehetséges dialektikus és materialista kiindulópontot: „Társadalomban termelő egyének – ennél fogva az egyének társadalmilag meghatározott termelése természetesen a kiindulópont.”³⁵

Ha Marx felfogását meg akarjuk érteni, az általa adott kiindulópontot nem sikkaszthatjuk el büntetlenül. A mondat két egymáshoz tartozó mozzanatot tartalmaz: azt, hogy a termelés *egyének* tevékenysége, és azt, hogy ugyanakkor az egyének *társadalmilag meghatározott* tevékenysége. Sztálin – mint láttuk – egyik mozzanatot sem tudta szabatosan megragadni: nála az egyének eltűntek „az emberek” semmitmondó elvontságában, a társadalmi meghatározottságtól pedig a termelőerőkről írva tudatosan elvonatkoztatott. Nyilvánvaló, hogy a közvetlen, közvetlenül-tapasztalati valóságban – s Marx, materialista lévén, ebből akar kiindulni – nem általában vett „emberek” léteznek, hanem *egyes emberek*, egy-egy ember, azaz individuumok. Természetesen nem a természettől és egymástól (e kettő kezdetben ugyanaz) elszigetelt, hanem mindig *társadalmi egyének*. Marx, miután elutasította és történelmileg megmagyarázta a XVIII. századi robinzonádok „fantáziátlan képzelődéseit”, így fejezi ezt ki: „Minél mélyebben visszamegyünk a történelemben, annál inkább jelenik meg az egyén, ennél fogva a termelő egyén is, önállótlannak, egy nagyobb egészhez tartozónak: először még egészen természetes módon a családban és a törzssé kiszélesedett családban; később a törzsek ellentétéből és összeolvadásából létrejövő különböző formájú közösségekben. Csak a XVIII. században, a »polgári társadalomban« lépnek szembe az egyes emberrel a társadalmi összefüggés különböző formái az ő magáncéljait szolgáló pusztá eszközökként, külső szükségyszerűségként. De az a korszak, amely ezt az álláspontot, az egyedülálló egyes ember álláspontját létrehozta, éppen az eddig legfejlettebb társadalmi (erről az álláspontról általános) viszonyok korszaka. Az ember a szó legszorosabb értelmében »ζωον πολιτικόν«, nemcsak társas állat, hanem olyan állat, amely csak a társadalomban tud egyedülállóvá válni. Az egyedülálló egyes ember társadalmon kívüli termelése – ritkaság, mely persze megeshetik a véletlen folytán a vadonba vetődött civilizált emberrel, akiben dinamikusan megvannak már a társadalmi erők – éppoly képtelenség, mint a nyelv kifejlődése *együtt* élő és egymással beszélő egyének nélkül.”³⁶

E mondatokban Marx egész történetfelfogásának magva benne található. Egyelőre azonban csak azt emeljük ki belőlük, hogy az egyének társadalmi meghatározottsága – s ezáltal termelésük társadalmi meghatározottsága – ugyancsak nem elvontan értendő, hanem ez mindig konkrét-történelmi meghatározottság először a „család”, majd a „különböző formájú közösségek”, s végül az egyénnel „külös szükségyszerűségként” szembekerülő „társadalmi összefüggés” által. Egyfelől tehát az egyén szubsztanciális lényege a társadalmi meghatározottság, ez pedig történelmi változását, fejlődését jelenti; másfelől – s ez ugyanaz – társadalmiságának konkrét-különös formáját a többi egyénhez való viszonyaiban, a konkrét-történelmi *közösségekben* kell keresni. Egyszerűen az egyén és a társadalom viszonyából indulni ki – mint erre újabban Davidov felhívta Marx alapján a figyelmet³⁷ – hibás kérdésfeltevés lenne, mert nincs ontológiai megalapozása. „A társadalom – írja Marx a »Grundrisse« egy másik helyén – nem egyénekből áll, hanem az összegét fejezi ki azoknak a vonatkozásoknak, viszonyoknak, amelyekben ezek az egyének állnak egymással.”³⁸ Egyén és társadalom tehát: egyén és a többi egyénnel való viszonyainak összege; társadalomban élő s termelő egyén pedig: a többi egyénhez való viszonyai közt élő és termelő, következésképpen a többi egyénhez való viszonyai által meghatározottan élő és termelő egyén.

Marx már a hegeli jogfilozófia bírálataival foglalkozva, 1843-ban ott kereste Hegel egyik fő hibáját, hogy „Hegel az általánosságot és az egyediséget, a következtetés elvont mozzanatait, valóságos ellentétekként kezeli”.³⁹ Később egyre világosabban látta, hogy az egyén és „a társadalom” viszonya nem fogható fel egyszerűen egyedi és általános viszonyaként. 1845-ben pedig, amikor Feuerbach fő hibáját fölfedezte, s ezzel eljutott a történelmi materializmushoz, már a következőképpen fogalmazta meg az új álláspontot: „Feuerbach a vallási lényeket feloldja az *emberi* lényekben. De az emberi lények nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lények a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége. Feuerbach, aki ennek a valóságos lényeknek a kritikájába nem bocsátkozik, ennél fogva kénytelen: 1. elvonatkoztatni a történelmi lefolyástól, a vallásos lelkületet magáért-valóan megrögzíteni és egy elvont – *elszigetelt* – emberi egyént előfeltételezni; 2. a lények ezért csak mint »emberi nem«, mint belső, néma, a sok egyént

természetileg összekapcsoló általánosság fogható fel.” Vagy még világosabban: „Feuerbach ezért nem látja, hogy a »vallásos lelkület« maga is társadalmi termék, és hogy az elvont egyén, melyet elemez, egy meghatározott társadalmi formához tartozik.”⁴⁰

A nagy felismerést követően, néhány hónappal a „Feuerbach-tézisek” papírra vetése után, Marx már írni kezdi – Engelsszel közösen – „A német ideológiá”-t, amely máig is az új történetfelfogásnak a „Grundrisse” mellett legfontosabb dokumentuma (anélkül, hogy a történelmi materializmus tanulmányozásában méltó helyét elfoglalta volna). A mű Feuerbachról szóló részének néhány megfogalmazását idézzük most, s az olvasó a „Grundrisse”-vel való közvetlen egybevetés alapján meggyőződhetik róla, milyen szilárd alapokra fektette Marx és Engels a történelmi materializmust már 1845-ben. Az idézetek ugyanakkor közvetlenül is a termelési mód kifejtésének gondolatmenetét folytatják, amennyiben megindokolják, miért csak a társadalmilag meghatározott egyénekből lehet kiindulni, és megmutatják, mit kell értenünk az egyének valóságos közösségein. „Az előfeltételek, amelyekkel kezdjük – mondja Marx és Engels –, nem önkényesek, nem dogmák, hanem valóságos előfeltételek, amelyekről csak a képzeletben lehet elvonatkoztatni. Ezek az előfeltételek a valóságos egyének, cselekvésük és anyagi életfeltételeik, mind azok, amelyeket készen találtak, mind azok, amelyeket saját cselekvésükkel hoztak létre. Ezek az előfeltételek tehát tisztán tapasztalati úton megállapíthatók. Minden emberi történelem első előfeltétele természetesen eleven emberi egyének létezése. Az első megállapítandó tényállás tehát ezeknek az egyéneknek testi szervezete és általa adott viszonyuk a rajtuk kívüli természethez... Minden történetírásnak ezekből a természeti alapzatokból, valamint abból a módosulásukból kell kiindulnia, amelyet a történelem folyamán az emberek cselekvése idézett elő rajtuk. Az embereket az állatoktól megkülönböztethetjük a tudattal, a vallással, vagy amivel akarjuk. Ők maguk akkor kezdik magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor *termelni* kezdik létfenntartási eszközeiket; olyan lépés ez, amelyet testi szervezetük szab meg. Azzal, hogy létfenntartási eszközeiket termelik, az emberek közvetve magát az anyagi életüket termelik. Az a mód, ahogyan az emberek létfenntartási eszközeiket termelik, mindenekelőtt maguknak a készen talált és újratermelendő létfenntartási eszközöknek a mibenlététől függ.”⁴¹

A valóságos előfeltétel tehát: az eleven emberi egyének, akik létfenntartási eszközeiket és ezáltal anyagi életüket termelik, illetve újratermelik. „A német ideológia” kéziratának egy különálló, számozatlan lapján maradt fenn két, szorosan idetartozó, az idézeteket folytató bekezdés: „A termelésnek ezt a módját nem szabad pusztán abból a szempontból néznünk, hogy ez az egyének fizikai létezésének újratermelése. Hanem ez már ezen egyének tevékenységének egy meghatározott mikéntje, életük megnyilvánításának egy meghatározott mikéntje, egy meghatározott *életmódjuk*. Ahogyan az egyének életüket megnyilvánítják, olyanok ők maguk. Az tehát, hogy mik, egybevág termelésükkel, mind azzal, *amit* termelnek, mind pedig azzal, *ahogy* termelnek. Hogy tehát az egyének mik, az termelésük anyagi feltételeitől függ. – E termelés csak a *népesség megszorodásával* jelentkezik. Ez megint előfeltételezi az egyének egymás közötti *érintkezését*. Ennek az érintkezésnek a formáját megint csak a termelés szabja meg.” Majd így folytatódik a fő szöveg: „A tényállás tehát ez: meghatározott egyének, akik meghatározott módon termelő tevékenységet fejtenek ki, ezekbe a meghatározott társadalmi és politikai viszonyokba lépnek. Az empirikus megfigyelés minden egyes esetben empirikusan és minden misztifikáció és spekuláció nélkül fel kell hogy mutassa a társadalmi és politikai tagozódásnak a termeléssel való összefüggését. A társadalmi tagozódás és az állam mindenkor meghatározott egyének életfolyamatából áll elő, de nem aszerint, amilyenek ezek az egyének a maguk vagy mások elképzelésében megjelennek, hanem aszerint, amilyenek *tényleg*, vagyis amiképpen ténykednek, amiképpen az anyagi termelést végzik, tehát amiképpen meghatározott anyagi és önkényüktől független korlátok, előfeltételek és körülmények között tevékenykednek.”⁴²

Bármily töredékes is a szöveg, e fejtegetésekben egyetlen mondat sincs, amit a későbbi, „érett” marxizmus szempontjából még határozatlannak, „éretlennek” kellene minősítenünk. „Az emberek” Marx és Engels eleven emberi *egyéneket*, egyes embereket értettek, akik létfenntartási eszközeiket termelik, miközben egymással akarattuktól független, objektív viszonyokba lépnek. Ezek tehát termelési viszonyok; olyan viszonyok, amelyek a termelésnek inherens mozzanatai, a termelésnek előfeltételei és eredményei is egyszerre. A termelés, a termelési mód ilyen felfogásának dia-

lektikus módszere mellett hangsúlyoznunk kell ugyanazt, amit Marx és Engels is hangsúlyozott: az egyénekből való kiindulás ez esetben nem a robinzonádok eljárásának folytatása, hanem a materializmus követelménye. Marx és Engels számára ez többé nem is jelentett problémát; innen Marx 1857-ben leírt mondatának magától értetődő természetessége: „A társadalomban termelő egyének – ennél fogva az egyének társadalmilag meghatározott termelése természetesen a kiindulópont.”

„A német ideológia” történelmi része a „Grundrisse” történelmi részeinek legszisztematikusabb előzménye, ezért már csak a „Grundrisse” jobb megértéséhez is fel kell idéznünk e megfogalmazásokat. A közösen írt műben a termelési módról még a következő fejtegetés található: „Az előfeltétel nélküli németeknél azzal kell kezdenünk, hogy leszögezzük minden emberi létezésnek, tehát minden történelemnek is első előfeltételét, nevezetesen azt az előfeltételt, hogy az embereknek ahhoz, hogy »történelmet csinálhassanak«, meg kell élniök. Az élethez azonban mindenekelőtt evés és ivás, lakás, ruházat és még egy és más szükséges. Az első történelmi tett tehát e szükségletek kielégítésére szolgáló eszközök előállítása, magának az anyagi életnek a termelése... A második az, hogy maga a kielégített első szükséglet, a kielégítés cselekvése és a kielégítésnek már megszerzett szerszáma új szükségletekhez vezet – és új szükségleteknek ez a megteremtése az első történelmi tett... A harmadik viszony, amely itt már eleve belép a történelmi fejlődésbe, az, hogy az emberek, akik saját életüket naponként újra megtermelik, kezdenek más embereket termelni, szaporodni – a férfi és nő, szülők és gyermekek közötti viszony, a *család*. Ez a család, amely kezdetben az egyetlen társadalmi viszony, a későbbiekben, amikor a megszorodott szükségletek új társadalmi viszonyokat és az emberek megszorodott száma új szükségleteket teremt, alárendeltté válik... és akkor a létező empirikus adatokra támaszkodva kell tárgyalni és kifejteni, nem pedig a »család fogalmára« támaszkodva... Egyébként a társadalmi tevékenységnek ezt a három oldalát nem három különböző fokozatként kell felfogni, hanem csak három oldalként, vagy, hogy a németek számára világosan írjunk: három »mozzanatként«, amelyek a történelem legkezdeté és az első emberek óta egymás mellett léteztek, és a történelemben még ma is érvényesülnek. – Az élet termelése, mind a saját életé a

munkában, mind az idegen életé a nemzésben; most már azonnal kettős viszonyként jelenik meg – egyfelől természeti, másfelől társadalmi viszonyként –, társadalmiként abban az értelemben, hogy ezen több egyén együttműködését értjük, egyre megy, hogy az milyen feltételek között, milyen módon és milyen célból történik. Ebből következik, hogy egy meghatározott termelési mód vagy ipari fejlődési fok mindig az együttműködés meghatározott módjával vagy meghatározott társadalmi fejlődési fokkal jár együtt, és az együttműködésnek ez a módja maga is »termelőerő«; hogy az emberek számára hozzáférhető termelőerők mennyisége szabja meg a társadalmi állapotot, hogy tehát az »emberiség történetét« mindig az ipar és a csere történetével összefüggésben kell tanulmányozni és feldolgozni.⁷⁴³

A termelési mód négy mozzanata tehát: a létszükségleti eszközök termelése, ezzel együtt új szükségletek termelése, valamint társadalmi viszonyok termelése, összefoglalóan pedig az együttműködés meghatározott módjának termelése. Az együttműködés módját és a társadalmi állapotot mindenkor „a hozzáférhető termelőerők mennyisége” határozza meg. Ha arra a kérdésre keresünk feleletet e mondatokban, hogy vajon Marx és Engels a termelőerőket csupán „az együttműködés meghatározott módja” anyagi bázisának fogták-e fel, vagy a formameghatározás tartalmának, akkor jelentős számunkra az a megjegyzés, hogy az *együttműködés módja maga is termelőerő*. Nyilvánvaló, hogy nem matéria és forma, hanem tartalom és forma vonatkozása bontakozik ki előttünk. „A német ideológia” és más korai művek egyes megfogalmazásairól azt szokás mondani, hogy bennük van még valami „határozatlanság”, „keresés”, „kiforratlanság” stb. Nos, ha a termelési és együttműködési módnak ezt a kifejtését összehasonlítjuk például Sztálin megfogalmazásával, nyomban megállapíthatjuk, hogy Marx és Engels a terminusok „véglegességének” minden igénye nélkül fogalmilag szabatosan – s a későbbi műveikkel egybehangzóan – határozták meg a termelési módot már 1845-ben, míg Sztálin „véglegesnek” szánt terminusokkal valójában logikailag tökéletlenül – s Marx és Engels későbbi műveitől eltérően – interpretálta ezt az alapvető jelentőségű fogalmat. Marx és Engels később egy árnyalattal valóban „véglegesebb” kifejezéseket alkalmazott, de sohasem lettek a szavak rabjai, számukra mindig a gondolat szabatosága volt a

lényeges; ezért van, hogy későbbi műveikben is igen sok olyan kifejezés található, amely zavarba ejtette azokat a marxistákat, akik számára Sztálin kategóriái jelentették a kiindulópontot. Marx és Engels éppen fejtegetéseik fogalmi szabatosága, dialektikussága, sokoldalúsága érdekében és által voltak mindig szuverén urai a terminusaiknak. Mindamellet meg kell jegyeznünk, hogy „A német ideológia” néhány terminusa nagyon is határozott és fontos megkülönböztetést tartalmaz. Ilyen volt egy idézetünkben az „érintkezés” (Verkehr) kategóriája, amelyről általában úgy vélik, hogy a fiatal Marx és Engels még határozatlan kifejezése. S ilyen a legutóbbi fejtegetésben a termelési mód (vagy ipari fejlődési fok) velejárójaként az „együtműködés meghatározott módjának” (vagy meghatározott társadalmi fejlődési foknak) a tételezése. E terminológiai „határozatlanság” mögött valójában a szűkebb értelemben vett termelési és egy átfogóbb módon értelmezett termelési (azaz társadalmi) viszonyok fogalmilag nagyon is határozott tételezése tárható fel. Ám ezt a kérdést tüzetesebben csak később vizsgálhatjuk meg.

Mielőtt a jelzett problémára, e fejezetünk fő tárgyára rátérnénk, módszertani szempontból hasznos lesz megismernünk az 1857-ben írt „Bevezetés” gondolatmenetével. Az egyén társadalmi meghatározottságának tételezése után Marx így folytatja: „Amikor tehát termelésről van szó, mindig egy meghatározott társadalmi fejlődési fokon álló termelésről – társadalmi egyének termeléséről van szó. Úgy tűnhetnék tehát, hogy ahhoz, hogy egyáltalában a termelésről beszéljünk, vagy nyomon kell követnünk a történelmi fejlődési folyamatot különböző fázisaiban, vagy eleve ki kell jelentenünk, hogy *egy* meghatározott történelmi korszakkal foglalkozunk... Ámde minden termelési korszaknak vannak bizonyos közös ismertetőjegyei, közös meghatározásai. Az *általában-való termelés* – elvonatkoztatás, de értelmes elvonatkoztatás, amennyiben valóban kiemeli, rögzíti a közöset, és ezzel megtakarítja nekünk az ismétlést. Mindamellet ez az *általános*, vagyis az összehasonlítás által különválasztott közös maga is sokszorosán tagolt, különböző meghatározásokba széjjelváló. Ebből némely dolog valamennyi korszaké, más dolog egynehányé közösen. [Bizonyos] meghatározások közösek a legmodernebb korszakban és a legrégebben. Nélkülük nem gondolható el termelés; ámde

ha a legfejlettebb nyelveknek vannak is a legfejletlenebbekkel közös törvényei és meghatározásai, éppen a különbség ettől az általánostól és közöstől az, ami a fejlődésüket teszi. Éppen külön kell választani azokat a meghatározásokat, amelyek a termelésre egyáltalában érvényesek, nehogy az egység mellett – amely már abból is folyik, hogy a szubjektum, az emberiség és az objektum, a természet ugyanaz – a lényeges különbözőségről megfelelkezzünk. Ebben a megfelelkezésben rejlik például a modern közgazdászok egész bölcsessége, akik a fennálló társadalmi viszonyok örökkévalóságát és harmóniáját bizonyítják... – Ha nincs általában-való termelés, akkor nincs általános termelés sem. A termelés mindig egy *különös* termelési ág – például földművelés, állattenyésztés, manufaktúra stb. – vagy pedig *totalitás*. Csakhogy a politikai gazdaságtan nem technológia. Egy adott társadalmi fokon álló termelés általános meghatározásainak viszonya a különös termelési formákhoz máshol fejtendő ki... Végül a termelés nem is csak különös termelés. Hanem *mindig csak egy bizonyos társadalmi test, társadalmi szubjektum tevékenykedik termelési ágak nagyobb vagy szűkösebb totalitásában.*¹⁴⁴ [Az én kiemelésem – T. F.]

Egy meghatározott „társadalmi test”, amely mint szubjektum tevékenykedik különböző termelési ágaknak egy meghatározott totalitásában: ez a termelési mód marxi fogalmának legáltalánosabb megfogalmazása. Általánossága természetesen elvonatkoztatás eredménye, de a politikai gazdaságtan és a materialista történetfelfogás számára *egyedül* értelmes elvonatkoztatása, mert a közöset e tudományok szempontjából foglalja össze, nem pedig e tudományokon kívülálló szempontokból. Ezért nem üres és elvont, hanem tartalmas és konkrét általánosság, amely a valóság empirikusan konkrét meghatározottságaiból indul ki, azokkal szemben nem önálló sodik, s azokra utal vissza. Marx nagy gondot fordított arra, hogy korának tudományosságában, a hegelianus és feuerbach-i filozófiában, politikai gazdaságtanban egyaránt, kimutassa a hamis eredmények logikai-módszertani gyökerét, és a hiba vagy csalás forrását legtöbbször a hibás általánosításban tárta fel. Hogy dialektikájának ez a minden csaláson átlátó hatalmas ereje materializmusából táplálkozik, az nyilvánvaló.

Ha Marx tudományos módszerét – s nem csupán a frazeológiáját – akarjuk elsajátítani, érdemes tovább követnünk a „Bevezetés”

fejtegetéseit. „A gazdaságtanban – folytatja Marx – divat egy általános részt előrebocsátani... amelyben minden termelés *általános feltételeit* tárgyalják. Ez az általános rész a következőkből áll vagy állítólag kell hogy álljon: 1. azokból a feltételekből, amelyek nélkül termelés nem lehetséges. Ez tehát valójában nem egyéb, mint minden termelés lényegi mozzanatainak megállapítása. De, mint látni fogjuk, ez a valóságban néhány nagyon egyszerű meghatározásra szorítkozik, amelyeket lapos tautológiákban teregetnek széjjel; 2. azokból a feltételekből, amelyek a termelést többé vagy kevésbé előmozdítják, mint pl. Adam Smith-nél a haladó és a pangó társadalmi állapot... Az általános megfogalmazásban a válasz arra az általánosságra lyukad ki, hogy egy ipari nép abban a pillanatban éri el termelésének csúcspontját, amikor egyáltalában eljut történelmének csúcspontjára. In fact... Vagy pedig: hogy pl. bizonyos fajok, adottságok, éghajlatok, természeti viszonyok, mint tengerparti fekvés, a talaj termékenysége stb. kedvezőbbek a termelésre, mint mások. Ez megint csak arra a tautológiára lyukad ki, hogy a gazdagságot annál könnyebben alkotják meg, minél nagyobb fokban vannak meg szubjektíve és objektíve az elemei.” De a közgazdászok igazi célja nem a tautológiák gyártása, hanem „arról van szó, hogy a termelést... az elosztástól stb. eltérően, a történelemtől független örök természeti törvények keretébe foglaltnak ábrázolják, s ez alkalommal azután suttyomban *polgári* viszonyokat csempésznek be megdönthetetlen természeti törvényekként az in abstracto vett társadalomba. Ez a többé-kevésbé tudatos célja az egész eljárásnak”. A közgazdászok az elosztást megengedhetetlen módon elszakítják a termeléstől, majd eszményi formaként tételizik a tőkés magántulajdont. „Az a két főpont, amelyet minden közgazdász beállít ebbe a rovatba, a következő: 1. tulajdon; 2. ennek biztosítása igazságszolgáltatás, rendőrség stb. által.” S Marx válasza egyben a termelési mód igen lényeges további meghatározását nyújtja számunkra: „ad 1. Minden termelés a természet elsajátítása az egyén által egy meghatározott társadalmi formán belül és annak révén. Ilyen értelemben tautológia azt mondani, hogy a tulajdon (tulajdonba vétel, elsajátítás) a termelés egyik feltétele. Nevetséges azonban innen a tulajdon egy meghatározott formájára, például a magántulajdonra átugrani. (Amely ráadásul még feltételez egy ellentétes formát is, a *nem-tulajdont*.) A történelem éppenséggel

azt mutatja, hogy a köztulajdon (például a hinduknál, szlávoknál, régi keltáknál stb.) az eredeti forma, olyan forma, amely a községi tulajdon alakjában még sokáig jelentős szerepet játszik. Arról a kérdéstről, hogy a gazdaság a tulajdonnak ilyen vagy olyan formájában fejlődik-e jobban, itt még koránt sincs szó. De azt mondani, hogy nem lehet szó termelésről, tehát társadalomról sem ott, ahol a tulajdon valamely formája nem létezik, ez tautológia. Olyan tulajdonba vétel, elsajátítás, amely semmit sem vesz tulajdonba, tesz sajátá, *contradictio in subjecto*. – ad 2. A szerzemény biztosítása stb. Ha ezeket a trivialitásokat visszavezetjük valóságos tartalmukra, többet elmondanak, mint amennyit prédikálóik tudnak. Azt ugyanis, hogy a termelés mindegyik formája létrehozza saját jogi viszonyait, kormányzási formáját stb. A nyersség és fogalomnélküliség éppen abban rejlik, hogy a szervesen összetartozót véletlenszerűen vonatkoztatják egymásra, puszta reflexiók összefüggésbe hozzák... – Összefoglalásul: Vannak minden termelési fok számára közös meghatározások, amelyeket a gondolkodás mint általánosakat rögzít; de minden termelés úgynevezett *általános feltételei* nem egyebek, mint ezek az elvont mozzanatok, melyekkel egyetlen valóságos történelmi termelési fok sincs fogalmilag megragadva.¹⁴⁵

Ha tehát a „szervesen összetartozót” nem csupán véletlenszerűen akarjuk egymásra vonatkoztatni, akkor egyfelől a tulajdont a termelés inherens részének, másfelől a tulajdon „biztosítását” a termeléstől meghatározottnak kell felfognunk. Az ad 1. megjegyzés szerint a tulajdon azonos a termeléssel, a termelési mód tehát: tulajdonforma. Az ad 2. a termelési módon emelkedő felépítmény politikai és jogi intézményeinek helyét jelöli ki az általános összefüggésben.

Ezután Marx „A termelés általános viszonya az elosztáshoz, cseréhez, fogyasztáshoz” címmel folytatja a termelés fogalmának tisztázását. Felvázolja „a közvetlenül kézenfekvő elképzelést”: a termelés és a fogyasztás között az elosztás és a csere a közvetítő közép, mégpedig az elosztás a társadalomból, a csere az egyénektől kiinduló mozzanatként. „Termelés, elosztás, csere, fogyasztás így szabályszerű következtetést alkotnak; a termelés az általánosság, az elosztás és a csere a különösség, a fogyasztás az egyediség, mellyel az egész összezáruul.” S ítélete erről a felfogásról: „Ez csakugyan összefüggés, de lapos.” Indoklásképpen kimutatja mindenekeleőt,

hogy „a termelés aktusa... minden mozzanatában a fogyasztás aktusa is”. Ezt a közgazdászok el is ismerik, de mint „termelő fogyasztást” határozzák meg, éppen azért, „hogyan a termeléssel azonos fogyasztást elválasszák a tulajdonképpeni fogyasztástól, melyet viszont a termelés megsemmisítő ellentétéként fognak fel”. Pedig ez a „tulajdonképpeni fogyasztás” maga is termelés, mert nélküle nincsen termelés: „A fogyasztás kettősen termeli a termelést: 1. azáltal, hogy a termék csak a fogyasztásban válik valóságos terméké... 2. azáltal, hogy a fogyasztás alkotja meg az új termelés szükségletét, tehát a termelésnek azt az eszmei, belsőleg hajtó okát, mely annak előfeltétele.” Termelés és fogyasztás azonossága lényegében háromféle: 1. közvetlenül is azonosak; 2. mindegyik eszköze és közvetítője a másiknak; 3. mindegyik „megalkotja a másikat; önmagát mint a másikat”. Ez összefüggések megállapítása után „egy hegeliánus számára mi sem egyszerűbb, mint termelést és fogyasztást azonosítani”; amit persze meg is tettek, pl. Say, „abban a formában, hogy ha egy népet veszünk szemügyre, annak termelése egyben annak fogyasztása. Vagy akár az emberiséget in abstracto.” A bökkenő ott van, hogy „egy nép például nem tisztán elfogyasztja a termékét, hanem termelési eszközöket is megalkot stb., állótöket stb. A társadalmat egyetlen szubjektumnak tekinteni azonfelül annyi, mint helytelenül tekinteni; spekulatív módon. Egy szubjektumnál termelés és fogyasztás egy aktus mozzanataiként jelennek meg”. Való igaz, hogy egy folyamat mozzanatai, „melyben a termelés a valóságos kiindulópont és ezért egyben az átfogó mozzanat”. Ám a társadalomban „a termelő vonatkozása a termékre, mihelyt az kész, külsőleges, és a termék visszatérése a szubjektumhoz a szubjektumnak más egyénekhez való vonatkozásaitól függ... A termelő és a termékek közé lép az elosztás, amely társadalmi törvények révén meghatározza a termelő részesedését a termékek világából, tehát a termelés és a fogyasztás közé lép”. A közgazdászok az elosztási formákat elválasztják „a termelési hatóerőktől” (Produktionsagenten). Pedig: „Az elosztási viszonyok és módok... csak a termelési hatóerők visszajaként jelennek meg. Az az egyén, aki a bérmunka formájában vesz részt a termelésben, a munkabér formájában részesedik a termékekben, a termelés eredményeiben. Az elosztás tagozódását teljesen meghatározza a termelés tagozódása.” Így van ez például a hódítások esetében is,

holott a látszat az ellenkező. „Az elosztás a leglaposabb felfogásban a termékek elosztásaként jelenik meg és így a termeléstől távolabb esőként és mintegy önállóként vele szemben. De az elosztás, mielőtt a termékek elosztása volna, előbb: 1. a termelési szerszámok elosztása; és 2. ami ugyan e viszonyoknak további meghatározása, a társadalom tagjainak elosztása a termelés különböző fajtái között. (Az egyének besorolása meghatározott termelési viszonyok alá.) A termékek elosztása nyilvánvalóan csak eredménye ennek az elosztásnak, amely magában a termelési folyamatban benne foglaltatik, és amely meghatározza a termelés tagozódását. A termelést ettől a benne foglalt elosztástól eltekintve szemügyre venni nyilván üres elvonatkoztatás, míg fordítva, a termékek elosztása magától adva van ezzel az eredetileg a termelés egyik mozzanatát alkotó elosztással.” Ha valaki éppen ebben az értelemben állítaná, hogy az elosztás határozza meg a termelést, akkor „erre azt kell válaszolni, hogy a termelésnek tényleg megvannak a feltételei és előfeltételei, amelyek a termelés mozzanatait alkotják. Ezek a kezdet kezdetén természetadta feltételekként jelenthetnek meg. Maga a termelés folyamata természetadtából történelmivé változtatja őket, és ha az egyik periódus számára a termelés természeti előfeltételeként jelennek meg, egy másik periódus számára annak történelmi eredménye voltak”. Ezek után nyilvánvaló, hogy a csere is csak a termelés mozzanata lehet. „Először is világos, hogy a tevékenységeknek és képességeknek az a cseréje, amely magában a termelésben megy végbe, közvetlenül a termeléshez tartozik és annak lényegét alkotja. Ugyanez áll másodszor a termékek cseréjére, amennyiben a csere a közvetlen fogyasztásra szánt kész termék előállításának eszköze. Ennyiben a csere maga is a termelésben benne foglalt aktus. Harmadszor, az úgynevezett dealerek és dealerek közötti exchange-et szervezetében is teljesen a termelés határozza meg, s az maga is termelőtevékenység.” Itt is csak a fogyasztásra cserélődés „utolsó stádiuma” látszik függetlennek, de ez is pusztán látszat; valójában a csere „minden mozzanatában úgy jelenik meg, mint amit a termelés vagy közvetlenül magában foglal, vagy meghatároz”. S az egész fejtegetés összefoglalása: „Az eredmény, amelyre jutunk, nem az, hogy termelés, elosztás, csere, fogyasztás azonosak, hanem hogy valamennyien egy totalitás tagjai, különbségek egy egységen belül. A termelés az átfogó, átfogja mind önmagát a termelés ellentétes

meghatározásában, mind a többi mozzanatot. Belőle kezdődik mindig újból a folyamat. Hogy a csere és a fogyasztás nem lehet átfogó, az magától kiviláglik. Ugyanez áll az elosztásra mint a termékek elosztására. Mint a termelési hatóerők elosztása azonban az elosztás maga is a termelés mozzanata. Meghatározott termelés tehát meghatározott fogyasztást, elosztást, cserét határoz meg s e *különböző mozzanatok egymáshoz való meghatározott viszonyait*. Persze a termelést, *egyoldalú formájában*, magát is meghatározzák a többi mozzanatok... A különböző mozzanatok között kölcsönhatás történik. Minden szerves egésznél ez az eset.¹⁴⁶

Úgy gondoljuk, e fejtegetés nem szorul kommentárra. Marx gondolatmenetének fogalmi érvényessége máig változatlan; már csak azért is, mert a metafizikus gondolkodás nem a régi „közgazdászok” kizárólagos sajátja volt, hanem minden általánosítás állandóan fenyegető veszedelme. Ezért nem lehet kétséges, hogy a termelés, termelési mód marxi fogalmának kifejtését – Sztálin interpretációja helyett – az idézetekben foglalt gondolatokkal kell kezdeni.

Marx ezután „A politikai gazdaságtan módszere” címmel egy ragyogó általános módszertani fejtegetést vetett papírra, amelynek lényege az, hogy a tudományosan helyes módszer az egyszerű meghatározásoktól emelkedik fel a konkrétéhoz. „Úgy tűnik – írja Marx –, helyénvaló a reálissal és konkrétal, a valóságos előfeltételekkel kezdeni, tehát például a gazdaságtanban a népességgel, amely az alapzata és szubjektuma az egész társadalmi termelési aktusnak. Tüzetesebb szemügyrevételnél azonban ez hamisnak mutatkozik. A népesség – elvonatkoztatás, ha elhagyom például az osztályokat, amelyekből áll. Ezek az osztályok – megint csak üres szó, ha nem ismerem azokat az elemeket, amelyekben nyugszanak, például bérmunka, tőke stb. Ezek feltételezik a cserét, a munka megosztását, az árakat stb. A tőke például semmi bérmunka nélkül, érték, pénz, ár stb. nélkül. Ha tehát a népességgel kezdeném, ez az egésznek egy kaotikus elképzelése volna, és közelebbi meghatározás révén, elemzés útján, egyre egyszerűbb fogalmakra jutnék, az elképzelt konkrétól egyre soványabb elvontságokra, mígnem elérkeznék a legegyszerűbb meghatározásokhoz. Innen azután ismét meg kellene tennem az utazást visszafelé, míg végül a népességhez érkeznék, ezúttal azonban nem mint egy egésznek

kaotikus elképzeléséhez, hanem mint sok meghatározás és vonatkozás gazdag totalitásához. Az első út az, amelyre a gazdaságtan keletkezése során történelmileg lépett. A XVII. század közgazdaszai például mindig az eleven egésszel, a népességgel, a nemzettel, állammal, több állammal stb. kezdik; de mindig azzal végzik, hogy elemzés útján fellelnek néhány meghatározó elvont, általános vonatkozást, mint a munka megosztása, pénz, érték stb. Míhelyt ezeket az egyes mozzanatokat már többé-kevésbé rögzítették és elvonatkoztatták, megkezdődtek azok a gazdaságtani rendszerek, amelyek az egyszerűtől – mint munka, a munka megosztása, szűkséglet, csereérték – emelkednek fel az államhoz, a nemzetek közti cserehez és a világpiachoz. Nyilván ez utóbbi a tudományosan helyes módszer. A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleségnek egysége. A gondolkodásban ezért mint az összefoglalás folyamata, mint eredmény jelenik meg, nem pedig mint kiindulópont, noha ő maga a valóságos kiindulópont és ezért egyben a szemlélet és az elképzelés kiindulópontja is. Az első úton a teljes elképzelést elvont meghatározássá párologtatták; a másodikon az elvont meghatározások a gondolkodás útján a konkrétnek az újraalkotására vezetnek.” Valóban az egyszerű, tehát elvont meghatározásokból kell kiindulni, de mivel a valóságos kiindulópont a konkrét, azért „az elméleti módszer mellett is a szubjektumnak, a társadalomnak mint előfeltételnek mindig ott kell lebegnie az elképzelés előtt”.⁴⁷

Ezután Marx néhány példával szemlélteti, mit ért ezen. Általános fogalmazásban: „az egyszerűbb kategória kifejezheti egy fejlettebb egésznek uralkodó viszonyait vagy egy fejlettebb egésznek alárendelt viszonyait, amelynek történelmileg létezésük volt már, mielőtt az egész abban az irányban kifejlődött, amely egy konkrét kategóriában kifejeződik. Ennyiben felel meg az elvont gondolkodás menete, amely a legegyszerűbbtől emelkedik fel az összetettig, a valóságos történelmi folyamatnak.”⁴⁸ Másrészt azonban, „bár az egyszerűbb kategória történelmileg a konkrétabb előtt is létezhetett, teljes intenzív és extenzív fejlettségében éppen egy összetett társadalmi formához tartozhatik, míg a konkrétabb kategória egy kevésbé fejlett társadalmi formában teljesebben kifejlődött”.⁴⁹ A munka példája „csattanósan mutatja, hogy még a legelvontabb kategóriák is, annak ellenére, hogy – éppen elvontságuk

folytán – minden korszakra érvényesek, mindamellett ennek az elvontságnak a meghatározottságában maguk is ugyanúgy történelmi viszonyok termékei, és csak ezekre a viszonyokra és ezeken belül teljes érvényűek”. S a fejtegetések összefoglalásaképpen Marx egész történetfelfogásának módszertani alapelve: „A polgári társadalom a termelés legfejlettebb és legsokrétűbb történelmi szervezete. A kategóriák, amelyek viszonyait kifejezik, tagozódásának megértése egyúttal betekintést nyújtanak mindazoknak a letűnt társadalmi formáknak a tagolódásába és termelési viszonyaiba, melyeknek romjaiból és elemeiből felépült, s részint azoknak még le nem küzdött maradványai továbbtengődnek benne, az, ami azokban pusztán jelésszerűen volt meg, kialakult jelentésekkel fejlődött stb. Az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához. A magasabb rendűre utaló jelzéseket az alacsonyabb rendű állatfajoknál ellenben csak akkor érthetjük meg, ha magát a magasabb rendűt már ismerjük. A polgári gazdaság ily módon az antik stb. gazdaság kulcsát nyújtja. De semmi esetre sem a közgazdászok módja szerint, akik minden történelmi különbséget elmosnak, és az összes társadalmi formában a polgáriakat látják... Ha ezért igaz az, hogy a polgári gazdaság kategóriáinak igazságuk van az összes többi társadalmi formákra nézve, ez csak cum grano salis értendő. Tartalmazhatják azokat kifejletten, elsatnyulva, eltorzítva stb., de mindig lényeges különbséggel. Az úgynevezett történelmi fejlődés egyáltalában azon nyugszik, hogy az utolsó forma a múltbelieket önmagához vezető fokoknak tekinti, és minthogy ritkán és csak egészen meghatározott feltételek között képes önmagát bírálni... ezeket mindig egyoldalúan fogja fel... Így a polgári gazdaság csak akkor jutott el a feudális, antik, keleti gazdaság megértéséhez, amikor a polgári társadalom önbírálata megkezdődött.”⁵⁰

A gazdag fejtegetés hátralevő részéből csupán egy gondolatot kell még kiemelnünk. E szerint: „Minden társadalmi formában egy meghatározott termelés az, amely kiutalja valamennyi többi termelésnek – és amelynek viszonyai ennél fogva kiutalják valamennyi többi viszonyoknak – a rangját és befolyását.” Így a pásztornépeknél ezek „szórványos” földművelése s a földtulajdon közös volta a meghatározó, a „helyhez kötött földművelést folytató” ókori és középkori népeknél minden más formának is „többé-kevésbé földtulajdoni jellege” van, végül a modern korban mindent az ipar határoz meg.

„Mindazokban a formákban, amelyekben a földtulajdon uralkodik, a természeti vonatkozás még uralkodó. Azokban, amelyekben a tőke uralkodik, a társadalmilag, történelmileg megalkotott elem az uralkodó.”⁵¹ Minderre – mint a „Bevezetés” több más gondolatára is – később még vissza kell térnünk. Itt csak arra hívjuk fel a figyelmet, milyen magától értetődő módon lép át Marx ez esetben is a különös termelési ág pusztá materiaként való felfogásának lehetőségén, milyen evidens módon fogja fel tartalomként még a két említett termelési ágat is, mihelyt – bármily általános – történelmi következtetést akar levonni.

S ezzel eljutottunk a „Bevezetés”-nek ahhoz a részéhez, amely már vázlatos formában sem készült el (a művészetről szóló híres töredék kivételével). Pedig a termelési mód fogalmának tisztázásához alighanem ez lenne számunkra a legérdekesebb. Marx e résznek csak a címét vetette papírra, valamint néhány emlékeztető feljegyzést a maga számára. Nézetünk szerint e néhány sor fölött hiba volna elsiklani, mert a cím és a feljegyzések Marx elgondolásának igen fontos szempontjait tartalmazzák, nem is különösképpen elrejtve, hanem jól értelmezhetően, és értelmezésükhöz az eddig elmondottakkal és idézetekkel elégséges alapot tettünk szert.

A cím így hangzik: „Termelés. Termelési eszközök és termelési viszonyok. Termelési viszonyok és érintkezési viszonyok. Állam- és tudatformák a termelési és érintkezési viszonyokhoz való viszonyukban. Jogviszonyok. Családi viszonyok.” – E címnek két szempontja jelentős számunkra a termelési mód fogalmához: az egyik az, hogy a termelés totalitását Marx itt a termelési eszközök és termelési viszonyok mozzanatára bontja; a másik az, hogy íme, 1857-ben ismét felbukkan a „fiatalkori” kategória, az „érintkezés” viszonyainak kategóriája, mégpedig igen következetesen, megkülönböztetve a szó szoros értelmében vett termelési viszonyoktól. A „termelési eszközök és termelési viszonyok” fogalompár kétségtelenül ugyanaz, amit Marx a nyilvánosságra hozott „Előszó”-ban végül is mint „termelőerők és termelési viszonyok” fogalompárt rögzített. Már utaltunk rá, hogy e két mozzanatot – az utóbbit az előbbi fejlődési formájának fogva fel – lényegileg azonosnak tartotta, hasonlóan a termelési és érintkezési viszonyok lényegi azonosságához.

Az emlékeztető feljegyzések közül tárgyunk szempontjából tanulságosak a következők: „*A háború* korábban kialakult, mint a

béke; hogyan fejlődtek ki a háború révén és a hadseregekben stb. bizonyos gazdasági viszonyok, mint a bér munka, gépi berendezés stb. korábban, mint a polgári társadalom belsejében. Termelőerő és érintkezési viszonyok viszonya ugyancsak különösen szemléletes a hadseregnél.” Egy másik: „*Másodlagos és harmadlagos, egyáltalában levezetett, nem eredeti termelési viszonyok. Nemzetközi viszonyok közrejátszása ebben.*” A legérdekesebb feljegyzés: „*A termelőerők (termelési eszköz) és termelési viszony fogalmainak dialektikája; olyan dialektika, melynek határai megállapítandók, és amely nem szünteti meg a reális különbséget.*” Idézzük még: „*Az anyagi termelés fejlődésének egyenlőtlen viszonya például a művészihez.* Egyáltalában a haladás fogalmát nem szabad a szokásos elvonatkoztatásban felfogni... A tulajdonképpen nehéz pont azonban, amelyet itt tárgyalni kell, az, hogy a termelési viszonyok mint jogviszonyok hogyan indulnak egyenlőtlen fejlődésnek. Tehát például a római magánjog (a büntető- és közjogban kevésbé ez a helyzet) viszonya a modern termeléshez.” Végül: „*A kiindulópont természetesen a természeti meghatározottság; szubjektíve és objektíve. Törzsek, fajok stb.*”⁵²

Nem mondhatjuk, hogy termelőerők és termelési viszonyok dialektikáját Marx sehol sem fejtette ki. „A tőke” számos fejtegetése közül különösen jelentős az, amely a munkafolyamatról szólván bebizonyítja, hogy a termelési eszközöket sohasem szabad a termelési viszonyoktól elvonatkoztatnunk.⁵³ A munkafolyamatról és munkaeszközökről adott elemzések legfőbb értelme éppen az, hogy ezek a termelési-társadalmi formáktól elvonatkoztatva pusztán anyagi hordozói a termelésnek, s mint ilyenek, legfeljebb elvont lehetőségeket kínálnak, de önmagukban semmit meg nem magyaráznak. A munkaeszközök a valóságban a társadalmi ember „termelő szervei”, azaz „minden különös társadalmi szervezet anyagi bázisa”, amelyek éppen ezért a mindenkori társadalmi formáról vallanak számunkra.⁵⁴ De csak akkor, ha a termelési mód totalitásának mozzanataként fogjuk fel őket, a konkrét totalításban, elfoglalt valóságos helyüknek megfelelően, tehát a formák tartalmaként, nem pusztán anyagaként. Így soha nem a munka anyagi meghatározásából, hanem a társadalmi formából kell kiindulni, mert „*a formák meghatározóak magát az anyagi gazdagságot illetően*”⁵⁵

A termelési eszköz Marx felfogásában lényegesen *több*, mint a formáktól elvonatkoztatott, tehát tartalomból matériává lefokozott anyagi bázis. Hogy a termelési eszköz kifejezi „az ember aktív viszonyát a természethez”, az nem Marx felfedezése, hanem Hegelé. Ez természetesen nagyon fontos vonatkozás, amelynek egy frappáns megfogalmazására Lenin joggal figyelt fel Hegel „Logiká”-jának olvasásakor: „A szerszám fennmarad, míg a közvetlen élvezetek elmúlnak és feledésbe mennek. Szerszámaiban az embernek tartalma van a külsőleges természet felett, még ha céljai szerint alá van is vetve neki.”⁵⁶ E felismerés valóban csírája a történelmi materializmusnak, de még csak a csírája. Mert Marx igazi felfedezése éppen az, hogy a termelési eszköz a termelési mód mozzanata, mint termelőerő dialektikusan egy a termelési viszonyokkal, következésképpen nemcsak ember és természet viszonyának kifejezője (és persze alakítója), hanem a termelési viszonyoknak is anyagi objektívációja (és természetesen meghatározója). Ha Marx „a termelőerő (termelési eszköz) és termelési viszony fogalmának dialektikáját” általános szinten tárgyalta volna, nézetünk szerint ezt a dialektikát, „melynek határai megállapítandók, és amely nem szünteti meg a reális különbséget”, mint a termelési mód tartalom és forma mozzanatának dialektikáját tárgyalta volna. E dialektika „határait” annak alapján állapította volna meg, hogy a tartalom nem más, mint a formája, és a forma nem más, mint a tartalom; a „reális különbséget” pedig egyrészt abban mutatta volna fel, hogy a tartalom maga anyagi (ezt hangsúlyozza a termelőerőnek ez esetben termelési eszközként való értelmezése), másrészt abban, hogy a forma, bár anyagi eredetű tartalma határozza meg, bizonyos „közömbösséget”, önállóságot is tanúsít a tartalmával szemben. Logikailag ugyanis lényeges különbség van egyrészt anyag és forma, másrészt tartalom és forma vonatkozásai között: az előbbiben az anyag mutat fel közömbösséget a formával szemben, az utóbbiban megfordítva, éppen a forma önállósodhatik a tartalommal szemben. Hegel az „Enciklopédiá”-ban ezt a következőképpen fogalmazta meg: „A forma és tartalom ellentéténel lényeges dolog szem előtt tartani, hogy a tartalom nem forma nélkül való, hanem egyrészt a *tartalom önmagában bírja a formát*, másrészt a forma *külsődleges* a tartalomnak. A forma kettős: egyszer, mint magában reflektált, a tartalom, máskor, mint magában nem reflektált, a külsőleges, a

tartalommal szemben közömbös egzisztencia. *Magánvalósága szerint* itt a tartalom és a forma abszolút viszonya van előttünk, tudniillik átcsapásuk egymásba, úgyhogy a *tartalom* nem más, mint a *forma átcsapása* tartalomba, s a *forma* nem más, mint a *tartalom átcsapása* formába. Ez az átcsapás a legfontosabb meghatározások egyike. Ez azonban csak az *abszolút viszonyban van tételezve*.⁵⁷ A gyakori hibával szemben, mely „a tartalmat a lényegesnek és önállóknak, a formát ellenben a lényegtelennek és önállótlannak tekinti”, Hegel megjegyzi még, hogy „valójában a kettő egyformán lényeges”, valamint hogy „míg forma nélküli tartalom éppúgy nincs, mint forma nélküli anyag, ez a kettő (tartalom és anyag vagy matéria) épp abban különbözik egymástól, hogy az utóbbi, noha magánvalósága szerint nincs forma nélkül, létezésében mégis közömbösnek bizonyul vele szemben; viszont a tartalom mint olyan csak azáltal az, hogy a kialakult formát magában foglalja. De találjuk a formát mint a tartalommal szemben közömbös és neki külsőleges egzisztenciát is, és ez azért van így, mert a jelenség általában még a külsőlegességgel terhelt.” Ha a tartalomra való vonatkozásban formátlanságról beszélünk, ezen „nem a forma hiányát általában, hanem csak a *kellő* forma hiányát kell érteni”, amely *kellő* forma viszont „annyira nem közömbös a tartalommal szemben, hogy ellenkezőleg, maga a tartalom”.⁵⁸

Marx műveinek minden figyelmes olvasója egyetérthet Leninnel abban, hogy Hegel „*egész* Logikája” nélkül nem érthető még „A tőke” első fejezete sem. A termelési mód, termelőerő, termelési viszony fogalmainak megértéséhez is érdemes kissé tovább lapoznunk (az egyszerűség kedvéért) a „Kis-Logikát”. A lényeg és jelenség vonatkozásai sorában ugyanis tartalom és forma fogalmi után nyomban a *viszony* kategóriája következik, amelynek első meghatározása így hangzik: „A *közvetlen* viszony az egész és a *részek* viszonya: a tartalom az egész és *áll* a részekből (a formákból), önmagának ellentétéből. A részek különbözők egymástól és önállók. Részek azonban csak egymásra való azonos vonatkozásukban, vagyis amennyiben együttvéve teszik az egészet. De az *együtt* a rész ellentéte és negációja.”⁵⁹ A matéria oszthatóságával kapcsolatban Hegel figyelmeztetett már az egész és részei viszonyának bonyolultságára a szerves természet területén. Itt e figyelmeztetést megismétli, s kiegészíti azzal, hogy a viszony még sokkal

bonyolultabb „a szellemre és a szellemi világ alakulataira való alkalmazásában”. Marx a termelés totalitását „szerves egésznek” nevezte a „Bevezetés”-ben, s más műveiben is előszeretettel használta a szerves természetre utaló kifejezéseket (a munkaeszközök mint a társadalmi ember „termelő szervei” stb.), azzal a nyilvánvaló szándékkal, hogy ezen a módon is jelezze, mennyire lehetetlennek tartja egész és részei viszonyának mechanikus alkalmazását a társadalmi jelenségekre.

Hegel a *viszony* második meghatározásaként az „erő és megnyilvánulása” kategóriáját tárgyalja. A meglehetősen problematikus fejtegetésekből csak néhány mondatot ragadunk ki: „Az erő és nyilvánulása viszonyát, tekintettel az egész és a részek viszonyára, végtelennek kell tekinteni, mivel benne a két oldal azonossága, amely az utóbbi viszonyban még csak magánvalósága szerint volt meg, tételezve van. Az egész, noha magánvalósága szerint részekből áll, mindamellet megszűnik egész lenni, ha részekre osztják; ezzel szemben az erő csak megnyilvánulása által bizonyul erőnek, s nyilvánulásában visszatér önmagához, mert a nyilvánulás maga ismét erő.” Majd az erő „végességéről” beszél, mondván, hogy az egyebek között mindig „rászorul” valami matériára, továbbá külső indíttatásra stb. „Az erő még nem, miként a cél, a magát önmagában meghatározó; a tartalom határozottan megadott tartalom, s ha az erő megnyilvánul, akkor, ahogy mondani szokták, hatásában vak, ezen pedig épp azt kell érteni, hogy az elvont erőnyilvánulás különbözik a célszerű tevékenységtől.”⁶⁰ Nem kell Hegelt tovább követnünk ahhoz, hogy világos legyen: „az eszme fejlődésében” az erő és megnyilvánulása viszonyát valahogy olyképpen tartja magasabb rendűnek az egész és részei viszonyához képest, ahogyan a tartalom és forma viszonyát magasabb rendűnek ítélte a matéria és forma viszonyához mérten. Nem kétséges, hogy Hegel e fejtegetései is sok spekulatív, idealista, sőt metafizikus buktatót tartalmaznak. Marx a hegei logikát fiatal kora óta szüntelenül bírálta is. A tárgyunk szempontjából legfontosabb szempontot már 1843-ban megfogalmazta: „Hegel fő hibája abban áll, hogy a *jelenség ellentmondását* mint a *lényegben, az eszmében való egységet* fogja fel, holott persze valami mélyebb a lényege, tudniillik egy *lényegi ellentmondás*, ahogyan például... a törvényhozó hatalom önmagában való ellentmondása csak a politikai állam ellentmondása, tehát egyúttal

a polgári társadalom önmagával való ellentmondása.”⁶¹ Egyúttal azonban az sem kétséges, hogy Hegel logikáját tanulmányozva a termelőerő és termelési *viszony*, társadalmi *forma* stb. fogalmak egyik legfontosabb forrásvidékén járunk. Az elmondottakkal ezt a problémát csupán jelezni akartuk, s legfeljebb általánosságban arról győzni meg az olvasót, hogy Marx a hegeli logikai kategóriákat nagyon komolyan vette, azok között pedig a termelőerő és termelési viszony fogalompár számára nincs más, mint tartalom és forma kategóriája. S e két fogalom ugyanakkor Hegelnél elég rugalmas is ahhoz, hogy a termelési mód két fő mozzanatát és ezek ellentmondását velük ragadjuk meg. Egyfelől a tartalom anyagi megalapozottsága, másfelől a forma „kettős” viselkedése: ezek a fogalompár rugalmasságának alapmozzanatai, s egyúttal kettejük dialektikájának „határai”, anélkül, hogy megszüntetnénk a köztük levő reális különbséget.

S nézetünk szerint tartalom és forma kategóriái teszik világossá, mit kell értenünk „érintkezési formán”. Semmiképpen nem lehet véletlen, hogy a „Bevezetés” töredékeiben, a „termelési viszonyok és érintkezési viszonyok”, valamint a „termelőerő és érintkezési viszonyok viszonya” formulákban ismét felbukkan a „fiatalkori” kifejezés. Tartalmilag nyilvánvalóan a tágabban értelmezett termelési viszonyokat jelenti, mégpedig az egyének egymáshoz való viszonyára, mindenekelőtt valóban „érintkezésük” módjára vonatkoztatva. Formális-kategóriális szempontból tekintve csak az úgynevezett *külső formáról* lehet szó, amelynek lényeges sajátossága, hogy önállóságra, „közömbösségre” hajlik a tartalommal, következésképpen a tartalommal azonos „belső formával” szemben, noha eredetében éppen úgy a tartalom határozza meg, mint a „belső formát”. S ha most emlékezetünkbe idézzük, hogy a termelés, termelési mód fogalmát fejtegetve eddig idézett szövegeink is többször eljutottak a *politikai és jogi*, egyszerűen *intézményes felépítmény* fogalmáig, akkor valószínűnek kell elismernünk, hogy Marx az alapzat és felépítmény kategóriáit éppen azért vezette be (a társadalmi lét és társadalmi tudat kategóriái mellett, azokkal nem felcserélhetően), mert ezekkel pregnánsabban fejezhette ki a tartalom és forma viszonyának egyik meghatározását. Nos, nézetünk szerint Marx felfogásában az „érintkezés” társadalmi viszonyai még a „belső” formába tartoznak, tehát az „alapzat” marxi fogalmába, úgy azon-

ban, hogy valóságos létezéshez, fennálláshoz éppen a politikai-jogi intézmények, tehát a felépítmény egy mozzanata által jutnak, azaz egyszersmind „külső” formává lesznek. Annak magyarázatára, hogy Marx végül is miért nem említi az „érintkezés” viszonyait már az „Előszó”-beli summázatban sem, megkockáztatjuk azt a feltevést, hogy tartalom és forma kategóriáit újra megvizsgálva – s mintegy keresztezve őket alapzat és felépítmény kategóriáival –, e fogalmakat elégségesnek ítélte a termelési mód „önmozgásának”, termelőerők és termelési viszonyok ellentmondásának megfogalmazásához. E feltevésünket valószínűsíti egyebek közt az „Előszó” fogalmazása is: amikor „fejlődésük bizonyos fokán a társadalom anyagi termelőerői ellentmondásba jutnak a meglévő termelési viszonyokkal, vagy ami ennek csak jogi kifejezése... a tulajdonviszonyokkal” (azaz saját „fejlődési formáikkal”), akkor előbb „a gazdasági termelési feltételekben” következik be „anyagi, természettudományos szabotossággal megállapítható forradalmasodás” (tehát magában az *alapzatban* ütközik össze a tartalom és forma, kiváltva magának az alapzatnak a forradalmasodását); ám a „társadalmi forradalom” kiteljesedéséhez, igazi megvalósulásához még az „ideológiai formák” (a felépítmény) forradalmasodása is szükséges, „amelyekben az emberek ennek a konfliktusnak tudatára jutnak, és azt végigharcolják”. Az alapzat és felépítmény viszonya logikailag: tartalom és forma viszonya. Alapzat és felépítmény: tartalom és forma kategóriáinak sajátosított, a társadalom mozgásaira alkalmazott változata. Ilyesféle meggondolásokkal válhatott fölöslegessé az „érintkezési viszonyok” fogalma, bár Marx az „Előszó”-ban is félreérthetetlenül megkülönbözteti egymástól a felépítmény intézményes és tudati mozzanatát: a társadalom gazdasági szerkezete nyújtotta „reális bázison” egyrészt „egy jogi és politikai felépítmény emelkedik”, másrészt ugyane „reális bázisnak” „meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg”. Az „érintkezés” kategóriája így olvadhatott bele a „termelési viszonyok” (valamint „társadalmi termelési” és „társadalmi viszonyok”) kategóriájába, fennmaradó „külső-formai” mozzanata pedig így találhatott helyet a felépítmény fogalmában, annak is főképpen intézményi oldalán.

S most érdemes egy pillanatra visszatérnünk „A német ideológia” fejtegetéseire. Az Engelsszel közösen vállalt szöveg – mint később látni fogjuk – számos megfogalmazásban szoros rokonságot mutat

a „Grundrisse” szövegével; gondos filológia minden bizonnyal kimutathatná, hogy a történelmi rész tekintélyes része Marx műve. Az alapzat forradalmasodásáról először azt a megfogalmazást találjuk, hogy ha a tudatformák ellentmondásba kerülnek „a fennálló viszonyokkal, ez csak azért történhetik, mert a fennálló társadalmi viszonyok ellentmondásba kerültek a fennálló termelőerővel”.⁶² Majd a munkamegosztásról mint – elvont – elidegenedésről, valamint „a tudat termeléséről” szóló igen érdekes fejtegetések után egyebek között a következő: „Ez a történetfelfogás tehát azon nyugszik, hogy a valóságos termelési folyamatot fejt ki – mégpedig a közvetlen élet anyagi termeléséből kiindulva –, és az ezzel a termelési móddal összefüggő és általa létrehozott érintkezési formát, tehát a polgári társadalmat a maga különböző fejlődési fokaiban az egész történelem alapzataként fogja fel és egyrészt cselekvésében mint államot ábrázolja, másrészt a tudat összes különböző elméleti termékeit és formáit, vallást, filozófiát, erkölcsöt stb., stb. belőle magyarázza és keletkezésük folyamatát belőlük kiindulva követi, ami által azután természetesen ábrázolni lehet a dolgot a maga teljességében (és ezért e különböző oldalaknak egymásra való kölcsönhatását is).”⁶³ Hasonlóképpen megerősíti magyarázatunkat „az érintkezési forma termelése” című töredékessége ellenére is részletes fejtegetés egész szövege, amelyre később még többször vissza kell térnünk. Az alaptétel: „A történelem minden összeütközésének eredete... a mi felfogásunk szerint a termelőerők és az érintkezési forma közötti ellentmondásban van.”⁶⁴ Ezután alapvető jelentőségű – később idézendő – fejtegetések következnek az *egyének* mint egyének fejlődéséről, „látszólagos” és valóságos *közösségeikről*, és egyebek között a következő megfogalmazás: „A termelőerők viszonya az érintkezési formához nem más, mint az érintkezési forma viszonya az egyének ténykedéséhez vagy tevékenységéhez.”⁶⁵

Végül tárgyunk szempontjából érdemes még egyszer elővenni Marx 1846-ban Annyenkovhoz írt levelét, amelyben a *társadalom* fogalma a következőképpen épül fel: „Az emberek termelőképességeinek meghatározott fejlettségi állapota” – „a termelés, az érintkezés és a fogyasztás” meghatározott formája – „a társadalmi szerkezet megfelelő formája” (= „a család, a rendek vagy az osztályok megfelelő szervezete, egyszóval a megfelelő polgári társadalom”) – „a megfelelő politikai rendszer, mely csak hivatalos kifejezése

a polgári társadalomnak”. Nos, ha e „rétegződés” ábrázolásának bizonyos nyersesége (vagy éppen az „emberek” kifejezés elvontsága) miatt aggodalmunk támadna, Marx a folytatással eloszlatja minden kétségünket: „Fölösleges hozzátennünk, hogy az emberek nem szabadon rendelkeznek *termelőerőikkel* – egész történelmük alapjával –, mert minden termelőerő szerzett erő, előző tevékenység terméke. Ily módon a termelőerők az emberek gyakorlati energiájának eredményei, de magának ennek az energiának határt szabnak a körülmények, melyek között az emberek vannak, a már megszerzett termelőerők, a társadalmi forma, amely előttük már fennállott, amelyet nem ők teremtenek, amely az előző nemzedék terméke. Azzal az egyszerű ténnyel, hogy minden későbbi nemzedék az előbbi nemzedék által szerzett termelőerőket talál, amelyek neki új termelés nyersanyagául szolgálnak, összefüggés jön létre az emberek történetében, létrejön az emberiség története, amely annál inkább az emberiség története, minél inkább gyarapodtak az emberek termelőerői és ennek következtében társadalmi viszonyaik. Ebből szükségszerűen következik, hogy *az emberek társadalmi története sohasem más, mint egyéni fejlődésük története* [az én kiemelésem – *T. F.*], akár tudatában vannak ennek, akár nem. Anyagi viszonyaik alkotják minden viszonyuk alapját. Ezek az anyagi viszonyok nem egyebek, mint azok a szükségszerű *formák*, amelyekben az emberek anyagi és *egyéni* [az én kiemelésem – *T. F.*] tevékenysége megvalósul.”⁶⁶

És Marx ugyane levélben félreérthetetlen világossággal megmagyarázza, mit ért „érintkezési” viszonyokon, s hogyan érti a társadalom belső dialektikáját: „Az emberek sohasem mondanak le arról, amit már megszereztek, de ez nem jelenti azt, hogy sohasem mondanak le arról a társadalmi formáról, amelyben bizonyos termelőerőket megszereztek. Éppen ellenkezőleg. Hogy az elért eredmény veszendőbe ne menjen, hogy a civilizáció gyümölcseit el ne veszítsék, az emberek kénytelenek valamennyi hagyományos társadalmi formájukat megváltoztatni, mihelyt érintkezésük [commerce] módja nem felel meg többé a megszerzett termelőerőknek. – A *commerce* szót itt a legtágabb értelemben, a német *Verkehr* értelmében használom. – Például: a kiváltság, a céhek és testületek intézménye, a középkori reglementációs rendszer olyan társadalmi kapcsolatok voltak, amelyek egyedül feleltek

meg a szerzett termelőerőknek és annak a megelőző társadalmi rendszernek, amelyből ezek az intézmények sarjadtak. A testületi és reglementációs rendszer védelme alatt felhalmoztak tőkéket, kifejlődött a tengeri kereskedelem, gyarmatokat alapítottak – és az emberek mindennek gyümölcseit elvesztették volna, ha fenn akarták volna tartani azokat a formákat, amelyek védelme alatt a gyümölcsök megértek... Azok a gazdasági formák tehát, amelyekben az emberek termelnek, fogyasztanak, cserélnek, *műlékony és történelmi* formák. A szerzett új termelőképességekkel az emberek megváltoztatják termelési módjukat, és a termelési móddal együtt megváltoztatják az összes gazdasági viszonyokat, amelyek csupán ennek a meghatározott termelési módnak voltak szükségszerű kapcsolatai.⁶⁷ Az „érintkezés” viszonyai tehát: termelési viszonyok az őket gyakorlati fennálláshoz juttató és védelmező intézményekkel együtt. „A német ideológia” fentebb idézett szavaival a történelmi materializmus „a polgári társadalmat... az egész történelem alapzataként fogja fel és egyrészt *cselekvésében mint államot ábrázolja*” [az én kiemelésem – T. F.], másrészt a tudatformákat az alapzathoz kiindulva vizsgálja. A megszerzett új „termelőképességek” forradalmasítják az alapzathoz, a termelési módot, és a forradalmasodást követnie kell az intézmények megváltoztatásának.

Ha a termelési viszonyokat mint tulajdonviszonyokat vesszük szemügyre, ugyanígy világossá lesz, hogy a történelmi mozgásnak egyik döntő jelentőségű hajtóereje a tartalom és („kettős” jellegű) formája közti ellentmondással fejezhető ki. Egyfelől: „A tulajdon minden történelmi korszakban másképpen és egészen különböző társadalmi viszonyok között fejlődött. A polgári tulajdont meghatározni tehát annyit jelent, mint a polgári termelés összes társadalmi viszonyait ábrázolni.”⁶⁸ Másfelől azonban a tulajdonviszonyokat rögzítik, intézményesítik, és a társadalmi forradalom feladata éppen az elavult intézmények eltávolítása. „A törvényhozás – mondja Marx –, mind a politikai, mind a polgári, nem tesz egyebet, mint hogy kimondja, jegyzőkönyvbe veszi a gazdasági viszonyok akarátát.”⁶⁹ Csakhogy a termelési viszonyok e „jegyzőkönyvbe vevése” nyomban megrögzítést, megmerevítést jelent, s ezért – a „külső forma” viszonylagos „közömbössége” miatt – kell az intézményeket mindig forradalom útján igazítani hozzá az alapzathoz. Erre a viszonyra gondolt Marx akkor is, amikor Morgannak ahhoz a megjegyzéséhez, hogy a

család és a rokonsági rendszerek viszonyában az előbbi az aktív elem, az utóbbiak pedig passzívok, konspektusában hozzáfűzte: „És ugyanígy van a politikai, jogi, vallási, filozófiai rendszerekkel egyáltalában.”⁷⁰ És minden bizonnyal az „érintkezés” régi kategóriáját akarta valamivel helyettesíteni Engels, amikor 1877-ben azt írta, hogy a történelmi materializmus szerint „a termelés, és mindjárt a termelés után termékeinek cseréje, minden társadalmi rend alapzata”.⁷¹ Nyilvánvaló, hogy a cserét csak tágabb, intézményeket is jelentő értelmében állíthatta a termelés *mellé*. Ez világlik ki fejtegetéséből is: a termelőerők és a termelési mód (!) közötti összeütközésből kiindulva úgy jellemzi a tőkés termelés válságait, hogy azokban „*a termelési mód fellázad a cseremód ellen*”.⁷²

Úgy gondoljuk, Marx és Engels „termelési mód” fogalma az idézett szövegek alapján most már eredeti gazdagságában, szabatosságában és rugalmasságában áll előttünk, s megtehetjük, hogy itt csupán a továbbhaladásunkhoz legfontosabbat foglaljuk össze: a termelési mód konkrét totalitás, amelynek *tartalma a termelőerők fejlődése, formája pedig a termelési és társadalmi viszonyok*. Ha e totalitást „elemeire” bontjuk – s ez a formameghatározásokhoz valóban szükséges –, akkor elsősorban nem a tartalom és a forma mozzanataira vagy oldalára kell bontanunk, hiszen ezek csupán ugyanazon dolog két oldala, ha mégoly különböző két oldala is. A termelési módnak mint tartalom és forma egységének kell megtalálnunk alapvető mozzanatait. Mármost nyilvánvaló, hogy a termelésnek általában szubjektív és objektív, alanyi és tárgyi előfeltételei vannak: az emberek és a termelési eszközök. Ám idézeteink meggyőzően bizonyíthatják, hogy a termelés szubjektív előfeltételét csak mint egyéneket, mégpedig egymással ilyen vagy olyan közösségeket alkotó egyéneket szabad felfognunk. Így a termelési mód totalitásának három fő mozzanata: az *egyének*, mindenkori *közösségeik* és a *termelési eszközök*. E három alapmozzanatot sémában ábrázolva az egyén és a közösség mozzanatát helyezük egymás mellé, úgy azonban, hogy a kiinduló mozzanat az egyén maradjon, a termelési eszköz mozzanatot pedig az előbbieik alá:

E K

T

Mindhárom mozzanat egyaránt mozzanata a termelőerőnek (mint tartalomnak) és a termelési-társadalmi viszonyoknak (mint formának), s mind a három csak a másik kettővel való vonatkozásában létezik. Következésképpen egyik mozzanatról sem mondhatunk semmit a másik kettő és az azokkal való viszony meghatározása nélkül, és megfordítva, akármelyikük meghatározása egyértelmű a másik kettő és a hármas viszony meghatározásával. A három mozzanatról mint termelőerőről egyetlen szót sem mondhatunk a formameghatározás nélkül, hiszen a fejlődési formától elválasztott termelőerő csak „anyag” vagy matéria. Megfordítva azonban: ha a termelési viszonyokról beszélünk, egyben a termelőerőkről beszélünk, mert hiszen a forma nem más, mint a tartalom *meghatározása*, matériából tartalommal emelése. A három alapmozzanat abban a meghatározatlanságban, ahogyan fentebb a három betű áll, nem létezik. Hármason vonatkozásuk formameghatározása azonban egy-egy különös termelési mód (és társadalmi forma) alapmeghatározása lesz.

3. AZ ÖT ALAPFORMA LEGEGYSZERŰBB MEGHATÁROZÁSA

A termelési és társadalmi viszonyok formameghatározásainak alapelvét kutatva „A tőké”-ben mindenekelőtt Marx ama formuláját találjuk, amely szerint a gazdasági társadalomalakulatokat egymástól „csak az a *forma*” különbözteti meg, amelyben „a többletmunkát a közvetlen termelőből, a munkásból kipréselik”.⁷³ Ugyanezt Marx így fejt ki bővebben: „Az a sajátos gazdasági forma, amelyben a meg nem fizetett többletmunkát a közvetlen termelőkből kisajtolják, meghatározza az uralmi és szolgasági viszonyt, ahogyan az közvetlenül magából a termelésből kinő és meghatározó módon ismét visszahat erre. De ezen a formán alapul a gazdasági, magukból a termelési viszonyokból kinövő közösség egész alakzata s ezzel egyszersmind a sajátos politikai alakja is. Mindig a termelési feltételek tulajdonosainak a közvetlen termelőhöz való közvetlen viszonya – e viszony mindenkori formája természetszerűen mindig a munkamód meghatározott fejlettségi fokának, ennél fogva a munka társadalmi termelőerejének felel meg – az a viszony, amelyben az egész társadalmi szerkezetnek, és ennél fogva a szuverenitási és függőségi viszony politikai formájának is, egyszóval a mindenkori sajátos államformának a legbensőbb titkát, rejtett alapját megtaláljuk. Ez nem akadályozza annak, hogy ugyanaz a gazdasági bázis – fő feltételeiben ugyanaz – számtalan különböző empirikus körülmény, természeti feltétel, faji viszonyok, kívülről ható történelmi befolyások stb. következtében végtelen sok változatot és fokozatot mutathat megjelenésében, amelyeket csak ezeknek az empirikusan adott körülményeknek az elemzése útján lehet megérteni.”⁷⁴

Az alapvető tehát: „a termelési feltételek tulajdonosainak a közvetlen termelőhöz való közvetlen viszonya”, más szóval a *munka és a tulajdon viszonya*. Nyilvánvaló, hogy Marx ezt az alapelvet – a „Bevezetés”-ben kifejtett módszertani elgondolásához híven – a tőkés termelés alapvető ellentmondásából kiindulva találta meg.

Az idézett fejtegetés egyben világos tanúság arról, hogy Marx a „számtalan különböző tapasztalati körülmény” teremtette „végtelen sok változat és fokozat” tengerében nagyon is lehetségesnek, sőt szükségesnek tartotta néhány *alap*forma meghatározását. A különböző formameghatározások pedig, amelyekben a munka és tulajdon viszonya ábrázolható, csak „a termelés tényezőire” támaszkodhatnak: „Bármilyen is a termelés társadalmi formája, a termelés tényezői mindig a munkások és a termelési eszközök. De egymástól elválasztott állapotban egyik is, másik is csak lehetőség szerint az. Ahhoz, hogy egyáltalában termelni lehessen, egyesülniök kell. A különös mód, ahogyan ez az egyesülés megvalósul, különbözteti meg egymástól a társadalomstruktúra különböző gazdasági korszakait.”⁷⁵ A munka és tulajdon viszonyának alakulását tehát mindig a termelés szubjektív (az egyének) és objektív (a termelési eszközök) tényezőinek egymáshoz való viszonyában kell szemügyre vennünk.

Marx konkrét-történelmi formameghatározásainak kiindulópontja annak leszögezése, hogy munka és tulajdon a termelés szubjektív és objektív tényezőinek eredeti viszonyában még egybeesett, ez az egység csak később bomlott meg, s elválásuk csak a tőkés termelésben valósul meg tökéletesen. Az ide kínálkozó fejtegetések közül most csak a „Grundrisse”-ből idézzük a következőket: „Az őseredeti feltételei a termelésnek (vagy ami ugyanaz, a két nem közti természeti folyamat révén növekvő számú ember újratemelésének; mert ez az újratemelés, ha egyfelől úgy jelenik meg, mint az objektumoknak a szubjektumok által való elsajátítása, másfelől úgy jelenik meg, mint az objektumok formálása, egy szubjektív célnak való alávetése; úgy mint ezeknek a szubjektív tevékenység eredményeivé és tartályaivá való átváltoztatása) *maguk* eredetileg *nem* lehetnek *termelvek* – nem lehetnek a termelés eredményei. Nem az élő és tevékeny embereknek és a természettel való anyagcseréjük természeti, szervetlen feltételeinek az *egysége* és ezért a természetnek az emberek által való elsajátítása szorul magyarázatra, illetve eredménye egy történelmi folyamatnak, hanem az emberi létezés e szervetlen feltételei és e tevékeny létezés közötti *elválás*, amely elválás teljesen csak bérmunka és tőke viszonyában van tétélezve... Más szóval: a termelés őseredeti feltételei természeti előfeltételekként, a *termelő természeti létezési feltételeiként* jelennek

meg, ugyanúgy, ahogy az ő élő teste – amelyet, bár ő termeli újra és fejleszti, eredetileg nem ő maga tételezett – önmaga *előfeltételeként* jelenik meg; saját (testi) létezése természeti előfeltétel, amelyet nem ő tételezett. Ezek a *természeti létezési feltételek*, amelyekhez a termelő mint hozzá magához tartozó szervetlen testhez viszonyul, maguk is kettősek: 1. szubjektív és 2. objektív természetűek. A termelő úgy találja magát, mint tagját egy családnak, törzsnek, tribusnak stb., amelyek azután más ilyenekkel való keveredés és ellentét révén történelmileg különböző alakot öltenek; és mint ilyen tag egy meghatározott természetre (mondjuk, itt még földre, talajra) vonatkozik, mint önmaga szervetlen létezésére, mint termelése és újratermelése feltételére. Mint a közösség természetes tagjának része van a közösségi tulajdonban és annak különös részét birtokolja... *Tulajdonát*, azaz termelésének természeti előfeltételeire mint hozzá tartozókra, mint az *övéire* való vonatkozását az közvetíti, hogy ő maga egy közösség természetes tagja.”⁷⁶ Majd néhány közbevetett megjegyzés után: „A *tulajdon* tehát eredetileg csak azt jelenti, hogy az ember úgy viszonyul természeti termelési feltételeihez, mint amelyek hozzá tartoznak, az *övéi*, amelyek *saját létezésével együtt előfeltételezettek*; úgy viszonyul hozzájuk, mint önmaga *természeti előfeltételeihez*, amelyek úgyszólván csak testének a meghosszabbításai. Tulajdonképpen nem viszonyul termelési feltételeihez, hanem kettősen létezik, mind szubjektíve, mint ő maga, mind objektíve, létezésének ezekben a természeti szervetlen feltételeiben. E *természeti termelési feltételek* formái kettősek: 1. az embernek egy közösség tagjaként való létezése; tehát e közösség létezése, amely eredeti formájában *törzsiség*, többé-kevésbé módosult *törzsiség*; 2. a közösség közvetítésével való viszonyulás a *földhöz*, mint az *övéhez*, közösségi földtulajdon, egyúttal *egyedi birtoklás* az egyes ember számára, vagy oly módon, hogy csak a termékeket osztják meg, de a föld maga és a megművelés közös marad. (Ám a *lakhelyek* stb., még ha a szkíták szekerei is azok, mégiscsak mindig az egyesnek a birtokában jelennek meg.) Az élő egyén egyik természeti termelési feltétele az egy *természetadta társadalomhoz*, törzshöz stb. való tartozása... – A *tulajdon* tehát egy *törzshöz* (közösséghez) *tartozást* jelent (benne szubjektív-objektív létezéssel bírást), valamint ennek a közösségnek a földhöz, a tulajdonhoz mint az ő szervetlen testéhez

való viszonyulása közvetítésével az egyénnek a földhöz, a termelés külső ősfeltételéhez – minthogy a föld nyersanyag is, szerszám is, termék is – mint az egyéniségéhez tartozó előfeltételekhez, egyénisége létezési módjaihoz való viszonyulását. *Mi ezt a tulajdont a termelés feltételeihez való viszonyulásra vezetjük vissza.*⁷⁷ Végül, kimutatván, hogy azért nem a fogyasztás feltételeihez való viszonyra, mert „a termelés eredeti feltételei maguktól tartalmaznak közvetlenül, munka nélkül elfogyasztható anyagokat” is, „tehát a fogyasztási alap maga is az *eredeti termelési alap* alkotórészeként jelenik meg”, Marx még hozzáteszi: „A tulajdon, amennyiben ez csak a termelési feltételekhez mint az *övéihez* való tudatos – és az egyes emberre vonatkozóan a közösség által tétélezett és törvényként proklamált és biztosított – viszonyulás, amennyiben a termelő létezése tehát a *hozzá tartozó* objektív feltételek közötti létezésként jelenik meg –, csak maga a termelés által valósul meg. A valóságos elsajátítás, mely csak az e feltételekre való tevékenység, reális, nem pedig elgondolt vonatkozásban történik meg – e feltételeknek mint a termelő szubjektív tevékenysége feltételeinek valóságos tétélezése.”⁷⁸

S hogy semmi kétségünk ne legyen a tekintetben, hogy tulajdonról szólva Marx valóban a termelésről beszél-e, álljon itt még egy idézet erről: „Az eredeti egység a közösség (törzsiség) egy különös formája és az ezzel összefüggő, a természetre vonatkozó tulajdon különös formája, vagyis a termelés objektív feltételeihez mint az egyesnek a természeti létezéséhez, a község által közvetített objektív létezéséhez való viszonyulás között – ez az egység, amely egyfelől mint a különös tulajdonforma jelenik meg – eleven valóságával magában a *termelésnek* egy meghatározott *módjában* bír, egy olyan módban, amely éppannyira az egyének egymáshoz való viszonyulásaként jelenik meg, mint a szervetlen természethez való meghatározott aktív viszonyulásukként, meghatározott munkamódjukként (amely mindig családi munka, gyakran községi munka). Mint az első nagy termelőerő maga a közösség jelenik meg; a termelési feltételek külön fajtája (pl. állattenyésztés, földművelés) számára külön termelési mód és külön termelőerők fejlődnek ki, mind szubjektívek, az egyének tulajdonságaiként megjelenők, mind objektívek. – A dolgozó szubjektumok termelőerői fejlődésének egy meghatározott foka – amelynek e szubjektumok egymáshoz

és a természethez való meghatározott viszonyai felelnek meg –, ebben oldódik fel végső soron mind közösségük, mind az arra alapozott tulajdon.”⁷⁹

A tulajdon és a valóságos elsajátítás, azaz a termelés fogalmi azonossága így nyomban tételezi a tulajdon és termelési mód eredeti, tehát történetileg első formáját. Munka és tulajdon eredeti egysége abban a formában, hogy az egyén még csupán egy természetadta közösség tagjaként viszonyul a földhöz mint övéhez: ez a tulajdon és termelés első alapformája. „A német ideológia”, amely a termelőerők fejlődési fokait a munkamegosztás fejlődési fokaival igyekszik szemléltetni, az első alapformát a következőképpen írja le: „A tulajdon első formája a törzsi tulajdon. Ez a termelés fejletlen fokának felel meg, amikor egy nép vadászatból és halászatból, állattenyésztésből vagy legfeljebb földművelésből él. Ez utóbbi esetben megműveletlen földek nagy tömegét előfeltételezi. A munkamegosztás e fokon még nagyon kevésbé fejlett és a családban meglévő természetadta munkamegosztás további kiterjesztésére szorítkozik. A társadalmi tagozódás ennél fogva a család kiterjesztésére szorítkozik: patriarchális törzsfők, alattuk a törzs tagjai, végül rabszolgák. A családban lappangó rabszolgaság csak fokozatosan fejlődik ki a népesség és a szükségletek megszorodásával és a külső érintkezésnek, mind a háborúnak, mind a cserekereskedelemnek kiterjedésével.”⁸⁰ E korai megfogalmazással egybehangzóan, de ennél sokkal gazdagabb meghatározást nyújtva írja Marx a „Grundrisse”-ben: „E földtulajdon első formájában mindenekelőtt egy természetadta közösség jelenik meg első előfeltételként. Család és a törzssé bővült család vagy családok közötti házasodás által (kialakuló törzs) vagy törzsek kombinációja. Mint-hogy feltehetjük, hogy a *pásztorkodás*, egyáltalában a *vándorlás* a létezési mód első formája, hogy a törzs nem telepedik le egy meghatározott székhelyen, hanem leleleli, amit talál – az emberek nem természettől fogva egyhelybenlakók (hacsak nem olyan különösen termékeny a természeti környezet, hogy majmok módjára a fán gubbasztanak; máskülönben kóborolnak, mint a vadállatok) –, a *törzsi közösség*, a természetes közösség a *föld* (időleges) *közösségi elsajátításának* és *használatának* nem *eredményeként*, hanem *előfeltételeként* jelenik meg. Amikor végre letelepednek, különböző külsőleges, éghajlati, földrajzi, fizikai stb. feltételektől, valamint

birtokosként a fő termelési eszközhöz, a földhöz; ez tehát az eredeti köztulajdon formája, amelyből a magántulajdon viszonya még teljesen hiányzik. Az egész viszonyoknak – s mindhárom mozzanatának külön-külön véve is – az a differentia specificája, hogy *eredeti*, azaz *természetadta*. Képletünk ezt a specifikumot egyelőre csak a döntő jelentőségű viszonyban mutatja fel, nem egész gazdagságában. Nyilvánvaló ugyanis, hogy ennek a formának lényegi sajátja a természetiség olyan értelemben is, hogy az egyén még csak potenciálisan egyén, valójában inkább csak egyed, a közösség még nem igazi közösség, hanem csupán természetadta, és a fő termelési eszköz még javarészt a föld. A képletbe sűrített ideiglenes elvonatkoztatásnak azonban van értelme: így ábrázolható az a rendkívül lényeges összefüggés, hogy a munka és tulajdon még közvetlenül egybeesett. Ebben az elvonatkoztatásban tehát – munka és tulajdon eredeti egységének formájában – ábrázolódik a termelés és a tulajdon fogalmi egysége is, mégpedig minden különös formára érvényes módon. Az egyén és a termelési eszköz viszonyát minden formában egy – specifikus – közösség közvetíti. „Egy elszigetelt egyénnek ugyanúgy nem lehetne földtulajdona, mint ahogy nem tudhatna beszélni.”⁸³ A termelés és tulajdon eredeti, közvetlen egységét a fogalmi egység ez elvonatkoztatásában azért érdemes magunk elé állítanunk, mert a kommunizmus formája éppen e megbomlott és antagonistikus ellentétte fejlődött egységet hivatott majd helyreállítani, egy más szempontból ezzel az első formával össze nem hasonlítható fejlődési fokon. Munka és tulajdon közvetlen egysége egyfelől tehát a történelmi mozgás kiindulópontja, másfelől az emberiség „előtörténetének” összefoglalása és meghaladása, mégpedig lényegüknek megfelelő fogalmi egységük logikai alapján. Másrészt a mondott elvonatkoztatás az első forma differentia specificája szempontjából megengedhető is, mert általánosságban is éppen a törzsi forma döntő specifikumát, a három tényező magántulajdont nem ismerő, köztulajdoni viszonyát mutatja fel, s – mint látni fogjuk – az egyének termelésének közösségi meghatározottsága egészen a kommunista formáig egyetlen más forma különös meghatározásával sem fog egyszerűen egybeesni.

A termelés és tulajdon második alapformáját „A német ideológia” a következőképpen vázolja fel: „A második forma az ókori községi

és állami tulajdon, amely kivált több törzsnek szerződés vagy hódítás folytán *várossá* való egyesüléséből keletkezik és amelynél a rabszolgaság továbbra is fennáll. A községi tulajdon mellett már kifejlődik az ingó és később az ingatlan magántulajdon is, de mint abnormis, a községi tulajdonnak alárendelt forma. Az állampolgároknak csak közösségükben van hatalmuk dolgozó rabszolgáik felett és már ezért is kötve vannak a községi tulajdon formájához. Ez az aktív állampolgároknak közös magántulajdona, akik a rabszolgákkal szemben kénytelenek megmaradni a társulásnak e természetadta módja mellett. Ezért a társadalomnak egész ezen alapuló tagozódása és vele a nép hatalma olyan fokban sorvad el, amilyenben nevezetesen az ingatlan magántulajdon kifejlődik. A munka megosztása már fejlettebb. Megtaláljuk már város és falu ellentétét, később azoknak az államoknak ellentétét, amelyek a városi és amelyek a falusi érdeket képviselik, magukon a városokon belül az ipar és a tengeri kereskedelem ellentétét. A polgárok és rabszolgák közötti osztályviszony teljesen kialakult. A magántulajdon fejlődésével itt alakulnak ki először azok a viszonyok, amelyeket a modern magántulajdonnál, csak kiterjedtebb méretben, újra megtalálunk. Egyfelől a magántulajdon koncentrációja, amely Rómában igen korán megkezdődött..., s amely a polgárháborúk óta és jelesen a császárok alatt igen gyorsan haladt előre; másfelől ezzel összefüggésben a plebejus kisparasztok átalakulása proletariátussá, amely proletariátus azonban a vagyonos polgárok és a rabszolgák között elfoglalt felemás helyzete miatt nem lépett önálló fejlődés útjára.”⁸⁴

E megfogalmazásnak nincs nagy tekintélye az interpretálók egy része előtt; általában úgy válik, hogy az antik vagy rabszolgatartó formát Marx és Engels később másképpen fejtette ki. Amivel nem tudnak mit kezdeni, az nyilván a „közös magántulajdon” tétele. A későbbi megfogalmazásokkal egybevetve első pillantásra nem érthető az sem, hogy az ókori község miért a társulás „természetadta formája”, vagy az állampolgároknak miért „csak közösségükben van hatalmuk” rabszolgáik felett. Ám hamarosan látni fogjuk, hogy ha ez a meghatározás – „A német ideológia” több más fejtegetéséhez hasonlóan – bizonyos szempontból egyoldalúnak bizonyul is, ezek a tételek egyáltalában nem elsiertetek, hanem az antik formának nagyon is lényeges vonásait emelik ki.

A második alapforma „Grundrisse”-beli meghatározása Marx egyik legszellemesebb és legmélyebb fejtegetése. Nagy jelentősége megköveteli, hogy részletesen idézzük: „A tulajdon második formája – s ez, akárcsak az első, lényeges helyi, történelmi stb. módosulatokat hozott létre –, amely az őseredeti törzsek mozgalmasabb, történelmibb életének, sorsának és módosulásának terméke, első előfeltételként szintén feltételezi a *közösséget*, de nem, mint az első esetben, szubsztanciaként, amelynek az egyének pusztán járulékaik, vagy amelynek tisztán természetadta módon alkotórészei – ez a forma nem a földet feltételezi a bázisként, hanem a várost mint a földművelők (földtulajdonosok) már megteremtett székhelyét (központját). A szántóföld a város territóriumaként jelenik meg; nem pedig a falu a föld pusztá tartozékaként. A föld magán-valóan – bármennyire akadályokat gördíthet megművelése, valóságos elsajátítása elé – nem gördít akadályt az elé, hogy hozzá mint az eleven egyén szerves természetéhez, műhelyéhez, a szubjektum munkaeszközéhez, munkaobjektumához és létfenntartási eszközéhez viszonyuljanak. Azok a nehézségek, amelyekbe a községiség beleütközik, csak más községiségektől származhatnak, amelyek vagy már elfoglalták a földet, vagy háborgatják a községet foglalásában. Ezért a háború az a nagy összefadat, az a nagy közösségi munka, amelyre szükség van akár ahhoz, hogy az eleven létezés objektív feltételeit elfoglalják, akár ahhoz, hogy ezek elfoglalását megvédelmezzék és megörökítsék. A családokból álló község ezért mindenekelőtt katonailag van megszervezve – mint háborús és hadi szervezet –, s ez egyik feltétele tulajdonosként való létezésének. A lakóhelyeknek a városban való koncentrálása alapzata ennek a katonai szervezetnek. A törzsiség magán-valóan felsőbb és alsóbb nemzetségekhez vezet, s ezt a különbséget leigázott törzsekkel stb. való keveredés még jobban kifejleszti. A községi tulajdon – mint állami tulajdon, *ager publicus* – itt el van választva a magántulajdontól. Az egyesnek a tulajdona itt nem maga is közvetlenül községi tulajdon, mint az első esetben, mikor is tehát az nem a községtől elválasztott tulajdona az egyesnek, aki éppenséggel csak birtokosa annak. Minél kevésbé az a helyzet, hogy az egyesnek a tulajdona ténylegesen csak közös munkával értékesíthető – tehát pl. mint a vízvezetékek a Keleten –, minél inkább csorbul a törzs tisztán természetadta jellege történelmi mozgás, vándorlás révén, tovább-

bá minél inkább távolodik el a törzs eredeti székhelyétől és foglal el *idegen* földet, tehát lép lényegesen új munkafeltételek közé, és minél inkább mint kifelé irányuló negatív egység jelenik meg és így is kell megjelennie –, annál inkább vannak adva a feltételei annak, hogy az egyes ember föld – külön parcella – *magántulajdonosává* legyen, annak külön megművelése neki és családjának jusson osztályrészül. A község – mint állam – egyrészt e szabad és egyenlő magántulajdonosok egymásra vonatkozása, kifelé irányuló szövetkezésük és egyszersmind biztosítékuk. A községiség itt ugyanígy azon nyugszik, hogy tagjai dolgozó földtulajdonosokból, parcellás-parasztokból állnak, ahogy az utóbbiak önállósága a község tagjaiként való egymásra vonatkozásuk, az ager publicusnak a közösségi szükségletekre való biztosítása és a közösségi hírnév stb. által áll fenn. A föld elsajátításának előfeltétele itt a községi tagság marad, de mint a község tagja az egyes ember magántulajdonos. Magántulajdonához mint földhöz, de egyszersmind mint a község tagjaként való létéhez vonatkozik, és magának mint ilyennek a fenntartása úgyanynyira a község fenntartása, mint megfordítva stb. Minthogy a község – ámbár itt már *történelmi termék*, nemcsak ténylegesen, hanem annak is tudják, tehát *keletkezett* – itt előfeltétele a föld *tulajdonának*, azaz a dolgozó szubjektum olyan vonatkozásának a munka természeti előfeltételeihez, mint amik az övéi; ezt az övé-voltukat azonban az állam tagjaként való léte, az állam léte közvetíti, ennél fogva egy olyan *előfeltétel*, amelyet isteninek stb. tekintenek.”⁸⁵

Az antik formában tehát a közösséghez való tartozás már az egyének magántulajdonának előfeltétele, s megfordítva, a község magántulajdonosok egymásra vonatkozása, azaz nem természetadta többé, hanem történelmileg keletkezett, község, amelynek fenntartása a magántulajdonosok egyenlőségének és szabadságának fenntartásával azonos. Marx szavaival folytatva: „A városban való koncentráció a vidékkel mint territóriummal; a közvetlen fogyasztásra dolgozó kicsinybeni mezőgazdaság; ipar mint az asszonyok és lányok házi mellékfoglalatossága (fonás és szövés), vagy csak egyes ágakban önállósulva (fáberek stb.). E község fennmaradásának előfeltétele a község szabad önfenntartó parasztjai közötti egyenlőség fenntartása és a saját munka mint tulajdonuk fennmaradásának feltétele. Mint tulajdonosok

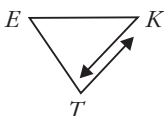
viszonyulnak a munka természeti feltételeihez; de ezeket a feltételeket még folyvást személyes munka kell hogy tételje valóban mint az egyén személyiségének, személyes munkájának feltételeit és objektív elemeit. Másrészt e kis katonai közösség iránya túlhajt ezeken a korlátokon stb. (Róma, Görögország, zsidók stb.).⁸⁶ Majd Niebuhr „Römische Geschichte”-jéből idéz egy passzust, és így folytatja: „Az egyén az életfenntartásának olyan feltételei közé van helyezve, amelyek nem a gazdagság szerzését teszik céljává, hanem az önfenntartást, sajátmagának mint a közösség tagjának újratermelését, önmagának mint a földparcella tulajdonosának és ebben a minőségében mint a község tagjának újratermelését. A község fennmaradása – ez valamennyi tagjának mint önfenntartó parasztnak az újratermelése, akiknek a többletideje éppen a községé, a háború stb. munkájáé. A saját munka tulajdonát a munka feltételének – a telek földnek – tulajdona közvetíti, amelyet viszont a község létezése biztosít, ezt pedig a község tagjainak hadi szolgálat stb. formájában való többletmunkája. Nem a gazdagságot termelő munkában való kooperáció az, amellyel a község tagja újratermeli magát, hanem a közösségi (imaginárius és valóságos) érdekekért, a kifelé és befelé irányuló szövetség fenntartására végzett munkában való kooperáció. A tulajdon quiritorius, római, a magánföldtulajdonos csak mint római polgár az, de mint római polgár magánföldtulajdonos.”⁸⁷ Később is főleg a rómaiakkal szemlélteti Marx a tulajdon e második formáját: „... itt a földet a község foglalja el, római föld; egy része a községé mint olyané, mint a község tagjaitól megkülönböztetett valamié marad, ager publicus annak különböző formáiban; a másik részt elosztják és a föld mindegyik parcellája azáltal római, hogy egy római polgár magántulajdona, domíniuma, őt illető részesedése a laboratóriumtól; a római pedig szintén csak annyiban római, amennyiben a római föld egy része felett ezzel a szuverén joggal bír”.⁸⁸ Ezután Niebuhr művéből kivonatolt sorok következnek, közöttük: „A községi föld *birtoklás* útján való *használatának* joga eredetileg a patríciusokat illette; ezek azután hűbérbe adták clienseiknek; az ager publicusból történő *tulajdonátutalás* kizárólag a plebejusokat illette meg; minden assignatio a plebejusok javára történt és a községi földben való részesedésre vonatkozó megegyezés volt. *Tulajdonképpen földtulajdon*, a város falai alatt elterülő vidéket

kivéve, eredetileg csak a plebejusok (később befogadott falusi községek) kezében volt.”⁸⁹

Végül ismét Marx szavai: „Minthogy a patrícius magasabb fokban képviseli a közösséget, ő az *ager publicus possessor* és az *cliensei* stb. útján használja (lassanként el is sajátítja). A germán község nem a városban koncentrálódik; pusztán e koncentráció által – ezáltal, hogy a város a falusi élet középpontja, a földművelők lakhelye, ugyanúgy a hadviselés középpontja – a község mint olyan most az egyes ember létezésétől megkülönböztetett, külsőleges létezéssel bír.”⁹⁰

Nyilvánvaló, hogy Marx a tulajdon második alapformájaként „a maguk gazdálkodó parasztok szabad parcellatulajdonának... formáját” jellemzi, amely „mint uralkodó, normális forma a társadalom gazdasági alakzatát alkotja a klasszikus ókor virágkorában”⁹¹ E paraszti parcellatulajdon az ókori fejlődés kiindulópontja, de mellette – s reá támaszkodva – alapvető jelentőségre tesz szert a „független kézműves üzem” is: „A kis parasztgazdaság és a független kézműves üzem, amelyek részben a feudális termelési mód bázisát alkotják, részben ennek felbomlása után a tőkés üzem mellett jelennek meg, egyszersmind a klasszikus közösségek gazdasági alapjai azok virágkorában, miután az eredetileg keleti közös tulajdon felbomlott, és mielőtt a rabszolgaság a termelést komoly mértékben hatalmába kerítette.”⁹² – Az antik forma alapja tehát a szabad parasztok parcellatulajdona és községi-állami előfeltételezettsége, amely alapon – mint később látni fogjuk – nemcsak a „független kézműves üzem” jelenik meg természetes és elkerülhetetlen fejleményként, hanem a cseregazdaság és a rabszolgaság is.

Az egyének, közösségük és a termelés tárgyi előfeltételeinek viszonyát sematikusán – de az idézett fejtegetés lényegét rögzítve – a következőképpen ábrázolhatjuk:



E második alapformában tehát a városalapító egyének mint a városalapító közösség tagjai viszonyulnak birtokosként a közföld rájuk eső részéhez, ugyanakkor azonban éppen mint a föld fel-

osztott része egy-egy parcellájának magántulajdonosai alkotnak közösséget, alapítanak várost, s közföld-birtoklásuk voltaképpen csak magántulajdonuk szavatosságának közös érdekét szolgálja. Ezt a községi előfeltételezettségű magántulajdont nevezte „A német ideológia” teljes joggal „közös magántulajdon”-nak. Hogy e tulajdonformának miért elkerülhetetlen fejleménye a rabszolgaság, arról később lesz szó; most a rabszolgaság problémáját csupán egyetlen szempontból, a képleteinkkel ábrázolni kívánt munka-tulajdon viszony szempontjából kell érintenünk. Kétségtelen, hogy a rabszolgaság bizonyos mértékig megbontja munka és tulajdon eredeti egységét, nem mindegy azonban, hogy milyen formában bontja meg. A rabszolgaság, mely később bizonyítandó módon a „közös magántulajdon” alapján fejlődik ki, olyan sajátos formában bontja meg munka és tulajdon eredeti egységét, hogy az Marx szerint még „nem tökéletes” elválás. Marx az eredeti egységről fentebb idézett fejtegetést igen határozott megfogalmazással folytatja: „A rabszolga- és jobbágyviszonyban ez az elválás nem történik meg, hanem a társadalom egyik részét a másik maga a saját újratermelése pusztán *szervetlen és természeti* feltételeként kezeli. A rabszolga nem áll semmiféle viszonyban munkája objektív feltételeihez, hanem magát a *munkát*, mind a rabszolga, mind a jobbágy formájában, a termelés *szervetlen feltételeként* a többi természeti lény közé sorolják, a barom mellé, vagy pedig a föld függelékeként.”⁹³ – Következésképpen a rabszolga – noha ez a szolgasági viszony ellentmondásban van a dolgozó parasztok „közös magántulajdonának” formájával – nem értendő bele az *Egyén* mozzanatába és mégis beleillik az egész viszonyba, mert hiszen éppen e sajátos formameghatározás szerint nem más, mint *Termelési eszköz*. Az eredeti dolgozóparaszti tulajdonviszony bázisán egyebek közt éppen azért a rabszolga = termelési eszköz viszony fejlődik ki, mert a rabszolgagazdaság közvetlen termelőjének rabszolga = termelési eszköz mivolta csak továbbfejleszti, módosítja (még ha ellentétéig is) az eredeti tulajdonformát, de nem szünteti azt meg végképpen, nem állít vele szembe egy alapvetően új formát. Minderre még visszatérünk, de annyit már megjegyezhetünk, hogy ebben az értelemben „A német ideológia” ama állítása is mélynek és alapvetőnek bizonyul, mely szerint „az állampolgároknak csak közösségükben van hatalmuk dolgozó rabszolgáik felett és már ezért is kötve van-

nak a községi tulajdon formájához”. Ilyenformán a rabszolgaság egyfelől szüntelenül módosítja és bomlasztja az eredeti közösség- és tulajdonformát, másfelől azonban szüntelenül konzerválja is, hiszen a rabszolgasággal különösen felfokozódó vagyoni egyenlőtlenséggel szemben az eredetileg dolgozóparaszti, később mind tágabb és összetettebb község egyebek között szüntelen módosulásával is védekezik. Ezért van, hogy a polisz-élet virágkora nem több ugyan, mint néhány évtized, de a korán kezdődő és egyre mélyülő válság során még hosszú – bár igen ellentmondásos – fejlődés lehetséges, s a kiindulópontul szolgáló kisparaszti község tulajdonformája végső soron alapvető marad az egész ókor folyamán, sőt romjában és csökevényeiben még a Római Birodalom bukása után is fennmarad mindenütt, ahol még nem tudnak egy gyökeresen új közösségi-tulajdoni viszonyformát állítani a helyébe.

A rabszolga termelési eszköz mivoltának említése joggal juttathatta eszünkbe Arisztotelészt, akinek műveit, de különösen „Politiká”-ját Marx természetesen felhasználta az antik tulajdonforma jellemzéséhez is. Nos, a polisz egyre mélyülő válságát Arisztotelész is lényegében véve magával a polisz-elvvel látja gyógyíthatónak, amikor ezt írja: „... az állam területét két részre kell osztani, az egyik közös, a másik pedig magántulajdon legyen”.⁹⁴ Pedig a rabszolgaság fejlődése ekkorra már olyan fokot ért el, hogy Arisztotelész ideálisnak azt véli, ha az állampolgár csak politizál, miközben a földművesek mind rabszolgák.⁹⁵

A fenti képletünk tehát az antik tulajdonforma alapviszonyát ábrázolja, mindenekelőtt a kiindulópontul szolgáló kisparaszti-községi alapformát, amely azonban a pénzgazdaság és a rabszolgaság több évszázados fejlődése során is alapmeghatározás marad. Munka és tulajdon az eredeti kisparaszti-községi viszonyban (sőt, a kézműves formában is) még egységet alkot, következésképpen a képlet $E - K - T$ és $E - T - K$ vonala egyaránt jelzi a munka és a tulajdon alapviszonyát. Munka és tulajdon egysége még a kifejlődött rabszolgaviszonyban is éppen csak hogy kezd megbomlani, hiszen a dolgozó földtulajdonos vagy műhelytulajdonos nem-dolgozóvá válik ugyan, de a közvetlen munkavégző nem a termelés szubjektuma, hanem tárgyi tényezőinek egyike. A termelés szubjektuma ebben a formában továbbra is csak a tulajdonos a maga községének meghatározottságában. A munka és tulajdon eredeti egységé-

nek e kérdéssé válásával együtt az antik formában megjelenik az osztályviszony; a mondottakból azonban nyilvánvaló, hogy a rabszolgák csak igen elvont értelemben nevezhetők társadalmi osztálynak, és semmiképpen sem a kapitalizmus osztályai értelmében. Erről azonban később szólunk bővebben.

A termelés és tulajdon harmadik alapformájáról „A német ideológia” a következőket mondja: „A harmadik forma a feudális vagy rendi tulajdon. Az ókor a *városból* és annak kis területéből indult ki, a középkornak viszont a *falu* volt a kiindulópontja. Az ott-talált gyér, nagy földterületen szétszórt népesség, amely a hódítókkal nem szaporodott meg tetemesen, szabta meg ezt a változott kiindulópontot... a kézzentalált viszonyok és a hódításnak ezáltal megszabott szervezési módja fejlesztették ki a germán hadi szervezet befolyása alatt a feudális tulajdont. Miként a törzsi és a községi tulajdon, ez is közösségen alapul, amellyel azonban közvetlenül termelő osztályként nem a rabszolgák állanak szemben, mint az antik közösséggel, hanem a jobbágy kisparasztnak. A feudalizmus teljes kialakulásával egyidejűleg még ehhez járult a városokkal való ellentét is. A földbirtok hierarchikus tagozódása és az ezzel összefüggő fegyveres kísérek adták meg a nemességnek a jobbágyok feletti hatalmat... A földbirtok e feudális tagozódásának a *városokban* a testületi tulajdon, a kézművesség feudális szervezete felelt meg... A fő tulajdon tehát a feudális korszakban egyfelől földtulajdonban állott, a hozzáláncolt jobbágy munkával, és másfelől saját munkában, csekély, a mesterlegények munkáján parancsnokló tőkével.”⁹⁶

Ezzel lényegében egybehangzóan olvassuk a „Grundrisse”-ben: „Egy [második] formája a dolgozó egyének, az önfenntartó közösségi tagok munkájuk természeti feltételei feletti tulajdonának – a *germán* tulajdonforma. Itt sem nem az van, mint a sajátosan keleti formában... sem nem az van, mint a római, a görög (egyszóval a klasszikus ókori) formában...” „A germán község nem a városban koncentrálódik; pusztán e koncentráció által – azáltal, hogy a város a falusi élet középpontja, a földművelők lakhelye, ugyanúgy a hadviselés középpontja – a község mint olyan most az egyes ember létezésétől megkülönböztetett, külsőleges létezéssel bír. A klasszikus ókor történelme városok történelme, de földtulajdonra és mezőgazdaságra alapozott városoké; az ázsiai

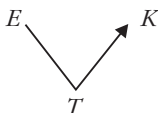
történelem város és falu egyfajta közömbös egysége (a tulajdonképpeni nagy városok itt csupán fejedelmi táboroknak tekinthetők, túlburjánzásnak a tulajdonképpeni gazdasági konstrukción); a középkor (germán időszak) a faluból indul ki mint a történelem székhelyéből, a történelem további fejlődése azután város és falu ellentétében megy végbe; a modern történelem a falu városiasítása, nem pedig, mint az ókorban, a város falusiasítása. – A városban való egyesülés esetén a község mint olyan gazdasági létezéssel bír; a városnak mint olyannak a pusztá *létezése* különbözik független házak pusztá sokaságától. Az egész itt nem a részeiből áll. Hanem egyfajta önálló organizmus. A germánoknál, ahol az egyes családfők erdőkben tanyáznak s nagy távolságok választják el őket egymástól, a község, már *külsőlegesen* tekintve, csak a község tagjainak mindenkori egyesülése révén létezik, habár *magán-való* egysége tételezve van a leszármazásban, nyelvben, közös múltban és történelemben stb. A *község* tehát mint *egyesülés [Vereinigung]* jelenik meg, nem pedig mint *egyesület [Verein]*, mint egyezés [Einigung] – amelynek önálló szubjektumai a földtulajdonosok –, nem pedig mint egység [Einheit]. Ezért a község ténylegesen nem *államként, államiságként* létezik, mint az ókoriaknál, mert nem *városként* létezik. A szabad földtulajdonosoknak ahhoz, hogy a község valóságos létezésére jusson, *gyűlést* kell tartaniok, ezzel szemben pl. Rómában a község, e gyűléseken kívül, *létezik magának a városnak* és az élére állított tisztviselőknak stb. a létezésében. Igaz ugyan, hogy a germánoknál is előfordul az *ager publicus*, az egyes ember tulajdonától megkülönböztetett községi föld vagy népi föld. Ez vadászatra, legeltetésre, faizásra stb. szolgáló terület, az a része a földnek, amelyet, ha ebben a meghatározott formában kell termelési eszközül szolgálnia, nem lehet megosztani. Ámde ez az *ager publicus* nem úgy jelenik meg, mint pl. a rómaiaknál, mint az államnak a magántulajdonosok melletti külön gazdasági létezése, nem úgy, hogy ezek voltaképpen annyiban *magántulajdonosok [Privateigentümer]* mint olyanok, hogy *ki voltak zárva*, meg voltak fosztva [priviert] – mint a plebejusok – az *ager publicus* használatától. A germánoknál az *ager publicus* éppenséggel csak az egyéni tulajdon kiegészítéseként jelenik meg, és csak annyiban szerepel tulajdonként, hogy ellenséges törzsekkel szemben mint az egyik törzs közös birtokát védelmezik. Az egyes ember tulajdona

nem a község által közvetítettként jelenik meg, hanem a község és a községi tulajdon létezése jelenik meg közvetítettként, azaz az önálló szubjektumok egymásra vonatkozásaként. A gazdasági egész alapjában véve megvan minden egyes házban, amely magáért-valóan a termelés egy önálló központja (az ipar tisztán a nők házi mellékmunkájaként stb.). Az ókori világban a város és a határában levő földek a gazdasági egész; a germán világban az egyes lakhely, amely maga csak mint a hozzá tartozó föld egy pontja jelenik meg, amely nem sok tulajdonos koncentrációja, hanem család mint önálló egység.”⁹⁷

A két első formától jól megkülönböztethetően a tulajdon egy harmadik alapmeghatározása bontakozik ki előttünk, amelynek lényege, hogy az egyénnek a fő termelési eszközhöz, a földhöz mint övéhez való viszonyát immár nem a község közvetíti, hanem megfordítva, maga a község nem egyéb, mint a magántulajdonosok egymásra vonatkozása. Marx ezt a három, összefüggő sort alkotó formát még a következőképpen is összehasonlítja egymással: „Az ázsiai (legalábbis az ott uralkodó) formában az egyes embernek nincs tulajdona, csak birtoka; a tulajdonképpen valóságos tulajdonos a község – tehát tulajdon csak mint a föld *közösségi tulajdona* van. Az ókoriaknál (a rómaiak a legklasszikusabb példa, a dolog a maga legtisztább, legkifejezettebb formájában) az állami földtulajdon és magánföldtulajdon ellentétes formája van, úgyhogy az utóbbi az előbbi által közvetítve, illetve maga az előbbi ebben a kettős formában létezik. A magán-földtulajdonos ezért egyszersmind városi polgár. Gazdaságilag az állampolgárság arra az egyszerű formára oldódik fel, hogy a földművelő egy város lakosa. A germán formában a földművelő nem állampolgár, azaz nem városi lakos, hanem az alapzat az elszigetelt, önálló családi lakás, amelyet az ugyanazon törzsbeli más ilyen családi lakásokkal való szövetség biztosít, továbbá alkalmi – háborús, vallási, törvénykezési stb. – összejöveleik ilyen kölcsönös kezesség végett. Az egyéni földtulajdon itt nem úgy jelenik meg, mint a község földtulajdonának ellentétes formája, sem nem úgy, mint amit a községi földtulajdon közvetít, hanem megfordítva. A község csak ezeknek az egyéni földtulajdonosoknak mint ilyeneknek egymásra vonatkozásában létezik. A községi tulajdon mint olyan csak az egyéni törzsi székhelyek és földelsajátítások közösségi tartozékaként jelenik meg. A község sem

nem a szubsztancia, amelyen az egyes csak járulékosként jelenik meg, sem nem az általános, amely mint ilyen mind elképzelésében, mind a városnak és az egyes emberéitől megkülönböztetett városi szükségleteinek a létezésében – vagy a község városi földjében mint a községnek a községi tag különös gazdasági létezésétől megkülönböztetett különös létezésében – *léttelbíró egység*; hanem egyrészt a község magán-valóan a nyelv, a vér stb. közösségeként előfeltétele az egyéni tulajdonosnak; másrészt mint létezés azonban csak közösségi célokra történő valóságos *összegyűlésében* létezik; és amennyiben külön gazdasági létezéssel bír, a közösen használt vadászterületben, legelőben stb., ezt minden egyéni tulajdonos mint ilyen használja, nem mint az állam képviselője (miként Rómában); valóban közös tulajdona az egyéni tulajdonosoknak, nem e tulajdonosok egyesületének, mint akik a városban maguktól mint egyesektől különvált létezéssel bírnak.”⁹⁸

Mindezek alapján könnyű felrajzolnunk egyén, közösség és a fő termelési eszköz, a föld hármasszámviszonyának sémáját:



Első pillantásra nyilvánvaló, hogy e harmadik képletben – akár csak a másodikban – megint csupán a másik kettőtől e különös formát elválasztó alapmeghatározást, tehát a különbséget ábrázoltuk. A földtulajdonnak az a sine qua nonja, hogy ti. a földet – háborúval vagy békésen – előbb el kell foglalni, tehát az egyénnek mindenekelőtt a földet elfoglaló közösséghez kell tartoznia, voltaképpen már az antik forma sémájában sem ábrázolódott, hiszen a városalapítás nem feltétlenül azonos ezzel a kiindulóponttal, e harmadik képletből pedig teljesen hiányzik. Mégis, éppen az előző két formától való különbséget kellett rögzítenünk, mert – mint a formák dinamikájának kifejtésekor látni fogjuk – ez a viszony a feudális termelési mód egész mozgásának alapja, ennek megértése nélkül a középkor egész története érthetetlen. Látni fogjuk azt is, hogy ez az eddig legtisztább föld-magántulajdoni viszony egyaránt alapmeghatározása mind a középkori kisparaszti parcelatultulajdonnak, mind a lovagi föld-magántulajdonnak, mind a saját

munkára alapozott városi testületi tulajdonnak, de még a papi és kolostori „holt kéz” tulajdonnak is; sőt, csak e viszony alapzatán válnak igazán érthetővé az olyan sajátosan középkori formák, mint pl. a kíséret vagy a jobbágyság; mi több, csak ez az alapmeghatározás képes a feudális termelési mód konkrét totalitásává összefoglalni a középkor tarka rész-viszonyait. E helyütt is, miként a második formánál, meg kell elégednünk azzal, hogy a jobbágyság-problémát a munka és tulajdon viszonya szempontjából érintjük. A képletben kiemelt viszonyban most sem ábrázolható munka és tulajdon eredeti egységének megbomlása, mégpedig azért, mert Marx felfogása szerint a jobbágy – hasonlóan a rabszolgához – nem szubjektuma a termelésnek, hanem annak tárgyi előfeltételei közé tartozik, mint „a föld tartozéka”. Nyomban hozzá kell tennünk, hogy a jobbágyságnak ez az esete, amikor is lényegében egybeesik a rabszolgasággal, csak a középkori jobbágyság egy szélsőséges formája. A rabszolgaság és a jobbágyság közötti történelmi jelentőségű különbség ugyanis éppen abban van, hogy a jobbágy csak egy végtelen esetben szerepel kizárólag tárgyi előfeltételként, még végtelenebb esetben minden tulajdontól megfosztva; par excellence jobbágy mivolta abban van, hogy ugyanakkor, amikor idegen egyén számára a termelés tárgyi előfeltételei között szerepel, egyben magántulajdonos is. „Sohasem szabad megfélemlenünk arról – írja Marx »A tőke« egy jegyzetében –, hogy maga a jobbágy nemcsak a házához tartozó földparcella tulajdonosa, habár szolgáltatásra kötelezett tulajdonosa, hanem a községi föld társtulajdonosa is volt.”⁹⁹ Más helyütt megjegyzi, hogy a jobb módú jobbágynek magának is volt jobbágya.¹⁰⁰ A jobbágyság történelemalkító jelentőségű sajátossága éppen az, hogy a jobbágy az ura számára pusztán a föld tartozéka, termelési eszköz, de ugyanakkor maga is magántulajdonos, mégpedig a házához tartozó teleknek, szerzőségeinek és munkája termékeinek magántulajdonosa, a községi földnek társtulajdonosa, sőt, ún. függő paraszti vagy fél-jobbágyi állapotában több vagy kevesebb földparcellának – szolgáltatásra kötelezett – magántulajdonosa. A jobbágyság tehát voltaképpen nem más, mint a szabad paraszti helyzettől a quasi-rabszolga helyzetig való mozgás, ingadozás, átmenetek állapota, amelynek alapmeghatározása ugyancsak a magántulajdon képletünkben ábrázolt viszonya. Munka és tulajdon alapvető egységét a megbomlásnak

ez a sajátos formája sem fejleszti elválássá, mert a jobbágy mint ura számára termelési eszköz nem a termelés szubjektuma, mint magántulajdonos pedig saját munkája termékeinek tulajdonosa. Munka és tulajdon kezdődő elválásának e formájában a jobbágy – éppen e viszony sajátos összetettsége és a jobbágyi állapot sajátos „labilitása” által – megvalósítja és kifejezi munka és tulajdon egy sajátos egységét. Mindezt azonban teljesebben látjuk majd a következő fejezetben.

Most azonban továbbhaladásunk érdekében vissza kell térnünk mindhárom tulajdonforma közös vonásához: a tulajdon közösségi előfeltételezettségének problémájához. Nem sematikus elnagyolás ugyanis az, hogy Marx a tulajdon negyedik alapformájával, a tőkés termeléssel legtöbbször a három kapitalizmus előtti formát állítja szembe, mégpedig mint jelentős különbségeikkel együtt is a tőkés forma szempontjából egy alapvető tekintetben azonosakat. A „Grundrisse”-ben a három alapforma világos megkülönböztetése után nyomban a következőket olvassuk:

„Mindezekben a formákban, amelyekben földtulajdon és mezőgazdaság a gazdasági rend bázisa, s ezért a gazdasági cél használati értékek termelése, az *egyén újratermelése* a községhez való azon meghatározott viszonyok között, amelyek között az egyén a község bázisa – ott megvan: 1. a munka természeti feltételének, a *földnek* mint az őseredeti munkaszerszámnak, laboratóriumnak s egyben a nyersanyagok tartályának nem munka által, hanem a munka előfeltételeként való elsajátítása. Az egyén egyszerűen úgy viszonyul a munka objektív feltételeihez, mint az övéihez, mint szubjektivitása szervesen természetéhez, amelyben ez önmagát realizálja; a munka fő objektív feltétele maga nem mint a munka *terméke* jelenik meg, hanem mint *természet* készen található; az egyik oldalon az élő egyén, a másikon a föld mint az egyén újratermelésének objektív feltétele; 2. de ezt a *viszonyulást* a termőföldhöz, a földhöz mint a dolgozó egyén tulajdonához – aki ezért már eleve nem ebben az elvonatkoztatásban, mint pusztán dolgozó egyén jelenik meg, hanem a földtulajdonban *objektív létezési módja van*, amely tevékenységének *előfeltétele* s nem mint annak pusztá eredménye jelenik meg, és ugyanúgy előfeltétele tevékenységének, mint a bőre, az érzékszervei, amelyeket ugyan az életfolyamatban szintén újratermel és fejleszt stb., de amelyek maguk

is előfeltételei ennek az újratermelési folyamatnak –, ezt nyomban közvetíti az egyénnek egy *község tagjaként* való természetadta, többé vagy kevésbé történelmileg fejlődött és módosult létezése, egy törzs stb. tagjaként való természetadta létezése. Egy elszigetelt egyénnek ugyanúgy nem lehetne földtulajdona, mint ahogy nem tudna beszélni. Persze felhasználhatná a földet táplálékszerzésre mint szubsztanciát, ahogyan az állatok teszik. A földhöz mint tulajdonhoz való viszonyulást mindig a földnek a törzs, a valamilyen többé-kevésbé természetadta vagy már történelmileg fejlettebb formában levő község által való békés vagy erőszakos elfoglalása közvetíti. Az egyén itt soha nem léphet fel abban a pontszerűségben, amelyben mint pusztá szabad munkás megjelenik. Amikor munkája objektív feltételei mint az övéi vannak előfeltételezve, ő maga szubjektíve mint egy község tagja van előfeltételezve, amely község közvetíti az ő viszonyát a földhöz. A munka objektív feltételeihez való vonatkozását a község tagjaként való létezése közvetíti; másrészt a község valóságos létezését az a meghatározott forma határozza meg, amelyet az egyénnek a munka objektív feltételei letti tulajdona ölt.¹⁰¹

Ez az összefoglalás nem kevesebbet állít, mint hogy a tulajdon első három formájának bizonyos szempontból alpmeghatározása a közösségi előfeltételezettség, az a viszony tehát, amit különös első formaként rögzítettünk. Később Marx, a dolgozónak a földhöz való tulajdonosi viszonyáról szólva, így fejezi ezt ki: „Mindazok a formák, amelyekben ez a tulajdon előfordul, egy *közösséget* feltételeznek, amelynek tagjai, bár formai különbségek lehetnek köztük, mint a közösség tagjai *tulajdonosok*. Ennek a tulajdonnak az eredeti formája ezért maga is *közvetlen köztulajdon* (*keleti forma*, módosult a szláv formában; az ellentétig fejlődve, de mégis megvan még mint rejtett, bár ellentétes alapzat az antik és a germán tulajdonban).¹⁰² – Ez a három formát összefűző közösségi előfeltételezettség nemcsak úgy értendő, hogy az egyén és következésképpen termelőtevékenysége mindig társadalmi; nem is csak úgy, hogy a földet megművelése előtt el kell foglalni, az elfoglaló pedig csak az egyének valamely közössége lehet; hanem – és ez a legfontosabb – úgy is, hogy mindhárom formában a termelés célja az egyéneknek, mint valamely konkrét közösség tagjainak újratermelése, következésképpen a különös közösség fenntartása.

A három kapitalizmus előtti forma: munka és tulajdon egységének három formája; a három forma mint termelési folyamat ezért munka és tulajdon meghatározott egységét igyekeznek fenntartani (a rabszolgaság és részben a jobbágyság formájában a nem tulajdonos dolgozót a termelési eszközök közé vetve). Munka és tulajdon egysége megőrzésének ez az alapkövetelménye nemcsak az antik formában, hanem még a különös alapmeghatározása szerint az első formával kifejezetten ellentétes germán formában is a termelés és tulajdon előfeltételévé teszi a különös közösséghez való tartozást. Magántulajdonosok hozzák létre a középkor minden rendű és rangú közösségét (éppen ez a *rendiség* alapelve), de a megteremtett közösség az újratermelés folyamatában nyomban előfeltétellé válik, mert tagjai magántulajdonosok akarnak maradni. Munka és tulajdon különös egységét mindhárom formában sikerül is megőrizni, s nyilvánvaló, hogy ez a siker elsősorban a termelőerők fejlődésének viszonylag alacsony színvonalán alapszik. A termelés és tulajdon formája e három fázisában azért őrizheti meg – ha ellentétévé fejlődött is – az eredeti természetadta jelleget, mert a termelőerők még szorosan kötve vannak a közvetlen természetadta jelleghez, pl. az alapvető termelési eszköz a föld. „Mindazok a formák (többé-kevésbé természetadta formák, de valamennyi egyszersmind történelmi folyamat eredménye is), amelyekben a közösség a szubjektumokat termelési feltételeikkel való meghatározott objektív egységben, illetve egy meghatározott szubjektív létezés magukat a közösségeket mint termelési feltételeket feltételezi, szükségszerűen a termelőerők csak határolt, és elvileg határolt fejlettségének felelnek meg. A termelőerők fejlődése felbomlasztja őket, és felbomlásuk maga is az emberi termelőerők fejlődése. Először bizonyos alappozícióból kiindulva dolgoznak az emberek – először természetadta módon –, azután történelmi előfeltétel. Azután pedig maga ez az alappozíció vagy előfeltétel megszűnik vagy mint továtűnő előfeltétel tételeződik, amely túl szűk lett az előrehaladó embercsorda kibontakozása számára.”¹⁰³

A termelőerők „elvileg határolt” fejlettsége a kapitalizmus előtt abban áll, hogy munka és tulajdon egységének e három különös formáját csak a használati értékre irányuló termelés tarthatja fenn, a csereérték fejlődése ezeket a formákat felbomlasztja és elpusztítja. Munka és tulajdon egységének e kapitalizmus előtti formáiban „az

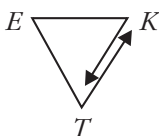
egyének nem munkásokként viszonyulnak, hanem tulajdonosokként – és egy közösség tagjaiként, akik egyúttal dolgoznak. E munka célja nem *értékteremtés* – ámbár végezhetnek többletmunkát, hogy *idegen*, azaz többlettermékeket cseréljenek –; hanem célja az egyes tulajdonosnak és családjának, valamint az összközösségnek a fenntartása. Az egyének *munkásként*, ebben a csupaszságában való tételezése maga is *történelmi termék*.¹⁰⁴

A termelés és tulajdon negyedik alapformáját éppen a korábbi formák fő bomlasztó ereje, a csereérték és az árutermelés készíti elő, alapozza meg és fejleszti ki. Hogy a csereérték fejlődése miképpen lehetséges és hogyan hat a kapitalizmus előtt, azt részletebben tárgyalja a következő fejezet. Itt csupán arra az általános meghatározásra van szükségünk, hogy a „patriarchális viszony, antik közösség, feudalizmus és céhrendszer” formáiban a csereérték még *kevésbé társadalmi erejű*, és az emberek társadalmi viszonyaiban éppen ezért erősebb még az eredeti természeti kapcsolat, tehát a közvetlen közösségi jelleg.¹⁰⁵ A negyedik (vagy a most említett szempontból *második*) alapforma egyik döntő meghatározása éppen a termelés és tulajdon e közvetlen és különös közösségre való alapozottságának megszűnése, „minden terméknek és tevékenységnek csereértékké való feloldódása”, ami létrehozza „minden szilárd személyi (történelmi) függőségi viszony feloldódását a termelésben, másrészt a termelőerők egymástól való mindenoldalú függőségét”.¹⁰⁶ Ez az első kifejtett *áru-termelő* forma, mert – noha árutermelés fejletlenebb formákban és alárendelt módon már korábban is volt – az áruviszony, azaz eladó és vevő viszonya most kerül bele magába a termelésbe, sőt most annak alapviszonya lesz.¹⁰⁷ Munka és tulajdon most valóban teljesen elválik egymástól: a munkás és a tőkés kölcsönösen mint eladó és vevő állnak szemben egymással.

Felvetődik a kérdés, lehet-e a tulajdonnak ezt a negyedik (vagy második) alapformáját egyén, közösség és termelési eszköz hármas viszonyának meghatározásával ábrázolni. Természetesen lehet, hiszen semmiféle forma nem szüntetheti meg az egyének általában vett társadalmiságát és a termelés vagy tulajdon általában vett közösségi jellegét. A közösségnek csak többé-kevésbé természetadta, közvetlen, primitív és korlátozott formáit szünteti meg a tőkés termelés; és ezek helyébe – noha egyelőre „ellentétes formában” – az

egyének *egyetemességét* állítja mindent meghatározó közösségként. Persze a tőkés termelésre vonatkozóan a döntő éppen az „ellentétes forma”. Marx szerint „a pénzsóvárság, illetve a gazdagodási vágy” tönkretette a régi közösségeket, e formában pedig: „A pénz maga a *közösség* és nem tűrhet semmiféle más, felette álló közösséget.”¹⁰⁸ Vagy más fogalmazásban: „Az ember csak a történelmi folyamat által válik elkülönültté. Eredetileg mint *nembeli lény, törzsi lény, csordaállat* jelenik meg – bár semmiképpen sem mint politikai értelemben való *ζωον πολιτικόν*. Ennek az elkülönülésnek egy fő eszköze maga a csere. A csere feleslegessé teszi a csordarendszert és felbomlasztja azt. Mihelyt a dolog úgy fordul, hogy az ember mint elkülönült már csak magára vonatkoztatja magát, de ennek az eszközei, hogy magát mint elkülönültet tételjezzé, az ő magát általánossá és közössé tételvé [Allgemein- und Gemeinmachen] lettek. Ebben a közösségben előfeltételezve van az egyesnek tulajdonosként, mondjuk, pl. földtulajdonosként való objektív létezése, mégpedig bizonyos feltételek között, amelyek őt a közösséghez láncolják, vagy jobban mondva a közösség láncának egy szemévé teszik. A polgári társadalomban pl. a munkás teljesen objektum nélkül, szubjektíven áll; de a dolog, amely *szembenáll* vele, lett most az *igazi közösség*, amelyet ő elfogyasztani igyekszik, s amely őt fogyasztja el.”¹⁰⁹

A negyedik alapforma tehát egyszerűen a következő képletben ábrázolható:



E forma megértéséhez elegendő utalnunk arra, hogy Marx számos elemzése szerint a tőke eredeti felhalmozása nem más, mint munka és tulajdon elválasztása, majd e két tényezőnek a saját fennhatósága alatt való újraegyesítése. Az egyik oldalon tehát fel kell bomlania a dolgozó parasztok földtulajdon-formáinak, a saját munkára alapozott szerszámtulajdon formájának, a fogyasztási cikkek tulajdona különféle formáinak, és azoknak a formáknak is, „amelyek közt *maguk a munkások, maguk az élő munka-*

képességek még közvetlenül az objektív termelési feltételek közé tartoznak, és mint ilyeneket elsajátítják őket – tehát rabszolgák vagy jobbágyok”.¹¹⁰ Mert: „A tőke számára a munkás nem termelési feltétel, hanem csak a munka az. Ha a munkát elvégeztetheti gépekkel, vagy akár vízzel, levegővel, annál jobb. És a tőke nem a munkást sajátítja el, hanem a munkáját – nem közvetlenül, hanem csere közvetítésével.”¹¹¹ Ezen az oldalon tehát az egyének tömegei olyan helyzetbe kerülnek, amelyben „egyetlen tulajdonuk a munkaképességük és az a lehetőségük, hogy ezt kicseréljék meglevő értékekre; olyan egyének helyzetébe, akikkel a termelés minden objektív feltétele mint *idegen tulajdon*, mint az *ő nem-tulajdonuk* áll szemben, de egyszerismind mint *érték* kicserélhető, ennél fogva elsajátítható bizonyos fokig, eleven munka által”.¹¹² Ugyanez a folyamat a másik oldalon a munka objektív feltételeit „szabaddá tette az immár tőlük eloldozott egyénekhez való *eddiggi kötöttségüktől*. *Megvannak* még, de más formában vannak meg, *szabad alapként*, amelyen minden régi politikai stb. vonatkozás kihunyt, s ezek már csak *értékek*, magukba rögződő értékek formájában állnak szemben ezekkel az eloldozott tulajdon nélküli egyénekkel. Ugyanez a folyamat, amely a tömeget mint szabad munkásokat szembeállítja az *objektív munkafeltételekkel*, állította szembe ezeket a feltételeket is mint *tőkét* a szabad munkásokkal”.¹¹³ – Az egyének egy része tehát „szabaddá lett” régi tulajdonától, egyetlen eladható tulajdona a munkaképessége; a termelés tárgyi feltételei, a termelési eszközök pedig az egyének más részének tulajdonában koncentráálódtak. Hogy a termelés lehetővé váljon, a csupán munkaképességükkel rendelkező egyéneknek és a más egyének tulajdonában levő termelési eszközöknek egyesülniük kell, s egyesülésüket – mint az eddigi formákban is – valamiféle társadalmi, közösségi közvetítésnek kell biztosítania és sajátos formájában meghatározni. Marx ezt a közvetítést nagyon pregnánsan fejezi ki „A tőké”-ben, amikor a *P–Á–M/Te* formulát fejtegetve azt mondja: „a pénztőkének termelőtőkévé való átváltoztatása révén a tőkés létrehozza a termelés tárgyi és személyi tényezőinek kapcsolatát, amennyiben ezek a tényezők árukból állnak.”¹¹⁴ A *közösség* tehát e negyedik alapformában: *az áru*.

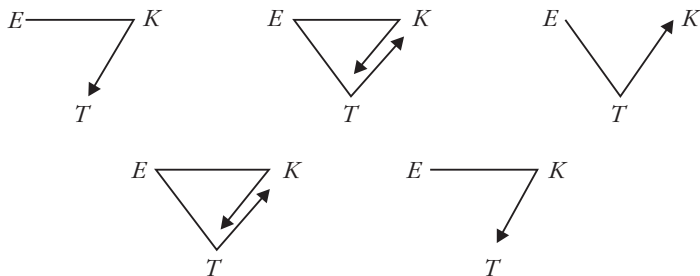
A tőkés forma e meghatározásából természetesen egész sor más meghatározás is következik, amelyeket ezúttal mellőznünk

kell. Most egyetlen lépéssel igyekszünk eljutni az ötödik (vagy harmadik) alapforma legegyszerűbb meghatározásához. Ez az egyetlen lépés lényegében csak a közösségnek mint gyökeresen új tartalomnak megszabadítása a „korlátolt polgári formától”, azaz az áru-formától. Megállapítva, hogy az ókorban „a gazdagság mint öncél” csak az antik világ pórusaiban élő kevés számú kereskedőnépnél jelenik meg, Marx azt írja a „Grundrisse”-ben: „Mármost a gazdagság egyrészt olyan dolog, amely dolgokban, anyagi termékekben valósul meg, amelyekkel az ember mint szubjektum áll szemben; másrészt mint érték a gazdagság idegen munka feletti pusztá parancsnoklás, amelynek célja nem az uralom, hanem a magánélvezet stb. Minden formában dologi alakban jelenik meg, akár tárgy, akár az egyénen kívül és véletlenül mellette levő tárgy által közvetített viszony. Ily módon a régi szemlélet, amelyben az ember jelenik meg a termelés céljaként – bármilyen korlátolt nemzeti, vallási, politikai meghatározásban is –, igen magasztosnak látszik a modern világhoz képest, amelyben a termelés jelenik meg az ember céljaként és a gazdaság a termelés céljaként. Valójában azonban, ha a korlátolt polgári formát lehántjuk, mi egyéb a gazdagság, mint az egyének szükségleteinek, képességeinek, élvezeteinek, termelőerőinek stb. az egyetemes cserében létrehozott egyetemessége? Mint a természeti erők – mind az úgynevezett természetnek, mind az ember saját természetének az erői – feletti emberi uralom teljes kifejlődése? Mint az ember teremtő hajlamainak abszolút kimunkálása – aminek *nincs más* előfeltétele, mint a megelőző történelmi fejlődés –, amely a fejlődésnek ezt a totalitását, azaz minden emberi erőnek mint olyannak *előre adott* mércével fel nem mérhető fejlődését öncéllá teszi? Mint amikor az ember nem egy meghatározottságban termeli magát újra, hanem a totalitását termeli? Nem arra törekszik, hogy olyan valami maradjon, ami lett, hanem a levés abszolút mozgásában van? A polgári gazdaságtanban – és a neki megfelelő termelési korszakban – az emberi benső e teljes kimunkálása mint teljes kiürülés, ez az egyetemes tárgyiasulás mint totális elidegenedés, minden meghatározott egyoldalú célnak a lerombolása pedig mint az öncélnak egy egészen külsőleges cél oltárán való feláldozása jelenik meg. Ezért egyrészt a gyermeki ókori világ a magasabbrendűnek jelenik meg. Másrészt valóban az mindenben, ahol zárt alakot, formát és adott lehatárolást kere-

sünk. Az antik világ egy korlátolt állásponton való elégedettség; a modern világ viszont elégületlenül hagy, illetve ahol magában elégedettnek jelenik meg, ott *közönséges*.”¹¹⁵

Ezért nevezte Marx a kapitalizmust a megelőző formákkal szemben forradalmi termelési módnak, s természetesen ezen az alapon volt képes a romantikus antikapitalizmus alternatívájaként a kommunizmust választani. És ezért tárta fel egyfelől a tőkés termelés lényegét az áruviszonyban mint alapmeghatározásban, másfelől a kommunizmus lényegét az áruformától megszabadult igazi emberi egyetemességben. Egyén, közösség és termelési eszköz még „többé-kevésbé természetadta” meghatározottságait a csereérték fejlődése, az árucseré söpörte el, megszabadítva ezzel a termelőerők fejlődését minden „többé-kevésbé természetadta” korláttól és főképp *határtól*, először változtatva igazán *társadalmivá* a termelést, de „korlátolt polgári formában” a termelőerőknek e sokoldalú felszabadulása még a *magáncsere* rendszerére támaszkodik. A munkás és a tőkés közötti árucseré nem egyenértékek cseréje ugyan, mert a tőkés termelés „azon nyugszik, hogy idegen munkát *cseré nélkül*, de a *csere látszatával* sajátítanak el”, ám a cserének ez a látszata teljességgel „szükségszerű *látszat*”, azaz magának a lényegnek a látszása.¹¹⁶ Az áruviszonynak valóban a lényegéből fakad, hogy „a csereértékek rendszere – a munka által mért egyenértékek cseréje – átcsap *idegen munkának csere nélküli elsajátításába*, a munka és a tulajdon teljes szétválasztásába, vagy jobban mondva ezt mutatja rejtett háttereként”.¹¹⁷ Mi szükséges tehát ahhoz, hogy a termelőerők fejlődése megszabaduljon a „korlátolt polgári formától?” Marx válasza nagyon egyszerű: „Ahhoz, hogy a munka az objektív feltételeihez ismét mint tulajdonához viszonyuljon, egy más rendszernek kell lépnie a magáncsere rendszere helyébe, amely... tárgyiasult munka munkaképességre való cseréjét s ennél fogva az eleven munkának csere nélküli elsajátítását tételezi.”¹¹⁸ Ez a „más rendszer”: az egyetemes tevékenységcsere a társadalmi termelésben.

Ha most ezt az ötödik (vagy harmadik) alapformát mint olyan tulajdon-meghatározást ábrázoljuk, amelyben Marx felfogása szerint nincs árucseré, a munka nem érték-ként jelenik meg, mert az „egyéni munkák már nem kerülőúton, hanem közvetlenül az összmunka alkotórészeiként léteznek”,¹¹⁹ akkor – eléje állítva az eddigi formákat – a következő képletsort kapjuk:



E legegyszerűbb meghatározások sorát munka és tulajdon viszonya szempontjából tekintve azt mondhatjuk, hogy a termelési és társadalmi formák egymásutánjában a munka és tulajdon fogalmilag is egységbe tartozó mozzanatai elválnak egymástól, az eredeti természetadta egység először két sajátos átmeneti formában megbomlik, a tőkés formában teljes elválással és szembenállással változik, majd a kommunizmusban az egység magasabb fokon, a megbomlás és elválás valóságos eredményeire támaszkodva, helyreáll. A természetadta köztulajdontól a kommunizmusig ívelő fejlődésnek ez az elvont ábrázolása szemléletesen mutatja meg, miképpen érvényesül a társadalmi fejlődésben a „hegeli triász”, vagy helyesebben, mennyire alkalmas rá a tagadás tagadásának törvénye, hogy vele a társadalmi fejlődés mozgásdialektikáját megragadjuk. A mozgás egész sor különböző aspektusból tekintve háromfázisosnak bizonyul. Az eredeti természetadta forma először maga ölt három alapformát, maga fejlődik saját ellentétévé a harmadik fázisban, majd a tőkés forma mindhárom előzőt tagadja, hogy végül a kommunizmus az első forma legáltalánosabb viszonyát állítsa helyre. Munka és tulajdon fogalmi egysége áll helyre a kommunizmusban, mégpedig a *magántulajdon* végleges megszüntetésével, hiszen munka és tulajdon elválásához és szembenállásához éppen a saját munkára alapozott *magántulajdon* vezetett „a csereérték fejlődésében”.¹²⁰ Öncélú lenne a mozgás különféle hármasságait sorolgatni, különösen a fenti, még elvont képletsor alapján; később néhány konkrét hármasságra felhívjuk majd a figyelmet. Most csak a döntő hármasságot emeljük ki, s ez munka és tulajdon egysége, ellentéte és ismét egysége. Am azzal a lépéssel, hogy a tőkés formát (amely a közvetlen közösségen alapuló első három formának az

ellentéte) már az első forma antik tagadásával megegyezően ábrázoltuk, végül pedig a tőkés forma tagadását, tehát az első (vagy első három) tagadásának tagadását is csak az első formával azonosnak tudtuk ábrázolni, lényegében megszüntettük a képleteket mint *különös* formameghatározásokat. Bármennyire egybeessék ugyanis e sematikus ábrázolás az ősközösség–osztálytársadalmak–kommunizmus hagyományos elképzelésével, nyilvánvaló, hogy az első formát az utolsóval nem lehet azonosítani, legfeljebb olyan elvont meghatározásokkal, mint a munka és tulajdon fogalmi egysége vagy a magántulajdon hiánya. S a képletek mint különös formameghatározások érvényének e megszüntetése nemcsak abból fakad, hogy a társadalmi-termelési viszonyok gazdagságát és bonyolultságát még legegyszerűbb viszonyaikra visszavezetve sem lehet abszolút érvénnyel formalizálni, hanem e „megszüntetés” csak fogalmi tükröződése egy valóságos összefüggésnek. Ez pedig nem más, mint hogy a kommunizmus nem egy a különös termelési-társadalmi formák sorában, hanem az egész megelőző fejlődés összefoglalása, valóban szintézise, amely egyben az „elő-történet” lezárása és az igazi történet kezdete. Így a legegyszerűbb meghatározások ez öt képletét – miután eddig segítségünkre volt bizonyos általános összefüggések megértésében – félre kell tennünk, helyesebben *Egyén*, *Közösség* és *Termelési eszköz* elvontságából ki kell szabadítanunk, specifikálnunk kell. Nyilvánvaló ugyanis, hogy pl. a köztulajdon természetadta és kommunista formája között, amely két különböző formát egyaránt az *E-K-T* formulával ábrázoltuk, az egész hatalmas különbség lényege az *E*, a *K* és a *T* specifikus meghatározásában fejthető ki, legfőképpen tehát a természetadta közösség pusztá egyedének az egyetemességében kifejlődött kommunista egyéniségig ívelő fejlődésében.

Végül – mielőtt az alapformák specifikus vizsgálatára rátérünk – egy megjegyzés az öt forma *alap*forma mivoltáról és az alapformák ötös számáról. A fenti képletsorra vetett egyetlen pillantás bárkit meggyőzhet arról, hogy ha a termelési mód három alapmozzanata közti viszonyokat a maguk különbségében akarjuk rögzíteni (és a három mozzanat alapvető voltát bebizonyítottuk az előző fejezetben), akkor többet, pl. egy hatodikat vagy hetediket még pusztán spekulatív sem tudnánk meghatározni. Már az öt forma rögzítése is nehézségekbe ütközik, és elárulja, hogy az öt

különböző viszony is visszavezethető három nagy alapviszonyra. A három alapformára való visszavezetés azonban csak akkor lesz hű tükre a valóságos mozgásnak, ha a különös formákat egyrészt egymás után következőknek, sőt csak a rögzített sorrendben következhetőkknek fogjuk fel, másrészt a döntő és legáltalánosabb hármasságon (első, negyedik és ötödik forma) kívül éppen a történelmi sorrend alapján feltárjuk az olyan hármasságokat is, mint pl. a kapitalizmus előtti formáké és az összefoglalóan osztálytársadalmaknak nevezett formáké. Ez utóbbi vonatkozásban különösen fontos a rabszolga-jobbágy-bérmunkás hármassága, amelynek nyilvánvalóan egymás után következő történelmi sorát Marx nemegyszer jellemezte. Ezért van, hogy nem csupán többet, hanem kevesebbet sem nevezhetünk alapformának. Az öt alapforma tételezésével vagyunk az „értelmes elvonatkoztatásnak” éppen azon a fokán, amikor az általánosság még biztosítva van (mégpedig éppen a konkrét általánosság), az elvontság azonban elkerülhető, minden jelentkezésében közvetlenül megszüntethető. Ezért mond igazat és lényegeset a fenti, még elvont képletsor – addig a bizonyos pontig, amit a kommunizmusról szólva jeleztünk.

4. A KAPITALIZMUS ELŐTTI FORMÁK DINAMIKÁJA

A három kapitalizmus előtti formát – mint láttuk – az köti össze egymással és választja el a tőkés termeléstől, hogy mindhárom munka és tulajdon „többé-kevésbé természetadta” egységének formája, mind a háromban az egyén elsősorban tulajdonos és mint ilyen egy közösség tagja, s e tulajdonos egyén – eredetileg – maga dolgozik. Így a termelés célja mindhárom formában munka és tulajdon sajátos egységének, tehát az egyénnek mint tulajdonosnak, azaz a tulajdonosokból álló közösségnek a fenntartása. A termelés *eredménye* mégsem a közösség változatlan fennmaradása, hanem módosulása és végül felbomlása; a közösség újatermelése egyben annak bomlasztása s végül megszűntetése is. Marx azt mondja erről: „Az, hogy ez a községben való létezés által közvetített tulajdon mint *közösségi tulajdon* jelenik-e meg, ahol is az egyes ember csak birtokos és nincs földmagántulajdon avagy hogy a tulajdon az állami és magántulajdon egymás melletti kettős formájában jelenik-e meg, úgy azonban, hogy az utóbbi mint az előbbi által tételezett jelenik meg, ennél fogva csak az állampolgár magántulajdonos és kell hogy az legyen, másrészt azonban állampolgári tulajdonának egyszersmind egy különös létezése van; avagy végül, hogy a közösségi tulajdon csak az egyéni tulajdon kiegészítőjeként, az egyéni tulajdon pedig a bázisként jelenik-e meg és a községnek egyáltalán nincs magáértvaló létezése, csak a község tagjainak *gyűlésében* és közös célokra való egyesülésében – a község vagy törzs tagjainak a törzs földjéhez – a földhöz, amelyre a törzs letelepedett – való viszonyulása e különböző formái részben [I] a törzs természetes hajlamaitól függenek, részben [II] azoktól a gazdasági feltételektől, amelyek között a törzs mármost valóságosan tulajdonosként viszonyul a földhöz, azaz gyümölcsseit munkával elsajátítja; ez viszonyt maga függ [1] az éghajlattól, [2] a föld fizikai mibenlététől, [3] kiaknázásának fizikailag megszabott módjától, [4] az elleneséges, illetve szomszédos törzsekhez való viszonyulástól és [5] a

vándorlások, történelmi élmények stb. által okozott változásoktól. Ahhoz, hogy a község a régi módon, mint olyan, tovább létezzék, az szükséges, hogy tagjai az előfeltételezett objektív feltételek között termelődjenek újra. Maga a termelés, a népesség szaporodása (ez is a termeléshez tartozik) szükségszerűen apránként megszünteti ezeket a feltételeket; szétrombolja őket, ahelyett hogy újratermelné stb., és ezáltal a közösség elpusztul azokkal a tulajdonviszonyokkal együtt, amelyeken alapult. A legszívósabban és legtovább szükség-szerűen az ázsiai forma tartja magát. Ez az előfeltételében rejlik: abban, hogy az egyes nem önállósul a községgel szemben; abban, hogy a termelésnek önfenntartó köre, mezőgazdaság és kézműipar egysége stb. van.”¹²¹

Noha semmi kétségünk nem lehet afelől, hogy Marx a három kapitalizmus előtti alapformát – sorszámmal is ellátva – három történelmi fázisnak tartotta, mégsem véletlen, hogy most a kérdést úgy veti fel, milyen tényezőktől meghatározva ölti magára az eredeti természetadta közösség és tulajdon a három közül az egyik formát. A három kapitalizmus előtti alapforma egymáshoz tartozása, mégpedig a közösségi előfeltételezettség alapján, világosan jelentkezik abban a történelmi-tapasztalati tényben is, hogy ez a három forma látszólag közvetlenül az eredeti természetadta formából alakult ki: törzsi társadalmuk bomlásáig eljutott népek látszólag közvetlenül saját erőikből fejlesztették ki. Ez az alternatívalátszat teljesen szükségszerű, lényegi látszat; amit kifejez, az a három formának „többé-kevésbé természetadta” jellege, földtulajdonra alapozottsága. Így a három forma fogalmából válik érthetővé az a tény, hogy ezeket – látszólag közvetlenül – barbár népek alakították ki, míg velük szemben a tőkés termelés még látszólag sem indulhatott barbár alapokból. (Hogy jóformán természetadta viszonyokból a maguk erejéből küzdik fel magukat egyes törzsek és népek, kapitalista, „nem kapitalista” vagy éppen szocialista útra lépve, az csak napjaink *ismét szükségszerű látszata*, amelynek – egyébként igen nehéz – problémáival itt nem foglalkozhatunk.) A látszatalternatívaként feltett kérdésre Marx igen gondosan fogalmazott választ ad, amelyből világosan kiderül, hogy a formák dinamikáját nem egyetlen tényezőtől, hanem több tényező összetalálkozásától meghatározottnak tartotta. S ha most a kérdést úgy vetjük fel, milyen tényezőktől függ, hogy a természetadta közösségi

tulajdon felbomlik-e és átadja-e helyét az antik, majd a germán formának, akkor a Marx által felsorolt tényezőket összefoglalva csak azt mondhatjuk: ez a csupán elvont lehetőségeket biztosító éghajlati-természeti előfeltételeken kívül főleg a környezettel való történelmi kapcsolattól és az eredeti természetadta jelleg megbomlásának fokától, azaz döntő módon magától az adott alapformától és annak szilárdságától, „fiatal” vagy „előregedett” állapotától függ. Minden alapformának a saját belső lehetőségei határozzák meg azt, hogy újratermelése milyen mértékben lesz valóban az újratermelése és milyen mértékben a felbomlasztása.

Nos, mint az idézetből látható, Marx az első alapforma belső dinamikáját lényegében az önmagát-újratermelés, a hosszú stagnálás törvényeként fogta fel. Ennek csak az a - szükségszerű - *látszat* mond ellent, hogy a barbár népek önerejükből képesek kifejleszteni mind az antik, mind a feudális alapformát. Valójában ezek a tulajdonformák történelmileg, mégpedig világtörténelmileg jöttek létre, igen sok különös - önmagában kevés - előfeltétel különös összetalálkozásai révén, s egyáltalában nem mindenütt, hanem az előfeltételek egy-egy történelmi együtt-léte alkalmával. Ami valóban mindenütt „létrejött” az csupán a természetadta első alapforma, azaz az emberi fejlődés kiindulópontja.

Mi sem állott Marxtól távolabb, mint hogy az első alapformát valamiféle egyöntetű tömbnek képzelje el. Marx jóval Morgan híres könyvének elolvasása előtt, kezdettől fogva tudta, hogy az őstársadalomnak különböző „típusai” és „formái” vannak.¹²² A „Grundrisse”-ben egyik ilyen típusnak írta le a sajátosan ázsiai, a despotikus formát: „A keleti despotizmus és a benne jogilag létezni látszó tulajdonnélküliség közepette ennél fogva valójában alapzatként ez a törzsi vagy községi tulajdon létezik, amelyet többnyire iparnak és mezőgazdaságnak a kis községen belüli kombinációja hoz létre, amely község ily módon teljességgel önfenntartóvá válik és az újratermelés és többtermelés valamennyi feltételét önmagában tartalmazza. Többletmunkájának egy része a felsőbb közösségé, amely végül mint *személy* létezik, s ez a többletmunka jut érvényre mind az adóban stb., mind azokban a közös munkákban, amelyeket az egység, részben a valóságos despota, részben az elgondolt törzsiség, az isten dicsőítésére végeznek. Ez a fajta községi tulajdon mármost, amennyiben valóban a munkában realizálódik, meg-

jelenhetik vagy úgy, hogy a kis községek függetlenül vegetálnak egymás mellett és bennük az egyes függetlenül dolgozik családjával a neki kijelölt parcellán (egy meghatározott munka egyrészt *közösségi készletre*, mondhatni *biztosításra*, valamint a *közösség mint olyan költségeinek fedezésére*, tehát háborúra, istentiszteletre stb.; itt találkozunk először a szó legőseredetibb értelmében vett urasági dominiummal, pl. a szláv, a román községekben stb. Ebben benne rejlik az átmenet a robotra stb.); vagy pedig az egység kiterjedhet arra, hogy magát a munkát is közösségi módon végzik, ez formális rendszer lehet, mint Mexikóban, Peruban különösen, a régi keltáknál, egyes indiai törzseknél. Megjelenhetik továbbá a törzsiségen belüli közösségiség még úgy is, hogy az egység a törzs-család egy fejében van képviselve, vagy pedig a családfők egymásra való vonatkozásaként. Eszerint aztán e közösségnek despotikusabb vagy demokratikusabb a formája.¹²³ Ez pedig azt jelenti, hogy Marx szerint az első alapformának elvileg és gyakorlatilag végtelen számú típusa és formája lehetséges, egy „eszményi” kis természetadta közösségtől egészen a fiktív és „elgondolt” közösségek birodalmi méretű konglomerátumáig. Természetes, hogy a formáknak ez a sokfélesége az első alapforma stagnáló tendenciája ellenére az elvont lehetőségek igen széles skáláját nyújtja; s ez még érthetőbbé teszi az egyes barbár népek gyors fejlődését abban a történelmi pillanatban, amikor a körülmények szerencsés találkozása gazdag lehetőségeiknek valósággá változtatását is lehetővé teszi. Világtörténelmileg tekintve azonban az első alapformának önmaga előfeltételeiből következő hosszú stagnálása érvényesül, mind a benne megmaradó fejlődések igen nagy számában, s természetesen a belőle való kitorérek igen kicsiny számában, mind pedig formáinak hosszú életű ázsiai birodalmakká fejlesztésében. Az első forma önmagából adódó végső „kifutása”: a sajátosan ázsiai termelési mód –, amelynek más vonásai és problémái azonban nem ebbe a tanulmányba valók.¹²⁴

Mindebből következik, hogy a földtulajdon első alapformájának is megvan a maga története, változásainak és fejlődésének vizsgálata azonban az őstörténet, régészet, néprajz és más tudományok speciális feladata. A konkrét világtörténet elmélete szempontjából az első forma keletkezése nem szorul különös indokolásra, hiszen alapmeghatározása éppen az, hogy természetadta. A világtörténelem

első nagy kérdése nem a természetadta állapotok „keletkezése” és kisebb-nagyobb módosulása, hanem felbomlása, amely a görögök antik tulajdonformájához vezetett. A Marxtól – fentebb idézett megfogalmazásában – felsorolt, egymásba fonódó tényezőknek és összetalálkozásuk sajátosságainak elemzése helyett kétségtelenül csábító – és nagyon materialistának látszó – dolog egyszerűen azt mondani, hogy a világtörténelem ez első nagy lépését a termelési eszközök fejlődése, nevezetesen a vasszerszámok megjelenése váltotta ki. S ezzel valóban nagyon lényegeset mondanánk, hiszen bebizonyítható, hogy a bronzöntés felfedezése Keleten nem tudta felbomlasztani az első alapforma ázsiai despotizmussá fejlődött, merevedett változatát, míg a görög fejlődés anyagi alapzata kezdettől fogva a vas volt.¹²⁵ De csak a logikailag is *anyagi* alapzata, sőt annak is csak egyik tényezője, amely önmagában mit sem magyarázhat meg. Ha a „görög csodát” a vastól magától meghatározottnak fogjuk fel, akkor következő lépésként óhatatlanul oda jutunk, hogy a hasonló fejlődést a vastól mindenütt kiválthatónak feltételezzük, és előbb elcsodálkozunk, hogy a vas egész sereg más esetben (például a Keleten vagy akár más barbár népeknél) nem váltott ki hasonló átalakulást, majd arra a kérdésre keressük a feleletet, miért nem következett be másutt a „görög csoda”; miközben tehát úgy véljük, igazán materialista magyarázatot találtunk, a görög civilizáció valójában „csoda” marad. Nos, a vasszerszámok megjelenése világtörténelmileg tekintve kétségtelenül olyan tényező volt, amely *lehetőséget* nyújtott a földművelés fejlődésére, az ipar fokozatos különválására és fejlődésére – egészen a mai napig. De hogy a lehetőség hogyan, mikor és főképp milyen formában vált valósággá, azt csak a történelmi pillanat sokoldalú elemzése tárhatja fel.

Az idézett szövegekben több ízben esett szó a földművelésről, amelynek bázisán a tulajdon első három formája lényegében földtulajdonforma, és úgy látszik, mintha Marx valami általában vett földművelésre gondolna, esetleg mint a termelés anyagi alapjára. Hogy megértsük, mennyire nem így van, érdemes ismét elővinnünk a „Bevezetés”-nek egy részben már idézett passzusát. „A politikai gazdaságtan módszere” c. fejezetben Marx ezt írja: „Minden társadalmi formában egy meghatározott termelés az, amely kiutalja valamennyi többi termelésnek – és amelynek viszonyai ennél fogva

kiutalják valamennyi többi viszonynak – a rangját és befolyását. Általános megvilágítás ez, melyben az összes egyéb színek megmártóznak, és amely különösségükben módosítja őket. Különös éter ez, amely meghatározza minden benne fellépő létezés fajsúlyát. Például a pásztornépeknél. (A pusztán vadász- és halásznépek kívül esnek azon a ponton, ahol a valóságos fejlődés kezdődik.) Ezeknél előfordul a földművelés bizonyos – szórványos – formája. A földtulajdont ez határozza meg. A földtulajdon közös, és ezt a formát többé-kevésbé megtartja, aszerint, hogy ezek a népek többé-kevésbé ragaszkodnak-e még hagyományukhoz, például a szlávok községi tulajdona. Helyhez kötött földművelést folytató népeknél – ez a helyhez kötöttség már magas fok –, ahol ez az uralkodó termelés, mint az ókoriaknál és a feudálisaknál, még az iparnak és szervezetének és a tulajdon ennek megfelelő formájának is többé-kevésbé földtulajdoni jellegük van; az ipar vagy teljesen a földtulajdontól függ, mint a régebbi rómaiaknál, vagy, mint a középkorban, a falu szervezetét utánozza a városban és viszonyaiban. A középkorban maga a tőke is – amennyiben nem tisztán pénztőke – mint hagyományos kézművesszerszám stb., stb. ilyen földtulajdoni jellegű. A polgári társadalomban fordítva van.¹²⁶ – Marx tehát nem általánosságban vett földművelésről beszél, hanem úgy véli, hogy magát a földművelést is különösségében, egy-egy különös formameghatározásban kell felfogni, ha a történelmi mozgást valóban meg akarjuk érteni. Különböző megfogalmazásaiból kivehetően a földművelés első három nagy fázisának jellemzését az első három tulajdonforma mozzanataként tartotta lehetségesnek, tehát, mondjuk, úgy, hogy az első a pásztornépek „szórványos”, az állattartást szolgáló földművelése, valamint az ázsiai faluközösségek mezőgazdaság és ipar egységében való földművelése; a második a helyhez kötött parcella-művelés, amelytől lassanként már elválik az ipar; a harmadik pedig az a földművelés, amely egyenesen várossá elkülönülő ipart határoz meg. Mindhárom tulajdonforma lényegében földtulajdonforma, de a földművelés három egészen különböző fejlődési fázisának alapzatán.

Itt emlékeztetnünk kell arra, hogy „A német ideológia” a törzsi tulajdont ama fejletlen fázis formájának tartotta, „amikor egy nép vadászatból és halászatból, állattenyésztésből vagy legfeljebb földművelésből él”. Marx a világtörténelmi *fejlődés* kezdőpontját

kutatva nyilvánvalóan joggal teszi félre a vadász- és halásznépek problémáját; s ennek Engels későbbi, Morgan kutatásaira alapozott elgondolása sem mond ellent. A specifikusan ázsiai termelési mód kérdést feszegetve más helyütt felhívtuk a figyelmet arra, hogy a földművelés szó előtt a „legfeljebb”-nek komoly jelentést kell tulajdonítanunk: a törzsi tulajdonforma Ázsiában marad fenn a földművelés stádiumában, és fennmaradása ott egyértelmű a valóságos fejlődés eltorlaszolásával, megrekedésével.¹²⁷ Marx nem véletlenül emlegeti a fenti mondataiban is a pásztorkodást vagy a legeltetéstől meghatározott, vándorló földművelést, hanem azért, mert nézete szerint a földtulajdon első alapformája ennek a fejlődési foknak felel meg igazán, ennek a fázisnak ad logikailag kellő klasszikus formát. A törzsi köztulajdon Marx szerint – szavaiból kivehetően – a vadász- és halásznépeknél még kialakulatlan, a végleges letelepedés után, a helyhez kötött földművelés fázisában pedig *már* anakronizmus; s ennek a felfogásnak tökéletesen megfelel Morgan és Engels jellemzése magának a nemzetségi és törzsi szervezetnek a kialakulásáról, virágzásáról és felbomlásáról. Marx a törzsi földköztulajdont klasszikus formájában a „Grundrisse” lapjain is elsősorban a pásztornépeknél kereste: „Vándorló pásztortörzseknel – és minden pásztornép eredetileg vándorló – a föld, akárcsak a többi természeti feltétel, elemi határolatlanságban jelenik meg, pl. az ázsiai sztyeppeken és az ázsiai fennsíkon. Lelegelik stb., elfogyasztják a csordák, amelyekből viszont a csordanépek élnek. Úgy viszonyulnak hozzá, mint tulajdonukhoz, jóllehet ezt a tulajdont soha nem rögzítik. Így van a vadászterülettel az amerikai vad indián törzseknel: a törzs egy bizonyos vidéket a maga vadászterületének tekint és erőszakkal megtartja más törzsekkel szemben vagy igyekszik más törzseket az általuk őrzött területről elűzni. A vándorló pásztortörzseknel a község valójában állandóan egyesítve van, utazótársaság, karaván, horda, és a fölé- és alárendelés formái ennek az életmódnak a feltételeiből fejlődnek ki. Amit itt valójában *elsajátítanak és újratermelnek*, az csak a csorda, nem a föld, melyet azonban mindig *közösségi módon* vesznek időleges használatba mindenkori tartózkodási helyükön.”¹²⁸ – Hogy e helyütt a vadásztörzsekről is szó esik, az csak Marx dialektikus módszerének egy újabb példája: ha még nem teljesen kialakult, még nem klasszikus formában is, de alapjában véve a vadásztör-

zsek földtulajdon-formája is idetartozik, az is földtulajdon-forma. Marx a lényegét – ismét a pásztornépekről szólva – nyomban meg is fogalmazza: „Itt valójában beérhetjük azzal, hogy az őseredeti földtulajdonról beszélünk, mert a pásztornépeknél a föld természettől készentalált termékeinek – pl. a birkáknak – a tulajdona egyszersmind annak a legelőnek a tulajdona is, amelyen átvonulnak. Egyáltalában a föld tulajdonába beleértődik a föld szerves termékeinek tulajdona.”¹²⁹

A törzsi földtulajdon módosulásainak mindenütt adott egyik fő oka: a más törzsekkel való konfliktus. Marx ezt írja: „Az egyetlen korlát, amelybe a közösség ütközhet a természeti termelési feltételekhez – a földhöz (ha mindjárt átugrunk a letelepedett népekhez) – mint az *övéhez* való viszonyulásában, az egy *másik közösség*, amely a földet már igénybe veszi mint a maga szervesen testét. A *háború* – mind a tulajdon megtartására, mind az új tulajdon szerzésére – ezért egyike mindegyik ilyen természetadta közösség legőseredetibb munkáinak... Ha a földdel együtt annak szerves tartozékaként magát az embert is meghódítják, őt is úgy hódítják meg, mint a termelési feltételek egyikét, s így rabszolgaság és jobbágyság keletkezik, amelyek csakhamar meghamisítják és módosítják minden közösség eredeti formáit és maguk lesznek a bázisává. Az egyszerű konstrukciót ez negatív határozza meg.”¹³⁰ – A fogalmazásból kitűnik, hogy Marx szerint a más törzsi közösségekkel való konfliktus, amely természetesen gyakori jelenség a vadász-halász és pásztorkodó törzseknél is, különösen a letelepedés utáni „helyhez kötött földművelés” fázisában válik a tulajdonforma módosulásának jelentős forrásává. A hódítás ugyanis ekkor vetheti a másik törzs egyéneit a termelés természeti-tárgyi előfeltételei közé, azaz ekkor hozhatja létre a rabszolgaságot, majd – más történelmi körülmények között – a jobbágyságot. Ám a hódítás, valamint a rabszolgaság és jobbágyság tényezőjét sem szabad egyoldalúan, magának a hódító közösségnek a termelésétől elválasztva felfognunk. Marx és Engels sokszor hangsúlyozta, hogy minden hódításnál elsősorban a hódítók termelési módjától függ, hogy milyen termelési-tulajdoni változások következnek be utána. Marx a „Bevezetés”-ben így summázza véleményét: „Minden hódításnál három dolog lehetséges. A hódító nép a meghódítottat aláveti saját termelési módjának (pl. az angolok Írországbán századunkban,

részben Indiában); vagy meghagyja a régi termelési módot és megelégszik a sarccal (pl. a törökök és rómaiak); vagy kölcsönhatás áll be, miáltal valami új jön létre, egy szintézis (részben a germán hódításoknál).¹³¹ – Ám még a letelepedettség és letelepedés konfliktusában sem válik a hódítás – és a vele megjelenő rabszolgaság vagy jobbágyság – önmagában történelemformáló erővé: az ázsiai földművelő birodalmak tulajdonformáját a megszámlálhatatlan hódítás sem tudta forradalmasítani, hanem a patriarchális tulajdonformába egyszerűen beolvasztotta a rabszolgaságot és jobbágyságot, amely viszonyokat ott éppen ezért illeti meg a patriarchális jelző. Marx ezt is világosan megfogalmazta: „A törzsiségen (amelybe a közösség eredetileg feloldódik) nyugvó tulajdon alapfeltétele – az, hogy a törzs tagjának kell lenni – a törzs által meghódított idegen, alávetett törzset *tulajdonnélkülivé* teszi és a maga újratermelésének *szervetlen feltételei* közé veti, amelyekhez a közösség mint az övéihez viszonyul. Rabszolgaság és jobbágyság ezért csak a törzsiségen nyugvó tulajdon további fejlődései. Ezek szükségszerűen módosítják ennek valamennyi formáját. Legkevesbé tehetik ezt az ázsiai formában. Az ipar és mezőgazdaság önfenntartó egységében, amelyen ez a forma nyugszik, a hódítás nem olyan szükségszerű feltétel, mint ott, ahol a *földtulajdon*, a *mezőgazdaság* kizárólagosan uralkodik. Másrészt, minthogy az ázsiai formában az egyes soha nem válik tulajdonossá, hanem csak birtokossá, alapjában véve ő maga a tulajdona, a rabszolgája annak, akiben a község egysége létezik, és a rabszolgaság itt sem a munka feltételeit nem szünteti meg, sem a lényegi viszonyt nem módosítja.”¹³²

A pásztortörzsek természetadta közös földtulajdona önmaga erejéből a történelemben csak egyszer csapott át az antik földtulajdonformába: az egynek vehető görög esetben. De ez az egy eset volt a világtörténelmi. Nyilvánvaló, hogy ezt sem egyetlen nép pusztán „belső” erői hajtották végre, hanem „belső” és „külső” erőknek az a sokszálú egymásba fonódása, különféle, önmagukban elégtelen előfeltételeknek az a különös összetalálkozása, amelyeknek egy általános megfogalmazását Marxtól idéztük. Hogy ez az átcsapás „önerőből” történt, az csak azt jelenti, hogy a tulajdon első alapformájának önerejéből; s egyebek között azért egyetlenegyszer a világtörténelemben, mert a görögök előtt antik formáról sehol sem tudunk, utánuk pedig már sohasem az első alapforma ön-

erejéből történt. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a „görög csoda” megértéséhez elméletileg abból kell kiindulni, hogy a tulajdon első alapformájának különböző fejlettségi fokait és változatait tételezzük; s e fokok és változatok különös egymásra hatásának elemzésével tárhatjuk fel az antik forma kialakulásának konkrét előfeltételeit. A világtörténelem ez első nagy kérdése részleteiben máig sincs megnyugtatóan tisztázva. A megoldás alapvonalait, sőt a megoldást elméletileg, mint idézeteink bizonyíthatják, már Marx felvázolta. Később Engels „A család, a magántulajdon és az állam eredete” című könyve csak részben teljesítette a Marxtól örökre hagyott feladatot. Számptalan igen értékes megállapítása nem csupán összhangban van Marx elgondolásával, hanem máig érvényes módon specifikálja és kiegészíti azt. Így pl. az a megállapítása, hogy a görögök monogám családja „volt az első családforma, amely nem természeti, hanem gazdasági feltételeken alapult, tudniillik a magántulajdonnak az eredeti, természetadta köztulajdon felett aratott győzelmén”.¹³³ Vagy ahogyan például az egyéni szerelem világtörténetét ábrázolja: az ókorban a társadalmon kívül, a középkorban félig a társadalomban, félig azon kívül, a kapitalizmusban az áru burkában, amely burokból csak a kommunizmusban szabadulhat ki;¹³⁴ mindez ragyogó párhuzama és speciális kifejtése a Marx által felvázolt fejlődésnek. Teljesen Marx elgondolása szerint jelölte meg a cserét, a kereskedelmet és árutermelést is mint a fejlődés fő mozgatóját. Elmaradt azonban annak a különös és egyedülálló történelmi pillanatnak az elemzése, amely a görögök esetében az első tulajdonforma pásztorkodó, rabló és kereskedő, despotikus-ázsiai stb. változatainak sajátos egymásra hatását tartalmazta. Engels a sok értékes rész-megállapítást sehol sem foglalta össze a különös történelmi pillanat egységében; a döntő kérdés ilyen megválaszolásához talán a rendelkezésére álló történelmi anyagot sem tartotta elegendőnek. Erre vall pl. a következő megfogalmazása: „... kié volt ez az új vagyon? Eredetileg kétségtelenül a nemzetségé. A nyájak és csordák magántulajdonának azonban már korán ki kellett fejlődnie. Nehéz megmondani, hogy az úgynevezett Mózes első könyvének szerzője szerint Ábrahám atyánk saját jogán, mint egy családközösség feje volt-e nyájainak birtokában, vagy pedig abban a minőségében, hogy egy nemzetség ténylegesen örökletes vezetője volt? Csak annyi biztos, hogy nem képzelhetjük

el őt a modern értelemben vett tulajdonosnak. Biztos továbbá az is, hogy a hiteles történelem küszöbén a nyájak már mindenütt a családfők különtulajdonában vannak éppúgy, mint a barbár kor műtárgyai, a fémeszközök, a luxuscikkek és végül az emberi jószág – a rabszolgák is.”¹³⁵

Engels érinti könyvében a nehezebb és fontosabb kérdést, az ingó magántulajdonnak a földtulajdonra való kiterjedését is, ám ezzel kapcsolatban is csak a történelmi tényt szögezi le, s okadatoként legfeljebb a kereskedelemre és árutermelésre utal.¹³⁶ – Engels e megfogalmazásainak általánossága (és sajnos elvontsága) részben a tudományos óvatosságból származik, de úgy gondoljuk, hogy ennek még egy oka van. E másik okot abban véljük föllelhetni, hogy Engels valószínűleg nem ismerte a „Grundrisse”-t. Igaz ugyan, hogy Marx és Engels „A német ideológia”-t együtt írták, de a történelmi rész egyfelől félreismerhetetlenül Marx gondolatainak alapszik, másrészt a gazdagabb és szabatosabb kifejtést Marx a „Grundrisse”-ben kezdte el. A „Grundrisse” (a belőle is elsősorban a „Formen”) tehát Marx történetelméleti hagyatékának feltárásához és folytatásához Engelsnek is nagy segítséget nyújthatott volna. A nyersfogalmazvány kézírata Engels számára, minthogy anyagának egy részét maga Marx „A tőke” négy könyvébe illesztette be, a halaszthatatlan feladatok mellett egyelőre mellőzhetőnek látszhatott; ráadásul a kézirat egyszerűen nem is volt elolvasható állapotban. Engels – mint jeleztük – Marx szellemében igyekezett folytatni a munkát, s ez nagyrészt sikerült is; de ma már látjuk, hogy a „Grundrisse” vázlatának nagy hasznát vette volna, mégpedig elsősorban éppen saját új eredményeinek szabatosabb megfogalmazásában. – Az antik földtulajdon-forma keletkezéstörténetéhez Marx és Engels kora óta sok jelentős régészeti és filológiai felfedezés kínál bőséges anyagot. A nagy anyag feldolgozását azonban sokáig gátolta egyebek között az a körülmény, hogy a marxista filozófiában és történettudományban eluralkodott metafizikus módszer és sematizmus elszegényítette magukat a kérdésfeltevéseket. Az antik forma keletkezésének igazi problémái csak rejtetten – és jóformán ösztönösen – vetődtek fel néha, legkivehetőbben talán V. Gordon Childe életművében.¹³⁷

A tulajdon második alapformájának belső dinamikájáról Marx igen fontos megjegyzéseket vetett papírra. Abból kiindulva, hogy

a tulajdonforma élő valósága a termelési mód, amely pedig folyamat, ezt írta: „Ezzel azonban egyszersemind az is világos, hogy *ezek a feltételek változnak*. A törzsek vadászkodása által válik csak a vidék vadászterületté; a földművelés által tételezik csak a földet, a talajt az egyén testének meghosszabításaként. Miután *Róma városa* felépült és a határában levő földeket polgárai megművelték – a közösség feltételei mások lettek, mint azelőtt. Mindezen közösségek célja fenntartani, *azaz újratermelni az egyéneket, amelyek alkotják, mint tulajdonosokat, azaz ugyanabban az objektív létezési módban, amely egyszersemind a tagok egymáshoz való viszonyulását, és ezért magát a községet alkotja. Ez az újratermelés azonban egyszersemind szükségszerűen új termelés és a régi forma lerombolása*. Például ott, ahol mindegyik egyénnek ennyi meg ennyi acre földet kell birtokolnia, ennek már a népesség szaporodása útját állja. Ha ezt ki akarják küszöbölni, akkor gyarmatosítani kell, ez pedig hódító háborút tesz szükségessé. Ezzel rabszolgák stb. Pl. az ager publicus növelése szintén, és ezzel a patriciusok, akik a közösséget képviselik stb. Ily módon a régi közösség fenntartása magában foglalja azoknak a feltételeknek a lerombolását, amelyeken nyugszik, átcsap az ellenkezőjébe. Ha pl. arra gondolnának, hogy a termelékenység ugyanazon térben gyarapítható volna a termelőerők stb. fejlődésével (ez éppen az ó-hagyományos földművelésnél a legesleglassúbb), akkor ez a munka új módjait, kombinálásait foglalná magában, azt, hogy a nap nagy részét mezőgazdaságra fordítják stb. és ezzel megint csak megszüntetné a közösség régi gazdasági feltételeit. Magában az újratermelés aktusában nemcsak az objektív feltételek változnak, pl. a faluból város lesz, a vadonból irtásföld stb., hanem a termelők is változnak, azáltal, hogy új minőségeket tételeznek magukból, a termelés útján fejlesztik, átformálják önmagukat, új erőket és új képzeteket alkotnak, új érintkezési módokat, új szükségleteket és új nyelvet. Minél ó-hagyományosabb maga a termelési mód – s ez a mezőgazdaságban sokáig megmarad, a mezőgazdaságnak iparral való keleti kiegészítésében még tovább –, azaz minél inkább változatlan az elsajátítás *valóságos folyamata*, annál állandóbbak a régi tulajdonformák és ezzel egyáltalában a közösség. Ott, ahol már megvan a községi tagok mint magántulajdonosok elválása maguktól mint városi községtől és városi territorium tulajdonosai-

tól, ott már olyan feltételek is bekövetkeznek, amelyeknél fogva az egyes ember *elveszitheti* tulajdonát, azaz azt a kettős viszonyt, amely őt egyenrangú polgárrá, a közösség tagjává, s amely *őt tulajdonossá* teszi. A keleti formában ez az *elvesztés* aligha lehetséges, kivéve teljesen külső behatásoknál fogva, minthogy a község egyes tagja soha nem kerül olyan szabad vonatkozásba a községgel, hogy ezáltal kötelékét (a községhez való objektív, gazdasági kötelékét) elveszthetné. Szorosan összenőtt vele. Ez az ipar és a mezőgazdaság, a város (a falu) és a vidék egyesülésében is rejlik. Az ókoriaknál az ipar már lezüllesnek (a libertinusok cliensek, idegenek foglalkozásának) stb. jelenik meg. Ez a fejlődése a termelő munkának (eloldódva attól, hogy tisztán alá legyen rendelve a mezőgazdaságnak mint házimunka, szabad embereknek ama munkája, amely csak a mezőgazdaság és a háború céljaira rendeltetett, vagy az istentisztelet és a közösség céljaira – mint házépítés, útépítés, templomépítés – felhasznált ipar), amely szükségszerűen kifejlődik az idegenekkel, rabszolgákkal való érintkezés révén, a többletermék kicserélésének vágya stb. révén, felbomlasztja azt a termelési módot, amelyen a közösség nyugszik s ennél fogva az *objektíve egyes*, azaz a rómaiként, görögként stb. meghatározott egyes is. A csere ugyanígy hat; az eladósodás stb.”¹³⁸

Marx alapgondolata világos: az antik tulajdonforma újratermelése és fejlődése maga egyértelmű a felbomlasztásával, mégpedig ab Urbe condita. A sematikus felfogás Engels néhány későbbi, főleg a római császárkor latifundiumaira vonatkozó megállapítását abszolutizálva, abban látja az antik termelési mód felbomlásának alapvető okát, hogy a rabszolgának nem érdeke a termelési eszközök fejlesztése, s így idővel a rabszolgatartónak sem fizetődik ki a rabszolgatartás. Ez természetesen valóságos összefüggés, de az egész problémának csak kicsiny mozzanata. Miért „fizetődött ki” a rabszolgaság évszázadokon át, és miért éppen a római császárkor végére esik a rohamos hanyatlás? Ha az antik rabszolgatartó gazdaság szüntelen bomlása során részben megújulhatott a hellenizmusban, majd a római korban, miért éppen az V. században kellett elpusztulnia? Vagy mégsem pusztult el mindenütt? Ezek és hasonló kérdések részben speciális történeti, részben valóban elméleti kérdések. Elméleti szempontból az antik termelési mód és társadalom felbomlásának problémája a világtörténelem má-

sodik nagy kérdése. Erre keresett választ első csiráitól kezdve az egész Marx előtti történetfilozófia: Augustinus óta mindenki, aki valamit adott magára, kötelességének érezte, hogy erre a kérdésre választ adjon, elmondja saját véleményét a rómaiak nagyságáról és bukásáról. S íme, Marx ezt a több mint másfél ezer éves problémát elméletileg megoldja az antik tulajdonformának a meghatározásával. A megoldás lényegével már „A hegeli államjog kritikája” megírásakor tisztában volt, hiszen már akkor úgy jellemezte a római magántulajdont, hogy az „egészében a *köz tulajdonaként* érvényesül”, és a római magánjog teljes kifejlődése a császárkorban egyértelmű az államjog megszűnésével.¹³⁹ Ezután következik „A német ideológia”-ból ismert felfogás, majd – hosszas politikai gazdaságtani tanulmányok után – a „Grundrisse”-beli válasz, amely semmiben sem mond ellent a korábbi megfogalmazásoknak, csak elmélyíti és szabatosabbá teszi azokat. Miután a tulajdon antik formája – különös előfeltételek egyszeri összejátszása révén – kialakult, egészen természetes okok következtében azonnal olyan fejlődésnek indul, amely végül felbomlasztja. Ez a bomlásnak indulás éppen úgy „előfeltételében rejlik”, mint az ázsiai formában magában a – különös feltételek hiányából adódó – viszonylagos stagnálás „dinamikája”. A szabad parasztok községileg szervezett parcellatulajdonának formája ugyanis, minthogy a község tagjai magántulajdonosok, előfeltételezi a község tagjainak viszonylagos egyenlőségét, voltaképpen a parcellák egyenlőségét is. Ennek az elvnek tökéletes megvalósítása azonban már csak természeti okokból is lehetetlen (a földek különböző fekvése, minősége stb.), s különösen lehetetlen akkor, ha az „egyenlő” magántulajdonosok olyan hatalommal rendelkeznek, mint amilyen a pénz. Az antikvitás eszménye az egyenlő magántulajdon, s ez egyben az antik tulajdonforma és termelési mód alapvető ellentmondása, mert a magántulajdon már fogalma szerint sem lehet soha egyenlő. De tegyük fel, hogy a város alapításakor megvalósítottak egy viszonylagos egyenlőséget. Nos, e viszonylagos egyenlőséget is azonnal kikezdi egész sereg természetes tényező: a termelési tapasztalatok különböző fokú halmozódása, a szükségletek növekedése, a magántulajdonosoknál igazán természetes szerzésvágy, egyszóval magának a termelésnek minden egyes mozzanata. Elkerülhetetlenül szaporodik a népesség, szükségessé válik a hódítás, gyarmatvárosok alapítása. Az új váro-

sokban új lesz minden előfeltétel is, s valamennyi új körülmény új lehetőségeket kínál. Egészen természetes módon bővül az árucseré, a kézműipar a földművelés házimunkájából önálló termelési ágga lesz. Ám ezzel már olyasmi fejlődött ki, ami az antik földtulajdonnal kiáltó ellentmondásban van: az iparosok népessége, amely mindaddig, míg be nem fogadják a földtulajdonosok községébe, tisztán magántulajdonosokból áll, akik hiába megvetettek és joggatlanok a városban, gazdasági hatalmuk növekedésének nem lehet határt szabni. S a polisz – ennek az ellentmondásnak „tudatára jutva és végigharcolva” ezt – az egyetlen lehetőséget választja: befogadja intézményeibe a népet. Elkövetkezik a virágkor, amikor a bázis, „a kis parasztgazdaság és a független kézműves üzem”, felvirágoztatja az antik demokráciát. Ám a korlátozott természeti feltételek (Görögországban ugyancsak szűkösek!) és a népességnek a szaporodása, a nyereségvágy stb., egyszóval a magántulajdonosoknak mint ilyeneknek az újratermelése további hódításokat tesz szükségessé, s egyre nő a „beszélő szerszámok” száma, természetesen nem minden magántulajdonosnál egyenlő mértékben, és egészen különböző lehetőségeket kínálva. Elérkezik az idő, amikor az antik termelés a szó szoros értelmében rabszolgatartóvá válik, azaz a termelőmunka teljesen a rabszolgák dolga lesz, a hajdan dolgozó paraszt és kézműves magántulajdonos pedig már csak zóon politikon. Közben a poliszból a hellén, majd a Római Birodalom hatalmas és laza konglomerátuma alakul; de az eredeti községi viszony romjaiban még sokáig fennmarad, mégpedig az államélet alapvető viszonyaként, egyre módosulva és tágulva, de alapviszonyként egészen Bizánc bukásáig. Nem folytatva Marx parafrázálását, mert a lényeg világos: azáltal, hogy a városalapító parasztok „megkettőzték önmagukat” magántulajdonosokká és közföld-birtokosokká, egyúttal egyenlőtlenségük alapjait is lefektették, s ettől kezdve a történelem a magántulajdon és csereérték törvényei szerint mozog. A községi tulajdon (a közföld-birtoklás mozzanata) még az ősi, természetadta köztulajdont képviselte az antik alapformán belül, a magántulajdon (a különválasztott parcellatulajdon mozzanata) ezzel kezdettől fogva harcban állt; s az ókor egész története nem más, mint ennek az alapvető ellentmondásnak a kibomlása a gazdasági és politikai élet legváltozatosabb formáiban. Logikailag tekintve: a tulajdon első alapformája a másodikban két ellentétes

mozzanataira hasadt, s a második lényege e két mozzanat szüntelen harcban megvalósuló különös egysége.

Az idézett mondatokat Marx „Grundrisse”-beli vázlatának újabb értelmezői közül többen úgy értik, hogy azokban Marx antik formaként valamiféle rabszolgatartó társadalom *előtti*, attól még alapvetően különböző fázist jellemez, voltaképpen a természetadta köztulajdonnak egy olyan sajátos fejlődési fokát vagy változatát, amely a rabszolgatartó társadalmat megelőzte.¹⁴⁰ Ez az értelmezés, amely egyértelmű a Marx által meghatározott alapformák számának növelésével, téves, mert a felbomlás alaptendenciáját metafizikusan alkalmazza a periodizáció területén. Aki az antik formát nem az egész ókori fejlődés – ellentmondásos – alapjának fogja fel, az éppen e forma lényegét nem értette meg. Igaz, Marx – az első alapformával szemben – az antik forma újratermelését egyértelműnek tartotta a bomlasztásával, tehát az eredeti község fokozatos megszüntetésével, de e dinamika végpontja nála nem más, mint a harmadik alapforma, a germán tulajdonforma létrejötte. Marx minden kapitalizmus előtti termelés „bornirtságát”, „elvi határoltságát” abban látta, hogy a termelésnek és tulajdonnak előfeltétele egy közvetlen, szűk közösséghez való tartozás. Felfogása szerint tehát a termelés korlátja, sőt „szent határa”, a „bornírt” közösség egészen a kapitalizmus győzelméig alapvető jelentőségű marad; a korlátot kezdettől fogva szüntelenül átlépik, de valamilyen formában mindig újra felállítják, s éppen ezért egészében véve nem csupán korlát, hanem határ. Ez a „bornírt” közösségi előfeltételezettség, ismételjük, Marx szerint mindhárom alapformában közös, és a három formát voltaképpen az emberi fejlődés *első* nagy fázisává, többé-kevésbé még természetadta fokává teszi. Saját szavaival például: „Ha az egyes ember megváltoztatja viszonyát a községhez, ezzel megváltoztatja a községet és rombolóan hat rá, valamint gazdasági előfeltételére; másrészt e gazdasági előfeltétel változásának előidézője – a saját dialektikája, elszegényedés stb. Nevezetesen a hadügy és a hódítás befolyása, amely pl. Rómában lényegesen hozzátartozik magának a községnek a gazdasági feltételeihez, szünteti meg azt a reális köteléket, amelyen a község nyugszik. Mindezekben a formákban a fejlődés alapzata az egyes ember és községe közötti *előfeltételezett* – többé-kevésbé természetadta vagy akár történelmileg lett, de hagyomá-

nyosan lett – viszonyok *újra*termelése és egy meghatározott, az egyes ember számára *előre-meghatározott objektív* létezés, mind a munka feltételeihez, mind a munkatársaihoz, törzsbeli társaihoz stb. való viszonyulásban – a fejlődés ezért eleve *korlátozott*, de a korlát megszüntetésével hanyatlást és pusztulást képvisel. Így a rómaiaknál a rabszolgaság fejlődése, a földbirtok koncentrációja, csere, pénzgazdaság, hódítás stb., jóllehet úgy látszott, hogy mindezek az elemek bizonyos pontig összeférhetők az alapzattal és részint csak ártalmatlan bővítései, részint pusztá visszaéléses kinövései annak. Egy meghatározott körön belül itt nagy fejlődések mehetnek végbe. Az egyének nagynak jelenhetnek meg. De szó sem lehet itt sem az egyén, sem a társadalom szabad és teljes fejlődéséről, mert az ilyen fejlődés ellentmondásban áll az eredeti viszonytal.”¹⁴¹

Ide kívánczik Marxnak az a határozott megfogalmazása is, amely szerint a rabszolgaság (és a jobbágyság) nem eredeti, hanem *másodlagos* jelenség az antik (illetve germán) tulajdonforma alapján: „A rabszolgaság, a jobbágyság stb., ahol maga a munkás egy harmadik egyén vagy közösség számára való termelés természeti feltételei között jelenik meg (pl. a Kelet általános rabszolgaságánál *nem* ez az eset, *csak* európai szemszögből) – tehát a tulajdon már nem a maga-dolgozó egyénnek a munka objektív feltételeihez való viszonyulása –, mindig másodlagos, sohasem eredeti valami, bár szükségszerű és konzekvens eredménye a közösségre és a közösségekben való munkára alapozott tulajdonnak.”¹⁴² – Ezzel kapcsolatban Eric Hobsbawm úgy véli, Marx a „Formen”-ben nem mondja meg világosan, hogy az antik forma talaján miért éppen a rabszolgaság fejlődik ki, s miért nem a jobbágyság.¹⁴³ Nos, nézetünk szerint csak azért nem mondja, mert ezt valamennyi idetartozó mondatából önként adódónak kellett tartania. Csak emlékeztetőül a korábban mondottakra és idézetekre: a rabszolgaság és jobbágyság mint a természeti előfeltételek közé vetettség viszonya magából a törzsi tulajdonformából következik, hiszen abban csak az lehet a termelés szubjektuma, aki tagja a törzsnek, minden meghódítottat pedig mégsem lehet egyszerűen befogadni. Továbbá: az antik forma rabszolgasága éppen azért különbözik a patriarchális rabszolgaságtól, hogy a rabszolga magántulajdonosok „beszélő szerzáma”, a jobbágyságtól pedig azért, hogy a jobbágy személyileg

nem tulajdona urának, hanem csak „a föld tartozéka”, de még ilyen minőségében is mindig maga is magántulajdonos. A patriarchális rabszolgaság, az antik rabszolgaság és a jobbágyság egymással való rokonítása és szembeállítása tehát egyaránt jogos. Az pedig, hogy Marx az antik rabszolgaságot mint tipikus jelenséget csak az antik tulajdonformában, annak részeként és attól meghatározottnak foghatta csak fel, az a községi magántulajdon alapmeghatározásából következik; így ennek minden külön bizonygatása „puszta tautológia” lett volna. Az antik tulajdonforma ugyanis lényegéből következően csak a rabszolgaságot tudja beépíteni a maga viszonyaiba: a föld-magántulajdonból kizárt, a termelési eszköz mozzanatába utasított elemként, mert ha a rabszolgát is bebocsátaná a föld-magántulajdonosok községébe, akkor az megszűnne rabszolga lenni, jobbággyá lenne; ez utóbbi forma pedig egy egészen más alapviszony egyik speciális meghatározása, a csupa „tiszta” magántulajdonost előfeltételező germán tulajdonformáé. Ezzel talán érzékeltettük, mennyire képtelen dolog azt kérdezni, hogy miért éppen a rabszolgaság s nem a jobbágyság fejlődött ki az antik forma talaján. Marxnak eszébe sem jutott az antik tulajdonformát a rabszolgasággal, a germánt pedig a jobbágysággal határozni meg; ellenkezőleg, módszeréhez híven az antik tulajdonformával határozta meg az ókori rabszolgaságot, s a germán formával a középkori jobbágyságot; a rész-mozzanatoknak a különös termelési mód totalitásától elválasztottan nincs is semmi értelmük.

Hobsbawm szerint Marx nyersfogalmazványából az sem világos, miért vezet az antik tulajdonforma felbomlása elkerülhetetlenül a feudalizmushoz; az ókor bukása és a feudalizmus fölemelkedése között csak Engels teremt később logikai kapcsolatot.¹⁴⁴ Nos, Engels kétségtelenül sokat tett az európai feudalizmus megmagyarázása érdekében, de nem hisszük, hogy Marx figyelmen kívül hagyta volna a mondott „logikai kapcsolatot”. A germán forma elkerülhetetlenségének logikája lényegében már az antik forma fogalmában és abból következő dinamikájában adva volt: ha már az ókorban fokozatosan háttérbe sorul a tulajdon községi jellege a magántulajdoni jellege mögött, akkor igazán „logikus”, hogy ebből a félköztulajdoni, félmagántulajdoni formából végül is olyan forma alakuljon ki, amelyet alapvetően a „tiszta” magántulajdon viszonya határoz meg. Mindamellet ez valóban csak a fejlődés

általános logikája, amelynek konkrét érvényesülése a világtörténelem harmadik nagy problémája. Marxnak azonban határozott elképzelése volt erről is; s elgondolását természetesen a germán tulajdonforma fogalma felől közelíthetjük meg.

Hobsbawm szerint Marx a „Formen”-ben nem vázolja fel a germán forma dinamikáját, belső ellentmondásait.¹⁴⁵ Ez csak annyiban igaz, hogy valóban nehéz kifejezetten erről szóló mondatokat találni; ám a germán forma dinamikája éppen úgy magából az alapmeghatározásból következik, mint a két megelőző forma esetében. Mármost úgy gondoljuk, a germán forma dinamikájának általános vonását illetően elég a kapitalizmus előtti három alapforma legegyszerűbb meghatározását emlékezetünkbe idéznünk: nyomban világos, hogy a három közül az első forma stagnálásra hajló adinamizmusával és a második forma, mondjuk, rugalmasságával szemben e harmadik forma a legdinamikusabb. E fokozott dinamizmus lényege maga az alapmeghatározás: itt az a közösség, amely a termelésnek előfeltétele, maga nem előfeltételként jött létre, hanem „tisztá” magántulajdonosok alkották meg, egységként (Einigung) az őseredeti egység (Einheit) helyett, s egyesülésként (Vereinigung) az ókori egyesület (Verein) helyett. Így elismerjük ugyan, hogy Marx nyersfogalmazványa a germán formáról szólván a legtöredékesebb, itt van szükség leginkább arra, hogy a szöveget gondosan értelmezzük, feltárjuk az alapfogalom konkrét tartalmát és belső lehetőségeit. Ugyanakkor hangsúlyozzuk, hogy Marx szövege – éppen mert gondolkodása sohasem túrt meg végiggondolatlan mozzanatok – értelmezhető. Hobsbawm is Marxot interpretálja, amikor a történelmi „harmadik fázisnak” a feudalizmus és a városok „kombinációját” fogja fel.¹⁴⁶

A „germán forma” fogalmát mindenekelőtt magából a szövegből interpretálhatjuk. Az alapmeghatározás után Marx a három kapitalizmus előtti forma egységét hangsúlyozza; e megfogalmazásokat idéztük. Majd e formák (főképp a két első forma dinamikájának és korlátainak felvázolása) után egy megjegyzéssel – „Minderre mélyebben és részletesebben vissza kell térni” – áttér arra a kérdésre: miféle viszonyok felbomlása szükséges a tőkeviszony kialakulásához. Marx négy viszonytípust sorol fel: 1. a földhöz – földdarabhoz – mint természeti termelési feltételhez való viszony, tehát a közvetlen közösséget előfeltételező földtulajdonos viszony

mindhárom formájában; 2. a szerszám-tulajdonos viszony a városi kézművesség céhrendszerében; 3. általában a fogyasztási cikkeknek a közvetlen termelők általi birtoklása; és 4. a dolgozóknak közvetlenül a termelés objektív feltételei közé soroltsága, tehát a rabszolgaság és jobbágyosság – e viszonyok felbomlása választja el teljesen a munkát a tulajdontól.¹⁴⁷ Nyomban ezután Marx újrafogalmazza ezt „az egyik oldalon” való folyamatot, mégpedig a következőképpen: „A tőke formulájában, ahol az eleven munka mind a nyersanyaghoz, mind a szerszámhoz, mind a munka folyamán szükséges létfenntartási eszközökhöz negatívként, nem-tulajdonként viszonyul, először is *benne foglaltatik a nem-földtulajdon*, vagyis tagadva van az az állapot, ahol a dolgozó egyén a földhöz mint sajátjához viszonyul, azaz a föld tulajdonosaként dolgozik, termel... A legőseredetibb formában tételezve... tulajdonosként viszonyulni azt jelenti, hogy készentalálni rajta nyersanyagot, szerszámot és nem a munka által, hanem maga a föld által létrehozott létfenntartási eszközöket. Amikor ezt a viszonyt már újratermelték, megjelennek másodlagos szerszámok és a földnek maga a munka által létrehozott termékei, mint amelyek benne foglaltatnak a földtulajdonban annak kezdetleges formáiban. Ez a történelmi állapot tehát eleve tagadva van mint a teljesebb tulajdonviszonyulás a munkásnak a munkafeltételekhez mint tőkéhez való viszonyában. Ez az I. sz. történelmi állapot, amely ebben a viszonyban tagadva van, illetve történelmileg felbomlottként van előfeltételezve.”¹⁴⁸ E „történelmi állapot” nyilvánvalóan azonos a három kapitalizmus előtti tulajdonformával mint földtulajdon-formával, mégpedig mindhárom esetben a közvetlen termelő aspektusából tekintve. A meghatározás egyaránt vonatkozik az ázsiai parasztok faluközösségi, az ókori parasztok városi-községi és a középkori parasztok Mark-közösségi tulajdonára, tehát a közvetlen köztulajdonra és a föld-magántulajdon antik és germán fejlődési fokára. Ezután Marx egy „II. sz. történelmi állapotot” jellemez, mégpedig a földtulajdontól elszakadó szerszámtulajdon viszonyát: „Másodszor azonban ott, ahol a *szerszám tulajdona*, vagyis a munkásnak a szerszámhoz mint sajátjához való viszonyulása van... ahol a *munkásnak mint tulajdonosnak*, illetve a *dolgozó tulajdonosnak* ez a formája már önálló formaként van tételezve a *földtulajdon* mellett és azon kívül – mint a munka kézműves és városi fejlődése, nem

pedig mint az első esetben, a földtulajdon járulékaként és az alá besorolva –, ahol tehát a nyersanyag és a létfenntartási eszközök is csak *közvetítettek*, mint a kézműves tulajdona, az ő kézművesége által közvetítetten, az ő szerszám-tulajdona által – ott már egy második történeti fok van előfeltételezve az első mellett és azon kívül, amely első fok maga is már jelentősen módosultan kell hogy megjelenjék, a *tulajdon*, illetve a *dolgozó tulajdonos e második fajtájának önállósulása* által. Minthogy a szerszám maga már a munka terméke, tehát az az elem, amely a tulajdont konstituálja, már mint a munka által tételezett van, ezért a közösség itt már nem jelenhetik meg abban a természetadta formában, mint az első esetben – az a közösség, amelyre a tulajdon e fajtája alapozva van –, hanem mint már maga is termelt, keletkezett, másodlagos, maga a munkás által termelt közösség. Világos, hogy ott, ahol a szerszám tulajdona a munka termelési feltételeihez tulajdonként való viszonyulás, a valóságos munkában a szerszám *csak* mint az egyéni munka *eszköze* jelenik meg; a szerszám valóságos elsajátításának, munkaeszközként való kezelésének művészete a munkás különös készségeként jelenik meg, amely őt a szerszám tulajdonosaként tételezi. Egyszóval a céhes-testületi rendszernek, a szubjektumát tulajdonosként konstituáló kézművesmunkának lényegi jellegzetessége a termelési szerszámhoz, munkaszerszámhoz mint tulajdonhoz való viszonyulásban oldható fel, eltérően a földhöz, a talajhoz (a nyersanyaghoz mint olyanhoz) mint sajátjához való viszonyulástól. Hogy a termelési feltételeknek ehhez az egy mozzanathoz való viszonyulás a dolgozó szubjektumot tulajdonosként konstituálja, őt dolgozó tulajdonossá teszi, eme II. sz. történelmi állapot, amely természeténél fogva csak a módosult első állapot ellentétéként, vagy ha úgy tetszik, egyszersmind kiegészítéseként létezhetik – szintén tagadva van a tőke első formulájában.”¹⁴⁹

Itt egy pillanatra meg kell állnunk, mert e vázlatosságában is igen gazdag fejtegetés rendkívül fontos meghatározásokat tartalmaz. A szerszám-tulajdon „II. sz. történelmi állapota” – akárcsak az „I. számú” – általában véve vonatkoztatható mindhárom kapitalizmus előtti alapformára, helyesebben ez a valóban történeti fejlődési fok általában föllelhető mind az őstársadalom különféle fokain, mind az antikvitásban és a középkorban. Mint az „I. sz. történelmi állapot” idézett meghatározása utal is rá, a szerszám-

tulajdon a földtulajdonból fejlődik ki, abból válik ki, s azzal kerül szembe. A szerszám-tulajdon és a földtulajdon viszonya azonban maga is történetileg változó, még pedig a földtulajdon három alapformája szerint ölt fel három történeti formát; s nyilvánvaló, hogy a földtulajdon három alapformájával való viszony meghatározza magának a szerszám-tulajdonnak három fejlődési fokát. A három fejlődési fokot ezek szerint az különbözteti meg egymástól, mennyire vált ki a szerszám-tulajdon a földtulajdonból, s kiválása után annak kisebb vagy nagyobb mértékben rendelődik-e alá. Az első fokot illetően eligazító jelentőségű Marxnak egy zárójelbe tett megjegyzése, amely még a négy pontos elemzés első megfogalmazásában, annak is 2. pontjában olvasható: „Az ó-keleti ipari rendszer már 1. alatt vizsgálható.”¹⁵⁰ Vajon miért tartotta Marx az ókori keleti szerszám-tulajdon a földtulajdon a eseteként is megvizsgálhatónak? Nyilvánvalóan azért, mert a földtulajdon első alapformájában, még annak specifikusan ázsiai utóéletében is, a szerszám-tulajdon egyáltalában nem önállósodik a földtulajdonnal szemben. Az első alapforma lényegében patriarchálissá teszi (vagy ilyen fokon őrzi meg) a szerszám-tulajdon éppen úgy, mint minden más, elvont lehetősége szerint vele ellentétes viszonyt, például a rabszolgaságot. A közvetlen közösségi tulajdonra mint alapzatra épült gazdasági s társadalmi rendszerben a szerszám-tulajdon falun egyáltalán nem válik el a földtulajdontól, „városban” pedig vagy teljesen patriarchális marad (patriarchális rabszolgák), vagy patriarchális-állami lesz, önállósodása csak egészen kivételes jelenség lehet. Egy fokkal nehezebbnek látszó probléma, hogy vajon a szerszám-tulajdon ókori formája milyen viszonyba kerül az antik földtulajdonnal. Az antikvitásban a szerszám-tulajdonnak a földtulajdontól való elválása már jelentékeny mértékű; ráadásul olyan mozzanat, amely az antik tulajdonforma lényegéhez tartozik, hiszen az antik forma klasszikus kifejlődését és virágkorát a parcellatulajdonnal egyenrangú bázisként éppen a „független kézműves üzem” teszi lehetővé; ismeretes, hogy az athéni demokrácia megalapozásában éppen a földtulajdontól elszakadt és azzal szemben álló kézművességnek volt nagy jelentősége. Marx ennek a viszonynak a sajátosságát a „Formen”-ben sehol sem fogalmazta meg, de hogy ezt később megakarta tenni, azt bizonyítja az a tény, hogy Niebuhr „Römische Geschichte”-jéből kiírt egy passzust,

amely a római céhekről szól: „E két osztályban« - *metoikoszok és szabadon bocsátott rabszolgák, valamint utódaik* [Marx kiegészítése és kiemelése] - »voltak a kézművesek, és a plebejus, aki a földműveléssel felhagyott, olyan polgárjogba került, amilyenre ezek voltak korlátozva. Ezeknek is kijutott a *törvényes testületek* tisztessége s céheik olyan nagy becsben álltak, hogy Numát mondták alapítójuknak; kilenc volt belőlük: sípzenészek, aranyművesek, ácsok, kelmefestők, szíjgyártók, tímárok, rézművesek, fazekasok és a kilencedik céh a többi szakma együtt... Némelyek közülük önálló kültelepes polgárok voltak - iszopolitészek, akik patrónushoz nem szegődtek -, ha volt ilyen jog; továbbá függő helyzetűek ivadéka, akiknek köteléke patrónusuk nemzetségének kihaltával felbomlott; az ilyenek a törzsökös polgárok és a község viszállyával kétségtelenül ugyanolyan idegenül álltak szemben, mint a firenzei céhek a nemzetségek guelf-ghibellin háborúságával; a függő helyzetűek talán még valamennyien a patríciusok rendelkezésére álltak.«¹⁵¹ Anélkül, hogy Niebuhr megfogalmazását Marx tervezett elemzésével azonosítanánk, annyit e jegyzet elárul számunkra, hogy Marx a kézművesség ókori dinamikáját minden bizonnyal a teljesen függő helyzettől a céhekbe szerveződés „tisztességéig” való mozgásként jellemezte volna. E dinamika és önálló fejlődés legmagasabb foka tehát: a „korlátozott polgárjog”. A szerszám-tulajdon viszonylagos önállósodása az ókorban döntő fontosságú tény, de ugyanilyen fontos a földtulajdonnak való alárendelése is, mégpedig a különös antik tulajdonformában való alárendelése. A kézműveseket mint pusztán kézműveseket a polisz nem fogadhatja be teljes jogú polgárokként; teljes befogadásuk egyértelmű földtulajdonossá válásukkal. A polisz-tulajdon eredetileg a városalapító kisparasztok parcellatulajdonának községileg biztosított formája, amelyben a szerszám-tulajdon pusztá járuléka a földtulajdonnak, a kézművesség csak a dolgozó parasztok házimunkája. Így mindaddig, amíg a földtulajdonnak ez az antik formája marad a fejlődés alapja, a szerszám-tulajdon és a kézművesség ezt a „házi”, önálló jellegét lényegében még fejlődése csúcsein sem veszíti el. A kézművesség az ókorban csak egy olyan város falai között fejlődött, amely város a parasztok községe volt. Az eredeti parasztvárost lényegesen módosította ugyan egyebek közt a kézművesség elválása és viszonylagos önállósodása is, de parasztváros jellegét

- többek közt a kézművesség alárendelése révén is - megőrizte még abban a fázisban is, amikor az állampolgár már csak politizált és csupán a rabszolgái dolgoztak. A hajdanvolt dolgozó parasztok nem dolgozó mivoltukat, hanem magántulajdonosi mivoltukat őrizték meg: városi községüknek már régen nem a saját munkájuk, hanem a rabszolgák munkája az anyagi bázisa; és a parasztközség mint tulajdonforma alapján a zóon politikon régen megvetéssel tekint a munkára - természetesen a kézművesmunkára is. Ezzel a gondolatmenettel talán érzékeltettük egyfelől azt, milyen átléphetetlen határt szabott az antik tulajdonforma a szerszám-tulajdon önálló fejlődésének útjába, mégpedig a rabszolgaság növekvő jelentőségével egyenes arányban; de másfelől azt is, hogy az antik tulajdonformát még módosulása legvégső fokain is lényegében földtulajdon-formának - mégpedig a kisparaszti parcellatulajdonból fejlődött földtulajdon-formának - kell tekinteni. Az ókor történetét az antik forma alapmeghatározásának sémájában rögzített alapellentmondás nélkül nem lehet megérteni, s megfordítva, az alapellentmondás mivoltából logikusan következik annak történelmi érvényesülése, tehát a rabszolgaság fejlődése és a szerszám-tulajdon sajátosan antik „földtulajdoni jelleg” is. Hiába nem egyszerűen „természetadta”, hanem emberek alkotta jellegű az ókori község, ezt a sajátos parasztvárosi formát a szerszám-tulajdon nem tudja „kinőni”, hiszen akár azon belül, akár azon „kívül” keres helyet magának, mindig attól közvetlenül függő helyzetben marad.

Mindebből következik, hogy a „II. sz. történelmi állapot” a marxi elemzések logikája szerint igazában csak a tulajdon „germán” alapformájának bázisán, a germán tulajdonforma mozzanataként fejlődhetik ki. Marx egy mellékes megjegyzésben azt mondja a római plebsről, hogy a panem et circenses idején földtulajdonát elvesztette ugyan, de „a tulajdon II. sz. fajtájához még nem jutott el”.¹⁵² Minden kétséget kizáróan megállapítható - s nem e futó megjegyzéséből, hanem gondolatai egész logikájából -, hogy Marx a „II. számú” tulajdonfajta fentebb idézett jellemzését csak a germán földtulajdonból sarjadt középkori kézművességre értette. A szerszám-tulajdon önálló formájának kifejlesztésében lelhetjük fel összesűrítve a földtulajdon e harmadik alapformájának egész dinamikáját, sőt az európai középkor világtörténelmi funkciójának lényegét. Ez a tartalma annak a tapasztalati ténynek, hogy az

európai középkorban a város a faluval szemben önálló erőként lép fel. A germán tulajdonforma alapmeghatározásához idézett szöveget most tanulságos újra felidézünk, mert mélysége és átgondoltsága igazán csak most tárulhat fel előttünk; egy passzusát pedig érdemes itt újra leírni, mert most már tudjuk, miről szól voltaképpen: „A klasszikus ókor történelme városok történelme, de földtulajdonra és mezőgazdaságra alapozott városoké; az ázsiai történelem város és falu egyfajta közömbös egysége...; a középkor (germán időszak) a faluból indul ki mint a történelem székhelyéből, a történelem további fejlődése azután város és falu ellentétében megy végbe; a modern történelem a falu városiasítása, nem pedig, mint az ókorban, a város falusiasítása.”¹⁵³ A „germán korszak” differentia specificája tehát, hogy a földtulajdonból mint faluból kiindulva létrehozza az önálló szerszám-tulajdont mint várost, s így specifikus dinamikájának alapja éppen a két „történelmi állapot” ellentmondása. Hogyan hozza létre a germán földtulajdon a középkori szerszám-tulajdont? Nos, ez esetben is az alapmeghatározásában foglaltak természetes folyományaként. Nyilvánvaló, hogy a szerszám-tulajdon ott emancipálódik leginkább a földtulajdon uralma alól, ott léphet szembe önállóan a földtulajdonnal, ahol maga a földtulajdonos is leginkább emancipálódott a közösségi előfeltételezettség alól, ahol maga a közösség is leginkább emancipálódott az eredeti természetadta jelleg alól, ahol már maga a közösség a tulajdon járuléka, a magántulajdonosoktól elválasztva nem is létezik, egyszóval a germán alapformában. A „II. számú” tulajdonforma marxi jellemzését idézve: „a dolgozó tulajdonosnak ez a formája” csak ott léphet fel „önálló formaként... a földtulajdon mellett és azon kívül”, ahol a földtulajdont képviselő „első fok maga is már jelentősen módosultan” lép fel. Igaz, a tulajdon germán alapformája is földtulajdon-forma, nemcsak kiindulópontjában, hanem egészében is „földtulajdoni jellegű”, s ezért a szerszám-tulajdont „a módosult első állapot ellentétéként”, és ugyanakkor „egyszersmind kiegészítéseként” kell felfognunk, de az eredeti paraszti alapviszony itt éppen e „második állapot” az egész formán belüli viszonylagos önállóságát határozza meg. A szerszám-tulajdon önállóságának ezen a harmadik fokán már nemigen beszélhetünk alárendelődésről, a „földtulajdoni jelleg” e formájában olyan sajátos viszonyukról van szó, amelyet a két mozzanat egymás mellett való önálló fellépése

jellemez; éppen ebből fakad változatos formában vívott harcuk és e harcnak azon általános jellege, hogy egymást *kölcsönösen* kizsákmányolják. A valóságos viszony egyoldalú felfogására épül az a közkeletű nézet, hogy a középkor egyszerűen a falu uralma a város felett. Marx nagyon határozottan úgy vélekedett, hogy ez csak a viszony egyik oldala, mert „a középkorban a falu politikailag kizsákmányolja a várost... a város viszont... gazdaságilag mindenütt és kivétel nélkül kizsákmányolja a falut”.¹⁵⁴

S most tovább követhetjük Marx négyponthoz tartozó elemzésének második fogalmazását, amely további fontos meghatározásokat tartalmaz a germán tulajdonforma megértéséhez. A második fogalmazásban Marx lényegében összevonja az első fogalmazás 3. és 4. pontját a „létfenntartási eszközök tulajdona” kategóriájában, helyesebben – minthogy a létfenntartási eszközök tulajdona benne foglalhatik az „első” és „második történelmi állapotban” is – harmadik formaként most a *csak* létfenntartási eszköztulajdont tételezi mint olyan viszonyt, amelynek a kapitalizmus eredeti felhalmozásához szintén fel kell bomlania. Az első megjegyzés így hangzik: „A harmadik *lehetséges forma* – hogy a munkás csak a létfenntartási eszközökhöz viszonyul tulajdonosként, ezeket találja készen mint a dolgozó szubjektum természeti feltételét, és sem a földhöz, sem a szerszámhoz, tehát magához a munkához sem viszonyul mint sajátjához – alapjában véve a rabszolgaság és jobbágyság formulája, amely a munkásnak a termelési feltételekhez mint a tőkéhez való viszonyában szintén tagadva van, történelmileg felbomlott állapotként van tételezve.”¹⁵⁵ A tulajdon első három alapformája, „ezek az ősfarmák ugyanúgy gazdasági alapzatát alkotják a közösség különböző formáinak, mint ahogy nekik viszont előfeltételük a közösség meghatározott formái. Ezeket a formákat lényegesen módosítja magának a munkának az *objektív termelési feltételek* közé helyezése (jobbágyság és rabszolgaság), ami által az I. sz. alá sorolódó valamennyi tulajdonforma egyszerűen affirmatív jellege elvész és módosul. Valamennyien magukban foglalják a rabszolgaságot mint lehetőséget és ennél fogva mint saját megszüntetésüket. Ami a II. sz.-t illeti, ahol a munka különös fajtája: a munka mesteri tudása, és ennek megfelelően a munkaszerszám tulajdona – a termelési feltételek tulajdona – ez kizárja ugyan a rabszolgaságot és jobbágyságot; de a kasztrendszer formájában

analóg negatív fejlődésre tehet szert”.¹⁵⁶ Annyi világos e mondatokból, hogy a harmadik pontban Marx lényegében az „I. sz. történelmi állapotnak”, tehát a dolgozó parasztok földtulajdon-formáinak részben rabszolgaságba, részben jobbágyságba torkolló „negatív fejlődését” és módosulását foglalja össze. De e két fő formán kívül is el tudott képzelni csak a létfenntartási eszközökre irányuló tulajdont: „A harmadik forma: a létfenntartási eszközök tulajdona – ha nem oldódik fel rabszolgaságra és jobbágyságra – nem foglalhatja magában a *dolgozó* egyénnek a termelési és ennélfogva létezési feltételekhez való viszonyát; ezért csak az eredeti, a földtulajdonra alapított közösség olyan tagjának viszonya lehet, aki földtulajdonát elvesztette és a tulajdon II. sz. fajtájához még nem jutott el, mint a római plebs a panem et circenses idejében.”¹⁵⁷ Így a tulajdonnak ez a fajtája előfordulhat mindhárom kapitalizmus előtti tulajdonformában ám rögtön az a gondolatunk támad, vajon nem a germán magántulajdonos formában a legtermészetesebb-e, hogy aki földtulajdonát elveszíti és kézművéssé nem lehet, különféle módon igyekezzék legalább a létfenntartási eszközöket biztosítani magának. Az ókorban a földtulajdonát elvesztett szabad ember először is eladhatta magát rabszolgának, vagy – ha a kézművességhez nem értett – élhette a „proletariátus” szabad életét és meghalhatott mint zsoldos katona; létfenntartási eszközeit mindkét utóbbi esetben a község, az állam biztosította. A középkorban a földtulajdonát elvesztett szabad ember először is vállalhatta a jobbágyi függést, vagy – ha a kézművességhez nem értett – élhette az üldözött csavargók tolvajlásra és rablásra alapozott életét, elérhetett valamilyen alacsony beosztású szerzetesi biztonságot, felvételt nyerhetett valamely hűbérúr kíséretébe, elmehetett városi zsoldosnak stb.; és létfenntartási eszközeit mindezekben az esetekben valami módon a földjét továbbra is tulajdonában tartó többi magántulajdonos biztosította. A nem földtulajdonosok (és nem szerszám-tulajdonosok) létfenntartási eszközeit az ókorban főleg a magántulajdonosok tőlük elváltatva is létező községe, a középkorban pedig főleg maguk a földmagántulajdonosok biztosítják. Nos, a középkori kíséreket kapcsán Marx a következő gondolatsort vetette papírra: „A csatlósok viszonya földesurukhoz, illetve a személyes szolgálattétel viszonya, lényegesen eltérő. Mert a szolgálattétel alapján véve csak magának a földtulajdonosnak a létezési módja, aki már nem

dolgozik, hanem tulajdona magában foglalja a termelési feltételek közt magukat a munkásokat is mint jobbágyokat stb. Itt az *uralmi viszony* mint az elsajátításnak lényegi viszonya van. Az állathoz, földhöz stb. alapjában véve nem jöhet létre uralmi viszony az elsajátítás által, jöllehet az állat szolgál. Az uralmi viszony előfeltétele idegen *akarat* elsajátítása. Az akaratnélküli tehát, mint pl. az állat, szolgálhat ugyan, de nem teszi a tulajdonost *úrrá*. Annyit azonban látunk itt, hogy az *uralmi és szolgasági* viszony szintén a termelési szerszámok elsajátításának e formulájába tartozik; és minden eredeti tulajdonviszony és termelési viszony fejlődésének és pusztulásának szükségszerű erjesztőjét alkotja, mint ahogy korlátoltságukat is kifejezi. Persze a tőkében újratermelődik – közvetett formában –, és ily módon a tőke felbomlásának ugyancsak erjesztőjét alkotja, korlátoltságának címe.¹⁵⁸

A kapitalizmus előtti formák közvetlen uralmi és szolgasági viszonyáról és a tőke hasonló jellegéről később lesz szó. Itt azt kell megállapítanunk, hogy Marx a középkorban oly jellegzetes „kíséret” egyéneit minden bizonnyal a csak létfenntartási cikkekre vonatkozó tulajdon „III. pontja” alá sorolta. Erre vall az is, hogy ezután harmadszor is megfogalmazza ugyanezt a felbomlási folyamatot, de most már világosan csak a „germán korszakra” vonatkoztatja valamennyi (szám szerint most öt) mozzanatot. „Ilyen történelmi felbomlási folyamatok – írja Marx –: azoknak a függőségi viszonyoknak a felbomlása, amelyek a munkást a földhöz és a föld urához béklyózzák, de létfenntartási eszközökre való tulajdonát ténylegesen előfeltételezik – ez igazában a munkás földtől való eloldozásának a folyamata; azoknak a földtulajdonviszonyoknak a felbomlása, amelyek őt mint yeomant konstituálták, mint szabad dolgozó kis földtulajdonost vagy bérlőt (colonus), szabad parasztot; azoknak a céhviszonyoknak a felbomlása, amelyek előfeltételezik a munkaszerszámra való tulajdonát és a munkát mint meghatározott kézműves ügyességet, mint tulajdont (nem csak annak forrását); úgyszintén a különböző formájú cliensi viszonyok felbomlása, amelyekben *nem-tulajdonosok* uruk kíséretében a többletermék társfogyasztóiként jelennek meg és egyenértékűen uruk libériáját viselik, hadakozásaiban részt vesznek, személyi, képzelt vagy reális szolgálatokat teljesítenek stb.”¹⁵⁹ S e felsorolást Marx lezárja azzal a megjegyzéssel, hogy „mindezekben a felbomlási folyamatokban

olyan termelési viszonyok bomlanak fel, amelyekben uralkodik: a használati érték, a közvetlen használatra irányuló termelés... ezért mindezekben a viszonyokban a természetbeni szolgáltatások és természetbeni szolgálatok uralkodnak a pénzbeni fizetés és pénzbeni szolgáltatás felett”. Ám ugyanakkor „valamennyi felbomlott viszony csak az anyagi (s ezért egyben a szellemi) termelőerők egy meghatározott fejlettségi fokán volt lehetséges”.¹⁶⁰ Úgy véljük, nem szorul bizonyításra, hogy Marx szerint a felsorolt viszonyok mind a földtulajdon germán alapformájának specifikus mozzanatai. Sőt, hozzátehetjük, hogy ezek a specifikus mozzanatok egymáshoz tartoznak, részben egymásból is keletkeznek, s mindenképpen egymást határozzák meg, egyik vagy másik külön, a többivel alkotott egész nélkül meg sem határozható, és éppen együttesük a tulajdon germán, feudális, rendi stb. megjelölésekkel illehető alapformája.

A feudalizmus fogalmának és dinamikájának Marx szellemében, egész valóságos gazdagságában való felfogása a marxi történetfelfogás megértésének egyik kulcskérdése. E fejezetben azonban – hogy a megkezdett gondolatmenetet ne terheljük meg túlságosan – be kell érünk ezekkel az alapvető meghatározásokkal. Két további kérdést azonban nem háríthatunk el, mert csak megválaszolásukkal felelhetünk a világtörténelem harmadik nagy problémájára: miért éppen a feudalizmus emelkedett fel az antikvitás romjain. Ez a jobbágyság keletkezésének és viszonylag gyors megszűnésének kérdése. Amit eddig idéztünk, abból úgy látszik, Marx a jobbágyságot csak a hódításból eredeztette. Ám a hódításban Marx csak a jobbágyság (és rabszolgaság) egyik lehetőségét látta, mégpedig elvontan minden kapitalizmus előtti fokon pusztán a hódítással adott lehetőségét. Ugyanakkor nagy jelentőséget tulajdonított annak, hogy a román fejedelemségekben tisztán gazdasági úton kimutatható a jobbágyság keletkezése.¹⁶¹ A VI. századi germán hódítók „A német ideológia” szerint „a régi törzrendszerrel még erősen elegyedett kezdetleges hűbérrendszert vezettek be”, amely még nem volt feudalizmus.¹⁶² Engels később azt írta „A német parasztháború”-ban, hogy a germánok első századaiban „személyileg függő jobbágyságon nyugvó nemesi demokrácia” uralkodott, amely „a legnyersebb társadalmi formák egyike és egészen normálisan fejlődik tovább a kialakult feudális

hierarchiává, amely már jelentékenyen magasabb fok”.¹⁶³ Marx is azt mondja a „Bevezetés”-ben, hogy a „germán barbároknál... a hagyományos termelés a jobbágysággal űzött földművelés volt, és elszigetelt falusi életet folytattak”.¹⁶⁴ Ezt a kezdetleges jobbágyságot és hűbériséget azonban nyilvánvalóan csak az őstársadalom kínálta sok-sok elvont lehetőség egyikének tartották mindaddig, míg valamely fejlődés ezt a lehetőséget teljesen ki nem bontja. Nos, tapasztalati tény, hogy az európai középkorban a jobbágyság kezdetleges formái feudalizmussá fejlődtek. E fejlődés nem volt nagyon gyors, s ezt Marx és Engels már „A német ideológiá”-ban rögzítették: „A hűbériséget egyáltalában nem készen hozták Németországból, hanem a hódítók részéről a had hódítás közben kialakult harci szervezetéből eredt, és ez csak a hódítás után, a meghódított országokban készen talált termelőerők behatására fejlődött ki a tulajdonképpeni hűbériséggé. Hogy ezt a formát mennyire a termelőerők szabták meg, mutatja azoknak a kísérleteknek kudarca, amelyekkel más, régi római reminiscenciákból eredő formákat akartak keresztülvinni (Nagy Károly stb.)”.¹⁶⁵ Nos, Marx éppen Nagy Károly rendszerében látta meg a tulajdonképpeni feudalizmus előkészítő folyamatát, mégpedig a kisparaszti jobbágysorba süllyesztésének kifejezetten gazdasági folyamatát. Azt írta: „Nagy Károly alatt a frank parasztokat szintén tönkretették a háborúk, úgyhogy nem maradt számukra más hátra, mint *adósokból* jobbágysággá lenni.”¹⁶⁶ [Az én kiemelésem – T. F.]

Ha a jobbágyságnak mindenütt meglevő csíraformáitól eltekintünk, a középkorra igazán jellemző, fejlett jobbágyformát a Nagy Károly utáni időkben lelhetjük fel. És alapvető jelentőségű, hogy ezek a jobbágyságok szabad kisparasztokból lettek, mégpedig nem úgy, hogy „gazdaságon kívüli kényszerrel” leigázták őket, hanem úgy, hogy eladósodtak. Marxnak ezt az alapvető megállapítását később Engels speciális kutatások során feltárt gazdag anyaggal igazolta és szemléltette.¹⁶⁷ Mint ahogy az ókorral kapcsolatban sem elég egyszerűen rabszolgaságot mondanunk, mert hiszen az ókori Kelet patriarchális rabszolgaságát és a klasszikus antikvitás rabszolgaságát egészen más tulajdonforma határozza meg, ugyanúgy nem elég a középkorral kapcsolatban egyszerűen jobbágyságot emlegetnünk, hanem a sajátosan középkori jobbágyságot mint a kezdeteknek sajátosan a germán tulajdonforma mozzanataként

való kifejlődését kell meghatároznunk. Az ókor döntő jelentőségű öröksége: a kisparasztnak parcellatulajdonának a községi-állami béklyótól megszabadult formája; s mellette a nagybirtok különféle formái. A Birodalom bukásával szétesett a régóta bomló „államjog”, s ami helyette maradt, az a „magánjog” volt. Erre a tiszta magántulajdoni viszonyra építették a barbár hódítók a maguk törzsi köztulajdonának különböző formáit, s ennek az ókorból maradt tiszta magántulajdonnak az alapján és hatására módosult a törzsi köztulajdon – a germánok esetében *nyomban a hódítás-kor* a különös germán alapformává; majd e különös alapforma fejlődése alakította ki a par excellence jobbágyságot – évszázados fejlődése során. E jobbágyság formái, mint ismeretes, igen széles skálát alkotnak; az elméletileg dezorientált történeti-filológiai kutatás, amely az állítólag „konkrét” formák, valójában egyediségek leírásában leli kedvét, feltalálhat egy elvileg és gyakorlatilag végtelen sort. Számunkra e sorból az a fontos, hogy a függőség e fokozatai a quasi-rabszolgaságtól a bizonyos szolgáltatásra kötelezett szabad paraszti helyzetig ívelnek-kanyarognak, és hogy a függés legnyomasztóbb formái sem teszik a jobbágyot teljesen tulajdon nélkülivé, mert legalább néhány szerszám és ingóság csaknem mindig tulajdonában (nem csak birtokában) marad. Ez nem statisztikai, hanem elvi kérdés; ha ugyanis teljesen tulajdon nélkülivé lesz, akkor nem jobbágynek kell mondanunk, hanem rabszolgának, hiszen ez esetben – hacsak meg nem szokik, hogy valamely városban szabadabb legyen – személyében is ura tulajdonává, termelési eszközévé lett. Másrészt függősége az egészen laza szolgáltatás-kötelezettségig, sőt a fiktív függőségig enyhülhet, gyakorlatilag független földtulajdonossá is lehet; és e történetileg különösen Angliában jellegzetes mozgás alapja nem más, mint hogy jobbágyi mivolta lényegében egy függésbe kényszerített magántulajdonosi viszony a termelés objektív feltételeihez vagy legalább azok egy részéhez – a germán tulajdonforma magántulajdonosai harcának mindenkori állása és kimenetele szerint. Így a jobbágyság fogalmában rejlik a válasz másik kérdésünkre is: miért szűnik meg „klasszikus” formája viszonylag gyorsan Nyugat-Európában? A feudalizmus klasszikus fejlődése a függés durva formáit azért szünteti meg, mert a kizsákmányolás e formájának lényege – még a jobbágyok quasi-rabszolga állapotában is

- magántulajdonosok kizsákmányolása magántulajdonosok által, következésképpen a kizsákmányoltak magántulajdonának fejlődése - a földművelési technológia, kézművesség stb. fejlődésének anyagi bázisán - nemcsak hogy nem csökkenti, hanem fokozza a kizsákmányolás lehetőségét. A feudális kizsákmányolás alapvető paradoxona (amely egyébként már a tőkés kizsákmányolás egy bizonyos szakaszával rokon ebben a tekintetben), hogy a kizsákmányoltak gazdagságának és szabadságának növekedése egyértelmű a kizsákmányolás fokozódásával. Így a feudalizmus fejlődése a voltaképpeni jobbágyságot meg is szüntetheti; másfelől azonban a fejlődés elkerülhetetlen megtorpanásai és fordulói újra meg újra magukkal hozzhatják a függés durvább formáit, sőt, Kelet-Európában a kezdődő kapitalizálódás a „második jobbágysággal” visszahozza a kezdetleges quasi-rabszolga formákat is.

Gondolatmenetünkben önként adódik a kérdés: a többletmunka kiprézelésének feudális formájában mit értsünk az ún. „gazdaságon kívüli kényszeren”? Marx „A tőke” III. könyvében ezt írja: „Világos... hogy minden olyan formában, melyben a közvetlen dolgozó »birtokosa« marad a saját létfenntartási eszközeinek termeléséhez szükséges termelési eszközöknek és munkafeltételeknek, a tulajdonviszonynak egyszersmind közvetlen uralmi és szolgasági viszonyként kell fellépnie, tehát a közvetlen termelőnek nem-szabad emberként; ez a nem-szabad állapot a robotmunkával egybekötött jobbágyságtól pusztán sarcfizetési kötelezettségig enyhülhet. A közvetlen termelő itt az előfeltételezés szerint birtokában van saját termelési eszközeinek, a munkája megvalósításához és létfenntartási eszközeinek előállításához szükséges tárgyi munkafeltételeknek; önállóan űzi földművelését és a vele egybekötött falusi háziipart. Ez az önállóság nem szűnik meg azáltal, hogy mint pl. Indiában, ezek a kisparasztek egymás között többé-kevésbé természetadta termelési közösséget alkotnak, mert itt csak a névleges földesúrral szemben érvényesülő önállóságról van szó. E feltételek között csak gazdaságon kívüli kényszerrel, bármilyen formát ölt is ez, facsarható ki belőlük a névleges földtulajdonos számára való többletmunka. Ez az állapot abban különbözik a rabszolga- vagy ültetvény gazdálkodástól, hogy a rabszolga idegen termelési feltételekkel dolgozik és nem önállóan. Tehát személyi függőségi viszonyok kelleneek, az, hogy a termelők személyileg - bármilyen fokban - ne legyenek

szabadok, röghöz kötöttek legyenek mint a föld tartozékai [Zubehör], függőség [Hörigkeit] kell a szó igazi értelmében. Ha nem magánföldtulajdonosok, hanem, mint Ázsiában, az állam az, ami velük közvetlenül szembe lép mint földtulajdonos és egyszersmind szuverén, akkor járadék és adó egybeesik, vagy helyesebben, akkor nem létezik a földjáradék e formájától különböző adó. Ilyen körülmények között nem szükséges, hogy a függőségi viszony akár politikailag, akár gazdaságilag szigorúbb formát öltjön, mint amely minden alattvalói helyzetben közös ezzel az állammal szemben. Itt az állam a legfelsőbb földesúr. A szuverenitás itt a nemzeti méretben koncentrált földtulajdon. Ám ezért ekkor nem is létezik semmiféle magánföldtulajdon, bár létezik a földnek mind magán-, mind közös földbirtoklása és haszonélvezete.”¹⁶⁸

Marx tehát a három kapitalizmus előtti tulajdonforma közös jellemzőjének tartja a „személyi függőségi” viszonyokat, de a három tulajdonforma szerint ennek is három alapformáját különbözteti meg: az „ázsiai” formában a földjáradék egybeesik az államnak fizetett adóval, az antik rabszolgaságban a közvetlen termelő a többi termelési eszközzel együtt ura tulajdona, a jobbágyságban pedig – még ha magántulajdona pusztán „birtoklássá” redukálódik is – a maga eszközeivel is önállóan dolgozik, részben magának, részben urának. Nyilvánvaló, hogy a germán tulajdonformában, ahol magántulajdonos áll szemben magántulajdonossal, a kizsákmányolást leginkább kell *személyi* függési viszonyokkal, ha úgy tetszik „gazdaságon kívüli kényszerrel” biztosítani. Ám nem szabad elfelejtenünk, hogy egyfelől a személyi függés feudális formáit, kivált a jobbágy szolgátságát, történelmileg tekintve éppen az teszi erre a formára jellemzővé, hogy most a jobbágy is *személy* (ellentétben az ázsiai paraszttal és az ókori rabszolgával); másfelől a történelemben semmi sincs a szó szoros értelmében „kívül” a gazdaságon. A jobbágyság keletkezésében is játszhat lényeges szerepet a hódítás, de már maga a hódítás sem „gazdaságon kívüli” tényező, és az igazi jobbágyság keletkezése döntő módon gazdasági folyamat. Nagyon messze kerülhetünk Marx módszerétől, ha ezt a kifejezést, bizonyos körülhatárolható jelentésének ellentmondóan, abszolutizálni próbáljuk. A „gazdaságon kívüli kényszer” kifejezésnek csak a tőkekényszer merőben gazdasági jellegével szemben van bizonyos értelme. Ám Marx sokkal gyakrabban

állította szembe a kapitalizmus *dologi* függési viszonyaival az első három forma *személyi* függési viszonyait, és ez a szembeállítás az igazán konkrét. A „Grundrisse”-ben az emberi történelem három nagy korszakáról, amelyben a három kapitalizmus előtti forma egy nagy formaként áll szemben a tőkés és a kommunista korszakkal, ezt olvassuk: „Személyi függőségi viszonyok (eleinte egészen természetadta módon) az első társadalmi formák, amelyekben az emberi termelékenység csak csekély mértékben és elszigetelt pontokon fejlődik. *Dologi* függőségre alapozott személyi függetlenség, ez a második nagy forma, amelyben először alakul ki az általános társadalmi anyagcserének, az egyetemes vonatkozásoknak, mindenoldalú szükségleteknek és egyetemes képességeknek egy rendszere. Szabad egyéniség, amely az egyének egyetemes fejlődésére és közösségi társadalmi termelékenységüknek mint társadalmi képességük alárendelésére alapozódik, ez a harmadik fok. A második hozza létre a harmadiknak a feltételeit.”¹⁶⁹ De Marx csakhamar szükségesnek látta a következő zárójelbe tett megjegyzést: „Természetesen azzal az illúzióval szemben, hogy a feudális időkben stb. »tisztán személyi viszonyok« voltak, egy pillanatra sem szabad megfeledkeznünk arról, 1. hogy maguk ezek a viszonyok a szférájukon belül egy meghatározott fázisban *dologi* jelleget öltöttek, ahogy ezt pl. a földtulajdonviszonyoknak tisztán katonai alárendeltségi viszonyokból való kifejlődése mutatja; de 2. annak a *dologi* viszonyoknak, amelyen tönkremennek, magának is korlátolt, természetmeghatározta jellege van, és ezért mint személyi viszony *jelenik meg*, míg a modern világban a személyi viszonyok mint a termelési és csereviszonyok merő folyománya lépnek elő.”¹⁷⁰ Marx tehát egyfelől nagyon is *dologi* viszonyoknak tekintette a feudális függés formáit; s ezen nem csodálkozhatunk, ha tudjuk, hogy a feudális földtulajdont már a „Gazdasági-filozófiai kéziratok” idejétől kezdve – s később is számtalanszor – mint a földnek az emberen való uralmát jellemezte: „A jobbágy a föld tartozéka. Éppúgy a majorátus ura, az elsőszülött fiú, a földé. A föld örökli őt.”¹⁷¹ Másfelől, Marx nemegyszer – például a „Formen” egy már idézett passzusában is – még a kapitalizmus „*dologi* függőségre alapozott személyi függetlenségének” viszonyaiban is feltárta a személyi jelleget, a személyi uralmi és szolgasági viszonyt, mint „a tőke felbomlásának erjesztőjét” és „korlátoltságának címerét”.

Végül egy rövid gondolatsor a „germán forma” dinamikájának végeredményéről. Ez a végeredmény a feudalizmus felbomlása és egyben a kapitalizmus előfeltételeinek megérlelődése. A világtörténelem negyedik nagy kérdése ez: miért csak a „germán forma” felbomlása torkollott a kapitalizmus fölemelkedésébe? Ha csak a tőke „eredeti felhalmozásának” egyik oldalát, a munkaerején kívül minden objektív termelési feltételétől megfosztott „szabad” munkás színre lépését tekintjük, akkor is teljesen világos, hogy a természetadta köztulajdon formája ilyen „szabad” egyéneket csak véletlenszerűen mutathat fel, az ókorban a proletarizálódottakat elnyelte a rabszolgaság, a hadsereg és a városi község, a középkorban egyebek közt az úri kísérek, az egyház, a kolostori szerzetesség és a városi kézművesség, ám e feudális formák felbomlásával hatalmas tömegek maradtak minden tulajdon nélkül. A magántulajdont ki sem fejlesztő első alapforma minden bomlása az eredeti viszonyok módosított újratermeléséhez vezet; felbomlásával „belső erők” következtében csak egyszer kell számolnunk a történelemben. Az antik forma ugyancsak sokáig be tudja építeni a bomlástermékeit eredeti viszonyainak módosult formáiba; ezt teszi még az antik proletariátussal is. Egyesül a „tisza” magántulajdonra épülő germán forma tesz nagy tömegeket tulajdon nélkülivé, éppen a „tisza” magántulajdonosok harcának eredményeként. De ugyanilyen fontos a másik oldal is: a pénzvagyon koncentrációja is csak a germán formában vezethet el oda, hogy tőkévé legyen mindaz, amitől a nép jelentős tömegei „megszabadultak”. „Magától értetődő... – mondja Marx –, hogy az az *időszak*, amelyben a korábbi termelési módok és a munkásnak a munka objektív feltételeihez való korábbi viszonyulási módja *felbomlanak*, *egyszersmind olyan időszak*, amelyben a *pénzvagyon* egyrészt már bizonyos szélességben kifejlődött, másrészt pedig gyorsan nő és terjeszkedik ugyanazon körülményeknél fogva, amelyek ezt a felbomlást meggyorsítják. A pénzvagyon maga egyszersmind egyike e felbomlás hatóerőinek, mint ahogy e felbomlás a pénzvagyon tőkévé változásának a feltétele. De a *pénzvagyon pusztá létezése*, vagy akár az, ha ez egyfajta szupremáciára tesz szert, semmiképpen sem elegendő ahhoz, hogy ez a *tőkévé feloldódás* megtörténjék. Máskülönben a régi Róma, Bizánc stb. szabad munkával és tőkével fejezte volna be történelmét, vagy jobban mondva kezdett volna

új történelmet. A régi tulajdonviszonyok felbomlása ott is a pénz-
vagyon – a kereskedelem stb. – fejlődésével kapcsolódott össze.
De ez a felbomlás ipar helyett ténylegesen a falunak a város feletti
uralmára vezetett.”¹⁷² Vajon miért nem volt lehetséges a tőkeviszony
kifejlődése az antik tulajdonforma felbomlásakor? A szokásos
válasz: fejletlenek voltak a termelőerők. S ez természetesen igaz;
de megmarad a további kérdés: vajon miért nem fejlesztette ki az
ókor a kapitalizmusnak megfelelő termelőerőket? Nos, éppen e
tekintetben döntő jelentőségű Marxnak az a felfedezése, hogy
a kapitalizálódás maga nem a kézművesvárosokban, hanem a
kereskedővárosok „Verleger”-jeinek kezdeményezésére *falun*
kezdődik. „Ámbár ez az átváltoztatás – mondja Marx – végső kö-
vetkezményeiben és legtisztább formájában a falun jut legutoljára
érvényre, de ott kezdődik a legkorábban. Az ókoriak, akik soha
nem mentek túl a voltaképpeni városi műiparon, ezért nem juthat-
tak el soha a nagyiparhoz. A nagyipar első előfeltétele az, hogy a
falut teljes szélességében bevonják nem használati értékek, hanem
csereértékek termelésébe.”¹⁷³

Nem tárgyalhatjuk itt, hogy a kapitalizmus kialakulásának meny-
nyiben előfeltétele a feudalizmus jóformán valamennyi viszonya,
az ezek hozta vívmányok, majd természetesen a fejlődés gátjává
tett viszonyok felbomlása. Úgy gondoljuk, eléggé evidens, hogy
ezek nélkül, pl. a városi kézművesség önálló fejlődése vagy a
kereskedelem nélkül, sohasem fejlődhetett volna ki a kapitalizmus.
A Marxtól idézett meghatározás azonban a *döntő* előfeltételt állítja
elénk, s ezért a germán forma dinamikájának elméleti kifejtéséhez
beérhetjük ezzel. Nagyüzemű iparra alapozott tőkés termelés
csak a „tiszta” magántulajdonos forma alapján és romjain jöhetett
létre, mert nagyüzemű ipar nélkül a csereértékek fejlődése
mind az ázsiai, mind az ókori formát csupán bomlasztani volt
képes, de az ázsiai és antik formában nem találhatott talajt *elvíleg
korlátlan* fejlődése számára. A falu Ázsiában és az ókori városok
között mozdulatlan marad. A középkori falu azonban – időnként
megállapítható és főleg mai fogalmaink szerint való nyomorúsága
ellenére – a jobbágytól a földesúrig magántulajdonosok lakóhelye,
amely falvaknak tekintélyes részét a feudalizmus teljes kifejlődése
természetes módon teszi a földmagántulajdonosok árucseré-
jének központjaivá. A majorságok, kolostorok stb. környékén így

a dolgozó parasztok, jobbágyok és kézművesek árucseréjének központjai alakulnak ki, ahol maguk a dolgozó tulajdonosok cserélik ki termékfőlölségüket. E par excellence *vásáros* kereskedelem – a kereskedővárosok *piacaival* szemben – emeli ki a falut történelem előtti elmaradottságából, alapozza meg a csereérték fejlődését falun, s készíti elő ilyenformán a falut arra, hogy egyszer majd egyáltalában bevonható legyen a „csereértékek termelésébe”. A történettudomány feladata ezt a bonyolult és ellentmondásos fejlődést a maga részleteiben ábrázolni. Itt csupán azt kell kiemelnünk: a „germán korszak” világtörténelmi szerepe mindenekelőtt abban áll, hogy a „tisza” földmagántulajdonosok tulajdonformája alapján város és falu munkamegosztását termékeny ellentété mélyítette-fejlesztette, s a városokban koncentrálna a kézművességet és a pénzvagyont, a falut magát történelmi fejlődésnek indította, olyan faluvá fejlesztette, amely kezdettől fogva önállóan is megállt a lábán, sőt – eltekintve néhány ókori eredetű kereskedővárostól – részben maga lett várossá. Mindezek részletezése azonban túlhaladná vállalkozásunk kereteit.

Összefoglalásul: a tulajdon három kapitalizmus előtti formájának történelmi egymásutánja lényegében az egyénnek a természetadta közösségi előfeltételezettségtől való fokozatos megszabadulása, egyben a közösség fokozatos megszabadulása a természetadta jellegtől, sőt a termelési eszközök jellegének fokozatos változása a merőben természetadta jellegtől az ember-alkotta jelleg előtérbe lépése felé. A három első forma dinamikája tehát éppen egymásutánjuk, végeredményük pedig a kapitalizmus.

5. A TŐKÉS FORMA DINAMIKÁJA ÉS A KOMMUNIZMUS

Marx számos fejtegetésében – így pl. az alapmeghatározásához idézettben is – úgy jellemezte a tőkés termelést, hogy az a korábbi termelési módokkal szemben *forradalmi* jellegű. Hogy pontosan miféle forradalmiságot állított szembe az első három forma (különböző mértékű) konzervativizmusával, azt legtömörebben, leggazdagabban talán a „Grundrisse” következő fejtegetése világítja meg: „A tőke egyetemes tendenciája... amely valamennyi korábbi termelési foktól megkülönbözteti. Habár természeténél fogva maga is korlátolt, a termelőerők egyetemes fejlődésére törekszik és ily módon új termelési módok az előfeltételévé válik, amely nem azért van a termelőerők fejlődésére alapozva, hogy egy meghatározott állapotot újratermeljen és legfeljebb kibővítsen, hanem amelyben a termelőerők szabad, gátolatlan, progresszív és egyetemes fejlődése maga is előfeltétele a társadalomnak és ezért újratermelésének; amelyben az egyetlen előfeltétel a kiindulóponton való túlmenés. Ez a tendencia – amellyel a tőke bír, de amely egyszersmind ellentmond magának a tőkének mint korlátolt termelési formának és ezért felbomlása felé hajtja – megkülönbözteti a tőkét minden korábbi termelési módtól és egyszersmind magában foglalja azt, hogy mint pusztán átmeneti pont van tételezve. Minden eddigi társadalmi forma a gazdagság – vagy ami ugyanaz, a társadalmi termelőerők – fejlődésénél fogva tűnt le. Az ókoriaknál, akik tudatában voltak ennek, a gazdagságot ezért közvetlenül a közösség felbomlásaként denunciólják. A feudális berendezkedés a maga részéről a városi ipar, kereskedelem, a modern mezőgazdaság (sőt egyes találmányok, mint a lőpor és a nyomdagép) folytán tűnt le. A gazdaság fejlődésével – és ezért egyben az egyének új erőinek és kibővült érintkezésének fejlődésével – felbomlottak azok a gazdasági feltételek, amelyeken a közösség nyugodott, a közösség különböző alkotórészeinek politikai viszonyai, amelyek megfelelnek e közösségnek: a vallás, amelyben eszményítve szemlélték (és mindkettő

megint egy adott viszonyon nyugodott a természethez, amelyre minden termelőerő feloldódik); az egyének jelleme, szemlélete stb. A *tudomány fejlődése* – azaz a gazdagság legszolidabb formáját, amely mind terméke, mind termelője a gazdaságnak – *egymaga* elegendő volt e közösség felbomlasztásához. De a *tudomány fejlődése*, ezé az eszmei és egyszersmind gyakorlati gazdagságé, csak egy oldal, egy forma, amelyben *az emberi termelőerőknek*, azaz a gazdaságnak a *fejlődése* megjelenik. *Eszmeileg* tekintve egy meghatározott tudatforma felbomlása elegendő volt ahhoz, hogy egy egész korszakot megöljön. Reálisan a tudat e korlátja az *anyagi termelőerők* és ennél fogva a gazdaság egy *meghatározott fejlődési fokának* felel meg. Persze nemcsak a régi bázison ment végbe fejlődés, hanem *maga ez a bázis fejlődött*. Magának ennek a *bázisnak* a legmagasabb fejlődése (a virág, amellyé átváltozik; de még mindig ez a bázis, *ez* a növény mint virág; ezért hervadás a virágzás *után* és a virágzás következményeként) az a pont, amelyen ő maga azzá a formává van kimunkálva, melyben a *termelőerők legmagasabb fejlődésével* összeegyeztethető, ezért az egyének leggazdagabb fejlődésével is. Mihelyt ezt a pontot elérték, a további fejlődés mint hanyatlás jelenik meg és az új fejlődés új bázisról kezdődik. Előzőleg láttuk [ti. a »Formen«-ben – *T. F.*], hogy a termelési feltételek tulajdona a közösség egy korlátolt, meghatározott formájával azonosnak volt tételezve; tehát az egyén egy korlátolt, meghatározott formájával, amelyben olyanok a tulajdonságai – termelőerőinek korlátolt tulajdonságai és korlátolt fejlődése –, hogy ilyen közösséget képezzen. Ez az előfeltétel viszont maga is a termelőerők egy korlátolt történelmi fejlődési fokának volt az eredménye; mind a gazdagságénak, mind létrehozási módjáénak. A közösségnek, az egyénnek – mint a termelési feltételének – célja *újratermelni ezeket a meghatározott termelési feltételeket* és az egyéneket, mind egyenként, mind társadalmi elkülönüléseikben és vonatkozásaikban – mint e feltételek eleven hordozóit. A tőke úgy tételezi magának a *gazdagságnak a termelését* és ezért a termelőerők egyetemes fejlődését, meglévő előfeltételeinek állandó forradalmasítását, mint újratermelésének előfeltételét. Az érték nem zár ki semmilyen használati értéket; tehát nem zárja magába abszolút feltételként a fogyasztás stb., az érintkezés stb. semmilyen különös fajtáját; és éppígy a társadalmi termelőerők, az érintkezés,

a tudás stb. fejlődésének minden foka úgy jelenik csak meg neki, mint korlát, amelyet leküzdeni törekszik. Maga az előfeltétele – az érték – mint termék van tétélezve, nem mint a termelés felett lebegő, magasabb előfeltétel. A *tőke* korlátja az, hogy ez az egész fejlődés ellentétesen megy végbe és a termelőerők, az általános gazdagság stb., tudás stb. kimunkálása úgy jelenik meg, hogy a dolgozó egyén maga *elidegeníti* magát; a belőle kimunkálthoz nem úgy viszonyul, mint a saját *gazdagságának*, hanem mint *idegen gazdagságnak* és a saját szegénységének a feltételeihez. Maga ez az ellentétes forma azonban eltűnő és megtermeli saját megszüntetésének reális feltételeit. Eredmény: a termelőerőknek – az egyáltalában-való gazdagságnak – tendenciálisan és *δυνάμει* általános fejlődése mint bázis, éppígy az érintkezésnek, ezért a világpiacnak az egyetemessége mint bázis. A bázis mint az egyén egyetemes fejlődésének lehetősége, és az egyének valóságos fejlődése erről a bázisról kiindulva mint állandó megszüntetése *korlátjuknak*, amelyről tudják, hogy korlát, amely nem számít *szent határnak*, az egyén egyetemessége nem mint elgondolt vagy képzelt egyetemesség, hanem mint reális és eszmei vonatkozásainak egyetemessége. Ebből ered saját történelmének *folyamatként* való felfogása és a természetnek mint a maga reális testének (éppígy a természet feletti gyakorlati hatalomként meglevő) tudása is. A fejlődés folyamatát magát is mint ennek előfeltételét tétélezik és tudják. Ehhez azonban mindenképp az szükséges, hogy a termelőerők teljes fejlődése *termelési feltétellé* váljék; nem pedig hogy meghatározott *termelési feltételek* a termelőerők fejlődésének határáként legyen tétélezve.¹⁷⁴

E fejtegetésben Marx a „Formen”-beli meghatározások nyelvén és szintjén, azoknak közvetlen folytatásaképpen fogalmazza meg a kapitalizmus történelmi jelentőségét, alapvető ellentmondásában rejlő dinamikáját és belőle fakadó felbomlását, megszüntetésének dinamikája lényegéből fakadó elkerülhetetlenségét. A világtörténelmi mozgás a termelés és tulajdon negyedik alapformájával olyan dinamikára tesz szert, amely az első három forma dinamikájától ugrásszerűen eltér és azokat nem csupán önmagához vezető lépcsőfokká degradálja, hanem mindhárom fokot egyetlen nagy kapitalizmus előtti fázissá vonja össze és tagadja. Felbomlaszt minden személyi függési viszonyt, s helyükbe az áruvilág dologi függését állítja; ezzel azonban – noha „ellentétes formában” – az

általános emberi munkát, az egyén egyetemességét bontakoztatja ki a különféle rendű és rangú különösségek béklyójából. A tőkés termeléssel szemben mindhárom korábbi fejlődési fok „csak mint az emberiség *lokális fejlődése* és mint *természetimádás* jelenik meg”,¹⁷⁵ a kapitalizmus a helyi fejlődéseket világtörténelemmel fogja össze, a természetet „puszta tárgygyá” teszi az ember számára. A kapitalizmus először valósítja meg – „ellentétes formában” – az egyénekben és az emberiségben rejlő lehetőségeket, pl. hogy az egyén valóban egyénné, a társadalom társadalommá, az ember emberré legyen. „Ily módon a tőke hozza csak létre a polgári társadalmat és a természetnek, valamint magának a társadalmi összefüggésnek a társadalom tagjai által való egyetemes elsajátítását.”¹⁷⁶ Az emberi gazdagságot – egyelőre a tőkés tulajdonként – teszi a termelés céljává, tehát a termelőerők fejlődését a maga előfeltételévé, ezért elpusztítja a termelőerők fejlődésének minden „többé-kevésbé természetadta” korlátját és határát. „Abból azonban – folytatja Marx –, hogy a tőke minden ilyen határt korlátként tételez és ezért *eszméileg* túl van rajta, korántsem következik az, hogy *reálisan* leküzdötte, és mivel minden ilyen korlát ellentmond a tőke meghatározásának, termelése ellentmondásokban mozog, amelyeket állandóan leküzdenek, de éppoly állandóan tételeznek. Mi több. Az egyetemesség, amelyre feltartóztathatatlannul tör, korlátokra lel a tőke saját természetében, amelyek fejlődésének bizonyos fokán magát a tőkét ismertetik fel e tendencia legnagyobb korlátjának és ennél fogva arra törnek, hogy maga szüntesse meg magát.”¹⁷⁷ Ez a tőkés termelés alapvető ellentmondása a legáltalánosabb fogalmazásban: „a termelőerők abszolút fejlesztésére irányuló tendenciája állandóan összeütközésbe kerül azokkal a sajátos termelési *feltételekkel*, amelyek között a tőke mozog és mozoghat”.¹⁷⁸ A tőkés termelés korlátja tehát maga a tőkeviszony, munka és tulajdon teljes elválásának formája – ugyanaz, ami megalapozta „a termelőerők abszolút fejlesztésére irányuló tendenciáit”.

A tőkés termelésnek munka és tulajdon ellentétéből fakadó ellentmondásos fejlődését Marx páratlan sokoldalúsággal tárta fel a gazdasági, társadalmi, politikai és szellemi élet különböző jelenségeiben. E helyütt az alapellentmondás különböző megjelenési formáira még csak nem is utalhatunk, csupán a tőkés forma és a többi termelési mód összehasonlítása érdekében emelünk ki né-

hány vonást. Így fontos megállapítanunk, hogy munka és tulajdon ellentétének e formája egyrészt megszünteti a személyi függés régi formáit, másrészt „a dologi függőségre alapozott személyi függetlenség” rendszere maga is újratermeli az uralmi és szolgasági viszonyokat. A kapitalizmus előtti formák személyi függési viszonyai és az áruvilág dologi függősége nem abszolút ellentétek. A „termelési viszonyok eltárgyasodása” természetes következménye ugyan a tőkés termelésnek, de Marx szerint a kapitalizmus előtti formákban is inkább arról van szó, hogy „az uralmi és szolgasági viszonyok, amelyek úgy jelennek meg és úgy láthatók, mint a termelési folyamat közvetlen hajtórugói, itt elleplezik a termelési feltételek uralmát a termelők fölött”.¹⁷⁹ Másrészt pedig: „*A tőkésék és bérmunkások termelése... a tőke értékesítési folyamatának egy fő terméke. A közönséges gazdaságtan, amely csak a termelt dolgokat tartja szem előtt, erről teljesen megfeledkezik. Mivel ebben a folyamatban a tárgyiasult munka egyszersmind mint a munkás nem-tárgyiassága, mint egy a munkással ellenkező szubjektivitás tárgyiasossága van tételezve, mint egy számára idegen akarat tulajdona, ezért a tőke szükségképpen egyszersmind tőkés, és egyes szocialistáknak az a gondolata, hogy a tőkére szükségünk van, de a tőkésekre nem, teljességgel hibás. A tőke fogalmában tételezve van az, hogy a munka objektív feltételei – s ezek a saját termékei – a munkával szemben személyiségre tesznek szert, vagy ami ugyanaz, hogy egy a munkás számára idegen személyiség tulajdonaként vannak tételezve. A tőke fogalmában benne foglaltatik a tőkés.*”¹⁸⁰ A tőkés forma „korlátoltságának” ez a vonása számunkra itt elsősorban azért fontos, mert általa a termelés és tulajdon negyedik alapformája valóban negyedikként csatlakozik az első háromhoz: még a tőkés „termelés a termelésért” sem tünteti el – és lényegéből adódóan nem is tüntetheti el – a személyi függés viszonyait, csupán pénzzel közvetítetté teszi a régebben közvetlenül megjelenő uralmi-szolgasági viszonyt. Ezért törvényszerű, hogy a tőke, mihelyt uralmát biztosította, könnyűszerrel beépíti rendszerébe és ezáltal konzerválja az uralom és szolgaság legrégebbi, jóformán természetadta formáit is; példakért nem is kell a gyarmatokra mennünk, elegendő akár Kelet-Európára gondolnunk. Másfelől nyilvánvaló, hogy a tőke fogalmának e személyhez kötött jellegéből adódóan termeli ki saját „sírásóját”, azt az osztályt,

amely végül is személyes szolgaságának tapasztalati bázisán töri meg a dologi fétis varázsát.

A tőkés termelésnek az alapvetőből fakadó valamennyi ellentmondása végül is abban foglalható össze, hogy e negyedik alapforma radikálisan tagadja ugyan mindhárom megelőző formát, de lényegéből fakadó atavizmusai mégiscsak a negyedikként sorolják azokhoz. Egyetlen forradalmi jelentőségű újdonsága sem tud szabadon érvényesülni; még a termelőerők abszolút fejlesztésére irányuló tendenciája sem abszolút, mert pl. „mennyire egyoldalúvá is teszi, korlátozza stb. a fő termelőerőt, magát az embert”;¹⁸¹ gazdaságosságra ösztönöz ugyan az állandó tőke felhasználásában, de ugyanakkor tékozló az emberanyaggal, sőt kifejezetten tékozló általában a társadalom szempontjából¹⁸², és így tovább. Marx „A tőke” III. könyvében így summázza a kapitalizmus történelmi funkcióját:

„A tőkés termelés három fő ténye:

1. A termelési eszközök kevesek kezében való koncentrációja, ennek következtében ezek többé már nem a közvetlen munkások tulajdonaként jelennek meg, hanem a termelés társadalmi potenciáivá válnak, noha először a tőkés magántulajdonaként. Ezek a polgári társadalom meghatalmazottai, de bezsebelik e meghatalmazottság minden gyümölcsét.

2. Magának a munkának társadalmi munkaként való megszerzése: kooperáció, munkamegosztás és a munkának a természet-tudománnyal való összekapcsolása révén.

Mindkét oldalról a tőkés termelési mód ellentétes formákban ugyan, de megszünteti a magántulajdont és a magánmunkát.

3. A világpiaç kialakítása.

A népességhez képest roppant termelőerő, amely a tőkés termelési módon belül kifejlődik és, ha nem is ugyanabban az arányban, a tőkeértékek (nem csak anyagi szubsztrátumuk) növekedése, amelyek sokkal gyorsabban növekednek, mint a népesség, ellentmondásban van a növekvő gazdagsághoz viszonyítva mind szűkebbé váló bázissal, amelynek számára ez a roppant termelőerő működik, és e felduzzadó tőke értékesítési viszonyaival. Innen a válságok.”¹⁸³

Marx, mint ismeretes, a kapitalizmus ellentmondásai konkrét összefoglalásának a válságot tartotta. A válság elvont lehetőségét

feltárta már magában az áru fogalmában, de konkrét magyarázatát csak és éppen a konkrét totalitássá fejlődött árutermelés ellentmondásaiból tartotta kibonthatónak. A konkrét magyarázat lényege az, hogy „A tőkés termelés lényegében benne rejlik... a piac korlátjára való tekintet nélküli termelés”, minthogy azonban a tőkének a munkásokat bérmunkásokként kell újratermelnie, a piac újra meg újra a termelés korlátjává lesz, hiszen a termelők fogyasztása – bérmunkás mivoltuk fogalmából következően – korlátozott.¹⁸⁴ Az ókori árutermelés az áruban rejlő válságlehetőséget nem bontakoztathatta ki, mert „a rabszolgaviszonyban nem támad zavar az urak számára abból, hogy a munkások mint fogyasztók nem konkurálnak velük”, ezért ott „*luxustermelés...* szükségszerű eredmény”, túltermelés helyett pedig „*túlfogyasztás és tébolyult fogyasztás...* az államiság hanyatlását jelzi”.¹⁸⁵ Hozzátehetjük: a feudális árutermelés sem vezethetett túltermelési válsághoz, mert hiszen lényegében csak kiegészítője volt a magántulajdonosok önfenntartó gazdálkodásának. Először a par excellence árutermelő társadalomban tesz szert a munkás mint fogyasztó, mégpedig mint *áruvásárló* fogyasztó alapvető jelentőségre „a termelés Agent-jeként”, és pedig azzal együtt, hogy egyetlen áruja, munkaereje *eladójaként* lép be a tőkeviszonyba. Azáltal ugyanis, hogy „használati értékét a gazdagság általános formájára cseréli át”, egyúttal „az általános gazdagság társélvezőjévé válik egyenértékének határáig”. A munkás „nincs különös tárgyakhoz, sem a kielégítés valamely különös módjához kötve”, ezért élvezeteinek köre, vásárlóereje nem minőségileg van meghatározva, hanem csak mennyiségileg.¹⁸⁶ Így a túltermelési válság csak a kapitalizmusban lehetséges, a kapitalizmusban azonban az alapviszony fogalmába tartozik, s változhatnak ugyan a megjelenési formái, lényege szerint csak az alapviszonnyal együtt szüntethető meg. A kapitalizmus lényegéhez tartozik, hogy a termelés piackorlátját újra meg újra átlépje, s az új piacok felkutatása vagy éppen teremtése a termelésnek mindig újabb lendületet ad, de a felkutatott vagy teremtett új piacok is szükségképpen korlátozottak, a tőke növekedéséhez képest kicsinyek és gyorsan telítődnek. Ha a mai tőkés világra tekintünk, nyilvánvaló, hogy pl. a gyarmatok felszabadítása századunkban – mellőzve most a többi tényezőt – olyasféle piacteremtő (és nyersanyag-biztosító stb.) manővere a tőkének,

mint ugyanezen országok gyarmatosítása volt a múlt században. Ugyanakkor köztudomású az is, hogy az elmaradott országok piaci felvevőképesége elenyészően csekély a tőkék nagyságához és a fejlett ipari országok piacához képest. A fejlett tőkés gazdaság számára ma is ez a piac a döntő; mint elvileg mindig, ma is elsősorban saját munkásainak fogyasztóképeségét kell fokoznia, ha a termelés tőkés formájában meglevő fő korlátot át akarja lépni. Természetes, hogy a legfejlettebb tőkés országokban főként ezért nyomult előtérbe az abszolút értéktöbblet rovására a relatív értéktöbblet termelése. Az ezzel – és a mai kapitalizmus más sajátosságaival – támadó újabb ellentmondásokkal itt nem foglalkozhatunk. Ám feladatunk szerint érintenünk kell azt a kérdést, hogy a „termelés a termelésért” szakadatlanul megújuló korlátja, tehát lényegében a piac korlátozottsága átcsaphat-e a termelés *határává*? Másképpen: e fogalma szerint válságtermelés a növekvő „általános válsága” folyamán eljuthat-e sajátos feltételeinek felbomlasztásához? Még a kérdés elméleti megválaszolása előtt le kell szögeznünk, hogy a munkások osztályharca, forradalom, a szocializmus ma létező erői stb. a kérdésbe és válaszbba beleértendőek, hiszen világtörténelmileg mindezek a kapitalizmus termékei. Nos, a tőkés termelés fogalmilag adott korlátját Marx nyilvánvalóan nem tekintette a régi közösségek „szent határanak”, de a korlát fel-feltámadását határnak kellett tekintenie legalább abban az értelemben, hogy amennyiben végleg átlépik, a tőke megszűnik tőkének lenni. Az első három tulajdonforma közösségi határainak végleges átlépésével megszűntek a többé-kevésbé természetadta, közvetlen közösségek; az áru-eladás korlátjának (vagy egészében: határanak) végleges átlépésével megszűnik a negyedik alapforma „közösség”: az áruviszony. Gyakorlati szempontból: a tőkés termelés piaci problémáját véglegesen csak a tőke megszüntetése oldhatja meg. Hogy ez pl. a fejlett kapitalista országokban miképpen és mikor következhet be, az nem idetartozó kérdés. Elméletileg a tőkés forma felbomlását is saját újratermelésének alapvető előfeltétele alapján vizsgálhatjuk: amiként mindhárom kapitalizmus előtti forma felbomlása önmaga újratermelésének eredménye volt, elvileg a kapitalizmus is önmagát bomlasztja kezdettől fogva, s ebben az értelemben önmagát fogja végül megszüntetni. A megszüntetés egyébként régen megkezdődött: a tőke „sírásói” ma már hatalmas

és önálló erőt képviselnek. De ha az önálló szocializmus erőitől – az elméleti világgosszág érdekében – elvonatkoztatunk is, abból kell kiindulnunk, hogy a tőkés forma napjainkban is a „termelés a termelésért” alaptörvénynek megfelelően fejlődik – és bomlik. A kapitalizmus napjainkra sem lett hűtlen a termelőerők abszolút fejlesztésének tendenciájához, ez – éppoly nem abszolút módon, mint korábban – ma is alaptendenciája, és éppen ez alaptendencia érvényesülése alapján növekszik a tőke termelőkapacitása és az értékesítés korlátozottsága közötti ellentmondás, a kettős növekedési üteme közti különbség, azaz a válság. Nem holmi „abszolút elnyomorodásról” való fantáziálással, s nem is elsősorban a régi ciklikus válságok feltámadásának jósolgatásával, hanem az alaptendencia érvényesülésének vizsgálatával tárhatjuk fel a kapitalizmus igazi általános válságát. Ennek alapján tárhatjuk fel a válságtartalmat az olyan látszatra különböző (és gyakorlatilag különböző eredményekhez vezető) jelenségekben, mint pl. a gyarmatok felszabadítása és a fegyverkezés, a tőke „demokratizálódása” és a „közös piacok”, állammonopolizmus és így tovább. Biztosan nem gondolhatunk valami automatikus „átnövésre”, hanem – a szocializmus önálló erőitől elvonatkoztatva is – felfigyelhetünk pl. arra, hogy a legmodernebb tőke a termelés korlátját ma több országban a részletfizetés manőverével igyekszik ledönteni, és hogy a vásárlók adósságait éppen a legfejlettebb tőkés országokban a tőke már ma sem tudná egyszerre behajtani. Ez az ellentmondásos folyamat – elvontan tekintve – odáig juthat, hogy a tőkés termelés éppen a látszólagos csúcsein, hirtelen vagy elhúzódó agóniában, esetleg összeroppan. Ilyen vagy más formában a felbomlás és megszűnés szükségszerű, mert azt éppen a tőkés formának a termelőerők abszolút fejlesztésére irányuló alaptörvénye követeli. Így jut el a fejlődés – és így jut el Marx és Engels e fejlődés mozgástörvényei feltárásának útján – a kommunizmushoz mint a gazdasági-társadalmi dinamika szükségszerű végeredményéhez.

„A kommunizmus – írta Marx és Engels már »A német ideológia«-ban – szemünkben nem *állapot*, amelyet létre kell hozni, nem *eszmény*, amelyhez a valóságnak hozzá kell igazodnia. Mi kommunizmusnak a *valóságos* mozgalmat nevezzük, amely a mai állapotot megszünteti. E mozgalom feltételei a ma fennálló előfeltételből adódnak.”¹⁸⁷ Ugyanezt ismétli meg Marx, időközben

hatalmasra nőtt történelmi és politikai-gazdaságtani tudása alapján még meggyőzőbben, például 1870-ben: a munkásosztálynak „nem eszményeket kell megvalósítani, csak ki kell szabadítani az új társadalomnak a régi, összeomló burzsoá társadalom méhében már megfogamzott elemeit”.¹⁸⁸ A kommunizmus – ellentétben az utópiákkal – a tőkés formában fogamzik meg, s nem egyéb, mint a termelés és tulajdon e negyedik alapformájának valóságos tagadása, valamint a valóságos mozgalom részeként e tagadás szükségszerűségének felismerése. A történelem materialista felfogása: kommunizmus. Előfeltétele: maga a történelem, közvetlenül pedig a termelés tőkés formájának kifejlődése. „A német ideológia” erről a gyakorlati előfeltételről azt mondja: „A társadalmi hatalom, vagyis az a megsokszorozott termelőerő, amely a különböző egyéneknek a munka megosztásában megszabott együttműködése által létrejön, ezen egyének számára – minthogy az együttműködés maga nem önkéntes, hanem természetadta – nem mint saját, egyesült hatalmuk jelenik meg, hanem mint idegen, rajtuk kívül álló erő, amelyről nem tudják, honnan és hová tart, amelyen tehát nem lehetnek már úrrá... – ez az »elidegenülés« – hogy a filozófusok számára érthetően fejezzük ki magunkat – természetesen csak két *gyakorlati* előfeltétellel szüntethető meg. Hogy »elviselhetetlen« hatalommá váljék, vagyis olyan hatalommá, amely ellen forradalmat csinálnak, ahhoz az kell, hogy az emberiség tömegét teljesen »tulajdon nélküliként« hozza létre, s egyszersmind ellentmondásban a gazdagságnak és műveltségnek egy meglevő világával – amely gazdagság és műveltség a termelőerő nagy megnövekedését, fejlődésének magas fokát előfeltételezi; másrészt pedig a termelőerők e fejlődése (amivel egyben már adva van az emberek *világtörténelmi* – és nem helyi – létezésében meglevő empirikus egzisztencia) már azért is abszolút szükségszerű gyakorlati előfeltétel, mert nélküle csak a *nélkülözést* tennék általánossá, tehát az *ínséggel* szükségképpen ismét megkezdődne a harc a szükségesért s ismét előállna az egész régi szemét, továbbá, mert csak a termelőerőknek ezzel az egyetemes fejlődésével tételeződik az emberek *egyetemes* érintkezése, ennél fogva egyrészt valamennyi népben egyidejűleg létrehozza a »tulajdon nélküli« tömeg jelenségét (általános konkurencia), mindegyik népet függővé teszi a többinek a forradalmasodásaitól, és végül *világtörténelmi*, empirikusan

egyetemes egyéneket állít a helyi jellegű egyének helyébe. Enélkül 1. a kommunizmus csak mint helyi jelenség létezhetnék, 2. magának az érintkezésnek a *hatalmai* nem fejlődhetek volna ki mint *egyetemes* s ezért elviselhetetlen hatalmak, hazaisütetű-babonás »körülmenyek« maradtak volna, és 3. az érintkezés minden bővülése megszüntetné a helyi kommunizmust. A kommunizmus empirikusan csak az uralkodó népek tetteként »egyszerre« és egyidejűleg lehetséges, ez pedig a termelőerő egyetemes fejlődését és a vele összefüggő világérintkezést előfeltételezi. Egyébként olyan emberek tömege, akik *pusztán* munkások – a tőkétől vagy bármilyen korlátolt kielégüléstől elrekesztett tömeges munkáserő –, és ezért magának ennek a munkának mint biztosított életforrásnak már nem időleges elvesztése is a konkurencia folytán előfeltételezi a *világpiacot*. A proletariátus tehát csak *világtörténelmileg* létezhetik, mint ahogy akciója, a kommunizmus egyáltalában csak mint »világtörténelmi« létezés lehet meg; mint az egyének világtörténelmi létezése, vagyis mint az egyéneknek olyan létezése, amely közvetlenül összekapcsolódik a világtörténelemmel.¹⁸⁹

Ez a fejtegetés – egyes részeiben és kifejezéseiben még talán nyersen – a kommunizmus nemzetköziségének elméleti megalapozása, amely máig sem veszítette el érvényét. Marx és Engels kommunizmusának egyik alapvető felismerését fogalmazza meg: azt, hogy a kommunizmus szükségképpen csak nemzetközi és világtörténelmi tett lehet, mert történelmi előfeltétele, a proletariátus maga is nemzetközi és világtörténelmi, mégpedig a tőkés termelés, a par excellence árutermelés részeként és jóvoltából. A kommunizmus azért nemzetközi és világtörténelmi, mert az áruviszony – egyelőre elidegenült formában – az egyének egyetemességét bontakoztatta ki; mert a kapitalizmus a lokális fejlődések helyén nemzetköziséget és világtörténelmet teremtett. A kommunizmus nemzetköziségét a kapitalizmus alapozta meg; ezért minden „nemzeti” korlátozása súlyos torzulásokkal kell hogy járjon. „A német ideológia” e megfogalmazásából természetesen az is következik, hogy a kommunizmus mint az egyének egyetemességének az áruviszonytól megszabadult formája, mint a kapitalizmust gyökeresen meghaladó új termelési mód is csak világtörténelmileg létezhetik. Ez közvetlenül nem azonos azzal a kérdéssel, lehetséges-e a szocializmus és kommunizmus építése „egy országban”. Marx

és Engels a fenti megfogalmazás idején még Nyugat-Európában várta a forradalom kirobbanását; később a forradalom kezdetét már mindketten Oroszországban várták. Elméletileg tekintve a kommunizmus megfogalmazása és fejlődésének indulása nemcsak hogy mindenütt lehetséges, hanem elkerülhetetlen következménye a kapitalizmus mozgásának; hogy forradalom hol lehetséges és a kommunizmus fejlődése hol meddig juthat, az számtalan különös tényezőtől függő, csak konkrét elemzéssel eldönthető kérdés. Az idézett fejtegetés lényege nem ezzel kapcsolatos, hanem azt mondja számunkra, hogy a kommunizmus teljes kifejlődése, a „saját alapján kifejlődött” kommunizmus csak a világgkommunizmus lehet, mégpedig fogalmából következően.

A kommunizmusnak mint a tőke-viszonyt tagadó „ötödik” különös termelési és tulajdonformának olyan legegyszerűbb meghatározását adtuk, hogy ez a termelési eszközök közösségi tulajdona. E meghatározás elvontságát szemmel láthatóan jelezte sémánk, amely egyén, közösség és termelési eszköz viszonyának kommunista formáját a természetadta első formával teljesen megegyezőnek ábrázolta. Ott azonban azt is megjegyeztük, hogy e formális-elvont megegyezés részben feloldható az elvont mozzanatok specifikálása útján, részben pedig nem kíván feloldást, mert annak jele, hogy a kommunizmus nem állítható egyszerűen különös ötödik formaként a négy történelmi forma mellé vagy után. A kapitalizmus fellépése a tulajdon első három formáját egész sor vonatkozásban egyetlen nagy formaként tagadja, s a kommunizmus e tagadás tagadásaként, harmadik nagy formaként összefoglalja és lezárja az egész megelőző fejlődést. Mint eddigi idézeteinkből is látható, Marx a történelmi mozgás egészének megközelítésében ennek a háromfázisos felfogásnak tulajdonított nagy jelentőséget. Számunkra különösen fontos „A tőke” I. könyvében „A tőkés felhalmozás történelmi tendenciája” címmel található összefoglalás, amelyet jól ismert szöveg létére részletesen idézünk, mert azt reméljük, hogy a tanulmány gondolatmenetében megvilágosodik néhány eddig homályban maradt mozzanata is. „Mire lyukad ki a tőke eredeti felhalmozása, azaz a tőke történelmi keletkezése? – kérdi Marx, és ezt feleli: – Amennyiben nem rabszolgáknak és jobbágyoknak közvetlen átváltoztatása bérmunkásokká, tehát pusztá formaváltoztatás, annyiban a közvetlen termelők kisajátítását, azaz a saját

munkán nyugvó magántulajdon megszüntetését jelenti csupán. – Magántulajdon, mint a társadalmi, kollektív tulajdon ellentéte, csak ott létezik, hol a munkaeszközök és a munka külső feltételei magánszemélyek tulajdonában vannak. Aszerint azonban, hogy ezek a magánszemélyek a munkások-e vagy a nem-dolgozók, a magántulajdonnak is más-más a jellege. Az a végtelen sok árnyalat, amit az első pillantásra mutat, csak az e két véglet között levő közbenső állapotokat tükrözi vissza.

A munkás magántulajdona termelési eszközei felett az alapzata a kisüzemnek, a kisüzem pedig egyik szükséges feltétele annak, hogy a társadalmi termelés és magának a munkásnak szabad egyénisége kifejlődjék. Igaz, hogy ez a termelési mód megvan a rabszolgaságon, a jobbágyságon és más függőségi viszonyokon belül is. De csak ott virágzik, ott fejti ki teljes energiáját, ott hódítja meg a neki megfelelő klasszikus formát, ahol a munkás szabad magántulajdonosa ön maga kezelte munkafeltételeinek, a paraszt a földnek, melyet megművel, a kézműves a szerszámnak, amelyen virtuóz módon játszik. – Ez a termelési mód a föld és a többi termelési eszköz szétforgácsolását tételezi fel. Kizárja nemcsak az utóbbiak koncentrációját, hanem a kooperációt, a munkának ugyanazon a termelési folyamaton belüli megosztását, a társadalom úrrálevését a természetén és a természet társadalmi szabályozását, a társadalmi termelőerők szabad fejlődését is. A termelés és a társadalom szűk természetadta korlátaival fér csak össze. Ennek megörökítését akarni annyit jelentene, mint – ahogyan Pecqueur joggal mondja – »az általános közepszerűséget elrendelni«. Egy bizonyos fokon ez a termelési mód megszüli saját megsemmisítésének anyagi eszközeit. Ettől a pillanattól kezdve olyan erők és szenvedélyek mozdulnak meg a társadalom ölében, amelyek úgy érzik, hogy e termelési mód bilincsbe veri őket. Meg kell semmisíteni, meg is semmisítik. Megsemmisítése, az egyéni és szétforgácsolt termelési eszközöknek társadalmilag koncentrált termelési eszközökké, tehát sokak törpe tulajdonának kevesek tömegmértetű tulajdonává való átváltoztatása, tehát a nép nagy tömegének megfosztása a földtől, a létfenntartási eszközöktől és a munkaszerszámoktól, a nép tömegének ez a szörnyű és kínos kisajátítása – ez a tőke előtörténete... A közvetlen termelők kisajátítását a legkíméletlenebb vandalizmussal és a leggyalázatosabb, legpiszkosabb, legkicsinyesebben

gyűlölködő szenvedélyek ösztönzésére hajtják végre. A saját munkával létrehozott, úgyszólván az egyes, független dolgozó egyének és munkafeltételeinek összenövésén nyugvó magántulajdont kiszorítja a tőkés magántulajdon, amely idegen, de formailag szabad munka kizsákmányolásán nyugszik. Mihelyt ez az átalakulási folyamat a régi társadalmat elég mélyen és elég nagy területen szétbomlasztotta, mihelyt a munkások proletárokká, munkafeltételeik tőkévé változtak, mihelyt a tőkés termelési mód a saját lábán áll, a munka további társadalmasítása és a földnek és más termelési eszköznek további átváltoztatása társadalmilag kiaknázott, tehát közös termelési eszközökké, ennél fogva a magántulajdonosok további kisajátítása, új formát ölt. Amit most ki kell sajátítani, az már nem az önálló gazdálkodó munkás, hanem a sok munkást kizsákmányoló tőkés. – Ez a kisajátítás maguknak a tőkés termelés benső törvényeinek játéka útján, a tőkék centralizációja útján megy végbe. Egy-egy tőkés sok tőkést üt agyon. Ezzel a centralizációval, vagyis sok tőkének kevés tőkés által történő kisajátításával karöltve kifejlődik mind nagyobb méretekben a munkafolyamat kooperatív formája, a tudomány tudatos technikai alkalmazása, a föld tervszerű kiaknázása, a munkaeszközök átváltozása csak közösen alkalmazható munkaeszközökké, minden termelési eszköz gazdaságosabbá tétele azáltal, hogy kombinált, társadalmi munka termelési eszközeiként használják őket, valamennyi nép bekapcsolása a világpiac hálózatába és ezzel a tőkés rendszer nemzetközi jellege... A tőkemonopólium bilincsevé válik annak a termelési módnak, amely vele és alatta virágzott fel. A termelési eszközök centralizációja és a munka társadalmasítása olyan pontot ér el, amelyen már nem fér meg tőkés burkában. A burkot szétrepesztik. Út a tőkés magántulajdon végórája. A kisajátítókat kisajátítják.

A tőkés termelési módból eredő tőkés elsajátítási mód, ennél fogva a tőkés magántulajdon, első tagadása az egyéni, a saját munkán alapuló magántulajdonnak. De a tőkés termelés egy természeti folyamat szükségszerűségével létrehozza saját tagadását. Ez a tagadás tagadása. Ez nem állítja vissza a magántulajdont, de helyreállítja az egyéni tulajdont, a tőkés korszak vívmánya: a kooperáció és a földnek, valamint a maga a munka által termelt termelési eszközöknek a közös birtoklása alapzatán. Az egyének saját munkáján nyugvó, szétforgácsolt magántulajdonának tőkés

tulajdonná való átváltoztatása természetesen hasonlíthatatlanul hosszadalmasabb, keményebb és nehezebb folyamat, mint a ténylegesen már társadalmi termelési üzemen nyugvó tőkés tulajdon átváltoztatása társadalmi tulajdonná. Ott arról volt szó, hogy a nép tömegét kisajátította néhány bitorló, itt arról, hogy néhány bitorlót kisajátít a nép tömege.¹⁹⁰

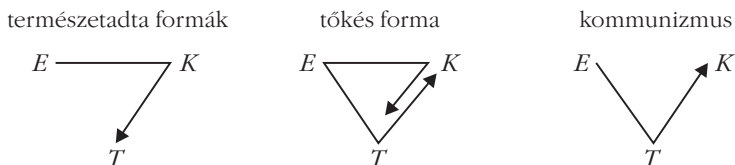
A döntő fontosságú fejtegetés megértéséhez mindenekelőtt le kell szögezni, hogy amikor Marx a kisüzemet termelési módnak nevezi, természetesen nem egy különös termelési és tulajdonformát ért rajta, hanem – mint az idézett szöveg végén mondja – termelési üzemet. Arról a „kis parasztgazdaság”-ról és „független kézműves üzem”-ről van szó, amelyek Marx szerint „részben a feudális termelési mód bázisát alkotják, részben ennek felbomlása után a tőkés üzem mellett jelennek meg”, s amelyek „egszersmind a klasszikus közösségek gazdasági alapjai azok virágkorában, miután az eredetileg keleti közös tulajdon felbomlott, és mielőtt a rabszolgaság a termelést komoly mértékben hatalmába kerítette”.¹⁹¹ Ám a kisparaszi és a kézműves termelési üzem, jóllehet mindkettő és kettejük viszonya is más a termelés antik és germán formájában, a tőkés nagyipar társadalmi üzemével szemben egyetlen nagy ókori-középkori korszakot képvisel. Az antik és a germán tulajdonforma bázisa egyaránt a kisparasztok és kézművesek kisüzeme, és e kisüzeműség alapvető marad egészen a kapitalizmusig. Az antik tulajdonforma felbomlási folyamata lehetővé tesz ugyan rabszolgamunkára alapozott latifundium-gazdálkodást, a feudális fejlődés is létrehozza a jobbágymunkára alapozott majorsági gazdálkodást, ezek azonban egyrészt Marx szerint kivételesek, a felbomlás termékei, másrészt valóban, a munkafolyamatbeli munkamegosztás szempontjából nem tekinthetők nagyüzemeknek. Az ipar nagyüzeműsége még inkább elképzelhetetlen az ókorban (a latifundiummal pl. éppen önfenntartó egységbe kapcsolódik össze), a középkorban pedig csak a céhes kézművességen kívül, mint korai tőkés forma jön létre. Mármost Marx fejtegetésében az ókori és középkori kisüzemet mint saját munkán alapuló magántulajdont tagadja a modern társadalmi üzem mint idegen munkára alapozott tőkés magántulajdon. A magántulajdon két fő formája ez, két véglete, „végtelen sok árnyalata” csupán a kettő közti „közbenső” állapotokat tükrözi vissza. A magántulajdon első típusát tehát megsemmisíti a második

típus, helyesebben az első típus fejlődése elkerülhetetlenül átcsap a második típusba (mind az antik és a germán tulajdonformákon belül, mind a fejlődés egészében), majd a tőkés magántulajdon fejlődése törvényszerűen átcsap nemcsak önmagának, hanem ezzel egyben a magántulajdon mindkét típusának, általában a magántulajdonnak az ellentétébe, a társadalmi, kollektív tulajdonba. A tőkés magántulajdon megsemmisítésével a kommunizmus nem állítja vissza a saját munkán alapuló magántulajdont, hiszen az egyrészt a kisüzem „normális formája” volt, másrészt elkerülhetetlenül a tőkés magántulajdonhoz vezet, hanem *helyreállítja* munka és tulajdon egységének társadalmi, kollektív formáját. Csakhogy a természetadta köztulajdon formájában egyén, közösség és termelési eszköz viszonyát Marx igen határozottan úgy jelölte meg, mint a föld *közösségi tulajdonát* és *egyéni birtoklását*, most pedig azt mondja, hogy a kommunizmus „helyreállítja” az *egyéni tulajdont* és a termelési eszközök *közös birtoklását*, vagy pontosabban a közös birtokláson alapuló egyéni tulajdont. S hogy Marx a természetadta köztulajdonnal szemben a modern kommunista formát *egyéni tulajdonnak* nevezte, az egyáltalában nem véletlen ötlet, hanem egész történetfelfogásából szervesen következik. Ugyanezt a kifejezést használja pl. 1871-ben, megállapítván, hogy a párizsi kommün: „Az egyéni tulajdont valósággá akarta tenni azáltal, hogy a termelési eszközöket, a földet és a tőkét, amelyek most főképpen a munka leigázásának és kizsákmányolásának eszközei, a szabad és társult munka pusztá eszközeivé változtatja.”¹⁹² A természetadta köztulajdon és a kommunista egyéni tulajdon e megkülönböztetésében ott rejlik az egész emberi történelem, ott rejlik az egész történelmi út, amelyen a természetadta közösség egyszerű egyede valóban egyénné, kommunista egyéniséggé vált. Más szóval, ha azt kérdezzük, voltaképpen melyik tulajdonforma „helyreállítása” a kommunista egyéni tulajdon, akkor a felelet: a természetadta köztulajdon formájának olyan helyreállítása, amely a három magántulajdoni forma minden vívmányát tartalmazza. Ugyanakkor helyreállítása munka és tulajdon ősi és fogalmi egységének is, mégpedig nem természetadta, hanem egyetemes egyének alkotta egységének; így a tőkés formával szemben – s annak vívmányaira alapozva – helyreállítása mindkét kapitalizmus előtti magántulajdon-forma *egyik* lényeges meghatározásának, a tulajdon *egyéni munkára alapo-*

zottságának is, tulajdont és munkát a *magán* jellegtől egyaránt megfosztottnak előfeltételezve. Ilyen értelemben a kommunizmus – mint a tagadás tagadása – Marx szerint a három kapitalizmus előtti alapforma lényeges meghatározásait állítja helyre. S erre különösen fontos rámutatni azért, mert később – elsősorban Morgan kommunizmusának hatására – a marxizmusban megjelent és elterjedt az a felfogás, hogy a kommunizmus mint társadalom az osztálytársadalmakkal szemben valamiféle „őskommunista társadalmat” fog magasabb fokon helyreállítani. Marxnál „a tagadás tagadása” gondolata azonban, mint láttuk, a tulajdonformák absztrakciójára vonatkozik, s ráadásul igen konkrét-összetett módon. Az őskommunizmus-osztálytársadalmak- kommunizmus hármasság természetesen nem minden alap nélkül való, de Marx hármasságánál egyrészt szegényesebb, másrészt félrevezetőbb, mert csupán a magántulajdon hiánya – léte – megszüntetése mozzanatokra épít fel mindent, pl. az „őskommunizmus” mesebeli társadalmát. A látszólag empirikusabb „őskommunizmus” társadalma sohasem létezett, de a látszólag elvontabb természetadta köztulajdonforma valóban létezett; vagy ha úgy tetszik, az „őskommunizmus”, amely még csak őstársadalom volt, valóságos egzisztenciával csak mint különféle természetadta közösségek tulajdoni-termelési formája bírt. Ha Marx hármasságát nem mint a tulajdonformák ilyen vagy olyan általános jellegére vonatkoztatottat fogjuk fel, hanem a jelzett módon egyoldalúan alkalmazzuk, akkor a támadt résen belopakodik kommunizmus-elméletünkbe a romantika, felmérhetetlen gyakorlati-politikai következményeivel együtt. Marx fenti fejtegetése értelmében a kommunista tulajdon mint különös forma nem helyreállítása a természetadta köztulajdonnak, hanem – a választott terminusokkal élesen kidomborítva – kifejezett ellentéte annak. S ha az öt alapforma legegyszerűbb meghatározásakor az első és az „ötödik” különös formát mégis azonos képlettel ábrázoltuk, az nem engedmény volt a romantikának, hanem egyrészt képletsorunk elvontságának eredménye, másrészt Marx azon lényeges felismerésének szemléltetése, hogy a három kapitalizmus előtti forma a természetadta kiindulópontnak, az első alapformának három változata. Marx felfogása szerint a három kapitalizmus előtti forma döntő meghatározása a kapitalizmussal szemben: az első formához való kisebb vagy nagyobb kötöttség,

azaz a „többé-kevésbé természetadta” és közvetlen-közösségi jelleg. Ezért kellett az első és az „ötödik” alapforma legegyszerűbb meghatározását a még elvont képletsorban azonosnak ábrázolni. Az E , K és T mozzanatok specifikálása, amit az alapformák dinamikájának tárgyalásával egyidejűleg azóta lényegében elvégeztünk, feltárja a két köztulajdonforma azonosságában az ellentétig menő különbségeket is.

Ha most egyetlen pillanatra ismét az E - K - T viszony absztrakció-jához folyamodunk, és megkíséreljük segítségével ábrázolni Marx hármasság formuláját, akkor a következő képletsort kapjuk:

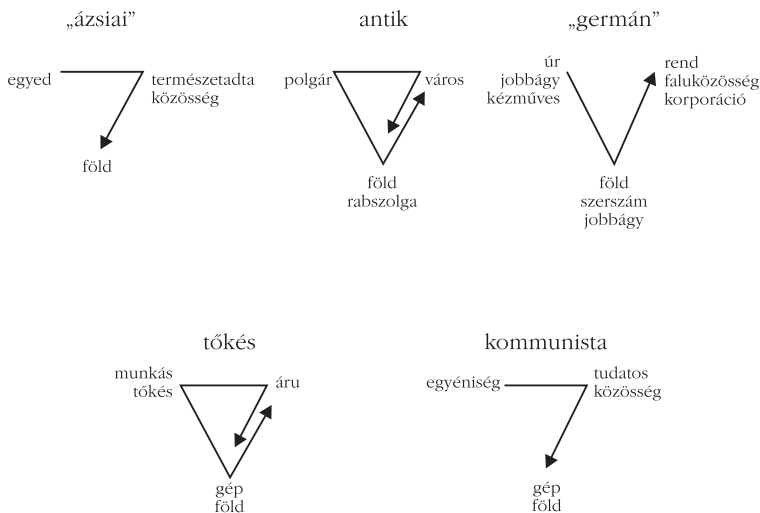


A többé-kevésbé természetadta közösségi formákban (beleértve természetesen a saját munkára alapozott magántulajdoni formákat is) az egyének csupán közösséget alkotva lehetnek a termelési eszközök birtokosai vagy tulajdonosai; a tőkés formában a termelési eszközök egyrészt az áru-„közösség” közvetítésével koncentrálnak szerencsés egyének tulajdonaként, másrészt éppen e szerencsés egyének előfeltétel nélküli termelési eszköztulajdona közvetíti az árucserében gyakorlatilag is kibontakozó emberi egyetemességet; végül a kommunizmusban megvalósul végre az egyének egyéni tulajdona a termelési eszközök felett, s ez közvetíti gyakorlati egyetemességüket, egyetemes tevékenység-cseréjüket a világkommunizmus rendszerében. Látjuk: e háromfázisos ábrázolás valóban rögzít valamit, mégpedig az egyén egyéniséggé fejlődését, emancipálódását természetadta-közösségi meghatározottságának uralma alól. Csakhogy e képletsor a három nagy fázis szemléltetésére mégis alkalmatlan, mert ha a termelési üzem fázisait is le akarjuk olvasni róla, akkor az első képletet és a harmadikat nyomban ki kellene cserélnünk egymással. Így a formalizálás nehézsége megint arra figyelmeztet (és e kis kitérő így talán nem volt felesleges), hogy az a kapitalizmus előtti fázis, amelynek lényeges viszonyait a kommunizmus Marx felfogásában

helyreállítja, mind az $E-K-T$, mind az $E-T-K$ viszonyt tartalmazza. S ez ötletfuttatásunk beletorkollik annak megállapításába, hogy az egyén emancipálódásának három nagy fázisa voltaképpen ama három fázis megismétlődése, amit Marx a kapitalizmus előtti formák lényegeként tárt fel. A kapitalizmus előtti folyamatban az egyénnek természetadta közössége alóli emancipálódása az antik forma közvetítésével történik, amelyben az egyének közössége tőlük elválasztott külön egzisztenciával bír az államban; az egészében vett folyamatban az egyének emancipálódását az áruviszonyra alapozott tőkés forma közvetíti, amelyben az egyének egyetemessége velük szemben álló, tőlük dologivá idegenedett önálló egzisztenciával bír. S amiként a germán forma „ellentétévé fejlődötnen” állítja helyre munka és tulajdon ősi és fogalmi egységét, kiszabadítva az egyént eredeti-természetadta béklyóiból, a kommunizmus is úgy állítja helyre munka és tulajdon kapitalizmus előtti egységét, hogy egyszersmind felszabadítja az egyéneket termelésük és tulajdonuk minden tőlük elválasztott előfeltétele alól, legyen az régi típusú közösség vagy éppen áruviszony. Bizonyos értelemben tehát az egyén emancipálódásának e három fázist rögzítő sémája a fejlődés egészére nézve igazabb, mint a három kapitalizmus előtti formára, hiszen ami a kapitalizmus előtti formáknak csak uralkodó tendenciája, az a fejlődés egészében gazdagon-konkrétan kibontakozó valóságos eredmény. Mégis, pusztán e három fázis rögzítése éppúgy nem öleli fel a történelmi mozgás gazdagságát, mint pl. az őstársadalom-osztálytársadalmak-kommunizmus hármassága. Marxnak „a tagadás tagadásaként” felfogott kommunizmusa, mint láttuk, egy olyan hármasság záró mozzanata, amelynek első fázisa maga is hárommozzanatos. Így ismét ahhoz a már jelzett eredményhez jutunk, hogy a világtörténelmi mozgás alapfázisainak és alaptörvényeinek sematizálásában a viszonylag leginkább „értelmes elvonatkoztatás” az, amely nem kevesebb és nem több, hanem éppen öt alapformát rögzít meg számunkra.

Mínt hogy a tudományos szocializmus a kommunizmust a történelmi fejlődés szükségszerű eredményének fogja fel, nyilvánvaló, hogy a kommunizmus mint „ötödik” különös alapforma döntő jegyeinek megállapítása nem eszményekből, hanem a megelőző négy alapformából adódik. A kommunizmus specifikus meghatározásának alapja: a megelőző formák specifikálása. Úgy véljük,

az elmondottak alapján a fejlődés egészét lehetséges, az *E*, *K* és *T* elvontságát feloldva, specifikusabb meghatározásaiban is ábrázolni; és ez nemcsak az összfejlődés néhány alappozícióját és aspektusát szemlélteti, hanem a kommunizmusét is. Ez az ábrázolás talán a következőképpen emelheti leginkább általános érvényre a specifikus mozzanatokot:



Ez a képletsor természetesen csak jelzése lehet a valóságos specifikálásnak, de úgy véljük, mindenesetre az elmondottak döntő mozzanatait idézi fel és foglalja össze. Az ábrázolt fejlődés öt fázisának további specifikálása helyett – és részben annak általános vonalát felmutatandó – most tanulságos lehet egy pillantást vetni az egyes termelési mozzanatok fejlődésére. Természetesen a három mozzanat egyikét sem szakíthatjuk ki soha a másik kettővel való konkrét viszonyából, hiszen a totalitásból kitépve már egyik sem ugyanaz, mint a totalitás tagjaként. A történelmi kutatás számára vitathatatlanul a legkézenfekvőbb, ha a termelési eszközökkel kezdjük; de belőlük a történelemről csakis akkor olvashatunk ki lényeges összefüggéseket, ha sohasem szakítjuk el őket az egyének és közösségeik mozzanataitól, hanem éppen az egyének és közösségeik mindenkori objektivációjaként fogjuk fel őket. Nos, a

képletsorra vetett egyetlen pillantás megmutatja, hogy a termelési eszközök fejlődésének általános iránya a természetadta termelési eszközből az emberalkotta termelési eszközzé válás. A törzsi forma alapvető termelési eszköze még a föld, sőt specifikusabban, még főképpen a legelőnek használt föld, amely mellett a föld mint szántóföld még csak „szórványos”. A törzsi forma sajátosan ázsiai továbbélésében a legelő-föld szerepét többnyire *teljesen* átveszi a szántóföld (az állattartást a jellegzetes ázsiai civilizációkban teljesen kiszorítja a földművelés, azt csak elkülönült nomád népek foglalkozásaként hagyja meg), de a szántóföld mellett a szerszám teljesen alárendelt marad (földművelés és ipar őseredeti egységében). Így az első forma fejlődésének-stagnálásának minden változatában és fokozatán a termelési eszköz-mozzanat jellemzője: a jóformán őseredeti természetadta jelleg. Az antik formában a föld mint szántóföld jelenik meg fő termelési eszközként, mellette azonban alárendelt helyzetéből korán viszonylag önálló rangra emelkedik (és a sajátosan antik alárendeltségi helyzetet foglalja el) az emberalkotta szerszám. Mi sem jellemzi jobban a termelési eszközöknek az őseredeti természetadta jellegtől való megszabadulás első lépéseként felfogható antik jellegét, mint az, hogy közöttük „természetadta” módon ott van maga az ember is; a rabszolgaság már csak azért sem véletlenül jelenti az antik forma normális fejlődését. Az ember mint termelési eszköz: természetadta első lépés a termelési eszközök természetadta jellegének meghaladása felé, hasonlóan a föld termékeinek olyasféle hasznosításához, mint pl. az állatok „munkába”-állítására. A germán forma alapvető termelési eszköze szintén a szántóföld, mellette azonban elkülönülten-önállóan (önálló várossá is koncentráltan) lép fel a szerszám. A szerszám mint emberalkotta termelési eszköz a feudális formában fogalmilag is, történelmileg is alternatívája a jobbágyságnak; az ember ebben a formában már csak úgy szerepel mások számára közvetlenül termelési eszközként, hogy ugyanakkor maga is tulajdonosa termelési eszközeinek. A par excellence jobbágy tehát már ura számára termelési eszközként funkcionálva is történelemalakító jelentőségű újdonság, s még inkább az, ha átcsap az önálló szerszám-tulajdonos kategóriájába. A szerszámnak ez a középkori önállósodása teszi közvetlenül lehetővé a nagy fordulatot, amely uralkodó termelési eszközzé a tőkés korszakban a szerszám utódát,

a gépet teszi. E vázlatos megjegyzések folytatása természetesen kötetekké duzzadhatna; és ha egyszer megírják a technológia Marx elgondolta igazi, társadalmi történetét, köteteiben valóban ott lesz az emberek világtörténete. Marx és Engels már „A német ideológiá”-ban így jellemezték a termelési eszközök történetének általános irányát. Egy töredékes rész hiányzó passzusaiban feltehetően az emberalkotta termelési eszközökről és a természetadtaokról volt szó, s ennek összegezeképpen azt olvassuk: „Az elsőből a munka egy kialakult megosztásának és egy kiterjedt kereskedelemnek az előfeltétele adódik, a másodikból a helyhez kötöttség. Az elsőnél az egyéneket együvé kell hozni, a másodiknál az egyének az adott termelési szerszám mellett maguk is mint termelési szerszámok vannak jelen. Itt előtérbe lép tehát a különbség a természetadta és a civilizáció által megteremtett termelési szerszámok között. A szántó föld (a víz stb.) természetadta termelési szerszámnak tekinthető. Az első esetben, a természetadta termelési szerszám esetében, az egyének a természet alá vannak besorolva, a második esetben egy munkatermék alá. Az első esetben ezért a tulajdon (földtulajdon) is mint közvetlen, természetadta uralom, a második esetben mint a munka, sajátlag a felhalmozott munka, a tőke uralma jelenik meg. Az első eset előfeltételezi, hogy az egyének valamilyen kötelék, mint akár a család, a törzs, maga a föld stb. által összetartoznak; a második, hogy egymástól függetlenek, és csak a csere tartja össze őket. Az első esetben a csere főként az emberek és a természet közötti csere, olyan csere, amelyben az egyiknek munkáját a másiknak termékeire cserélik; a második esetben túlnyomóan emberek egymás közötti cseréje. Az első esetben elegendő az átlagos emberi értelem, testi és szellemi tevékenység még nem is válik szét; a második esetben a szellemi és testi munka megosztásának gyakorlatilag végbe kellett már mennie. Az első esetben a tulajdonosnak a nem tulajdonosok feletti uralma személyi viszonyokon, egyfajta közösségen nyugodhatik; a másik esetben dologi alakot kellett öltenie valami harmadikban, a pénzben. Az első esetben létezik ugyan a kisipar, de a természetadta termelési szerszám használata alá besorolva, és ezért a munka nincs elosztva különböző egyénekre; a második esetben az ipar csak a munka megosztásában és általa áll fenn.”¹⁹³

A termelési eszközök története azonban: a termelés szubjektumá-

nak története, tehát az egyének és konkrét közösségeik története. „Azzal az egyszerű ténnyel – idézzük ismét Marx Annyenkovhoz írott levelét –, hogy minden későbbi nemzedék az előbbi nemzedék által szerzett termelőerőket talál, amelyek neki új termelés nyersanyagául szolgálnak, összefüggés jön létre az emberek történetében, létrejön az emberiség története, amely annál inkább az emberiség története, minél inkább gyarapodtak az emberek termelőeri és ennek következtében társadalmi viszonyaik. Ebből szükségszerűen következik, hogy az emberek társadalmi története sohasem más, mint egyéni fejlődésük története, akár tudatában vannak ennek, akár nem.”¹⁹⁴ Nos, a bőségesen idézett marxi fejtegetések bebizonyíthatják, hogy Marx később sem lett hűtlen eredeti elgondolásához: mindig az egyének – természetesen társadalomban élő és ilyen vagy olyan közösségeket alkotó egyének – fejlődését tekintette alapvetőnek. Marx számára nem csupán a kiindulópontot jelentette mindig a társadalom mozgásának folyamatában az egyén, hanem ugyanakkor – és ugyanezért – a társadalmi fejlődés összefoglalóját is. Valóban a termelési eszközök fejlődésének is csak úgy van mondanivalója számunkra, ha az egyénekre vonatkoztatjuk, az egyének tárgyasulásaként fogjuk fel. Így a fenti képletsor jelzéseit, az öt termelési-tulajdoni-társadalmi alapforma egész egymásutánját akkor foglaljuk össze a legátfogóbban, ha az egyének fejlődésére vonatkoztatjuk. A társadalomban minden az egyénekből indul ki és az egyénekbe tér vissza; a termelési folyamat, mely az egyének munkavégzésével kezdődik, éppen úgy az egyének fogyasztásával ér véget, mint ahogy munkájukkal kezdődik és bennük – mint fő termelőerőben – összpontosul termelésük minden tapasztalata, társadalmi viszonyaik egész története. Nos, az egyének szempontjából tekintve képletsorunk az egyének fejlődésének történetét jelzi öt fázisban, s az egyének története sem más, mint létezésük természetadta előfeltételeitől való megszabadulásuk, természetadta jellegük alóli emancipálódásuk története. Ennek egyik aspektusát a termelési eszközök fejlődéseként vázlatosan áttekintettük. Teljesebb szemléletet akkor kapunk, ha az egyének konkrét közösségeit is minden fázisban számításba vesszük. A termelés és tulajdon első három alapformáját Marx egyén és közösség szempontjából úgy jellemezte, hogy az első formában a természetadta közösség még a szubsztancia,

amelynek az egyedek csak járulécai; a másodikban a közösség az általános, amely az egyesektől elválasztva is önálló egzisztenciával bír; végül a harmadikban a közösség csupán az egyeseknek a járuléka. A fejlődés egészét tekintve nem nehéz felfedeznünk lényegében ugyanezt a három fázist: a kapitalizmus előtti formákban az egyének – pusztá birtokosok vagy dolgozó magántulajdonosok – valamely közvetlen közösség tagjai, azoktól elválaszthatatlanok; a tőkés formában az egyének igazi „közössége” elkülönülten és idegenül, dologiként áll velük szemben; végül a kommunizmusban az egyének maguk alkotják meg olyan közösségüket, amely az övék, és így semmiképpen sem fordulhat szembe velük. Az egyének közösségei az öt fázisban: természetadta család, nemzetség vagy törzs az első fokon, ázsiai utóéletében családmódra szervezett faluközösségi rendszer és mandarin-állam; az ókorban mindvégig a polisz, egészen a rómaiak polisz-birodalmáig; a középkorban a faluközösségek, a korporációk stb.; a kapitalizmusban az áru viszonya; végül a kommunizmusban az egyének első igazi közössége egyetemes tevékenységcseréjükben. A természetadta családhoz képest a polisz már egyénekalkotta intézmény, a korporációk és ezek hierarchiája még inkább, de mindhárom kapitalizmus előtti fok természetadtának számít az egyének áruközösségéhez viszonyítva, s végül az áruviszony is természetadtának bizonyul a szabad egyének önkéntes és tudatos társulásának perspektívájában. Az egyének e konkrét közösségeinek története nem választható el sem maguktól az egyénektől, sem termelési eszközeiktől éppúgy csak a három mozzanat totalitásában érthetők meg a történelmi fokozatok, mint a három mozzanat akármelyike esetében. Az egyének konkrét közösségei világtörténetének elméleti és gyakorlati-tapasztalati kutatása nemcsak a történelmi intézmények (állam, joggyakorlat, politika stb.) megértéséhez alapvető jelentőségű, hanem a kommunizmus elmélete-gyakorlata számára is. Első pillantásra nyilvánvaló például, hogy míg a kapitalizmus előtti formákban kicsiny és „bornírt” közvetlen közösségekről van szó, amelyek az egyént igen szűk határok közé szorítják és fejlődésében megbénítják, az áruviszony közössége ugrásszerűen magát az emberi egyetemességet tételezi, és hogy ennél fogva a szabad egyének kommunista közössége maga az emberi-nembeli egyetemesség a világkommunizmus majdani intézményeiben. Minden olyan

konkrét kommunista közösség, amely ennél szűkebb és korlátozottabb, egészen a kommunista világmozgalomig vagy a szocialista országok közösségéig: nélkülözhetetlen előzetes formája, de csupán előkészítő, embrionális ősfarmája az ember igazi közösségének. E ma létező ősfarmák magja, teremtője és alapja, amint azt Marx és Engels a múlt század közepén felfedezte és bebizonyította: a proletariátus forradalmi pártközössége.

Akár a termelési eszközök, akár a konkrét közösségek aspektusából próbáljuk összefoglalni a történelmi fejlődést, egyrészt meglehetősen elvont eredményekre jutunk, másrészt még ezekhez is minduntalan emlegetnünk kell az egyéneket. Az egyének fejlődése ugyancsak nem tekinthető önmagában; ha egy pillanatra mégis ezt tesszük, legfeljebb annyit mondhatunk, hogy az a még nem-egyéntől tart az igazi egyén, az egyéniség felé. Konkrétabb meghatározásokat csak a mindenkori közösségek, tehát az egyének viszonyformái által adhatunk: az első fok az „anonim egyed”, természetadta közösségének egyszerű tagja vagy legfeljebb vezetője. Ázsiában névtelen faluközösségi paraszt vagy legfeljebb mandarin; az ókorban magántulajdonos városi polgár, a kisparaszttól a már csak politizáló rabszolgatartóig; a középkorban érdekvédelmi testületekbe lépő magántulajdonos, rendi egyén, aki végül mint magánmunkájának művésze-mestere marad magántulajdonos; a kapitalizmusban a többi egyénnel áruviszonyban levő elkülönült egyén; végül a kommunizmusban szabadon társuló szabad és sokoldalú egyéniség. Ez az áttekintés szembeötlően mutatja, hogy Marx és Engels számára éppen az empirikusan konkrét egyénekből való kiindulásnak kellett feltárnia azt, ami minden elvont módszerű történetfilozófia előtt rejtve maradt: az egyének osztályokba soroltságát. A termelés szubjektumát – mint erről már az egyének empirikus vizsgálata tanúskodik – nem lehet egyetlen és egységes szubjektumnak tekinteni. Ez a spekulatív szemlélet elleplezné a történelmi mozgás ellentmondásainak lényegét, nevezetesen azt, hogy minden termelési-tulajdoni alapforma belső ellentmondásait és dinamikáját maguk az egyének juttatták érvényre, bontakoztatták ki, mégpedig úgy, hogy az ellentmondásnak tudatára jutottak és azt végigharcolták. Ha a valóságos egyénekből indulunk ki, azonnal nyilvánvaló, hogy az alapforma-sémák egyetlen esetben sem ábrázolják valamennyi egyén viszonyait, sőt ellenkezőleg,

előfordul, hogy éppen a kevesek, a kisebbség viszonyait rögzítik (pl. a kifejlett rabszolgaság fokán); és ha egy kivétel mégis van, az csak a kommunizmus. Az öt különös alapforma képletsora a termelés és tulajdon öt történelmileg egymás után következő egymást szükségszerűen követő eredeti, kiindulópontot jelentő viszonyt, és mivel a további fejlődés az eredeti alapon volt lehetséges, öt *uralkodó* viszonyt ábrázol. A kommunizmus kivételével az egyének közösségei sohasem egyenlőségük közösségei, hanem egyenlőtlenségük intézményei voltak: a természetadta közösségek a természetadta egyenlőtlenségeket, az ókori városok magántulajdonosok egyenlőtlenségét rögzítették, a rabszolgákról most nem is szólva; a középkori korporációk az egyenlőtlenséggel vívott harcban jöttek létre, és bár egyikük-másikuk igyekezett biztosítani a tagjai közötti egyenlőséget, ez az egyenlőség éppúgy hierarchikus volt, mint ahogyan ezeket a korporációkat egymással is hierarchikus rend kapcsolta össze; a csereérték uralkodóvá válása ugyanakkor, amikor minden egyén egyenlőségét tételezi elvileg, gyakorlatilag két antagonisztikus osztályba sorolja az egyéneket. Így az egyének felől való megközelítés tárja fel legvilágosabban, hogy az egyének sohasem voltak egymással egyenlők; mindenkori konkrét közösségeik csak egy részük számára voltak közösségek, ezeknek is inkább egyenlőtlenségük intézményei; még inkább az egyenlőtlenség intézményes kifejezői és rögzítői voltak azon egyének számára, akik e közösségekbe csak meghatározott módon, például a közösségi tagok termelési eszközöként illeszkedhettek be. Az egyének aspektusából a legvilágosabb, hogy a mindenkori konkrét közösségek sem egyebek, mint az egyének egymáshoz való mindenkori viszonyainak a kifejezői és intézményes biztosítékai. S mivel az egyének a kommunizmus előtt sohasem voltak egymással egyenlők, most már a valóságnak megfelelően fogalmazhatjuk egyének és közösségeik viszonya fejlődésének három nagy fázisát: az egyének először természetadta egyenlőtlenség uralma alatt élnek, aztán egymással való egyenlőtlen viszonyaikat intézményesítik, miáltal azok velük szemben önálló egzisztenciára jutnak és rájuk mint egyénekre bénítóan hatnak vissza, őket mint egyéneket különböző osztályokba sorolják, egyre kifejlettebb osztály-antagonizmusba egészen addig, míg az egyének dologivá idegenedett egyetemessége lehetővé nem teszi, hogy az egyetemes

egyének felismerjék és megszüntessék az elidegenedését, létrehozva egyetemességükben megvalósuló egyenlőségük viszonyait és a társulás ezeknek megfelelő intézményeit.

A marxizmus első nagy tudományos teljesítményei ezért születtek éppen abból a felismerésből, hogy az empirikusan adott egyénekből kiindulva kell feltárni egyenlőtlenségük történetét, saját viszonyaik tőlük való elidegenedésének formáit és az elidegenedés végleges megszüntetésének szükségszerűségét. „A német ideológia” fennmaradt lapjain pl. azt olvassuk: „Ha az egyéneknek ezt a fejlődését, mely a történelmileg egymásra következő rendek és osztályok közös létezési feltételeiben és az ezek által rájuk erőszakolt általános képzetekben megy végbe, *filozófiailag* [értsd: idealista módon – *T. F.*] tekintjük, akkor persze könnyen azt képzelhetjük, hogy ezekben az egyénekben az emberi nem vagy az ember fejlődött ki, vagy hogy ők fejlesztették ki az embert; olyan képzelődés ez, mellyel néhányszor derekasan arcul csapják a történelmet. Ezeket a különböző rendeket és osztályokat azután az általános kifejezés specifikációiként, a nem alfajaiként, az ember fejlődési szakaszaiként foghatjuk fel. Az egyéneknek ez a meghatározott osztályok alá besoroltsága csak akkor szüntethető meg, amikor már egy olyan osztály alakult ki, melynek az uralkodó osztállyal szemben többé nem egy különös osztályérdeket kell érvényre juttatnia.”¹⁹⁵ – Ha tehát idealista módon az egyéneket egyetlen egységes szubjektumnak tekintjük, és közvetlenül az emberi nem mint általános alá soroljuk őket egyesekként, akkor az egyéneket megosztó rendek és osztályok úgy jellemezhetők, mint az emberi nem alfajai vagy fejlődési szakaszai. Ez a spekulatív módszer kiemelhet ugyan néhány elvont összefüggést, de ezek – Marx kifejezésével – lapos összefüggések lesznek, amelyek a konkrét viszonyokat háttérben hagyják, azokat helyettesítik. Az empirikusan konkrét egyénekből való materialista kiindulás (tehát az egyének, mindenkori közösségeik és a termelési eszközök hármass viszonyának vizsgálata) ezzel szemben minden egyének közti viszony alapját tárja fel: „a történelmileg egymásra következő rendek és osztályok közös létezési feltételeiben” gyökerező egyenlőtlenséget, mégpedig ama különös formameghatározásokban, amelyek azután joggal tekinthetők az emberi nem egyéneinek az egyenlőtlenségből az egyenlőség felé haladó fejlődése törté-

nelmi fokozatainak. Az egyének rendekbe és osztályokba való besoroltsága tehát nemcsak hogy az egyénekből való kiindulással vehető leginkább észre, hanem történelmi elkerülhetetlenségük is csak a termelési mód három alapmozzanatának egyénekből kiinduló viszony-meghatározásának alapján fejthető ki. Képleteink „Közösség” mozzanata ezért egyetlen esetben sem specifikálható egyetlen rendként vagy osztályként; a „rendek és osztályok közös létezési feltételei” minden formában a hármassal azonosak, amelyek éppen ezért uralkodó viszonyok. A „Közösség” mozzanat specifikálása tehát az adott formát megteremtő egyének ama eredeti közösségi intézményét állítja elének, amely az újratermelés és felbomlás során módosul ugyan, de maguknak az egyéneknek rendekbe és osztályokba besoroltsága számára konkrét-intézményes alapot ad (mindaddig, amíg csak valami – ami még tovább bomolhat – létezik az eredeti közösségből). Így a nemzetség és a törzs (vagy éppen a mandarin-állam) csak intézményes alapja az egyének patriarchális egyenlőtlenségének; a polisz-szervezet csupán egyik intézménye a növekvő jelentőségű rabszolgatartásnak és más rendi és osztályegyenlőtlenségeknek; a faluközösségektől az egyházig, másfelől a céhektől ívelő konkrét hierarchiarendszer csak korporatív intézménye magának a rendiségnek; végül az áru ugyancsak „intézményes”-dologi formája, alapja és kiindulópontja magának a par excellence osztálytagozódásnak. Ezért van, hogy például a törzsi formában a közösség egybeesik a konkrét törzsszel, az ázsiai despotizmusban a mandarin-állammal, az ókorban a városállammal, a középkorban is a feudális szervezettel, de magukkal az állam mint felépítményi intézmény alapzatát alkotó rendi és osztályviszonyokkal nem esik egybe; ez utóbbiak csak a hármassal egy olyan aspektusa, mint például a munkamegosztás vagy a termelőerők fejlődése általában.

Eljutottunk tehát az egyének osztályviszonyainak problémájához, amely – mint jeleztük – csak a hármassal alapviszonyok különös formáinak segítségével tárgyalható. Az egyének történelmi közösségeit és a kommunista közösséget „A német ideológia” a következőképpen állítja szembe egymással: „Azt, hogy a személyi hatalmak (viszonyok) a munka megosztása révén dologi hatalmakká változtak át, nem lehet azáltal ismét megszüntetni, hogy az erről alkotott általános képzetet kiverjük a fejünkből, hanem csak azáltal, hogy

az egyének ezeket a dologi hatalmakat megint besorolják maguk alá és a munka megosztását megszüntetik. Ez a közösség nélkül nem lehetséges. Csak a [másokkal való] közösségben [kapja meg mindegyik] egyén az eszközöket ahhoz, hogy hajlamait minden irányban kiművelje; csak a közösségben válik tehát lehetővé a személyes szabadság. A közösség eddigi pótlékaiban, az államban stb. a személyes szabadság csakis az uralkodó osztály viszonyai között fejlődött egyének számára létezett és csak annyiban, amennyiben ennek az osztálynak az egyénei voltak. Az a látszólagos közösség, amellyé eddig az egyének egyesültek, mindig önállósította magát velük szemben, és minthogy egy osztálynak egy másokkal szembeni egyesülése volt, a leigázott osztály számára nemcsak teljesen illuzórikus közösséget, hanem egyúttal új béklyót is jelentett. A valószínű közösségben az egyének társulásukban és társulásuk által egyúttal szabadságukat is elnyerik.”¹⁹⁶ – E megfogalmazás, amely a történelmi közösségeket egyrészt „pótlék”-nak, „látszólagos”-nak mondja a kommunizmus valószínű közösségével szemben, másrészt a mindenkori uralkodó osztály társulásának fogja fel a kizsákmányolás biztosítására, a legközvetlenebbül összefügg a három kapitalizmus előtti tulajdonformának „A német ideológia”-beli jellemzésével. S hogy e tanulmány annak idején mégsem „A német ideológia” közvetlenül osztályszempontú elemzését követte tovább, annak döntő oka az, hogy Marx „Grundrisse”-beli, sokkal érettebb elemzéseinek követése, íme, eljuttatott bennünket az osztályviszonyok problémájához, csak sokkal megalapozottabban. „A német ideológia” vagy „A kommunista kiáltvány” osztályharcosságának tudományos megalapozása az a mintegy tizenöt éves munka volt, amelynek során Marx elvégezte a „politikai gazdaságtan bírálatát”. A „Grundrisse” lapjain már egyáltalán nem vázlat, legfeljebb külső formáját tekintve vázlatos mindaz, ami „A német ideológia” vagy „A kommunista kiáltvány” idején még valóban vázlat volt. Ám a kiérleltebb elemzések fényében most annál szembetűnőbb a korai vázlatok zsenialitása. Olvassuk figyelmesen tovább „A német ideológia” töredékeit: „Az egyének mindig magukból indultak ki, de természetesen adott történelmi feltételeiken és viszonyaikon belül, nem pedig az ideológusok értelmében vett »tisztá« egyénből. De a történelmi fejlődés folyamán és éppen a társadalmi viszonyoknak a munka megosztásán belül elkerülhetetlen önállósulása

következtében különbség ütközik ki mindegyik egyén életében, amennyiben ez az élet egyrészt személyes, másrészt be van sorolva a munka valamelyik ága és az ahhoz tartozó feltételek alá. (Ez nem úgy értendő, mintha pl. a járadékos, a tőkés stb. nem volnának személyek többé, hanem úgy, hogy személyiségüket egészen határozott osztályviszonyok szabják és határozzák meg, s a különbség csak egy más osztállyal való ellentétben ütközik ki, és saját maguk számára csak akkor, ha csődbe kerülnek.) A rendben (még inkább a törzsben) ez még el van fedve, például a nemes mindig nemes marad, a roturier mindig roturier, tekintet nélkül egyéb viszonyaira; ez egyéniségétől elválaszthatatlan minőség. A személyes egyének az osztályegyénnel szembeni különbsége, az életfeltételeknek az e[gyén] számára való véletlensége csupán annak az osztálynak a fellépésével kezdőd[ik], amely maga is a burzsoázia terméke. [Az] egyének egymás közötti konkurenciája és harca hozza csak létre és fejleszti ki ezt a véletlenséget mint olyant. Ezért a burzsoá uralom alatt az egyének az elképzelésben szabadabbak, mint régebben, mert életfeltételeik véletlenek számukra; a valóságban természetesen kevésbé szabadok, mert inkább vannak besorolva dologi hatalom alá. A rendtől való különbség kivált a burzsoáziának a proletariátussal szemben való ellentétéből ütközik ki. Midőn a városi polgárok rendje, a korporációk stb. a vidéki nemességgel szemben színre léptek, létezési feltételük, az ingó tulajdon és a kézművesmunka – amelyek lappangóan léteznek már a feudális kötelékből való kiválásuk előtt is – mint valami pozitív jelent meg, amelyet a feudális földtulajdonnal szemben érvényesítettek, s amely ezért először a maga módján megint csak a feudális formát vette fel. Igaz, hogy az elszökő jobbágyok addigi jobbágyságukat személyiségükre nézve véletlen valaminek kezelték. Ezzel azonban ugyanazt tették, amit minden osztály tesz, amely béklyóitól megszabadítja magát, s azonfelül nem osztályként, hanem egyenként szabadították fel magukat. Továbbá nem léptek ki a rendiség keretéből, hanem csupán új rendet alkottak és addigi munkamódjukat az új helyzetben is megtartották és tovább kiképezték azáltal, hogy megszabadították az addigi, elért fejlődésüknek [többé] meg nem felelő béklyóktól. – a proletárok számára viszont saját életfeltételük, a munka és vele a mai társadalom valamennyi létezési feltétele véletlen valamivé vált; efölött az egyes proletároknak nincs ellenőrzésük és efölött

semmiféle *társadalmi* szervezet sem adhat nekik ellenőrzést s az egyes proletár személyisége és reá erőszakolt életfeltétele – a munka – közötti ellentmondás az ő maga számára is kiütközik, jelesen mert már ifjúságától kezdve feláldozzák és mert nincs meg az esélye, hogy osztályán belül eljusson azokhoz a feltételekhez, amelyek a másik osztályba átviszik.¹⁹⁷

Az egyéneket tehát létfeltételeik különböző rendekbe és osztályokba sorolják be, s ezáltal minden egyes egyént kettészakítanak személyes egyénre és osztályegyénné. „A személyes egyén és a véletlen egyén közötti különbség – mondja később »A német ideológia« – nem fogalmi megkülönböztetés hanem történelmi tény. E megkülönböztetésnek különböző korokban különböző az értelme, például a rend a XVIII. században az egyén számára véletlen valami, plus ou moins a család is az. Olyan megkülönböztetés ez, amelyet nem nekünk kell minden korra vonatkozóan megtennünk, hanem amelyet minden kor maga tesz meg az általa készen talált különböző elemek között, mégpedig nem a fogalom szerint, hanem az élet anyagi összeütközéseinek kényszerítésére. Az, ami a későbbi kor szemében a korábbival ellentétben – tehát a korábbi kor által ráhagyott elemek között is – véletlennek jelenik meg, egy olyan érintkezési forma, amely a termelőerők meghatározott fejlődésének felelt meg. A termelőerők viszonya az érintkezési formához nem más, mint az érintkezési forma viszonya az egyének ténykedéséhez vagy tevékenységéhez... Azok a feltételek, amelyek mellett az egyének addig érintkeznek egymással, amíg az ellentmondás még nem következett be, egyéniségükhöz tartozó feltételek, s nem külsőlegesen számukra, olyan feltételek, amelyek mellett ezek a meghatározott viszonyok között létező, meghatározott egyének anyagi életüket és azt; ami ezzel összefügg, kizárólag termelhetik – tehát öntevékenységük feltételei és ez az öntevékenység termeli őket... – E különböző feltételek, amelyek először az öntevékenység feltételeiként, később annak béklyóiként jelennek meg, az egész történelmi fejlődésben érintkezési formák összefüggő sorát alkotják, amelynek összefüggése abban áll, hogy a korábbi, béklyóvá vált érintkezési forma helyébe új, a fejlettebb termelőerőknek és ezzel az egyének haladott öntevékenységi módjának megfelelő érintkezési formát állítanak, amely a son tour megint béklyóvá válik, és akkor másik lép helyébe. Minthogy ezek a feltételek

minden fokon megfelelnek a termelőerők egyidejű fejlődésének, történetük egyszersmind a fejlődő és minden új nemzedék által átvett termelőerők története és ezzel magukban az egyénekben rejlő erők fejlődésének története.”¹⁹⁸ A szükségtelen parafrázisok és ismétlések helyett itt csak azt emeljük ki, hogy „A német ideológia”, amikor „érintkezési formák összefüggő sorá”-ról beszél, e formákba kétségtelenül beleérti a termelési feltételek teremtette osztályviszonyokat. Másfelől természetesen beleértendő minden különös „érintkezési formába” az egyének mindenkori „látszat”-közösségi intézménye vagy az ilyen intézmények egész sora, sokszor maga az állam. S e megjegyzésünkkel lezártunk vesszük azt a kérdést, hogy a termelési feltételek alapformáit valóban a *társadalmi formák*, a gazdasági társadalomalakulatok alapmeghatározásainak tekinthetjük-e. Nyilvánvaló, hogy igen, hiszen éppen ezek az alapviszonyok magyarázzák meg a mindenkori sajátos osztálystruktúrát, sőt, ez alapviszonyok mozzanatai közt nemcsak az alapzat, hanem a felépítmény lényeges elemei is ott vannak.

A kommunizmusig tehát minden különös termelési feltételformából az egyének egyenlőtlenségének rendi vagy osztályviszonyai nőnek ki, amely körülmény az egyéneket önmagukban is kettéhasítja, személyes szabadságukat és egyénekként való kifejlődésüket pedig – egy bizonyos „bornírt” határon túl – lehetetlenné tesz. Így a képletekben ábrázolt közösségi viszonyban voltaképpen sohasem személyes, hanem osztály-egyén mivoltukban szerepelnek; személyes egyén mivoltuk először a kommunizmusban válhat akadálytalanul a társulás alapjává. „Az egész eddigi fejtegetésből kitűnik – mondja »A német ideológia« -, hogy az a közösségi viszony, amelybe egy osztály egyénei beléptek, és amelyet a kívülállókkal szemben fennálló közösségi érdekeik szabtak meg, mindig olyan közösség volt, amelyhez ezek az egyének csak mint átlagegyének tartoztak, csak amennyire osztályuk létezési feltételeiben éltek, olyan viszony, amelyben nem mint egyéneknek, hanem mint osztálytagoknak volt részük. A forradalmi proletárok közösségében viszont, akik a maguk és valamennyi társadalomtag létezési feltételeit ellenőrzésük alá vonják, éppen megfordítva áll a dolog; ebben az egyének mint egyének vesznek részt. Éppen az egyéneknek ez az egyesülése (a most kifejlett termelőerőket természetesen előfeltételezve) helyezi az egyének ellenőrzése alá szabad fejlődésük és

mozgásuk feltételeit, azokat a feltételeket, amelyek eddig a véletlenre voltak bízva és az egyes egyénekkel szemben önállósultak éppen azért, hogy különváltak mint egyének, hogy szükségszerű volt olyan egyesülésük, amely a munka megosztásával adódott és különválásuk folytán számukra idegen kötelékké vált. Az eddigi egyesülés csupán ezekre a feltételekre szóló (semmi esetre sem önkényes, mint ahogyan például a »Contrat social« leírja, hanem szükségszerű) egyesülés volt... amely feltételeken belül azután az egyéneknek a véletlenség élvezete jutott. Ezt a jogot, hogy bizonyos feltételeken belül zavartalanul örülhetnek a véletlenségnek, nevezték eddig személyes szabadságnak. – Ezek a létezési feltételek természetesen csak a mindenkori termelőerők és érintkezési formák.”¹⁹⁹ – Az egyének fejlődésének általános menete az a képlet-sorunkban kettősen is ábrázolt három fázis, amelynek második fokán az egyének egymás közti viszonyai velük szemben önálló formát öltenek, s harmadik fokán az egyének megszüntetik saját viszonyaiknak ezt a velük szemben álló különlétezését. A fejlődés egészében ez a harmadik fok a kommunizmus, amelynek tulajdoni meghatározását ilyenformán egyáltalában nem véletlenül találjuk Marxnál egyéni tulajdonnak. „A német ideológia” szerint: „A kommunizmus abban különbözik minden eddigi mozgalomtól, hogy felforgatja valamennyi eddigi termelési és érintkezési viszony alapzatát, és első ízben kezeli az összes természetadta előfeltételeket tudatosan az eddigi emberek teremtményeiként, lehántja róluk a természetadta jellegüket, és aláveti őket az egyesült egyének hatalmának. Berendezése ezért lényegileg gazdasági, az egyesülés feltételeinek anyagi előállítására; a meglévő feltételeket az egyesülés feltételeivé teszi. Éppen az a fennálló, amelyet a kommunizmus teremt, a valódi bázis ahhoz, hogy lehetetlenné tegyen minden az egyénektől függetlenül fennállót, amennyiben az a fennálló mégis nem egyéb, mint maguk az egyének eddigi érintkezésének terméke. A kommunisták tehát az eddigi termelés és érintkezés által létrehozott feltételeket gyakorlatilag szerves feltételekként kezelik, nem képzelik azonban, hogy az eddigi nemzedékek terve vagy rendeltetése az volt, hogy nekik anyagot szolgáltatassanak, és nem hiszik, hogy ezek a feltételek az őket teremtő egyének számára szerves feltételek voltak.”²⁰⁰

Minden „terv vagy rendeltetés” nélkül, ámde tényszerűen: a

négy alapforma az „ötödiknek” előfeltétele, mert ez az „ötödik” valamennyi megelőző forma minden igazi vívmányát magába építi. A fejlődésnek ezt az összefoglalását pedig az teszi lehetővé, hogy az „ötödik” forma radikálisan tagadja az összes megelőzőt. E radikális tagadás legátfogóbb kifejezése nyilván az, ha Marx és Engels nyomán mi is az egyének szabadságáról, társulásukban elnyert szabadságáról beszélünk. Ebben az értelemben a világtörténelem valóban nem más, mint haladás elsősorban a szabadság valóságos viszonyaiban (és természetesen a tudatában is). A kommunizmus az eddigi tendenciából, amely lassan és főleg ellentmondásosan érvényesült, valóságot teremt, és ezzel természetadtának fogja fel a fejlődés minden korábbi feltételét-béklyóját, legyőzi azokat és aláveti valamennyit az egyének mint egyének hatalmának. Az egész világtörténet ebben az értelemben való tagadása ugyanaz, mint az egyenlőtlenség tagadása. A kommunizmus történelmi visszapillantása kimutatja, hogy az egyének fejlődését minden korábbi formában közvetlenül a rendekbe és osztályokba való besoroltságuk gátolta meg. A rendek és osztályok egyenlőtlensége ebben az értelemben természetadta béklyó; mint ahogy egyébként csíraformáik megjelenése is természetadta már az őseredeti családban. A rendek és osztályok: a régi társadalmak természetadta jellegének legátfogóbb kifejezése.

A kommunizmus előtti társadalmak rendjeiről és osztályairól az eddigiek alapján már nem nehéz elmondani a legszükségesebbeket. Nyilvánvaló, hogy minden különös társadalmi tagozódást a termelés különös előfeltételei határoznak meg. Nos, „A német ideológia” tulajdonforma-jellemzéseinek bevezető részében találunk egy passzust, amelynek terminológiája nézetünk szerint a legalkalmasabb arra, hogy a különös társadalmi struktúrákat egy-egy szóval jellemezzük. Ismeretes, hogy „A német ideológia” a különös formák meghatározó alapzataként előszeretettel emlegeti a munkamegosztás egy-egy különös formáját. Így a következő passzus is ebből indul ki; „A munka egy nemzetben belüli megosztása először is az ipari és kereskedelmi munkának a földművelő munkától való különvállását és ezzel város és falu különválását és érdekeik ellentétét eredményezi. További fejlődése a kereskedelmi munkának az ipari munkától való különválásához vezet. Ugyanakkor a munkának e különböző ágakon belüli megosztása folytan

a meghatározott munkákon együttműködő egyének között ismét különböző ágazatok keletkeznek. Ezeknek az egyes ágazatoknak egymással szembeni helyzetét a földművelő, ipari és kereskedelmi munka üzemmódja szabja meg (patriarchalizmus, rabszolgaság, rendek, osztályok).²⁰¹ A munkamegosztás módjának jellemzésére adott felsorolás nyilvánvalóan az osztálystruktúra négy különös formájára vonatkozik, s alighanem napjainkig legalkalmasabb e négy társadalmi forma rövid jelzésére. A kifejezésekből nyilvánvaló mindenekelőtt az, hogy Marx és Engels valóban kifejtett, par excellence osztályokat éppúgy csak a tőkés alapformában tételezett, mint pl. par excellence árutermelést, par excellence elidegenedést és így tovább. Az „osztályok” kategória a maga konkrétságában csak a kapitalizmus társadalmi tagozódására alkalmazható, mégpedig éppen az árutermelés konkrét fejlődése alapján, de ez nem azt jelenti, hogy korábban osztályokról egyáltalában nem beszélhetünk. Sőt ellenkezőleg, a korábbi osztálytagozódások kuszaságában a par excellence osztálytársadalom segítségével igazodhatunk el, hiszen „az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához”. A tőkés forma osztálystruktúrájának megértésével kulcsot kapunk a régebbi társadalmi tagozódások megértéséhez, de természetesen szó sem lehet semmiféle azonosításról, a kulcsot a régebbi tagozódásoknak a maguk különös formájában való megértéséhez kapjuk. Úgy gondoljuk, a kapitalizmus előtti társadalmakat mi sem jellemzi jobban, mint e három szó; patriarchalizmus, rabszolgaság, rendek – megannyi „a magasabb rendűre utaló jelzés”, megannyi *jelzése* objektíve is az osztálystruktúrának, amely „kialakult jelentéssé” csak a kapitalizmusban fejlődik.

Ha a termelés-tulajdon alapformáinak marxi meghatározásaiból indulunk ki, nyilvánvaló, hogy az első forma csak természetadta vagy „családi mintára” kialakított egyenlőtlenségeket foglalhat magában: patriarchális a nők, az idegenek rabszolgasága, patriarchális a családfők uralma, sőt patriarchális egy ázsiai állam egész adórendszere, mandarinjainak osztályuralma is. A második formában a későbbi osztálytagozódás legerősebb jelzése kétségtelenül a rabszolgotartókra és rabszolgákra való tagozódás. Igen ám, de ezt az osztályellentétet csak a maga különösségében szabad fel-fognunk, aminek lényege az, hogy a rabszolga nem szubjektuma a társadalmilag meghatározott termelésnek, hanem termelési esz-

köze. Így a rabszolgák és a rabszolgatartók osztályellentétének és osztályharcának igazán csak jelzészokáról beszélhetünk; és a sztálini metafizikus módszer egyik legszimptomatikusabb megnyilvánulása volt, hogy a rabszolgák osztályharcának jelentőségét a végletekig eltúlozta. Marx, mint ismeretes, az ókorra jellegzetes osztályharcnak éppen a földtulajdonért vívott – rendi jellegű – harcokat tartotta. 1869-ben pl. így fogalmazta meg véleményét: „A régi Rómában az osztályharc csak egy kiváltságos kisebbségen belül, a szabad gazdagok és a szabad szegények között folyt, míg a népesség nagy termelő tömege, a rabszolgák, csupán passzív talapzatot alkottak ama harcolók számára.”²⁰² Úgy véljük, az eddigi fejtegetések után Marx álláspontját nem szükséges további idézetekkel igazolni, hiszen Marx alapján mutattuk ki, hogy a rabszolgaság még a termelési eszközök aspektusából tekintve is az ókori stádium természetes velejárója, és az antik forma lényegéhez tartozik, hogy ugyanakkor a rabszolgákat mint ilyeneket soha ne engedje par excellence osztállyá fejlődni. A harmadik formára, a középkorra jellegzetes osztálytagozódás megint csak az alapviszonyból következő módon a rendiség. Esetenként lehet valami meghatározott értelme annak a kutatásnak, amely rendek és osztályok „határainak” megegyezését vagy nem-egybeesését firtatja, de csak akkor, ha a cél rendiség és kezdődő kapitalista osztálystruktúra átmeneti keveredésének vagy harcának vizsgálata. A tőkés és a proletárok közvetlen középkori előfutárainak kutatása meg különösen jelentős a tőke előtörténete szempontjából. Az osztályok jellegzetesen feudális formája azonban a rendek, tehát a magántulajdonosok egymásra vonatkozásai, beleértve természetesen a paraszti rendet is. Sőt, a középkori rendiségnek mint az ókorinál lényegesen fejlettebb-konkrétabb osztálytagozódásnak világtörténelmi újdonsága éppen az, hogy a függő-paraszt vagy jobbágy már nem egyszerűen termelési eszköz, hanem a föld tartozékaként is magántulajdonos, a termelés szubjektuma: ezáltal jelent hatalmas lépést és szinte egyedül elképzelhető átmenetet ez a tagozódás a par excellence osztályellentét felé, amikor a termelés szubjektumaként szereplő egyének tagozódnak két antagonisztikus osztályba. Képleteinkben ez az átmenet úgy ábrázolódhatik, hogy – az első forma osztálycsírától most eltekintve – az antik formában a rabszolgák osztálya csupán a *T* mozzanatban, a feudális formában a *T* és az *E* mozzanatban

egyaránt, a tőkés formában végül csak az *E* mozzanatban szerepel. Az összfejlődés ellentmondásos menetének egyik formája, hogy míg egyfelől a dolgozók nem dolgozó urakká fejlődése megy végbe szakadatlanul, ugyanakkor a szolgaságba taszított közvetlen termelők is fokról fokra emancipálódnak a termelési eszközként való szereplés természetadta igája alól. Újabb paradoxon, hogy e három fokozatban (rabszolgaság, jobbágyság, proletárság) végbement emancipálódás nem csökkentette, hanem súlyosbította a kizsákmányolást, sőt magát az egyének szolgaságát is, hiszen a gazdasági totalitásban való emancipálódás az alávetett egyénekre nézve is bizonyos objektív eredményekkel jár, és a mindinkább kifejlődő osztályelnyomás ezekkel az eredményekkel mind kiáltóbb ellentmondásba kerül. A jobbágy már korántsem „passzív talapzata” más egyének osztályharcának, hanem maga is részese a – túlnyomóan rendi jellegű – középkori osztályharcoknak; még kevésbé „passzív talapzat” a proletariátus, ellenkezőleg, ez az első elnyomott termelő osztály, amely valóban „sírásója” lehet elnyomóinak és velük együtt a par excellence osztályelnyomásnak. Ha a proletariátus nem lenne a rabszolgákhoz hasonlóan megfosztva létezése tárgyi feltételeinek tulajdonától, és ugyanakkor az áruviszony nem mint egyébként szabad egyéneket állítaná tagjait osztályként szembe a burzsoáziával, akkor történelmi küldetését nem tölthetné be. Az osztályviszony kifejlődésének ez a három fokozata ugyancsak fontos hármassága az öt alapforma egymásutánjának; a fejlődés egészében pedig ez a három fokozat az őstársadalom–osztálytársadalmak–kommunizmus hármás formulájában találja meg helyét. Ez utóbbi nagy hármasságban, mint az osztályviszonyról mondtak most még világosabban mutatják, egyáltalában nem az őstársadalom mesebeli egyenlőségének helyreállításáról van szó, hiszen az őstársadalom a szolgaság és elnyomás természetadta csíráit elég bőségesen tenyésztette, hanem egy olyan harmadik fok megteremtéséről, amely történelmileg még sohasem volt, s az egész történelmet egyszerre tagadja és összefoglalja.

Az elmondottakkal, úgy hisszük, meghúztuk a bonyolult összefüggések legfontosabb vonalait annak bizonyítására, hogy Marx és Engels felfogásában a kommunizmus legmaterialistább és egyben legszebb rövid meghatározása: az egyén mint egyén kifejlődése s az egyénnek egyéni tulajdonában és társulásában elnyeri szabad-

sága, emancipálódása végre létezésének minden természetadta feltételének uralma alól. Álljon itt még néhány klasszikus megfogalmazás „A német ideológia”-ból: „...a termelőerők az egyénektől teljesen függetleneknek és elszakítottaknak jelennek meg, saját világnak az egyének mellett, aminek abban van az alapja, hogy az egyének, akiknek erői ezek, szétforgácsoltan és egymással elentétben léteznek, míg másfelől ezek az erők csak ezen egyének érintkezésében és összefüggésében valóságos erők. Tehát az egyik oldalon a termelőerők totalitása áll, amelyek mintegy dologi alakot öltöttek, és maguknak az egyéneknek a számára már nem az egyének erői, hanem a magántulajdonéi, és ezért csak annyiban az egyének erői, amennyiben azok magántulajdonosok. Egyetlen korábbi időszakban sem öltötték a termelőerők az egyének *mint egyének* érintkezése számára ezt a közömbös alakot, mert érintkezésük maga még korlátolt volt. A másik oldalon e termelőerőkkel szemben áll az egyének többsége, akiktől ezek az erők elvannak szakítva, és akik ezért minden valóságos élettartalomtól megfosztva, elvont egyénekké váltak, de akik ezáltal kerültek csak abba a helyzetbe, hogy *mint egyének* egymással összeköttetésbe lépjenek. Az egyetlen összefüggés, amelyben a termelőerőkkel és saját létezésükkel még állanak, a munka, elvesztette náluk az öntevékenység minden látszatát, és csak úgy tartja fenn életüket, hogy elnyomorítja azt, míg a korábbi időszakokban az öntevékenységet és az anyagi élet létrehozását az választotta el egymástól, hogy mindegyik más-más személyre jutott, és az anyagi élet létrehozása az egyének korlátoltsága miatt maga is még az öntevékenység alárendelt fajtájának számított, most a kettő annyira különösik, hogy az anyagi élet maga egyáltalában célként, ennek az anyagi életnek a létrehozása pedig, a munka (amely az öntevékenységnek most egyedül lehetséges, de mint látjuk, negatív formája), eszközként jelenik meg. Most tehát odáig jutott a dolog, hogy az egyéneknek a termelőerők meglevő totalitását el kell sajátítaniuk, nemcsak azért, hogy eljussanak öntevékenységükhöz, hanem már egyáltalában azért is, hogy létezésüket biztosíthassák. Ezt az elsajátítást először is az elsajátítandó tárgy szabja meg – a totalitással kifejlődött és csak egyetemes érintkezés keretében létező termelőerők. Ez az elsajátítás tehát már erről az oldalról is a termelőerőknek és az érintkezésnek megfelelő egyetemes jelleggel kell hogy bírjon. Ezeknek az erőknek

az elsajátítása maga nem egyéb, mint az anyagi termelési szerszámoknak megfelelő egyéni képességek kifejlesztése. A termelési szerszámok totalitásának elsajátítása már ezért is a képességek totalitásának kifejlesztését jelenti magukban az egyéneknél. Ezt az elsajátítást továbbá megszabják az elsajátító egyének. Csakis a jelenkor minden öntevékenységből teljesen kirekesztett proletárjai képesek arra, hogy teljes, többé nem korlátolt öntevékenységüket, amely a termelőerők totalitásának elsajátításában és a képességek totalitásának ezzel tételezett kifejlesztésében áll, érvényre juttassák. Minden korábbi forradalmi elsajátítás korlátolt volt; olyan egyének, akiknek öntevékenységét korlátozott termelési szerszám és korlátozott érintkezés korlátolta, ezt a korlátozott termelési szerszámot sajátították el, és ezért csak újabb korlátozottsághoz jutottak el. Termelési szerszámuk tulajdonukká vált, de ők maguk a munka megosztása és saját termelési szerszámuk alá maradtak besorolva. Minden eddigi elsajátításnál egyének tömege maradt egyetlen termelési szerszám alá besorolva; amikor majd a proletárok sajátítanak el, termelési szerszámok tömegét kell mindegyik egyén alá, a tulajdont pedig valamennyiük alá besorolni. A modern egyetemes érintkezés nem is sorolható másként be az egyének alá, csak úgy, hogy valamennyiük alá sorolják be.”²⁰³

A természetadta őstársadalom és a létezés minden „természetadta” feltételén uralkodó kommunizmus közötti egész különbség, azaz a világtörténelem minden haladása az egyéneknél összpontosul: a kommunizmusban végre valóban egyénekről beszélhetünk. Az egyének társulásukban létfenntartásuk minden természetadta gondjától egyszer s mindenkorra megszabadulnak; ezáltal a termelés és tulajdon „ötödik” alapformája még csak nem is harmadik, hanem *második* nagy korszakát kezdi az emberi történetnek. A kommunizmusról éppen abban az értelemben mondhatjuk, hogy „berendezése lényegileg gazdasági”, amennyiben a létfenntartás biztosítására való termelésnek azt az utolsó gazdasági formáját értjük rajta, amely egyben megszünteti a pusztá létfenntartást szolgáló gazdasági formák történetét, és azokra egészében véve mint „régiszemét”-re tekint vissza. Marx a nagyipar adta lehetőségek közt felfedezte, hogy a „valóságos gazdaság” mindegyre kevésbé függ a munkaidőtől és a ráfordított munkamennyiségtől, s egyre inkább „azoknak a hatóerőknek a hatalmától, melyeket a

munkaidő alatt mozgásba hoznak”, ez az erő pedig „megint nem áll semmilyen arányban a közvetlen munkaidővel, amelybe termelésük kerül, hanem éppenséggel a tudomány általános állásától és a technológia haladásától, vagyis e tudománynak a termelésre való alkalmazásától függ”. Így a kommunista formában „nem a közvetlen munka, amelyet az ember maga végez, nem is az idő, amelyet dolgozik, hanem a saját általános termelőerejének elcsúsztatása, az, hogy megérti a természetet és uralkodik felette társadalomtestként való létezése révén – egyszóval a társadalmi egyén kifejlődése az, ami a termelés és a gazdagság nagy alappilléreként jelenik meg”.²⁰⁴ Ezzel azonban nemcsak az az „ötödik” korszak köszönt be az emberiség életében, amelyben a munkaidő többé nem lehet mértéke a gazdagságnak és ezért a csereérték sem a használati értéknek, hanem az a *második* nagy korszak, amelyben „a munka közvetlen formában többé nem a gazdagság nagy forrása”.²⁰⁵ Az emberiség „előtörténetének” végeredményeként és az egyének szabadságának legbensőbb tartalmaként maga a munka is emancipálódik természetadta rabságából, a létfenntartásért végzett munkából az egyének szabad öntevékenysévé válik. Idézzük még egyszer Marxot: „A társadalom valódi gazdagsága és újratermelési folyamatának állandó bővítési lehetősége... nem a többletmunka hosszától, hanem termelékenységétől és azoknak a termelési feltételeknek többé vagy kevésbé gazdag tartalmától függ, amelyek között ez a munka végbemegy. A szabadság birodalma valójában csupán ott kezdődik, ahol megszűnik az a munka, amelyet a nyomor és külső célszerűség határoz meg; ez a birodalom tehát a dolog természeténél fogva túl van a tulajdonképpeni anyagi termelés szféráján. Miként a vadembernek küzdenie kell a természettel, hogy szükségleteit kielégítse, hogy életét fenntartsa és újratermelje, ugyanúgy kell küzdenie a civilizált embernek is, s ezt kell tennie minden társadalmi formában és minden lehetséges termelési módban. Az ember fejlődésével együtt bővül a természeti szükségsszerűség e birodalma, mert bővülnek a szükségletek; de ugyanakkor gyarapodnak a termelőerők is, melyek e szükségleteket kielégítik. A szabadság ezen a területen csak abban állhat, hogy a társadalmassult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik ezt a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett hogy a mint vak hatalom uralkodna rajtuk, ezt az

anyagcserét a legkisebb erőfelhasználással, az emberi természet-hez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek között hajtják végre. De ez még mindig a szükségszerűség birodalma. Ezen túl kezdődik az emberi erő kifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán mint bázisán virágozhat ki.”²⁰⁶

A tudományos kommunizmus nem az emberi történet eszményi befejezését tételezi, mint pl. Hegel történetfilozófiája, nem is értelmetlen pusztulásban való befejeződését, mint sokan manapság, hanem voltaképpen a kezdetét. Az „ötödik” alapforma csak az „előtörténetet” zárja le, de egyúttal új történet alapját veti meg; lezárja a „tulajdonképpen anyagi termelés szférájának” történetét, s a társult egyének uralma alá hajtott anyagi bázison, a szükségszerűség ez ellenőrzött birodalmán mint alapján, megkezdí az ember igazi naggyá levésének történetét, amelyben a termelés és tulajdon kategóriája és vele minden „régi szemét” elveszíti eredeti értelmét. Ám mivel e tanulmány teljes egészében az „előtörténet” mozzanataival foglalkozott, a kommunizmust ebben a gazdagabb értelmében most nem fejtegetheti tovább.

(1966. augusztus–szeptember)

JEGYZETEK

BEVEZETÉS

¹ Marx–Engels Művei (a továbbiakban: MEM) 27, 429.

² MEM 13, 6–7.

³ Lásd erről „A francia kommunisták a filozófiáról” c. kiadványt (Bp. 1963), különösen a 104. oldaltól.

⁴ Sztálin, A dialektikus és a történelmi materializmusról: A leninizmus kérdései, Bp. 1953, 656.

⁵ Vö. MEM 23, 479.

⁶ Lásd uo. 478.

⁷ Sztálin, id. mű, 656.

⁸ MEM 8, 526–527.

⁹ Sztálin, id. mű, 675.

¹⁰ Uo. 657–658.

¹¹ Vö. MEM 23, 347 (89. jegyzet).

¹² Lásd MEM 27, 430.

¹³ Uo. 432. – „A filozófia nyomorúságá”-ban Marx a következőképpen mondja ugyanezt: „A gép éppoly kevésbé közgazdasági kategória, mint az ökör, amely az ekét húzza. A gép csak termelőerő. A gépek alkalmazásán alapuló modern gyár, az társadalmi termelési viszony, közgazdasági kategória.” (MEM 4, 142.) A „csak termelőerő” kifejezés logikailag: csak formájától elválasztott tartalom, tehát anyag.

¹⁴ MEM 25, 777.

¹⁵ Lásd uo. 832.

¹⁶ Lásd Marx, Értéktöbblet-elméletek, Első rész: MEM 26/1, 253.

¹⁷ Uo. 249.

¹⁸ Lásd MEM 23, 170–171.

¹⁹ Sztálin, id. mű, 658–659.

²⁰ Uo. 660.

²¹ Lásd MEM 23, 346.

²² Sztálin, id. mű, 660.

²³ Uo.

²⁴ Uo. 661.

²⁵ Vö. MEM 23, 170.

²⁶ Sztálin, id. mű, 661.

²⁷ Uo. 661–662.

²⁸ Uo. 664.

²⁹ Uo. 667.

³⁰ Vö. MEM 29, 243.

³¹ Hegel, A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai I, A logika, Bp. 1979, 213–214.

2. A TERMELÉSI MÓD FOGALMA

³² MEM 13, 5.

³³ Vö. Engels 1858. április 9-én kelt levelével (Marx egy „abstract”-járól), majd később például 1867. június 16-án kelt levelének „A tőke” elvontabb fejtegetéseiről szóló megjegyzésével: MEM 29, 298; MEM 31, 297–298. – Marx elvi álláspontjáról lásd pl.: MEM 30, 612; MEM 31, 300.

³⁴ Karl Marx, Pre-capitalist Economic Formations, London 1964, Introduction, 10.

³⁵ MEM 13, 151; 46/1, 11.

- ³⁶ Uo. 152
³⁷ Vö. J. Davidov, Munka és szabadság, Bp. 1965, 98–108.
³⁸ MEM 46/I, 168. Vö. még pl. MEM 25, 771.
³⁹ Marx, A hegeli államjog kritikája: MEM 1, 294.
⁴⁰ Marx, Tézisek Feuerbachról: MEM 3, 9.
⁴¹ Marx-Engels, A német ideológia: MEM 3, 21.
⁴² Uo. 21–25.
⁴³ Uo. 31–32.
⁴⁴ MEM 13, 152–153; MEM 46/I, 12–13.
⁴⁵ MEM 13, 153–155; MEM 46/I, 13–16.
⁴⁶ MEM 13, 156–166; MEM 46/I, 16–26.
⁴⁷ MEM 13, 166–167; MEM 46/I, 26–27.
⁴⁸ MEM 13, 168; MEM 46/I, 28.
⁴⁹ MEM 13, 169; MEM 46/I, 29.
⁵⁰ MEM 13, 171; MEM 46/I, 30–31.
⁵¹ MEM 13, 172; MEM 46/I, 32.
⁵² MEM 13, 174–175; MEM 46/I, 34–35.
⁵³ Lásd MEM 23, 168–187.
⁵⁴ Uo. 347.
⁵⁵ Marx, Értéktöbblet-elméletek, Első rész: MEM 26/I, 122, 261.
⁵⁶ Lenin, Filozófiai füzetek: Lenin Összes Művei (a továbbiakban: LÖM) 29, Bp. 1972, 155.
⁵⁷ Hegel, id. mű, 219–220.
⁵⁸ Uo. 220.
⁵⁹ Uo. 222.
⁶⁰ Uo. 224–225.
⁶¹ Marx, A hegeli államjog kritikája: MEM 1, 297.
⁶² MEM 3, 34.
⁶³ Uo. 42–43.
⁶⁴ Uo. 63.
⁶⁵ Uo. 69.
⁶⁶ MEM 27, 429–430.
⁶⁷ Uo. 430.
⁶⁸ Marx, A filozófia nyomorúsága: MEM 4, 158.
⁶⁹ Uo. 105.
⁷⁰ Idézi Engels, A család, a magántulajdon és az állam eredete: MEM 33.
⁷¹ Engels, A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig: MEM 19, 202.
⁷² Uo. 202–203, 210.

3. AZ ÖT ALAPFORMA LEGEGYSZERŰBB MEGHATÁROZÁSA

- ⁷³ MEM 23, 203.
⁷⁴ MEM 25, 745–746.
⁷⁵ MEM 24, 37.
⁷⁶ MEM 46/I, 368–369.
⁷⁷ Uo. 370–371.
⁷⁸ Uo. 372.
⁷⁹ Uo. 373–374.
⁸⁰ MEM 3, 22–23.
⁸¹ MEM 46/I, 356–357.

- ⁸² Uo. 360–361.
⁸³ Uo. 365.
⁸⁴ MEM 3, 23.
⁸⁵ MEM 46/I, 358–359.
⁸⁶ Uo. 359–360.
⁸⁷ Uo. 360.
⁸⁸ Uo. 361.
⁸⁹ Uo.
⁹⁰ Uo. 362.
⁹¹ MEM 25, 745–746.
⁹² MEM 23, 314 (24. jegyzet)
⁹³ MEM 46/I, 369.
⁹⁴ Arisztotelész, Politika, Bp. 1969, 334. [VII, 10 (1330 a.)]
⁹⁵ Vö. uo. 335.
⁹⁶ MEM 3, 23–24.
⁹⁷ MEM 46/I, 360–361, 362–364.
⁹⁸ Uo. 364.
⁹⁹ MEM 23, 671–672 (191. jegyzet).
¹⁰⁰ Vö. MEM 25, 752.
¹⁰¹ MEM 46/I, 364–365.
¹⁰² Uo. 376.
¹⁰³ Uo. 375.
¹⁰⁴ Uo. 356.
¹⁰⁵ Uo. 75.
¹⁰⁶ Uo. 73.
¹⁰⁷ Vö. pl. MEM 24, 109.
¹⁰⁸ MEM 46/I, 131.
¹⁰⁹ Uo. 375.
¹¹⁰ Uo. 376.
¹¹¹ Uo.
¹¹² Uo. 380.
¹¹³ Uo. 381.
¹¹⁴ MEM 24, 32.
¹¹⁵ MEM 46/I, 367–368.
¹¹⁶ Uo. 387.
¹¹⁷ Uo.
¹¹⁸ Uo.
¹¹⁹ MEM 19, 17.
¹²⁰ MEM 46/I, 144.

A KAPITALIZMUS ELŐTTI FORMÁK DINAMIKÁJA

- ¹²¹ MEM 46/I, 365–366. A római és arab számok e tanulmány szerzőjétől.
¹²² Vö. MEM 13, 17; MEM 23, 80.
¹²³ MEM 46/I, 357–358.
¹²⁴ Lásd erről Tőkei Ferenc, Az ázsiai termelési mód kérdéséhez, In Tőkei Ferenc életműsorozat IV. köt. Bp. 2005.
¹²⁵ Vö. V. Gordon Childe, A civilizáció bölcsője, Bp. 1959, 169 skk.
¹²⁶ MEM 13, 172; MEM 46/I, 32.
¹²⁷ Vö. Az ázsiai termelési mód kérdéséhez, id. kiad. 31–32, 34–35.
¹²⁸ MEM 46/I, 370.

- ¹²⁹ Uo.
- ¹³⁰ Uo.
- ¹³¹ MEM 13, 164; MEM 46/I, 24.
- ¹³² MEM 46/I, 372.
- ¹³³ MEM 21, 61.
- ¹³⁴ Uo. 65–76.
- ¹³⁵ Uo. 53.
- ¹³⁶ Lásd ehhez: Az ázsiai termelési mód kérdéséhez, id. kiad., 42–43, 48.
- ¹³⁷ Vö. V. Gordon Childe, Az európai társadalom őstörténete, Bp. 1962.
- ¹³⁸ MEM 46/I, 372–373.
- ¹³⁹ Lásd MEM 1, 316–317.
- ¹⁴⁰ Maurice Godelier gondolt erre először egy korai kéziratában: La notion de mode de production asiatique, Paris 1963.
- ¹⁴¹ MEM 46/I, 366.
- ¹⁴² Uo. 374.
- ¹⁴³ Lásd Marx, Pre-capitalist Economic Formations, London 1965, Introduction, 40.
- ¹⁴⁴ Lásd uo. 41, 53.
- ¹⁴⁵ Uo. 41.
- ¹⁴⁶ Uo. 37–38.
- ¹⁴⁷ Lásd MEM 46/I, 376.
- ¹⁴⁸ Uo. 377.
- ¹⁴⁹ Uo. 377–378.
- ¹⁵⁰ Uo. 376.
- ¹⁵¹ Uo. 379–380. Ugyancsak tanulságos Niebuhr-kivonat: uo. 361–362.
- ¹⁵² Uo. 379.
- ¹⁵³ Uo. 362–363.
- ¹⁵⁴ MEM 25, 754. A megfigyelés A. Smith-től származik; vö. Marx, Értéktöbblet-elméletek, Második rész: MEM 26/II, 211.
- ¹⁵⁵ MEM 46/I, 378.
- ¹⁵⁶ Uo.
- ¹⁵⁷ Uo. 378–379.
- ¹⁵⁸ Uo. 379.
- ¹⁵⁹ Uo. 380.
- ¹⁶⁰ Uo. 380–381.
- ¹⁶¹ 1856. október 30-én Marx ezt írta Engelsnek: „Érdekes a fejlődésnek e fajtája, mert itt a jobbágyság kialakulása merőben gazdasági úton, a hódítás és faji dualizmus közbeeső láncszeme nélkül kimutatható...” MEM 29, 71.
- ¹⁶² Lásd MEM 3, 381.
- ¹⁶³ MEM 7, 362–363.
- ¹⁶⁴ MEM 13, 164; MEM 46/I, 24.
- ¹⁶⁵ MEM 3, 72.
- ¹⁶⁶ MEM 25, 570.
- ¹⁶⁷ Vö. pl. MEM 21, 130–139.
- ¹⁶⁸ MEM 25, 744–745.
- ¹⁶⁹ MEM 46/I, 75.
- ¹⁷⁰ Uo. 81.
- ¹⁷¹ MEM 42, 78.
- ¹⁷² MEM 46/I, 384.
- ¹⁷³ Uo. 388.

5. A TŐKÉS FORMA DINAMIKÁJA ÉS A KOMMUNIZMUS

¹⁷⁴ MEM 46/II, 22–25.

¹⁷⁵ MEM 46/I, 298.

¹⁷⁶ Uo.

¹⁷⁷ Uo. 298–299.

¹⁷⁸ MEM 25, 245.

¹⁷⁹ Uo. 783.

¹⁸⁰ MEM 46/I, 389–390.

¹⁸¹ Uo. 309.

¹⁸² MEM 25, 85–86.

¹⁸³ Uo. 252–253.

¹⁸⁴ Lásd Marx, Értéktöbbslet-elméletek II: MEM 26/II, 487–499.

¹⁸⁵ MEM 46/I, 320.

¹⁸⁶ Lásd uo. 185.

¹⁸⁷ MEM 3, 38.

¹⁸⁸ MEM 17, 303.

¹⁸⁹ MEM 3, 37–38.

¹⁹⁰ MEM 23, 711–713.

¹⁹¹ Lásd uo. 314 (24. jegyzet)

¹⁹² MEM 17, 313.

¹⁹³ MEM 3, 52.

¹⁹⁴ MEM 27, 429.

¹⁹⁵ MEM 3, 65.

¹⁹⁶ Uo. 65–66.

¹⁹⁷ Uo. 66–67.

¹⁹⁸ Uo. 69–70.

¹⁹⁹ Uo. 68.

²⁰⁰ Uo. 68–69.

²⁰¹ Uo. 22.

²⁰² Marx, Előszó a „Louis Bonaparte Brumaire 18-ája” második kiadásához: MEM 8, 548. – Másutt azt írja, hogy „az antik világ osztályharca főleg a hitelezők és adósok közötti harc formájában folyik”: MEM 23, 131.

²⁰³ MEM 3, 73–75.

²⁰⁴ MEM 46/II, 168–169.

²⁰⁵ Uo. 169. – Kitűnően kommentálva idézi Davidov, Munka és szabadság, 153 skk.

²⁰⁶ MEM 25, 772–773.

A SZOCIALIZMUS
DIALEKTIKÁJÁHOZ

1. MARX ELSŐ VÁZLATA A KOMMUNIZMUS KELETKEZÉSÉRŐL

A fiatal Marx, aki Hegel dialektikáján nőtt fel, materialistává és kommunistává levésének első lépéseitől fogva bírálta korának utópista s ezért dogmatikus kommunizmusát. 1843 szeptemberében írta Rugénak: „... előnye az új irányzatnak, hogy mi nem akarjuk dogmatikusan anticipálni a világot, hanem csak a régi világ kritikája útján akarjuk megtalálni az újat. Eddig a filozófusok íróasztalukban tartogatták minden rejtély megoldását, és a buta avatatlan világnak csak ki kellett tátania a száját, hogy az abszolút tudomány sült galambja belerepüljön. A filozófia most világivá lett, és a legcsattanósabb bizonyíték erre az, hogy maga a filozófiai tudat nemcsak külsőlegesen, hanem belsőlegesen is átérzi a harc kínját. A jövőt megkonstruálni és egyszer s mindenkorra elintézni mindent nem a mi dolgunk, de annál bizonyosabb az, amit jelenleg el kell végeznünk – *minden fennálló kíméletlen kritikájára* gondolkodom, kíméletlen kritikára abban az értelemben, hogy nem fél eredményeitől, és éppoly kevésbé a meglévő hatalmakkal való konfliktustól. – Ezért nem vagyok amellet, hogy egy dogmatikus zászlót tüzzünk ki, ellenkezőleg. Igyekeznünk kell segíteni a dogmatikusoknak, hogy tisztázzák önmaguk előtt tételeiket. Így nevezetesen a *kommunizmus* egy dogmatikus absztrakció, itt azonban nem valamilyen képzeletbeli és lehetséges kommunizmus jár a fejekben, hanem a valóban létező kommunizmus, az, amelyet Cabet, Dézamy, Weitling stb. tanít.”¹ A jövőt konstruáló dogmatizmustól eltérően Marx a fennálló valóság tudományos elemzésére akarja alapozni az új kommunizmust, amit egyelőre „kritikai filozófiának” nevez, s tudja, hogy ez – az utópizmussal szemben a *történetiség* elvének érvényesítését jelenti. „Kiderül majd – fejezi be idézett levelét –, hogy nem arról van szó, hogy egy nagy gondolatjelet húzzanak múlt és jövő közé, hanem arról, hogy *megvalósítsák* a múlt gondolatait, ... kiderül majd, hogy az emberiség nem új munkát kezd, hanem tudatosan véghezviszi a régi munkáját.”²

A dogmatikus utópizmus „egy nagy gondolatjelet húz” a múlt és a jövő közé, éppen ezáltal azonban foglya marad a múltnak, míg a „kritikai filozófia” múlt és jelen történelmi termékének fogja fel a kommunizmust, éppen ezáltal téve lehetővé múlt és jelen igazi meghaladását. Marx az új, materialista és történelmi kommunizmus elméletét először 1844-ben, a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban vázolta fel. A „Kéziratok” egyik fő gondolatmenete, mint ismeretes, az ember „önelidegenülésének” titkát a magántulajdon dialektikus, ellentmondásokból fakadó mozgásában igyekszik feltárni, hogy aztán ugyanezzel a módszerrel a kommunizmus keletkezéstörténetének szükségszerű mozzanatait is kitapinthassa. A *Magántulajdon és kommunizmus* szerkesztői címmel ellátott részben olvashatjuk: „Az önelidegenülés megszüntetése [Aufhebung] ugyanazt az utat teszi meg, mint az önelidegenülés. Először a *magántulajdon*t csak objektív oldalában – de mégis a munkát tekintve lényegének – veszik szemügyre. Létezési formája ennél fogva a *tőke*, amely »mint olyan« megszüntetendő (Proudhon). Vagy a munka *különös módját* – mint egyenlősített, parcellázott és ezért nem szabad munkát – fogják fel a magántulajdon *ártalmasságának* és embertől elidegenült létezésének forrásaként – *Fourier*, aki a fiziokratáknak megfelelően a *földművelő munkát* megint legalábbis a *kitüntettettként* fogja fel, míg *Saint-Simon* ezzel ellentétben az *ipari munkát* mint olyant jelenti ki a lényegnek és már csak az iparosok *egyedüli* uralmát és a munkások helyzetének javítását óhajtja. A *kommunizmus* végül a megszüntetett magántulajdon *pozitív* kifejeződése, először is az *általános* magántulajdon.”³ – Látható, hogy a kommunizmusról szólván Marx éppen nem a jövőről fantáziál, hanem a korabeli kommunista gondolat és mozgalom keletkezéstörténetét elemzi, mégpedig a filozófiában kivajúdott dialektikus fogalmak segítségével.

Ezután Marx a kommunizmus „első alakjának”, a „nyers” kommunizmusnak olyan „kíméletlen” logikájú, telibe találó jellemzését adja, amelynek érvénye lényeges pontokon messze túlmegegy a korabeli kispolgári kommunizmus kritikáján. Minthogy a szocializmus építésének immár több mint fél évszázados története néhány fontos vonatkozásban reprodukálta, sőt részben még ma is reprodukálja a Marx előtti, „nyers” kommunizmus vonásait, manapság sokan „látnokinak” tartják Marx jellemzését; pedig Marx itt sem a jövőről elmélkedett, hanem leírta és elemezte a már akkor fennállót,

filozófiai fogalmakkal ragadta meg történelmi keletkezését. A marxi fejtegetés „aktualitása” nem holmi jövőt-konstruálás törekvéséből fakad, hanem abból, hogy a kommunizmus szükségképpen első alakját-fázisát ragadja meg, a kapitalizmusból való kiszakadásának szükségszerűen első lépéseit írja le, márpedig világtörténelmi értelemben még napjaink kommunizmusa sem léphetett teljesen túl a tág értelemben vett „első alakon”. Érdemes a marxi szöveget részletesen szemügyre vennünk: „Amikor a kommunizmus – írja Marx – ezt a viszonyt [a magántulajdon viszonyát – *T. F.*] *általánosságában* fogja fel, l. első alakjában csak annak *általánosítása* és *kiteljesedése*; mint ilyen, kettős alakban mutatkozik meg: először a *dologi* tulajdon uralma oly nagy vele szemben, hogy *mindent* meg akar semmisíteni, ami nem alkalmas arra, hogy *magántulajdonként* mindenki birtokolhassa; *erőszakos* módon el akar vonatkoztatni tehetségtől stb. A fizikai közvetlen *birtoklás* számít a szemében az élet és létezés egyetlen céljának; a *munkás* meghatározását nem szüntetik meg, hanem minden emberre kiterjesztik; a magántulajdon viszonya marad a közösség [Gemeinschaft] viszonya a dolgok világához; végül ez a mozgalom, hogy a magántulajdonnal az általános magántulajdont állítsák szembe, abban az állati formában mondódik ki, hogy a *házassággal* (amely mindenesetre az *exkluzív magántulajdon egy formája*) a *nőközösséget* állítja szembe, ahol tehát a nő *közösségi* [gemeinschaftlichen] és *közös-közönséges* [gemeinen] tulajdonná lesz. Azt mondhatjuk, hogy a *nőközösségnek* ez a gondolata ennek a még egészen nyers és gondolat nélküli kommunizmusnak *kimondott titka*. Mint ahogy a nő a házasságból az általános prostitúcióba, úgy a gazdagságnak, azaz az ember tárgyi lényegének egész világa a magántulajdonossal való exkluzív házasság viszonyából a közösséggel való egyetemes prostitúció viszonyába lép. Ez a kommunizmus – amennyiben mindenütt tagadja az ember *személyiségét* [Persönlichkeit] – éppen csak következetes kifejezése a magántulajdonnak, amely ez a tagadás. Az általános és hatalomként konstituálódó *irigység* az a rejtett forma, amelyben a *kapzsiság* előáll, és csak *más* módon elégíti ki magát. Minden magántulajdonnak mint olyannak a gondolata *legalább a gazdagabb* magántulajdon ellen fordul mint irigység és egyenlősítési vágy, úgyhogy ezek még a konkurencia lényegét is alkotják. A nyers kommunista csak ennek az irigységnek és az *elképzelt* minimumból kiinduló ezen

egyenlősítésnek a kiteljesülése. *Meghatározott lehatárolt* mértéke van. Hogy a magántulajdonnak ez a megszüntetése mennyire nem valóságos elsajátítás, azt éppen a művelődés és a civilizáció egész világának elvont tagadása, a *szegény* és szükséglet nélküli ember *természetellenes* egyszerűségéhez való visszatérés bizonyítja, aki nemcsak hogy nem jutott túl a magántulajdonon, hanem még csak el sem jutott hozzá.¹⁴

A Marx előtti egyenlősítő kommunizmusnak ez a bírálata sokkal mélyebb és komolyabb dolog annál, semhogy felületes analógia eszközével szolgáljon a szocializmusépítés problémáival kapcsolatban; Marx elemzése sokkal mélyebben igaz, mint ahogy a (Marx szavával) „gondolat nélküli” vagy „ízetlen” analógiák kedvelői gondolják. Nem kevesebbről van szó benne, mint arról, hogy a magántulajdon „pozitív”, kommunista megszüntetésének első formája is szükségképpen foglya még a magántulajdonnak, lényegében véve nem is más, mint annak továbbmozgása, munka és tőke „kifejlett ellentmondási viszonyának” egy további lépése az ellentmondás feloldása felé. „A közösség [Gemeinschaft] – folytatja Marx – csak a *munka* közössége és a *munkabér* egyenlősége, amelyet a közösségi tőke, a *közösség* [Gemeinschaft] mint az általános tőkés fizet ki. A viszonynak mindkét oldala egy *elképzelt* általánosságba van felemelve: a *munka* mint az a meghatározás, amelybe mindenki bele van helyezve, a *tőke* mint a közösség elismert általánossága és hatalma.”¹⁵ Ezután Marx ismét a nőközösség példáján mutatja ki, mennyire nem teremt még a „nyers” kommunizmus „közössége” (Gemeinschaft) igazán emberi létformát a lényege szerint közösségi lény (Gemeinwesen) számára, majd így zárja le az 1. pontot: „A magántulajdon első pozitív megszüntetése, a *nyers* kommunizmus tehát csak *megjelenési formája* a magát *pozitív közösségként* [Gemeinwesen] tételezni akaró magántulajdon alávalóságának.”¹⁶

Noha nőközösséget még egyetlen szocialista országban sem vezettek be és remélhetőleg nem is fognak, annyi kétségtelen, hogy a „nyers” kommunizmus emberi és világtörténelmi szempontból való „alávalósága”, kezdetlegessége még nem tűnt, nem tűnhetett el a mi szocializmusunkból sem; a „fizikai közvetlen birtoklás” vágya, az „irigység”, az egyenlősítési vágy azonban nem a mégoly „nyers” kommunizmus terméke, hanem a kapitalizmusé. A marxista

kommunizmus elméletileg gyökeresen szakított az egyenlősítés kispolgári eszméjével, s hogy gyakorlatilag több vonatkozásban is egyenlősítéssel kellett hozzáfognia a szocializmus építéséhez, amelynek során is, némely vonatkozásban, újra meg újra egyenlősítésre kényszerül, azt jórészt a kapitalizmusnak köszönheti. Az emberiség elidegenedés-formákon át haladó fejlődése szükségszerűen termelte ki a kizsákmányoltak százmillióiban az „irigységet” és egyenlősítési vágyat, s ez az egyszerű tény a múltban, jelenben és jövőben egyaránt elkerülhetetlen „első” lépésekre, kisebb-nagyobb egyenlősítésekre kötelezi a marxista kommunizmust is, anélkül hogy ezzel „alávalóságot” cselekedne. A marxisták persze, a kispolgári kommunistáktól eltérően, tudatosan és célirányosan, a világtörténelmi kezdetlegesség tudatával használják fel eszközül az egyenlősítés módszerét.

A „nyers” kommunizmus marxi leírásának talán legfontosabb vonása: az ember személyiségétől, individualitásától való szükségképpeni elvonatkoztatás. A marxisták szervezte szocializmusépítésben ez a vonás sem programként, hanem felismert kényszerűségként jelenik meg, s növekvő mértékben válik lehetségessé a túlhaladása, természetesen belső, tudatos erőfeszítésektől és a szocializmus világhelyzetétől egyaránt függően.

Hogy mit értett Marx azon a „kettős alakon”, amelyben a „nyers” kommunizmus mint általános magántulajdon mutatkozik meg, a „Kéziratok” meglehetősen „nyers” fogalmazásából nem egészen világos. Valószínű, hogy munka és tőke kettősségét kell értenünk „kettős alakon”, de nincs teljesen kizárva, hogy fogalmazás közben Marx másra gondolt, ám a szílat nyomban elejtette. Azt ugyanis csaknem bizonyosnak kell mondanunk, hogy a szövegben a „nyers” kommunizmus elemzésének idézett lezárása után következő 2. pont nem az „első alak” elemzésének folytatását (tehát a „kettős alak” második mozzanatát) jelenti, hanem egy *második* alakot jelez. Ez már a számjegyek elhelyezéséből is kétségtelennek látszik. Ám olvassuk el a szöveget: „A kommunizmus α) még politikai természetű, demokratikus vagy despolitikus; β) az állam megszüntetésével [Aufhebung], de egyszersmind még ki nem teljesedett, és még mindig a magántulajdonnal, azaz az ember elidegenülésével terhelt lényeg [Wesen]. Mindkét formában a kommunizmus már az ember integrációjának vagy magába való visszatérésének, az emberi

önelidegenülés megszüntetésének tudja magát, de amennyiben még nem ragadta meg a magántulajdon pozitív lényegét, és éppoly kevésbé értette meg a szükséglet *emberi* természetét, még annak foglya és attól fertőzött is. Bár a magántulajdon fogalmát megragadta, de a lényegét [Wesen] még nem.”⁷ – Aligha kétséges, hogy a 2. pont nem a „nyers” kommunizmus egy másik oldala, hanem a kommunizmus „második alakja”, amely az „első alakból” fejlődik ki. E „második alaknak” a jellemzése maga is két fejlődési fázist tár fel: egy kifejezetten politikai és egy politikán túli fázist; a kettőt együtt felfogva a „második alakot” olyan politikai fázisnak értelmezhetjük, amelynek célja és objektív tendenciája elvileg kezdettől fogva, gyakorlatilag pedig növekvő mértékben a szó szoros értelmében vett politika dialektikus meghaladása.

Ha Marx e korai elmékedését teljes egészében (a még ezután következő 3. ponttal együtt) a korabeli kommunista gondolatra és mozgalomra vonatkoztatjuk, akkor a „nyers” kommunizmus egyenlősítő törekvése után a 2. fázis nyilvánvalóan arra a nagy felismerésre vonatkozik, hogy a magántulajdont meg kell szüntetni és megszüntetésének eszközei politikai eszközök. Ám még ez sem az új, tudományos kommunizmus, Marx „kritikai filozófiája”, mert „az ember önelidegenülést” még nem tudja feltárni és leküzdeni; erre csak egy harmadik fázisban lesz képessé a kommunista gondolat. Az értelmezés teljes mértékben jogosult; Marx közvetlenül valóban a korabeli kommunizmus fejlődésének belső dinamikájáról elmélkedik. A marxi gondolatmenet ragyogóan alkalmazható a kommunizmus keletkezéstörténetének ábrázolásában – anélkül persze, hogy a logikai-dialektikus első, második és harmadik mozzanatot közvetlenül „periodizációs” sémává torzítanánk.

Ám a marxi szöveg nemcsak megenged, hanem kifejezetten sugall egy másik értelmezést is. Ha már a „nyers” kommunizmus jellemzésekor szólnunk lehetett és kellett arról, hogy a „nyersség” és elvontság némely vonása még napjaink kommunizmusára is jellemző, akkor a második alak, a politikai fázis leírását olvasva rá kell ébrednünk, hogy ez hasonlóképpen vonatkoztatható a kommunizmus mai, tízegy-néhány országban politikai hatalomra jutott alakjára, a fennálló szocializmusra. Ebben az összefüggésben az „első alak” egy olyan logikai kiindulópont értelmét nyeri, amelynek a történeti mozgásban nagyjából a forradalmi helyzet érlelődése, a

forradalomra való mozgósítás és legfeljebb még maga a forradalom felel meg; a második mozgásfázissal pedig megkezdődik egy hosszú történeti korszak, amelyben a kommunizmus politikai eszközökkel fog hozzá az „emberi önelidegenülés” megszüntetéséhez. A fiatal Marx „filozófiai”, azaz világtörténelmi perspektívájára nagyon jellemző – s a fennálló szocializmus tapasztalatai alapján ma különleges élményt és tanulságot jelent számunkra – az a „kíméletlen” logika, amelynek szempontjából nincs döntő jelentősége annak, hogy a „még politikai természetű” első alakjaiban a fennálló kommunizmus „demokratikus vagy despotikus”-e. Ez a néhány szó, amely a kommunizmust tendenciája szerint a politikai despotizmuson és demokrácián túlinak mondja, világosan mutatja, milyen nagyot lépett előre Marx a néhány évvel előbbi polgári demokrata önmagához viszonyítva is – valamint hogy a kommunizmus keletkezéstörténetének elemzésével egyben saját kommunistává fejlődésének logikai útját is megragadja.

Hogy a gondolatmenet 2. pontját joggal vonatkoztatjuk a politikai hatalomra jutott kommunizmusra, azaz a fennálló szocializmusra is, annak szövegszerű bizonyítéka a „Kéziratok” kedvelt terminusának, a *Wesen* szónak passzusunkban való többszöri előfordulása, hangsúlyozott szerepe. A 2. pont valamennyi állításával teljes összhangban a *Wesen* itt csak teljes filozófiai értelmében fogható fel: egyszerre jelent „lényeg”-et mint belső potenciát és „létezés”-t mint a potencia valóságosságát, tárgyi fennállását. Sőt a hangsúlyozottan politikai fázisban a *Wesen* értelme el is tolódik a külsődleges fennállás, a tárgyi „létezés” javára, hiszen éppen ezáltal politikai az emberi „lényeg” elidegenülése leküzdésének ez a fázisa. A mozgás tendenciája azonban az, hogy a kommunista politika a politikum meghaladásának irányába hatol előre, miközben megéri, kiválasztja és megőrzi a „lényeg” külső fennállásának, tárgyi valóságának minden kimunkált értékét („positive[s] *Wesen*”). E mozgástendenciájával válik a második fázis egy nagy harmadiknak előkészítőjévé és megalapozójává, amely harmadik fázist röviden így jellemzi Marx: „3. a *kommunizmus* mint a *magántulajdonnak* mint *emberi önelidegenülésnek* – *pozitív* megszüntetése [Aufhebung] és ezért mint az *emberi* lényeknek az ember által és az ember számára történő valóságos *elsajátítása*; ezért mint az embernek *társadalmi*, azaz emberi emberként a magáért-valóan teljes, tudatosan és az

eddiggi fejlődés egész gazdagságán belül létrejött visszatérése. Ez a kommunizmus mint kiteljesedett naturalizmus = humanizmus, mint kiteljesedett humanizmus = naturalizmus, és az embernek a természettel és az emberrel való ellentmondásos harcának *igazi* feloldása, az egzisztencia és lényeg [Existenz und Wesen], a tárgyiasulás és öngazolás, a szabadság és szükségszerűség, az egyén és nem közötti harc igazi feloldása. Ez a történelem feloldott rejtélye és magát e megoldásnak tudja.⁸

Nyilvánvaló, hogy e harmadik fázis közvetlenül: az a filozófiailag megalapozott kommunizmus, amelynek első komoly műve éppen a „Kéziratok”. Marx azonban afelől sem hagy kétséget, hogy a korabeli kommunizmus keletkezésének dialektikus mozgásában egyben objektív világtörténelmi mozgást lát, hogy tehát a világtörténelem kommunista jövőjének bizonyos dialektikus tendenciátörvényei kitapinthatók a korabeli kommunizmus mozgásában. A legutóbb idézettek így folytatja: „A történelem egész mozgása ezért – olyképpen, mint a kommunizmus *valóságos* nemzési aktusa – empirikus létezésének születési aktusa – éppígy a kommunizmus gondolkodó tudata számára is *létrejövésének fogalmilag megragadott és tudott* mozgása...”⁹ – A materialista dialektika alapelve mondódik ki ezzel: az empirikus valóság mozgásának dialektikus megragadásával nyerni támpontokat az ennek alapján belátható jövő kitapintásához. A jövő dogmatikus megkonstruálásához ennek semmi köze sincs. S ha valaki arra gondolna, hogy Marx itt egy inkább még gondolati kommunizmus alapján következtet a jövő valóságára, az elfeledkezett a „Kéziratok” fő gondolatmenetéről, amely a korabeli kommunizmust éppen a magántulajdon egész történelmi mozgásának tudományos elemzésével kívánja megalapozni. Folytassuk Marx szavaival: „Hogy az egész forradalmi mozgalom a *magántulajdon* mozgásában, éppen a gazdaságban találja meg mind empirikus, mind elméleti bázisát, annak szükségszerűségét könnyű átlátni. – Ez az *anyagi*, közvetlenül *érzéki* magántulajdon az *elidegenült emberi* életnek anyagi érzéki kifejezése. Mozgása – a termelés és fogyasztás – minden eddigi termelés mozgásának *érzéki* megnyilatkozása, azaz az ember megvalósulása vagy valósága. Vallás, család, állam, jog, morál, tudomány, művészet stb. csak *különös* módjai a termelésnek, és ennek általános törvénye alá esnek. A *magántulajdon* pozitív megszüntetése – mint az *emberi* élet elsajátítása – *ennélfogva* a

pozitív megszüntetése minden elidegenülésnek, tehát az ember visszatérése a vallásból, családból, államból stb. a maga *emberi*, azaz *társadalmi* létezésébe. A vallási elidegenülés mint olyan csak az ember bensejében, a *tudat* területén megy végbe, de a gazdasági elidegenülés a *valóságos élet* elidegenülése – megszüntetése ezért mindkét oldalt átfogja.”¹⁰

A „Kéziratok” ezután következő fejtegetései – Marx áthúzásaival sűrűn megszakítva s többször újakezdve – arról szólnak, hogy az „emberi önelidegenülés” megszüntetésének e harmadik fázisában, a kivajúdott és tárgyiasított emberi lényegi erők igazi *elsajátításának* fázisában az ember, aki „lényege” [Wesen] szerint nembeli lény [Gattungswesen], közösségi lény [Gemeinwesen], „lényegének” csak elidegenülten tárgyi valóságát szünteti meg, s éppen nem a „lényeg” tárgyiaságát. Eközben Marx 4. és 5. pontot jelez, e pontok azonban nem folytatásai az első három pontba foglalt mozgás-dialektikának. Összefoglalásul mondja – a „szocializmus” és „kommunizmus” szavaknak a maitól kissé eltérő használatával: „A szocializmus az ember *pozitív*, már nem a vallás megszüntetése által közvetített *öntudata*, mint ahogy a *valóságos élet* az ember pozitív, már nem a magántulajdon megszüntetése, a *kommunizmus* által közvetített valósága. A kommunizmus az állítás mint a tagadás tagadása, ezért az ember emancipációjának és visszanyerésének *valóságos*, a legközelebbi történeti fejlődés számára szükségszerű mozzanata.”¹¹

2. A HEGELI DIALEKTIKA MARXI KRITIKÁJA

A „Kéziratok”-ban ezután következik a fiatal Marx híres Hegel-kritikája, amelyet újabban néha kiemelnek összefüggéséből, noha Marx a következő mondattal kezdi: „6. Ezen a ponton van talán a helye annak, hogy megértetés és jogosítás végett a hegeli dialektikáról egyáltalában, valamint nevezetesen a »Phänomenologie«-beli és »Logik«-beli kifejtéséről, végül az újabb kritikai mozgalom viszonyáról néhány utalást tegyünk.”¹² – Nos, Marx szerint „talán”, a mi vizsgálódásunk szempontjából azonban szükségképpen itt a helye annak, hogy szemügyre vegyük, miképpen fogta fel és hogyan alkalmazta Marx a tagadás tagadása Hegeltől kölcsönzött fogalmát.

Marx a hegeli dialektika bírálatában úttörőnek ítéli Feuerbach művét. „*Feuerbach* az egyetlen – írja –, akinek *komoly, kritikai* viszonya van a hegeli dialektikához és igazi felfedezéseket tett ezen a területen, aki egyáltalában a régi filozófia igazi leküzdője.” Feuerbach „nagy tette” Marx szerint: 1. bebizonyítása annak, hogy a filozófia rokon a vallással, hiszen csupán „az emberi lényeg elidegenülésének más formája és létezési módja”; 2. „*az igazi materializmus és a reális tudomány* megalapítása, amennyiben Feuerbach »az embernek az emberhez« való társadalmi viszonyát éppúgy az elmélet alapelvevé teszi”; végül 3. „amennyiben a tagadás tagadásával, amely magát az abszolúte pozitívnak állítja, szembeállítja az önmagán nyugvó és pozitíve önmagán megalapozott pozitívot”.¹³

Marx tehát a hegeli dialektika materialista „talpraállításában” tulajdonít úttörő szerepet Feuerbachnak. De vajon elveti-e Feuerbachkal együtt a tagadás tagadása formulában rejlő hegeli felfedezést? Olvassuk tovább: „Feuerbach a hegeli dialektikát következőképpen magyarázza (és ezzel megalapozza a pozitív-ból, az érzékileg bizonyosból való kiindulást): Hegel kiindul az elidegenülésből (logikailag: a végtelenből, elvont általánosból), a szubsztanciából, az abszolút és rögzített elvonatkoztatásból

- azaz, népszerűen kifejezve, a vallásból és teológiából indul ki. - Másodszor: Megszünteti a végtelent, tételezi a valóságot, érzékit, reálist, végest, különöst (filozófia, a vallás és teológia megszüntetése). - Harmadszor: Megint megszünteti a pozitívot, visszaállítja az elvonatkoztatást, a végtelent. A vallás és a teológia visszaállítása. - Feuerbach tehát a tagadás tagadását *csak* mint a filozófia önmagával való ellentmondását fogja fel, mint olyan filozófiát, amely igenli a teológiát (transzcendenciát stb.), miután tagadta, tehát önmagával ellentétben igenli. - Az állítást, vagyis önigenlést és önigazolást, amely a tagadás tagadásában rejlik, úgy fogja fel, mint egy önmaga felől még nem biztos, ezért ellentétével terhelt, önmagában kételkedő és azért bizonyítékra szoruló, tehát nem létezésé által önmagát bizonyító állítást mint be nem vallott állítást, és ezért egyenesen és közvetlenül szembeállítja vele az érzékileg bizonyos önmagára alapozott állítást.” - És ehhez jegyzetként hozzáfűzi Marx: „Feuerbach még úgy fogja fel a tagadás tagadását, a konkrét fogalmat, mint a magát a gondolkodásban felülmúló és gondolkodásként közvetlenül szemléletnek, természetnek, valóságnak lenni akaró gondolkodást.”¹⁴

Marx tehát Feuerbach 3. számú „nagy tettében” ugyanakkor egy félreértést is lát, s maga egyáltalában nem veti el a tagadás tagadása formulát. Így folytatja fejtegetését: „De amikor Hegel a tagadás tagadását - a pozitív vonatkozás szerint, amely benne rejlik, mint az igazi és egyetlen pozitívot - a negatív vonatkozás szerint, amely benne rejlik, mint minden lét egyetlen igazi aktusát és öntevékenységi aktusát - felfogta, csak az *elvont, logikai, spekulatív* kifejezést találta meg ama történelem mozgására, amely még nem *valóságos* története az embernek mint egy előfeltételezett szubjektumnak, hanem még csak az ember *létrehozási aktusa, keletkezési története*.”¹⁵ - Hegel háromfázisú sémájában tehát, amelynek második tagja a „külsővé-idegenné válás”, harmadik tagja pedig a visszavétel, az elsajátítás, Marx hajlandó az ember igazi keletkezéstörténetének, a történelemnek objektív önmozgását látni; a hegeli spekulatív forma Marx számára egyrészt kritika tárgya, másrészt azonban éppenséggel nem akadálya, hanem ellenkezőleg, biztosítéka annak, hogy a benne rejlő felfedezést értékesíteni lehessen. Marx szavaival: „A nagyság a hegeli »Phänomenologie«-ban és végeredményében - a negativitás dialektikájában mint a mozgató és létrehozó elvben - tehát először

is az, hogy Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel, a tárgyasulást tárgytalanításként, külsővé-idegenné válásként és e külsővé-idegenné válás megszüntetéseként; hogy tehát a *munka* lényegét felfogja és a tárgyi embert, az igazi, mert valóságos embert *saját munkája* eredményeként fogalmilag megragadja. Az ember *valóságos*, tevékeny viszonyulása önmagához mint nembeli lényhez [Gattungswesen], vagyis a maga tevékenykedése mint valóságos nembeli lényé, azaz emberi lényé csak azáltal lehetséges, hogy valóban előteremti magából összes *nembeli erőit* – ami megint csak az emberek összműködése által, csak a történelem eredményeként lehetséges –, hozzájuk mint tárgyakhoz viszonyul, ami először is megint csak az elidegenülés formájában lehetséges.”¹⁶

Marx az elidegenülés – egy adott kiindulóponthoz mérve „második” – fázisát és az „újra-elsajátítás” ezután lehetséges fázisát, tehát a hármas mozgást éppenséggel nem veti el; amit Hegelnél bírál, az a valóságos mozgás idealista „fejtetőre állítása”: „Az ember idegenként, az elidegenülés meghatározása alatt létrehozott tárgyi lényegének *újraelsajátítása*... nemcsak azzal a jelentőséggel bír, hogy megszünteti az elidegenülést, hanem hogy a *tárgyiságot* szünteti meg, azaz tehát az ember *nem tárgyi, spiritualisztikus* lényeként jön tekintetbe.”¹⁷ Hegel idealizmusa mindenekelőtt abban áll, hogy nála az emberi lényeg (Wesen) nem a valóságos emberi lény (Wesen), hanem: „*Az emberi lényeg, az ember* Hegel számára egyenlő *öntudattal*. Az emberi lényeg minden elidegenülése ennél fogva *nem más*, mint az *öntudat elidegenülése*. Az öntudat elidegenülése nem az emberi lényeg *valóságos* elidegenülésének *kifejezéseként*, a tudásban és gondolkodásban tükröződő kifejezéseként jön tekintetbe... Az elidegenült tárgyi lényeknek minden újra-elsajátítása ezért az öntudatba való bekebelezésként jelenik meg...”¹⁸

A hegeli mozgásábrázolás abszurdításának alapja Hegel emberfogalmának vallásos-idealista jellege, ez emberfogalmon belül pedig mindenekelőtt a fogalom első mozzanata, kiindulópontja hibás. Hegelnél Marx szerint: „Az *öntudat külsővé-idegenné válása* tételezi a *dologiságot*. Minthogy az ember = öntudat, ennél fogva külsővé-idegenné vált tárgyi lényege, vagyis a *dologiság* – (az, *ami az ember számára tárgy*, és számára tárgy igazán csak az, ami lényegi tárgy a számára, ami tehát az *ő tárgyi* lényege. Minthogy mármost nem a *valóságos ember*, ezért nem is a *természet* – az ember az

emberi természet – mint olyan tétetik szubjektummá, hanem csak az ember elvonatkoztatása, az öntudat, ezért a dologiság csak a külsővé-idegenné vált öntudat lehet) egyenlő a *külsővé-idegenné vált öntudattal*, és a *dologiság* a külsővé-idegenné válás által van tételezve. Hogy egy eleven, természetes lény, amely tárgyi, azaz anyagi lényegi erőkkel van felruházva és megajándékozva, lényegének *valóságos természetes tárgyaival* bír, valamint hogy az ő önmagát külsővé-idegenné levése egy *valóságos* – de a *külsőlegesség* formája alatt –, tehát az ő lényegéhez nem tartozó és túlhatalmú tárgyi világ tételezése, az egészen természetes. Ebben nincs semmi fogalmilag megragadhatatlan és rejtélyes. Sőt az ellenkezője lenne rejtélyes.¹⁹ Mihelyt a „konkrét fogalmat” materialista kiindulóponttal gondoljuk el, a hegeli misztifikáció szertefoszlik. „Ha a szilárd földkerekségen álló, minden természeti erőt be- és kielégző valóságos, testi *ember* a maga valóságos, tárgyi *lényegi erőit* külsővé-idegenné válása által idegen tárgyakként *tételezi*, akkor nem a *tételezés* [tehát nem maga a munka – *T. F.*] szubjektum; ez *tárgyi* lényegi erők szubjektivitása, amelyek cselekvésének ezért szintén *tárgyinak* kell lennie. A tárgyi lényeg tárgyian hat, és nem hatna tárgyian, ha a tárgyi mivolt nem rejlenék lényegi meghatározásában. *Csak* azért teremt és tételez *tárgyakat*, *mert* tárgyak által van tételezve, mert eleitől fogva *természet*. A tételezés aktusában tehát nem esik ki »tisztá tevékenységéből« a *tárgy* valamely *teremtésébe*, hanem *tárgyi* terméke csak igazolja *tárgyi* tevékenységét, tevékenységét mint egy tárgyi természetes lény [Wesen] tevékenységét. Látjuk itt, hogy a végigvitt naturalizmus vagy humanizmus különbözik mind az idealizmustól, mind a [rég, metafizikus – *T. F.*] materializmustól, és ugyanakkor kettőjüknek őket egyesítő igazsága. Ugyanakkor azt is látjuk, hogy csak a naturalizmus képes a világtörténelem aktusát fogalmilag megragadni.”²⁰

Ezek alapján Marx a hegeli tagadás tagadása bírálatát a következőképpen foglalja össze: „Hegelnél tehát a tagadás tagadása ennél fogva nem az igazi lényeg igazolása, éppen a látszat-lényeg tagadása által, hanem a látszat-lényeg, vagyis a magától elidegenült lényeg igazolása a tagadásában, vagyis e látszat-lényegnek mint tárgyi, az emberen kívül lakozó és tőle független lényegnek a tagadása és átváltoztatása a szubjektummá. – Sajátságos szerepet játszik ennél fogva a *megszüntetés* [*Aufheben*], amelyben össze

van kapcsolva a *tagadás* és a megőrzés, az igenlés. – Így pl. Hegel jogfilozófiájában a megszüntetett *magánjog* egyenlő *morál*, a megszüntetett morál egyenlő *család*, a megszüntetett család egyenlő *polgári társadalom*, megszüntetett polgári társadalom egyenlő *állam*, a megszüntetett állam egyenlő *világtörténelem*. A *valóságban* magánjog, morál, család, polgári társadalom, állam stb. fennmaradnak, csak *mozzanatokká* váltak, az ember egzisztencia-módjaivá és létezési módjaivá, amelyek nem elszigetelten érvényesek, egymást kölcsönösen feloldják és létrehozzák stb. *A mozgás mozzanatai.*” – A hegeli „megszüntetés” ilyenformán pusztán gondolati túlhaladás, amely a valóságos létezőmódozatokat érintetlenül hagyja. „Egyrészt ez a megszüntetés az elgondolt lényeknek egy megszüntetése, tehát az *elgondolt* magánjog szűnik meg a morál *gondolatává*. És mert a gondolkodás azt képzei, hogy közvetlenül önmagának a másikja, *érzéki valóság*, tehát számára az akciója *érzéki, valóságos* cselekvésként is érvényes, ezért ez az elgondoló megszüntetés, amely tárgyát a valóságban meghagyja, azt hiszi, hogy azt valóban leküzdötte, és másrészt, mert az számára mármost gondolati mozzanatként lett, azért valóságában is mint önmagának, az öntudatnak, az elvonatkoztatásnak öngizolása érvényes számára. – Az egyik tekintetben az a létezés, amelyet Hegel a filozófiává megszüntet, ennél fogva nem a *valóságos* vallás, állam, természet, hanem a vallás mint már maga is a tudás tárgya, a *dogmatika*, ugyanígy a *jogtudomány*, az *államtudomány*, a *természettudomány*. Az egyik tekintetben tehát ellentétben áll mind a *valóságos* lényeggel, mind a közvetlen, nem filozófiai *tudománnyal*, illetve e lényeg nem filozófiai *fogalmaival*. Ellentmond tehát közkeletű fogalmaiknak. – Másfelől a vallásos stb. ember Hegelben megtalálhatja magának végső igazolását.”²¹

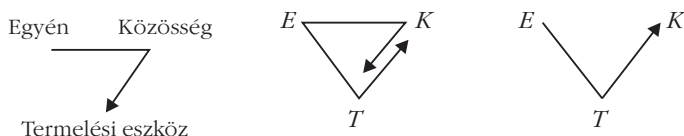
E bírálat után Marx két pontban fogalmazza meg – „az elidegenülés meghatározásán belül – a hegeli dialektika *pozitív* mozzanatait”. Az első így hangzik: „*a*) A *megszüntetés* mint tárgyi, a külsővé-idegenné válást magába *visszavevő* mozgás. – (Ez: az elidegenülésen belül kifejezett belátása a tárgyi lényeg *elsajátításának* e tárgyi lényeg elidegenülésének megszüntetése által; elidegenült belátás az ember *valóságos tárgyi asulásába*, tárgyi lényegének valóságos elsajátításába a tárgyi világ elidegenült meghatározásának megsemmisítése által, megszüntetése által, elidegenült létezésében – mint ahogy

az ateizmus mint Isten megszüntetése az elméleti humanizmus létrejövése, a kommunizmus mint a magántulajdon megszüntetése a valóságos emberi életnek mint az ő tulajdonának vindikálása, a gyakorlati humanizmusnak ezen létrejövése; illetve az ateizmus a vallás megszüntetése által, a kommunizmus a magántulajdon megszüntetése által magával közvetített humanizmus. Csak e közvetítésnek – amely azonban szükséges előfeltevés – a megszüntetése által jön létre a pozitíve önmagából kezdődő, a *pozitív* humanizmus.) – De az ateizmus, a kommunizmus nem menekülés, nem elvonatkoztatás, nem az embertől létrehozott tárgyi világnak, tárgyisággá kivajúdott lényegi erőinek elvesztése, nem a természetellenes, kifejtetlen egyszerűséghez visszatérő szegénység. Sőt éppen lényegének, mégpedig lényegének mint valóságosnak a valóságos létrejövése, valóságosan az ember számára létrejövő megvalósulása. – Hegel tehát, amikor az önmagára vonatkoztatott tagadás *pozitív* értelmét – habár megint elidegenült módon – felfogja, az ember önelidegenülését, lényegének külsővé-idegenné válását, tárgyatlanulását és valótlanulását önmegnyerésként, lényegváltózásként, tárgyasulásként, megvalósulásként fogja fel. (Egyszóval – az elvonatkoztatáson belül – a munkát az ember *önlétrehozási aktusaként*, a magához mint idegen lényeghez való viszonyulást és magának mint egy idegen lényegnek a tevékenykedését a létrejövő nembeli *tudatként és nembeli életként* fogja meg.)²²

Ha az idézetekben megfigyeltük a hegeli dialektika marxi „talpraállítást”, semmi meglepőt nem találhatunk abban, hogy elemzése *b)* pontjában Marx a hegeli dialektika (= tagadás tagadása) második pozitív mozzanataként éppen annak *elvontságát* emeli ki. Miután az elvont, formális jelleget ismét az idealista kiindulóponttal magyarázza meg, ezt írja: „Az elidegenült tárgy, az ember elidegenült lényegi valósága – minthogy Hegel az embert öntudattal egyenlőként tételezi – nem egyéb, mint *tudat*, csak az elidegenülés gondolata, *elvont* és ezért tartalmatlan és nem valóságos kifejezése, a *tagadás*. A külsővé-idegenné válás megszüntetése ennél fogva ugyancsak nem egyéb, mint ama tartalmatlan elvonatkoztatásnak elvont, tartalmatlan megszüntetése, a *tagadás tagadása*. Az öntárgyasítás tartalmas, eleven, érzéki, konkrét tevékenysége ennél fogva annak puszta elvonatkoztatásává, az *abszolút negativitássá* válik,

olyan elvonatkoztatás ez, amely megint mint olyan van rögzítve és mint önálló tevékenység, mint a tevékenység egyáltalán van elgondolva. Minthogy ez az úgynevezett negativitás nem más, mint ama valóságos, eleven aktus *elvont, tartalmatlan* formája, ezért tartalma is csupán *formális*, a minden tartalomtól való elvonatkoztatás által létrehozott tartalom lehet. Ezek ennél fogva az általános, elvont, minden tartalomhoz hozzátartozó, ezért egyben minden tartalommal szemben közömbös, ugyanakkor éppen ezért minden tartalomra érvényes (! – T. F.) *elvonatkoztatási formák*, a gondolkodási formák, a logikai kategóriák, elszakítva a *valóságos* szellemtől és a *valóságos* természettől.”²³

Az idézetekből világos, hogy Marx a hegeli tagadás tagadása formulát materialista módon átértelmezte, és mint a dolgok önmozgásának alapelvét megtartotta. Az elv konkrét alkalmazásának „példáit” Marx életművéből össze sem lehet gyűjteni; a módszer annyira áthatja az egész életművet, hogy jóformán nincs gondolatmenete, amelyet nélküle meg lehetne érteni. Az emberi történelemre való „alkalmazásában” a tagadás tagadása lényegében Marx objektiváció-elméletének felel meg, amelynek része a marxi munkaelmélet, elidegenedéselmélet és „visszavétel”-elmélet. Egy konkrétabb vizsgálódási szinten ezekből a még „filozófiai” általánosságokból fejlesztette ki Marx a termelési mód „konkrét fogalmát”: egyén, közösség és termelési eszköz totalitás-fogalmát; valamint a termelés világtörténelmileg alapvető formameghatározottságainak, tehát az emberi fejlődésnek főként az „elsajátítás” módjait vizsgáló elméletét. E sorok szerzőjének ötlete szerint a tagadás tagadásának materialista módon átértelmezett fejlődésdialektikai elve történelmi alkalmazásában a következő hármas képlettel fejezhető ki:



Kimutattuk, hogy Marx – „A német ideológia”-tól „A tőke” posztumusz kötetéig – ezzel a „hármassággal” ragadta meg a kapitalizmust megelőző termelési és tulajdoni formák fejlődését,²⁴ valamint hogy ugyanennek a „hármasságnak” komoly értelme van

a prekapitalizmus-kapitalizmus-kommunizmus vonatkozásában is.²⁵ Ugyanakkor rámutattunk, hogy az utóbbi kitágításban a képlet felfokozottan elvont jelzése csupán a nagyon bonyolult összefüggésnek; a séma egyszerű továbbtágításának nincs értelme. Hogy a „hármás” fejlődésdialektikai elvet a kommunizmus dinamikájának kikapintására alkalmazhassuk, vissza kellett nyúljunk a még majdnem filozófiai értelméhez, amelyről a „Kéziratok” fejtegetései megmutatták, hogy nem egyéb, mint a hegeli tagadás tagadásának demisztifikált, „visszavetett” vagy „elsajátított”, „megszűntén megőrzött” alakja.

3. A TAGADÁS TAGADÁSÁNAK KLASSZIKUS VITÁJA

Marx főművében, „A tőké”-ben – és ráadásul a kommunizmus szempontjából döntő jelentőségű összefüggésben – ugyancsak találkozunk a tagadás tagadása fogalom alkalmazásával. „A tőkés felhalmozás történelmi tendenciája” című alfejezetben olvassuk ezeket a sorokat: „A tőkés termelési módból eredő tőkés elsajátítási mód, ennél fogva a tőkés magántulajdon az első tagadása az egyéni, a saját munkán alapuló magántulajdonnak. De a tőkés termelés egy természeti folyamat szükségszerűségével létrehozza saját tagadását. Ez a tagadás tagadása. Ez nem állítja vissza a magántulajdont, de helyreállítja az egyéni tulajdont a tőkés korszak vívmánya: a kooperáció és a földnek, valamint a maga a munka által termelt termelési eszközöknek a közös birtoklása alapzatán.”²⁶ – Nem csodálatos, hogy e valóban klasszikus formula értelmezése azóta is próbaköve a marxi dialektika megértésének általában, a tagadás tagadása, szükségszerűség stb. fogalmak alkalmazásának pedig különösen.

A híres marxi mondatokról folyó vita klasszikus értetlenje Dühring volt, aki vélekedését a következőképpen fogalmazta meg: „Ez a történelmi vázlat (az úgynevezett eredeti tőkefelhalmozás genezise Angliában – *Engels betoldása*) viszonylag még a legjobb Marx könyvében, és még jobb lenne, ha a tudós mankón kívül nem támaszkodott volna még a dialektikus mankóra is. Jobb és világosabb eszközök híján ugyanis a hegeli tagadás tagadásának kell itt bábáskodnia, hogy ennek révén hozzák világra a múlt méhéből a jövőndőt. Az egyéni tulajdon megszüntetése, mely a XVI. század óta a jelzett módon ment végbe – az első tagadás. Ezt egy második fogja követni, mely úgy jellemződik, mint a tagadás tagadása és illetéknéppen az »egyéni tulajdon« helyreállítása, de egy magasabb, a talaj [föld – *szerk.*] és a munkaeszközök közös birtoklására alapított formában. Ha ezt az új »egyéni tulajdont« Marx úrnál egyszersmind »társadalmi tulajdonnak« is nevezik, ebben

persze a hegeli magasabb egység mutatkozik meg, amelyben az ellentmondást megszüntették [aufgehoben], tudniillik a szójátékhoz képest mind le is küzdötték, mind meg is őrizték... A kisajátítók kisajátítása eszerint mintegy automatikus eredménye a történelmi valóságnak, annak anyagilag külsőleges viszonyaiban... Az olyan hegeli mesebeszédre hitelre hagyatkozva, amilyen a tagadás tagadása, megfontolt ember bajosan győzhetné meg magát a talaj- [föld-] és tőkeközösség szükségszerűségéről...”²⁷ – A klasszikus tudálékos-ságra, mint ismeretes, Engels adott választ, mégpedig – 1885-ben írt előszavának tanúsága szerint – Marx-szal egyetértésben.²⁸

Engels azzal kezdi válaszát, hogy idézi a marxi szöveget, és Dühringtől eltérően értelmezi a kommunizmus „egyéni tulajdon”-át. Sajnos, „A tőke” első két kiadásából idézi a passzust, amelyben az „egyéni tulajdon” (individuelle[s] Eigentum) alapzataként még „köztulajdon” (Gemeineigentum) volt olvasható, ellentétben Marxnak a második kiadás után végrehajtott javításával, amely ez utóbbit „közös birtoklás”-ra (Gemeinbesitz) változtatta; így aztán Engels értelmezése túlságosan egyszerűvé sikerült. Engels szerint Marx „a kisajátítók kisajátítása útján létrehozott állapotot... úgy jellemzi, mint az egyéni tulajdon helyreállítását, de a földre és a maga a munka által termelt termelési eszközökre vonatkozó társadalmi tulajdon *alapzatán*. Ez mindenki számára, aki ért a szóból, azt jelenti, hogy a társadalmi tulajdon kiterjed a földre és a többi termelési eszközre, az egyéni tulajdon pedig a termékekre, tehát a fogyasztási tárgyakra. És hogy a dolog hatesztendő gyermekek számára is felfogható legyen, Marx az 56. oldalon feltételezi »szabad embereknek egy egyesülését, akik közösségi termelési eszközökkel dolgoznak, és sok egyéni munkaerőjüket öntudatosan egy társadalmi munkaerőként fejtik ki«, tehát szocialista módon szervezett egyesülést, és azt mondja: »Az egyesülés összterméke társadalmi termék. E termék egy része ismét termelési eszközül szolgál. *Ez a rész társadalmi marad*. Egy másik részét azonban létfenntartási eszközként elfogyasztják az egyesülés tagjai. *Ezt tehát el kell osztani közöttük*.« És ez már csak eléggé világos, még Dühring úr elhegelesített koponyájának is”²⁹ – Nos, Dühring úr kétségtelenül belezavarodott ugyan a hegeli dialektikába, de nem azért, mert az „egyszerre egyéni és társadalmi tulajdon” fogalmát kitalálta és ráfogta Marxra, hanem azért, mert a marxi fogalmat nem értette meg, és „dialektikai talánynak”

minősítette. A dühringi szócsépléssel szemben Engels interpretációja kétségtelenül jogosult, tisztázó erejű egyszerűsítés, de tagadhatatlanul mégiscsak leegyszerűsítése a marxi gondolatnak. Marx különböző alkalmakból született megfogalmazásainak tüzetesebb vizsgálata arról győz meg bennünket, hogy a föld és a munka által termelt termelési eszközök *közös birtoklására* alapozott *egyéni tulajdon* a marxi történetelmélet összefüggésében valóban azonos a *társadalmi, kollektív* tulajdonnal; miként egyénről, egyéniségről is a kommunista társadalomban beszélhetünk először a szó teljes értelmében.³⁰ A maga Marx javította végleges szöveg szóhasználata világosan jelzi ezeket az összefüggéseket. Ugyanakkor az Engelstől interpretációja támogatására idézett második marxi passzus engelsi értelmezése természetesen helyes; benne valóban a kommunista elosztás legelemibb elve van kimondva. Kissé laza logikai szálak fűzik ugyan az „egyéni tulajdon” fogalmához, de Marx, amikor Engels felolvasta neki interpretációját, helyben hagyhatta ezt a redukciót, mondván, hogy a Dühring adta alkalomból inkább ne filozofáljunk az egyénről és kommunizmusról, hanem szögezzünk le mindenekelőtt elemi összefüggéseket, az „egyéni tulajdon” és a kommunizmus legelemibb értelmét. A gyakorlati mozgalom ideológiai helyzete feltétlenül indokolta is az egyszerűsítést; ám Marxnak azért gondja volt rá, hogy szövegének korrekciójával a további leegyszerűsítéseknek, amennyiben tőle függ, lehetőleg elejét vegye.

Az „egyéni tulajdon” reduktív értelmezése Engelst sem gátolta meg abban, hogy Dühringgel szemben kifogástalan érvelést találjon a marxi dialektika és a tagadás tagadása védelmére. Mindenekelőtt bebizonyítja, hogy Marx semmit sem bizonyít a tagadás tagadása formulával, hanem ellenkezőleg, bizonyítása végén állapítja meg a dialektikus törvény érvényesülését. „Amikor tehát Marx – foglalja össze Engels – a folyamatot a tagadás tagadásaként jellemzi, nem arra gondol, hogy ezzel bizonyítsa be a folyamat történelmileg szükségszerű voltát. Ellenkezőleg: Miután történelmileg bebizonyította, hogy a folyamat valójában részben már megtörtént, részben ezután kell hogy megtörténjék, ezenfelül még olyan folyamatként jellemzi, amely egy meghatározott dialektikus törvény szerint megy végbe. Ennyi az egész. Tehát megint tisztára ráfogás Dühring úr részről, amikor azt állítja, hogy a tagadás tagadásának kell itt bábáskodnia,

hogy ennek révén hozzák világra a múlt méhéből a jövőndőt, vagy hogy Marx azt kívánja, hogy bárki is a tagadás tagadásának hitelére hagyatkozva győzesse meg magát a talaj- [föld-]és tőkeközösség szükségszerűségéről...”³¹ – A válasz tehát leszögezi, hogy Marx a dialektikát nem bizonyítási eszköznek tekinti, nem a jövőt konstruálgatja a dialektikus formuláival, hanem elemez egy konkrét folyamatot, amelynek jövőbeli szakaszára is csak a múlt- és jelenbeli szakaszából következtet, és végül megállapítja, hogy ilyenformán az elemzett folyamat menete megfelel a tagadás tagadása elnevezésű általános mozgástörvénynek. Elemzi a megtörténtet, belőle következtet a történendőre, majd hozzáfűzi, hogy íme, ez a tagadás tagadása, egyebek közt ebben a folyamatban és így létezik az a mozgástörvény, amelynek elvont formáját Hegel a tagadás tagadásának nevezte. A hegeli misztifikációtól megszabadított dialektika nem a bizonyítás eszköze, hanem a kutatás módszere. „Az is már a dialektika természetébe való bepillantás teljes hiánya, ha Dühring úr a dialektikát a pusztá bizonyítás szerszámának tartja, ahogy teszem a formális logikát vagy az elemi matematikát lehet korlátolt módon így felfogni. Még a formális logika is mindenekelőtt módszer új eredmények fellelésére, az ismerttől az ismeretlenhez való továbbhaladásra, és ugyanez, csak sokkal kiválóbb értelemben, a dialektika is, amely ezenfelül, mert áttöri a formális logika szűk látókörét, egy átfogóbb világszemlélet csíráját tartalmazza. A matematikában ugyanez a viszony szerepel. Az elemi matematika, az állandó nagyságok matematikája a formális logika korlátain belül mozog, legalábbis nagyjából és egészében; a változó nagyságok matematikája, melynek legjelentősebb részét az infinitezimálszámítás alkotja, lényegileg nem egyéb, mint a dialektikának matematikai viszonyokra való alkalmazása. A pusztá bizonyítás itt határozottan háttérbe szorul a módszernek új vizsgálati területekre való sokféle [! – T. F.] alkalmazásával szemben.”³²

„De hát mi is ez a rettenetes tagadás tagadása?” – kérdi ezután Engels, és így felel: „Egy igen egyszerű, mindenütt és naponként végbemenő procedúra, amelyet minden gyerek megérthet, mihelyt lehántjuk róla azt a titokzatoskodást, amelybe a régi idealista filozófia burkolta, és amelybe továbbra is beburkolni a Dühring úrral egyívású gyámoltalan metafizikusok érdeke.”³³ És Engels elmondja híres árpszem példáját, majd a geológiától a filozófiáig haladva

sorolja a törvény specifikus formáit. A „Dühring úrral egyívású gyámoltalan metafizikusok” mind a mai napig nem bocsátják meg Engelsnek, hogy a dialektikus materializmust is csak „egyszerű világszemléletnek” fogta fel, s hogy ennek megfelelően nem riadt vissza a legriválisabb példáktól sem; a marxizmus legnagyobb bűnének minden ellensége azt tartja, hogy profanizálta a filozófiát. Az ostobaság örömeivel „veszik észre” azt is, hogy Engels – noha fejtegetését Marx-interpretációval kezdte – a tagadás tagadása történelmi példáját „A tőke”-beli passzustól eltérően fogalmazta meg: „Valamennyi kultúrnép a föld köztulajdonával kezdi. Valamennyi népnél, amely egy bizonyos őseredeti fokon túljut, e köztulajdon a földművelés fejlődésének folyamán béklyójává válik a termelésnek. Megszüntetik, tagadják, rövidebb vagy hosszabb közbenső fokok után magántulajdonná változtatják. De a földművelésnek – maga a föld magántulajdona által létrehozott – magasabb fejlődési fokán, megfordítva, a magántulajdon válik béklyójává a termelésnek – amint ez ma az eset mind a kis-, mind a nagy földbirtokokkal. Az a követelmény, hogy a földmagántulajdon ugyancsak tagadtassák, megint közvagyonná változtassák át, szükségszerűséggel előtérbe lép. De ez a követelmény nem az ősi, eredeti köztulajdon visszaállítását jelenti, hanem a közös birtoklás egy sokkal magasabb, fejlettebb formájának létrehozatalát, amely nemcsak nem válik korlátjává a termelésnek, hanem éppen ez fogja csak béklyóitól megszabadítani, és megengedi majd számára a modern kémiai felfedezések és mechanikai találmányok teljes kihasználását.”³⁴ – Nos, az engelsi leírás módszere a legteljesebben megfelel Marx módszerének, csak hogy Engels egy más összefüggés feltárására alkalmazza, és így természetesen más formulához vezet. Ez azonban éppen a módszer eredményességének bizonyítéka, s aki ebben a módszer önkényesen alkalmazhatóságát látja, az bizony „abszolút igazságok” idilljébe vágó, nagyon „gyámoltalan metafizikus”.

Ezután Engels megmutatja, hogy Rousseau már jóval Hegel előtt dialektikus módszerrel, a tagadás tagadásaként ábrázolta a történelem menetét, majd ezt írja: „Itt tehát már Rousseau-nál nemcsak egy olyan gondolatmenet áll előttünk, amely hajszállra hasonlít [megint: módszerében – *T.F.*] a Marx »Tőké«-jében követett gondolatmenethez, hanem az egyes részletekben is ugyanazon dialektikus fordulatoknak egy egész sora, melyekkel Marx él:

folyamatok, melyek természetüknél fogva antagonisztikusak, ellentmondást foglalnak magukban, az egyik végletnek az ellenkezőjébe való átcsapása, végül az egésznek magjaképpen a tagadás tagadása.”³⁵ – Íme, Engels fejtegetésében már a harmadik történelmi alkalmazása ugyanazon elvont mozgástörvénynek mint módszernek, és ezek az alkalmazások éppen nem érvénytelenítik, hanem kölcsönösen támogatják s gazdagítják egymást. Engels megfogalmazásaiból jól látható, hogy – akárcsak Marx – középponti jelentőséget tulajdonít a tagadás tagadása elvének: a dolgok belső ellentmondásból fakadó önmozgása alapképletének tartja, és ezért elutasítását a dialektika elutasításával azonosítja. „Mi tehát a tagadás tagadása? – kérdi végül. – A természetnek, a történelemnek és a gondolkodásnak egy szerfelett általános és éppen emiatt szerfelett messzeható és fontos fejlődési törvénye; olyan törvény, amely, mint láttuk, érvényesül az állat- és növényvilágban, a geológiában, a matematikában, a történelemben, a filozófiában, és amelynek még Dühring úr is minden kapálózás ellenére, anélkül hogy tudná, a maga módján eleget tenni kénytelen. Magától értetődik, hogy én arról a *különös* fejlődési folyamatról, amelyen például az árpszem a csírázástól kezdve a termő növény elhalásáig végigmegy, semmit sem mondok, amikor azt mondom, hogy ez a tagadás tagadása. Minthogy ugyanis az integrálszámítás szintén a tagadás tagadása, az ellentett állítással csak azt az értelmetlenséget állítanám, hogy az árpakalász életfolyamata integrálszámítás vagy felőlem akár szocializmus. Pedig ez az, amit a metafizikusok folyvást a dialektika nyakába varrnak. Amikor mindezekről a folyamatokról azt mondom, hogy ez a tagadás tagadása, akkor mind valamennyit ez alá az egy mozgási törvény alá foglalom össze, és éppen ezért minden egyes sajátlagos folyamat különösségeit figyelmen kívül hagyom. A dialektika azonban semmi más, mint a természet, az emberi társadalom és a gondolkodás általános mozgási és fejlődési törvényeinek tudománya.”³⁶

Itt sem tere, sem értelme nincs annak, hogy a dialektika vagy ontológia részletkérdéseibe hatoljunk. Fő kérdésünkhöz, a háromfázisú fejlődésképlet értelmezéséhez fordít vissza bennünket Engels fejtegetésének befejező része, amelyben ezt olvassuk: „Tagadni a dialektikában nem azt jelenti, hogy egyszerűen nemet mondunk vagy egy dolgot fenn nem állnak jelentünk ki, vagy

tetszőleges módon elpusztítjuk. Már Spinoza ezt mondja: Omnis determinatio est negatio, minden lehatárolás vagy meghatározás egyszersmind tagadás. És továbbá a tagadás módját itt először a folyamat általános, másodsor különös természete határozza meg. Nemcsak tagadnom kell, hanem a tagadást megint meg is szüntetnem. Az első tagadást tehát úgy kell berendeznem, hogy a második lehetséges maradjon vagy azzá legyen. Hogyan? Minden egyes eset különös természete szerint. Ha az árpaszemet megőrölöm, a rovar eltaposom, véghezvittem ugyan az első aktust, de lehetetlenné tettem a másodikat. A dolgok mindegyik fajtájának megvan tehát a maga sajátos módja arra, hogy úgy tagadtassék, hogy fejlődés származzék belőle, és épp így a képzetek és fogalmak mindegyik fajtájának is.³⁷ Engels megfogalmazásából kitűnik, hogy a háromfázisos fejlődésgondolat nem csupán a még ismeretlenre való következtetés tudományos módszere, hanem – éppen mert a fogalmak *alkotásának* is „tudományos” – egyben a gyakorlati *cselekvésnek* is vezérfonala.

A klasszikus vita utójátékának foghatjuk fel Mihajlovskij úr szereplését, amely máig tartó hírére Lenin és Plehanov válaszában köszönheti. Mihajlovskij úr a hegeli triászot a marxista dialektika lényegének tekintette; Lenin 1894-ben írt „Kik azok a »népbarátok«” c. könyvében ellene veti, hogy a triász Marxnak csupán „kifejezési módja”. „Hegel szerint – írja Lenin – a triász dialektikus törvényeinek megfelelően az eszme fejlődése határozza meg a valóság fejlődését. Természetesen csakis ebben az esetben lehet a triászok jelentőségéről, a dialektikus folyamat elvitathatatlanságáról beszélni.” Marx materialista dialektikájának lényege azonban (Marx szavaival): „a fennállónak és szükségszerű fejlődésének pozitív megértése”. Így Lenin szerint: „a triászok számára nem marad más, mint a fedő és a bőr szerepe”; pusztán „kacérkodás” ez a sajátos hegeli kifejezésmóddal.³⁸ Majd részletesen idézi Engels Dühringnek adott válaszát, s még néhányszor állítja, hogy a hármas menet sémája lényegtelen külsőség.³⁹ Ismeretes, hogy e tekintetben Lenin, miután alaposan tanulmányozta Hegel „Logiká”-ját, feltehetően megváltoztatta véleményét.⁴⁰ Ugyancsak 1894-ben írta meg Plehanov „A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez” c. könyvét, amelyben szintén foglalkozik Mihajlovskij vádjával. Válaszában Plehanov is tagadja a triász középponti jelentőségét. Fejtegetéséből

figyelemre méltó, hogy megjegyzi: maga Hegel sem bizonyított soha semmit a hármas képlettel, nem tekintette azt a konstruálás eszközének, s ráadásul sok esetben nem is hármas, hanem négyes menetet érvényesített.⁴¹

Dühring és Mihajlovszkij uraknak szép számmal vannak XX. századi utódai is, álláspontjuk azonban – tárgyunk szempontjából – több szót nem érdemel.

4. A KOMMUNISTA TÁRSADALOM KÉT SZAKASZA

A Marxot „jövőkönstruálással” vádoló Dühring reakciós, porosz utópizmusa, „államszocialista” futurológiája ellen írta Engels a következőket: „... sem a részvénytársaságokká, sem az állami tulajdonná változtatás nem szünteti meg a termelőerők tőketulajdonosságát. A részvénytársaságoknál ez kézenfekvő. És a modern állam megint nem más, mint az a szervezet, melyet a polgári társadalom alkot magának azért, hogy a tőkés termelési mód általános külső feltételeit mind a munkások, mind az egyes tőkés túlkapásai ellenében fenntartsa. A modern állam, bármi is a formája, lényegileg tőkés gépezet, a tőkés állama, az eszmei ösztökés. Minél több termelőerőt vesz át tulajdonába, annál inkább válik valóságos ösztökésé, annál több állampolgárt zsákmányol ki. A munkások bérmunkások, proletárok maradnak. A tőkeviszonyt nem szüntetik meg, hanem éppenséggel tetőpontjáiig hajtják. De a tetőpontra átsap. A termelőerők állami tulajdona nem a megoldása a konfliktusnak, de magában rejti a megoldás formális eszközét, fogódzóját.”⁴²

Szembeötlő, hogy a tőkés államosításnak ez a jellemzése milyen rokon az 1844-es marxi „Kéziratok”-beli „nyers kommunizmussal”. Elvontan véve mindkét leírás ugyanazt a mozgásfázist, a hármasság kiindulópontját tételezi, ugyanazzal a dialektikus módszerrel, részben azonos kifejezésekkel: a munka és tőke közti ellentmondás tetőpontjái fejlődésének fázisát, a kommunizmus fejlődésének e „természetadta” kiindulópontját. A két formula ez elvont felfogásában és elvont azonosításában semmi önkényességet nem láthatunk, ha meggondoljuk, hogy a marxi „nyers kommunizmus” döntő vonása éppen *elvontsága*, amely még vakká teszi törekvéseinek lényegileg tőkés jellege iránt; ezért éppen meghatározásából fakadóan „fér bele” a fogalomba (szűkebb értelemben is) mind a kispolgári anarchizmus, mind a „porosz” reformizmus.

Mármost: hogyan jutnak „megoldáshoz” a kapitalizmus kieleződött

ellentmondásai? Cseppet sem automatikusan. „A társadalmilag hatékony erők ugyanúgy hatnak, mint a természeti erők: vakon, erőszakosan, rombolóan, ameddig fel nem ismerjük őket és nem számolunk velük.” A kapitalizmus ellentmondásainak tudományos elemzése tehát az első lépés. „A mai termelőerőknek ezzel a végre felismert természetük szerinti kezelésével a társadalmi termelési anarchia helyébe a termelésnek az összesség és minden egyes ember szükségletei szerinti társadalmian tervszerű szabályozása lép; ezzel a tőkés elsajátítási módot, melyben a termék először a termelőt, de azután az elsajátítót is leigázza, felváltja a termékeknek az az elsajátítási módja, mely maguknak a modern termelési eszközöknek a természetében van megalapozva: egyfelől közvetlenül társadalmi elsajátítás a termelés fenntartásának és kibővítésének eszközeként, másfelől közvetlenül egyéni elsajátítás létfenntartási és élvezeti eszközként.”⁴³ Látjuk, hogy Engels a marxi „egyéni tulajdon” fogalmának gyakorlati-politikai szempontból félreérthetetlen és teljesen helyes értelmezését adta. A marxi „Kéziratok” második, részben még politikai kommunizmusát is felismerhetjük a következő leírásban: „A tőkés termelési mód azzal, hogy a népesség nagy többségét mindinkább átváltoztatja proletárokká, megteremti azt a hatalmat, amely e forradalmasítást, pusztulás terhe mellett, végrehajtani kényszerül. Azzal, hogy mindinkább a nagy, társadalmisult termelési eszközöknek állami tulajdonná változtatására szorít, maga jelzi e forradalmasítás végrehajtásának útját. *A proletariátus megragadja az államhatalmat és a termelési eszközöket először is állami tulajdonná változtatja.* De ezzel megszünteti önmagát mint proletariátust, ezzel megszüntet minden osztálykülönbséget és osztályellentétet, és ezzel megszünteti az államot is mint államot. Az eddigi, osztályellentétekben mozgó társadalomnak szüksége volt az államra, azaz egy szervezetre, a mindenkori kizsákmányoló osztálynak a külső termelési feltételeinek fenntartásához, tehát nevezetesen a kizsákmányolt osztály erőszakos féken tartásához az elnyomásnak a fennálló termelési mód által adott feltételei között (rabszolgaság, jobbagyság vagy hűbéri függőség, bérmunka). Az állam az egész társadalom hivatalos képviselője, látható testületben való összefoglalása volt, de csak annyiban volt ez, amennyiben annak az osztálynak az állama volt, amely a maga idejében maga képviselte az egész társadalmat; az ókorban a rabszolgatartó

állampolgárok állama, a középkorban a feudális nemesség, korunkban a burzsoázia. Azzal, hogy végül ténylegesen az egész társadalom képviselőjévé lesz, feleslegessé teszi önmagát. Mihelyt nincs többé társadalmi osztály elnyomatásban tartandó, mihelyt az osztályuralommal és az egyedi létezésért folyó – a termelés eddigi anarchiájában megalapozott – küzdelemmel együtt az ebből fakadó összeütközések és túlkapások is kiküszöbölődnek, nincs többé mit elnyomni, ami külön elnyomó hatalmat, államot tenne szükségessé. Az első aktus, amelyben az állam valóban az egész társadalom képviselőjeként lép fel – a termelési eszközök birtokbavétele a társadalom nevében – egyszerismind utolsó önálló aktusa is mint államnak. Az államhatalomnak társadalmi viszonyokba való beavatkozása egyik területen a másik után feleslegessé válik és magától elenyézik azután. A személyek feletti kormányzás helyébe dolgoknak az igazgatása és termelési folyamatoknak a vezetése lép. Az államot nem »eltörlik«, az *állam elhal*. Ehhez kell mérni a »szabad népállam« frázisát, tehát mind időleges agitatorikus jogosultságát, mind végérvényes tudományos elégtelenségét tekintve; szintúgy az úgynevezett anarchistáknak a követelését, hogy az államot máról holnapra el kell törölni.¹⁴⁴

Végül a marxi „Kéziratok” harmadik „pozitív” kommunizmusfázisának felel meg Engels következő híres megfogalmazása: „A termelési eszközöknek a társadalom által történő birtokba vételével kiküszöbölődik az áruterelés és ezzel együtt a terméknek a termelő feletti uralma. A társadalmi termelésen belüli anarchiát tervszerű tudatos megszervezettség váltja fel. Az egyedi létezésért folyó küzdelem véget ér. Ezzel válik csak ki az ember bizonyos értelemben végérvényesen az állatvilágból, lép át állati létezési feltételekből valóan emberiek közé. Az embereket körülvevő életfeltételek köre, amely idáig uralkodott az embereken, most az emberek uralma és ellenőrzése alá került, akik most első ízben válnak a természetnek tudatos, valóságos uraivá, mert és amennyiben saját társadalmasításuknak uraivá válnak. Saját társadalmi tevékenységük törvényeit, amelyek idáig idegen, rajtuk uralkodó természeti törvényekként álltak velük szemben, az emberek akkor majd teljes szakismerettel alkalmazzák, s ezzel uralkodnak majd rajtuk. Az emberek saját társadalmasítása, amely eddig a természet és történelem által rájuk oktrojáltként állt velük

szemben, most saját szabad tettüké válik. Az objektív, idegen hatalmak, amelyek eddig a történelmen uralkodtak, maguknak az embereknek az ellenőrzése alá kerülnek. Csak ettől kezdve fogják az emberek teljes tudatossággal maguk csinálni történelmüket, csak ettől kezdve lesznek meg az általuk mozgásba hozott társadalmi okoknak túlnyomóan és egyre fokozódó mértékben az általuk akart hatásai is. Ez az emberiség ugrása a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába.¹⁴⁵

A kommunista társadalom első fokát, amelyet ma szocializmusnak nevezünk, Marx a gothai program kritikájaképp írt *Széljegyzeteiben* is úgy jellemezte, hogy alapvonásait a kapitalizmus felől lehet és kell megérteni. A klasszikus érvényű gazdasági leírás így hangzik: „Nekünk itt nem olyan kommunista társadalommal van dolgunk, amely a saját alapján *kifejlődött*, hanem ellenkezőleg, olyan, amely a tőkés társadalomból éppen hogy *keletkezik*, amely tehát minden vonatkozásban, gazdaságilag, erkölcsileg, szellemileg még magán viseli annak a régi társadalomnak anyajegyeit, melynek méhéből származik. Ennek megfelelően az egyes termelő – a levonások után – pontosan visszakapja a társadalomtól, amit ad neki. Amit adott neki, az az ő egyéni munkamennyisége. Például a társadalmi munkanap az egyéni munkaórák összegéből áll; az egyes termelő egyéni munkaideje a társadalmi munkanap általa szolgáltatott része, az ő részesedése benne. A termelő a társadalomtól elismervényt kap arról, hogy ennyi meg ennyi munkát szolgáltatott (a közösségi alapok számára végzett munkáját levonva), és ezzel az elismervénnyel a fogyasztási eszközök társadalmi készletéből annyit von ki, amennyi ugyanannyi munkába kerül. Ugyanezt a munkamennyiséget, amelyet a társadalomnak az egyik formában adott, visszakapja a másik formában. – Itt nyilvánvalóan ugyanaz az elv uralkodik, amely az árucserét szabályozza, amennyiben ez egyenértékek cseréje. A tartalom és forma megváltozott, mert a megváltozott körülmények között senki a munkáján kívül egyebet nem adhat, és mert másfelől egyéni fogyasztási eszközön kívül semmi sem mehet át az egyesek tulajdonába. Ami azonban a fogyasztási eszközöknek az egyes termelők között elosztását illeti, ugyanaz az elv uralkodik, mint áruegyenértékek cseréjénél, ugyanannyi egyik formában levő munka cserélődik ki ugyanannyi másik formában levő munkával. – *Az egyenlő jog* tehát itt – elvileg – még mindig a

polgári jog, noha elv és gyakorlat nem kapnak már hajba, míg az árucserénél egyenértékek cseréje csak *átlagban* létezik, nem az egyes esetben.¹⁴⁶

Az „egyenlő jog” alapja, hogy az embereket csak mint munkásokat tekintik, s mindenki a munkája szerint részesedik a fogyasztási javakból. Az emberek azonban egyének, tehát különböző képességek, így aztán az „egyenlő jog”, mivel „hallgatólagosan elismeri természetes kiváltsággként” a különböző képességeket, „tartalma szerint... mint minden jog, az egyenlőtlenség joga”. „De ezek a visszasságok a kommunista társadalom első szakaszán, ahogy az a tőkés társadalomból hosszú vajúadás után éppen megszületett, elkerülhetetlenek. A jog sohasem lehet magasabb fokon, mint a társadalom gazdasági alakulata, és az ezáltal megszabott kulturális fejlettsége. – A kommunista társadalom egy felsőbb szakaszán, amikor az egyének már nincsenek leigázó módon alárendelve a munkamegosztásnak, és ezzel a szellemi és testi munka ellentéte is eltűnt, amikor a munka nemcsak a létfenntartás eszköze, hanem maga lett a legfőbb létszükséglet; amikor az egyének minden irányú fejlődésével a termelőerők is növekedtek és a kollektív gazdaság minden forrása bővebben buzog –, csak akkor lehet majd a polgári jog szűk látóhatárát egészen átlépni, és csak akkor írhatja zászlajára a társadalom: mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint!”¹⁴⁷

A fiatalkori „Kéziratok” általános elgondolásának megfelelően Marx most is úgy látja, hogy a kommunista társadalom első szakaszának első feladatai kifejezetten politikai természetűek. Ezt írja: „... felvetődik a kérdés: milyen változásokon megy át az államiság a kommunista társadalomban? Más szóval: milyen társadalmi funkciók, amelyek hasonlóak a mai állam funkciójához, maradnak meg ott? E kérdésre csak tudományosan lehet megfelelni, s nem közelítjük meg a problémát egy bolhaugrásnyival sem, ha ezerszer tesszük is össze e két szót: nép és állam. – A tőkés és a kommunista társadalom között van egy időszak, melyben a tőkés társadalom forradalmi úton kommunista társadalommá alakul át. Ennek megfelel egy politikai átmeneti időszak is, amelynek az állama nem lehet egyéb, mint a *proletariátus forradalmi diktatúrája*.¹⁴⁸ – A „Kéziratok” megfogalmazásához képest lényegtelen, a fejlődésmenet dialektikáját nem érintő eltérés, hogy Marx e kifejezetten politikai fázist most

a tőkés és a kommunista társadalom közötti átmeneti szakasznak mondja; a meghatározás értelemszerűen kiterjeszhető (a proletariátus diktatúráján túlmenően) a szocializmus egész hosszú korszakára is, amennyiben az egész korszak fő „politikai” feladatának éppen az emberek társadalmiságának „depolitizálását”, azaz a politikai berendezésnek társadalmival való felváltását tekintjük. Minthogy pedig éppen ezt jelenti a társadalom forradalmi átalakítása, amelyhez a proletariátus már diktatúrája idején hozzáfog, a kommunista „államiság” már kezdettől fogva „megváltozott” államiság. Ugyancsak a gothai programmal kapcsolatban írta Engels, Bebelnek címzett híres levelében: „Sutba kellene dobni az államról szóló egész locsogást, különösen a Kommün után, amely már nem is volt állam a szó tulajdonképpeni értelmében. A *népállamot* az anarchisták unos-untalan a fejünkhöz vágják, noha már Marxnak Proudhon elleni munkája és utána a »Kommunista Kiáltvány« határozottan megmondja, hogy a szocialista társadalmi rend bevezetésével az állam önmagától feloszlik és eltűnik. Minthogy pedig az állam csupán átmeneti intézmény, amelyet a harcban, a forradalomban felhasználunk ellenfeleink erőszakos féken tartására, ezért »szabad népállamról« beszélni merő értelmetlenség: amíg a proletariátusnak még *szüksége* van az államra, nem a szabadság érdekében, hanem ellenfeleinek féken tartására használja fel, és mihelyt szó lehet szabadságról, az állam mint olyan megszűnik. Ezért mi azt javasolnánk, hogy az »*állam*« szót mindenütt a »*közösség*« [Gemeinwesen] szóval helyettesítjük, ezzel a régi jó német szóval, mely igen jól képviselheti a francia »*commune*«-t.”⁴⁹

1917-ben Lenin, hogy a proletárforradalomnak az állammal kapcsolatos közvetlen feladatait tisztázhassa, összegyűjtötte Marx és Engels minden akkor elérhető elméleti megnyilatkozását az államról és jövőjéről. S noha Lenin még nem ismerhette Marx kéziratban maradt műveit, még az 1844-es „Kéziratok” vázlatával is tökéletesen egybehangzóan állapította meg, hogy a proletariátusnak nem akármilyen államra van szüksége, hanem forradalmi és átmeneti államra; nem burzsoá, hanem proletárállamra, amely már nem is állam a szó eddigi értelmében, hanem „elhaló”, elhalni képes és idővel magától elhaló állam, „félállam”.⁵⁰ Engelsre támaszkodva írja le: „az elhaló állam elhalásának bizonyos fokán már nem politikai államnak nevezhető.”⁵¹ S ugyancsak Marx és Engels véleményét

fogalmazza újra, amikor a kommunizmus felső szakaszára való eljutás döntő erejének a *megszokást* mondja: „Az »állam elhal« kifejezés igen szerencsésen van megválasztva, mert a folyamat fokozatosságára is, spontaneitására is rámutat. Csak a megszokás gyakorolható és fog kétségtelenül ilyen hatást gyakorolni, mert milliószor megfigyelhetjük magunk körül, hogy milyen könnyen megszokják az emberek, hogy megtartsák a társadalmi együttélés számukra nélkülözhetetlen szabályait, ha nincs kizsákmányolás, ha nincs semmi olyasmi, ami felháborít, ami tiltakozást és lázadást kelt, ami szükségessé teszi az *elnyomást*.”⁵² A győztes proletariátus először „gyári fegyelmet” vezet be, de ugyanakkor a legteljesebb demokrácia, a szocialista vagy proletárdemokrácia kifejlesztésére törekszik, amelynek során minden egyes ember megtanulja a dolgok igazgatását, és „a minden társadalmi együttéléshez szükséges egyszerű, alapvető szabályok megtartásának *szükségessége* nagyon hamar *szokássá* fog válni”⁵³

Hogy ez a megszokás milyen hamar következik be, arról itt ne elmélkedjünk; Leninnek annyiban teljesen igaza van, hogy az emberi „önelidegenülés” gazdasági és intézményes alapjainak felszámolásával az emberi kiteljesedés elvileg, lehetőség szerint *akadálytalanná* válik. A valóságban az elvi akadálytalanságot korlátok közé szorította mindjárt az a körülmény, hogy az orosz Októbert követő proletárforradalmak sorra elbuktak, és a szovjethatalom „egy országban” maradt fenn, ahol is élethalálharcra kellett berendezkednie az ellenséges környezettel.

Az egyetlen megállapítás, amelyre klasszikus idézeteink után – összefoglalás helyett – ezen a helyen óhatatlanul szükségünk van, éppen az, hogy Marx, Engels és Lenin minden idézett megnyilatkozása elsősorban a világkommunizmus dialektikájára vonatkozik. A marxi „Kéziratok”-tól a lenini „Állam és forradalom”-ig valamennyi klasszikus elgondolás a világtörténelmi távlatban érvényes és értelmes igazán. Még a gothai programot bíráló Marx szocializmuselmélete (a kommunista társadalom első szakaszáról) is csak a majdani világkommunizmus első fázisára, a majdani világszocializmusra vonatkozik teljes mértékben. És még az 1917-es lenini elgondolás mögött is a világforradalomnak egy olyan elképzelése rejlik, amely szerint a proletariátus legalább Európa vezető országaiban vagy legalább néhány európai országban

nagyjából „egyszerre”, esetleg nem nagy időközökkel egymás után jut hatalomra. A valóban megkezdődött világforradalom azonban úgy alakult, hogy az oroszországi szovjetállam egy egész történelmi periódusra „egyedül” maradt, s vezetőinek és népének volt ereje, bátorsága és kitartása ahhoz, hogy a kommunista államiságot mindenáron fenntartsa és ugyanakkor hozzáfogjon a világtörténelmi szocializmus „egy országban” való *gyakorlati* anticipálásához is. Közvetlen értelemben a marxi „Kéziratok” mindhárom kommunizmusfázisa is a világtörténelmi kommunizmus anticipációja volt, mégpedig szintén gyakorlati, 1917-től azonban a világszocializmus politikai fennállásának anticipációját valósítja meg a Szovjetunió, és legújabban a tíz-egynéhány szocialista állam. Világtörténelmi értelemben még ma is inkább a kapitalizmus korszakát éljük, jölehet utolsó korszakát, amelyre Marx és Engels jellemzése még sokkal érvényesebb, mint a múlt századira volt. A világszocializmus tíz-egynéhány országban való gyakorlati anticipációja azonban kezdi a világban kapitalizmus és szocializmus afféle „kettős hatalmát” megteremteni. E világhelyzetből érthető, hogy a mai kommunizmusnak is akadnak még „nyers” vonásai, valamint hogy a szocializmus elvileg kezdeti, kifejezetten *politikai* jellege még ma is túlnyomó és a jövőben is túlnyomó marad, mindaddig, amíg a fennálló szocializmus világhelyzetében a döntő változás be nem következik.

Akinek egy csepp érzéke van a valóság dialektikája iránt, napjainkban is láthatja, hogy a kommunizmus mozgása egész sor vonatkozásban „követi” azt a dialektikus hármas-sémát, amelyet Marx már 1844-es „Kéziratai”-ban felvázolt, és amelyhez – mint idézeteink bizonyítják – Marx, Engels és Lenin mindig ragaszkodott. A dialektikus fejlődésmenet ugyanis nem gondolati konstrukció, hanem az „önmozgás” legáltalánosabb törvényének absztrakciója. Csak hogy a történelemben, mint Engels megjegyezte, gyakran sokáig kell „várjunk” a dialektikára, a dialektikus folyamatok teljes kifejlődésére – éppen a megvalósulás különböző szintjeit és fázisát jelentő anticipatív folyamatok során keresztül.

Marx és Engels, valamint 1917-ig Lenin programatikus megnyilatkozásai a világkommunizmusra érvényesek igazán, de azért a mai napig „filológiai” lehetőséget nyújtanak a dogmatikusan gondolkodóknak ahhoz, hogy a klasszikus szövegekre való

egyszerű hivatkozással jelöljék meg a legközelebbi tennivalókat. Hol a politikai hatalom bűvöletében élő dogmatikusok, pártvezetők tesznek kísérletet a kommunizmus vagy legalább a szocializmus gyors „bevezetésére”, hol meg „radikális” ellenzékiek lépnek fel hasonló követelésekkel. E többnyire voluntarisztikus anticipációkat mint a reális anticipáció elkerülhetetlen velejáróját kell tudomásul vennünk, s minden egyes esetben újra meg kell küzdenünk velük. Hogy a képzeletbeli anticipációt hogyan kell reálissá fordítani, annak Marxhoz és Engelshez méltó példáját adta Lenin 1917 után.

5. A SZOCIALIZMUS MOZGÁSÁNAK FŐ TENDENCIÁJA

A szocializmus építésének, előkészítésének, majd fejlesztésének döntő kérdését Lenin – Marx és Engels felfogásához híven – a *kultúra* fogalmával közelítette meg. 1921-ben mondotta a „politikai felvilágosító bizottságok” kongresszusán: „Kulturátlanságunk folytán nem tudjuk [értsd: még Oroszországban sem – *T. F.*] frontális támadással elpusztítani a kapitalizmust. Ha magasabb volna kulturális színvonalunk, egyenesebb úton meg lehetne oldani a feladatot – és más országok esetleg így is fogják megoldani, amikor elérkezik majd az ő kommunista köztársaságuk építésének ideje... A világ legnagyobb politikai fordulatának megoldott feladata után másmilyen feladatokkal találtuk szembe magunkat: kulturális feladatokkal, amelyeket »apró-cseprő ügyeknek« lehet nevezni. Ezt a politikai fordulatot meg kell emészteni, érthetővé kell tenni a lakosság tömegei számára... Elmúlt már az az idő, amikor politikailag kellett vázolni a nagy feladatokat, elérkezett az ideje annak, hogy gyakorlatilag megoldjuk ezeket a feladatokat. Most kulturális feladatok várnak ránk, meg kell emésztenünk azt a politikai tapasztalatot, amelyet átültethetünk és át kell ültetnünk az életbe.”⁵⁴

Lenin mondatai a leggyakorlatibb feladatokról szólnak, s a legközvetlenebb értelemben nem mondanak egyebet, mint egy szívós „aprómunkával” valósítsuk is meg azt, amit politikai nyilatkozatokban deklaráltunk. A közvetlen gyakorlatból azonban újjászületik a dialektikus módszer, magának a gyakorlatnak, a munkának, az emberi képességek tárgyiasításának és „elsajátításának” ugyanaz a dialektikus felfogása, amelyet az 1844-es marxi „Kéziratok” lapjain tanulmányoztunk. Lenin szavaiból világos, hogy úgy véli, a hatalom megragadásának nagy *politikai* vívmányait az embereknek meg kell érteniük, meg kell emészteniük ahhoz, hogy tovább lehessen lépni; a politikai vívmányok tehát még némiképpen „idegenül”, mindenesetre megértetlenül állanak a kulturálatlan emberekkel szemben, következésképpen most először is „elsajátítaniuk” kell az

eddig elértek. Ez bizonyos mértékig és bizonyos szempontból a cselekvés új fázisát is jelenti. 1923-ban „A szövetkezetekről” címmel megjelent egyik utolsó cikkében Lenin így fejezte ki magát: „... kénytelenek vagyunk elismerni, hogy a szocializmusra vonatkozó egész álláspontunk gyökeresen megváltozott. Ez a gyökeres változás abban áll, hogy azelőtt a súlypontot a politikai harcra, a forradalomra, a hatalom meghódítására stb. helyeztük, s arra is kellett helyeznünk. Most viszont a helyzet annyira megváltozik, hogy az áttolódik a békés, szervező, »kulturális« munkára. Hajlandó vagyok azt mondani, hogy a súlypont számunkra a kultúra terjesztésére tolódik át, ha nem kellene számolnunk a nemzetközi viszonyokkal és nem volnánk kötelesek hadállásunkért nemzetközi mértékben harcolni. De ha ezt számításon kívül hagyjuk és a belső gazdasági viszonyokra szorítkozunk, a munka súlypontja nálunk most csakugyan a kultúra terjesztése.” Lenin két fő feladatot jelöl meg: az államapparátus megjavítását és a parasztság kulturális felemelését; majd a mozgás menetéről ezt mondja: „Ellenfeleink nemegyszer mondták nekünk, hogy esztelen dologra vállalkozunk, amikor olyan országban akarjuk a szocializmust megvalósítani, amely nem áll elég magas kulturális színvonalon. De tévedtek, mert mi nem arról a végéről kezdtük a dolgot, ahogy az elmélet szerint (mindenféle vaskalaposok elmélete szerint) kellett volna, s a politikai és a szociális átalakulás nálunk, mint kiderült, megelőzte azt a kulturális átalakulást, azt a kulturális forradalmat, amelyhez most mégiscsak elérkeztünk.”⁵⁵

A kifejezetten politikai munka után – a szocializmus „egy országban” való anticipációját tekintve is – a kulturális munka következik, amelybe Lenin beleérti a gazdasági fejlesztést. Hogy a politikai feladatok a mozgás egészében és kisebb szakaszaiban egyaránt megelőzik a kulturális „elsajátítás” mozzanatát, az egyáltalában nem orosz sajátosság, hanem – mint már a marxi „Kéziratok”-tól kezdve láttunk – a kommunizmus mozgásdinamikájának alaptörvénye, amely végső soron maga sem egyéb, mint az emberi önfejlődés, a munka, a tárgyiasítás legáltalánosabb mozgásképlete, a híres tagadás tagadása a marxi értelemben. Lenin „kultúra” és „kulturális forradalom” fogalmáról a legteljesebb képet „Inkább kevesebbet, de jobban” c. cikkéből kapjuk, amelyben éppen az új „államiság” fogyatékoságának leküzdését minősíti kulturális feladatnak.

„Államapparátusunk állapota – olvassuk a cikkben – annyira elszomorító – nem akarom azt mondani, hogy visszataszító –, hogy mindenekelőtt alaposan fontolóra kell vennünk, miként küzdjünk fogyatékoságai ellen, szem előtt tartva, hogy ezek a fogyatékoságok a múltban gyökereznek, amelyet felforgattunk ugyan, de még nem küzdöttünk le, s amely még nem tekinthető a messzi múltba vesző, letűnt kultúra korszakának. Éppen a kultúra kérdését vetem most fel, mert ezekben a dolgokban csak azt szabad elértnek tekintenünk, ami meggyökeresedett a kultúrában, a mindennapi életben, a szokásokban. Nálunk pedig, mondhatnám, ami jó van társadalmi berendezésünkben, azt egyáltalán nem gondoltuk végig, nem értettük meg, nem éreztük át, csak úgy sebtében ragadtuk meg, nem ellenőriztük, nem próbáltuk ki, tapasztalatilag még nem igazoltuk, nem rögzítettük stb. Forradalmi korszakban és ilyen szédítően gyors fejlődés közepette, amely öt év alatt a cárizmustól a szovjet rendszerbe hozott el minket, természetesen nem is lehetett ez másképp.”⁵⁶

A lenini „kulturális forradalom” tehát a mozgásnak azt az elvileg „harmadik” mozzanatát jelenti, amelyben az egyének „elsajátítják”, mindennapi életvitelük részévé, szokásukká teszik mindazt a társadalmi értéket, amit a „második” fázisban tárgyiasítottak. Ezzel Lenin anélkül, hogy ismerte volna, lényegében megismételte a hegeli dialektika marxi bírálatait, és önállóan reprodukálta az 1844-es „Kéziratok” gondolatmenetét a kommunizmus dialektikájáról. A „Kéziratok”-ban felvázolt 1. „elvont”, 2. (első fázisa alapján) „politikai” és 3. „pozitív” kommunizmusának dialektikája lüktet a lenini cikk következő gondolatmenetében is. „A társadalmi, gazdasági és politikai viszonyok minden terén – mondja Lenin – »szörnyen« forradalmiak vagyunk. A rangtisztelet terén, valamint az ügyvezetés formái és szertartásai terén ellenben »forradalmiságunkat« lépten-nyomon a legmegrögzöttebb maradiság váltja fel. Nemegyszer megfigyelhetjük itt azt a rendkívül érdekes jelenséget, hogy a társadalmi életben megtett óriási ugrás együtt jár az egészen kis változásokkal szemben tanúsított hihetetlen bátortalansággal.” – Ezt Lenin, noha Oroszországról beszél, törvényszerűnek tartja, hiszen a valóság átalakításának gyakorlatában először természetesen az emberi akarat tör előre, gondolati, majd politikai formában, hogy aztán az így megteremtett új értékek sok-sok ember számára, egyszer pedig mindenki számára elsajátíthatók legyenek. „Ez

érthető is – folytatja Lenin –, mert a legmerészebb lépéseket olyan területen tettük, amely régóta az elmélet tárgya volt, olyan területen, amellyel főleg, sőt csaknem kizárólag, elméletileg foglalkoztunk. az orosz ember az undorító, bürokratikus valóság mellett odahaza rendkívül merész elméleti konstrukciókkal könnyített a lelkén, és éppen ezért ezek a rendkívül merész elméleti konstrukciók nálunk rendkívül egyoldalúvá váltak. Általános konstrukcióink elméleti merészsége és a bármiféle jelentéktelen irodai reformmal szemben tanúsított elképesztő bátortalanság szépen megfér egymással. A legnagyobb szabású, világraszóló agrárforradalom tervét olyan merészséggel dolgoztuk ki, amely más országokban példátlan, de ugyanakkor valamiféle tizedrendű irodai reformra már nem tellett a fantáziánkból; arra már nem volt elég fantáziánk vagy nem volt elég türelmünk, hogy erre a reformra is ugyanazokat az általános tételeket alkalmazzuk, amelyek olyan »ragyogó« eredményekkel jártak, amikor az általános kérdésekre alkalmaztuk őket. – Mai életünk ezért meglepő mértékben egyesíti magában a vakmerőségig menő merészséget és a legcsekélyebb változásokkal szemben tanúsított gondolati bátortalanságot. – Azt hiszem, nem is volt ez másképp egyetlen igazán nagy forradalomban sem, mert az igazán nagy forradalmak azokból az ellentmondásokból születnek, amelyek egyfelől a régi, másfelől a régi átdolgozására irányuló törekvés és az új felé irányuló egészen elvont törekvés között állnak fenn; s ennek az újnak már annyira újnak kell lennie, hogy a múltnak még a nyoma se legyen meg benne. – És minél hevesebb ez a forradalom, annál tovább fog húzódni az az időszak, amelynek folyamán az ilyen ellentmondások egész sora még tartja majd magát.”⁵⁷

A lenini gondolat tökéletesen egybecseng Marx és Engels módszerével s elméletével. A lenini „kulturális forradalom” a legátfogóbb értelmében: a tárgyiasított értékek igazi „elsajátításának” mozgás-fázisa. A kommunista gondolatot külső, tárgyi fennálláshoz juttató politikai cselekvés: ez az első tagadás, mondhatnánk Marx szava után szabadon; a tárgyiasított értékeknek az egyének által való „elsajátítása” (teljes megértése, felhasználása, alávetése stb.) pedig: ez a szocializmuson belül a tagadás tagadása. Szembeötlő, hogy Lenin megfogalmazásában ez a dialektikus mozgás egészen közel áll a munkatevékenység teleologikus menetének alapképletéhez, amelyben a még elvont cél-gondolatot követi a tárgyi megvalósítás, majd a felhasználás fázisa.

Nem véletlenül. A kommunizmus ugyanis, jóllehet szükségszerű eredménye az emberi „előtörténetnek”, egyben megszüntetése is a „vak szükségszerűség” uralmának, hiszen egyre fokozódó mértékben az emberek tudatos cselekvésévé válik. Így aztán a Marxtól talpára állított, az „empirikus egyének” fejlődéstörvényeként értelmezett tagadás tagadása formula – ahelyett, hogy érvényét veszítené – a kommunizmussal bizonyos szempontból még érvényesebbé válik, a cselekvés tudatos vezérelve lesz, fogalmi-logikai tisztaságában és elvontságában is közvetlenül érvényesül. ugyanez az alakváltozás egy másik oldalról azt jelenti, hogy az „előtörténet” elidegenülés-fázisai a kommunizmus tudatos cselekvésében elvileg kezdettől fogva ellenőrzött és az „elsajátítás” fázisának alávett mozzanattá válnak, amelyeknek az „emberi önelidegenüléshez” csak annyi közülük van, hogy éppen annak mint tagadásnak a tagadását, megszüntetését szolgálják. Az elidegenülés általános alapja kétségtelenül a tárgyiasítás, de a kommunista cselekvésben a tárgyiasítás kezdettől igyekszik kizárni az elidegenülést, a politika kezdettől egy politikán túli társadalmat igyekszik előkészíteni.

Nem kétséges, hogy ma, a gyakorlatilag-anticipatív szocializmus fejlődésének több mint fél évszázados tapasztalatai alapján jelenünk dialektikájáról, lehetőségeinkről és feladatainkról sokkal többet tudhatnánk, mint amit Marx, Engels és Lenin szövegei nekünk közvetlenül mondhatnak. Az utóbbi időben komoly munka indult valóságunk megértéséért. Tapasztalataink egy része azonban tagadhatatlanul látens állapotban van, és igazi *tudássá* csak a klasszikusok módszerével emelhetjük őket. Jelenünk mélyebb megértése napi feladataink szempontjából is egyre halaszthatatlanabb igény, tömegek igénye, amelynek azonban csak a dialektikus módszer és marxi történelemelmélet segítségével tehetünk eleget.

(1971. január)

JEGYZETEK

1. MARX ELSŐ VÁZLATA A KOMMUNIZMUS KELETKEZÉSÉRŐL

¹ MEM 1, 346.

² Uo. 348.

³ MEM 42, 104–105.

⁴ MEM 42, 105.

⁵ Uo. 105–106.

⁶ Uo. 106.

⁷ Uo.

⁸ Uo. 106–107.

⁹ Uo. 107.

¹⁰ Uo.

¹¹ Uo. 116.

2. A HEGELI DIALEKTIKA MARXI KRITIKÁJA

¹² MEM 42, 135.

¹³ Vö. uo. 137.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Uo. 138.

¹⁶ Uo. 141.

¹⁷ Uo. 142.

¹⁸ Uo.

¹⁹ Uo. 143.

²⁰ Uo. 144.

²¹ Uo. 147–149.

²² Uo. 149–150.

²³ Uo. 150–151.

²⁴ Lásd „Az ázsiai termelési mód kérdéséhez”, In Tőkei Ferenc életműsorozat IV. köt. Bp., 2005., 49–84; valamint „A társadalmi formák elméletéhez” 3. fejezetét, kötetünkben.

²⁵ Lásd a jelen kötetben „A társadalmi formák elméletéhez” 5. fejezetét.

3. A TAGADÁS TAGADÁSÁNAK KLASSZIKUS VITÁJA

²⁶ Marx, A tőke I: MEM 23, 713.

²⁷ Idézi Engels: MEM 20, 127.

²⁸ Vö. uo. 8.

²⁹ Uo. 128. Engels kiemelései.

³⁰ Értelmezésünket lásd „A társadalmi formák elméletéhez” 5. fejezetében.

³¹ MEM 20, 131.

³² Uo. 131–132.

³³ Uo. 132.

³⁴ Uo. 132.

³⁵ Uo. 137–138.

³⁶ Uo. 138.

³⁷ Uo. 138.

³⁸ LÖM 1, 153–154.

³⁹ Például: „... a dialektikus módszer lényegét egyáltalán nem a triászok alkotják, hanem a szociológiai idealizmus és szubjektívizmus módszereinek tagadása.” Uo. 168.

⁴⁰ Konspektusának tanúsága szerint 1895-ben még a filozófiai kifejezésmód iránti szkepszissel olvassa Marx és Engels „Szent család”-ját. Vö. Filozófiai füzetek: LÖM 29, 8, 9–12 stb. 1914-től fogva a tagadás tagadásáról megváltozik a véleménye. Vö. uo. 79–80, 182–184, 186–191, 294–300.

⁴¹ Vö. G. V. Plehanov, A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez. Bp. 1950, 98 skk., 105 skk.

4. A KOMMUNISTA TÁRSADALOM KÉT SZAKASZA

⁴² MEM 20, 274.

⁴³ Uo. 275.

⁴⁴ Uo. 275–276.

⁴⁵ Uo. 279.

⁴⁶ MEM 19, 18.

⁴⁷ Uo. 18–19.

⁴⁸ Uo 26.

⁴⁹ Uo. 4–5.

⁵⁰ Lenin, Állam és forradalom: LÖM 33, 15–32.

⁵¹ Uo. 57.

⁵² Uo. 81.

⁵³ Vö. uo. 92–93.

5. A SZOCIALIZMUS MOZGÁSÁNAK FŐ TENDENCIÁJA

⁵⁴ LÖM 44, 166–167.

⁵⁵ LÖM 45, 374, 375.

⁵⁶ Uo. 387–388.

⁵⁷ Uo. 397–398.

EGYÉN ÉS KÖZÖSSÉG

1. A FIATAL MARX „ANTROPOLÓGIÁJA”

Az „emberi lényeg” oly sokat vitatott fogalmának legegyszerűbb formulája az 1844-es „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban így hangzik: „Az ember nembeli lény [Gattungswesen], nemcsak annyiban, hogy gyakorlatilag és elméletileg a nemet, mind a sajátját, mind a többi dolgokét is a maga tárgyává teszi, hanem – és ez csak más kifejezés ugyanazon dologra – annyiban is, hogy önmagához mint a jelenvaló, eleven nemhez viszonyul, hogy magához mint *egyetemes*, ennélfogva szabad lényhez viszonyul.”¹

E híres formuláról igen sokan úgy vélik, hogy akár Feuerbach is leírhatta volna. Nos, a szavakat talán igen, a bennük rejlő gondolatot azonban nem. Mert Feuerbachtól eltérően már a fenti formula az ember társadalmiságát hangsúlyozza: a „nembeliség (Gattungswesen)” a „nembeli lény (Gattungswesen)” „lényege (Wesen)”, azaz potenciája, mégpedig elsősorban *gyakorlati* létezés módjában (Wesen) realizálódva. Egyébként Marx a „Kéziratok” papírra vetésének időszakában még azt reméli, hogy a „nem” tárgyá tevésének értelmezése dolgában Feuerbach is megteszi azt a lépést a gyakorlati társadalmiság felismerése (tehát a történelmi materializmus) felé, amelyet ő megtett. 1844. augusztus 11-én, talán éppen a „Kéziratok” fogalmazása közben, a következő levelet írja Feuerbachnak: „Megragadva az alkalmat, bátorkodom megküldeni Önnek egyik írásomat, amelyben jelzem néhány elemét kritikai jogfilozófiámnak... Nem tulajdonítok ennek az írásomnak különösebb értéket, de örülök, hogy alkalmam nyílik Önt biztosítani nagyrabecsülesemről és – ne vegye zokon e kifejezést – szeretetemről. »Philosophie der Zukunft« és »Wesen des Glaubens« c. műveinek kis terjedelmük ellenére is kétségtelenül nagyobb a jelentőségük, mint az egész mai német irodalomnak együttvéve. Ön ezekben az írásokban – nem tudom, szándékosan-e – filozófiai alapot adott a szocializmusnak, s a kommunisták nyomban így is értelmezték ezeket a munkáit. Az emberek olyan egysége az

emberekkel, mely az emberek közötti reális különbségen alapul, az emberi nem fogalma az absztrakció egéből a valóságos földre lehozva – mi más ez, mint a *társadalom* fogalma!”²

Marx azt szerette volna, hogy Feuerbach a filantrópiától eljusson a kommunizmushoz, hogy tehát az őt Feuerbachhoz fűző *szeretet* valóságos *közösséggé* váljon, ám reménye, mint ismeretes, nem teljesült; az antropológia még az „igazi szocialisták” kezén sem jutott túl a szeretet-valláson. A társadalom tudományos elméletéhez csak Marx és Engels jutott el, ehhez azonban túl kellett lépniük a voltaképpeni filozófián is, mégpedig a „nembeliség”-társadalmiság gyakorlati-valóságos formáinak empirikus kutatása felé. Nézetünk szerint az idézett *Gattungswesen*-formula marxi fejtegetése a „Kéziratok”-ban: már a történelmi materializmus elméleti alapjainak lefektetése.³ Ha a későbbi művek terminológiájának segítségével értelmezzük, akkor már magában a formulában megpillanthatjuk a termelés alapvető mozzanatainak, tehát egyén, közösség és termelési eszköz hármasságának „csíráját” vagy inkább filozófiai terminológiával való leírását. A „lényeg” (Wesen) fogalmának marxi használatát a leggondosabb összehasonlításokon alapuló elemzés is⁴ csak akkor foglalja össze helyesen, ha meglátja benne a későbbi „érintkezés” (Verkehr) és „termelési mód” (Produktionsweise) kategóriák „csíráját” vagy inkább általános filozófiai alapját. A „Kéziratok” *Wesen* terminusát megengedhetetlen dolog más nyelvekre egyetlen szóval (vagy legfeljebb kettővel: „lény” és „lényeg”) fordítani le, mert ez az eljárás egyben olyan értelmezése a marxi fogalomnak, amely elsikkasztja a Marx számára legfontosabb jelentést: a viszonyok gyakorlati és intézményes „létezmód”-jának jelentését.⁵

Marx kétségtelenül szójátékot űz a *Wesen* terminussal, ez a szójáték azonban – mely természetesen csak németül lehetséges – igen mély értelmű és fogalmilag szabatos; azon alapszik, hogy Marx a német filozófiában hagyományos „lényeges” jelentést „lény”, „potencia” és „társadalmi létezmód” jelentésekre bontja szét, a hangsúlyt Hegellel szemben a „lény”-re, Feuerbachkal szemben a „társadalmi létezmód”-ra téve, miáltal a hagyományos „lényeg” jelentés egyszerűen „potenciá”-vá szorul vissza. Mármost Althussernek alighanem igaza van annyiban, hogy annak, amit „emberi lényeg”-nek szoktak fordítani-torzítani, nincs helye a marxizmus fogalomvilágában, de ugyancsak nehéz dolga lenne, ha tagadni

akarná, hogy helye van a marxi *Wesen* három fő jelentésének. Nem lehet ugyanis tagadni, hogy az ember mindenekelőtt természeti lény, sőt társadalmi lényként is mindenekelőtt egyedi lény, akinek a többi egyedi lényvel való viszonyai maguk is tárgyi létformákban testesülnek meg. Vagy a potencia fogalma volna fölösleges? Nos, Engels, 1846 októberében készített egy feljegyzést, amelyben idézi Feuerbach néhány formuláját, majd kommentálja. Az idézet: „A lét nem általános, a dolgokról leválasztható fogalom. Egy azzal, ami van... A lét a lény (*Wesen*) tételezése. *Ami a lényem, az a létem*. A hal a vízben van, de erről a létről nem választhatod le a lényét. Már a nyelv azonosítja a létet és a lényt. Csak az emberi életben különül el, *de itt is csak abnormis, szerencsétlen esetekben*, lét a lénytől – csak itt esik meg, hogy az embernek nem ott van a lénye is, ahol a léte, de épp ez elválás miatt nincs is ott igazán, nincs ott a lelkével, ahol valóságosan a testével van. Csak ahol a szíved van, ott *vagy Te*. De minden dolog – *természetellenes esetek kivételével* – szívesen van ott, ahol van, és szívesen az, ami.” És a kommentár: „Szép dicsőítő beszéd a fennállóra. Természetellenes esetek, kisszámú, abnormis eset kivételével szívesen vagy hétesztendő korodban ajtónyitogató egy szánbányában, tizennégy órát egyedül a sötétben, és minthogy ez a léted, ez a lényed is. Űgyszintén picer egy szelfaktornál. Az a »lényed«, hogy be légy sorolva egy munkaág alá.”⁶ – Bizony, „lényeg” és lét közvetlen azonosításával éppen a filantrópia válthatik a fennálló apológiájává, ellentétben a kommunizmussal, amelynek egyik fogalmi alapja éppen az, hogy az emberi lény potenciálisan mindig több, mint eddigi történelmi létezőmódjai. Feuerbach nem juthatott el a társadalom és a történelem materialista felfogásáig, mert a hegeli filozófiával együtt a dialektikát is elvetette.

A 10. Feuerbach-tézis szerint: „A régi materializmus álláspontja a polgári társadalom; az újnak az álláspontja az emberi társadalom vagy a társadalmi emberiség.”⁷ A *Wesen* feuerbachi értelmének radikális meghaladása nélkül Marx sohasem vethette volna papírra a „Kéziratok” zseniális vázlatát a kommunizmus dialektikájáról. Olvassuk csak figyelmesen a vázlat 3. pontját: „A *kommunizmus* mint a *magántulajdonnak*... pozitív megszüntetése és ezért mint az emberi lényeknek [itt: a tárgyivá tett emberi képességeknek, objektívált erőknék] az ember által és az ember számára történő valóságos *elsajátítása*; ezért mint az embernek *társadalmi*, azaz

emberi emberként a magáértvalóan teljes, tudatos és az eddigi fejlődés egész gazdaságán belül létrejött visszatérése. Ez a kommunizmus mint kiteljesedett naturalizmus = humanizmus, mint kiteljesedett humanizmus = naturalizmus, ez az embernek a természettel és az emberrel való ellentmondásos harcának *igazi* feloldása, az egzisztencia és lényeg [itt: létezés mód és potencia], a tárgyiasulás és önigazolás, a szabadság és szükségszerűség, az egyén és nem közötti harc igazi feloldása. Ez a történelem feloldott rejtélye és magát e megoldásnak tudja.”⁸ A fiatal Marx „kiteljesedett naturalizmus = humanizmus” formulája egyértelmű a történelmi materializmus elvével. A társadalom fogalmának a „Kéziratok”-ban ezután következő kifejtése ugyancsak teljesen érettnek tekinthető a későbbi művek felől értelmezve: „Láttuk, hogy a pozitíve megszüntetett magántulajdon előfeltevése mellett miképpen termeli az ember az embert, önmagát és a másik embert; hogy a tárgy, amely egyéniségének közvetlen tevékenykedése, miképpen egyúttal a saját létezése a másik ember, ennek létezése számára és annak létezése az ő számára. Éppígy azonban mind a munka anyaga, mind az ember mint szubjektum a mozgásnak eredménye is, kiindulópontja is (és hogy nekik kell lenniök a *kiindulópontnak*, éppen ebben rejlik a magántulajdon történeti *szükségszerűsége*). Tehát a *társadalmi* jelleg az egész mozgás általános jellege; *mint ahogy* maga a társadalom az *embert* mint *embert* termeli, úgy a társadalmat az ember *termeli*. A tevékenység és az élvezet mind tartalmuk, mind az *egzisztencia-módjuk* szerint *társadalmiak*; *társadalmi* tevékenység és *társadalmi* élvezet; a természet *emberi* lényege (= potenciája, elsajátíthatósága, humanizálhatósága) csak a *társadalmi* ember számára létezik, mert csak itt létezik a természet az ember számára mint az *emberrel* való *kötélék*, mint a maga létezése a másik számára és a másiké az ő számára, s mint az emberi valóság életeleme, csak itt létezik mint az ember saját *emberi* létezésének *alapzata*. Csak itt lett *természetes* létezése *emberi* létezésévé és a természet a számára emberré. Ily módon a *társadalom* az embernek a természettel való kiteljesedett lényegegysége [itt is inkább: potenciális+létezés módbeli egysége], a természet igazi feltámadása, az ember végigvitt naturalizmusa és a természet végigvitt humanizmusa.”⁹

A fiatal Marx fejtegetése ezen a ponton logikusan torkollik egy közösség-elméleti vázlatba, aminek során a „nembeli lény”

(Gattungswesen) terminus konkrétabb szinonimájává emelkedik fel a „közösségi lény” (Gemeinwesen) terminus. Mielőtt azonban e vázlatot szemügyre vennénk, nézzünk szembe azzal a felfogással, amely szerint Marx „A német ideológia”-ban Stirner és az „igazi szocializmus” spekulációinak bírálatakor elvetette saját korábbi „gazdasági-filozófiai” gondolatmeneteit is. „A német ideológia” híres passzusa azt mondja a történelmi materializmushoz vezető útról: „Ez az út a »Deutsch-Französische Jahrbücher«-ben a »Bevezetés a hegeli jogfilozófia kritikájához« és »A zsidókérdéshez« c. cikkekben már jelezve volt. Minthogy ez akkor még [a kéziratban áthúzva: egy elméleti könyv kapcsán, tehát szükségképpen egyben általános filozófiai kifejezésmóddal történt] filozófiai frazeológiával történt, az itt hagyományszerűen becsúszó filozófiai kifejezések, mint »emberi lényeg«, »emberi nem« stb., a német teoretikusoknak kapóra jött alkalmat nyújtottak arra, hogy félreértsék a valóságos kifejtést és [áthúzva: céljaikra kiforgassák] azt higgyék, itt megint csak teoretikus köpönyegeik újabb kifordításáról van szó...”¹⁰ – A fontos nyilatkozatban Marx még egy 1843 őszén írt és egy 1843/44 fordulóján írt cikkéről is azt állítja, hogy azokban a történelmi materializmushoz vezető út volt jelezve hagyományos filozófiai kifejezésekkel, amely filozófiai frazeológiáról azonban nem állítja, hogy szükségképpen tévútra visz. Marx és Engels még a „filozófiai lelkiismeretükkel való leszámolásuk” e korszakában sem állítja soha, hogy a történelmi materializmus filozófiai köldökzsinórját el kell vágni, filozófiaellenes, „humanizmusellenes” stb. küzdelmeik hevében is legfeljebb a filozófiai „onánia” elégtelenségét, a filozófiai absztrakciók idealista alkalmazásának-értelmezésének onánia-jellegét bírálják.¹¹ Egész életművük bizonyossága szerint mindig a filozófia olyan megszüntetéséért harcoltak, amely egyben megőrzése, sőt igazi elsajátítása a filozófiai gondolkodás értékeinek.

Az említett cikkekben még valóban csak „az út” van jelezve, de azért érdemes néhány formulát szemügyre venni. „A zsidókérdéshez” címűben ezt olvassuk: „A kiteljesedett politikai állam, lényegét [Wesen] tekintve, az embernek emberi nembeli élete [Gattungsleben], *ellentétben* anyagi életével... Ahol a politikai állam elérte igazi kialakultságát, ott az ember nemcsak gondolatban, a tudatban, hanem a *valóságban*, az *életben* is kettős életet él, egy égit és egy földit, a *politikai közösségben* [Gemeinwesen] való életet, amelyben

önmaga előtt *közösségi lénynek* [Gemeinwesen] számít, és polgári társadalomban való életet, amelyben *magánemberként* tevékenykedik, a többi embert eszköznek tekinti, önmagát eszközzé alacsonyítja le és ilyen erők játékszerévé válik. A politikai állam viszonya a polgári társadalomhoz éppen olyan spritualisztikus, mint az égé a földhöz. Ugyanolyan ellentétben áll vele, ugyanolyan módon gyűri le, mint a vallás a profán világ korlátoltságát, azaz úgy, hogy ő is kénytelen a polgári társadalmat ismét elismerni, helyreállítani és magát uralmának alávetni. Az ember a maga *legközelebbi* valóságában, a polgári társadalomban, profán lény. Itt, ahol önmaga és mások számára valóságos egyéniségnek számít, *nem-igazi* jelenség. Az államban ellenben, ahol az ember emberi nembeli lénynek számít, ott imaginárius tagja egy képzeletbeli szuverenitásnak, meg van fosztva valóságos egyéni életétől és telítve van nem-valóságos általánossággal.¹² Az ellentmondás feloldását, a kommunizmus elvét pedig egész életműve számára végleges érvénnyel így fogalmazza meg a fiatal Marx: „Minden emancipáció az emberi világnak, a viszonyoknak *visszavezetése magára az emberre*. – A politikai emancipáció [= a polgári demokrácia uralomra jutása] az ember redukálása egyrészt a polgári társadalom tagjára, az *önző, független* egyénre, másrészt az *állampolgárra*, az erkölcsi személyre. – Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt és, mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között az *emberi nem lényévé* vált, csak ha az ember a maga »force propre«-jait *társadalmi* erőkként ismerte fel és szervezte meg, s ennél fogva a társadalmi erőt nem választja el többé magától a *politikai* erő alakjában, csak akkor valósult meg az emberi emancipáció.”¹³

A „Bevezetés a hegeli jogfilozófia kritikájához” c. cikkben, amelyet – hogy neki is jelezze „az utat” – Marx megküldött Feuerbachnak, egyebek közt ezt a határozott formulát olvashatjuk: „Az *ember* nem valami elvont, a világon kívül kuksoló lény. Az ember az *az ember világa*, az állam, a társadalom.”¹⁴ S hogy a feuerbachi antropológiától valóban járható út vezet a történelmi materializmushoz, annak szemléltetésére idézzük Marx Ruge ellen 1844 júliusában írt „Kritikai széljegyzetek” c. cikkéből a következőket: „Az a közösség,... amelytől a munkás el van *szigetelve*, egészen más realitású és egészen más terjedelmű közösség, mint a *politikai* közösség. Ez

a közösség, amelytől a munkást *saját munkája* választja el, maga az *élet*, a fizikai és szellemi élet, az emberi erkölcsiség, az emberi tevékenység, az emberi élvezet, az *emberi* lényeg [= létezőmód]. Az *emberi lényeg* [Wesen = létezőmód] az emberek *igazi közössége* [Gemeinwesen]. Ahogyan az ettől a lényegtől [= létezőmódtól] való szörnyű elszigeteltség aránytalanul többoldalú, elviselhetetlenebb, borzalmasabb, ellentmondásosabb a politikai közösségtől való elszigetelésnél, úgy ennek az elszigeteltségnek a megszüntetése és még az ellene való részleges reakció, *felkelés* is annyival végtelenebb, amennyivel az *ember* végtelenebb az *állampolgárnál* és az *emberi élet a politikai életnél*. Az ipari felkelés ezért bármily *részleges* is, *egyetemes* lelket zár magába: a *politikai* felkelés bármily egyetemes is, a *legkolosszálisabb* forma alatt is *szűkkeblű* szellemet rejt... Egy *szociális* forradalom az *egésznek* az álláspontján van azért – ha csak egy gyári kerületben történék is meg –, mert az ember tiltakozása az embertelenné vált élet ellen, mert az *egyes valóságos egyén* álláspontjáról indul ki, mert az a *közösség*, melynek tőle való elszakítottágára az egyén reagál, az ember *igazi* közössége, az *emberi* közösség.¹⁵ – Jámbor filantrópiához vagy anarchizmushoz vezetne a (társadalmilag meghatározott) „valóságos egyénekből” való kiindulás elve? Ellenkezőleg, csak ebből a kiindulópontból vezet út a „szociális forradalomhoz”, a kommunizmushoz. Olvassuk tovább a most idézett cikket: „A *forradalom* egyáltalában – a fennálló hatalom *megdőntése* és a régi viszonyok *megszüntetése* – *politikai aktus*. *Forradalom* nélkül azonban a *szocializmus* nem valósulhat meg. Szüksége van erre a *politikai* aktusra, amennyiben szüksége van a *szétzúzásra* és a *megszüntetésre*. Ahol azonban *szervező tevékenysége* kezdődik, ahol *öncélja*, *lelke* előtérbe lép, ott a *szocializmus* ledobja a *politikai* burkot.”¹⁶ – Nos, ez a gondolatmenet teljes érvénnyel vonul végig Marx egész életművén, egybeesik Engels és Lenin kommunizmusfogalmával is, mi több, gyakorlati igazolást nyer a szocialista építés erőfeszítéseiben.

Az „empirikus, hús-vér egyénekből” való kiindulás materialista alapelvét Marx és Engels szemében még Stirner „Az Egyetlen és az ő tulajdona” c. hajmeresztő spekulációja sem diszkreditálhatta. Engels 1844. november 19-én Marxhoz írt levelében még Stirner útját is járhatónak ítéli meg a kommunizmus felé. Minden alapot nélkülöző állítás az, amely Stirner-hatást tételez fel annál az Engelsnél,

aki megírta már „A nemzetgazdaságtan bírálatának vázlata” c. cikkét és éppen „A munkásosztály helyzete Angliában” c. könyvén dolgozik, akitől Marx az egyik döntő ösztönzést kapta a politikai gazdaságtan tanulmányozásához. Olvassunk bele Engels levelébe, s látni fogjuk, hogy a reá jellemző áttetsző világossággal és egyszerű kifejezésekkel szögezi le a Marxéval közös álláspontot. Ezt írja: „A nemes Stirner... elve Bentham egoizmusa, csak az egyik vonatkozásban következetesebben, a másikban kevésbé következetesen viszi végig. Következetesebben azért, mert St. mint ateista az egyes embert istennek is fölébe helyezi, vagy jobban mondva végsőként tünteti fel, míg Bentham ködös távolban meghagyja még fölötte istent, egyszerűen mert St. a német idealizmus vállán áll, materializmusba és empirizmusba átcsapott idealista, Bentham viszont egyszerű empirikus. Kevésbé következetes St. azért, mert az atomokra bomlott társadalom rekonstruálását, melyet Bentham végrehajt, mellőzni szeretné, de mégsem tudja. Ez az egoizmus csupán a mostani társadalomnak és a mostani embernek tudatosított lényege [itt is: létezőmódja], az utolsó szó, amit a mostani társadalom ellenünk mondhat, a csúcspontja minden elméletnek a fennálló ostobaságon belül. De azért a dolog fontos, fontosabb, mint amilyennek pl. Hess tekinti. Nem szabad félredobnunk, hanem éppen a fennálló örültség tökéletes kifejeződésékként ki kell használnunk, és *azáltal, hogy megfordítjuk*, tovább kell építenünk rajta. Ez az egoizmus annyira a végletekig hajtott, annyira örült és ugyanakkor annyira öntudatos, hogy egyoldalúságában egy pillanatig sem tarthatja magát, hanem nyomban át kell csapnia kommunizmusba... És igaz benne mindenestre az, hogy egy ügyet előbb saját, egoisztikus ügyünké kell tennünk, mielőtt valamit cselekedni tudnánk érte – hogy tehát ebben az értelemben, esetleges materiális reménységektől eltekintve is, egoizmusból is kommunisták vagyunk, egoizmusból akarunk *emberek*, nem pusztá egyének lenni... Az Énből, az empirikus hús-vér egyénből kell kiindulnunk, nem azért, hogy itt, mint St. megrekedjünk, hanem hogy innen felemelkedjünk »az emberhez«. »Az ember« mindaddig kísértetalak, ameddig nem az empirikus ember a bázisa. Szóval az empirizmusból és materializmusból kell kiindulnunk, hogy gondolataink és nevezetesen »emberünk« valami igazat képviseljenek; az általánost az egyesből kell levezetnünk, nem önmagából vagy a levegőből à la Hegel. Ezek mind trivialitások,

amelyek maguktól értetődnek és amelyeket Feuerbach már egyenként megmondott, és amelyeket nem ismételnék, ha Hess – úgy tűnik nekem, az idealizmushoz való régi vonzalmánál fogva – nem csepülné le oly csúnyán az empirizmust, nevezetesen Feuerbachot és most Stirnert... Egyébként engem napról napra jobban untat mindez az elméleti fecsegés és bosszant minden szó, melyet még »az emberre« kell vesztegetni, minden sor, amelyet a teológiai és absztrakció, valamint a vaskos materializmus ellen le kell írni vagy el kell olvasni. Mégiscsak egészen más, ha mindeme fantomok helyett... valóságos, eleven dolgokkal, történelmi fejlődésekkel és eredményekkel foglalkozunk.¹⁷

Marx és Engels egyetértésének legközvetlenebb bizonyítéka „A német ideológia”-ban olvasható történetelméleti alapvetés. A kritikai részből az az egyetlen mondat álljon itt, amely szerint Stirnernek „a német filozófia illúzióiban való határtalan hiszékenységét” abban láthatjuk „koncentrálva, hogy a történelembe mint egyetlen cselekvő személyt folytonosan »az embert« csempészi be és azt hiszi, hogy »az ember« csinálta a történelmet”.¹⁸ Az „empirikus egyénekből való kiindulás” elve, amely egyszerűen azt jelenti, hogy a társadalmi viszonyok mint az egyének termékei kezelendők, alapelveként vonul végig „A német ideológia”, a „Grundrisse” és „A tőke” gondolatmenetein. Ez az elv azonban nem állítható szembe a „társadalomból való kiindulás” elvével, mert e kettő Marx elméletében 1843/44-ől kezdve mindvégig ugyanazt jelenti. Amilyen értelmetlenség a „marxista antropológia” híveinek az a kísérlete, hogy az egyes egyént elszakítsák az összes egyén termelte viszonyoktól, éppen olyan értelmetlenség a társadalmat úgy kezelni, mintha nem egyének viszonya lenne. Althusser a „marxizmus: elméleti anti-humanizmus” gondolat mottójául idézi a Marxtól 1879-ben vagy 1880-ban, A. Wagner „Lehrbuch der politischen Ökonomie”-jához írott „Szélgjegyzetek” egy formuláját – sajnos, pontatlanul.¹⁹ A formula pontosan így hangzik: „... a mi vir obscurusunk [= A. Wagner]... észre sem vette, hogy az én *analitikus* módszeremnek, amely nem *az* emberből, hanem a gazdaságilag adott társadalmi időszakból indul ki, semmi köze a professzori német fogalomfűzési módszerhez...”²⁰ Teljesen világos, hogy az „empirikus egyénekből való kiindulás” olyan *általános* történetelméleti előfeltevés, amely nélkül a történetfelfogás nem lehet materialista, ugyanakkor minden egyes egyén társadalmilag meghatározott

lévén, minden *különös-konkrét* társadalomtudományi vizsgálódás kiindulópontja csak a társadalmi formameghatározás (legalább elvont-általános) tételezése lehet. Erről beszél Marx a „Széjegyzetek” egy másik passzusában „Az ember? Ha itt az »ember« kategóriáról van szó, annak egyáltalán »semmi« szükséglete nincsen; ha arról az emberről, aki elszigetelten áll szemben a természettel, azt mint nem-csordaállatot kell felfogni; ha egy már a társadalom valamilyen formájában leledző emberről – és Wagner úr ezt felteszi, mert nála »az« ember, ha nem is egyetemi iskolázottsággal, de mindenesetre nyelvvvel rendelkezik –, akkor kiindulópontként be kell mutatni ennek a társadalmi embernek a meghatározott jellegét, azaz annak a közösségnek a meghatározott jellegét, amelyben él, minthogy itt a termelésnek, tehát az ember *életelőállítási folyamatának* már van valamilyen társadalmi jellege.”²¹

Marx történet- és gazdaságméletében e módszerrel őrződött meg általános alapként az ún. antropológia. Példának idézünk egy fejtegetést a „Kéziratok” tervét tizenhárom év múlva közvetlenül folytató műből, a politikai gazdaságtan *bírálatának* „Alapvonalai”-ból. Marx „A tőkéről szóló fejezet” elején összehasonlítja egymással a csereértékek cseréjét és a használati értékek cseréjét, mégpedig „a cserélők viszonyai”²², tehát az egyének viszonyai tekintetében. A társadalmi formameghatározás még igen elvont, egyszerű árucseréként való tételezésével a csere szubjektumai a következő viszonyba lépnek egymással: „Az egyenértékek az egyik szubjektum tárgyiasulásai mások számára: azaz ők maguk egyenlő értékűek és a csere aktusában egyenlő érvényűeknek [gleichgeltend] és egyszersmind közömböseknek [gleichgültig] bizonyulnak egymással szemben. A szubjektumok a cserében csak az egyenértékek révén vannak egymás számára mint egyenlő érvényűek és annak a tárgyiságnak a váltása révén bizonyulnak olyanoknak, amelyben az egyik a másik számára van. Minthogy csak így, mint egyenlő érvényűek, mint egyenértékek birtokosai és mint ennek az egyenértékűségnek a cserében való bizonyítói vannak egymás számára, ezért mint egyenlő érvényűek egyszersmind közömbösek egymással szemben, egyéb egyéni különbségükkel mit sem törődnek; minden egyéb egyéni sajátosságukkal szemben közömbösek.”²³ Ha mármost elvonatkoztatunk az árucseré gazdasági formájától és „gazdaságon kívüli” „tartalmát” mint használati értékek cseréjét vesszük szemügyre,

kiderül, hogy a csere alapja a használati értékek *különbözősége*. „Ez, a csere tartalma, amely egészen kívül van gazdasági meghatározásán, ily módon nem hogy nem veszélyezteti az egyének társadalmi egyenlőségét, hanem *természeti különbözőségeiket társadalmi egyenlőségük alapjává teszi.*” [Az én kiemelésem – T. F.]²⁴

Ugyan miféle „tartalom” eshetik kívül a gazdasági formameghatározáson, és következésképpen a politikai gazdaságtan vizsgálódási körén? Nyilvánvalóan egy természetileg megalapozott *emberi* tartalom (naturalizmus = humanizmus), amely magától értetődően társadalmi, sőt ez az igazán társadalmi az árucseretársadalmisággal szemben. A politikai gazdaságtan primitív antropológiai alapja a kapitalizmus apológiáját szolgálta, Marx „naturalizmus = humanizmus” elve azonban olyan elvonatkoztatás a különös formameghatározásoktól, amely a gazdasági formákat visszavezeti az anyagi-szubsztanciális tartalomra (s ilyenformán a tartalom–forma viszonyt egyáltalában nem tépi szét), és amely éppen ezért lehet alapja a politikai gazdaságtan bírálóatának, meghatározásának, a kommunizmusról való gondolkodásnak. Olvassuk tovább a fejtegetést: „Ha *A* egyénnek ugyanaz a szükséglete volna, mint *B* egyénnek, és munkáját ugyanabban a tárgyban realizálta volna, mint *B* egyén, akkor nem is volna semmi vonatkozás közöttük, nem volnának különböző egyének a termelésük oldaláról tekintve. Mindkettőnek szükséglete az, hogy lélegezzék; mindkettő számára létezik a levegő mint atmoszféra; ez nem hozza őket társadalmi kontaktusba; mint lélegző egyének csak természeti testekként állnak vonatkozásban egymással, nem személyekként. Szükségletük és termelésük különbözősége ad csak indítékot a cserére és a benne való társadalmi egyenlővételükre; ezért ez a természeti különbözőség az előfeltétele társadalmi egyenlőségüknek a csere aktusában és egyáltalában ennek a vonatkozásnak, amelybe mint termelő egyének lépnek egymással. E természeti különbözőség szerint tekintve *A* egyén mint egy használati érték birtokosa van *B* számára, és *B* mint egy használati érték birtokosa *A* számára. Erről az oldalról a természeti különbözőség megint kölcsönösen az egyenlőség viszonyába helyezi őket. Eszerint azonban nem közömbösek egymással szemben, hanem integrálódnak, szükségük van egymásra, úgyhogy *B* egyén az áruban [itt pontosabban: termékben – T. F.] objektívaltként szükséglet *A* egyén számára

és vice versa, úgyhogy nemcsak egyenlő vonatkozásban, hanem társadalmi vonatkozásban is állnak egymással. Ez még nem minden. Hogy az egyiknek ezt a szükségletét a másiknak a termékével és vice versa ki lehet elégíteni, és hogy az egyik képes a másik szükségletének tárgyát megtermelni és mindegyik úgy áll szemben a másikkal, mint a másik szükséglete objektumának tulajdonosa, ez azt bizonyítja, hogy mindegyik mint ember túlnyúl a saját különös szükségletén stb., és hogy mint emberek viszonyulnak egymáshoz; hogy közösségi nembeli lényegük [Gattungswesen = nembeliségük, nembeliség-potenciájuk, nembeli lény mivoltuk] valamennyiük előtt tudott dolog. Egyébként nem fordul elő, hogy elefántok tigrisek számára vagy állatok más állatok számára termelnek. Például: Egy méhraj alapján véve csak egy méhet alkot, és valamennyien ugyanazt termelik.”²⁵

Az egyént és társadalmát egymástól kölcsönösen meghatározottnak felfogó marxi „humanizmus = naturalizmus” elv nélkül „A tőké”-nek még az alapfogalmai sem érthetők meg. Jóformán csak találmokra idézzük: „Használati értékek alkotják a gazdaság anyagi tartalmát, bármilyen is a társadalmi formája. Az általunk vizsgálandó társadalmi formában a használati értékek egyúttal anyagi hordozói a - csereértéknek. - ... a csereérték egyáltalában nem lehet egyéb, mint egy tőle megkülönböztethető tartalom kifejezési módja, »megjelenési formája«.”²⁶ Hogy a „nyersfogalmazványból” idézettek módszerével elemzi „A tőke” pl. az egyszerű cserefolyamatot és a munkafolyamatot is, arra emlékeztetnünk is elegendő.²⁷ Csak a „Kooperáció” fejezetből idézzük még: „Nem tekintve azt az új erőpotenciát, mely sok erőnek egy összeróvó összeolvadásából fakad, a legtöbb termelő munkánál a pusztai társadalmi érintkezés versengést és az életerő (animal spirits) sajátos felgerjedését idézi elő, amely fokozza az egyesek egyéni teljesítőképességét... Ez onnan ered, hogy az ember természettől fogva, ha nem is - mint Arisztotelész véli - politikus, de mindenesetre társas állat.”²⁸ Majd a kooperációból fakadó társadalmi termelőerő egy gazdag jellemzését így zárja le a már cseppet sem fiatal Marx: „A másokkal való tervszerű együttműködésben a munkás leveti egyéni korlátait, és kifejleszti nembeli képességét.”²⁹ Ezzel pedig a *Gattung* és a *Wesen* fogalmak marxi átértelmezésének és megőrzésének kérdését is egyszer s mindenkorra eldöntöttnek vehetjük.

2. MARX A KÖZÖSSÉG ALAPFORMÁIRÓL

A „Gazdasági-filozófiai kéziratok” kommunizmuselmélete, mint mondtuk, az ember társadalmiságának fejtegetésébe torkollik, s az idézett passzus így folytatódik: „A társadalmi tevékenység és a társadalmi élvezet semmiképpen sem *csakis* egy *közvetlenül* közösségi tevékenység és közvetlenül *közösségi* élvezet formájában existál, jóllehet, a *közösségi* tevékenység és a *közösségi* élvezet, azaz az a tevékenység és az az élvezet, amely közvetlenül más emberekkel való valóságos társaságban nyilvánul és igazodik, mindenütt fenn fog forogni ott, ahol a társadalmiság ama *közvetlen* kifejeződése tartalmának lényegében megalapozott és természetéhez hozzámért. – Ámde ha én *tudományosan* stb. tevékenykedem, s ez oly tevékenység, amelyet ritkán folytathatok másokkal közvetlen közösségben, akkor is *társadalmilag*, mert *emberként* tevékenykedem. Nemcsak tevékenységem anyaga – mint maga a nyelv is, amelyen a gondolkodó tevékenykedik – van adva nekem társadalmi termékként, hanem *saját* létezőm *maga* társadalmi tevékenység; ezért azt, amit magamból csinállok, a társadalom számára és magamnak mint társadalmi lénynek tudatával csinálom magamból. – Az én *általános* tudatom csak *elméleti* alakja annak, aminek a *reális* közösség [Gemeinwesen], társadalmi lényeg [= létezőmód] az *eleven* alakja...”³⁰

Ha ebben a fejtegetésben, mint némelyek teszik, átsiklunk ama határozott állítás felett, hogy a társadalmiság közvetlen közösségi formái nélkülözhetetlenek bizonyos funkciók realizálásához, akkor megindulhatunk a marxi gondolatok szubjektivistá eltorzításának útján. Még könnyebb félreérteni és az amúgy is elvont megfogalmazást még szövegösszefüggéseiből is elvonva idézgetni a fejtegetés folytatását: „Mindenekelőtt kerülni kell, hogy a »társadalmat« megint mint elvonatkoztatást rögzítsük az egyénnel szemben. Az egyén *maga a társadalmi lény* [itt inkább: létezőmód]. Életnyilvánítása – ha nem jelenik is meg egy *közösségi*, másokkal együttesen

végbevitt életnyilvánítás közvetlen formájában – azért *maga a társadalmi élet* nyilvánítása és igazolása. Az ember egyéni és nembeli élete nem *különbözőek*, bármennyire úgy van is – és az szükségszerű –, hogy az egyéni élet létezési módja [Daseinsweise] a nembeli életnek egy inkább *különös* vagy inkább *általános* módja [Weise], vagy minél inkább úgy van, hogy a nembeli élet egy inkább *különös* vagy *általános* egyéni élet. – *Nembeli tudatként* igazolja az ember az ő reális *társadalmi életét* és csak valóságos létezését [Dasein] ismétli meg a gondolkodásban, mint ahogy megfordítva a nembeli lét [Gattungssein] a nembeli tudatban van igazolva és általánosságában, mint gondolkodó ény [Wesen], van magáértvalóan. – Az ember – bármennyire egy *különös* egyén is ezért, és éppen különössége teszi őt egyénné és valóságos *egyéni* közösségi lényvé [Gemeinwesen] – éppen annyira a *totalitás* is, az eszményi totalitás, a szubjektív létezése [Dasein] a gondolt és érzett társadalomnak magáértvalóan, mint ahogy a valóságban is mind a társadalmi létezés [Dasein] szemléleteként és valóságos élvezeteként, mind pedig emberi életnyilvánítás totalitásaként létezik. – Gondolkodás és lét tehát *megkülönböztettek* ugyan, de egyszersmind *egységben* vannak egymással.”³¹

A fejtegetésről mindenekelőtt azt nem szabad elfelejteni, hogy része a kommunizmuselméleti vázlatnak, ahhoz nyújt általános alapot a „nembeli lény” társadalmi létezmódjainak elméletével. Gondolkodás és lét egységén Marx semmi egyebet nem ért, mint hogy a gondolkodás szubsztanciális alapja a lét. Ami pedig az egyént és társadalmi létezmódjait illeti, ha az idézeteket „A német ideológia” és a „Grundrisse” nagyszabású történetelmélete felől tekintjük, azzal teljesen egybevágónak fogjuk találni, hogy Marx a termelés és társadalom három alapvető mozzanata, létezmódja (egyén, közösség és termelési eszköz) közül is az egyén létezmódját (Wesen) tételezi szubsztanciálisnak. Az egyén szubsztancialitása ugyan az ember „előtörténetében” csak ellentmondásokon át fejlődő potencia, de a kommunizmus éppen ezt a potenciát teszi majd realitássá.³² A „nembeli lény” természetadta potenciájának megvalósulásaképpen a kifejlett individualitás egyértelmű a kifejlett társadalmisággal. „A magántulajdon megszüntetése... az összes emberi érzékek és tulajdonságok teljes *emancipációja*: de éppen azáltal ezen emancipáció, hogy ezek az érzékek és tulajdonságok

mind szubjektíve, mind objektíve *emberiekké* lettek. A szem *emberi* szemmé lett, amint *tárgya* társadalmi, *emberi*, az embertől az ember számára származó tárggyá lett... – Éppígy a többi emberek érzékei és élvezete az én *saját* elsajátításommá lettek. E közvetlen szerveken kívül ezért *társadalmi* szervek képződnek, a társadalom *formájában*, tehát pl. a tevékenység közvetlenül másokkal való társaságban stb. az én *életnyilvánításom* egyik szervévé lett és az *emberi* élet elsajátításának egyik módjává.³³ Marx ezután azt fejtegeti, hogy az emberek tevékenységének tárgyi termékeiben a „nembeli lény” lényegi erői (Wesenskräfte) tárgyasultak, majd egy későbbi helyen a következőket írja: „Amikor a kommunista *kézművesek* egyesülnek, akkor számukra először is a tanítás, propaganda stb. a cél. De egyszerismind elsajátítanak ezáltal egy új szükségletet, a társaság szükségletét, és ami eszközként jelenik meg, céljá vált. E gyakorlati mozgalmat legragyogóbb eredményeiben szemlélhetjük, ha szocialista francia ouvrier-kat egyesülten látunk. A dohányzás, ivás, evés stb. többé nem létezik mint a kapcsolat eszköze vagy mint összekapcsoló eszköz. A társaság, az egyesület, a társalgás, amelynek megint a társaság a célja, elegendő számukra, az emberek testvérisége nem frázis, hanem igazság náluk, és a munkától megkeményedett alakokból az emberiség nemessége világít felénk.”³⁴

A fiatal Marxnak ez a közösség-gondolata teljesen egybevág „A német ideológia” híres közösségelméletével, amelyből elegendő felidézni ezt a passzust: „... az a közösségi viszony, amelybe egy osztály egyénei beléptek [ti. az eddigi történelem során – *T. F.*], és amelyet a kívülállókkal szemben fennálló közösségi érdekeik szabtak meg, mindig olyan közösség volt, amelyhez ezek az egyének csak mint átlagegyének tartoztak, csak amennyire osztályuk létezési feltételeiben éltek, olyan viszony, amelyben nem mint egyéneknek, hanem mint osztálytagoknak volt részük. A forradalmi proletárok közösségében viszont, akik a maguk és valamennyi társadalomtag létezési feltételeit ellenőrzésük alá vonják, éppen megfordítva áll a dolog; ebben az egyének mint egyének vesznek részt. Éppen az egyéneknek ez az egyesülése (a most kifejtett termelőerőket természetesen előfeltételezve) helyezi az egyének ellenőrzése alá szabad fejlődésük és mozgásuk feltételeit, azokat a feltételeket, amelyek eddig a véletlenre voltak bízva és az egyes egyénekekkel szemben önállósultak éppen azért, hogy különváltak mint

egyének, hogy szükségszerű volt olyan egyesülésük, amely a munka megosztásával adódott és különválásuk folytán számukra idegen kötelékké vált. az eddigi egyesülés csupán ezekre a feltételekre szóló (semmi esetre sem önkényes, mint ahogyan pl. a »Contrat social« leírja, hanem szükségszerű) egyesülés volt...³⁵ – A proletárok egyesülése természetesen ugyancsak nem az egyének szubjektív önkényétől függő, hanem szükségszerű, mert az egyetemessé vált áruviszony talaján „odáig jutott a dolog, hogy az egyéneknek a termelőerők meglevő totalitását el kell sajátítaniok, nemcsak azért, hogy eljussanak öntevékenységükhöz, hanem már egyáltalában azért is, hogy létezésüket biztosíthassák”.³⁶ A további fejtegetés szerint szükségszerű az „elsajátítás” néhány alapvonása is: „Ezt az elsajátítást először is az elsajátítandó tárgy szabja meg – a totalitássá kifejlődött és csak egyetemes érintkezés keretében létező termelőerők. Ez az elsajátítás tehát már erről az oldalról is a termelőerőknek és az érintkezésnek megfelelő egyetemes jelleggel kell hogy bírjon. Ezeknek az erőknek az elsajátítása maga nem egyéb, mint az anyagi termelési szerszámoknak megfelelő egyéni képességek kifejllesztése. A termelési szerszámok totalitásának elsajátítása már ezért is a képességek totalitásának kifejllesztését jelenti magukban az egyénekben. Ezt az elsajátítást továbbá megszabják az elsajátító egyének... Minden eddigi elsajátításnál egyének tömege maradt egyetlen termelési szerszám alá besorolva; amikor majd a proletárok sajátítanak el, termelési szerszámok tömegét kell mindegyik egyén alá, a tulajdont pedig valamennyiük alá besorolni. A modern egyetemes érintkezés nem is sorolható másként be az egyének alá, csak úgy, hogy valamennyiük alá sorolják be. – Az elsajátítást továbbá megszabja az az út és mód, ahogyan azt végre kell hajtani. Csakis egyesülés útján lehet végrehajtani, amely a proletariátus jellegénél fogva megint csak egyetemes lehet, és csakis forradalom útján, amelyben egyfelől megdöntik az eddigi termelési és érintkezési mód és társadalmi tagozódás hatalmát, és másfelől kifejlődik a proletariátus egyetemes jellege és az elsajátítás keresztülviteléhez szükséges energiája, továbbá a proletariátus levet magáról mindent, ami eddigi társadalmi helyzetéből még rajta maradt.”³⁷

Az általános szükségszerűség tehát abban summázódik, hogy a „vak” szükségszerűség uralma korlátozódik és korábban ismeretlen szerephez jut az egyének tudatossága, a „szubjektivitás”. A proletariátus

tömege, mondja Marx „A filozófia nyomorúsága”-ban, a tőkével szemben már a közös helyzetből és érdekekből fakadóan osztály, ám csak az „egyesüléssel” kezdődő harcban és az „egyesülés” formájának a politikai harc feladatához való hozzáigazításával válik „önmaga számára is osztállyá”.³⁸ A „Kommunista Kiáltvány” a kommunizmusépítés első feladatát abban a híres formulában foglalja össze, hogy a proletariátusnak „önmagát nemzetté kell szerveznie”,³⁹ a „társult egyének társadalmát pedig olyan „társulásnak” mondja, „amelyben minden egyes ember szabad fejlődése az összesség szabad fejlődésének feltétele”.⁴⁰

Az egyének mint egyének közösségtípusa tehát a történelmi folyamatban azáltal válik lehetségessé és szükségszerűvé, hogy az árucseré egyetemessé válása az egyének nagy tömegét kiszakította a „bornirt” kapitalizmus előtti közösségformák béklyójából. A kapitalizmussal a régi „természetadta” (naturwüchsig) Gemeinwesenformák termelési módbeli helyét elfoglalta az áruviszony, dologi alakjában a pénz. Marx már a James Mill-kivonatok közé írt jegyzeteiben így fogalmazta meg a politikai gazdaságtan bírálatát: „Miért kell a magántulajdonnak a *pénzléthez* továbbmennie? Mert az embernek mint társas lénynek a *cseréhez*, és mert a cserének – a magántulajdon előfeltételezése mellett – az értékhez kell továbbmennie. A cserélő ember közvetítő mozgása ugyanis nem társadalmi, nem emberi mozgás, nem *emberi viszony*, ez a magántulajdonnak a magántulajdonhoz való *elvont viszonya*, és ez az *elvont viszony az érték*, melynek valóságos exisztenciája mint érték csak a *pénz*. Minthogy a cserélő emberek nem mint emberek viszonyulnak egymáshoz, a *dolog* elveszti az emberi, a személyi tulajdon jelentését. A magántulajdonnak magántulajdonhoz való társadalmi viszonya már olyan viszony, amelyben a magántulajdon önmagától elidegenült. Ennek a viszonynak a magáért-való egzisztenciája, a pénz, ezért a magántulajdon külsővé-idegenné válása, a *sajátos*, személyi természetétől való elvonatkoztatás.”⁴¹ A magántulajdonosok Gemeinwesenjéből tehát objektív általánosodási és absztrahálódási folyamat visz a Geldwesenhez (sőt Kredit- és Bankwesenhez) mint Gemeinwesenhez. Ugyanazon jegyzetekben olvassuk: „Mind az emberi tevékenységnek magán a termelésen belül, mind az *emberi termékeknek* egymásra való *cseréje* – a nembeli tevékenység és nembeli élvezet, melyeknek valóságos, tudatos és igazi létezése a

társadalmi tevékenység és a *társadalmi* élvezet. Mivel az *emberi* lény [Wesen] az emberek *igazi közössége* [Gemeinwesen], így az emberek *lényük* működtetése által teremtik, termelik az *emberi közösséget*, a társadalmiságot [gesellschaftliches Wesen = a társadalmi létezmódot], mely nem az egyes egyénnel szemben álló elvont-általános hatalom, hanem mindegyik egyénnek a lénye [= létezmódja], saját tevékenysége, saját élete, saját élvezete, saját gazdagsága. Nem reflexió által jön létre, ezért ez az *igazi közösség*, s ezért az egyének *szüksége és egoizmusa* által, azaz közvetlenül magának a létezésüknek a működtetése által termelve jelenik meg. Nem az embertől függ, hogy ez a közösség legyen-e vagy sem; de amíg az ember nem ismerte meg magát mint embert, és nem szervezte meg ennél fogva emberien a világot, ez a *közösség az elidegenülés* formája alatt jelenik meg. Mert *szubjektuma*, az ember, önmagától elidegenült lény. Az emberek, nem elvonatkoztatásban, hanem mint valóságos, eleven, különös egyének – *ők* ez a lény. *Amilyenek* ők, olyan ezért ez maga is. Ezért azonos tétel az, hogy az *ember* elidegenül önmagától, és hogy ennek az elidegenült embernek a *társadalma* karikatúrája az *ő valóságos közösségének*, az *ő igazi nembeli életének*...¹⁴²

A fiatal Marx kifejezőmódjának nincs szüksége semmiféle igazolásra vagy bírálva-mentegetésre; az idézett gondolat ugyanis keresztül-kasul áthatja a marxi életművet. Érdeklődésünket most már valóban a természetadta „nembeli lény” (Gattungswesen), közösségi individuum (Gemeinwesen) reális közösségi létezmódjaira (Gemeinwesen), a közösségi létezés *formameghatározásaira* (a Wesen szónak ez a jelentése is fontos) korlátozva, csupán a pénz mint közösség (Geldwesen = Geldgemeinwesen) gondolat néhány megfogalmazását idézzük a „Grundrisse”-ből. A csereértékek cseréjének egyetemessé válásakor Marx szerint: „A pénz maga a *közösség* [Es selbst ist das *Gemeinwesen*] és nem tűrhet semmiféle más, felette álló közösséget”.¹⁴³ A prekapitalizmus Gemeinwesenjeire a pénz bomlasztóan hat: „Ahol a pénz nem maga a közösség, ott fel kell bomlasztania a közösséget.”¹⁴⁴ Semmiféle szociológiai elmefuttatás vagy etikai felbuzdulás nem adhat menlevelet marxistáknak ahhoz, hogy Marx e határozott és világos formuláit egyszerűen félretolják, szóviccként kezeljék és csupán az „igazi közösség” marxi fogalmát vegyék komolyan – természetesen ezt is csak mint

eszményt. Sem „marxista szociológiát”, sem „marxista etikát” nem dolgozhatunk ki, ha nem nézünk szembe a Marxtól sokszorosan bebizonyított ténnyel: hogy a kapitalizmusban a meghatározó és minden múltból örökölt vagy újonnan létrehozott társadalmi formát magának alárendelő közös létezmód, szubsztancia és forma, egyszóval Wesen: a pénz. „A pénz – mondja Marx nagyon világosan – ... közvetlenül a *reális közösség* [*das reale Gemeinwesen*], mivelhogy a fennállás általános szubsztanciája mindenkinek a számára és egyszersmind mindenkinek a közösségi terméke. De a pénzben... a közösség egyszersmind pusztá elvonatkoztatás, pusztá külsődleges, véletlen dolog az egyesnek a számára és egyszersmind pusztán eszköze elszigetelt egyesként való kielégülésének. Az ókori közösség a magáért-való egyén egészen más vonatkozását feltételezi. A pénznek a maga harmadik meghatározásában [a csereértékek általánosságaként – *T. F.*] való fejlődése tehát megtöri az ókori közösséget. Minden termelés az egyén tárgyiasulása. De a pénzben (csereértékben) az egyén tárgyiasulása nem a természeti meghatározottságában való tárgyiasulása, hanem egy társadalmi meghatározásban (viszonyban) tételezettként való tárgyiasulása, amely meghatározás neki egyszersmind külsőleges.”⁴⁵ Az idézetből megint jól látható, hogy az elidegenülés-elmélet, a tagadás tagadása elv „filozófiai” hagyománya módszertani eszközként megőrződik a marxi életműben, valamint hogy az elidegenülés felsőfokának, a par excellence árutermelésnek a *meghaladásához* miképp válik Marx egyik kiindulópontjává a „természeti meghatározottság”. A kommunizmus mint „elsajátítás” az „egyetemes árucseré” formájának megszüntetésével kiszabadítja annak tartalmát, az „egyetemes tevékenységcsere”, és annak fejlődése számára új formát teremt. Mert bármily *alantas* [*gemein*] is emberi szempontból a pénz mint Gemeinwesen, ugyanakkor mégis a „nembeliség” természetadta potenciájának, a „nembeli képességek” kifejlődésének az „előtörténetben” elért legmagasabb tárgyi létezmódja.⁴⁶

A Gemeinwesen terminus – amelyet a „Kéziratok” és más fiatalkori írások után „A német ideológia” már-már helyettesített a köznapibb Gemeinschaft kifejezéssel – a „Grundrisse” lapjain ismét igen gyakran és sohasem véletlenül fordul elő. Marxi alkalmazása, mint annyi más filozófiai vagy szaktudományos terminus esetében is, távol van minden pedantériától, ám éppen ezért sohasem üres-formális,

hanem mindig konkrét-tartalmas. Mindenekelőtt a kapitalizmus előtti közösségformákat nevezi Gemeinwesennek, ugyanakkor azonban – mint láttuk – alkalmazza a terminust a Geldwesen (cseppet sem ironikus-játékos) meghatározására is. A kapitalizmus előtti formák specifikálásban is igyekszik hasznát venni a terminusnak, mert egyfelől (a Geldwesennel szembeállítva) Gemeinwesen-formának mondja mind a hármat: „patriarchális viszony [Verhältnis], antik közösség [Gemeinwesen], feudalizmus és céhrendszer [Zunftwesen]”;⁴⁷ másfelől a terminusnak mintegy a felbontásaképpen sorjázhatja az olyan kifejezéseket, mint pl.: Hirtenwesen, Herdenwesen, Stammwesen; Gemeinde, Gemeindewesen; Kriegswesen, Heerwesen; Staat, Staatswesen; Zunftwesen, Korporationswesen stb.⁴⁸ Kétségtelen, hogy a „Grundrisse”-t olvasva Marx műhelyében vagyunk, ahol a dogmatikus gondolkodás menthetetlenül eltéved, a dialektikus módszer tanulmányozója azonban kincsekre lelhet.

A Gemeinwesen első, „nem termelt” formája a „természetadta törzsi közösség”, a Herdenwesen vagy Stammwesen, „a vér, a nyelv, a szokások stb. közösségisége”.⁴⁹ „Az ember csak a történelmi folyamat által válik elkülönültté. Eredetileg *mint nembeli lény [Gattungswesen], törzsi lény [Stammwesen], csordaállat [Herdentier]* jelenik meg – bár semmiképpen sem mint politikai értelemben való ζων πολιτικόν.”⁵⁰ Az utóbbi mondatból ismét szembetűnő, hogy a marxi „antropológia” semmi más, mint a történelmi materializmus egy általános alapelve, amely az ember társadalmiságát magából a természetből keletkezőnek fogja fel. A első eredeti Gemeinwesen-forma alapvető jegye tehát a természetadta jelleg, s nyilvánvaló, hogy a kapitalizmus ezzel a formával áll szemben a legélesebben és legtisztábban. Marx a fentieket így folytatja: „Ennek az elkülönülésnek egy fő eszköze maga a csere. A csere feleslegessé teszi a csordarendszert és felbomlasztja azt. Mihelyt a dolog úgy fordult, hogy az ember mint elkülönült már csak magára vonatkoztatja magát, de ennek az eszközei, hogy magát mint elkülönültet tételje, az ő magát általánossá és közössé tételévé [Allgemein- und Gemeinmachen] lettek. Ebben a közösségben [Gemeinwesen] előfeltételezve van az egyesnek tulajdonosként, mondjuk pl. földtulajdonosként való objektív létezése, mégpedig bizonyos feltételek között, amelyek őt a közösséghez [Gemeinwesen] láncolják, vagy jobban mondvá a közösség láncának egy szemévé

teszik. A polgári társadalomban pl. a munkás teljesen objektívum nélkül, szubjektíven áll; de a dolog [die Sache], amely *szembenáll* vele, lett most az *igazi közösség* [das *wahre Gemeinwesen*], amelyet ő elfogyasztani igyekszik, s amely őt fogyasztja el.”⁵¹ – A nagyon is „reális”, sőt „igazi” áru- vagy pénz-Gemeinwesennel összehasonlítva a kapitalizmus előtti Gemeinwesen-formákat összefoglalóan is az jellemzi, hogy csupán az eredeti, természetadta közösség többé-kevésbé módosult, továbbfejlődött alakjai. A három alapformából a második és harmadik valamilyen módon az elsőből indul ki, azt módosítja és bomlasztja-fejleszti, még ha bizonyos szempontból az ellentétéig is.⁵²

Marx a „Grundrisse” néhány helyén (mint a fentebb idézett mondatokban is) a prekapitalizmus első alapformáját még nem a Gemeinwesen szóval jellemzi, Gemeinwesennek csak a Stammwesen felbomlott-továbbfejlődött alakjait mondja. Máskor meg mintha megfordítaná; szembeállítja egymással „a keleti Gemeinwesen”-t és „a nyugati, szabad földtulajdonosokból álló Gemeinde”-t.⁵³ Ingadozó, bizonytalan szóhasználatot lássunk ebben? Nevetséges dolog lenne, hiszen ezek a mondatok kivétel nélkül konkrét meghatározások és specifikus megkülönböztetések, amelyeket igen jól szolgál a terminusok rugalmas-pontos alkalmazása. Elmosódó értelmű a Gemeinwesen terminus? Nos, hogy ezt a vitathatatlanul igen jelentésgazdag és dialektikus átmenetek jelzésére éppen ezért kiválóan alkalmas kifejezést Marx és Engels mennyire nem tartotta homályosnak, arról tanúskodják Engels, aki a „Gothai program” marxi bírálatához mellékelte, Bebelhez írt levelében a kommunisták által célul kitűzendő szervezeti forma terminusául az „állam” szó helyett a Gemeinwesen-t ajánlja, ezt a „régijó német szót”, amely – az adott összefüggésben – megfelelője a francia commune-nek.⁵⁴

A Gemeinwesen terminus legáltalánosabb értelme tehát: az egyéneket és a termelési eszközöket egymással kapcsolatba hozó társadalmiságnak valamilyen – történelmileg változó – gyakorlati és szervezetszerű létformája.⁵⁵ Egyáltalában nem magától értődően minden „érintkezés” vagy „viszony”, hanem az érintkezés- és viszonyformáknak a *termelés* (vagy termelési mód) szempontjából meghatározó része, szintje vagy oldala, amely azonban mindig szervezett és intézményes forma is. Ugyanakkor ez általános meghatározáson belül egészen mást

jelent a Gemeinwesen a kapitalizmus előtt, a kapitalizmusban és a kommunizmusban. Hogy a fejlődési sor második tagjának, a Geldwesen-formának a meghaladásához – annak tartalmát, az egyetemes tevékenységcserét kiszabadítandó – semmi más nem lehet segítő eszköze a kommunizmusnak, mint a történelmileg létrejött és minden viszontagságon át fennmaradt közösségformák egy része, az nem a tagadás tagadása formulából következik, hanem a forradalom és a szocialista építés gyakorlati feladataiból és empirikus tapasztalataiból. A Geldwesen ugyanis egyáltalában nem „közösségmentes” még abban az értelemben sem, hogy a „természetadta” személyes közösségeket megsemmisítette volna, ellenkezőleg, a termelés meghatározó Gemeinwesen-jévé emelkedve a régi formákat a maga szolgálatába állította. A régi formák alávételése természetesen azok kisebb-nagyobb módosítását és felbomlasztását jelenti, ugyanakkor azonban konzerválását is. A megsemmisítéshez ez a felbomlasztva-alávetés nyilvánvalóan a Stammwesen esetében jut a legközelebb, ám ez is csak a tőkés fejlődés csúcsein megmutatkozó általános tendencia inkább, semmint a tőkés világpiac egészében érvényesülő egyetemes törvény. Gyakorlatilag a Stammwesen is fennmaradt a világ számos pontján, mert alávethetőnek bizonyult. Az „érintkezési formák összefüggő sorát” alkotó történelmi fejlődésről olvashatjuk „A német ideológiá”-ban: „Minthogy ez a fejlődés természetadta módon megy végbe, azaz nincs alárendelve szabadon egyesült egyének együttes tervének, ezért különböző helyekről, törzsekből, nemzetekből, munkaágakból stb. indul ki, amelyek mindegyike eleinte a többitől függetlenül fejlődik és csak fokozatosan lép összekötetésbe a többivel. Továbbá csak nagyon lassan megy végbe; a különböző fokokat és érdekeket sohasem küzdi le teljesen, hanem csak alárendeli őket a győző érdeknek, amely mellett még évszázadokig továbbtengődnek. Ebből következik, hogy még egy nemzeten belül is az egyéneknek – vagyoni viszonyaiktól eltekintve is – egészen különböző a fejlődésük, és hogy egy korábbi érdek, amelynek sajátos érintkezési formáját már kiszorította egy későbbi érdekhez tartozó forma, az egyénekkal szemben önállósult látszólagos közösségben (állam, jog) még sokáig egy hagyományos hatalomnak birtokában marad, s ezt a hatalmat végső fokon csakis forradalom által lehet megtörni.”⁵⁶

Maga a szocialista forradalom is felhasznál minden erre alkalmas létező formát, még a kommunizmustól „elvileg” idegen formákat is, a voltaképpeni szocializmus- vagy kommunizmusépítés idején pedig szükségszerűen előtérbe lép az a kérdés, hogyan kell a hagyományos közösségformákat átalakítani és az új közösségiség, az egyének szabad társulásaként értelmezett *Gemeinwesen* elemeivé tenni őket. Egy valóban marxista szociológiának oroszlánrésze lehetne a közösségprobléma sokoldalú kimunkálásában. „Filozófiai” hozzájárulásként emlékeztetünk Marx tanulságos jellemzésére a három prekapitalista közösségformáról: a törzsi-ázsiai termelésforma közösségét az *Einheit* szóval, az antikét a *Verein* szóval, a germán formáét pedig az *Einigung* és *Vereinigung* szavakkal jellemzi.⁵⁷ A pregnánsan jelzett történelmi dialektika mintegy előjátéka a sokkal átfogóbb és radikálisabb prekapitalizmus, kapitalizmus és kommunizmus dialektikának, amelynek *Gemeinwesen*jeire a fenti marxi kifejezések megint találóak. Ugyanakkor lehetséges és szükséges a három kapitalizmus előtti *Gemeinwesen*-formának egy másik, voltaképpen „szociológiai” értelmezése is, amely az előbbi dialektikus *fejlődéstipológiát* egy *funkcionális* tipológiával egészítheti ki. Nézetünk szerint a funkcionális közösség-tipológia arra a kérdésre hivatott felelni, milyen „tevékenység és élvezet” szükségképpeni közösség-formája a „más emberekkel való valóságos társaság”. Szabad individuumok „egyesülései”-hez természetesen nem lehet receptet írni, de egyéni és közösségi célkitűzéseinknek tudományos elméletre kell támaszkodnia, ha el akarjuk kerülni, hogy gyakorlatunk a szubjektív önkény és a „természetadta” mechanizmusok spontaneitása közt hanyódjék. Nos, a „Grundrisse” „Formen” részében található prekapitalizmus-elmélet egy funkcionális közösségtipológiához kiváló kiindulópontot nyújt, ha az első (törzsi-ázsiai) alapformát „tőle megkülönböztethető tartalma” szerint *családközösségnek*, a második (antik) alapformát *lakóhelyi közösségnek*, a harmadik (germán) alapformát pedig *a különös munka közösségének* értelmezzük. Ezek a kategóriák megtalálhatók ugyan minden valamirevaló szociológiai kézikönyv „csoportelméleti” részében, többnyire ugyanebben a logikai-történelmi sorrendben, ám a marxi fogalomvilág felőli megértésük és tartalmas alkalmazásuk kérdése megköveteli a tüzetesebb vizsgálatot.

3. A CSALÁD

A szociológiai kézikönyvek első számú „face to face” közössége: a család. Ha mármost Marx családfogalmát meg akarjuk érteni, kiindulásképpen ismét érdemes a „Kéziratok”-hoz fordulnunk. A „nyers kommunizmus” nőközösség-gondolatát bírálva így ír a fiatal Marx: „A nőhöz mint a közösségi kéj martalékához és szolgálójához való viszonyban az a végtelen lefokozás van kimondva, amelyben az ember önmaga számára existál, mert e viszony titkának *félreérthetetlen*, határozott, *nyilvánvaló*, leleplezett kifejezése a *férfinak a nőhöz* való viszonyában van, és abban a módban, ahogy a *közvetlen*, *természetes* nembeli viszonyt felfogják. Az embernek az emberhez való közvetlen, természetes, szükségszerű viszonya a *férfinak a nőhöz* való *viszonya*. Ebben a *természetes* nembeli viszonyban az embernek a természethez való viszonya közvetlenül az emberhez való viszonya, mint ahogy az emberhez való viszonya közvetlenül a természethez való viszonya, saját *természetes* meghatározása. Ebben a viszonyban tehát *érzékileg*, egy szemlélhető *tényre* redukálva *jelenik meg*, mennyire lett az emberi lényeg [= a társadalmiság] az embernek természeté vagy a természet az ember emberi lényegévé [= társadalmi létezés módjává]. Ebből a viszonyból tehát meg lehet ítélni az ember egész művelődési fokát. E viszony jellegéből következik, mennyire lett a maga számára és ragadta meg magát az *ember* mint *nembeli lény*, mint ember; a férfinak a nőhöz való viszonya az embernek az emberhez való *legtermészetesebb* viszonya. Benne tehát megmutatkozik, mennyire lett az ember *természetes* viszonyulása *emberivé*, vagy mennyire lett az az emberi lényeg [= a társadalmiság] neki *természetes* lényeggé [= létezés módjává], mennyire lett *emberi természete* neki *természeté*. Ebben a viszonyban az is megmutatkozik, mennyire lett az ember *szükséglete emberi* szükségletté, mennyire lett neki tehát a *másik* ember mint ember szükségletté, s ő legegységesebb létezésében mennyire közösségi [Gemeinwesen] egyúttal.”⁵⁸

Mint vizsgálódásaink során annyiszor, megint szó szerint és hosszan kellett idéznünk egy híres szöveget, mert tapasztalati tény, hogy olvasóinak emlékezetében jobbra csak a „lényeg” marad meg: a két nem viszonyának reprezentatív jellegéről való fourier-i gondolat,⁵⁹ amelyhez egyébként Marx és Engels később is ragaszkodott. A szöveg figyelmes újraolvasásával azonban meggyőződhetünk róla, hogy Marx a férfi–nő viszonyt mint (természetes és egyben) közvetlenül társadalmi viszonyt, reális létezőmódot fogta fel; „szemlélhető *tény*”-nek egyáltalában nem a nembeli lény nemi aktusát, hanem a reális közösségformát tartotta. Harcban a nőközösségnek a kapitalizmusra jellemző alantas [gemein] gondolatával, ugyanakkor túljutva már a hegeli fogalmakon, a fiatal Marx „antropológiai” fejtegetése a történelmi materializmus – empirikus kutatásra alkalmas – családfogalmát alapozza meg. Még világosabb lesz ez „A német ideológia” megfogalmazásában: „... az emberek, akik saját életüket naponként újratermelik, kezdenek más embereket termelni, szaporodni – a férfi és nő, szülők és gyermekek közötti viszony, a *család*. Ez a család, amely kezdetben az egyetlen társadalmi viszony, a későbbiekben, amikor a megszorodott szükségletek új társadalmi viszonyokat és az emberek megszorodott száma új szükségleteket teremt, alárendeltté válik (kivéve Németországban), és akkor a létező empirikus adatokra támaszkodva kell tárgyalni és kifejteni, nem pedig »a család fogalmára« támaszkodva, mint az Németországban szokásos...”⁶⁰

A Stirnertől idealizált „szent családfogalom” megkapja a magáét „A német ideológia”-ban: „Egyáltalán nem lehet »a« családról beszélni. A burzsoázia a családnak történetileg a polgári család jellegét adja, amelyben az unalom és a pénz az összekötő kapocs, és amelyhez hozzátartozik a család polgári felbomlása is – amellet maga a család folyvást tovább létezik. Szennyes létezésének megfelel a szent fogalom hivatalos szövegekben és az általános képmutatásban. Ahol a család valóban felbomlott, mint a proletariátusban, ott... a családfogalom [ti. a polgári moralitás értelmében – *T. F.*] egyáltalán nem létezik, viszont helyel-közzel mindenestre található – igen reális viszonyokra támaszkodó – családi vonzalom. A XVIII. században a filozófusok felbomlasztották a családfogalmat, mert a valóságos család a civilizáció legmagasabb csúcsein már bomlófélben volt. Felbomlott a család belső köteléke, az egyes részek, amelyekből a

családfogalom összetevődik, pl. engedelmesség, kegyelet, házastársi hűség stb.; de a család valóságos teste, a vagyoni kapcsolat, kirekesztő viszony más családokkal szemben, kényszerű együttélés – olyan viszonyok, amelyek már a gyermekek létezése, a mai városok felépítése, a tőkeképződés stb. által adódtak – mindezek, bár sok tekintetben megzavarva, megmaradtak, mert a család létezését szükségessé tette az, hogy összefüggött a polgári társadalom akaratától független termelési móddal. Legszembeötlőbben megmutatkozik ez a nélkülözhetetlenség a francia forradalomban, amely a családot egy pillanatra törvényileg úgyszólván megszüntette. A család még a XIX. században is tovább létezik, csak hogy a felbomlasztás tevékenysége, nem a fogalomnak miatta, hanem a fejlettebb ipar és konkurencia miatt, általánosabbá vált; még mindig létezik, jóllehet felbomlását francia és angol szocialisták már régen proklamálták és francia regények útján ez végül a német egyházatyákhoz is elhatolt.”⁶¹

Idézeteinkből nyilvánvaló, hogy a polgári moralitás családeleményével szemben Marx és Engels családfogalma egyszerűen a férfi és nő, valamint a szülők és gyermekek empirikus viszonyainak absztrakciója, amely viszony tehát a fajfenntartás és utódgondozás biológiai funkciójából fejlődött társadalmi viszony, és amelynek általánosságban vett alakja csupán absztrakció, mert empirikus létezése csak a különös termelési-társadalmi formameghatározásokban van. A mindenkori család nem más, mint a mindenkori termelési mód elemi létezés módja, következésképpen formáját-szervezetét [Wesen] mindig a különös termelési mód határozza meg. Meg kell állapítanunk, hogy a Familienwesennek ez a fogalma már „A német ideológia” gondolatvilágában szervesen összefügg a Stammwesen fogalmával: közösségelméleti (vagy ha úgy tetszik, szociológiai) szempontból a család közösségtípus történelmileg első formája a Stammwesen.⁶² Igaz ugyan, hogy a szó szaktudományos értelmében vett családtörténet „A német ideológia” megírásakor még nem létezett,⁶³ ám a materialista történetfelfogás és -elmélet keletkezésével olyan családelmélet alapjai jöttek létre, amelyek fő vonalait a későbbi családtörténet sem tudta módosítani, legfeljebb a pontosítás és részletezés munkáját tette lehetővé. S ezt leszögezni ma nagyon aktuális dolog, mert bármily sok részleteredménnyel járt is a polgári családtörténet fejlődése a marxista történettudomány

számára, ugyanakkor kétségtelen, hogy az etnográfiai és szociológiai családkutatásra máig is a legjobb esetben elméleti gyámoltalanság jellemző, úgyhogy komoly marxisták ma már nem annyira a családtörténeti eredmények integrálását és segítségükkel a marxi történetelmélet „ellenőrzését” tartják sürgető feladatnak, hanem sokkal inkább az értelmezhetetlenségig zavarossá vált szaktudományos „eredmények” értékét igyekeznek lemérni az eredeti marxi történet-elmélet segítségével.⁶⁴

A család közösségtípus „kezdetben az egyetlen társadalmi viszony”, tehát a termelési mód első alapformájának közösségtípusa, amelynek specifikus meghatározásai természetesen hosszú sorban vonultathatók fel a hordától a nemzetségen és törzsön át egészen a különféle ázsiai állami szervezetekig, vagy – s családtörténetileg ez a fontosabb – a két nem és a gyermekek viszonyának kezdeti formáitól egészen a monogám családig. A prekapitalizmus első alapformája kitermeli ugyan a monogám család formáját, de maga még nem erre a formára épül; a monogám család – mint az eredeti Stammwesen felbomlasztva-megőrzött formája – először a földmagántulajdon termelési módjainak, az antikvitásnak és a feudalizmusnak a nélkülözhetetlen elemi létezőmódja. Végül a Geldwesen termelési módjában, mint a „Kommunista Kialtvány” mondja: „A burzsoázia leszaggatta a családi viszonyról meghatóan szentimentális fátylát és e viszonyt pusztá pénzviszonyra redukálta.”⁶⁵ A „család megszüntetésének” kommunista elve éppen ezért a monogám család polgári formájának megszüntetését jelenti, a termelési eszközök magántulajdonának megszüntetésével egyértelműen. A kommunizmus – Engels szavaival – „a két nem viszonyát tisztán magántermészetű viszonyná fogja tenni, amely csak a részt vevő személyekre tartozik, és amelybe a társadalomnak semmi beleavatkozni valója nincs. A kommunista társadalom megteheti ezt, mert a magántulajdont kiküszöböli és a gyermekeket közösségben neveli fel, s ezáltal megsemmisíti az eddigi házasság mindkét alapját, a nőnek a férfitől és a gyermeknek a szülőktől való, a magántulajdonnal kapcsolatos függőségét. Ebben benne van a felelet a fennkölt erkölcsű nyárspolgárok által a kommunista nőközösség ellen csapott lármára is. A nőközösség olyan viszony, amely egészen a polgári társadalom sajátja és manapság teljesen fennáll a prostitúcióban. A prostitúció azonban a magántulajdonon

nyugszik és vele együtt esik el. A kommunista szervezet tehát nemhogy bevezetné a nőközösséget, hanem ellenkezőleg, megszünteti.”⁶⁶

A polgári család „megszüntetése” közösségelméleti szempontból azt jelenti, hogy a család véglegesen elveszíti közvetlenül termelési, közvetlenül gazdasági közösség jellegét, és természetes funkciójához „tér vissza” vagy inkább érkezik el végre. Közvetlenül termelési közösség jellegének megszűnése a magántulajdon fejlődésével párhuzamos tendencia volt ugyan a kapitalizmus előtt is, ám e folyamat csak a nagyipar bázisán juthatott odáig, hogy a család gazdasági egység jellege legalább a proletariátus soraiban valóban megszűnjék. „A tőke” egy híres megfogalmazásában: „Bármily rettenetesnek és undorítóknak látszik... a régi család felbomlása a tőkés rendszeren belül, mégis, a nagyipar azzal a döntő szereppel, melyet a nőknek, fiatal személyeknek és mindkét nembeli gyermekeknek a háztartás területén túl, társadalmilag szervezett termelési folyamatokban kiutal, megteremti az új gazdasági alapot a családnak és a két nem viszonyának egy magasabb formája számára. Természetesen éppoly bárgyú a család keresztény-germán formáját abszolútnak tartani, mint a régi római formáját, vagy a régi görögöt, vagy a keletit, amelyek egyébként egymás között történelmi fejlődési sort alkotnak. Éppígy világos, hogy a kombinált munkaszemélyzet mindkét nembeli és legkülönbözőbb korosztályú egyénekből való összetevődésének, bár természetadta módon brutális, tőkés formájában, ahol a munkás van a termelési folyamatért, nem a termelési folyamat a munkásért, a romlás és a rabszolgaság dögletes forrása, megfelelő viszonyok között, megfordítva, humánus fejlődés forrásába kell átsapnia.”⁶⁷ – A ragyogó passzusból világos, hogy Marx szerint a kommunizmus a közvetlen termelés közösségeiben és a családközösségekben egyaránt az „egyének mint egyének társulását” jelenti, úgy azonban, hogy a termelés közösségeinek és a családnak egymáshoz semmi közvetlen köze nincs; e két közösségtípus egyaránt az egyének „szubsztancialitásának” fejlődési formája, de közvetlenül az egyének két különböző életszükségletének kielégítését szolgálja. A kommunizmus sokoldalúan fejlett egyénisége nem szubszumálódik egyetlen közösségi típus vagy forma alá, nem oldódik fel egyetlen tevékenységben vagy funkcióban, még az olyan szükségszerű funkcióban sem, amilyen a létfenntartási javak termelése.

Engels „A család, a magántulajdon és az állam eredete” c. könyvében, mint ismeretes, kísérletet tett a korabeli családtörténeti kutatások marxista értelmezésére, természetesen megőrizve a Marxszal együtt kidolgozott történetelmélet fő vonalait. A polgári családnak a proletariátus soraiban való felbomlásáról szólva azt mondja, hogy „a proletárházasság monogám a szó etimológiai értelmében, de korántsem az a szó történelmi értelmében”.⁶⁸ Majd felveti a kérdést: „Ha már most a monogámia gazdasági okokból keletkezett, el fog-e tűnni, ha ezek az okok eltűnnek?” S így válaszol: „... olyannyira nem fog eltűnni, hogy éppenséggel csakis akkor fog igazán megvalósulni. Mert a termelési eszközöknek társadalmi tulajdonná változtatásával eltűnik a bérmunka, a proletariátus is, tehát az a szükségszerűség is, hogy a nők egy bizonyos... száma kénytelen magát pénzért áruba bocsátani. A prostitúció eltűnik, a monogámia pedig, ahelyett, hogy letűnnék, végre valósággá válik – a férfiak számára is.”⁶⁹ Álláspontját a marxi történetelméletnek tökéletesen megfelelő módon azzal támasztja alá, hogy a nemi ösztön legmagasabb rendű formájaként történelmileg létrejött (nem annyira a történelmi monogámia közvetlen vívmányaként, mint inkább annak ellenére) az egyéni szerelem. Minthogy pedig „a nemi szerelem természeténél fogva kizárólagos,... ezért a nemi szerelemre alapított házasság természeténél fogva monogám.”⁷⁰ Biztosan meg fog szabadulni a monogám család származásának két bélyegétől: a férfiuralomtól és a felbonthatatlanságtól. A szerelem teljes megszűnése erkölcsstellenné teszi a házasság fenntartását, egyéni és társadalmi szempontból egyaránt „jótétemennyé” a válást, mégpedig lehetőleg „a válóper mocska” nélkül. „Amit tehát már manapság sejthetünk a nemi viszonyoknak a tőkés termelés előttünk álló elsöprése után kialakuló rendjéről, az túlnyomóan negatív jellegű, jobbára arra korlátozódik, ami eltűnik majd. De mi lép a helyébe? Ez majd eldől, amikor felnőtt egy új nemzedék: olyan férfiaké, akik soha életükben nem kerültek abba a helyzetbe, hogy a nő odaadását pénzzel vagy más társadalmi hatalmi eszközökkel megvásárolják, és olyan nőké, akik soha nem kerültek sem abba a helyzetbe, hogy az igazi szerelmen kívül bármiféle más tekintetből odaadják magukat egy férfinak, sem abba, hogy a gazdasági következményektől való félelmükben visszautasítsák azt, akit szeretnek. Ha ezek az emberek itt lesznek, kutyába sem veszik majd,

hogy ma mit hiszünk arról, amit tenniök kellene; ők maguk fogják saját gyakorlatukat és ehhez mérten a mindegyik egyes ember gyakorlatát illető közvéleményüket kialakítani – pontkum.”⁷¹

Nos, ma már tudjuk, hogy ez az új nemzedék nem egyszerre nő fel, hanem fokozatosan és szórványosan. Lenin 1919-ben így jellemezte az oroszországi helyzetet és a belőle következő feladatot: „Nézzük a nők helyzetét. Nincs a világon olyan demokrata párt, a legelőrehaladottabb polgári köztársaságban sem, amely évtizedek alatt ebben a tekintetben akár a századrészét tette volna annak, amit mi uralmunknak már az első évében megtettünk. A szó szoros értelmében kő kövön nem maradt a nők jogi egyenlőtlenségéről, a válás megszigorításáról, a válással kapcsolatos undorító formáságokról, a törvénytelen gyermekek el nem ismeréséről, az apaság megállapításáról stb. szülő aljas törvényekből, amelyeknek, a burzsoázia és a kapitalizmus szégyenére, még sok maradványa található minden civilizált országban. Ezerszeresen jogunk van büszkélkedni azzal, amit ezen a téren tettünk. De *minél inkább* megtisztítottuk a talajt a régi, polgári törvények és intézmények szemetétől, annál világosabbá vált előttünk, hogy ez csak a talaj megtisztítása az építkezés számára, de még nem maga az építkezés. – A nő továbbra is *házi rabszolga*, minden felszabadító törvény ellenére, mert a *kis háztartás* elnyomja, fojtogatja, eltompítja a nőt, odaláncolja a konyhához és a gyermekszobához, munkaerejét barbár módra terméketlen, kicsinyes, idegölő, butító, nyomasztó munkára pazarolja. A *nők igazi felszabadítása*, az igazi kommunizmus csak ott és akkor kezdődik, ahol és amikor megkezdődik a tömegharc (amelyet az államhatalom birtokában levő proletariátus vezet) a kis háztartás ellen, vagy helyesebben, amikor kezdetét veszi a kis háztartás *tömeges átépítése* nagy szocialista háztartássá.”⁷² – Az óriási feladattal még ma is birkózik – és még sokáig birkózni fog – minden szocialista ország. De magában e hosszú küzdelemben is formálódik, erősödik az a bizonyos Engelstől megálmodott új nemzedék, amely a kis háztartástól való megszabadulás lehetőségében és a válás jogában nem a családnélküliség „szabadságát” látja, hanem a szabad egyéniség hozzá méltó közösségteremtésének szabadságát. Marx és Engels felfogásával egybehangzóan írta Lenin 1914-ben: „... a válás szabadsága valójában nem a családi kötelekek »felbomlását« jelenti, hanem azt, hogy ezek a kapcsolatok a civilizált társadalomban

egyedül lehetséges és egyedül szilárd demokratikus alapokon tovább erősödnek.”⁷³

Lenin 1915-ben Inessza Armand egy broszúráját élesen bírálta azért, mert a „szerelem nélküli banális és szennyes kispolgári-értelmiségi-paraszti házassággal” a „szabadszerelmet” állította szembe, nem pedig „a szerelemre épülő proletár polgári házasságot”.⁷⁴ A mai szocialista országok a történelmi családformák megszüntetésével egyértelműen „a kis háztartás tömeges átépítésének” perspektíváját állítják szembe, valamint e perspektíva fokozatos realizálódásának bázisán a szerelemre épülő házasság és család formáját. Az új család jogi szabályozásának, intézményesítésének kérdése (a válás szabadságának biztosításától a különféle kötelességekig) csak annyiban közösségelméleti kérdés, amennyiben a jog, joggyakorlat, politika stb. kérdése általában is az. Itt beérhetjük annak leszögezésével, hogy a szocialista társadalom a szigorúan vett jogi szférát éppenséggel nem úgy igyekszik meghaladni, hogy a jogon túl a jogtalanság állapotába jusson. A jogi politikai szféra különválasztottsága fokozatosan meg fog szűnni; ám az intézményesség alapvető szerepet fog játszani mindaddig, amíg az új, szabadon választott közösségek tartósságára – *minden* egyes tagjának érdekében – a társadalomnak vigyáznia kell. A család „magánüggé” a kommunista jövőben is csak úgy válhatik, hogy a hozzá tartozó minden egyén ügye lesz. Ama bizonyos „új nemzedék” tapasztalatai ma elsősorban a szocialista országok egyéneinek családjában, a szocialista joggyakorlatban stb. érlelődnek, s természetesen a kapitalista országok proletariátusának soraiban is, de semmiképpen sem a hippik „kommunáiban”, amelyek mint Gemeinwesenek, bizonyos szempontból még sokkal gemeinebbek, mint akár a nyílt pénz-Gemeinwesen.

4. LAKÓHELYI KÖZÖSSÉG, KORPORÁCIÓ, NEMZET, NEMZETKÖZISÉG

A szociológiai kézikönyvek második közösségtípusa: a *lakóhelyi közösség*. Az egy területen lakók közösségének igen egyszerű fogalma természetesen ugyancsak nem hiányzott Marx és Engels gondolatvilágából; ők azonban e közösségtípusnak is a konkrét-történelmi formáit tartották megvizsgálandónak. Mert a rokonság „elvéről” a szomszédság „elvére”, a családsterűségről a területiségre való „antropológiai”, valamint történelmi-logikai, ám igen egyszerű „átmenettel” még semmi sem magyarázható meg. A lakóhelyi közösség egyszerű fogalmának még az empirikus szociológiában való igazán értelmes felhasználása is megköveteli a történelmi kutatást, mindenekelőtt pedig legkifejlettebb és éppen ezért világtörténelmileg releváns alakjának, az antik polisznak (és világtörténelmi sorsának) a vizsgálatát. Nem kétséges, hogy Marx az antik tulajdonforma városállamát alapjában és kiindulópontjában véve lakóhelyi közösségnek tartotta, hiszen – csupán emlékeztetőül idézzük – a földtulajdon második formáját egyebek közt így jellemezte: „... ez a forma nem a földet feltételezi a bázisként, hanem a várost mint a földművelők (földtulajdonosok) már megteremtett székhelyét (központját). A szántóföld a város territóriumaként jelenik meg; nem pedig a falu a föld puszta tartozékaként.”⁷⁵ – A területiség „elvé”, a területi központ teremtésének képessége és valóságos tendenciája valószínűleg az ember emberré válásának kezdeteitől fogva ható tényező volt – bizonyos mértékig. Jelentősége nyilvánvalóan a letelepedett, helyhez kötött földművelés bázisán kezdett növekedni, és először a neolitikum, majd a szó szűkebb értelmében vett ázsiai termelési mód („ókori Kelet”) földműves-társadalmában a lakóhelyi közösség típusának változatos formái jöttek létre. Ám világtörténelmileg jelentőssé akkor lett, amikor a történelem első földmagántulajdonosai tették meg új közösségi berendezkedésük alapjává: a görög poliszban. Mint a szó maga figyelmeztet, a lakóhelyi közösségnek ez az első következetesen kifejlett alakja

egyben az első kifejtett politikai közösség is: az első kifejtett állam, az első kifejtett civilizáció – e terminusok eredeti s ezért a tudományos alkalmazásban sem elfelejtendő értelmében. A poliszban a lakóhelyi és a politikai közösség „oldala” szétválaszthatatlanul egy; szubsztrátumát tekintve lakóhelyi, ám konkrét tartalmát-formáját tekintve politikai közösség, amely – ha nem is a törzsi-ázsiai típusú közösség szubsztanciális mindenhatóságával – alárendel magának minden más típust és formát.

Így a „Grundrisse”-beli „Formen” első kapitalizmus előtti tulajdonformájából a második alapformába való átmenet közösségelméleti aspektusában a Stamm-Gemeinwesen-ből a Gemeindewesenbe vagy Staatswesenbe való átmenetnek bizonyul. Vajon lehetséges-e a tulajdon „germán” formájának funkcionális közösségtipológiai értelmezése? Nézetünk szerint nemcsak lehetséges, hanem a fejlődéstipológiai jelentéssel együtt adódik. A „szabad föld-magántulajdonosokból álló Gemeinde” a kapitalizmus előtti legfejlettebb, „germán” alakjában nem más, mint a föld-magántulajdonosok érdekvédelmi szervezete, a magántulajdonos földművesek korporációja. A „germán” faluközösség korporáció jellege annak mértékében lesz mind tisztább és határozottabb, ahogyan a „germán” tulajdonforma alapzatán kifejlődik a feudális gazdasági társadalomalakulat: a kolostori gazdaság és a világi papság szervezetei, a majorátus intézménye, majd a céhrendszer és a városi kommunák. Minél áttekinthetetlenebbé válik e közösségi-szervezeti formák burjánzása, annál egyértelműbben válik valamennyi forma egységesen korporáció jellegűvé. A fejlődéstipológiai értelmezéssel összhangban egy funkcionális közösségtipológiában a „germán” formát csak mint a *különös munka* közösségtípusát, azaz mint korporációt helyezhetjük el. Közismert tény, hogy az európai feudalizmusban politikai szempontból a rendiség (Ständewesen) és a korporációrendszer (Korporationswesen) a legáltalánosabb szerveződési „elv”, amely elv mögött a különös munka szerinti munkamegosztás valóságos ereje működik, s amelynek társadalmi-gazdasági totalitássá fejlődése az eredetileg jórészt önellátó faluközösségeket is mindinkább egy különös munka, a földművelés korporációjává teszi.⁷⁶

Az antikvitásban a lakóhelyi közösség szerveződött politikai berendezkedéssé, a feudalizmusban a rendi-korporációs közösségek

szervezete alkotja a politikai berendezkedést. Az ókori értelemben vett államiság tehát megszűnik, a lakóhelyi közösségek azonban fennmaradnak, természetesen a rendi-korporációs berendezkedésnek alávetett módon, annak bekebelezett részeként vagy azon kívül. A „területiség elve” a közvetlen politikai jelentőségét elveszíti ugyan, de természetesen nem szűnik meg ható tényező lenni – már csak azért sem, mert a feudalizmus a *föld* magántulajdonán alapszik. Így aztán a „területiség” a közvetlen politikai jelleg elvesztésével inkább az ókori „bornirtságától” szabadul meg a középkorban, egyelőre azért, hogy falusi, kolostori és városi közösségek formáiban a specifikusan középkori „bornirtságnak” rendelődjék alá. A különös munka közösségeinek középkori szervezetét, a rendiség és korporáció közvetlenül politikai jellegét a fiatal Marx, a hegeli államjog reakciós vonásait bírálva így jellemezte: „A *rendnek* egyáltalában az a jelentése, hogy ő a *különbség*, az *elválasztottság*, az egyesnek a *fennállása*. Az egyént életének, tevékenységének stb. módja – ahelyett, hogy a társadalom tagjává, funkciójává tenné – *kivétellé* teszi a társadalom alól, életmódja az ő kiváltsága. Hogy ez a *különbség* nemcsak *egyéni*, hanem mint *közösség* [Gemeinwesen], *rend*, *korporáció* szilárdul meg, az nemcsak nem szünteti meg exkluzív természetét, hanem ellenkezőleg, csak annak kifejezése. Az egyes funkció, ahelyett, hogy a társadalom funkciója volna, ellenkezőleg, egy magáért-való társadalommá teszi magát. A *rend* nemcsak hogy a társadalom *elválasztottságán* alapozódik mint az uralkodó törvényen, hanem elválasztja az embert általános lényegétől [Wesen = társadalmiságától], állattá teszi, amely közvetlenül egybeesik meghatározottságával. A középkor az emberiség *állattörténete*, a zoológiája.”⁷⁷

A földmagántulajdon „germán” formájának alapzatán a társadalmiság fejlődése a különösség „bornirtságába” torkollott és merevedett, ám csak egyfelől, „átmenetileg”, mert másfelől ez a „bornirtság” az ókorinál mégis sokkal tágabb teret biztosított a termelőerők fejlődése számára. Azt a széles és szilárd talajt, amelyen a kapitalizmus megvethette lábát, az „érintkezés” formáinak tekintetében is a feudális Európa teremtette meg. Az áru- és pénzviszonyoknak a termelésben való abszolút uralmához gyakorlatilag szükségszerű átmenetnek bizonyult a munka különösségén alapuló munkamegosztás és az ennek megfelelő berendezkedés; az absztrakt munka elidegenüléséhez a különös munkák elidegenült fejlődése. Történelmi tény, hogy az

áruviszonynak a termelés feletti uralmát az európai feudalizmus közösségi berendezkedése készítette elő, érlelte meg és fejlesztette addig a pontig, ahol ennek a közösségi berendezkedésnek már fel kellett bomlania. Az áruviszony uralomra jutása magától értetődően azt jelenti, hogy a termelés társadalmosodása levetette a kapitalizmus előtti formákra jellemző közvetlen, személyes közösségiség béklyóját; a régi Gemeinwesen-formák helyét a termelésben elfoglalta a Geldwesen, tehát a „polgári társadalom” többé nem közvetlenül közösségi „face to face” szervezetű. A hegeli államjogot bíráló fiatal Marx így fogalmazott: „A társadalom [Sozietät] mostani rendje [Stand] már azzal megmutatja a polgári társadalom egykori rendjétől való különbséget, hogy már nem mint valami közösségi, mint közösség [Gemeinwesen] tartja az egyént, ahogy egykor, hanem hogy részben véletlenül, részben az egyén munkáján stb. fordul meg az, hogy a rendjében tartja-e magát az egyén vagy sem; ez a *rend [Stand]* maga megint csak *külsőleges* meghatározása az egyénnek, hiszen sem az egyén munkáját tekintve nem inherens, sem úgy nem viszonyul hozzá, mint egy szilárd törvények szerint organizált és hozzá szilárd vonatkozásokban álló objektív közösség [Gemeinwesen]. Ellenkezőleg, semmiféle *valóságos* vonatkozásban nem áll az egyén szubsztanciális tevékenységéhez, *valóságos állapotához [Stand]*.”⁷⁸

Az áruviszony uralomra jut a termelésben, s hamarosan kikényszeríti a feudális felépítmény elsöprését, a politikai forradalmat, amelynek során a par excellence árutermelés haszonélvezője, a tőkésosztály megszervezi a maga közösségi garanciáját, a modern államot. Marx „A zsidókérdéshez” c. cikkéből idéztük már azt a passzust, amely a „polgári társadalom” magánember-világával a „politikai állam” – noha „égi”, mégis „valóságos” – Gemeinwesen jellegét állítja szembe.⁷⁹ Most idézni érdemes a következő sorokat: „A politikai forradalom, amely... az államügyeket népiügyekké emelte, amely a politikai államot mint általános ügyet, azaz mint valódi államot konstituálta, szükségképpen szétzúzta az összes rendeket, korporációkat, céheket, kiváltságokat, amelyek meganyi kifejezői voltak annak, hogy a népet elválasztották a maga közösségétől [Gemeinwesen]. A politikai forradalom ezzel *megszüntette a polgári társadalom politikai jellegét*. A polgári társadalmat egyszerű alkotórészeire zúzta szét, egyrészt az *egyénekre*, másrészt azokra az *anyagi*

és szellemi elemekre, amelyek az egyének élettartamát, polgári helyzetét alkotják. Kiszabadította a hűbéri társadalom különböző zsákutcáiba mintegy szétszórt, szétdarabolt, szétfolyt politikai szellemet; egybegyűjtötte ebből a szétszórtságából, megszabadította a polgári étellel való keveredésétől és konstituálta mint a közösségnek [Gemeinwesen], a nép általános ügyének szféráját, eszményi függetlenségben a polgári élet eme különös elemeitől.⁸⁰ – Nem időzve a fiatal Marx még hegeliánus kifejezésmódjánál, megállapíthatjuk, hogy a fenti sorok a tőkés termelési módnak megfelelő politikai közösségként a francia forradalomban született nemzeti államot vagy államnemzetet (nation d'Etat) jellemzik. A politikai állam mint *nemzet* kétségtelenül „égi” Gemeinwesen, de ettől még ugyanúgy „valóságos”, mint a „földi” Geldwesen. A tőkés nemzet mint közösség: a Geldwesen egyik elemi létezés módja, a „polgári társadalomtól” való elválasztottságában is szervesen ahhoz tartozó létforma. Itt tárgyalt klasszikus formájában a francia forradalom teremtette meg, de nem azért, mert a felvilágosodás filozófusai kitalálták, hanem mert a francia burzsoáziának a tőkés világpiacon való helytállásához a legtermészetesebb szervezeti formának bizonyult, annál is inkább, mert minden lényeges eleme „természetadta” és történelmi módon kialakult már évszázadokkal a forradalom előtt.

Akit kielégítenek az elvont-formális meghatározások, ma is beérheti Sztálin 1913-ból származó híres definíciójával: „A nemzet az emberek történelmileg kialakult tartós közössége, mely a nyelvnek, a területnek, a gazdasági életnek és a kultúra közösségében megnyilvánuló lelki alkatnak közössége alapján keletkezett.”⁸¹ Az „ismérveknek” ezt a sorát az elemi tájékozódáshoz Lenin is megfelelőnek tarthatta.⁸² Lenin a voltaképpeni nemzetet már 1894-ben, Mihajlovszkij felfogásával vitatkozva, a tőkés fejlődéssel járó történelmi kategóriának jellemezte, a nemzeti kötelekeket a polgári kötelekekkel azonosítva,⁸³ s éppen ezért természetesnek tekintette, hogy minden (akkor fennálló) nemzetben „két nemzet” rejlik.⁸⁴ Ám sem Lenin „történetfilozófiai”, sem Sztálin „szociológiai” igazságát nem tanácsos a maga elvontságában és aforisztikus egyszerűségében megmerevíteni. Akik ugyanis úgy vélik, hogy a fenti szempontokkal már „nemzetelmélet” van a birtokukban, amelyet már csak következetesen alkalmazniuk kell a historiográfiai elmefuttatásokban, alighanem azzal a tudattal olvassák Marx és

Engels műveiben a nemzetről szóló passzusokat, hogy a marxizmus megalapítóinak még nem volt nemzetelmélete. Marx és Engels ugyanis, noha ők csak tudták, mit értenek tőkés gazdálkodáson, a nemzetek létrehozását az európai középkor vívmányának tartották, a tőkés világpiaccal inkább a néhány nagy nemzet keletkezését hozták kapcsolatba, amely nagy nemzetek jó néhány kisebb régi nemzetet vagy nemzetiséget magukba olvasztottak. Felfogásuk szerint a kapitalizmussal megkezdődik a nemzet történelmi kategóriájának a meghaladása is. „A német ideológia” szavaival: „A nagyipar teremtette csak meg a világtörténelmet, annyiban, hogy minden civilizált nemzetet és benne minden egyént szükségleteinek kielégítésében az egész világtól függővé tett és megsemmisítette az egyes nemzetek addigi természetadta kirekesztőlegességét... A nagyipar általában mindenütt ugyanazokat a viszonyokat hozta létre a társadalom osztályai között és ezáltal megsemmisítette az egyes nemzetiségek különösségét. És végül, míg minden nemzet burzsoáziájának még maradnak külön nemzeti érdekei, a nagyipar teremtett egy olyan osztályt, amelynek minden nemzetben ugyanaz az érdeke, és amelynél a nemzeti jelleg már megsemmisült...”⁸⁵ Vagy ahogy a „Kommunista Kiáltvány” mondja: „A burzsoázia a világpiac kiaknázása által valamennyi ország termelését és fogyasztását kozmopolitává formálta. A reakcióskok nagy bánatára kihúzta az ipar lába alól a nemzeti talajt. Az ősi nemzeti iparok elpusztultak és napról napra pusztulnak... A régi helyi és nemzeti önellátás és elzárkózottság helyébe a nemzetek sokoldalú érintkezése, egymástól való sokrétű függése lép.”⁸⁶ S néhány sorral alább, a burzsoázia specifikus történelmi tetteréről szólván: „A népességet összesűrítette, a termelési eszközöket centralizálta, és a tulajdont kevés kézben koncentrált. Ennek szükségszerű következménye a politikai centralizáció volt. Független, szinte csak szövetséges viszonyban levő tartományokat, melyeknek különböző érdekeik, törvényeik, kormányaik és vámjaik voltak, egy nemzeté tömörítettek, melynek egy a kormánya, egy a törvénye, egy a nemzeti osztályérdeke, egy a vámhatára.”⁸⁷

Európában a nemzetek a feudális keretek közt fejlődtek ki, hogy aztán a kapitalizmus föllendülésével néhány nagy államnemzetté olvadjanak s ezzel fejlődésük betetőződjék és ugyanakkor ellentétébe csapjon át. A fejlődés kezdetét Engels a korai középkornak a IX.

századig tartó szakaszában kereste. „A család, a magántulajdon és az állam eredete” c. könyvében olvassuk: „... akármilyen improduktívnak látszik is ez a négyszáz esztendő, egy nagy produktumot mégis hátrahagyott: a modern nemzetiségeket, a nyugat-európai emberiség újjáalakulását és tagozódását az eljövendő történelem számára.”⁸⁸ S ugyancsak 1884-ben írja Engels „A feudalizmus hanyatlásáról és a burzsoázia felemelkedéséről” értekezvén: „Miután a nyelvcsoportok már elhatárolódtak... természetes, hogy adott alapzatai lettek az államalakításnak, s hogy a nemzetiségek kezdtek nemzetekké fejlődni. Hogy milyen hatalmas volt ez az elem már a IX. században, azt mutatja a lotaringiai keverékállam gyors összeomlása. Habár a nyelv- és országhatárok az egész középkoron át eléggé távol estek egymástól, de mégis minden nemzetiséget – talán Itáliát kivéve – egy nagy önálló állam képviselt Európában, és a mind világosabban és tudatosabban fellépő törekvés nemzeti államok létesítésére – a haladás egyik leglényegesebb rugója a középkorban.”⁸⁹

Tanulságos Engelsnek egy 1875 végén vagy 1876 elején papírra vetett feljegyzése is: „Németország egyre szétforgácsoltabb és központja gyengült a XV. sz. végén, amikor Franciaország és Anglia már többé vagy kevésbé központosult és kialakult a nemzet. Ez Németországban lehetetlen, mert 1. a feudalizmus később fejlődött ki, mint a hódításokat átélte országokban; 2. Németországnak francia és szláv alkotó részei voltak és Itáliát a magáénak, Rómát pedig központnak tekintette – nem volt tehát *nemzeti* komplexum; 3. mert, és ez a fő dolog, az egyes tartományok és tartománycsoportok még teljesen elszigeteltek egymástól, nincs érintkezés stb...”⁹⁰ – A feljegyzésben az a legérdekesebb, hogy Engels, noha „fő dolognak” a polgári „érintkezés” hiányát mondja, a német nemzeti elmaradottságnak ezt a 3. számú okát a megelőző kettővel alapozza meg, amely kettő viszont a német feudalizmus fejletlenségére utal.

A nemzet mint új típusú közösség Marx és Engels felfogása szerint az európai feudalizmusban keletkezett, a rendi-korporációs berendezkedés keretei közt vagy annak ellenére, de mindenképpen az európai feudalizmus vívmányaira támaszkodva; majd a kapitalizmus bázisán „természetadta módon” lesz a világpiac egyik alapegysége. Miként az árucseré abszolút uralma, a Geldwesen is csak a termelés és tulajdon „germán” formája fejlődésének bázisán jöhetett létre, éppúgy a nemzeti közösség is csak a magántulajdonos egyén

„germán” emancipációjának talapzatán keletkezhetett. A nyelvi, a területi, a gazdasági és a kulturális stb. egység külön-külön is a feudális berendezkedésben fejlődött ki (a feudális territóriumok, a vásáros kereskedelem, a városok fejlődése révén), s ezeknek az elemeknek egyesülése, egységbeforrása is a klasszikus feudalizmus fejlődésével következik be mint annak „hanyatlása”. Ilyenformán az árucseres középkori fejlődése már a XV. században, tehát a voltaképpeni tőkés termelést megelőzve többé-kevésbé nemzeti államokat hoz létre, nyelvi-területi-gazdasági-kulturális egységeket, amelyeknek további egységesítése már reális és kézenfekvő lehetőség. A feudális állam, mint minden állam, természetesen a területi szervezeteken alapszik, de – és ez a megkülönböztető sajátossága egyfelől az ókori, másfelől a tőkés államisággal szemben – nem közvetlenül, hanem a rendi-korporációs berendezkedések közvetítésével, amely „közvetítés” azonban uralkodó szerepet játszik s mintegy magába olvasztja az államiságot, maga lesz államisággá. És mégis, a „polgári társadalom” és a „politikai állam” középkori azonosságán belül is maradt vagy inkább kifejlődött egy funkció, amely a „polgári társadalomtól” némiképpen megkülönbözteti a „politikai államot”. Marx a hegei államjogot bírálva így fogalmazott: „Azok [ti. a rendek – T. F.] egész létezése politikai volt; létezésük az állam létezése volt... A rendük volt az államuk. A birodalomhoz való viszony csak tranzakciós viszony volt e különböző államok és a *nemzetiség* között, hiszen a politikai állam a polgári társadalomtól megkülönböztetve nem volt más, mint a *nemzetiség képviselője*. A nemzetiség volt e különböző korporációk stb. point d'honneurje, *κατ' ἐξοχήν* politikai értelme, és csak rá vonatkoztak az adók stb.”⁹¹ Mint látható, a fiatal Marx „jogfilozófiai” megfogalmazása és az idős Engels „historiográfiai” fejtegetései egybehangzóan arról vallanak, hogy szerintük a nemzeti állam vagy államnemzet első formájában a középkori fejlődés terméke, amit a kapitalizmus, majd a francia forradalom csak kiszabadított a feudalizmus béklyóiból, új tartalmat és új formákat adva neki.

Az árucseres középkori fejlődésén alapuló nemzeti közösség a tőkés termelés bázisán a világpiacon való létezés egyik formája lesz, tehát a nemzet kifejlett, tőkés formája már a nemzetközi létezés politikai formája. A tőkés nemzet a Geldwesen közvetlen „üzemegysége” mind a proletariátus, mind a burzsoázia számára

- természetesen ellentétes értelemben: a proletariátus számára a kizsákmányoltság közvetlen színtere, a burzsoázia számára az osztályként való fennállás közvetlen kerete, tehát „haza”. Éppen ezért: „Ha nem is tartalmában, de formájában a proletariátusnak a burzsoázia ellen folyó harca eleinte nemzeti. Minden egyes ország proletariátusának természetes mindenekelőtt a saját burzsoáziájával kell leszámolnia.”⁹² Az államhatalmat megragadva a proletariátus „megsemmisíti”⁹³ a „nemzetiséget”, a nemzetet, de csakis a tőkés értelmében. A „Kommunista Kiáltvány” arra a vádra felelve, hogy a kommunisták „el akarják törölni a hazát, a nemzetiséget”, lényegében véve azt mondja, hogy ellenkezőleg, az igazi nemzeti közösséget csak a kommunisták fogják megvalósítani. A burzsoázia osztályuralmának megdöntésével ugyanis a nemzet tőkés formája tűnik el, s vele a nemzeti közösségeknek a kizsákmányoláson nyugvó belső ellentétei és külső ellenségessége. Így a nemzet a proletárforradalom útján válik az egyének számára igazi Gemeinwesené, amely - akárcsak a történelmi közösségek egész sor készen talált formája - ettől kezdve nem elválasztja őket embertársaiktól, hanem összefűzi velük. Olvassuk figyelmesen: „A munkásoknak nincs hazájuk. Nem lehet tőlük elvenni azt, amijük nincs. Minthogy a proletariátusnak mindenekelőtt a politikai hatalmat kell meghódítania, nemzeti osztállyá kell emelkednie, önmagát nemzetté kell szerveznie, ezért maga is még nemzeti, bár semmi esetre sem burzsoá értelemben. - A népek nemzeti elkülönülése és ellentétei már a burzsoázia fejlődésével, a szabadkereskedelemmel, a világpiaccal, az ipari termelés és az ennek megfelelő életviszonyok egyformaságával egyre inkább és inkább eltűnnek. - A proletariátus uralma még inkább eltünteti majd őket. Együttes cselekvés - legalábbis a civilizált országoké - a proletariátus felszabadulásának egyik első feltétele -, amilyen mértékben megszűnik az egyik egyén kizsákmányolása a másik által, olyan mértékben szűnik meg az egyik nemzet kizsákmányolása a másik által. - A nemzetben belüli osztályellentéttel együtt a nemzetek egymással szemben ellenséges magatartása is eltűnik.”⁹⁴ - Érdemes leszögezni, hogy az „eleinte nemzeti” és „még nemzeti” kifejezéseknek a szöveg (valamint Marx és Engels gondolatainak logikája) alapján csak egy értelmezési lehetősége van: a kommunista társadalomszervezés „eleinte” közvetlenül, elsősorban, elemi formájában stb. nemzeti,

a tennivalók természetes sorrendjében először inkább „még” csak nemzeti, noha tartalmában kezdettől fogva nemzetközi.

Marx és Engels már az „igazi szocialisták”-nak a nemzetiség eltörléséről pufogatott frázisai mögött is feltárta a német kispolgár nemzeti gőgjét. Sokkal később, amikor az Internacionálé tanácsában egy ízben vita folyt a „nemzetiségi kérdésről”, erről Marx 1866. június 20-án a következő híres mondatokkal számolt be Engelsnek: „Az igen szép számban képviselt franciák szabadjára engedték szívből jövő ellenszenvüket az olaszokkal szemben. – Egyébként az »ifjú Franciaország« képviselői (*nem munkások*) azzal álltak elő, hogy minden nemzetiség és maguk a nemzetek is »elavult előítéletek«. Proudhonizált stirnerianizmus. Mindent oldjanak fel kis »csoportokba« vagy »kommunákba«, amelyek ismét »egyesületet« alkotnak, de nem államot. Mégpedig az emberiségnek ez az »individualizálása« és a megfelelő »mutualizmus« úgy megy végbe, hogy a történelemnek minden más országban meg kell szünnie és az egész világnak várnia kell, míg a franciák megérnek arra, hogy szociális forradalmat csináljanak... – Az angolok nagyot nevettek, mikor beszédemet azzal kezdtem, hogy Lafargue barátunk és a többiek, akik a nemzetiségeket eltörlték, »franciául«, vagyis olyan nyelven fordultak hozzánk, amelyet a hallgatóság 9/10-e nem értett meg. Továbbá célzást tettem arra, hogy Lafargue, anélkül, hogy ennek tudatában volna, a nemzetiségek tagadásán, úgy látszik, azt érti, hogy a francia mintanemzet majd elnyeli őket...”⁹⁵

S néhány év múlva, a Párizsi Kommün forradalmi államiségát elemelve, Marx igen érdekesen használja a „nemzet” terminust. A francia központosított államhatalomról elmondja, hogy az az abszolút monarchia idejéből származik, a fejlődésének útjában álló középkori maradványokat a forradalom eltávolította, majd pedig: „Abban a mértékben, ahogyan a modern ipar haladása fejlesztette, bővítette, mélyítette az osztályellentétet a tőke és a munka között, az államhatalom mindinkább a munka feletti nemzeti tőkehatalomnak, egy társadalmi leigázás céljára szervezett közhatalomnak, az osztályzsarnokság gépezetének a jellegét öltötte magára.”⁹⁶ A Kommün ezt a gépezetet szétzúzta és a munkások önkormányzati jellegű államhatalmát teremtette meg, azt tervezve, hogy „még a legkisebb falucsának is a kommün legyen a politikai formája”. „Azt a kevés, de fontos funkciót, ami még egy

központi kormány számára fennmaradna, a Kommün nem akarta megszüntetni, amint szándékosan hamisan állították róla, hanem kommunális, tehát szigorúan felelős hivatalnokokra akarta bízni. A nemzet egységét nem megtörni akarta, hanem ellenkezőleg, a kommunális alkotmány révén megszervezni és valósággá változtatni, annak az államhatalomnak a lerombolása révén, mely azt állította magáról, hogy megtestesítője ennek a – magától a nemzettől független és a felett álló – egységnek, holott a nemzetnek elősdi kinövése volt csupán.”⁹⁷ – Marx szóhasználatában a nemzet – az egyszerű „ország” és az egyoldalú „állam” jelentésen messze túl – szinonimája a *társadalomnak*, mégpedig az osztálytársadalmon túlmutató, *társadalmi közösség* értelmében. Marx a Kommün törekvéseiről írva a nemzetet új, minden korábbi formától különböző társadalmi közösségnek fogja fel, amely csak a tőkés termelés és állam megszüntetése után fog megvalósulni; Engels pedig négy évvel később kettejük nevében ajánlja Bebelnek, hogy a gothai programban az „állam” szót mindenütt a Gemeinwesen szóval helyettesítsék, mely a francia commune német megfelelője (egyébként még a középkori városi kommunákat jelölő értelmében is). De olvassuk tovább Marx fejtegetését: „Merőben új történelmi alkotásoknak általában az a sorsuk, hogy a társadalmi élet olyan régebbi, sőt kihalt formái megismétlődésének nézik őket, amelyekhez valamelyest hasonlítanak. Így ezt az új Kommünt, amely a modern államhatalmat megtöri, ama középkori kommunák hasonmásának nézték, melyek ezt az államhatalmat megelőzték, majd alapzatává váltak. – A kommunális alkotmányt arra irányuló kísérletnek nézték, hogy, mint Montesquieu és a girondisták álmodták, kis államok szövetségévé bomlassza fel nagy nemzetek azon egységét, amely, ha eredetileg politikai erőszakkal jött is létre, napjainkban a társadalmi termelés hatalmas tényezőjévé vált. – A Kommünnek az államhatalommal szembeni ellentétét a túlzott központosítás ellen folyó régi harc egyik szélsőséges formájának nézték... A kommunális alkotmány visszaadta volna a társadalmi testnek mindazt az erőt, amelyet addig a rajta élősködő és szabad mozgását béklyózó állam felemésztett. Ez az egyetlen aktus elegendő lett volna arra, hogy Franciaország újjászületését elindítsa.”⁹⁸ – És végül ide írjuk a pregnáns összefoglalást is: „... a Kommün a francia társadalom valamennyi egészséges elemének igazi képviselője s ennél fogva az igazán

nemzeti kormány volt; egyszersmind pedig mint munkáskormány, mint a munka felszabadításának bátor előharcosa, nyomatékosan nemzetközi volt. A porosz hadsereg szeme láttára, mely két francia tartományt Németországhoz csatolt, a Kommün az egész világ munkásságát Franciaországhoz csatolta.”⁹⁹

Minthogy a Geldwesen és egész sor elemi létezőmódja (köztük az államnemzet is) nemzetközi létezőmód, a proletár kommunizmus sohasem lehet pusztán nemzeti ügy, sőt nem is egyszerűen a nemzetállami keretekben folyó tevékenységnek valamiféle elvi egysége, párhuzamossága. A proletár nemzetköziségnek világtörténelmi szükségszerűséggel kezdettől fogva megvan és mindig megmarad a maga közvetlenül nemzetközi funkciója is. Marx, amikor a gothai program tervezetében a nemzetköziségről csak semmitmondó frázist olvashatott, „Kritiká”-jában felháborodva írta a következőket: „Egészen magától értetődik, hogy a munkásosztálynak, hogy egyáltalán harcolhasson, otthon kell *osztályként* megszerveződnie és hogy harcának a belföld a közvetlen színtere. Ennyiben osztályharca nem tartalmában, hanem, mint a »Kommunista Kiáltvány« mondja, »formájában« nemzeti. De a »mai nemzeti állam kerete«, pl. a német birodalomé, maga is gazdaságilag a világpiac »keretén belül«, politikailag az államok rendszerének »keretén belül« van. Bármely kereskedő tudja, hogy a német kereskedelem egyúttal külkereskedelem, és Bismarck úr nagysága éppen a maga fajtájú *nemzetközi* politikában áll. – És mire redukálja nemzetköziségét a német munkáspárt? Annak tudatára, hogy törekvésének eredménye »*a népek nemzetközi testvériesülése lesz*« – ez a polgári Szabadság- és Békeligától átvett frázis, ez helyettesítse a munkásosztályok nemzetközi testvériesülését az uralkodó osztályok és kormányaik elleni közös harcban. A német munkásosztály *nemzetközi funkcióiról* tehát egy szó sincs! És így állja a sarat saját, ellene valamennyi többi ország burzsoáival már testvériesült burzsoáziájával és Bismarck úr nemzetközi összeesküvő politikájával szemben! – Valójában a program nemzetközi hitvallása *mélyen alatta* áll még a szabadkereskedelmi párténak is. Az is azt állítja, hogy törekvésének eredménye a »népek nemzetközi testvériesülése« lesz. De az *tesz* is valamit, hogy a kereskedelmet nemzetközivé tegye, és korántsem éri be azzal a tudattal – hogy minden nép odahaza kereskedik.”¹⁰⁰

A proletár nemzetköziség közvetlen tevékenység- és szervezeti formái a kommunizmusért vívott harcban végtelenül sokféle lehetnek, s az első Internacionáléhoz hasonló központi irányító szerv működése nem mindig lehetséges.¹⁰¹ Elméleti szempontból nem is a formák sokféleségének vizsgálata a fontos, hanem az, hogy a kommunista nemzetköziségnek szükségszerűen vannak és mindig lesznek közvetlenül nemzetközi formái is; hogy tehát a nemzetköziség is reális közösségi szervezetek által létezik és fog létezni mindig. A burzsoá kozmopolitizmus „világkormányt” szeretne, a proletár nemzetköziség ezzel szemben az önkormányzatok világméretű szervezetére fogja építeni az emberiség egészére, minden egyes emberre tartozó közösségi ügyvitelt, azaz a „világönkormányzatot”, amelynek a valódi közösségi funkciókhoz mérten meglesznek a „világközponti” szervezetei is. A demokratikus centralizmus fogalma segítségével gondolta el Lenin a szovjetállam szerkezetét és működését éppúgy, mint a szovjetállamok önkéntes szövetségeként létrejövő majdani „Világ-Szovjetköztársaságot”.¹⁰² Ami mármost a „nemzet” kategóriáját illeti, Lenin szerint: „A szocializmus célja nemcsak az emberiség kis államokra tagoltságának és a nemzetek minden elkülönültségének megszüntetése, nemcsak a nemzetek egymáshoz való közeledése, hanem egybeolvadásuk is.”¹⁰³ Kérdés azonban, mit értünk egybeolvadáson. A marxista közvéleményben ma is uralkodik az az értelmezés, amely szerint a tőkés-, majd a szocialista nemzetállam-államnemzet kétségtelen megszűnése után egy nagyon távoli jövőben a nemzet mint (nyelvi-területi-gazdasági-kulturális) közösség teljesen eltűnik, az emberi nem – mondhatnánk – egyetlen nemzeté válik. Nem kell részletesen elemezgetnünk a világ nyelvi, területi, gazdasági és kulturális *egyformaságának* ezt a „modelljét” ahhoz, hogy megállapíthassuk: az utópiák birodalmába való.¹⁰⁴ A közösségként felfogott nemzet „ismérvei”, lényegi mozzanatai közül itt elegendő kiemelnünk a *területi* közösségiség mozzanatát, amely az antikvitásban a városállam politikai közösségének alapja volt, a feudalizmusban a rendi-korporációs szervezeteket hordozta, majd a kapitalizmus nemzetállamának lett a szubsztrátuma, e fokozatos és kacskaringós úton megszabadulva eredeti „bornirtságaitól”, ámde természeti és természetes alapzatként megszüntethetetlenül fennmaradva. Az elvont „emberi nem” ugyanis elrepülhet a földről, ha nem

tetszik neki, ám a reális emberi nem, az „empirikus egyének” természeti szükségszerűséggel a földön kell hogy megszervezzék a „nembeliségükhöz” méltó közösségeiket. Ember és föld szükségszerű anyagcseréjének különböző módjaitól most eltekintve, a földgömb életfeltételeinek különbözőségével kell számolnunk, amely különbözőség teljes megszüntetése még akkor sem lehetne racionális célunk, ha egyáltalán elképzelhető lenne. Álljon itt – e hosszúra nyúlt fejezet lezárásaképpen – Engels egy megfogalmazása, a gothai programtervezetről Bebelnek írt leveléből: »Minden társadalmi és politikai egyenlőtlenség kiküszöbölése« szintén igen aggályos frázis »minden osztálykülönbség megszüntetése« helyett. Ország és ország, tartomány és tartomány, sőt helység és helység között is mindig fenn fog állni az életfeltételeknek *bizonyos* egyenlőtlensége, amelyet lecsökkenthetünk a minimumra, de soha nem küszöbölhetünk ki teljesen. Az Alpok lakóinak életfeltételei mindig mások lesznek, mint a síkságon élőké. Az az elképzelés, hogy a szocialista társadalom az *egyenlőség* birodalma – egyoldalú francia elképzelés, ... amelyet... most már túlhaladottnak kell tekinteni, mert csak zavart idéz elő a fejekben, és mert ennek pontosabb kifejezési módjait már megtalálták.”¹⁰⁵

5. A KOMMUNIZMUS MINT „GEMEINWESEN”

A történelmi közösségformákat eddigi fejtegetésünk természetesen még funkcionális-tipológiai szempontból sem tárgyalhatta kielégítően. Részletező történelmi elemzésre majd csak akkor kerülhet sor, ha a történelmi materializmus alapján álló marxista szociológiának egyszer sikerül feltámasztani halottaiból a *történelmi* szociológiát, amely elvégzi a szükséges kutatásokat. Ám a család, lakóhelyi közösség, „szakmai” közösség és nemzet kategóriáival mint alaptípusokkal már egy leendő marxista közösségelmélet prolegomenájának is foglalkoznia kell, hiszen ezeket a formákat a termelés történelmi fejlődése hozta létre és többé vagy kevésbé felbomlott alakban valamennyit örököltük a történelemtől. A történelem természetesen még egész sereg más típust és formát is létrehozott és reánk örökített, a vallási közösségektől a bűnszövetkezetekig, az iskolától a hadseregig, az emberi-társadalmi tevékenység, élvezet és érintkezés megszámlálhatatlanul sokféle lehetőségének megfelelően, ám egy majdani marxista közösségelméletben nézetünk szerint mindezek a típusok és formák a felvázolt funkcionális alaptípusok történelmi-logikai „rendjében” lesznek értelmesen tárgyalhatók. A történelmileg kitermelt sokféleség általános elméleti bemutatásának egyébként sincs komoly gyakorlati jelentősége a szocialista építés mindennapjaiban; a sokféleség kialakítása csak az egyének öntevékenysége lehet. A szocialista-kommunista társadalomszervezés politikai feladata azonban egyre jobban megköveteli a közösségelméleti számvetést és orientációt, mégpedig elsősorban a termelés szempontjából gondolva át az „élvezet” problémáit is. A történelem „természetadta” módon kialakult közösségtípusait és formáit a kommunizmus nem „készen”, tehát változatlanul ragadja meg és használja fel berendezésében, hanem szuverén módon, elméletileg megalapozott kommunista céltudatossággal. Az örökölt formák egyébként – mint láttuk – már az eddigi történelemben is lényeges változásokon estek át,

részben „felbomlottak”, és a felbomlás mozgástendenciája eddig is az volt, hogy valamennyi közösségtípus és forma az egyének számára szabadon választható legyen. Nagy általánosságban már a kapitalizmusról elmondható, hogy bizonyos értelemben minden „bornirt” prekapitalista közösségformát szabadon választhatóvá alakított, sőt bizonyos értelemben még a Geldwesenbe is „szabad” egyének lépnek be. Ugyanakkor a Geldwesen társadalma minden prekapitalista „bornirtságot” épp csak annyira bomlaszt fel, amennyire szükséges ahhoz, hogy a maga uralmának eszközeivé tegye őket.

A mindenkori kispolgári radikalizmus örök-unalmas „modellje” előírná a kommunistáknak, hogy a szocialista-kommunista berendezkedés semmisítse meg a történelmi közösségeket, mert azok mind csak „illuzórikus” közösségek, és a jövő funkcionális közösségtípusai legyenek „radikálisan új” típusok. Nos, fejlődéstípológiai szempontból a kommunizmus közösségei kétségtelenül radikálisan újak lesznek annyiban, hogy az egyének mint egyének szabadon választják meg és működtetik őket, ám sem az alapvető közösségi funkciókat, sem azok alapvető közösségtípusait nem kitalálni fogják, legfeljebb felismerni és tudatosan akarni, mégpedig a természettel való anyagcsere megszüntethetetlen bázisán és az anyagcsere ésszerű folytatódását biztosítandó, tehát szuverén módon felhasználva az „előtörténetben” már kiküzdött „természetadta” közösségformákat. „A kommunisták... - olvashatjuk »A német ideológiá«-ban - az eddigi termelés és érintkezés által létrehozott feltételeket gyakorlatilag szervesen feltételekként kezelik”, noha természetesen „nem képzelik... hogy az eddigi nemzedékek terve vagy rendeltetése az volt, hogy nekik anyagot szolgáltatassanak, és nem hiszik, hogy ezek a feltételek az őket teremtő egyének számára szervesen voltak”.¹⁰⁶ - A történelmi formák szervesen feltételekként való kezelését még a legtávolabbi jövő egyénei sem alapozhatják másra, mint a természettel való megszüntethetetlen egységükre, amely egységből vagy inkább egységen belül a társadalmiság történelmi formái „szervesen” kitermelődnek.

Mielőtt a kommunizmus mint Gemeinwesen-berendezkedés alapvonásairól még néhány gondolatot megkockáztatnánk, elengedhetetlen, hogy egy pusztán módszertaninak látszó kitérőt ne tegyünk. Az „általánosság” marxi fogalmáról van szó, amelynek néhány marxi formulájára támaszkodva manapság némelyek hajlandók

„illuzórikus közösségnek” vagy egyáltalában nem közösségnek mondani családot, lakóhelyi közösséget, munkaközösségeket, nemzetet és osztályt egyaránt – kivéve persze az „emberi nemet”. Vizsgáljunk meg tehát néhány klasszikus megfogalmazást. „A német ideológia” az említett kifejezésekkel a magántulajdon és az állam keletkezését írja le. A kiindulópont a munkamegosztás, amely „a munkának a családban való természetadta megosztásán és a társadalomnak egyes, egymással ellentett családokra való szétválásán nyugszik”. Mellőzve most a magántulajdon keletkezésének konkrét problémáit, megállapítható, hogy a fejtegetés közvetlenül csak a magántulajdon társadalmaira vonatkozik. „Egyébként munkamegosztás és magántulajdon azonos kifejezések – az egyikben ugyanazt jelentik ki a tevékenységre vonatkoztatva, amit a másokban a tevékenység termékére vonatkozólag jelentenek ki. – A munka megosztásával továbbá egyszersmind adva van az ellentmondás az egyes egyén vagy az egyes család érdeke és az egymással érintkező valamennyi egyén közösségi érdeke között; ez a közösségi pedig nem csupán a képzetben létezik, mint valami »általános«, hanem mindenekelőtt a valóságban, mint azoknak az egyéneknek kölcsönös függősége, akik között a munka megoszlik. – Éppen a különös és közösségi érdek ezen ellentmondásából kifolyólag a közösségi érdek mint *állam* önálló alakulást ölt, különválva a valóságos egyedi és összerdekektől, és ugyanakkor illuzórikus közösségiségként, de minden családi és törzsi tömörülésben meglevő kötelekek reális bázisán, aminők a hús és vér, a nyelv, a munka nagyobb mérvű megosztása és egyéb érdekek – különösen pedig... a munka megosztása által már feltételezett osztályok reális bázisán...”¹⁰⁷

A magánérdekek általánosságaként megjelenő közösség tehát mindig illuzórikus formákat ölt, de az illuzórikusság mindig nagyon is reális kötelekek és függések, kizsákmányolói vagy kizsákmányoltai osztályérdekek „felépítménye”. Minthogy pedig a történelem így alakult, Marx és Engels szükségszerűnek tekinti, hogy „minden uralomra törekvő osztálynak, még ha uralma – mint a proletariátus esetében – az egész régi társadalmi forma és egyáltalában az uralom megszüntetését feltételezi is, először a politikai hatalmat kell meghódítania, hogy a saját érdekét ismét az általánosként mutathassa be, amire az első percben kényszerítve van. Éppen mert az egyének *csak* különös érdeküket keresik, mely számukra

nem esik egybe közösségi érdekükkel – az általános egyáltalában illuzórikus formája a közösségiségnek –, ezt mint számukra »idegen« és tőlük »független«, mint magában ismét különös és sajátos »általános« érdeket juttatják érvényre...”¹⁰⁸ – De vajon kizárólag a politikai hatalommal kapcsolatban, az államként különvált „általános érdek” értelmében van szükségünk az „általánosságra”? Az „általános” kategóriája Marx gondolatmeneteiben mindig negatívumot jelentene? Nos, bár „A német ideológia” Stirner és az „igazi szocialisták” fölött gyakorolt bírálata módszertani szempontból több helyütt is abban summázódik, hogy az egyének és társadalmuk viszonya semmiképpen sem írható le kielégítően az egyediség és általánosság kategóriáival,¹⁰⁹ mégis, a valóságos általánosság Marx és Engels számára korántsem csak az „első percben” szükséges kényszerlépések kategóriája, hanem az ember társadalmi tevékenységének és egyáltalában a társadalmiság legkülönbözőbb fokainak és formáinak leírására való egyik legegységesebb kategória. „Az” általános Marxot nemigen érdekelte, mert „logikát” vagy „szubjektív dialektikát” nem írt,¹¹⁰ ám sok más filozófiai fogalommal együtt az egyediség, különösség és általánosság kategóriáit is szuverén módon felhasználta a „dolgok logikájának” megragadására. Olvasunk csak tovább a legutóbb idézett fejtegetést a magántulajdonnal egyértelmű munkamegosztásról és annak megszüntetéséről: „A... munka megosztása mindjárt annak is első példája, hogy ameddig az emberek a természetadta társadalomban vannak, ameddig tehát létezik a hasadás a különös és közös érdek között, ameddig tehát a tevékenység megosztása nem önkéntes, hanem természetadta, addig az ember saját tette egy számára idegen, vele szemben álló hatalommá válik, amely őt leigázza, ahelyett, hogy ő uralkodnék felette. Amint ugyanis a munkát elkezdik megosztani, mindenki egy meghatározott kizárólagos tevékenységi kört kap, amelyet ráerőszakolnak, amelyből nem tud kikerülni; vadász, halász vagy pásztor vagy kritikai kritikus, és annak kell maradnia, ha nem akarja az élet fenntartásához szükséges eszközöket elveszíteni – a kommunista társadalomban viszont, ahol mindenkinek nemcsak egy kizárólagos tevékenységi köre van, hanem bármely tetszőleges tevékenységi ágba kiképezheti magát, a társadalom szabályozza az általános termelést és éppen ezáltal lehetővé teszi számomra, hogy ma ezt, holnap azt tegyem, reggel vadásszam, délután halásszam,

este állattenyésztéssel foglalkozzam, ebéd után kritizáljak, ahogy éppen kedvem tartja – anélkül, hogy valaha vadásszá, halásszá, pásztorrá vagy kritikussá válnék.”¹¹¹ – Nem csapunk fel „kritikussá” e ragyogó passzus szavai fölött, mert a „természetadta” munkamegosztásnak önkéntes tevékenységmegosztással való felváltását már az osztályantagonizmus felszámolásával megalapozottnak, és az *általános termelés* társadalmi-közösségi megszervezésének bázisán még akár a tréfás példa realizálását is lehetségesnek tekintjük.

Marx a „Grundrisse” módszertani „Bevezetés”-ében, a polgári politikai gazdaságtan üres általánosításait bírálva, a „termelés” fogalom meghatározását azzal kezdi, hogy 1. az „általában való termelés” gondolati elvonatkoztatás, 2. ezért „általános termelés” nincsen, 3. hanem a termelés mindig egy különös termelési ág, 4. végül „mindig csak egy bizonyos társadalmi test, társadalmi szubjektum tevékenykedik termelési ágak nagyobb vagy szűkösebb totalitásában”.¹¹² Csak a szavakhoz tapadó dogmatizmus gondolhatja, hogy Marx elvetette vagy pusztán az egyetemes árucseré viszonyaira korlátozta az „általános termelés” fogalmát. Ellenkezőleg, megkülönböztetve az elvont általános és a konkrét általános fogalmát, a magánérdekek általánosságát (akárcsak a gondolati absztrakciót) elvontnak tartja: „általános igenlés” helyett „általános tagadás”,¹¹³ és pusztán „összehasonlítás a valóságos közösségiség és általánosság helyett”.¹¹⁴ Az árucserében „a közösségi érdeket... mint tényt mindkét részről elismerik ugyan, de mint ilyen a közösségi érdek nem indíték, hanem úgyszólván csak a háta mögött halad az önmagukba reflektált különérdeknek, a másik érdekével ellentétben álló egyes érdeknek. Erről az utóbbi oldalról az egyénnek legfeljebb még az a vigasztaló tudata lehet, hogy az ő ellentétes egyes érdekének a kielégítése éppen a megszüntetett ellentétnek, a társadalmi általános érdeknek a megvalósulása”. Így aztán: „Az általános érdek éppen az önző érdekek általánossága.”¹¹⁵ Értelemszerűen tehát: a magánérdekek általánosa elvont általánosság, az árucseré társadalmisága még csak elvont társadalmiság. Ez elvont általánosság azonban nem pusztán gondolati absztrakció, hanem önálló létezőmódja van, mindenekelőtt a Geldwesen-ben: „... a pénz mint s gazdagság általános képviselője, mint egyéniesült csereérték egyben kettős eszköz volt arra, hogy a gazdagságot az egyetemességig bővítsék és a csere dimenzióit az egész földre kiterjesszék; hogy először

teremtsék meg az anyag és a tér tekintetében a csereérték valóságos *általánosságát*. De ebben a meghatározásban... benne rejlik az, hogy a természetére vonatkozó illúzió, azaz egyik meghatározásának a maga elvonatkoztatásában való és a benne foglalt ellentmondásoktól eltekintő rögzítése ezt a valóban mágikus jelentőséget adja a pénznek, az egyének háta mögött. A pénz valójában ez által az önmagának ellentmondó és ezért illuzórikus meghatározás által, ez által az elvonatkoztatása által válik egy roppant szerszámmá a társadalmi termelőerők fejlődésében.”¹¹⁶ A Geldwesen és minden elemi létezmódja (a családtól a nemzetállamig) tehát magától értetődően „illuzórikus közösség”, de csak annyiban, amennyiben a magánérdekek általánossága csak elvont általánosság lehet, mert egyébként nagyon is valóságos, elvontságában önállóan létező „reális Gemeinwesen”; ellentmondásos létezmód, amelynek „tőle megkülönböztető tartalma”, a szocialista forradalommal felszabadítható reális lehetősége nem más, mint a „valóságos közösségiség” és az egyéni érdekek konkrét általánossága.

A „munkapénz” kispolgári-szocialista elgondolását bírálva Marx kimutatja, hogy a magántulajdon alapzatán a munka mindig magánmunka marad, amely általános munkává csak a pénz közvetítésével válhatik, ha viszont a munka közvetlenül általános munka lesz, a pénzközvetítés elvont általánossága ezzel kiküszöbölődött. Részletesen idézzük a „Grundrisse”-ből: „Az egyesnek a munkája, magában a termelés aktusában tekintve – ez a pénz, amellyel közvetlenül megvásárolja a terméket, különös tevékenységének tárgyát; de *különös* pénz, amely éppen csak ezt a *meghatározott* terméket vásárolja meg. Hogy közvetlenül az *általános* pénz legyen, eleve nem *különös* munkának, hanem *általánosnak* kellene lennie, azaz eleve az *általános termelés* tagjaként *tételezettnek*. Ennél az előfeltevésnél azonban nem a csere adná csak a munkának az általános jelleget, hanem a munka előfeltételül szolgáló közösségi jellege határozná meg a termékben való részesedést. A termelés közösségi jellege a terméket eleve közösségi, általános terméké tenné. A termelésben eredetileg végbemenő csere – amely nem csereértékek cseréje lenne, hanem tevékenységeké, amelyeket közösségi szükségletek, közösségi célok határoznának meg – eleve magában foglalná az egyesnek a közösségi termékvilágban való részesedését. A csereértékek

alapzatán a munkát csak a *csere* révén *tételezik* általánosnak. Ezen [ti. a közösségi – T. F.] az alapzaton a munka ilyennek lenne *tételezve* a csere előtt; azaz a termékek cseréje egyáltalában nem lenne a *közeg*, amely által az egyesnek az általános termelésben való részesedése közvetítődnek. Közvetítésnek természetesen kell végbemennie. Az első esetben, amely az egyesek önálló termeléséből indul ki – bármennyire meghatározzák, módosítják is post festum egymást ezek az önálló termelések egymáshoz való vonatkozásaik révén –, a közvetítés az áruk cseréje, a csereérték, a pénz révén megy végbe, amelyek mind egyugyanazon viszonynak kifejezései. A második esetben *maga az előfeltevés közvetített*; azaz egy közösségi termelés, a közösségiség mint a termelés alapzata van előfeltételezve. Az egyesnek a munkája eleve mint társadalmi munka van *tételezve*. Ezért bármi is a különös anyagi alakja a terméknek, amelyet az egyes létrehoz vagy létrehozni segít – amit a munkájával megvásárolt, az nem egy meghatározott különös termék, hanem egy meghatározott részesedés a közösségi termelésben... A munka egy megosztása helyett, amely a csereértékek cseréjében szükségszerűen létrehozza magát, a munka olyan megszervezése megy végbe, amelynek következménye az egyesnek a közösségi fogyasztásban való részesedése.”¹¹⁷

A munka e gondolatmenet szerint a közösségi berendezkedés közvetítésével közvetlenül (konkrét) általános munkává válik, a közösségileg szervezett általános termelés konkrét totalitásának szerves részévé; ez pedig véget vet a Geldwesen uralmának, amelyben a munka merő absztrakt-általános munkára redukálódott. „Közösségi termelést előfeltételezve az időmeghatározás természetesen lényeges marad. Minél kevesebb időre van a társadalomnak szüksége ahhoz, hogy búzát, jóságot stb. termeljen, annál több időt nyer más termelésre, anyagira vagy szellemire. Mint az egyes egyénél, a társadalom fejlődésének, élvezetének és tevékenységének mindenoldalúsága is az időmegtakarítástól függ. Idővel való gazdálkodás, erre oldódik fel végül minden gazdálkodás. A társadalomnak ugyanúgy célszerűen kell beosztania idejét, hogy össz-szükségletei szerint termelést érjen el, ahogy az egyesnek helyesen kell beosztania idejét, hogy kellő arányokban ismereteket szerezzen vagy hogy a tevékenységével szemben támasztott különböző követeléseknek eleget tegyen. Az idővel való gazdálkodás tehát, akárcsak a munkaidőnek a termelés

különböző ágaira való tervszerű elosztása, első gazdasági törvény marad a közösségi termelés alapzatán. Sőt sokkal magasabb fokban válik törvénnyé. Ez azonban lényegileg különbözik a csereértékeknek (munkának vagy munkatermékeknek) a munkaidővel való mérésétől. Az egyeseknek ugyanabban a *munkaágban* való munkái és a munka különböző fajtái nemcsak *mennyiségileg*, hanem *minőségileg* is különbözöek.¹¹⁸ – Itt kell megjegyeznünk, hogy az idézett fejtegetéssel semmiféle ellentmondásban nincs, hanem éppen ezen alapszik a még nem kifejetten kommunista, hanem „csak” szocialista elosztás elve, a „mindenkinék munkája szerint”. A termelési eszközök magántulajdonának szocialista állami tulajdonná változtatása után az „általános termelés” fejlesztésének összérdeke még hosszú ideig megköveteli, hogy a termékek elosztásának szabályozója az absztrakt munka szerinti munkaidőmérés legyen. Ez a kapitalizmus „anyajegye” ugyan a szocializmuson, de egyrészt elkerülhetetlen, másrészt pedig már kétségtelenül az egyéni és társadalmi idővel való kommunista gazdálkodás tervszerű (és tervesítésre alkalmas) eszköze a szocializmusban is. Marxot idézve a gothai programtervezet „Kritiká”-jából: „Itt nyilvánvalóan ugyanaz az elv uralkodik, amely az árucserét szabályozza, amennyiben ez egyenértékek cseréje. A tartalom és a forma megváltozott, mert a megváltozott körülmények között senki a munkáján kívül egyebet nem adhat, és mert másfelől egyéni fogyasztási eszközökön kívül semmi sem mehet át az egyesek tulajdonába. Ami azonban a fogyasztási eszközöknek az egyes termelők közötti elosztását illeti, ugyanaz az elv uralkodik, mint áruegyenértékek cseréjénél, ugyanannyi egyik formában levő munka cserélődik ki ugyanannyi másik formában levő munkával.”¹¹⁹

Ám térjünk vissza a közvetlenül általános munka marxi fogalmához, amelynek még további meghatározását olvashatjuk a „Grundrisse”-ben. Egyebek közt arról szólván, hogy a munka külsőleg megszabott kényszerből – ha nem is pusztá szórakozássá, hanem ellenkezőleg, komoly erőfeszítéssel járó „szabad munkálkodássá” fog átváltozni, Marx a következőket írja: „Az anyagi termelés munkája ezt a jelleget csak azáltal kaphatja meg, hogy 1. társadalmi jellege tételezve van, 2. hogy tudományos jellegű, hogy egyszersmind általános munka, az embernek nem mint meghatározottan idomított természeti erőnek az erőfeszítése, hanem mint olyan szubjektumnak, amely a termelési

folyamatban nem pusztán természeti, természetadta formában, hanem mint az összes természeti erőket szabályozó tevékenység jelenik meg.¹²⁰ S e formulával, amely a közvetlenül általános munka fogalmát megint csak szembeállítja az absztrakt (értéktermelő) munkával, eljutottunk a „Grundrisse” ama fejtegetéseibe, amelyekben Marx zseniálisan kikövetkeztette a XX. század ún. tudományos-technikai forradalmának szükségszerűségét. „Ellentmondás a polgári termelés alapzata (*értékmérő*) és maga a fejlődés között” címmel olvashatjuk: „... abban a mértékben, ahogy a nagyipar kifejlődik, a valóságos gazdagság megteremtése kevésbé függ a munkaidőtől és az alkalmazott munka mennyiségétől, mint azoknak a hatóerőknek a hatalmától, melyeket a munkaidő alatt mozgásba hoznak, és amely maga - ezeknek erőteljes hatékonysága - megint nem áll semmilyen arányban a közvetlen munkaidővel, amelybe termelésük kerül, hanem éppenséggel a tudomány általános állásától és a technológia haladásától, vagyis e tudománynak a termelésre való alkalmazásától függ. (Ennek a tudománynak, különösen a természettudománynak és vele valamennyi többinek, fejlődése maga megint arányban áll az anyagi termelés fejlődésével.) Pl. a mezőgazdaság a materiális anyagcsere tudományának pusztán alkalmazása lesz, hogy hogyan szabályozandó ez az anyagcsere a legelőnyösebben az egész társadalomtest számára. A valóságos gazdagság éppen - s ezt a nagyipar felfedi - az alkalmazott munkaidő és a terméke közti roppant aránytalanságban nyilatkozik meg, valamint éppúgy a tiszta elvonatkoztatásra redukált munka [ti. az absztrakt, munkaidővel mérhető munka - *T. F.*] és az általa felügyelt termelési folyamat hatalma közti minőségi aránytalanságban. A munka többé nem annyira a termelési folyamatba bezártként jelenik meg, mint inkább az ember őrzőként és szabályozóként viszonyul magához a termelési folyamathoz... A munkás a termelési folyamat mellé lép, ahelyett, hogy fő ágense lenne. Ebben az átváltozásban nem a közvetlen munka, amelyet az ember maga végez, nem is az idő, amelyet dolgozik, hanem a saját általános termelőerejének elsajátítása, az, hogy megérti a természetet és uralkodik felette társadalomtestként való létezése révén - egyszóval a társadalmi egyén kifejlődése az, ami a termelés és a gazdagság nagy alappilléreként jelenik meg.”¹²¹

Az „általános termelés” tehát a kommunizmusban a közösségekbe

szerveződött „társadalomtest” termelőtevékenysége lesz, amely a folyamatban éppúgy előfeltételezi, mint megalapozza az emberi egyéniség szabad fejlődését. „A munkaidő megtakarítása egyenlő a szabad időnek, azaz az egyén teljes fejlődésére szolgáló időnek a gyarapításával, amely maga mint a legnagyobb termelőerő megint visszahat a munka termelőerejére... A szabad idő – amely éppúgy pihenőidő, mint magasabb tevékenységre való idő – a birtokosát természetesen más szubjektummá változtatta, és e más szubjektumként lép ez be aztán a közvetlen termelési folyamatba is. Ez az utóbbi egyszersmind diszciplína, a létrejövő emberre való vonatkozásban tekintve, mint ahogy gyakorlás, kísérleti tudomány, anyagilag teremtő és tárgyiasuló tudomány a létrejött emberre való vonatkozásban, akinek fejében a társadalom felhalmozott tudása létezik. Mindkettő számára, amennyiben a munka gyakorlati kézbevételel követel és szabad mozgást, mint a mezőgazdaságban, ez egyszersmind testgyakorlás.”¹²²

S ezen a ponton óhatatlanul emlékezetünkbe idéződik a fiatal Marx „antropológiája”, a „végigvitt naturalizmus = humanizmus” és „végigvitt humanizmus = naturalizmus” elve. Mert a politikai gazdaságtan marxi bírálata megbonthatatlan logikai zártsággal torkollik a közösségi-társadalmi egyéniséggé fejlődött „nembeli lény” és a tőle való elvonatkoztatással elgondolt természet anyagcseréjének problematikájába; mégpedig azért e logikai szükségszerűség, mert végső fokon a történelem valamennyi közösségformája sem volt más, mint az egyének és a természet szükségszerű anyagcseréjének közvetítése. Ez a közvetítés a prekapitalista termelésformákban még „bornirt”, közvetlenül természetmegszabta alakot öltött, még a társadalmi munkamegosztás történelmileg létrejött formái is „természetadtának” bizonyultak az egyének számára; a kapitalizmus azonban jórészt megsemmisítette a társadalmiság közvetlenül természetadta formáit, hogy helyettük és fölöttük a társadalmiság egészen új formáit tegye uralkodóvá. A kapitalizmusban létrejövő társadalmiság az egyénektől elidegenedett lévén, számukra megint csak „természetadtának” bizonyul, ám ugyanakkor létrehozza forradalmi meghaladásának előfeltételeit is, a közösségiség tekintetében azáltal, hogy a prekapitalista „bornirtságokból” kiszabadított egyének számára lehetővé – sőt a proletariátus számára szükségszerűséggé teszi a valóban „radikálisan új” típusú, szabadon

választott közösségek megteremtését. Az „egyének mint egyének társulása” közösségtípus uralkodóvá válásának világtörténelmi előfeltétele a kapitalizmusban kitermelődő társadalmiság, amelynek természeti megalapozottsága már csak igen áttételes, többszörösen közvetített. A „Grundrisse” egy megfogalmazása szerint: „Először tisztán ki kell munkálódnia a kölcsönös függőségnek, mielőtt valóságos társadalmi közösségségre lehet gondolni. Valamennyi viszony mint a társadalom által tételezett, nem mint a természet által meghatározott.”¹²³ Ám a „természeti korlátok visszaszorításának” tőkés-nagyipari módja, a természetadta közösségi „bornirtság” szétfeszítésének Geldwesen-formája ugyanakkor megtámadja és tendenciáját tekintve felemészti az emberi létezés természeti alapzatait is, a földet és az egyéneket mint természeti lényeket egyaránt. Minthogy pedig nyilvánvaló, hogy a kapitalizmus ezt az ellentmondást csak egy teljesen ésszerűtlen végtelen körbenforgásba terelheti, de megoldani sohasem tudja, az ember és természet szükségszerű anyagcseréjének normalizálása is a kommunizmusra vár. Éppen ezért nézetünk szerint a marxizmus megalapítóinak ezzel kapcsolatos elgondolásait (a nagyvárosok „megszüntetése” stb.) a legkomolyabban kell venni, mert ezek a gondolatok nem ötletek, hanem a kommunizmus tudományos elméletének szükségszerű mozzanatai.¹²⁴

Az „egyének mint egyének társulása”, amely a proletárok számára a tőkével szemben szükségszerűség, funkcionális típusait és formáit tekintve sem önkényes-tetszőleges közösség. Szükségszerű mindenekelőtt, hogy a munkások egyesülése megragadja, átalakítsa és szolgálatába állítsa a különös munka közösségtípusát; történelmi tény, hogy a szakszervezetek a céhformából fejlődtek ki. Marx és Engels ugyanakkor, amikor elkerülhetetlennek tartotta a céhforma kiküszöbölését, sőt a szakszervezetek „általános uniója” útján a munkásmozgalom nemzeti méretű és nemzetközi politikai formáinak kifejlesztését, egyúttal a szakszervezeti közösségtípus specifikus funkcióját is hangsúlyozta.¹²⁵ A „baloldalisággal” vitatkozó Lenin is nagyfokú történelmi realizmussal védte meg a szakszervezeteket mint „a kommunizmus iskoláit”.¹²⁶ A forradalmi proletároknak „A német ideológiá”-ban jellemzett új típusú közössége történelmileg először a szakmai szervezetekből indult ki, hogy aztán a munkásosztály politikai pártjává fejlődjék, majd

pedig – mihelyt teheti – megragadja és a kommunista fejlődés támaszaivá változtassa a „hagyományos” közösségtípusokat is, a lakóhelyi közösségektől a nemzetekig, sőt a családoktól az „általános termelés” különböző szükségszerű munkakooperációs szervezeteiig. A család, a lakóhelyi közösség, a különös munka közössége, a nemzet: „világtörténelmileg idejétmúlt” kategóriák, azaz szerencsére visszavonhatatlanul elmúltak azok a korok, amikor az egyének fölött ezek a valóságos-illuzórikus közösségi szervezetek uralkodhattak; a világtörténelmi túlhaladottság azonban nem semmisítette meg, és sohasem fogja megsemmisíteni a történelmi formáiknak is mintegy természeti bázisaként szolgált funkciókat, amelyek természetiek és társadalmiak egyszerre. Ha feltételezzük, hogy a társadalmiságnak ezek a történelmi alakzatai nem csupán új tartalmat és formát nyernek a kommunizmusban, hanem teljesen megsemmisülnek, ezzel éppen az egyéniség tagadásának „nyers kommunista”, kispolgári-szocialista álláspontjára csúszunk át, mint ez az anarchizmus és álbaldaliság minden eddigi változatával meg is történt.¹²⁷

A kapitalizmus megdöntésével fejlődésnek induló új közösségiség nem állítja vissza a régi „bornirtságokat”, de a bennük kifejlődött tartalmakat a továbbfejlődést biztosító adakvát formákkal együtt a kommunista Gemeinwesen-berendezkedés elemi formáivá, szerves részeivé, az új totalitás mozzanataivá teszi. Hogy ez elemi formák általunk emlegetett alaptípusainak egyenként mi köze van és lesz az „általános termelés” szervezetéhez, az már nem elméleti kérdés, hanem gyakorlati, amellyel kapcsolatban egyetlen elméleti szempontunk az lehet, hogy ez már a technológiai „tekintély” és az egyének közös dolga. Mindenesetre Marx még az „általános termelés” közösségi megszervezéséhez is fontosnak tartotta a „hagyományos” közösségformák lehetőségeinek kiaknázását. Példaként álljon itt néhány mondata a Vera Zaszulicsnak írt levele első fogalmazványából, az orosz obscsina-forma perspektívájáról: „... Oroszországban a körülmények egyedülálló összejátszása következtében az országos méretekben még fennálló földközösség fokozatosan levetheti ősi vonásait és közvetlenül kifejlődhetik országos méretekben a kollektív termelés elemeként. Éppen a tőkés termeléssel való egyidejű fennállása következtében elsajátíthatja annak összes pozitív vívmányait, mégpedig anélkül, hogy átmenne

annak borzalmas viszontagságain.”¹²⁸ Persze az obszcínának ezt az „átmentését” Marxnak eszébe sem juthatott más alappozícióban elgondolni, mint a földek nacionalizálásának alapzatán.¹²⁹ A kommunizmusnak a politikai hatalom birtokában nincs félnivalója az őstársadalom vagy a prekapitalizmus közösségi formáitól, ellenkezőleg, minden „életképes” közösségformát megfelelően átalakítva az új Gemeinwesen elemévé szervezhet. Marx levélfogalmazványának szavaival az obszcína példáján: „Egy másik körülmény, amely kedvez az orosz közösség (fejlesztése útján való) fennmaradásának, abban áll, hogy ez a közösség nemcsak kortársa a tőkés termelésnek, hanem túl is élte azt a korszakot, amelyben e társadalmi rendszer Nyugat-Európában éppúgy, mint az Egyesült Államokban harcban találja mind a tudománnyal mind a néptömegekkel, mind magukkal a termelőerőkkel, amelyeket létrehoz. Egyszóval válságban találja, amely csak e rendszer kiküszöbölésével fog végződni, a modern társadalmak visszatérésével a közös tulajdon »archaikus« típusához, egy olyan formához, amelyben – mint egy amerikai szerző [ti. L. H. Morgan – *T. F.*] mondja, aki semmiképp sem gyanúsítható forradalmi tendenciákkal... – »az új rendszer«, mely felé a modern társadalom tendál, »egy archaikus társadalmi típusnak magasabb formában (in a superior form) való újjászületése (revival) lesz«. Ne hagyjuk hát magunkat túlzottan megrémíteni az »archaikus« szóval.”¹³⁰

Tanulmányunk most már oly sokféle részletkérdésbe torkollik, hogy itt azideje lezárni ezt az egyébként is igen hiányos gondolatmenetet. A marxista közösségelméletnek ma még annyira hiányoznak a megfelelő előmunkálatai, hogy terjedelmes idézetgyűjteményünk a legjobb esetben is csak jelezhetette azt a törekvésünket, hogy egy közösségelmélet alapjait Marx történelmi módszerével, a történelem valóságos értékeinek feltárásával próbáljuk lerakni. Azok a mai szerzők, akik az emberiség „előtörténetének” közösségformáiban nem hajlandók a kommunista Gemeinwesen lehetséges elemeit látni, megszívlelhetnék Leninnek a „baloldaliság” bírálatául írt, közvetlenül a kommunista taktikáról szóló, ám módszertanilag sokkal általánosabb érvényű szavait: „A régi formák szét pattantak, mert kiderült, hogy új tartalmuk – proletárellenes, reakciós tartalmuk – nagyon is messzemenő fejlődést ért el. Most a nemzetközi kommunista mozgalom fejlődésének szempontjából munkánknak olyan határozott, olyan erőteljes, olyan hatalmas

tartalma van (dolgozni a szovjethatalomért, a proletárdiktatúráért), hogy ez a tartalom bármely formában, az új meg a régi formában egyaránt megnyilvánulhat – és *meg is kell* nyilvánulnia –, hogy átalakíthatja, legyőzheti, alárendelheti magának – és ezt meg is kell tennie – valamennyi formát, nemcsak az újakat, hanem a régieket is, nem azért, hogy megbékéljünk a régivel, hanem azért, hogy képesek legyünk minden néven nevezendő új és régi formát a kommunizmus győzelmének teljes és végleges, döntő és visszavonhatatlan eszközévé tenni.”¹³¹

Valóban, a kommunista taktikának még az olyan formákat is tudnia kell a szocialista építés szolgálatában működtetni, mint pl. a különféle vallási közösségek. A kommunizmusnak mint Gemeinwesennek azonban nyilvánvalóan nem minden történelmi közösségforma lesz alkotóeleme, sőt joggal mondhatjuk, egyetlen történelmi forma sem lesz alkotóeleme a maga „hagyományos” változatában. Ám ugyanakkor néhány egészen elemi közösségtípusnak az „egyének mint egyének közösségévé” emelt formában való fennmaradása, a történelmi formákban kifejeződött emberitársadalmi értékeknek a továbbfejlődése természetileg megalapozott társadalmi szükségszerűség, s az individualitás szabadsága csak e szükségszerűség bázisán realizálható. A kommunizmus mint Gemeinwesen elemi közösségtípusait és formáit nem „szabadon” kitalálni kell, hanem felismerni tudni a történetem kitermelte alakváltozatokban és a jelen reális létezmódjaiban. E tanulmány, amelynek tévedéseit majd további kutatások korrigálják, helyesnek bizonyuló mozzanatait pedig továbbépítik, semmi más célt nem tűzhetett maga elé, mint hogy közösségelméleti erőfeszítéseinkhez a természeti és történelmi meghatározottságok szempontjának hangsúlyozásával járuljon hozzá.

(1972. december – 1973. február)

JEGYZETEK

1. A FIATAL MARX „ANTROPOLÓGIÁJA”

¹ MEM 42, 87.

² MEM 27, 400.

³ Megjegyezzük, hogy a fiatal Marx 1840 és 1844 közötti fejlődésének kérdésében Lukács György elemzését fogadjuk el; G. Lukács, Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx (1840–1844): Deutsche Zeitschrift für Philosophie 2/2, 1954. Magyarul legutóbb: Utam Marxhoz, Bp. 1971. II. kötet, 209–300.

⁴ Márkus György, Marxizmus és „antropológia”, Bp. 1971², igen gondosan és kifogástalanul reprodukálja az „emberi lényeg” terminussal kapcsolatba hozható marxi fejtegetéseket. Am elemzésének bizonyos elégtelensége származik abból (és summázódik abban), hogy magát a terminust egyjelentésű fogalomként igyekszik megőrizni, úgyhogy végeredményben csak a hagyományos „lényeg”-fogalom közvetlen marxi folytatását, a „potencia” jelentést tudja megragadni.

⁵ Marx már „A hegeli államjog kritikája”-ban (1843) így fogalmazott: „Ha pl. a család, polgári társadalom, állam stb. kifejtésénél az embere egzisztenciájának ezeket a társadalmi módjait [Existentialweise] lényege [Wesen] megvalósulásának, objektívításának tekintenék, akkor a család stb. egy szubjektum inherens minőségeiként jelenne meg. Az ember mindig a lényege [Wesen] marad mindezeknek a lényegeknél [Wesen], de ezek a lényegeknél [Wesen] az ő valóságos általánosságaként is, ezért a *közösségként* [Gemeinwesen] is megjelennek.” MEM 1, 242. – A mondatból világos, hogy a *Wesen* a három utóbbi esetben: *Existentialweise*.

⁶ MEM 3, 548.

⁷ Uo. 10.

⁸ MEM 42, 106–107.

⁹ Uo. 108.

¹⁰ MEM 3, 220.

¹¹ Vö. uo.

¹² MEM 1, 356–357.

¹³ Uo. 371.

¹⁴ Uo. 378.

¹⁵ Uo. 407.

¹⁶ Uo.

¹⁷ MEM 27, 8–10.

¹⁸ MEM 3, 218.

¹⁹ A „Pour Marx” c. kötetbe is felvett „Marxizmus és humanizmus” mottójaként ez olvasható: „... az én analitikus módszerem... nem az emberből, hanem a gazdaságilag adott társadalmi korszakból indul ki...” L. Althusser, Marx – az elmélet forradalma, Bp. 1968. 57.

²⁰ MEM 19, 244.

²¹ Uo. 236.

²² E kifejezés Marxtól való, a kéziratához készített saját „Tájékoztató”-jából; A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai: MEM 46/1, 145.

²³ Uo. 147–148.

²⁴ Uo. 148.

²⁵ Uo. 148–149.

²⁶ Marx, A tőke I., MEM 23, 42–43.

²⁷ Vö. uo. 86 skk., 168 skk.

²⁸ Uo. 306.

²⁹ Uo. 309.

2. MARX A KÖZÖSSÉG ALAPFORMÁIRÓL

³⁰ MEM 42, 108–109.

³¹ Uo. 70–71.

³² Vö. „A feudalizmus alapvető szerkezete” c. tanulmányunk „A közösségstruktúrák” c. fejezetével. Tókei Ferenc életműsorozat IV. köt. Bp. 2005.

³³ MEM 42, 110.

³⁴ Uo. 122–123.

³⁵ MEM 3, 68.

³⁶ Uo. 74.

³⁷ Uo. 74–75.

³⁸ Vö. MEM 4, 172.

³⁹ Uo. 457.

⁴⁰ Uo. 460.

⁴¹ MEM 42, 21.

⁴² Uo. 24–25.

⁴³ MEM 46/I, 131.

⁴⁴ Uo. 132.

⁴⁵ Uo. 133–134.

⁴⁶ Vö. uo. 367–368.

⁴⁷ Uo. 75.

⁴⁸ Vö. főleg a „Formen” részben: Grundrisse, Berlin 1953, 375 skk.

⁴⁹ MEM 46/I, 356.

⁵⁰ Uo. 375.

⁵¹ Uo. Az „Allgemein- und Gemeinmachen” kifejezés Schiller „Maria Stuart”-jából való: III. felv. 4. jelenet.

⁵² Vö. uo. 376.

⁵³ Vö. uo. 350.

⁵⁴ Vö. MEM 19, 4–5.

⁵⁵ Marx nagyon egyszerű szavaival: „... mihelyt véget ér az első állati állapot, a természetre való tulajdont mindig már közvetíti egy közösség, család, törzs stb. tagjaként való létezése, más emberekhez való viszonya, amely megszabja a természethez való viszonyát.” Marx, Értéktöbbslet-elméletek III: MEM 26/III, 341.

⁵⁶ MEM 3, 67–68.

⁵⁷ MEM 46/I, 363.

3. A CSALÁD

⁵⁸ MEM 42, 106. A zárójelbe tett betoldások az én értelmezéseim – *T. F.*

⁵⁹ Vö. MEM 2, 195.

⁶⁰ MEM 3, 32.

⁶¹ MEM 3, 167–168.

⁶² Vö. MEM 3, 52, 73, 77 skk.

⁶³ Engels: „A családtörténet 1861-től, Bachofen »Mutterrecht«-jének megjelenésétől kelteződik”, MEM 22, 201.

⁶⁴ Vö. pl. Umberto Cerroni, Gondolatok a család és a társadalom viszonyáról: Olasz marxista filozófusok írásaiból, Bp. 1970. 493–552.

⁶⁵ MEM 4, 444.

⁶⁶ Uo. 361.

⁶⁷ MEM 23, 457–458.

⁶⁸ MEM 21, 67.

⁶⁹ Uo. 70.

⁷⁰ Uo. 75.

⁷¹ Uo. 76.

⁷² Lenin, A nagy kezdeményezés: LÖM 39, 23.

⁷³ Lenin, A nemzetek önrendelkezési jogáról: LÖM 25, 284.

⁷⁴ Vö. Lenin Művei 35, 158–159, és uo. 160–163.

LAKÓHELYI KÖZÖSSÉG,
KORPORÁCIÓ, NEMZET, NEMZETKÖZISÉG

⁷⁵ MEM 46/I, 358, Részletesebben lásd uo. 358–360, 362 skk.

⁷⁶ Vö. „A feudalizmus alapvető szerkezete” c. tanulmányunk „Germán forma és feudalizmus” fejezetével. Tókei Ferenc életmű-sorozat IV. köt. Budapest, 2005.

⁷⁷ MEM 1, 287–288.

⁷⁸ Uo. 287.

⁷⁹ Vö. uo. 356–357.

⁸⁰ Uo. 369.

⁸¹ Sztálin, Marxizmus és nemzeti kérdés: Művei 2, Bp. 1949, 231. Vö. még: Nemzeti kérdés és leninizmus: Művei 11, Bp. 1950, 363 skk.

⁸² Vö. Lenin, az OSZDMP nemzeti programjáról (1913): LÖM 24, 219. Vö. még ugyanez évből való leveleivel: Összes Művei 48, Bp. 1976, 177, 181.

⁸³ Vö. LÖM 1, 140–141.

⁸⁴ Vö. Lenin, Kritikai megjegyzések a nemzeti kérdésre vonatkozóan: LÖM 24, 128.

⁸⁵ MEM 3, 61–62.

⁸⁶ MEM 4, 445.

⁸⁷ Uo. 446. – A nemzet kérdéséről ma is folyó vitákból magasan kiemelkedik Szűcs Jenő két írása: A nemzet historikuma és a történetiszemlélet nemzeti látószöge, Bp. 1970; „Nemzetiség” és „nemzeti öntudat” a középkorban: Nemzetiség a feudalizmus korában, Bp. 1972. 9–21.

⁸⁸ MEM 21, 138.

⁸⁹ Uo. 176.

⁹⁰ Engels, Különfélék Németországról: MEM 18, 557.

⁹¹ MEM 1, 278.

⁹² A Kommunista Párt kiáltványa: MEM 4, 451.

⁹³ Vö. Engels, A nemzetek ünnepe Londonban: MEM 2, 571–574.

⁹⁴ MEM 4, 457–458.

⁹⁵ MEM 31, 223–224.

⁹⁶ Marx, A polgárháború Franciaországban: MEM 17, 307.

⁹⁷ Uo. 310–311.

⁹⁸ Uo. 311, Vö. még Lenin, Állam és forradalom: LÖM 33, 46–51.

⁹⁹ MEM 17, 316. Egészen más, elméletileg nem ide tartozó kérdés, hogy Lenin „A Kommün tanulságai” c. 1908-as cikkében „a patriotizmus és a szocializmus”, e két „ellentmondó feladat egyesítését” „a francia szocialisták végzetes tévedésének” nevezte; Összes Művei 16, 418 skk.

¹⁰⁰ MEM 19, 21–22.

¹⁰¹ Vö. uo. 22; valamint Engels Bebelhez írott levelével: uo. 2–3.

¹⁰² Vö. Lenin, Levél Ukrajna munkásaihoz és parasztjaihoz a Gyenyikinen aratott győzelmek alkalmából: Művei 30, 287–294.

¹⁰³ Lenin, A szocialista forradalom és a nemzetek önrendelkezési joga (1916): LÖM 27, 247.

¹⁰⁴ „A német ideológia” maró gúnnyal mondja Stirner „egyesületeinek” nyelvéről: „Az egyesületben a nyelvet mint olyat fogják beszélni, a szent nyelvet, a szentség nyelvét – a hébert, mégpedig az arámi dialektust, amelyen a »testes lény«, Krisztus beszélt.” MEM 3, 430.

¹⁰⁵ MEM 19, 5

A KOMMUNIZMUS MINT „GEMEINWESEN”

¹⁰⁶ MEM 3, 68–69.

¹⁰⁷ Uo. 35–36.

¹⁰⁸ Uo. 36.

¹⁰⁹ Vö. uo. 229–231, és különösen: 473–479.

¹¹⁰ Pedig foglalkozott a gondolattal; vö. Marxnak Engelshez írott, 1858. január 16-án postázott levelével: MEM 29, 243.

¹¹¹ MEM 3, 36–37.

¹¹² Vö. MEM 46/I, 12–13.

¹¹³ Vö. uo. 73–74.

¹¹⁴ Uo. 78.

¹¹⁵ Uo. 150.

¹¹⁶ Uo. 133.

¹¹⁷ Uo. 86–87.

¹¹⁸ Uo. 87–88.

¹¹⁹ MEM 19, 18.

¹²⁰ MEM 46/II, 86.

¹²¹ Uo. 168–169.

¹²² Uo. 174–175.

¹²³ MEM 46/I, 179.

¹²⁴ Vö. pl. A tőke I: MEM 23, 470–472.

¹²⁵ Vö. pl. Marx 1868. október 13-án Schweitzerhez írt levelével: MEM 32, 556–559.

¹²⁶ Vö. Lenin, „Baloldaliság” – a kommunizmus gyermekbetegsége: LÖM 41, 32.

¹²⁷ „Ez a fő dolog... – *nivellálni*” – állapította meg Bakunyin „Államiság és anarchia” c. könyvét kommentálva Marx: MEM 18, 588 skk.

¹²⁸ MEM 19, 262.

¹²⁹ „... én azt mondom:” – írta Marx „A föld államosítása” címmel 1872-ben – „A jövő úgy fog dönteni, hogy a föld csak a nemzet tulajdonában lehet. Ha a földet szövetkezett mezőgazdasági munkások kezébe adnák, ezzel az egész társadalmat kiszolgáltatnák a termelők egy külön osztályának.” MEM 18, 55. – Ezért Marx és Lenin földnacionalizálási programja között semmiféle ellentmondás nem létezik.

¹³⁰ MEM 19, 262–263.

¹³¹ Lenin, „Baloldaliság”: LÖM 41, 84.

FÜGGELÉK

LENIN ÉS A KULTURÁLIS FORRADALOM

A „kulturális forradalom” kifejezést a szocialista átmenet egyik középponti jelentőségű kategóriájaként régóta használjuk. Napjainkban azonban oly sokféle, gyakran ellentétes értelmezést adnak e fogalomnak, hogy a kifejezés pusztá használata, amely az értelmezést mellőzi, tudományosan már semmit sem jelent. A köztudatban elmosódik az a világos és határozott értelmezés is, amelyet Lenin adott a „kultúra” és „kulturális forradalom” kifejezéseknek – pedig a lenini fogalmak értelmezésének igen jó hagyományai is vannak, amelyeket csak felújítani kell ahhoz, hogy a marxizmus az elméleti folytonosság bázisán nézhessen szembe napjaink és a jövő kulturális problémáival.

Lenin kultúrafogalmának alapvető szempontjait különös plasztikussággal írta le Lukács György, aki fiatal korának kultúrfilozófiai érdeklődése miatt is, de méginkább 1919-es művelődéspolitikai felelősségvállalásából fakadóan, éppen a leninizmus kultúrafogalmára és művelődéspolitikájára figyelt különös éberséggel. Már 1921-ben Lukács ír előszót Lenin „Az ifjúsági szövetségek feladatai” c. beszédének magyar fordításához, megállapítva, hogy benne Lenin a tanulást tűzi ki legfőbb feladatként az ifjúság számára, a tanulást, „amely az osztályharc új frontja lesz”.¹ Később Lukács meggyőzően állapítja meg, hogy Lenin felfogásában a kultúrának mindenekelőtt anyagi alapjairól kell gondoskodni; hogy ezzel kapcsolatban milyen jelentősége van a szabadidőnek; hogy a lenini fogalom nem megőrökíti, hanem feloldja kultúra és civilizáció kapitalizmusbeli divergenciájának problémáját, hogy Leninnek szocialista kultúra fogalma van, nem pedig proletárkultúra fogalma; hogy Lenin felfogásában a szocialista kultúra az emberiség egész megelőző kultúrájának elsajátítására épül.² Ez természetesen nem csak Lukács értelmezése, ellenkezőleg, ezek az alapgondolatok napjainkra jórészt átmentek a köztudatba. Mégis, ma talán annyiféle kultúra-felfogás és művelődéspolitikai gyakorlat van, ahány szocialista ország,

aminek egyik oka bizonytalanság az, hogy a legáltalánosabb elvek alapján még számtalan fontos kérdés vehető fel és oldható meg különbözőképpen. Hogy a marxizmus-leninizmus folytatásra méltó hagyományait feleleveníthessük, kísérjük meg Lenin „kultúra” fogalmát a szokásosnál kissé sarkosabban megfogalmazni.

Kiindulásul állapítsuk meg, hogy az a Lenin, aki életművében az orosz kultúra legjobb hagyományait tudta összekapcsolni a marxizmussal, Oroszország kultúrájáról szólva sohasem a kulturális csúcsteljesítményeket emelte ki, hanem a tömegek alacsony kulturális színvonalát írta a cárizmus számlájára; Oroszország kultúráját sohasem Tolsztoj, Csernisevszkij vagy Gorkij színvonalával jellemezte, hanem az írástudatlanság megdöbbentő számadataival.³ Ebből megítélhetően: Lenin kultúrán – és persze civilizáción – mindenekelőtt a tömegek kultúráját, kultúráltságát értette. S ezt természetesnek kell találnunk, ha meggondoljuk, hogy Lenint legfőképpen a proletárforradalom és a szocializmus reális lehetőségei, előfeltételei, alapjai érdekelték. Egész kultúrpolitikai, sőt bizonyos értelemben egész elméleti és gyakorlati tevékenységének egyik kiindulópontja és megmaradó alapzata a kultúrának ez az igazán demokratikus felfogása, amelynek mintegy szimbóluma, hogy élettársa, Krupszkaja, a pedagógia elméletére és a nevelésügy szervezésére összpontosította erőfeszítéseit.⁴

S Lenin éppen a kulturálisan elmaradott Oroszországban vezethette győzelemre a proletárforradalmat. Következésképpen kezdettől fogva világosan látta, hogy a tömegek kultúrájának fejlesztése a proletárdiktatúra bizonyos szempontból legfőbb feladata, lényege. A kultúra és nevelés kérdését mindenekelőtt az utópizmustól szabadítja meg. „A régi utópista szocialisták úgy képzeltek – írja 1919-ben »A szovjethatalom sikerei és nehézségei« címmel –, hogy a szocializmust fel lehet építeni más emberekkel, hogy előbb derék, minden tekintetben kifogástalan, nagyon jól képzett embereket nevelnek és ezekből fogják felépíteni a szocializmust. Mi mindig neveltünk és azt mondtuk, hogy ez bábjáték, finnyás kisasszonyok szórakozása a szocializmussal, nem pedig komoly politika. – Mi a szocializmust olyan emberekkel akarjuk felépíteni, akiket a kapitalizmus nevelt, megrontott, elzüllesztett, de meg is edzett a harcra.” „A kapitalizmus csak egy kisebbségnek biztosít kultúrát. Márpedig nekünk ebből a

kultúrából kell felépítenünk a szocializmust. Más anyagunk nincs. Mi azonnal akarjuk építeni a szocializmust abból az anyagból, amelyet a kapitalizmus hagyott ránk egyik napról a másikra, most mindjárt, nem pedig olyan emberekkel, akiket melegágyban készítenek elő, ha egyáltalán foglalkozunk ezzel a mesével. Vannak burzsoá szakembereink, és másfélék nincsenek. Nincsenek más tégláink, nincs miből építenünk. A szocializmusnak győznie kell, és nekünk, szocialistáknak és kommunistáknak, gyakorlatilag kell bebizonyítanunk, hogy képesek vagyunk felépíteni a szocializmust ezekből a téglákból, ebből az anyagból, képesek vagyunk felépíteni a szocialista társadalmat olyan proletárokból, akik csak elvéve jutottak kultúrához, és burzsoá szakemberekből. – S ha önök nem építik fel a kommunista társadalmat ebből az anyagból, akkor üres szájhősök, fecsegők.”⁵

Minél nagyobb zajt csaptak a „proletárkultúra” avantgardista jelszavával, annál konokabban ismételteti Lenin a maga felfogását: „egyesítsük a győztes proletárforradalmat a burzsoá kultúrával, a burzsoá tudománnyal és technikával, amely eddig kevesek kincse volt”, mert „az egész burzsoá kultúra birtokba vétele” a kommunizmus felépítésének alapfeltétele.⁶ Az Iskolánkívüli Oktatás I. Összoroszországi Kongresszusán mondott üdvözlő beszédében így nyilatkozik Bogdanovék irányzatáról: „... igen sok a burzsoá értelmiség soraiból kikerülő ember, márpedig ez az értelmiség a munkások és a parasztok új alapokon megszervezett közművelődési intézményeiben lépten-nyomon a legalkalmasabb érvényesülési teret látta a filozófiával vagy a kultúrával kapcsolatos egyéni hóbortjai számára, ahol azután a legképtelenebb sületlenséget lépten-nyomon holmi újdonságnak tüntette fel, s a tisztán proletárművészet és proletárkultúra ürügyén valami fonákságot és értelmetlenséget táltal fel. De az első időben ez természetes és talán megbocsátható volt, s nem róható fel a széles körű mozgalom bűnéül, és én remélem, hogy végül mégiscsak megpróbálunk kikecmeregni valahogy ebből és ki is fogunk belőle kecmeregni”. Az avantgardisták „egyéni hóbortjai” helyett: „Hozzá kell látnunk egy egyszerű, halaszthatatlanul fontos dologhoz, az írástudók mozgósításához és az írástudatlanság elleni harchoz.”⁷

*

Eközben békés forradalomban megszületik a Magyar Tanácsköztársaság. Lenin hatalmas jelentőséget tulajdonít a magyar forradalom békés jellegének, s érdekes, hogy ezt a VIII. pártkongresszuson, március 23-án mondott beszédében Magyarország kulturáltságával magyarázza: „Egy kulturáltabb ország burzsoáziája világosabban ismerte fel, mint a mi burzsoáziánk október 25-e előestéjén, hogy az ország tönkremegy, hogy a népre egyre súlyosabb és súlyosabb megpróbáltatások zúdulnak, tehát a hatalomnak a tanácsok kezében kell lennie, tehát Magyarország munkásainak és parasztjainak, az új proletár tanácsdemokráciának kell megteremtenie az országot.”⁸ Éppen eredetisége miatt tartja a magyar forradalmat világtörténelmi jelentőségű fordulatnak, amely egyben Szovjet-Oroszország számára nagy erkölcsi győzelem, hiszen „egy kulturáltabb ország burzsoáziája” nem kevesebbet látott be, mint hogy Oroszország példáját követni kell. Tudjuk, milyen segítségváró reménységgel fordultak 1919 magyar kommunistái Lenin Oroszországa felé, s nemigen gondolunk arra, micsoda nagy lehetőségek és – ha furcsa is a szó – segítség reményével figyelte Lenin a kis Magyar Tanácsköztársaság gyors sikereit. Április 3-án Oroszország nehézségeinek egyik okát abban jelöli meg, hogy a szovjethatalmat a patriotizmus ellenében kellett megteremteni; beszél az orosz burzsoázia „veszett ellenállásáról”, amely véres utat kényszerített a forradalomra, majd így folytatja: „Abban az államban, amelyben a burzsoázia nem fog ilyen veszett ellenállást tanúsítani, a szovjet-hatalom feladatai könnyebbek lesznek, munkája során elkerülheti majd azt az erőszakot, azt a véres utat, amelyre Kerenszki úrék és az imperialisták kényszerítettek bennünket. Mi még nehezebb utat is végig fogunk járni. Ám legyen Oroszországnak osztályrésze, hogy más országoknál több áldozatot kell hoznia. Ez nem meglepő, tekintve, hogy ránk csak ócska romhalmaz maradt örökségül. Más országok más, emberibb úton jutnak el ugyanahhoz – a szovjethatalomhoz. Épp ezért lesz Magyarország példájának döntő jelentősége... Egyedül Oroszország példáját nem érthette meg az egész világ munkássága.” S megrendítő, ahogyan hozzáteszi: „öreg emberek azt szokták mondani: »Felnőttek a gyerekek, emberré lettek, most már meghalhatunk.« Mi nem készülünk meghalni, mi haladunk a győzelem felé, de amikor olyan gyermeket látunk, mint Magyarország, ahol már szovjethatalom van, akkor

azt mondjuk, hogy mi már megtettük a magunkét nemcsak orosz, hanem nemzetközi méretekben is, és hogy mi kibírunk minden szörnyű nehézséget, hogy teljes győzelmet arassunk, hogy az orosz és a magyar Szovjet Köztársaság kitereljedjen – és meglátjuk, ki is fog terebélyesedni – Nemzetközi Szovjet Köztársasággá.”⁹

Nem kétséges, hogy Lenin a kis Magyarország magasabb színvonalú tömegkultúrájában látta a szocializmus sikereesebb és gyorsabb építésének alapját. Egy április 17-én tartott beszédének újságtudósítása szerint azt mondta: „Oroszországhoz képest Magyarország kis ország, de a magyar forradalom talán nagyobb szerepet fog játszani a történelemben, mint az orosz forradalom. Ebben a kulturált országban figyelembe veszik az orosz forradalom minden tapasztalatát, keményen végrehajtják a szocializálást, és mivel a talaj jobban elő van készítve, természetesebben és sikereesebben épül a szocializmus.”¹⁰ S aligha pusztán udvariasság volt, amikor így kezdte május 27-én írott Üdvözetét a magyar munkásoknak: „Eltársak! Lelkesedéssel és örömmel töltöttek el bennünket a hírek, amelyeket a magyar tanács hatalom vezetőitől kapunk. Alig több mint két hónapja áll fenn Magyarországon a tanács hatalom, de szervezettség tekintetében a magyar proletariátus, úgy látszik, már túltett rajtunk. Ez érthető, mert Magyarországon a lakosság általános kulturális színvonala magasabb, azonkívül az ipari munkások aránya az egész ország lakosságához képest (a mai Magyarországnak 8 millió lakosa van, ebből Budapestnek 1 millió) hasonlíthatatlanul nagyobb, végül a tanácsrendszerre, a proletárdiktatúrára való átmenet is hasonlíthatatlanul könnyebb és békésebb volt Magyarországon.”¹¹ – Szavaiból nem a részletek tárgyi igazsága érdekes ma már, hanem kultúrafelfogása és vele összefüggésben a szocialista építés lehetőségeiről szőtt gondolatai. Magyarország esetében nem is igazán fejlett, csak Oroszországnál valamivel „kulturáltabb” országról volt szó, s Lenin máris a szocializmusba való átmenet meggyorsulását várta tőle.

*

A Magyar Tanácsköztársaság azonban összeroppant az intervenció csapásai alatt, s Szovjet-Oroszország magára maradt a szocialista építés óriási nehézségei közepette. 1920-ban az Oroszországi Kom-

munista Ifjúsági Szövetség III. Összoroszországi kongresszusán mondott híres beszédében Lenin kijelenti, hogy „a kommunista társadalom megteremtésének igazi feladata... az ifjúságra vár”, s az ifjúság feladatait a híres jelszóba sűríti: tanulni. Persze, nem a régi módon, nem megoldani, hanem újszerű, kommunista módon tanulni. Ugyanakkor: „Hiba volna úgy gondolkozni, hogy elég elsajátítani a kommunista jelszavakat, a kommunista tudomány következtetéseit, anélkül, hogy elsajátítanánk az ismereteknek azt az összességét, amelynek következménye maga a kommunizmus. A marxizmus a példája annak, hogyan született meg az emberi ismeretek összességéből a kommunizmus.” Ezért járnak tévúton a „proletárkultúra” hívei. „A proletárkultúrának – mondja Lenin, egyelőre megtartva a kifejezést – ama felhalmozott tudás törvényszerű továbbfejlődésének kell lennie, amelyet az emberiség a tőkés társadalom, a földesúri társadalom, a hivatalnoki társadalom igája alatt szerzett meg. Mindezek az utak és ösvények a proletárkultúrához vezetnek, vezetnek és fognak vezetni továbbra is, ugyanúgy, ahogy a Marx által átdolgozott politikai gazdaságtan megmutatta nekünk, hova kell eljutnia az emberi társadalomnak, megmutatta az átmenetet az osztályharchoz, a proletárforradalom kezdetéhez.” A felhalmozott tudás elsajátítása abszolút szükségszerűség még az anyagi-technikai bázis megteremtéséhez is, hiszen „a villamosítás megvalósítására tudatlan emberek nem alkalmasak”, ehhez technikai kulturáltság kell. Az ifjúságnak meg kell értenie, hogy a kommunizmust „csak a korunk színvonalán álló műveltség alapján teremtheti meg, és ha ezzel a műveltséggel nem fog rendelkezni, a kommunizmus csupán óhaj marad”.¹²

A nagybeteg Lenint élete utolsó heteiben is e döntő szempontból foglalkoztatta a tömegkultúra kérdése. Egy, az írástudatlanságot kimutató statisztikai munka megjelenésekor azt mondta „Naplójegyzetei”-ben: „Míg mi proletárkultúráról és a proletárkultúrának a polgári kultúrához való viszonyáról fecsegtünk, a tények olyan számokat tárnak elénk, amelyek azt mutatják, hogy még a polgári kultúra tekintetében is nagyon gyöngén állunk. Kiderült, mint ahogy várható is volt, hogy az általános írni-olvasni tudástól még nagyon messze vagyunk, s hogy még az a haladás is túlságosan lassú, melyet a cári időkhez... viszonyítva megtettünk. Baljós figyelmeztetés és szemrehányás ez azoknak, akik a »proletárkultúra« fellegei között

lebegtek és lebegnek. Ez megmutatja, mennyi sürgős hétköznapi munkát kell még elvégeznünk, hogy elérjük egy közönséges nyugat-európai civilizált állam színvonalát. Megmutatja továbbá, milyen tengernyi munka vár még ránk, hogy proletár vívmányaink talaján valóban elérjük bizonyos kultúrszínvonalat.” A kulturális fejlődés lehetőségét illetően Lenin egy cseppet sem pesszimista. Azt mondja: „Beszelnünk kell arról a félázsiai kulturálatlanságról, amelyből eddig még nem kászálódtunk ki és komoly erőfeszítések nélkül nem is tudunk kikászálódni, noha megvan rá a lehetőségünk, mert sehol sem szomjazzák a néptömegek annyira az igazi kultúrát, mint nálunk; sehol nem vetik fel e kultúra kérdéseit olyan mélyrehatóan és következetesen, mint nálunk; sehol, egyetlen országban sincs az államhatalom a munkásosztály kezében, amelynek zöme teljes tudatában van fogyatékoságainak – nem is a műveltség, hanem az írni-olvasni tudás terén; a munkásosztály sehol sem kész olyan áldozatokra és sehol nem hoz olyan áldozatokat, mint nálunk, azért, hogy ebben a tekintetben javítson helyzetén.” Ennek az áldozatkész, de kicsiny munkásosztálynak kell – a polgári értelmiséget felhasználva – felemelnie a falu kulturális színvonalát, s ez „óriási, világtörténelmi jelentőségű kulturális feladat”.¹³

Amikor Lenin rádöbben, hogy a szocializmusra való átmenetnek „a lehető *legegyszerűbb, legkönnyebb és a parasztok számára legerthetőbb* útja”: a szövetkezet – világos számára, hogy a szövetkezetekbe tömörítést alaposan elő kell készíteni. Azt mondja: „A »civilizált« (elsősorban írástudó) európai szempontjából már igen keveset kell tennünk ahhoz, hogy kivétel nélkül mindenkit rábírjuk a szövetkezeti tevékenységben való részvételre, mégpedig nem passzív, hanem aktív részvételre. Tulajdonképpen »csak« egy tennivalónk van még: annyira »civilizálttá« kell tennünk lakosságunkat, hogy megértse, milyen előnyök származnak abból, ha mindenki részt vesz a szövetkezetben, és hogy ezt a részvételt meg is szervezze. »Csak« ez kell. Semmi más bölcsességre nincs most szükségünk ahhoz, hogy áttérjünk a szocializmusra. De ahhoz, hogy ezt a »csak«-ot megvalósítsuk, egész forradalomra, a nagy néptömegek kulturális fejlődésének egész időszakára van szükség.” – Az idézett mondatokban érlelődik előttünk a kulturális forradalom lenini gondolata. A falu fölemelkedéséhez az első lépés, hogy a paraszt tanuljon meg írni-olvasni: „művelt kereskedő” is

csak akkor lehet. Az orosz paraszt „egyelőre még ázsiai módra kereskedik, ahhoz pedig, hogy művelt kereskedő legyen, európai módra kell kereskednie. Ettől még egy egész korszak választja el”. – Lenin szerint a szovjethatalomnak „belső gazdasági” tekintetben a kulturális munkára kell áthelyeznie erőfeszítései súlypontját. „Két korszakalkotó fő feladat áll előttünk. Az egyik – az a feladat, hogy átalakítsuk apparátusunkat, amely fabatkát sem ér és amelyet teljes egészében az előző korszaktól vettünk át; az elmúlt öt, harcos év alatt nem volt és nem lehetett érkezésünk ahhoz, hogy ezen a téren bármit is komolyan megváltoztassunk. A másik feladatunk a kulturális munka a parasztság között. S ennek a parasztság közötti kulturális munkának gazdasági célja éppen az, hogy a parasztságot szövetkezetbe tömörítsük. Ha az egész parasztságot szövetkezetekbe tömörítenénk, már mindkét lábunkkal a szocializmus talaján állnánk. De ahhoz, hogy mindenkit szövetkezetekbe tömörítsünk, a kultúra oly magas fokára kell felemelkednie a parasztságnak (éppen a parasztságnak mint óriási tömegnek), hogy e mindenkit átfogó szövetkezetekbe tömörítés egész kultúrforradalmat igényel.” Íme, a kulturális forradalom lenini gondolata egész átfogó terjedelmében: „Ellenfeleink nemegyszer mondták nekünk, hogy esztelen dologra vállalkozunk, amikor olyan országban akarjuk a szocializmust megvalósítani, amely nem áll elég magas kulturális színvonalon. De tévedtek, mert mi nem arról a végéről kezdtük a dolgot, ahogy az elmélet szerint (mindenféle vaskalaposok elmélete szerint) kellett volna, s a politikai és a szociális átalakulás nálunk, mint kiderült, megelőzte azt a kulturális átalakulást, azt a kulturális forradalmat, amelyhez most mégiscsak elérkeztünk. – Nekünk most már elegendő ez a kulturális forradalom ahhoz, hogy teljesen szocialista országgá váljunk...”¹⁴

Lenin felfogásában a „kulturális forradalom” az egész szocialista építés, a szocializmusba való egész átmeneti korszak legátfogóbb kategóriája. A kulturális forradalom gondolata Oroszország elmaradottságának, a szocializmusra való „éretlenségének” problémáiból fakadt, elsősorban a falu és a város, a parasztság és a munkásosztály viszonyának vonatkozásában, s éppen ezért elméleti és gyakorlati szembefordulást jelentett a „proletárkultúra” jelszavával. A lenini gondolat a „proletárkultúra” avantgardizmusával való vitában izmosodott meg, annak radikális elutasításaként

fejlődött elméletté, úgy azonban, hogy a kulturális forradalom nagyszabású keretei között még az avantgardisták szubjektív törekvései is reális célt és perspektívát kaptak.

*

Felvetődik a kérdés, vajon nem pusztán történelmi jelentőségű-e ma már mindaz, amit Lenin élete utolsó heteiben mondott a kulturális forradalomról. Hiszen a szövetkezetekbe tömörítést a Szovjetunióban is hamarabb kellett napirendre tűzni, mint Lenin 1923-ban gondolta: a nem orosz területeken vagy a mai ázsiai szocialista országokban bizonyos értelemben még „hamarabb”; a Lenin elgondolta kulturális forradalomnak mondhatni a legelején. Másfelől a második világháború után létrejött kelet- és közép-európai szocialista országok egy részében mintegy „készen állt” a parasztságnak az a kulturális színvonal, amelyet Lenin előfeltételnek jelölt meg. Ráadásul a Szovjetunió tömegkultúrájának mai, világgraszoló eredményei azt mutatják, hogy a Lenin elgondolta kulturális forradalom sikeresen lezajlott. Mi hát a lenini gondolatok aktualitása? Megértjük, ha szemügyre vesszük gondolatainak „végső formáját”, sajnos, utolsó megfogalmazását igazi „végrendeletében”, az „Inkább kevesebbet, de jobban” c. cikkében. Azt olvassuk: „Államapparátusunk megjavításának kérdésében a Munkás-Paraszt Felügyeletnek, véleményem szerint, nem szabad a mennyiséget hajhászni és nem szabad sietnie. Eddig olyan kevésbé értünk rá, hogy államapparátusunk minőségére gondoljunk és törődjünk vele, hogy indokolt, ha különösen nagy gonddal képezzük, ha a Munkás-Paraszt Felügyeletben a mai igényeknek valóban megfelelő minőségű emberanyagot összpontosítunk, vagyis olyat, amely a legjobb nyugat-európai mintákkal is felveheti a versenyt. Szocialista köztársaságunk számára ez a feltétel természetesen túlságosan szerény. De hát az első öt év bizony alaposan teletömte a fejünket bizalmatlansággal és szkepticizmussal. Önkéntelenül is hajlunk rá, hogy ilyen tulajdonságokkal vértessük fel magunkat azokkal szemben, akik túlságosan sokat és túlságosan könnyedén szavalnak pl. »proletár« kultúráról: kezdetnek elég volna nekünk igazi burzsoá kultúra is, kezdetnek az is jó volna, ha megszabadulnánk a burzsoázia előtti kultúrák különösen rothadt típusaitól, vagyis a

hivatalnoki vagy feudális stb. kultúrától. Mi sem ártalmasabb kulturális kérdésekben, mint a türelmetlen sietség és a hebehurgyaság.” Híven az eddigiekhez, Lenin számára az olyan nagy kérdés, mint az államapparátus megjavítása, nem elsősorban adminisztratív, hanem kulturális kérdés. Az államapparátus „elszomorító állapota” – folytatja Lenin – természetesen a múltban gyökerezik, „amelyet felforgattunk ugyan, de még nem küzdöttünk le, s amely még nem tekinthető a messzi múltba vesző, letűnt kultúra korszakának. Éppen a kultúra kérdését vetem most fel, mert ezekben a dolgokban csak azt szabad elértnek tekintenünk, ami meggyökeresedett a kultúrában, a mindennapi életben, a szokásokban. Nálunk pedig mondhatnám, ami jó van társadalmi berendezésünkben, azt egyáltalán nem gondoltuk végig, nem értettük meg, nem éreztük át, csak úgy sebtében ragadtuk meg, nem ellenőriztük, nem próbáltuk ki, tapasztalatilag még nem igazoltuk, nem rögzítettük stb. Forradalmi korszakban és ilyen szédítően gyors fejlődés közepette, amely öt év alatt a cárizmustól a szovjet rendszerbe hozott el minket, természetesen nem is lehetett ez másképp.”¹⁵

E mondatokból nagyon világos, hogy Lenin éppen nem a látványos újjászervezéseket értette kulturális forradalom, hanem ellenkezőleg, a jól megfontolt aprómunkát; nem a megrázkódtatásokat, hanem a nyugodt reformpolitikán nyugvó, békés nevelőmunkát, amely egyedül képes az új társadalom elemeit megszilárdítani, bevinni a mindennapokba, és szokássá, valóban a tömegkultúra részévé tenni. Ez már egy olyan kultúra- (és kulturális forradalom-) elmélet alap gondolata, amely az oroszországi állapotoktól független érvényű, s igazsága sohasem volt világosabb, mint ma, amikor a szocializmus intézményes kereteinek megteremtése után annak kritériumait kutatjuk, lehet-e nálunk a szocializmus elemeit megszilárdultaknak, szokássá váltaknak tekinteni vagy sem. Ez az ún. szocialista tudat kérdése, amelyet sokat emlegetünk, de többnyire kétbalkezesen közelítünk meg. Nyilvánvaló, hogy a lenini értelemben vett kulturáltság minden viszonylagos elmaradottsága, hiányossága vagy strukturális deformáltsága, „itt és most” korszerűtlensége minden időben alapvető gátja az intézményes lehetőségek valósággá változtatásának is, az intézmények továbbfejlesztéséről nem is szólva. Az „Inkább kevesebbet, de jobban” gondolatmenetét Lenin azzal folytatja, hogy rámutat: az államapparátus megújításának

Oroszországban csak két eleme van, a szocialista munkások, akik azonban nem elég műveltek, és a népműveltség, az oktatás elemei, amelyek azonban viszonylag szintén csekélyek. Ilyenformán a fő politikai feladat: tanulni, tanulni és tanulni, aztán a tanultakat a mindennapi élet alkotó részévé változtatni, beidegzettségé szilárdítani.¹⁶

Ezzel a kulturális forradalom eredeti gondolata, amely mindenekelőtt a paraszti tömegek műveletlenségének felszámolási terve volt, kétségtelenül kiszélesedik a szocialista kultúra, sőt a szocializmusépítés elméletévé. Módszertanilag is nagyon érdekes, hogyan fejleszt ki Lenin ezen a ponton is a konkrét oroszországi tapasztalatokból történelem- és társadalomfilozófiai általánosítást, anélkül azonban, hogy ezáltal „orosz modellt” erőszakolna rá az egyedi esetekre. Azt mondja: „A társadalmi, gazdasági és politikai viszonyok minden terén »szörnyen« forradalmiak vagyunk. A rangtisztelet terén, valamint az ügyintézés formái és szertartásai terén ellenben »forradalmiságunkat« lépten-nyomon a legmegrögzöttebb maradiság váltja fel. Nemezszer megfigyelhetjük, itt azt a rendkívül érdekes jelenséget, hogy a társadalmi életben megtett óriási ugrás együtt jár az egésze kis változásokkal szemben tanúsított hihetetlen bátortalansággal.” Lenin szemügyre veszi az orosz életnek ezt a jelenségét, s a következőkkel magyarázza: „Ez érthető is, mert a legmerészebb lépéseket olyan területen tettük, amely régóta az elmélet tárgya volt, olyan területen, amellyel főleg, sőt csaknem kizárólag elméletileg foglalkoztunk. Az orosz ember az undorító bürokratikus valóság mellett odahaza rendkívül merész elméleti konstrukciókkal könnyítette a lelkén, és éppen ezért ezek a rendkívül merész elméleti konstrukciók nálunk rendkívül megoldalúvá váltak. Általános konstrukcióink elméleti merészsége és a bármiféle jelentéktelen irodai reformmal szemben tanúsított elképesztő bátortalanság szépen megfér egymással. A legnagyobb szabású, világgraszoló agrárforradalom tervét olyan merészséggel dolgoztuk ki, amely más országokban példátlan, de ugyanakkor valamiféle tizedrendű irodai reformra már nem tellett a fantáziánkból; arra már nem volt elég fantáziánk vagy nem volt elég türelmünk, hogy erre a reformra is ugyanazokat az általános tételeket alkalmazzuk, amelyek olyan »ragyogó« eredményekkel jártak, amikor az általános kérdésekre alkalmazzuk őket. – Mai életünk ezért meglepő

mértékben egyesíti magában a vakmerőségig menő merészséget és a legcsekélyebb változásokkal szemben tanúsított gondolati bátortalanságot.” – Végül a lenini általánosítás: „Azt hiszem, nem is volt ez másképpen egyetlen nagy forradalomban sem, mert az igazán nagy forradalmak azokból az ellentmondásokból születnek, amelyek egyfelől a régi, másfelől a régi átdolgozására irányuló törekvés és az új felé irányuló egészen elvont törekvés között állnak fenn, s ennek az újnak már annyira újnak kell lennie, hogy a múltnak még a nyoma se legyen meg benne. – És minél hevesebb ez a forradalom, annál tovább fog húzódni az az időszak, amelynek folyamán az ilyen ellentmondások egész sora még tartja majd magát.”¹⁷

Az idézetek alapján Lenin „kulturális forradalom” gondolatáról – jóformán csak találomra – megállapíthatjuk a következőket. Maga a fogalom Leninnél eredetileg a paraszti tömegek elemi fokú iskoláztatását jelentette, mindenekelőtt az analfabetizmus felszámolását. Ez a szó legszűkebb értelmében vett kulturális forradalom teremt Lenin felfogásában széles és biztos alapot egyrészt a parasztság szövetkezetekbe tömörítéséhez, másrészt a továbbtanuláshoz, a tágabb értelemben vett kulturális forradalomhoz, amelynek során a munkások és parasztok elsajátítják, megtanulják és alkalmazzák mindazt az értéket, amit az emberiség megelőző kultúrája felhalmozott. A gondolat az avantgardizmussal való polémiaiban jött létre, a „proletárkultúra” elméletének tagadásaképpen, de természetesen megtartva belőle annyit, hogy a burzsoá kultúra elsajátítása kritikai legyen, a megtanultak egy új, szocialista kultúra alkotóelemei legyenek. E tágabban értelmezett kulturális forradalom a gazdasági, sőt bizonyos határon túl a politikai továbbfejlődésnek is előfeltétele; felöleli a szocializmusba való átmenet egész történelmi korszakát. A konkrét körülményektől függően ölthet szakaszos jelleget is, időről időre új lendülete válhat szükségessé, lehetnek kifejezetten kampányjellegű feladatai is, ám alapjellege szerint éppen nem a társadalmi-politikai robbanások és felfordulások formájában, hanem a sietségmentes, nyugodt reform és evolúció formájában érhet el igazi eredményeket.

*

Manapság Keletről is, Nyugatról is emlegetni halljuk a „kulturális forradalom” kifejezést, mégpedig csaknem kizárólag a kulturális folytonosság tagadásának értelmében. Megértjük és tiszteletben tartjuk azt az új felé törő vágyat, amely e mozgalmak résztvevőit fűti, de ha Lenin gondolatát komolyan vesszük, akkor a mai „újbaloldal” kultúrfilozófiáját még legkifinomultabb csúcsain is csak a „proletkult”-elmélet korszerű sarjadékának láthatjuk, primitív „képpromboló” formáiról nem is szólva.

Am a lenini kultúrafogalomnak számunkra sokkal fontosabb vonatkozásai is vannak. Így pl. a tömegek kulturáltságának vizsgálatával előbb vagy utóbb tudományos alapzatot kell teremtenünk mind a saját feladataink meghatározásához, mind pedig a tízegynéhány szocialista ország eredményeinek és lehetőségeinek a kívánatos integráció érdekében való értelmes felméréséhez. Ma ugyanis ott kezdődik a probléma, hogy a kulturális színvonal méréséhez jóformán semmiféle megbízható kritériummal nem rendelkezünk. (Az írni-olvasni tudás ma már inkább csak az ázsiai szocialista országokban lehet egyik fő célja a Lenin értelmében vett kulturális forradalomnak.) A munka termelékenységének mutatói, a közoktatás statisztikai adatai vagy tucatnyi más „kritérium” alapján tetszetős elméleteket lehet gyártani, de tagadhatatlan marad, hogy az igazi, a mindennapok szokásává lett kultúra színvonalának „méréséhez” olyan belső struktúrák feltárása is szükséges, amelyeknek a megragadására ma még nincsenek eszközeink. Nyilvánvaló, hogy kultúrfilozófia helyett marxista kultúraelméletre és segítségével konkrét kultúraelemzésekre volna szükség, ez az új tudományág azonban csak szociológia és etnográfia, pszichológia és filozófia, történetírás és esztétika, és még valószínűleg egész sor tudomány összefogásával születhet meg. A szocialista integráció küszöbén meg kell teremtenünk a polgári kultúrfilozófia és kultúrtörténet felváltására a marxista kultúraelméletet és kultúratörténetet.

Egy másik fontos körülmény, amely e feladatot halaszthatatlanná teszi, az a világtörténelmi jelentőségű forradalmasodás, amely a most következő évtizedek során végbe fog menni a világcivilizáció és -kultúra alapjaiban és szerkezetében. Az ún. tudományos-technikai forradalomról van szó, amelynek lényege, hogy a kibernetizálás és automatizálás egyik eredményeképpen a munkaerő helyét

a munkafolyamatban elfoglalja a tudomány, ezáltal közvetlen termelőerővé válva, az ember pedig többé nem pusztá természeti erőként vesz majd részt a termelésben. Ez kétségtelenül az emberiség történetének eddig legnagyobb horderejű kulturális forradalmasodása lesz.¹⁸ Nem kétséges hogy a szocializmusnak ezzel kapcsolatos feladatai, de lehetőségei is óriásiak. Egy kis ország, mondjuk Magyarország, az ún. tudományos-technikai forradalomban – éppen annak jellege miatt – éppen nem „elkallódni” fog, hanem ellenkezőleg, igazi erő kifejtésre és jelentős hozzájárulásra sohasem látott lehetőséget nyer – persze akkor, ha igazi kulturális értékeit ismeri és azzal jól gazdálkodik. Valamiféle technikai-technicista avantgardizmus, amely elfeledkezne arról, követik-e nagy tömegek az élenjárókat, mindennapi szokássá válik-e a sebtében felvázolt új kultúra, alighanem a legnagyobb hiba lenne, amit csak el lehet követni. Lenin kultúrafogalmára a jövőben nagyobb szükségünk lesz, mint valaha.

Mi, magyarok, nemigen beszélünk kulturális forradalomról, de – ha szabad kellő illedelemmel megjegyeznünk – csináljuk, mégpedig a lenini értelemben. Nem itt a helye felelegetni, mi történt ezen a téren országunkban. Huszonöt éves eredményeink igen józan és szerény, mondhatni kulturált felméréskísérletében joggal mondta ki Berend T. Iván: „Határozottan állítható, hogy a szocialista társadalom- és kultúrpolitika eredményeként a lakosság kulturális lehetőségei s ezek valóságos kihasználása jóval magasabb színvonalú, mint általában a hasonló fejlettségű tőkés országokban: a lakosság viszonylag széles tömegei anyagi-kereseti szintjük formális adottságainál kulturáltabb életformát, szórakozási és művelődési szokásokat alakíthattak ki. Ami a szélesebb tömegekre általában igaz, az különösen vonatkozik az értelmiség szűkebb rétegére. A magyar értelmiség fontos csoportjai olyan, európai mércével mérve is különlegesen magas szintű kultúréletet, életformát, társadalmi szokásokat alakítottak ki, amely magába integrálja a kulturális és társadalmi élet legjobb értelmiségi hagyományait.”¹⁹ S e büszke mondatok után így írja le az érem másik oldalát: „A lakosság mintegy egynegyede körében jórészt nem terjedhettek el a magasabb anyagi-kulturális szintre jellemző szokások. Ezeknek a tömegeknek az életkörülményei, a fogyasztási szintje és szokásai alig tudtak túllépni a tradicionális kereteken.” Ezért a továbbhaladás

elsőrendű feladata: „a társadalom széles rétegeit mélyen átható folyamatok kiterjesztése”.²⁰

Egész reformpolitikánk egyik alapelve: „Inkább kevesebbet, de jobban.” Haladásunk egy képzeletbeli száguldáshoz mérve külső formájában lassúnak tűnhet. Am látszódják időnként és helyenként akár „stagnálásnak” is, mögötte a lenini értelemben vett kulturális forradalom folyik, az a forradalom, amelynek lényegéből adódóan éppen nem forradalmi a külalakja.

(Eredetileg előadás, 1970 májusában)

ENGELS A FILOZÓFIA JÖVŐJÉRŐL

Engelsnek az a híres megfogalmazása, amely Hegel rendszerében az egyáltalában vett filozófia utolsó nagy teljesítményét és a marxizmussal a filozófiát megszünten-megőrzöttnek látja, a marxizmus elméletének alapgondolatai közé tartozott és tartozik. Marxtól fogva napjainkig. Értelmezése és kifejtése azonban sohasem volt könnyű, hanem ellenkezőleg, egyoldalúságok vitájának „rossz végtelenségét” eredményezte az ideológiai életben, a marxizmus-leninizmus oktatásában-népszerűsítésében pedig zűrzavart és nemegyszer meddőséget. Napjainkban, amikor ideológiai életünknek egyik középponti feladata a marxizmus legegyszerűbb igazságairól eltávolítani a torzításokat és felmutatni ez igazságok eredeti gazdagságát és heurisztikus erejét, bizonyonnyal nem felesleges az „első marxista” közismertségbe temetett megfogalmazásait újra szemügyre venni.

Engels legismertebb formulája az „Anti-Dühring” „Bevezetés”-ében található, annak a gondolatmenetnek lezárásaképpen, amelynek során megállapítja, hogy a hegeli rendszer a német filozófia „lezárása”, a filozófiai rendszeralkotás „ellentétben áll a dialektikus gondolkodás alaptörvényeivel”, s hogy az önálló filozófiát a természet- és társadalomkutatásban egyaránt értelmetlenné tette a „modern materializmus” fellépése. „E modern materializmus – írja Engels – mindkét esetben lényegileg dialektikus és nincs többé szüksége a többi tudomány felett álló filozófiára. Mihelyt minden egyes tudomány elé az a követelmény lép, hogy tisztázza helyzetét a dolgoknak és a dolgok ismeretének az egyetemes összefüggésében, az egyetemes összefüggésnek minden különös tudománya felesleges. Ami akkor az egész eddigi filozófiából még önállóan fennmarad, az a gondolkodásnak és a gondolkodás törvényeinek tana – a formális logika és a dialektika. Minden más felolvad a természet és a történelem pozitív tudományában.”²¹

Nem egyszeri megfogalmazásról van szó, a gondolatot Engels később

például így formulázza: a „modern materializmus ... egyáltalában nem is filozófia többé, hanem egyszerű világszemlélet, amelynek nem egy külön tudományok tudományában, hanem a valóságos tudományokban kell beigazolódnia és tevékenykednie. A filozófiát tehát itt »megszüntették«, azaz »mind le is küzdötték, mind meg is őrizték«; leküzdötték a formája, megőrizték a valóságos tartalma szerint”.²² – A két idézetből világos, hogy Engels a természetre és társadalomra kiterjesztett gondolati meghatározások hegeli rendszerének (s vele a szó szűkebb értelmében vett *ideológiának*) a leküzdésére és a gondolati meghatározások demisztifikált lényegének mint *módszernek* (s módszertannak) a megőrzésére gondolt.

Igen ám, csakhogy néhány lappal később Engels a következőket is mondja: „A dialektika... semmi más, mint a természet, az emberi társadalom és a gondolkodás általános mozgási és fejlődési törvényeinek tudománya.”²³ A gondolattalan citatológia itt meghökken: Engels szerint „az egyetemes összefüggés minden külön tudománya felesleges”, a dialektika mégis „az egyetemes összefüggés tudománya”.²⁴ Ráadásul Engels arról ír „A természet dialektikájá”-ban, hogy Hegel idealista volt, amikor a dialektikus mozgástörvényeket pusztán gondolkodási törvényeknek fogta fel, míg a materialista felfogás számára az ún. objektív dialektika az alapvető, mely „az egész természetben uralkodik”, hiszen a szubjektív dialektika nem más, mint az objektív mozgások reflexe a gondolkodásban.²⁵

Mi hát a feladat, kérdi a metafizikus gondolkodás: a filozófiából megmaradó tudományként (a logika mellett) a dialektikát mint objektív dialektikát, mint az egyetemes összefüggés tudományát kell-e tovább művelnünk, vagy mint pusztán a gondolkodás tudományát, szubjektív dialektikát? Nos, az így feltett kérdést a klasszikusok gondolattalan idézgetése nem oldja meg, hanem inkább logikai ellentmondást tételez fel Engelsnél, aki Dühring „világskematikáját” a hegeli idealizmus karikatúrájának mondja,²⁶ ugyanakkor „A természet dialektikájá”-nak megírásával kísérletezik. Engelsnél azonban szó sincs önellentmondásról. „Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége” c. tanulmányában olvashatjuk: „Minden filozófusnak éppen a »rendszere« mulékony, mégpedig éppen azért, mert az emberi szellem nem múló szükségletéből

fakad: az összes ellentmondások leküzdésének szükségletéből.” Mihelyt azonban belátjuk, hogy ez abszurd célkitűzés, „vége is van az egész filozófiának a szó eddigi értelmében”. Az egyes ember számára elérhetetlen ún. abszolút igazságot tehát „futni hagyjuk, és inkább az elérhető relatív igazságokat vesszük úzóbe a pozitív tudományok útján és eredményeiknek a dialektikus gondolkodással történő összefoglalása útján. Hegellel lezárul a filozófia egyáltalában; egyrészt, mert Hegel rendszerében a filozófia egész fejlődését a legnagyobbyszerűbb módon összefoglalta, másrészt, mert Hegel, ha tudatlanul is, megmutatja nekünk az utat a rendszerek ez útvesztőjéből a világ valóságos pozitív megismerése felé”.²⁷

Nyilvánvaló ebből, hogy Engels a természet dialektikájának fejtegetését nem tartotta természetfilozófiának, hanem a természettudományok akkori eredményei összefoglalásának a dialektikus gondolkodás eszközeivel. A szaktudományok igazi elméleti szintjének olyan egységbefogását, egyesítését nevezte dialektikának, amely egyfelől nem választható el többé a szaktudományoktól, hanem ellenkezőleg, azok szerves továbbfejlődését jelenti, másfelől pedig a szubjektív dialektika fogalmi meghatározásaival dolgozik. A materializmus egyszerű elvének érvényesítésével – folytatja Engels – „a dialektika a külső világ és az emberi gondolkodás mozgásának általános törvényeiről szóló tudományra redukálódott – törvényeknek két sorára, melyek magát a dolgot illetően azonosak, a kifejezést illetően azonban annyiban különbözőek, hogy az emberi fej tudatosan alkalmazhatja őket, míg a természetben – és eddig nagyrészt az emberi történelemben is – csak tudattalanul, a külső szükségyszerűség formájában, látszólagos véletlenségek vég nélküli során át érvényesülnek”.²⁸ – A „modern materializmus”, a dialektikus materializmus tehát Engels szerint nem filozófia többé a szó hagyományos értelmében, hanem „egyszerű világszemlélet”, egy vagy néhány egyszerű elv, amelyet fölösleges és lehetetlen a régi filozófiák mintájára önmagában fejtegetni és rendszerezgetni. A hegeli rendszer kritikai megsemmisítésével szabaddá tett és megmentett voltaképpeni filozófiai örökség: a „talpra állított”, materialista módon értelmezett dialektika mint *módszer*, amely éppen módszer volta miatt nem választandó és nem választható el az ún. szubjektív dialektikától. A marxi materialista történetfelfogás – fejezi be gondolatmenetét Engels – „a történelem terén éppúgy véget vet

a filozófiának, ahogyan a természet dialektikus felfogása minden természetfilozófiát nemcsak szükségtelessé, hanem lehetetlenné is tesz. Amin mindenütt megfordul a dolog: összefüggéseket nem a fejben kigondolni, hanem a tényekben felfedezni. A természetből és a történelemből kiűzött filozófia számára akkor már csak a tiszta gondolat birodalma marad meg, amennyi belőle még hátra van; magának a gondolkodási folyamatnak a törvényeiről szóló tan, a logika és a dialektika”.²⁹

Engels gondolata: kristálytiszta kifejezése a filozófia dialektikus megszűnten-megmaradásának. Szembenézve a dialektika mint módszer kifejtésének problémáival, tudomásul kell vennünk, hogy Engels maga mindössze három fő elvben jelölte meg a lényegét, nevezetesen az ellentmondás, a mennyiség-minőség vonatkozás és a tagadás tagadása elvében,³⁰ valamint hogy Marx is egy igen rövid írásban akarta közkinccsé tenni Hegel valóságos felfedezéseit.³¹ A dialektika mint „az egyetemes összefüggés tudománya” korszerű kifejtésekor pedig semmiképpen sem elégedhetünk meg a legáltalánosabb módszertani elvek ismételtetésével, hanem valóban a szaktudományok korszerű eredményeit kell dialektikus módszerrel az egyetemes összefüggésbe ágyaznunk, amely természetesen csak a különös közvetítések bonyolult láncolatai útján lehetséges. Engels korának pozitivista-szcientista filozófiaellenességéről bebizonyította, hogy az valójában a legrosszabb fajta filozófiák martalékává válik, s a hagyományos filozófia megszűnten-megőrzésének gondolatával a legszorosabb kapcsolatban mutatta meg a filozófia értékét; nem elvetette a filozófiát, hanem demisztifikálta és eredményeit mint módszert hozzáférhetővé tette. Gondolatai logikájából következik, hogy a dialektika mint egyetemes összefüggéstudomány művelését is csak addig tarthatta a régi filozófiából önállóan megmaradt diszciplína, tehát a módszertan feladatának, amíg a szaktudományok nem képesek vagy nem maradéktalanul képesek eredményeiket az egyetemes összefüggésbe ágyazottan összefoglalni. A természet és a történelem dialektikus materialista kutatásának ezt a feladatot egyszer nyilvánvalóan át kell majd vennie a logikától és dialektikától, egyelőre azonban, csaknem száz évvel Engels gondolatainak leírása után, tagadhatatlanul az a helyzet, hogy az esetek nagy többségében igen pozitív törekvést, nevezetesen elméleti igényt fejez ki a szaktudományi kutatás, amikor felveti valamiféle

marxista történetfilozófia, társadalomfilozófia, természetfilozófia, gazdaságfilozófia, kultúrfilozófia stb., stb. szükségességét. Engels gondolatához híven azt kell mondanunk, ezek a kifejezések formailag helytelenek és félrevezetőek; ha azonban a „filozófia” szócska helyébe mindenütt az „elmélet” szócskát tesszük, látható, hogy ezekben a törekvésekben az Engelstől megfogalmazott összefoglalási igény munkálkodik. Hogy az összefoglalás feladatának filozófiailag iskolázott kutatók tudnak sikerrel eleget tenni (akár filozófusok, akár szaktudományok művelői), a dolog természetéből következik. Engels a természettudományról azt írta, hogy persze öntörvényeit követve is „dialektikussá válik”, de: „Meg fogja magának könnyíteni ezt a folyamatot, ha nem felejt el, hogy a tapasztalatait összegezõ eredmények – fogalmak, de azt sem, hogy a fogalmakkal való bánás művészete nem velünk született és nem is a közönséges mindennapi tudattal adott dolog, hanem valóságos gondolkodást követel, amely gondolkodásnak szintúgy hosszú tapasztalati története van, sem több, sem kevesebb, mint a tapasztalati természetkutatásnak. Éppen azért, hogy a filozófia harmadfélezer esztendősi fejlődésének eredményeit magáévá teszi, szabadul meg egyrészt minden külön, kívül és felette álló természetfilozófiától, másrészt azonban saját, az angol empirizmustól örökölt, korlátolt gondolkodási módszerétől is.”³²

Amit Marx, Engels és Lenin dialektikának nevezett, az egyszerűen kifejezve materialista ismeretelméleti és ontológiai elvekkkel „talpraállított” módszertudományt, gondolkodástudományt jelent. Ez marad meg önállóan a régi filozófiából – ami éppenséggel nem csekélység, hiszen e gondolkodástudomány az egész régi filozófiához mint az elméleti gondolkodás iskolájához is odavezet bennünket. A filozófia dialektikus meghaladásának fő eredménye, hogy az autentikus marxizmus terjedésével egyenes arányban válnak hozzáférhetővé és gyakorlatilag alkalmazhatóvá a szerencsésen megszüntetett régi filozófia gondolati kincsei is.

(Eredetileg előadás, 1970 decemberében)

A „NATURWÜCHSIGKEIT” FOGALMA MARXNÁL

Ismeretes, hogy Marx műveiben igen gyakran találkozunk a *naturwüchsig* megszorítással, ám a német terminus fordítása csaknem minden nyelven bizonytalan vagy egyoldalú, s így e fontos marxi fogalom a fordításokban téves értelmezést kap vagy legalábbis hangsúlytalanná válik. A német szó jelentéstartományából még a jobb szótárak is többnyire csak a „természetes”, „természetesen növekvő”, „természetadta”, „mesterkéletlen”, „eredeti” jelentéseket adják meg, s ha Marx fordítója ebből a szótári kínálatból választ, akkor Marx e kedvenc terminusát más (s Marxtól ugyancsak használt) német szavak jelentésével mossa össze. A különböző nyelvű fordítások különösen gyakori hibája, hogy a *Natürwüchsigkeit* fogalmát „természetesség”-nek értelmezik, s így a *Natürlichkeit* fogalmával mossák össze, márpedig e két fogalom Marxnál egészen (néha az ellentétességig menően) különböző tartalmú, megkülönböztetésük tehát legalább olyan fontos, mint mondjuk a *Gemeinwesen* és *Gemeinschaft* terminusok megkülönböztetése.

A Marx és Engels Művei sorozat magyar kiadásában a *naturwüchsig* fordítása következetesen: „természetadta”. A következetesség erény, ám e tudatosan vállalt egyoldalúság ugyanakkor meg is nehezíti a marxi szövegek pontos megértését. A „természetadta” értelmezés alighanem ott a legtalálhatóbb, ahol Marx („A német ideológia” egy töredékes passzusában) „természetadta” és a civilizáció által megteremtett termelési szerszámokat különböztet meg egymástól. Ez a passzus így hangzik (a megfelelő helyeken közbeszúrva a német kifejezéseket is): „... található. Az elsőből a munka egy kialakult megosztásának és egy kiterjedt kereskedelemnek az előfeltétele adódik, a másodikból a helyhezköttöttség. Az elsőnél az egyéneket együvé kell hozni, a másodiknál az egyének az adott termelési szerszám mellett maguk is mint termelési szerszámok vannak jelen. Itt előtérbe lép tehát a különbség a természetadta és a civilizáció által megteremtett termelési szerszámok között [Unterschied zwischen

den naturwüchsigen und den durch die Zivilisation geschaffenen Produktionsinstrumenten]. A szántó föld (a víz stb.) természetadta [naturwüchsiges] termelési szerszámnak tekinthető. Az első esetben, a természetadta termelési szerszám esetében, az egyének a természet alá vannak besorolva, a második esetben egy munka-termék alá. Az első esetben ezért a tulajdon (földtulajdon) is mint közvetlen, természetadta uralom [als unmittelbare, naturwüchsige Herrschaft], a második esetben mint a munka, sajátlag a felhalmozott munka, a tőke uralma jelenik meg. Az első eset előfeltételezi, hogy az egyének valamilyen kötelék, mint akár a család, a törzs, maga a föld stb. által összetartoznak; a második, hogy egymástól függetlenek és csak a csere tartja össze őket. Az első esetben a csere főként az emberek és a természet közötti csere, olyan csere, amelyben az egyiknek munkáját a másiknak termékeire cserélik; a második esetben túlnyomóan emberek egymás közötti cseréje. Az első esetben elegendő az átlagos emberi értelem, testi és szellemi tevékenység még nem is válik szét a második esetben a szellemi és testi munka megosztásának gyakorlatilag végbe kellett már mennie. Az első esetben a tulajdonosnak a nem tulajdonosok feletti uralma személyi viszonyokon, egyfajta közösségen [Gemeinwesen] nyugodhatik; a második esetben dologi alakot kellett öltenie valami harmadikban, a pénzben. Az első esetben létezik ugyan a kisipar, de a természetadta termelési szerszám használata alá besorolva, és ezért a munka nincs elosztva különböző egyénekre; a második esetben az ipar csak a munka megosztásában és általa áll fenn.”³³

A szó szoros értelmében persze nem természetadta már a szántó föld sem, de azért a szövegben adott megkülönböztetés a magyar fordításban is teljesen világos. Ha azonban tovább olvassuk „A német ideológia” lapjait, a „természetadta” szó jelentése mind kérdésesebbé válik. Vegyük tehát szemügyre a *naturwüchsig*, *Naturwüchsigkeit* terminusok még néhány előfordulását – ugyancsak „A német ideológia”-ban. E kis vizsgálódással aztán be is érhetjük, mert e terminusok marxi alkalmazásának kialakulása csöppet sem véletlenül épp „A német ideológia” lapjain megy végbe. Korábban, a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban ugyanis Marx még nem materializmusnak nevezi filozófiáját, hanem – noha „végigvitt” – naturalizmusnak (vagy ezzel egyértelműen humanizmusnak), következésképpen ott még a „természetiség” és „természetes-

ség” egyértelmű fogalmai s terminusai uralkodnak.³⁴ Feuerbach kritikája, amely a „Kéziratok-ban” kezdődik, kétségtelenül „A német ideológia” „Feuerbach” részében teljesebb ki, s ennek egyik következményeként itt alakul ki a Naturwüchsigkeit fogalma, hogy aztán az itt nyert értelemben kategoriális jelentőségű terminus maradjon Marx egész későbbi munkásságában.

Az imént idézett fejtegetés, amely a „természetadta” és a civilizáció teremtette termelési szerszámok megkülönböztetéséből indul ki, lényegében véve *naturwüchsig* jellegűnek ábrázolja a kapitalizmus előtti társadalmak viszonyait is, szembeállítva azokat a tőkés viszonyokkal. Ugyanabban az értelemben mondja egy másik passzus a középkori városokról: „A tőke ezekben a városokban még természetadta tőke [naturwüchsiges Kapital] volt, a lakásból, a kézműves-szerszámokból és a természetadta, örökletes vevőkörből [in... der natürlichen, erblichen Kundschaft] állott, s a fejletlen érintkezés és hiányos fogalom miatt nem lévén realizálható, apáról fiúra kellett öröklődnie. Ez a tőke nem volt pénzben felbecsülhető, mint a modern tőke, amelynél közömbös, hogy ilyen vagy olyan dologban fekszik, hanem közvetlenül a birtokos meghatározott munkájával összefüggő, attól el sem választható és ennyiben *rendi* tőke volt.”³⁵ A prekapitalizmus *naturwüchsig* jellegét a kapitalizmus-sal induló fejlődés hivatott megsemmisíteni. „A nagyipar teremtette csak meg a világtörténelmet, annyiban, hogy minden civilizált nemzetet és benne minden egyént szükségleteinek kielégítésében az egész világtól függővé tett és megsemmisítette az egyes nemzetek addigi természetadta [naturwüchsig] kirekesztőlegességét. A természettudományt besorolta a tőke alá és a munka megosztását megfosztotta természetadta jellegének [Naturwüchsigkeit] utolsó látszatától. Egyáltalában megsemmisítette a természetadta jelleget [die Naturwüchsigkeit], amennyire ez a munkán belül lehetséges, és minden természetadta viszonyt [alle naturwüchsigigen Verhältnisse] pénzviszonnyá oldott fel. A természetadta városok [naturwüchsig Städte] helyébe megteremtette a máról holnapra felépült modern, nagy iparvárosokat. Ahova behatolt, tönkretette a közművességet és egyáltalában az ipar minden korábbi fokát.”³⁶

A prekapitalizmusra jellemző *naturwüchsig* jelleg tehát inkább valahogy így értendő: spontánul, mintegy magától lett, természet módjára növekvő, emberi akarat nélkül felhalmozódott. Igen

érdekes, hogy Marx *naturwüchsig* jellegűnek tartotta - Amerikával összehasonlítva - a gazdag történelemmel bíró Európa tőkés fejlődését is. Olvassuk figyelmesen: „Minthogy ez a fejlődés természetadta módon [naturwüchsig] megy végbe, azaz nincs alárendelve szabadon egyesült egyének együttes tervének, ezért különböző helyekről, törzsekből, nemzetekből, munkaágakból stb. indul ki, amelyek mindegyike eleinte a többitől függetlenül fejlődik és csak fokozatosan lép összeköttetésbe a többivel. Továbbá csak nagyon lassan megy végbe; a különböző fokokat és érdekeket sohasem küzdi le teljesen, hanem csak alárendeli őket a győző érdeknek, amely mellett még évszázadokig tovább tengődnek... - Ezzel szemben olyan országokban, amelyek, mint Észak-Amerika, egy már fejlett történelmi korszakban az elején kezdik pályájukat, a fejlődés igen gyorsan megy végbe. Az ilyen országoknak nincsenek más természetadta előfeltételei [keine andern naturwüchsigigen Voraussetzungen], csak azok az egyének, akik ott letelepednek, és akiket erre a letelepedésre a régi országok szükségleteinek meg nem felelő érintkezési formái bírtak rá. Az ilyen országok tehát a régi országok leghaladottabb egyéneivel és ennél fogva az ezeknek az egyéneknek megfelelő legfejlettebb érintkezési formával kezdik, még mielőtt ez az érintkezési forma a régi országokban érvényre tud jutni.”³⁷

Nos, az idézetünk elején olvasható meghatározás a *Naturwüchsigkeit* terminusnak Marx gondolatvilágára különösen jellemző értelmezését nyújtja, amelyből egyúttal az is világossá válik, hogy alaposan *naturwüchsig* jellegű maga a kapitalizmus is, és e jelleg megsemmisítésének feladata a kommunizmusra vár. „Az eddigi történelemben persze... empirikus tény, hogy az egyes egyének, tevékenységüknek világtörténelmivé való kiterjedésével, mindinkább egy számukra idegen hatalom igája alá kerültek (ezt a nyomást aztán az úgynevezett világszellem stb. gonosz tréfájának is elképzelték), amely hatalom mind tömegesebb lett és végső fokon *világpiacként* mutatkozik meg. De éppannyira empirikusan megalapozott az is, hogy amikor a kommunista forradalom megdönti a fennálló társadalmi állapotot (erről alább lesz szó) és - ami ezzel azonos - megszünteti a magántulajdont, ezáltal a német teoretikusok számára oly titokzatos hatalom felbomlik, és akkor minden egyes egyén felszabadítása abban a mértékben válik valóra,

amilyenben a történelem teljesen világtörténelemmé változik át. Hogy az egyén valóságos szellemi gazdagsága teljes egészében valóságos vonatkozásainak gazdagságától függ, az a fentiekből világos. Az egyes egyének csak azáltal szabadulnak meg a különböző nemzeti és helyi korlátoktól, kerülnek gyakorlati vonatkozásba az egész világ termelésével (szellemi termelésével is), és kerülnek abba a helyzetbe, hogy az egész föld e mindenoldalú termelését (az emberek alkotásait) élvezhessék. A *mindenoldalú* függőség, az egyének *világtörténelmi* együttműködésének ez a természetadta [naturwüchsig] formája, e kommunista forradalom által átalakul az azon hatalmak fölötti ellenőrzéssé és tudatos uralkodássá, amelyek az emberek egymásra hatásából keletkeztek, de eddig teljesen idegen hatalmakként félelmet ébresztettek bennük és uralkodtak őrajtuk.³⁸ – Mintha csak ezt folytatná a következő passzus. „Csak ezen a fokon esik egybe az öntevékenység az anyagi étellel, ami megfelel az egyének teljes egyénekké való kifejlődésének és minden természetadta jelleg [Naturwüchsigkeit] levezetésének; és ekkor felel meg egymásnak a munka átváltozása öntevékenységgé és az eddigi feltételektől megszabott érintkezés átváltozása az egyének mint olyanok érintkezésévé. Azzal, hogy az egyesült egyének a totális termelőerőket elsajátítják, a magántulajdon véget ér. Míg az eddigi történelemben mindig egy-egy különös feltétel jelent meg véletlennel, most az egyének elkülönülése maga, kinek kinek külön magánfoglalkozása maga vált véletlenné.”³⁹

A *naturwüchsig* jelleg uralmának megszüntetését Marx a kommunizmus specifikus feladatának fogta fel. „A kommunizmus abban különbözik minden eddigi mozgalomtól, hogy felforgatja valamennyi eddigi termelési és érintkezési viszony alapzatát és első ízben kezeli az összes természetadta előfeltételeket [alle naturwüchsigigen Voraussetzungen] tudatosan az eddigi emberek teremtményeiként, lehántja róluk a természetadta jellegüket [Naturwüchsigkeit] és aláveti őket az egyesült egyének hatalmának. Berendezése ezért lényegileg gazdasági, ez egyesülés feltételeinek anyagi előállítására; a meglévő feltételeket az egyesülés feltételeivé teszi. Éppen az a fennálló, amelyet a kommunizmus teremt, a valódi bázis ahhoz, hogy lehetlenné tegyen minden az egyénektől függetlenül fennállót, amennyiben ez a fennálló mégis nem egyéb, mint maguk az egyének eddigi érintkezésének

terméke. A kommunisták tehát az eddigi termelés és érintkezés által létrehozott feltételeket gyakorlatilag szervesen feltételekként kezelik, nem képzelik azonban, hogy az eddigi nemzedékek terve vagy rendeltetése az volt, hogy nekik anyagot szolgáltatassanak, és nem hiszik, hogy ezek a feltételek az őket teremtő egyének számára szervesen voltak.⁴⁰

A Naturwüchsigkeit tehát Marx gondolatvilágában az emberiség „előtörténetének” az őszállapotokból származó, az egyének szabad fejlődését gátló ösztönös-tudattalan jellege, amely az egyének szempontjából negatív valami, s a kommunizmustól leküzdendő. Ám ugyanakkor azt is tudnunk kell, hogy Marx, aki természetesen továbbra is természeti lénynek (Naturwesen) tekintette az embert, a természetességet nemcsak megőrzendőnek, hanem helyreállítandónak hirdette. Megmaradva „A német ideológia”-nál, megfontolásra ajánlható a következő passzus: „Mármost... azonban a kommunizmus egyik leglényegesebb elve, amiben minden reakciós szocializmustól különbözik, az ember természetére (auf die Natur des Menschen) alapozott amaz empirikus nézetben áll, hogy a *fej* és egyáltalában az intellektuális képességek különbségei nem feltételezik a *gyomor* és a fizikai *szükségletek* semmiféle különbségeit; hogy ennél fogva azt a téves, a mi fennálló viszonyainkra alapozott tételt: »Mindenkinek képességei szerint«, amennyiben a szűkebb értelemben vett élvezetre vonatkozik, át kell változtatni arra a tételre: *Mindenkinek szükséglete szerint*; hogy, más szavakkal, a tevékenységben, a munkákban való *különbözőség* nem alapoz meg semmiféle *egyenlőtlenséget*, semmiféle *előjogot* a birtokban és élvezetben.”⁴¹

Ezen a ponton persze már szükséges lenne, hogy Marx természetfelfogásának más kategóriáit is elemezzük, s további megkülönböztetéseket hajtsunk végre. Ám a címben adott szerényebb célkitűzésnek eleget téve, a nehezen kimeríthető témát nem bonyolítjuk tovább.

(1979. augusztus)

A SZOCIALIZMUS DIALEKTIKÁJÁRÓL

(Kardos István kérdéseire)

Ön az 1970-es évek elején publikált egy tanulmányt „A szocializmus dialektikájához” címmel. Ebben a létező szocializmus fejlődésének problémáit vizsgálta, és segítségül hívta a fiatal Marx 1844-ben papírra vetett „gazdasági-filozófiai kéziratát”-t, felhasználva belőlük olyan fogalmakat, mint például a „nyers kommunizmus”. Hogyan ítéli meg ma: segíthet-e Marx mai problémáink megértésében?

Azt hiszem, a filozófiai-elméleti alapvetés dolgában ma is csak Marx segíthet nekünk. Ma sokan úgy gondolják, hogy az a bizonyos „új szocializmuskép”, amelyet kétségtelenül ki kell alakítanunk, a Marxnak tulajdonított „szocializmusképtől” eltérő, netán azzal ellentétes „kép” lesz. Aki azonban komolyan tanulmányozza a marxi életművet, tehát nem a korral múló részletmozzanatok érdeklik, hanem a forradalmi dialektikus módszert tartalmazó történelemelmélet, az tudja, hogy a forradalmi munkásmozgalom jövőképe, szocializmus- és kommunizmusképe inkább úgy változik korról korra, hogy Marx alapvető elméletére és alapfogalmaira mindig új fény derül, s a valóság parancsára az új szocializmuskép mindinkább kénytelen Marx nagy távlatú, világtörténelmi léptékű elméletére alapozódni.

A múltó idő eltávolíthat bennünket Marx világának részleteitől, de az emberiség sorsproblémáinak zseniális kutatójához, az életben maradás lehetőségének nagy elméletéhez egyre közelebb visz bennünket. Az említett tanulmányom meg éppenséggel a fiatal Marx gondolatainak interpretálása volt, közelebről egy filozófiai vázlaté, amely a korabeli kommunizmusok bírálatából fejleszt ki egy egészen általános kommunizmusgondolatot.

Olvasóim egy része kétkedéssel fogadta azt a kísérletemet, hogy Marxnak a korabeli kommunista gondolat fejlődéséről írt sorait összefüggésbe hoztam a megvalósult szocializmus fejlődésproblémáival, s korunkban is „nyers”, „politikai” és

„pozitív” fejlődési fázisaiban próbáltam megragadni a szocializmus mozgását. Olvasóim egy másik része azonban már akkor megértette mondanivalóm lényegét, mégpedig azt a következtetést, hogy világtörténelmi szempontból a mai szocializmus még nem a saját alapján fejlődik, s hogy ma még fő feladatunk a politikai fennmaradás biztosítása gazdaságilag a mi korunk még a kapitalizmusé, s ezért problémáinkat is csak a kapitalizmus felől lehet megérteni. Nos, a 70-es évek közepétől máig tartó tőkés világgazdasági válság, valamint a szocialista újratermelés problémáinak felhalmozódása olyan helyzetet teremtett, hogy a régi tanulmányomban kiemelt Marx-interpretációt ma igen sokan megint – vagy továbbra is – aktuálisnak tartják.

Emlékszem, a következtetéseitől azok idegenkedtek, akik a napi politikai jelszavakat elméleti tételekké, sőt dogmákká változtatták. Ma már nincsenek ilyenek?

Természetesen vannak. Hiszen különféle dokumentumokban és propagandaszövegekben, tankönyvekben stb. máig tengetik életüket olyan formulák, mint a „saját alapján fejlődő”, vagy éppen máris fejlett szocializmus. Az ilyen és hasonló „fogalmakra” alapozott szocializmuskép azonban napjainkra szétmorzsolódott, s ennek köszönhetjük azt a komoly zavart, amely szellemi életünket jellemzi. Ennek köszönhetjük a reformon gondolkodók, valamint az empirikus szaktudományok határozott ideológiaellenességét is. E sajnálatos ideológiaellenesség persze legtöbbször filozófia- és elméletellenességet rejt, akár tudatos a dolog, akár nem. Már csak ezért is szükséges, hogy Marx filozófiai elméletét jól megértsük és bevigyük az ideológiába is.

Egyébként a magam Marx-interpretációját egyáltalában nem tekintem az egyedül lehetségesnek. Lehetnek és vannak is az enyémtől eltérő felfogások. Például épp „A szocializmus dialektikájához” című cikkemben azon az alapon vonatkoztattam Marx fejtegetését a létező szocializmus fejlődésére, hogy egy egészen általános fejlődésdialektikai törvény, nevezetesen a tagadás tagadása formula alkalmazását láttam benne.

Vannak nagyon jelentős marxisták, akik a tagadás tagadása dialektikus formulát hegelianus csökevénynek tekintik. A megírásakor

tudtam például Lukács György álláspontjáról, aki élete utolsó művében, „A társadalmi lét ontológiájáról” írott kísérletében a tagadást és a tagadás tagadását csupán a tudat műveletének ismerte el. A kéziratot nem olvastam, de tudtam nézetéről, mert élete utolsó éveiben Lukácssal rendszeresnek mondható kapcsolatban voltam. Talán nem érdektelen, ha elmondom, hogy éppen a szocializmusról írt tanulmányom megszületésében szerepet játszott Lukács György ösztönzése is.

Még a 60-as évek második felében elolvasta Lukács „A társadalmi formák elméletéhez” című könyvemet, s megjegyezte, valósággal „olvasóbosszantó” dolognak érzi, hogy csak a kommunizmusról írok és idézek, közvetlenül a szocializmusról azonban nem beszélek. Én azt feleltem, a társadalmi formák marxi elméletének rekonstrukciójával természetesen épp a szocializmus megértése érdekében kísérletezem, de addig még néhány más nagy kérdéssel is szembe kell nézнем. Mikor aztán az európai antikvitásról és feudalizmusról is Marx-értelmű tanulmányt írtam, úgy véltem, eljött az ideje, hogy Lukács jogos követelésének is eleget tegyek.

Lukács még élt, de a vele is polemizáló írás megbeszélésére már nem került sor, szűkre szabott néhány találkozásunkkor száz fontosabb téma is akadt, mint a tagadás tagadása. Ám a következő évben, amikor már csak emlékére tartottam egy előadást „Lukács és a magyar kultúra” címmel Párizsban, Marcel Cornu elvtárs a lakásán összeismertetett a tagadás tagadása és más „hegeliánus csökevények” legeltökéltebb ellenségével, Louis Althusserrel.

A francia filozófus aznap elolvasta tanulmányom angol változatát a *The New Hungarian Quarterly* hasábjain, s egyszer csak így fordult hozzám: Mondja meg egyszerűen, mi szükségük van maguknak a tagadás tagadására? Válaszul a gyerekeimre mutattam, akik mellettem ültek az asztalnál, és ezt kérdeztem: mit mondhatnék nekik a mi most berendezett szocializmusunkról? Hogy tehetném más módon természetessé számukra, hogy a mai szocialista berendezkedés nem örök időkre való, hogy túl kell haladniuk rajta, hogy „tagadniuk” kell ezt a tagadást, mégpedig az értékeket megőrző módon? Althusser azonnal így felelt: Értem, és semmit sem tudok felhozni ellene. Nyilvánvalóan „ideologikusnak” tartotta érvelésemet, de készséggel elismerte, hogy ideológiai szempontból nem tud jobbat ajánlani.

Magam azóta sem látom be a „marxista strukturalizmus”, sem az ontológiai kritika érvei alapján, miért kellene elvetnünk egy olyan dialektikus formulát, amely Marx és Engels kezében ragyogóan szolgálta a legkülönbözőbb fejlődésproblémák kitapintását és megfogalmazását. Lukács a folyamatosság és megszakítottság dialektikáját ajánlja helyette, ám azt hiszem, a fejlődésnek szüksége van a múlt értékeihez való visszanyúlásra is, ez pedig a tagadás tagadása formulával jobban értelmezhető. A szocializmus dialektikájához újabb megfontolásokat ezzel a módszerrel próbáltam nyújtani „Egyén és közösség” című tanulmányomban is.

Hogyan lehet ma Marx alapján megállapítani, hogy fejlődésünknek mi a döntő kérdése?

Meggyőződésem, hogy legfőbb ideje helyreállítani és jogaiba helyezni a marxizmus klasszikusainak ama felismerését, hogy a szocializmusnak mint a kommunizmus „alsó fokának” igazi kibontakozása csak világméretben, „minden ország proletárjainak” egyesülésével képzelhető el. A nem is olyan új szocializmusképek szerintem csak ez a megfogalmazás lehet az általános alapja. Ha már a tőkés termelési mód kialakulásának és fejlődésének is bázisa volt a világpiacon, akkor magától értetődik, hogy a szocializmus és kommunizmus fejlődésének bázisa sem lehet szűkösebb.

Egy szocialista világgazdaság megteremtése, ha metafizikusan és dogmatikusan fogjuk fel a dolgot, a távoli jövő lehetőségének látszik. Ám ha dialektikusan kezeljük a kérdést, nyilvánvaló, hogy már a cári Oroszország forradalma sem akármilyen „egy országban” juttatta győzelemre a szocializmust, hanem egy hatalmas birodalomban, egy kis „világrendszerben”. Nem utolsósorban ez tette lehetővé a szovjethatalom fennmaradását is. A második világháború óta pedig létezik, sőt terebélyesedik a szocializmust építő országok világrendszere is, amelynek a gazdasági integráció útján való továbbfejlődése akkor is szükségszerűnek mutatkozik, ha éppen e tekintetben ma komoly problémák halmozódtak fel.

Természetesen nem gondolok arra, hogy a szocialista világ zárkózzon magába, szigetelje el magát a tőkés világgazdaságtól. Ellenkezőleg, éppen azért kellene közös, szocialista „multinacionális” vállalkozásokkal próbálkoznunk, hogy bátrabb, nagyvonalúbb

és ugyanakkor biztonságosabb legyen mozgásunk a tőkés világpiacon.

Arra sem gondolok, hogy a szocialista integráció ma célul tűzhetné ki a nemzetgazdasági és állami önállóság feloldását valami nagyobb egységben. Abból a filozófiai megfontolásból, hogy a ma létező szocializmus alapvonásában még szükségképpen politikai jellegű – és szerintem a szocializmusnak ez az egyetlen „modellje” létezik ma a világon –, egyebek közt az is érthetővé válik, miért fenyeget ma még bennünket a nemzeti és állami elkülönböződés, sőt az egymástól való elszigetelődés és a divergáló fejlődés veszedelme is.

A politikai jelleget döntően meghaladni ma még nem lehet, s ezért például állami intézményeinket sem lehet ma még egy közvetlenül társadalmi közösségi berendezkedéssel leváltani. Reformálni azonban nemcsak lehet, de kell is az államot, mert ha nem tesszük, hovatovább sem a gazdasági, sem a politikai terheket nem bírja majd elviselni, s a szocialista társadalmisításnak ez a szükségképpen átmeneti formája rohamosan csökkenő hatékonysággal fogja betölteni funkcióját.

Rugalmassá és mozgékonyá kell tenni egész intézményrendszerünket, hogy centralizmus és decentralizálás a dolgok mértéke és mozgása szerint alakulhasson, hogy felszabaduljanak a társadalom óriási energiái, kifejlődhessen a társadalmi önszervezés és öngazgatás képessége. Ennyit tehetünk, s ez egy cseppet sem kevés, a saját házunk táján. S ha a magyar reformpolitika ebben az irányban fejlődik tovább, bontakozik ki a jövőben, akkor bizonyos, hogy szocialista partnereinkkel is könnyebben megtaláljuk az együttgondolkodás és együttműködés útját, hiszen ma valamennyi szocialista ország alapjában véve ugyanazokkal a problémákkal küszködik.

Nagyjából ilyen megfontolások alapján gondolom, hogy fejlődésünk döntő kérdése ma nem a tőkés világ gazdaságba való „integrálódásunk”, de nem is elzárkózásunk, hanem saját fejlődésünk új megalapozása és meggyorsítása a társadalmi közösségi energiák felszabadításával, országos és világméretben egyaránt.

(1983. november)

HÁROM BESZÉLGETÉS

GONDOLATOK A LENINIZMUSRÓL

Folyóiratunk [Új Írás] munkatársa, Erki Edit a Lenin-centenárium alkalmából interjút készített Tőkei Ferencsel, aki kérdéseinkre – melyek a leninizmus világtörténelmi jelentőségére és mai értelmezési lehetőségeire vonatkoztak – az alábbi szóbeli nyilatkozatban válaszolt.

Ahhoz, hogy a leninizmus világtörténelmi jelentőségéről beszélhessünk, mindenekelőtt meg kell gondolnunk, hogy mi is a leninizmus voltaképpen, marxizmus-e egyszerűen vagy a marxizmus valamiféle továbbfejlesztése. Szerintem tartalmilag, tehát a módszer szempontjából a leninizmus egy a marxizmussal. De a hangsúlyt meg is változtathatjuk: a leninizmus *tartalmilag* marxizmus, ellentétben Lenin kora szociáldemokrata teoretikusainak formális marxizmusával. Ezzel benne is vagyunk a korban, amelynek igazi *marxizmusa* a leninizmus. A kifejezésnek van egy olyan értelme is, hogy a leninizmus a Marx utáni korban a marxizmus eredeti lényegének felismerése, újrafelismerése. A tételek gazdagodása: a forma gazdagodása. A leninizmus igazi *tartalma*: az elméleti szempontból gazdagabb *marxizmus*.

A leninizmus a század elején jött létre, 1903-tól datáljuk. Ez a kor a II. Internacionálé kora. És ha a II. Internacionálé szociáldemokratái majd mindent megőriztek is *formálisan* Marx nagy örökségéből, éppen annak forradalmi lényegét sikkasztották el. Gramsci híres mondása szerint az októberi forradalom Marx „A tőké”-je ellenére győzött.

Állíthatjuk-e vajon, hogy ez így van? A leninizmus érdeméül tudhatjuk-e be, hogy az ember és általában a szubjektív oldal, a szubjektív mozzanatok, előfeltételek előtérbe állításával meghaladta, netán megfordította Marx ökonomizmusát? Szerintem nem, mert Marx nem volt ökonomista. De az volt Kautsky, és Marx „A tőké”-jét széles tömegek Kautsky „Karl Marx gazdasági tanai”

című művéből ismerték. Következésképpen nem szó szerint igaz Gramsci mondása, de igaz egy különös értelemben, hiszen Kautsky könyvében nincs olyan állítás, ami formailag ellentmondana Marx gazdasági tanainak. Voltaképpen Kautsky egyszerű formában kiírta a „A tőke”-ből Marx gazdasági tanait. Egy valamit azonban nem írt ki Kautsky: a „A tőke” elemzéseinek, gondolkodásának, gondolatmenetének *dialektikáját*, amely nélkül a marxizmus nem marxizmus, legfeljebb a marxizmusra emlékeztető, formailag helyes, de elvont és üres tételek halmaza. Köztudott az is, hogy Lenin kezdetben igen nagyra becsülte Kautskyt. Sohasem tagadta, hogy rengeteget tanult is tőle. Amire hamarosan rájött, éppen az volt, hogy a szociáldemokrácia dogmatikus teoretikusai képtelenek voltak *alkalmazni* az egyébként jól bemagolt dialektikát, s ezért veszett ki marxizmusukból éppen a forradalmiság. Ugyanezt mutatta ki Lenin Plehanov esetében. A munkásmozgalom számára fő feladattá vált a II. Internacionálé formális vagy álmarxizmusának leleplezése, az elméleti és politikai szakítás a mozgalom elbürokratizálódott szárnyával, a szociáldemokratizmussal. Így jött létre a bolsevizmus, a munkásmozgalom baloldali s a marxizmus forradalmiságát újra fölfedező és gyümölcsöztető áramlataként.

Az első világháborúnak már a kitörése is a bolsevizmus igazát tanúsította, hiszen a szociáldemokrácia vezető rétege csakhamar szociálsoviniszta állásponton találta magát. Mármost hogyan volt lehetséges, hogy a munkásmozgalom bolsevik szárnya – még ha Oroszországban többségi szárnya is – olyan hatalmas népi, baloldali, forradalmi táborot gyűjthessen maga köré, amely az októberi forradalmat, de még az 1919-es magyar proletárforradalmat is nagy népforradalomná tehetette. Véleményem szerint csak úgy, hogy Lenin a szövetségesévé, sőt munkatársává tudott tenni igen sok nem-bolsevik forradalmárt is. Talán nem túlzás azt mondani, hogy a bolsevizmus a szociáldemokratizmus elleni harcában magához tudta vonzani, sőt magába tudta olvasztani a kor minden valóban forradalmi mozgalmát, a blanquista narodnyikoktól kezdve a szociálforradalmárokgig és anarchistákig. Ez persze harcot követelt a kispolgári forradalmiság ideológiái ellen is. De mégsem lehet törvény, hogy a bolsevik pártnak valamennyi ideig-óráig szövetséges áramlatot szét kell vernie, meg kell semmisítenie ahhoz, hogy hegemoniáját, később pedig egyeduralmát biztosíthas-

sa. Ez csak részben, és részben sem így igaz. Közismert tény, hogy a szovjet kormány kezdetben koalíciós kormány volt, egy kispolgári módon forradalmi, eszer, szociálforradalmár frakció volt a bolsevik párt partnere. A koalíció később felbomlott, de Leninnek gondja volt rá, hogy hangsúlyozza: ez nem a bolsevikokon múltott. Az eszerek szovjetellenes felkelést szerveztek. De az eszereknek is, sőt az anarchistáknak is volt szovjetbarát ága, s nem lepődnek meg rajta, ha a kutatás kiderítené, hogy az eszerek és anarchisták nagy többsége megbékélt a szovjet rendszerrel. Ez a „megbékélés” természetesen a neves anarchista vezérekről tételezhető fel a legkevésbé. De az egyszerű anarchisták csatlakozását megkönnyíthette, hogy Lenin az „Állam és forradalom” című programatikus művében olyan fél-állam modellt vázolt fel a kor forradalmárai előtt, amely modell egyszerre jelentette Marx és Engels államelméletének helyreállítását s ortodox követését és a párizsi kommün „föderációs” álmódosításának *megvalósítását*, utópiából reális lehetőséggé fordítását. A szovjetek formáját is spontán módon hozta létre az orosz munkásmozgalom. Lenin a marxista tudatosság erejével ragadta meg a spontaneitásnak ezt a termékét: pontosan azt tette, amit Marx és Engels a párizsi kommünnel kapcsolatban. A századelő egyszerű anarchistája a lenini fél-államban és a szovjet rendszerben ráismerhetett az anarchizmus Proudhon óta ápolgatott vágyálmára, helyesebben persze annak reálisan lehetséges alakjára. A forradalmi gyakorlatban véglegesen lelepleződött az utópia, de az utópia magja valósággá lett. Az anarchizmus elméletéről természetesen sem Marx és Engels, sem Lenin nem volt nagy véleménnyel. Harcoltak is ellene kíméletlenül. De valamennyien tudták, hogy az elmélet mögött forradalmi mozgalom rejlik, amelyre a kommunizmusnak szüksége van, mindenekelőtt saját sorai feltöltésére, de legalábbis mint szövetségére.

Nagyon tanulságos lehet számunkra Lenin úgynevezett „végrendelete”, amelyben sorra veszi a bolsevik párt legfontosabb vezetőit és sorra megállapítja róluk, hogy súlyos gyengeségeik vannak. Trockij például nem bolsevik, Buharin nem érti a dialektikát, és így tovább. Bátorkodnám azt állítani, hogy Lenin „végrendelete” mégsem pesszimista, hanem inkább optimista dokumentum, amely a párt és a mozgalom, a kommunizmus erejében bízik és nem látja annak sorsát végzetszerűen eldöntöttnek a bol-

sevik párt vezetőinek tökéletlenségeitől. Felveti ugyan a Trockij-Sztálin konfliktus lehetőségét, de ezt a lehetőséget sem kettőjük karakterére alapozza, hanem a munkásosztály és az akkor még nem kollektivizált parasztság szövetsége megbomlásának eshetőségére s mégis, elkerülhetőnek tartja a Trockij-Sztálin meghasonlást olyan biztonsági intézkedésekkel, mint például a Központi Bizottság kibővítése.

A húszas években Sztálinnak és munkatársainak még sikerült megőrizniük a pártélet belső dinamizmusát, a bolsevizmus belső színességét és külső szövetségi támaszait (e kettő egymás nélkül elképzelhetetlen), de a harmincas években „spontaneitás” és „tudatosság” dialektikája kétségtelenül megbomlott, a „tudatosság” kemény kézzel törte le a „spontaneitást”. Távol álljon tőlem, hogy Sztálin lelkialkatával próbáljam magyarázni azt, ami történt. Nyilvánvaló, hogy sokkal komolyabb, objektívabb problémákat jelent az a szövevény, amit általában „személyi kultusznak” szoktunk nevezni. Már valamivel közelebb áll az igazi magyarázathoz az a felfogás, amely a harmincas években Németországban uralomra jutó fasizmus fenyegető erősödésének oldaláról közelít a kérdéshez. Ám a valóban marxista magyarázathoz még bizonyíték sok elemzés szükséges, a tudományos magyarázat talán csak egy későbbi kor történetírásának műve lesz.

Elméleti szempontból a legkönnyebbnek látszik, hogy a leninizmus lényegét abban a dialektikában ragadjuk meg, amelyet Lenin és a bolsevik párt spontaneitás és tudatosság, mozgalom és intézmények, forradalom és konszolidáció stb. viszonyában megvalósított. Ha e két oldal egyszerű kiegyenlítése lenne a leninizmus, akkor a harmincas és negyvenes években Lenin pártja nem lett volna leninista párt. Ha egyszerűen mozgalom és állam egyeztetése lenne a leninizmus alapelve, akkor Sztálin leninizmusértelmezését kifejezetten antileninistának tarthatnánk. Sztálin azonban 1924-ben írta meg „A leninizmus alapjairól” című művét, és ha tételei olyan éles formai ellentmondásban állottak volna a leninizmussal, amilyen élességet a fenti fogalmazás feltételez, akkor értelmzése ellen a leninizmus más védelmezői minden bizonnyal erélyesen felléptek volna. Véleményem szerint Sztálin leninizmusértelmezése *formai* szempontból majdnem mindenben helyes. Akárcsak Kautsky „A tőke”-értelmezése. Ami hiányzik belőle, az

megint csak a marxizmus *forradalmi dialektikája*, amely például Lenin párt- és proletárdiktatúra-elméletét nemcsak kijelentené, hanem összefüggések gazdag láncolatából bontaná, fejtené ki; amely ellentmondásos mozgások ábrázolásával érvelne, következésképpen nem semmisítené meg a mozgás ellentmondásosságát néhány végre megtalált aranyigazságban. Annak titka, hogy a leninizmusért küzdő Sztálin miképpen csúszott le fokozatosan a leninizmus forradalmi talajáról, véleményem szerint valahol ott keresendő, hogy Sztálin metafizikus módon többnyire beérte a leninizmus alapvető tételeinek rögzítésével, anélkül, hogy azokat kellő mélységgel újra meg újra kifejtette volna azokból a valóságos összefüggésekből, amelyek létrehozták. Így érthető meg az is, miért volt a kommunista mozgalom számára olyan sokáig csaknem észrevétlen a leninizmus sztálini egyoldalúsítása. Azért, mert a leninizmus valóban nem egyszerűen taktikázgatást, lavírozást, közvetítést, kiegyenlítést jelent spontaneitás és tudatosság, mozgalom és intézmények stb. *között*, hanem olyan tudatosság, olyan intézmények (tehát párt, állam stb.) megalkotását, amelyek alulról szívják életető nedveiket; következésképpen Sztálin valóban a *fő oldalt* emelte ki. A leninizmus nem az „alulról és felülről” egyenrangúsítását és kiegyenlítését jelenti, hanem olyan „felülről” csinált politikát, amely „alulról” jövő mozgásokat indít meg és így szüntelenül „alulról” képes megújulni. Bátorkodnám állítani, hogy a demokratikus centralizmus éppen ezt jelenti.

Amikor Lenin meghalt, az „Izvesztyija” egyebek között egy öreg anarchista cikkét is leköszölte, amelyben a szerző Bakunyin tanítványaként méltatta Lenint. A szerkesztőség beérte azzal a megjegyzéssel, hogy „a cikk általánosításaival nem ért egyet”. Tudjuk, hogy a francia anarchoszindikalizmus teoretikusa, Georges Sorel is Leninnek ajánlotta egyik művét. Semmi kétség, hogy Lenin ünneplői közt ebben a centenáriumi évben is ott vannak és ott lesznek a mai „ultrabaloldali” áramlatok képviselői, mondjuk a guevaristáktól egészen a régi és az új típusú trockistákig. A sztálini évtizedekben belénk rögződött sémák szerint könnyen mondhatjuk: a – kétségtelenül létező – burzsoá antikommunizmus igyekszik megzavarni Lenin leninista ünneplését, összekuszálni és eltorzítani a leninizmus alapelveit. Ha Lenin „ultrabaloldali” értelmezése valóban csak „leninizáló” leple a Szovjetunió és a töb-

bi szocialista ország rágalmozásának és szidalmazásának, akkor jogosan utasíthatjuk vissza őket. Meggyőződésem azonban, hogy az esetek többségében nem erről van szó, hanem szubjektíve becsületes törekvésről a leninizmus megértésére, a marxizmus forradalmiságának Lenin szellemében való újrafogalmazására. Ezeket a bármily naiv és téves, sőt veszedelmes, de szubjektíve jó szándékú „leninizálókat” nem leleplezni kell, hanem továbbsegíteni őket korunk problémáinak leninista megértéséhez. Ráadásul kizárhatjuk-e azt a lehetőséget, hogy a mai „ultrabaloldaliaktól” egyet s mást tanulhatunk is? Hiszen Marx és Lenin szerint még az ellenségtől is tanulnunk kell. Hát még azoktól a mozgalmaktól, amelyek – tankönyveink minden tilalma ellenére – léteznek, és – brosráink minden prognózisa ellenére – újra meg újra feltámadnak: amelyek tehát kétséget kizáróan „alulról”, valóságos tömegelégedetlenségből táplálkoznak, mutatis mutandis a szocialista világban is. – A világ legkönnyebb dolga minden „ultrabaloldali” leninizálót egyszerűen „leleplezni”, perbe fogni és elítélni, nézeteikre rásütni a filozófiai revizionizmus, nyilatkozataikra a politikai renegátság bélyegzőjét, és ezzel a dolgot elintézettnak tekinteni.

De okos dolog-e? Sokkal nehezebb, de Leninhez hívebb és egyedül értelmes magatartás: elvileg soha ki nem fogyó türelemmel magyarázni, hogy amit ti, jó szándékú baloldaliak, mondotok, a legjobb esetben is csak része a teljes igazságnak, amit ti innenonnan vett fogalmaitokkal meg akartok ragadni, az a marxizmus eszközeivel ragadható meg igazán, ezt tette Lenin is a maga korában, ezt meg ezt a fogalmi tévedést, egyoldalúságot kell feladnotok, ezt meg ezt kell megtanulnotok Lenintől, és máris megtaláltátok azt, amit kerestek, megértitek azt, amit most csak gyanítotok; megértjük lázadókat, jobbat akarátok a mi akarásunk is, de vigyázatok, a pusztá lázadásban meg ne rekedjete, mert a félúton megállás veszélyes, mai „baloldaliságotok” még a burzsoázia kezére is játszhat.

A leninizmusról való elgondolkodásnak napjainkban különös jelentőséget ad az a körülmény, hogy a mai kor és a század eleji „boldog békeidők” között bizonyos analógia kínálkozik. „Ultrabaloldali” állásponttról ez az analógia nagyon egyszerű: a kapitalizmus stabilizálódása mindkét korban korrumpálta a munkásosztályt, vagy legalább egy jelentős részét, s így a munkásmozgalmon belül

ma is, miként a század elején, az elbürokratizálódott, etatista-szociáldemokrata irányzat kapja meg méltó és jól megérdemelt „büntetését” az anarchisztikus irányzatokban. Folytatni sem érdemes ezt a primitív analógiát: a „boldog békeidőknek” világháború vetett véget, a mai status quo-t is valami világkatasztrófa fogja megváltoztatni.

A probléma azonban nem ilyen egyszerű. Az analógia ugyanis erősen sántít, s tüzetesebb vizsgálata véleményem szerint könnyen kiderítené, hogy a mai kor problémái lényegesen különböznek a századelő kérdéseitől. A mi korunk nagy problémáira lenini választ találni *ma* alighanem nehezebb, mint Lenin idejében volt. Legjobb tudomásom szerint mindmáig egyetlen teoretikus sem akadt, aki Leninhez hasonlóan átütő erővel tudta volna felvetni a mai kor fő problémáit. Nem igaz az, hogy ma elválóban és egymással szembe fordulóban van a kommunista mozgalom és a szocialista államok ereje; nem igaz, hogy egyszerűen ösztönösség és tudatosság ütközik össze egymással; nem igaz, hogy a mai marxista teoretikusok tehetségtelenek; nem igaz, hogy a Szovjetunió társadalmára végzetes súllyal ránehezedett a régi Oroszország öröksége – mind ebben lehetnek valós mozzanatok, de ilyen egyszerű ötletekkel nem lehet történelmi, sőt világtörténelmi alakulásokat megmagyarázni. Ezek és a hasonló magyarázatkísérletek metafizikusan egy-egy kedvenc tényezőből, vagy éppen egy-egy ország sajátoságaiból vezetik le eredményeiket, nem akarván megbékélni azzal – s ennyiben természetesen igazuk van –, hogy „bűnösök” a termelőerők.

De vajon Lenin dialektikájával gondolkodnak-e azok, akik nem veszik figyelembe, hogy a szocializmus, a kommunizmus *világügy*, amelynek helyi lehetőségei csak *az egész felől* érthetők meg. Gondoljunk csak bele, hogyan jött rá Lenin arra, hogy Oroszországban lehetséges a szocialista forradalom. Oroszország „érettségét” a szocializmus, a proletárforradalom világméretű érettségéből vezette le. Ma a *világ-egész* (ez persze egy még nagyon elvont kifejezés) egyfelől a fennálló szocializmus és az imperializmus szembeállása által kettévált, másrészt azonban sokkal szervezettebb egészet alkot, mint a század elején. S nem is csak a mai gazdaság fokozottabb egységére gondolok, hanem elsősorban arra, hogy ma atomfegyverek néznek egymással farkasszemet, s ha ezek a fegyverek

megszólalnak, a katasztrófát túlélők alighanem kezdenek előlről az emberi történelmet.

Mi az első számú kötelességünk ebben a „világ-egészben”? Nyilvánvaló, hogy megakadályozni az atomháborút, de természetesen pozícióink fenntartásával, amely viszont nem lehetséges másképpen, mint a fegyverkezési versenyben való állandó lépéstartással. Aki másképpen is el tudja képzelni, az vagy a szocializmus eddig elért pozícióiról mond le, vagy álmodozik. Ha az „egész”-nek ez az értékelése helyes, akkor csak mosolyoghatunk azokon a naiv embereken, akik például meg akarják fosztani a Szovjetuniót vezető szerepétől. A szovjet párt vezető szerepét nem kell deklarálni, ehhez ma nem is ragaszkodik a kommunista mozgalomban senki; de a Szovjetunió – jobb híján használok a szót – vezető szerepe a kommunizmus dolgában nem olyasmi, amit a Szovjetuniótól ma el lehet vitatni. A Szovjetuniót ilyen vezető szereppel soha senki nem bízta meg, ezért a megbízást visszavonni sem lehet. Tényekről van szó: az imperializmussal való fegyveres versenyben egyedül a Szovjetunió képes lépést tartani, a mai imperialista nagytőkével gazdaságilag is egyedül a Szovjetunió gazdasága képes versenyezni. Egyszerűen tény, hogy a Szovjetunió, minden megbízás nélkül is, ma is a legnagyobb terheket viseli az imperializmus elleni küzdelemben. Ebből a megfontolásból természetesen nem lehet és nem szabad mindent levezetni, hiszen ebből a belátásból még nem következik, hogy most már minden kommunistának ugyanazt a festőt kell szocialista-realista festőnek tartania. Hogy hogyan érünk el egy általános és teljes leszerelést, azt ma még nem tudjuk. S amíg nem tudhatjuk, addig ez a mai fő probléma – összes következményével együtt – lényegesen nehezebb marad, mint Lenin korának fő problémája volt. Ezért nem segítenek rajtunk *közvetlenül* a lenini formulák, tételek, csak a leninizmus módszerének, szellemének megértése segíthet abban, hogy lépésről lépésre, szívs empírikus kutatásokra támaszkodó, hajszálfinomán dialektikus elemzésekkel közelebb jussunk a fő kérdés és következményei problémáinak legalább a helyes felvetéséhez.

A sztálini „formális leninizmusnak” véleményem szerint leg-súlyosabb öröksége egy folyamat, amely az ötvenes években kezdődött, és amellyel ideje szembenéznünk. Az ötvenes évektől máig tartó sort alkot a szocialista országok kisebb-nagyobb nép-

tömegeinek olyan megmozdulása, amely a bürokratikus ostobaság elleni tiltakozásból táplálkozik, és amelybe természetesen nyomban bekapcsolódik a leplezett vagy néha nem is leplezett anti-kommunizmus, és a spontán elégedetlenségnek végül is ellenforradalmi vagy ellenforradalmi veszéllyel terhes kifutást igyekszik adni. A belénk rögződött sémákkal könnyen mondhatjuk: amíg az imperializmussal állunk szemben, addig az mindent el fog követni, hogy „fellazítson” bennünket, nincs tehát ebben a, mondjuk, lázadássorban semmi különös magyarázatra szoruló.

Igen ám, de vajon lenini szellemben ítéljük-e meg fiataljaink elégedetlenségét, ha mögötte nyomban és kizárólag az imperialisták kezét keressük? Nem lehet afféle végzete a mai szocializmusnak, hogy a fiatalok bizonyos rétegei szüleik establishmentje ellen forduljanak. Olyan erős lenne az imperializmus, s olyan gyenge a szocializmus, hogy felhalmozódó vívmányainkat minden újabb nemzedéktől féltetni kell? Hagynánk, hogy idegen, ellenséges befolyások fordítsák szembe távolról sem tökéletes berendezkedésünkkel a fiatalok egy részét, többnyire igen értékes részét? A fiatalság a mi gyermekeinkből áll. Egészséges elégedetlenségük és jobbat akarásuk nélkül nem képzelhető el, hogy a szocialista rend megújul, s megújulásunk egyik fő forrását nem ajándékozhatjuk oda az imperialistáknak. Nekünk, magyaroknak, hosszú időre szóló élményünk 1956 tragédiája, amelyben a tragédia így is fogalmazható: hagytuk, hogy a jogosan elégedetlenkedők egy táborba kerüljenek az ellenforradalmárokkal. Az MDP-vezetés hibájából ez elkerülhetetlen volt; de vajon általános és időtlen törvényszerűség-e, hogy a bürokráciaellenes baloldali, esetleg „ultrabaloldali”, spontán mozgalmak energiái ne a pártot segítsék, hanem ellenzékiségbe, majd ellenforradalomba sodródjanak?

Nekünk, magyaroknak, van némi jogunk erről a problémáról beszélni, s érvelésünk erejétől függ, hogy tapasztalatainkat milyen mértékben hallgatják meg olyan partnereink, akiknek nincs közvetlen élményük erről a tragédiáról.

A mi politikánk meggyőződéseim szerint ma már tud élni a spontaneitás energiáival anélkül, hogy ez az intézményeket veszélyeztetné, ellenkezőleg, úgy, hogy azok reformálását könnyítse meg. Ez a fogalom igaz értelmében leninista politika, s ezt kell folytatnunk. A mondottak értelmében hozzátartozik ehhez a po-

litikához az is, hogy nem a Szovjetunió nélkül vagy ellenére, hanem a Szovjetunióval együtt akarunk politizálni, s ez nem egy nagyhatalom potenciáljához való hozzáigazodás, hanem a kommunista mozgalom legnagyobb és legreálisabb erejére való támaszkodás; mert nem igaz, hogy a mozgalom és az állam két különböző entitás, hanem a szocialista államok, s köztük elsősorban a Szovjetunió: a kommunista *mozgalom* legszilárdabb, legütőképesebb, legnagyobb ereje.

A spontaneitással és „baloldalisággal” szemben kialakított bürokratikus, nem-leninista magatartás fő bűne az, hogy nemcsak eleve jobboldalinak mondja a bürokráciaellenes, baloldali lázadást, hanem részben magával ezzel a hazugsággal, részben más praktikákkal valóban jobbra is tolja. A konzervatív dogmatizmus olyan struktúrát igyekszik teremteni, hogy mindig csak ő lehessen a szocializmus védelmezője, és mindenki, aki mást akar, mint ő, az ellensége. Ma még nehéz megállapítani, hogy a konzervatív dogmatizmusnak ez a taktikája mikor kezdődött, biztos azonban, hogy rutinszerű eljárássá a sztálini évtizedekben lett, valamint hogy számos vonatkozásban ma is él. Vegyük észre saját beidegzett reflexeinkben is, érzjük tetten önmagunkban is, s harcoljunk ellene.

Vannak kísérletek, amelyek abban a történelmi pillanatban, amikor megszületnek, problematikusak, utópisztikusak, zavaróan hatnak, de elvontságukat maga a történelmi mozgás feloldja, s a régebben meddőségre ítélt csírák az új talajban kisarjadhatnak. Valaha a reform a szociáldemokrata reformizmus alapkategóriája volt. Ma minden szocialista ország reformálja intézményeit. Reformistává züllött volna a szocializmus? Nem, a forradalmi tett alapformája a mi viszonyaink között (az ipar és főleg a mezőgazdaság kollektivizálása után) éppen a reform. S ha gazdasági és politikai mechanizmusainkat úgy reformáljuk meg újra és újra, hogy ne csak befogadni legyenek képesek az „alulról” kiinduló mozgást, akkor remélhetjük, hogy forradalmunk éppen a reformok formájában lesz Marx és Lenin értelmében permanens.

(1970. április)

FORRADALOM-E A KULTURÁLIS FORRADALOM?

Kezdjük a mai kételkedők nézeteivel, akik szeretik a szocializmus eszményét szembeállítani a megvalósult szocialista társadalmak rendjével. Az egyik nézet szerint a szocializmus mint mozgalom és hatalom nem élt a lehetőségeivel, ezért a mi időnkben lényegében véve hasonló jelenségek figyelhetők meg, mint a polgári forradalom nemzedékének illúzióvesztése, „kijózanodása” idején.

Korunk uralkodó vonása természetesen nem a szocializmusból, hanem a kapitalizmusból való tömeges és végleges kiábrándulás. Kérdése azonban a kommunisták mai problémáira vonatkozik. Nos, a kommunista értelmiség problémázgató, útkereső, időnként illúziókat kergető, máskor kiábrándult hangulatának a tőkés- és a szocialista országokban sokféle oka, gyökere van. Nyilvánvalóan oka az is, hogy az elmúlt évtizedben a nemzetközi életet a politikai szférában a kommunista mozgalom megosztottsága és az imperializmus offenzívája jellemezte. Ha ennek alapvető okát keressük, ostobaság lenne pusztán azt mondani, hogy az imperializmus az oka mindennek, az imperializmusnak sikerült szakadást és harcot előidézni a kommunista mozgalomban. Nem kisebb ostobaság lenne egyszerűen ennek a fordítottját állítani, beérni azzal a magyarázattal, hogy tudniillik az elmúlt évtizedben az imperializmus azért ért el taktikai sikereket, mert a kommunista mozgalom megoszlott. Az igazi kérdés nyilvánvalóan az, miért oszlott meg a kommunista mozgalom. A dolgot nem lehet egy-két ötlettel megmagyarázni. Nem nehéz elsorolni a kommunizmus egy-két súlyos mulasztását. Mert igaz ugyan, hogy például elmulasztottuk a második világháború utáni modern kapitalizmus mélyreható elemzését. Ebből azonban nem lehet közvetlenül megérteni, miért követtük el a szocializmus építésében a XX. kongresszus óta feltárt hibákat. Elvont és üres spekuláció egy-két részleges összefüggés alapján, de a problémakör egészéből kitépve, olyanokat állítani, hogy a szocializmus nem élt a lehetőségeivel. Mert ez igaz lehet egy-két területen, sőt elvileg igaz lehetne akár minden részterületen is, anélkül, hogy ez bizonyítaná az egész vonatkozásában, hogy a szocializmus

nem élt a lehetőségeivel. Meggyőződésem, hogy a szocializmusnak egészében véve ma olyanok a lehetőségei, amilyen a tizennégy ország szocializmusa. Ezt a szocializmust egy eszményhez mérve sok kommunista értelmiségi szemlélheti kiábrándultan, s feltétlenül beletelik egy kis idő, amíg újra meg újra megtanuljuk, hogy a kommunizmus ügyét előbbre vinni csak a valóság talaján, a reális lehetőségek között választva lehet. Egészen kétségtelen, hogy sok kommunista illúzióvesztésként éli át azt a folyamatot, amely újra meg újra feltárja elkövetett hibáinkat és ezen az úton visz bennünket a reális lehetőségek helyes felismeréséhez. Épelméjű embernek azonban nem juthat eszébe olyasmi, hogy ez a folyamat azonos a polgári forradalmak nemzedékének illúzióvesztésével. Egyszerűen tény, hogy a kommunisták minden nemzedékének megvan a maga „nem egészen ezt akartuk” érzése. Hiszen a 17-es, 19-es kommunisták egyszeri világforradalmat akartak, a 45-ös kommunisták egy-két évtized alatt felépült szocializmust, és így tovább. Nyilvánvaló, hogy ezekben az elképzelésekben jó adag illúzió is volt, hiszen ma már tudjuk, hogy 1917-tel a világforradalmi folyamat csupán megkezdődött, s folytatása meglehetősen változatos formákban megy végbe, a szocializmus építése is csak megkezdődött, ahogy mondani szoktuk, *alapjainak lerakásáról* számolhatunk el, a szocializmus építésének *befejezése*, tehát a szocializmus felépítése azonban olyan kérdés, amelynek „határidejét” újra meg újra elhalasztjuk.

Ez a tény a szocializmus utópia jellegét hangoztató jámbor kiábrándultak nézetét látszik alátámasztani, hogy ugyanis a szocializmus illuzórikus célkitűzés, amely évtizedről évtizedre mind „prózaiban” realizálódik a társadalmi közegben.

Szó sincs róla. Csupán illuzionisztikusnak ismertük fel és minősítettük elgondolásaink néhány elemét. S ezeknek az utópisztikus elemeknek a kiselejtezése útján alakítjuk ki mind reálisabb, tehát igazibb és humanisztikusabb, mindinkább hús-vér képünket arról a szocializmusról, amelyet építünk. Nem igaz ugyanis, hogy 17 és 19 kommunizmusképe humanisztikusabb volt, mint a most alakuló képünk. Nem lehetett az, hiszen jóval elvontabb volt, a fél évszázaddal korábbi állapotokhoz kötődött, s elvontságából

meglehetősen sima, jóformán észrevétlen út vezetett a sztálini korszak torzulásaihoz. A kommunizmus elvontságának leküzdése a folyamat lényege, s nagyon jó, hogy eközben megszabadulunk egynéhány illúzióinktól. Eléggé természetes dolog, hogy ennek a folyamatnak a fordulópontjain akadnak, akik magától a kommunizmustól szabadulnak meg – ám a helyükbe, mint eddig is, mindig kommunistákká lesznek mások, olyan emberek, akik a valóság talaján képesek állni a valóság megváltoztatásáért vívott harcban is. A kommunisták nagy többsége pedig úgy marad kommunista, hogy bizonyos értelemben „ránevelődik” a valóságra, éppen nem azért, hogy azzal megbékéljen, hanem hogy megváltoztatásának reális lehetőségeivel élhessen. Nem a valóság prózájára nevelődik rá, mint a polgári forradalmak nemzedéke, hanem a valóság megértésére, hogy valóságosan megváltoztathassa azt. A kommunisták egymást követő nemzedékeinek „nem egészen ezt akartuk” érzésén gúnyolódjanak csak a mindenkori renegátok és a burzsoázia apologetái, nekünk ezt az érzést nincs okunk eltitkolni, mert hiszen további orientációnk és cselekvésünk legfontosabb érzelmi alapja.

Lenin volt az, aki a szocializmus építésének ezzel a problémájával először nézett szembe. Jóformán a szovjethatalom első napjaitól fogva szembe kellett néznie saját maga, és főleg munkatársai etikai, kultúrfilozófiai, gazdasági, politikai stb. illúzióival. 1923-ban, halálos ágyán pedig, amikor azt mérlegelte, mit ért el néhány év alatt a szovjethatalom és milyen fő feladatokat hagy örökre munkatársainak, úgy találta, hogy politikai tekintetben a szovjethatalom eredményei óriásiak, a szocializmus oroszországbeli építésének politikai előfeltételei meg vannak teremtve, a továbbfejlődéshez azonban a *kulturális forradalom* hosszú történeti időszakára van szükség. Így például szerinte még a parasztság szövetkezetekbe tömörítésének is előfeltétele, hogy az orosz paraszt „művelt kereskedő” legyen, írni-olvasni tudjon, az iparosításnak pedig a technikai kulturáltság emelése az előfeltétele, és így tovább. Lenin tehát nem ábrándult ki a szocializmusból, még a szocializmus „egy országban való” építésének realitásából sem, hanem a világ legtermészetesebb módján megkereste a közvetlen tennivalókat. Miközben általánosítva is megállapította, hogy így van ez minden nagy

forradalom esetében: először a nagy, a döntő dolgok felforgatására kerül sor, ilyenformán új keretekkel cserélve fel az elavult régieket, a keretek azonban kezdetben jóformán üresek, új életformával, a mindennapok forradalmával csak hosszú, általa kulturális forradalomnak nevezett nevelő és önnevelő munka töltheti meg a politikai kereteket. A régi társadalom megdöntésekor először szükségképpen elvontan tör a jövő felé az emberi akarat, elvont messzeségbe rugaszkodva a gyűlölt régítől, s ennek így is kell lennie, mert mindenekelőtt meg kell teremteni az új társadalom építésének formai, politikai előfeltételeit. A megteremtett és megvédett előfeltételek bázisán a szocializmus voltaképpen építése már nem politikai, hanem kulturális forradalom. E kulturális forradalom időről időre természetesen elvezet a politikai formák reformjához, hogy az új formák ismét újabb tartalmak fejlődését segítsék elő. Úgy gondolom, ez a szocializmus belső dialektikájának, saját mozgásának legáltalánosabb törvénye, amelynek kibontakozása ma még csak korlátozottan lehetséges, hiszen a szocializmus tudatos építése ma még csak tizennégy országban van napirenden. E dinamika igazi kibontakozása akkorra várható, amikor világméretben folyik majd a szocializmus építése. Mégis, ma is, az imperializmussal való napi konfrontálódás körülményei között is, a szocializmus mai helyzetében is, kicsiben, tompítottan, a kapitalista környezettől befolyásoltan, de mégiscsak észrevehetően megmutatkoznak a dinamika általános körvonalai, mint ahogy megmutatkoztak már Lenin számára is. A szocialista országok többsége ugyanis lerakta a szocializmus alapjait. Hogy ezen pontosan mit kell érteni, arról lehet vitatkozni. De elfogadhatjuk a fogalom hagyományos értelmezését is, amely szerint a szocializmus alapjainak lerakása: az ipar államosítása és a mezőgazdaság szövetkezetesítése. Mi a szocialista tehát országainkban? Szocialista az állam, valamint a gazdaság döntő szektorainak szervezeti formája. A szocializmus továbbfejlesztésének az lenne vajon a soron következő feladata, hogy például megszüntesse az elenyésző nagyságú kispolgárságot? Nyilvánvalóan nem. Hanem mindenekelőtt az, hogy a politikai és szervezeti formákat, valóban szocialista tartalom töltsse meg. Ezért gondolom, hogy a most következő szakasz fő feladatai nem elsősorban politikaiak, hanem kulturálisak.

Megbocsásson, de például itt és most, a mai Magyarországon nem a kulturális célt hangsúlyozzuk, hanem sokkal inkább a politikait: a szocialista demokrácia fejlesztését, és a gazdaságit: az új mechanizmust.

Beszéljünk hát Magyarországról. Az új gazdasági mechanizmus lényege nem az, mint sokan gondolják, hogy a voluntarista-bürokratikus irányítás helyét átveszi a piac önkénye, hanem ellenkezőleg, hogy igen jelentős mértékben kiszélesedett a gazdasági döntésre jogosultak és kötelezettek köre. Talán nem tévedés, ha azt mondom: az új gazdasági irányítási rendszer bevezetése óta a gazdasági vezetők nem olyan önállóak és bátrak a döntéseikben, mint amilyenek lehetnének, sőt mint amilyeneknek lenniük kellene ahhoz, hogy ez a mechanizmus igazán jól működjék. Véleményem szerint azért, mert *kultúrájukból* ma még hiányzik a döntésképeség. Vannak, akik a politikától még valami újabb látványosságot várnak az új gazdasági mechanizmus jobb működésének érdekében. Lehet, hogy van is még jó néhány gazdaságpolitikai tennivaló, de úgy gondolom, a szó szűkebb értelmében vett politika alapjában véve megtette a magáét: nemcsak biztosította a döntési jogot meglehetősen széles körben, hanem olyan gazdaságirányítási rendszert vezetett be, amelynek mechanizmusa maga követeli meg a döntések vállalását, vagy éppen az egyszer hozott döntés megváltoztatásához szükséges rugalmasságot. Vagy vegyük a párt politikájának másik alapvető programját, a szocialista demokratizmus fejlesztésének programját. Igaz-e vajon, hogy a szocialista demokratizmus fejlesztésének feladata döntően politikai, hogy tehát a meglevők helyett új szervezetekre, új politikai formákra van szüksége a demokráciának? Valószínű, hogy itt is van politikai tennivaló is. De ha józanul nézünk szembe a szocialista demokratizmus problémáival Magyarországon, lehetetlen nem észrevenni, hogy az emberek nagy tömegei a demokratizmus ma biztosított lehetőségeinek is csupán kis százalékával élnek. Az emberek nagy része nálunk demokratikus jogaival ma még egyszerűen nem tud élni: vagy nem él velük, vagy visszaél velük. A jogokkal való nem élés és visszaélés között senkinek sem könnyű eltalálni azt a harmadikat, amelyet egy nép, egy nemzet számára könnyen és szokásszerűen eltalálhatóvá csak hosszú kulturális

fejlődés tehet. Demokráciát még szocialista állam sem csinálhat demokraták nélkül. Demokratává lenni a mi viszonyaink között: kulturális forradalom. A szocializmus alapjainak lerakása után pártunk fő célkitűzései az új gazdasági irányítási rendszer bevezetése és fejlesztése, valamint a szocialista demokratizmus kiszélesítése. A kettő összetartozik, de még egymást támogatva sem mehet előre, ha e célkitűzések megmaradnak a politikai tennivalók körében. A mindennapok, az életforma forradalmasodására is szükség van, amely forradalmasodás spontán és kevésbé spontán formákban természetesen zajlik, de politikai feladat lenne nagyobb tudatosságot vinni ebbe a folyamatba. Kulturális forradalmunknak ezt a tudatosulását ezért nem csupán a párt tudománypolitikai irányelvei fejezik ki, hanem például az ifjúság problémáival és a nők helyzetével foglalkozó dokumentumok is. Lehet, hogy ezek a dokumentumok nem keltenek tömeglelkeseledést, de kommunisták százezreinek figyelmét terelik olyan problémák felé, amelyek csak kisebb részben politikai, nagyobb részben kulturális problémák. A kulturális forradalom nem elsősorban a politikusok dolga, a politika csak alapjait, előfeltételeit, kereteit és bizonyos politikai mozgatóit teremtheti meg.

Azt jelenti-e ez, hogy a politika megtette a magáét, most már minden az egyes emberen múlik? A kulturális forradalomnak ez a felfogása nem a politika mindenkori apologetikája-e vajon, nem felmentése-e a politikának minden további feladat alól, az egyes emberre hárítva ezzel a felelősséget az új gazdasági mechanizmus és a szocialista demokratizmus mai és jövőbeni fogyatékoságaiért?

Úgy gondolom, nem. Mert hiszen éppen arról van szó, hogy országunk kulturális forradalmasodását a pártirányítás törekszik valóban kulturális forradalommá tenni. A mindennapok, az életforma forradalmát az egyes emberek fogják végrehajtani, de a párt – túlnyomó részt eszmei – vezetése nélkül ez aligha sikerülhetne. A kulturális forradalom igénye kisebb-nagyobb mértékben minden emberben megvan, de kommunista eszmeiségű orientáló munka nélkül az emberek könnyen beérik fél- vagy éppen áleredményekkel. A magyar falu például ma látványosan gazdagodik.

Ez gazdaságpolitikánk egyik legnagyobb eredménye. És a háztáji gazdaságok óriási szerepe ellenére – a szocialista magyar falu gazdagodik. De a falu kulturális forradalmasodása túlnyomó részt spontán, egyenlőtlen és nagyon ellentmondásos folyamat marad mindaddig, amíg a vidék közművelődésének ügye nem lesz a mainál hatékonyabb formákban a helyi pártmunka része. Ha még a Központi Bizottság munkájában is előtérbe kerültek a kulturális forradalom politikai elősegítésének kérdései, mennyivel inkább kívánatos lenne ez a helyi pártszervezetek feladatkörében. Lehetséges, hogy a jövőben a helyi pártszervezetek fő feladata a szó széles értelmében vett kulturális forradalom elősegítése és eszmei irányítása lesz majd.

Érdekes okfejtését hallgatva az a gondolat támadhat bennünk, hogy a további tennivalóknak a kulturális forradalom fogalmában való összefoglalása – különösen abban az értelmezésben, hogy a kulturális forradalom nem elsősorban politikai jellegű – a fogyatékoságokért való felelősséget áthárítja az egyes emberekre, miközben az egyes embert, különösen a fiatalságot, kitessekeli a politika mezőiről.

Az ifjúság legtudatosabb rétege látszólag valóban politizálni akar, s elégedetlensége részben abból származik, hogy úgy érzi, az országos politikába nincs komoly beleszólása. Ha azonban fiataljaink megpróbálják konkrétan megfogalmazni, mit is akarnak voltaképpen, kiderül, hogy eszük ágában sincs a szó szűkebb értelmében politizálni, hanem éppen ellenkezőleg: amit teljesen érthető türelmetlenséggel valójában akarnak, az nem más, mint amit Lenin kulturális forradalomnak nevezett: a mindennapok, az életforma, a szokások forradalma. Az ifjúság különböző rétegei – a maguk módján – próbálják is csinálni ezt a forradalmat. Legnagyobb fájdalmuk, hogy úgy érzik, egyéni képességeiket nem tudják eléggé kibontakoztatni, nem tudnak „érvényesülni”. Ez azonban nem speciális ifjúsági kérdés. A szocializmus nem közvetlenül és nem egyszerre szabadítja fel az egyéniséget. A kommunizmus tudatosan nem kezdi cselekvését „az egyéniség felszabadításával”, az anarchista vágyalom. A kommunizmus mindenekelőtt az osztályelnyomástól szabadítja meg a tömegeket,

és szükségképpen első – Marx szavával „még nyers” – fázisában a tömegekre és a szervezetekre támaszkodik, nem közvetlenül az egyéniségre. Ez az egyetlen útja-módja olyan politikai, gazdasági és szervezeti alapok megteremtésének, amely alapokon az egyéniség felszabadulhat.

Ma a nem politikai, hanem kulturális forradalom időszakában sokan – főleg fiatalok – szinte „visszavágyóknak” a politikai forradalom általuk meg sem élt korszakába, azzal a romantikus elgondolással, hogy a maival ellentétben ez a korszak volt igazán forradalmi korszak, amelyben minden egyén maximálisan kibontakoztathatta képességeit a köz javára.

Ezzel szemben a valóság az, hogy a fegyveres vagy politikai forradalomban az egyén, az egyéniség igen keveset nyom a latba. Ha fegyverek dörögnek, vagy sok ember vonul és kiabál az utcán, akkor a kezében fegyvert szorongató vagy a jelszavakat kiabáló egyén esetleg nagyon bátornak és nagynak érzi magát, de érzése csalóka, mert valójában a fegyver vagy a tömeg a nagy, a hatékony, az ütőképes, nem az egyéniség. Fiataljaink forradalmi romantikája, mint minden romantika: menekülés; a mi körülményeink között éppen az egyes ember forradalma előírt, a mindennapi élet problémái előtt való meghökölés. Senki sem gondolhatja, hogy az egyes ember életforma forradalma könnyű dolog, ellenkezőleg, nagyon is nehéz, s így fiatalok és nem fiatalok meghökölése, visszariadása, tétovasága, menekülése vagy éppen megalkuvása nagyon is érthető. Az egyes ember persze saját forradalmát sem vívhatja meg a többi ember, a társadalom és a politika segítségével. Hogy a kulturális forradalom, a szocialista embereszmény néhány elvont alapelve ott olvasható a brosúrákban, az még nem teszi magától értetődővé, hogyan kell az egyénnek a maga forradalmát végrehajtania családjában, a feleségéhez, gyermekeihez vagy szüleihez való kapcsolatában, szomszédaival vagy hivatali főnökeivel való viszonyában. Aki azt hiszi, hogy Vietnamba menni vagy az utcára vonulni nehezebb és ezért forradalmárhoz méltóbb dolog, az még sohasem gondolta át alaposan, milyen nagyon nehéz forradalmat csinálni éppen a kicsiny dolgokban, amely kicsiny dolgok együttese azonban maga az egész emberi élet. Lenin ezt is rendkívüli

világossággal fejezte ki 1923-ban, amikor a nagy dolgokban való forradalmiságot szembeállította a kicsiny dolgokban, a minden napok szokásaiban való gyámoltalansággal és konzervativizmussal, ami igen gyakran éppen a nagy dolgokban való forradalmiság fonákja. Bizonyos vagyok abban, hogy az egyének kulturális életforma-forradalma van olyan nehéz, sőt szerintem nehezebb is, mint a fegyveres vagy politikai forradalmakban való részvétel. A nehézség ott kezdődik, hogy az egyes ember életének tengernyi kérdésében nem is tudja, hogy választási lehetősége van. Ott folytatódik, hogy ha már választási lehetőségének tudatára ébredt, a választás csak az ő dolga lehet, senki másé. És egészen addig terjed, hogy a meggyőződése szerinti választással összeütközésbe kerül más egyénnel, társadalmi és politikai vagy éppen anyagi előfeltételekkel, körülményekkel.

Ha nem elsősorban a politika feladata a kulturális forradalom, hanem az egyes emberé, és a politika mégsem hagyhatja teljesen magára az egyes embert ebben a vonatkozásban sem, akkor mit tehet mégis a politika?

Ezt a forradalmat semmiféle politikai szervezet, sőt egyetlen teoretikus sem irányíthatja részleteiben. Az olyan kulturális forradalom, amely néhány központilag kidolgozott tézist akarna rákényszeríteni az egyes emberre, karikatúrája a mindennapok, az egyén forradalmának. Ezért olyan nehéz meghatározni a Lenin elgondolta kulturális forradalom politikai tennivalóit. Ezért lehetetlen egyetlen és egységes kampánnyal kulturális forradalmat csinálni. Ennek a nem politikai forradalomnak politikai feltételeit és alapjait a mi országunkban nagyjából megteremtettnek lehet mondani. Kulturális politikánk az irányítását is türelmesen, túlzásoktól mentesen látja el. Ám gazdasági és politikai konszolidációkkal, fejlődésünkkel együtt jár, hogy a spontán tendenciák tudatosabb és hatékonyabb befolyásolásának a feladata megnövekszik. Mit tehetne hát a politika annak érdekében, hogy megkönnyítse az egyes emberek forradalmát? A kulturális forradalom irányításának nem azokról a politikai eszközeiről beszélek most, amelyekkel eddig is éltünk, nevezetesen az életforma forradalmának anyagi feltételeiről, az iskoláztatásról stb. Itt most a napjainkban megnövekedő feladatokról

lenne szó, arról, hogy mit kell tennünk most a további tudatosítás, a szocialista eszmeiség, a szocialista tudat fejlesztése érdekében. A kulturális politika centrális feladata lenne olyan szellemi élet kibontakozásának elősegítése, amelyben ideológiai és művészeti viták hátsó gondolatoktól és sanda szándékoktól, kicsinyességektől és klikkérdekektől mentesen zajolhatnának le, amely szellemi életben a szocialista eszmeiségű közvélemény megizmosodhatna. Természetesen országos közvéleményre van szükség, a szocializmus ügyének elkötelezettek olyan közvéleményére, amely egyrészt a modern tömegkommunikációs eszközök segítségével, másrészt a pártszervezetek útján a legszélesebb tömegekhez férhetne hozzá, nem hatalmi szóval, hanem egyszerűen azáltal, hogy megvilágító erejű érveket és szempontokat tud nyújtani az egyes emberek legsajátabb problémáihoz is.

Így talán el lehetne érni, hogy egyszer a műveletlenség és a műveletlenségből fakadó minden egyoldalúság szégyellnivaló legyen, a holtig tanulás igénye feltámadjon a „legmegállapodottabb” rétegekben is, s a kulturált szórakozás- és pihenésformák mind jobban háttérbe szorítsák a puszta időöltést. A mindennapoknak ez a forradalma, amely már mai anyagi lehetőségeink bázisán is lehetséges lenne, de előrehaladása nagyrészt még spontán és ellentmondásos, legnagyobb támaszát és szervezőjét kétségtelenül a szocialista elkötelezettségű művészetben találhatja meg. Magas színvonalú szocialista művészetben, amely az említett szocialista közvéleménynek is mintegy az esszenciája, csúcsteljesítménye, legjobb kifejezője és leghatékonyabb eszköze egyben. A televízió és a rádió, a film, a könyv és a színház juttatja el széles tömegekhez az emberiség legjobbjaitól leképezett és újjáalkotott teljes emberi életet, a politikától a mindennapok legapróbb problémáig, a teljes emberi élet minden gyötrelmével, bűnével és nagyságával együtt, s ha valami hatékonyan mozgósíthat az életforma, a szokások átgondolására és megváltoztatására, akkor az a művészetnek ez az emberi teljessége, amelynek hatásához persze hasznosan szekundálhat az értő és érthető kritika, elemző kommentár, segítve ezzel a művészi élmény lefordítását a mindennapok nyelvére.

Tehát fő feladatunk a szocialista közvélemény és művészet bátorítása? Mintha az utópisztikus elképzeléseket tagadva,

újabb utópiához jutnánk el. Nem hasonlít ez a felvilágosodás sokat emlegetett és bírált nevelési elvéhez,

Valóban hasonlít, mégpedig nem véletlenül, hanem azért, mert a legsürgősebb politikai feladatok „nyers” elvégzése után a szocializmus végre hozzáfoghat a felvilágosítók álmainak valóra váltásához. Azt hiszem, az elmúlt korszakban a felvilágosodás gondolati kincseiből igen keveset tudtunk hasznosítani, beolvasztani szocialista kultúránkba. Igen problematikus, jórészt negatív hatással volt ránk a felvilágosodás történetietlensége, voluntarizmusa. Ha azonban nem politikánkba, hanem kulturális forradalmunkba igyekszünk bevinni a felvilágosodás eszméit, nyilvánvaló, hogy pozitív módon fejtheti ki hatását például az a számtalan kiváló etikai, pedagógiai stb. eszme-futtatás és ötlet, amely a nagy felvilágosítók műveiben található. Ők *még* csak neveléssel-önneveléssel gondolták el a kulturális forradalmat, ezért voltak utópisták; mi *már* a szocializmus építésének centrális problémáját kell hogy lássuk a nevelés-önnevelés feladatkörében. Ők még reformista álmodozók voltak, mi már reformáló forradalmárok lehetünk – legalábbis részben. Például Rousseau-t olvasni számunkra korábban inkább filozófiatörténeti tanulmány volt, ma és a jövőben azonban: kulturális forradalmunk szempontjából aktuális szükségletünk. S így van ez a régi filozófia egész nagy etikai irodalmával. Egyáltalában: az új tennivalók, a szocializmusépítés új szakaszának feladatai támasztották fel a marxista etika iránti tömegigényt. Sőt, nemcsak a marxizmus előtti filozófiát olvashatjuk ma új szemmel, hanem mai csökevényeit, a mai polgári-kispolgári filozófia olyan erőfeszítéseit is, mint például a francia egzisztencializmus vagy az amerikai „balos” szociológia. Jól tudjuk, ezeknek az irányzatoknak a döntő hibája, hogy megrekednek a mindennapi élet szintjén, s hogy ez a megrekedés politikai eltévelyedésekhez vezet. De bírálatukban nem érhetjük be ennek a megrekedésnek a leleplezésével, hanem marxista-leninista módszerünkkel és elméletünkkel nekünk is fel kell térképeznünk azt a szférát, amelyben ők megrekednek, tehát az úgynevezett mindennapi életet, mert csak így tudjuk megmutatni, hogyan lehet annak megtévesztő látszataiból, közvetlenségéből stb. „fölemelkedni”, helyesebben hogyan lehet magát a mindennapi életet úgy átalakítani, hogy az ember társadalmiságát közvetlenül

tartalmazza. A társadalom fejlődése, vallotta Marx és Engels, sohasem más, mint az egyének fejlődése.

Ezekről a kérdésekről azonban mindenekelőtt tudományos színvonalú eszmecsere szükséges. A politikai tennivalók kijelölését tudományos kutatásnak kell megelőznie. Ha azután az alapos helyzetfelmérés bebizonyítja például azt, hogy a mai iskolarendszerünk és pedagógiánk már nem hatékony segítője a kulturális forradalomnak, akkor a reformokkal nem szabad késlekedni. Nem véletlenül említem éppen az iskola példáját, hiszen sokunk érzése szerint itt súlyos problémák halmozódtak fel, márpedig az iskola fogalmilag is centrális helyen áll a kulturális forradalom problémakörében, lévén az a szervezet, amely a fiatalokat éppen a kulturálódásra tömöríti. Az iskolának a jövő embereit kell formálnia. Erről és más kérdésekről most bontakozik ki érdekes vita sajtónkban. Ügyeljünk e vita tudományos színvonalára, mert csak tudományos elemzés vezethet el bennünket a tennivalók felismeréséhez.

(1970. október)

Á DOGMATIZMUS VÁLSÁGA ÉS A MARXIZMUS

Sokféle vélemény hangzik el szerte a világon a marxizmusról. Egyesek válságban látják, korszerűtlennek minősítik, mások éppen ellenkezőleg: a reneszánszáról beszélnek. Kezdjük egy kényes kérdéssel. Egykori marxisták, mint például Gyilasz, leszámolnak eddigi világnézetükkel és renegáttá válnak. Vajon ez nem a válságnak, akár a megújulás válságának a jele?

Az értelmiségi körökben ma divatos kiábrándulás véleményem szerint igen sokféle lehet, egyénileg is különböző, mégis abban egy, hogy amiből kiábrándul, az csupán valami szimplifikált, meghamisított, félreértett marxizmus, amelynek Marx, Engels és Lenin elméletéhez és módszeréhez semmi köze. A kiábrándulók, mint például a saját szavai szerint börtönéveiben egy pillanat alatt megvilágosodott Gyilasz, persze azt képzelik és hirdetik, hogy jól ismerik, sőt „kiismerték” a marxizmust és rájöttek csalafintaságaira, meggyőződtek fejlődésképtelenségéről, és így tovább. Ám ha

egy kicsit utánanézzünk, mit is gondolnak ezek a bölcsek autentikus marxizmusnak, majdnem mindig csattanósan kiderül, hogy marxizmusnak a saját brosúraismereteiket, évtizedekkel ezelőtt beléjük sulykolt dogmatikus egyoldalúságaikat hiszik.

Ők marxistának hitték magukat. Nyilván meggyőződésből. Ma is tapasztalhatjuk, hogy különböző nézeteket valló emberek, esetleg egymással élesen vitázók is, egyaránt Marx örökösinek nevezik magukat. Mivel az önjellemző vallomások nem mindig megbízhatóak, előfordulhat, hogy hiedelmek állnak vitában hiedelmekkel. Hogy igazodhatunk el az ideológiai harc bonyodalmaiban? Mi a marxizmus objektív kritériuma?

Az, hogy mi a marxizmus, egyáltalán nem hit kérdése. A marxizmus mindenekelőtt: a múlt század gondolkodásának nagy teljesítménye Marx és Engels műveiben. Ezek a művek „objektumok”, amelyeknek nagy többsége ma már hozzáférhető, kutatható; s ilyenformán objektív tudományos vizsgálat dönthet arról, mi a marxizmus – legalábbis elsődleges, mondjuk filológiai megközelítésben.

Nem vezet ez egy újfajta betűrágáshoz, vagyis dogmatizmushoz?

Engels azt ajánlotta, hogy a történelmi materializmust mindenekelőtt Marx munkásságában tanulmányozzák. Ezzel nem dogmatizmusra szólította fel a marxista tanok követőit, hanem arra, hogy Marx elméletét és módszerét – mielőtt róla nyilatkoznának vagy netán alkalmazni próbálnák – ismerjék meg Marx műveiből. A marxi művek tanulmányozása éppen ezért nem olyan feladat, amit, mondjuk, elvégez egy nemzedék és aztán megspórolja ezt a munkát a következő nemzedéknek – például úgy, hogy brosúrákban teszi számára hozzáférhetőbbé. A marxizmus világméretű terjedésének története azt mutatja, hogy az ilyen megspórolási kísérletek balul ütnek ki. A II. Internacionálé teoretikusainak, majd a sztálini idők professzorainak tankönyvei többnyire nem bevezették az új generációkat a marxizmusba, hanem inkább elzárták attól, a marxi gondolat gazdagságát a maguk állítólag didaktikai szempontból indokolt egyszerűsítéseivel helyettesítve.

Mint ismeretes, a II. Internacionálé álmarxizmusát félretolni és az autentikus marxizmushoz visszanyúlni Lenin nagy feladata volt. A sztálini idők tankönyveinek félretolásával Marx, Engels és Lenin marxizmusához visszanyúlni pedig a mi korunk feladata, amely a XX. kongresszustól fogva vált teljesíthetővé.

Dogmatizmus-e, bibliamagyarázat-e, hogy ilyenformán a marxizmus klasszikusaihoz mindig újra visszanyúlunk? Külsőleg valóban hasonlíthat ez a kereszténységnek a bibliához való ragaszkodására, de ne felejtjük el, hogy még a kereszténységen belül is mindig az új, a progresszív, az eretnek áramlatok igyekeztek a bibliával új és közvetlen kapcsolatot teremteni, miután megelégték ennek a keresztény szempontból valóban fundamentális műnek a tőlük való elrekesztését a hivatásos és hivatalos bibliamagyarázók által.

Komolyra fordítva a szót: a kérdés inkább az, mit akarunk megtanulni a klasszikusok műveiből. A marxizmus-leninizmus tartalma szerint módszer. A materialista dialektika módszere. Marx, Engels és Lenin elmélete ennek a módszernek a formája. Minthogy pedig tartalom és forma egymástól eltérhetetlen, a materialista dialektika mint módszer nem emelhető ki a klasszikusok elméletéből. Igaz, hogy az elmélet romlandóbb, mint a módszer, mégis, minden módszer csak elméletben igazolódhat; az elmélettől elszakított módszer már nem módszer, pusztán néhány módszer-tani alapelv lehet, amelynek mondjuk materialista-dialektika címen való önállósítása csupán afféle bevezető lehet a marxizmus mint módszer elsajátításához. A klasszikusokhoz való visszanyúlás tehát módszerüknek elméletükben való megértését szolgálja, de sohasem jelentheti az elmélet korhoz kötött betűinek a módszertől elszakított imádatát.

A korhoz kötött forrásművekhez való visszanyúlás gusztusa helyett nem lenne-e célszerűbb feladat sokkal inkább a mai valóság tényeinek tanulmányozását, illetve magyarázatát szorgalmazni?

A normális ember természetesen mindig saját korának, saját életének problémáira keres magyarázatot, ilyenformán gondolkodása óhatatlanul a valóságból indul ki. Ám korunk legfrappánsabb

tényeinek egyike, hogy miközben a Gyilasz-féle kiábrándulók tisztos múlt századi, de teljesen elavult teljesítménynek vélik a marxizmust, a marxizmus-leninizmus világszerte olyan mértékű terjedésben, előnyomulásban van, amilyen mértékű hódító utat még sohasem tett. Miközben a saját dogmatizmusukból kiábránduló értelmiségiek a marxizmus válságáról lirizálnak, Marx, Engels és Lenin műveit milliók olvassák világszerte, éppen mert a mi korunk problémáira ennek a tisztos múlt századi módszernek és elméletnek a segítségével remélnek választ. Politikai függetlenségüket elnyert ázsiai, afrikai és dél-amerikai országok politikusai a marxizmus klasszikusainak tanulmányozásával próbálnak eszközöket szerezni politikai programjuk kikovácsolásához.

És Európa?

Eléggé ismeretes, hogy az autentikus marxizmus keresése a mai európai értelmiségnek ismét legalább akkora szenvedélye, mint mondjuk, a húszas években volt. A Gyilasz-féle kiábrándultak vakságának nyilvánvaló bizonyítéka, hogy a XX. kongresszussal megindult regenerálódási folyamatot válságnak nézik, és nem veszik észre, hogy a marxista gondolat éppen azóta indult új és eddig legnagyobb hódító útjára az egész világon. Amikor Gyilasz úgy véli, hogy a marxizmus mint ideológia Sztálin idejében volt világszerte a leghatékonyabb, ugyanazt mondja, mint a sztálini korszak néhány visszasírója, elárulva ezzel, hogy a marxizmusról, ideológiáról és a többről formált nézetei ma is ugyanazok, mint „sztálinista” vezető korában; hogy tehát a marxizmust bírálva voltaképpen korábbi önmagától akar – sikertelenül – megszabadulni. (Törekvésük ebben a formában, megítélésem szerint, a pszichopatológia körébe tartozik, és mint ilyen, magánügy.) A kiábrándulók tehát egyáltalában nem a tények nyomására ábrándulnak ki, ellenkezőleg, a tényeknek fordítanak radikálisan hátat, amikor megvilágosodásaikról írják költeményeiket.

Az olyan gondolati teljesítményekhez való újra meg újra szükséges visszanyúlást, amilyen teljesítmény klasszikusaink életműve, egyáltalán nem a dogmatizmus gesztusának látom, hanem a világ legtermészetesebb dolgának; miként azt is, hogy az emberi gondolkodás korábbi eszközeihez fordulunk, hogy korunk új

problémáit ne pusztá kézzel, illetve üres fejjel közelítsük meg. Visszanyúlunk Arisztotelészhez is, a felvilágosítókhöz is, a jó öreg Hegelhez is. Ha egyén és politikai közösség mai problémái komolyan érdekelnek bennünket, egyszerűen nem nélkülözhetjük Arisztotelészt sem. Ha embere és természet mai, sőt jövőbeni problémáiról tudományosan akarunk gondolkodni, Rousseau-t elolvasni kötelességünk. Az emberi gondolat nagy teljesítményei sohasem válnak pusztán történelmi dokumentumokká, aktualitásokat mindig megőrzik, minden új kor problémái szemszögéből egyre több tanulsággal szolgálnak. És mennyire inkább így van ez a marxizmus klasszikusainak teljesítményével, amely igenis a *mi* korunk, tudniillik a világg kapitalizmus leküzdése korának mindmáig legnagyobb műve. A marxizmus klasszikusait még egy olyan távoli korban is olvasni fogják, amikor elméletüket természetszerűleg sokkal történelmibbnek fogják érezni, mint ma érezhetjük. Tudományos szempontból egyszerűen nevetséges azt állítani, hogy a marxi-lenini elmélet elavult volna egy olyan korban, amelynek gazdaságilag még túlnyomó, politikailag pedig cseppet sem veszélytelen egyik ereje a kapitalizmus. Azokkal a primitív (vagy polgári apologetikus) teóriákkal, amelyek szerint a mai kapitalizmus már nem is kapitalizmus, voltaképpen nem is lehet vitatkozni. Mert hiszen, hogy a kapitalizmus micsoda, ezt a kérdést tudományosan éppen Marx életműve válaszolta meg. S aki ezt az életművet ismeri, az tudja, hogy Marx a múlt századi tendenciák alapján is következtetni tudott a mai kapitalizmus számtalan vonására. Marx Károly, ez a múlt századi tudós, aki soha életében nem repült, soha életében nem volt moziban, nem hallgatott rádiót és nem nézett televíziót, megtámadhatatlan logikával írta le a kapitalizmus lehetőségeként a mai úgynevezett tudományos-technikai forradalmat. Nem azért, mert zseni volt vagy éppen próféta, mint Gyilasz mondja, hanem mert tudós volt, aki az egész megelőző gondolkodás eredményeivel közelített kora tényeihez, s így azokat a világtörténelmi mozgás mozzanataként fejthette meg a messzi jövőbe nyúl érvénnyel.

Nem lehetséges-e, hogy a „kiábrándulás” értelmiségi divatjában szerepet játszhatnak a XX. kongresszus utáni társadalmi és politikai valóság bizonyos elemei is?

Egészen természetes, hogy a dogmatikusok e kiábrándulási divatjának közvetlen kiváltója az elmúlt egy, másfél évtized valósága. A XX. kongresszussal ugyanis szerintem a kommunista mozgalom és ideológia egész sor dogmatikus illúziójának felszámolása kezdődött meg, helyesebben egy olyan illúziókat felszámoló mechanizmus indult el, amely az eközben keletkező újabb illúziókat – egyebek közt a XX. kongresszussal kapcsolatosakat – is felszámolni törekszik. A szocialista valóság e folyamatának bizonyos szempontból alighanem az a lényege, hogy egyre inkább a reális lehetőségekre igyekszünk építeni közvetlen célkitűzéseinket, hogy valóban időálló, reális bázisokat teremthessünk a majdani világkommunizmusért vívott harc számára. A kommunizmusnak ez az önbírálaton át vezető regenerálódása a javíthatatlan dogmatikusok szemszögéből tekintve nem más, mint a kommunista „eszmények” feladása, opportunista behódolás, szövetkezés a kapitalizmussal. Mivel néhányszor emlegettük Gyilasz nevét, megjegyzem, hogy most nem róla van szó, nem is az általa képviselt kiábrándultak táboráról, nem a renegátokról, hanem azokról a doktrinerekről, akik többnyire valószínűleg szubjektív jóhiszeműséggel, valóban a kommunizmus „eszményét” féltik a valóságtól.

Nos, ha ezek az emberek nem ismerik Marx és Engels gyakorlati politikai tevékenységének nagyfokú realizmusát és hajlékonyságát, egyszóval a tevékenységükben gyakorlattá lett forradalmi dialektikát a maga egész gazdagságában, legalább arra gondolhatnának, milyen hallatlanul rugalmasan választotta meg Lenin az akkor és ott megfelelő politikai eszközöket és formákat. Sőt, Lenin politikai gondolkodásának fejlődésében való tanulmányozása plasztikus képet nyújthat egy olyan folyamatról, amelynek fő vonása éppen az, hogy Lenin először a századforduló orosz ideológiáinak fellegeiből az orosz valóság tanulmányozására orientálta a forradalmi erőket, megteremtve a harc hatékony szervezeti formáit is, majd a Nagy Októberi Forradalom világtörténelmi tettével természetszerűleg velejáró illúziókat igyekezett egymásután szertefosztatni, helyesebben reális célkitűzéssé változtatni. Csak gyógyíthatatlan doktrinerek mondhatják, hogy a párizsi kommün vagy az 1919-es Magyar Tanácsköztársaság valamiféle „kommunista eszményhez” közelebb állott, mint a mai Szovjetunió és a kelet-európai szocialista országok. De legalább

azt gondolnák meg ezek az álmodozók, hogy a párizsi és a magyar kommunista hatalom néhány hónapig tarthatta csak magát, az oroszországi szovjet hatalom és később a támogatásával létrejött kelet-európai rezsimek pedig fennmaradtak és fennmaradnak, és e fennmaradásuk nem csupán a nagy természetnek köszönhető, hanem elsősorban éppen annak a lenini realizmusnak, amely ezt a kommunizmust – egészében véve – minden végzetes tévedéstől megóvta. Akik ma a Szovjetunió és a szocialista országok reformkísérleteit valamiféle kapitalizálódásnak mondják, legalább azt meggondolhatnák, hogy Lenin egyik, azóta legfényesebben beigazolódott gondolati lépése a szövetkezetesme fölvetése volt, és e lépéssel egy csapásra elvette a szövetkezet gondolatát a reformista szociáldemokráciától és az anarchizmustól. Mégpedig korántsem napi politikai ötlettel, hanem elméletileg végiggondolva, hogy egészen mást jelent szövetkezetesítést hirdetni a proletárhatalom megteremtése előtt és után. Véleményem szerint ugyanígy vette el a reformizmustól a reformpolitikát is, bebizonyítva, hogy a hatalom megragadása után a forradalmi politika – belsőleg tekintve – reformpolitika. Talán fölösleges is hozzátenni, hogy a szocialista országok mai gazdasági reformkísérleteinek módszertani szempontból máig gondos tanulmányozást igénylő modellje a lenini NEP.

Mivel magyarázható mégis, hogy míg az 1917-es orosz forradalom hatására Európában forradalmi fellendülés kezdődött, ami a harmincas évekre is átterjedt, és többek között a spanyol polgárháborúban nyilvánult meg – addig újabban Európa csendes, ha csak az 1968-as diáklázadásokat nem tekintjük forradalmi kezdeményezésnek.

A 68-as diáklázadásokat nem lehet forradalmi hullámnak felfogni – ezek inkább lázadáshullámok, egyebek közt éppen a nyugat-európai forradalmi apály okozta pszichózisból eredően. Ugyanez a pszichózis teszi érthetővé, hogy sok nyugat-európai baloldali értelmiségi ma az ázsiai és latin-amerikai mozgalmakra tekint, s onnan vár valamiféle világforradalmi indítást. Ezzel kapcsolatban gyakran mondják, hogy a világforradalmi mozgalom központja Angliából először Franciaországba, onnan Németországba,

onnan Oroszországba, onnan végül Kínába tolódott át. Véleményem szerint ez a folyamatos keletre tolódás sematikus kép, amelyet bárki könnyűszerrel folytathat úgy, hogy a centrumot áthajóztatja a Csendes-óceánon Amerikába, majd onnan ismét Európába és Afrikába is. E geográfiai elgondolással szemben a történelmi alapokon bekövetkezett Kelet felé tolódás Oroszországig igaz. De aki nem a földgömb kerekességével, hanem történelmi-társadalmi elemzéssel akarja feltárni e folyamat lényegét, annak szembe kell néznie a ténnyel, hogy Oroszország földrajzilag is, de gazdasági-társadalmi alakulata szempontjából is – Lenin kifejezésével – „félíg európai, félíg ázsiai ország” volt, amelynek nem ázsiai, hanem európai részében zajlott le a világ első győztes szocialista forradalma. Következésképpen a világforradalom központja a Nagy Októberi Forradalommal nem tolódott el Ázsiába, csupán Európa periferiájára, Európa és Ázsia egy, a forradalom szempontjából különösen szerencsés határterületére, ahogyan egyébként hasonló eltolódás jellemzett eddig kivétel nélkül minden társadalmi formációváltást a történelemben. (Az Egyiptom és Mezopotámia szempontjából perifériális jelentőségű görög szigetvilág, a római birodalmiság szempontjából perifériális Gallia, a kontinentális szempontból félreeső Anglia – és sorolhatnánk tovább a példákat.) Mint ismeretes, a Nagy Októberi Szocialista Forradalom győztese a világforradalom további terjedését először egy európai forradalomtól várták. Az európai forradalmak bukása után Lenin különös figyelmet szentelt Ázsiának, mint a proletárforradalom *szövetségesének*. Európa felé a második világháború adta lehetőség bázisán tehetett fontos lépéseket a kommunizmus. Hogy további lépéseink Európában hol és mik lesznek, arról fantáziálgatni nem a kommunisták dolga. A mi dolgunk a marxizmus-leninizmus módszerével ismerni fel és aknázni ki mindig a *reális* lehetőségeket.

Az illúziók felszámolásának gyakorlati módja nem látszhat-e az ázsiai népek, de akár az európai „új baloldal” szemszögéből a kapitalizmushoz való közeledésnek?

Fejlődésünknek ez a megítélése véleményem szerint sokféle okból teljesen érthető, nyugaton és keleten egyaránt a forradalmi türelmetlenség magyarázza. A marxizmus problémáira szűkítve

a kérdést, ugyancsak azt kell mondanom, hogy teljesen érthető – a dogmatikus álláspontból. A dogmatikus álmarxizmus ugyanis a kispolgári utópizmushoz és anarchizmushoz hasonlóan mindig úgy egyszerűsítette le magának a világtörténelmi fejlődés marxi elméletét, hogy abban a bizonyos öt alapformációban az ötödik, a kommunizmus egyszerűen a megelőző négy mellé illeszkedett ötödikként. Marx, Engels és Lenin azonban a kommunizmust sohasem mint egy ötös sor egyik tagját gondolta el, hanem éppen azzal különböztette meg minden előző formációtól, hogy ez a társadalom képes először örökbe fogadni és minden egyén számára hozzáférhetővé tenni az egész megelőző történelmi fejlődés minden értékét. Az avantgardista illúziókkal való leszámolás mai folyamatát a marxizmus klasszikusai mint az eredeti elgondolásukhoz való visszatérés progresszív folyamatát üdvözölnék. Ismeretes például, hogy fegyveres forradalmat sem Marx, sem Engels, sem Lenin nem akart tisztán önmagáért. Ellenkezőleg, a fegyveres forradalmat és polgárháborút olyan katasztrófának tartották, amelyet a kommunizmusra csak a reakció kényszeríthet rá. Saját intézményeink örökös felforgatása csupán azért, hogy mindig mozgásban legyenek, nem marxista forradalmiság. Amíg politikára egyáltalán szükségünk van – s alighanem még nagyon sokáig szükségünk lesz rá –, addig nem a politikai rendszer örökös felforgatására, hanem mindenekelőtt stabilitására van szükség, hogy a kulturális fejlődés számára biztos és nyugodt keretként szolgálhasson. Természetesen ott és amikor ez a keret emberi-társadalmi fejlődésünk béklyójává lesz, megfontolt reformokra és új formák kikísérletezésére van szükség. A mai „új baloldali” avantgardisták szerint a szocialista országok túlságosan megállapodottak. Ez a hiedelem minden mélyebb történelmi bepillantás hiányáról tanúskodik. A szocialista világnak ugyanis fennállása óta még sohasem volt olyan évtizede, amikor a kapitalizmussal vívott közvetlen politikai, vagy éppen fegyveres harc sürgető kényszerfeladataitól mentesen saját belső problémáinkra koncentrálni lehetett volna az új valóság berendezése, csiszolása, az új erkölcsök, az új kultúra meggyökereztetése, fejlesztése. Nem egyszerűen arra gondolok, hogy a szocializmusnak nem volt még békés évtizede, mert viszonylag békések voltak például a harmincas évek; ám akkor nem csupán jó szokások és emberi

tulajdonságok honosodtak meg a Szovjetunióban, hanem sajnos egy sereg egyáltalában nem kommunista módszer és emberi vonás is. Azt hiszem, a XX. kongresszus óta eltelt időszak az első olyan szakasz a szocializmus történetében, amelyben a szovjet állam ereje biztosítja azt a stabilitást, amelyre a fennálló szocializmusnak és ezért a világkommunizmus ügyének életbevágóan szüksége van. Az SZKP XXIV. kongresszusa is nyilvánvalóan ezt a stabilitáspolitikát erősítette meg, amelynek bázisán folytatódhat a lenini értelemben vett kulturális forradalom. E kulturális forradalomban pedig igenis egyre fokozódó mértékben vesszük át, tesszük magunkévá az egész emberiség felhalmozott értékeit, úgy-hogy ebben az értelemben „közeledni” más, fejlett kultúrákhoz, valójában egyet jelent kommunizmusunk kiteljesedésével a marxizmus klasszikusainak elgondolása szerint.

(1971. június)

JEGYZETEK

LENIN ÉS A KULTURÁLIS FORRADALOM

- ¹ Idézi Réti László, Lenin és a magyar munkásmozgalom, Bp. 1970, 256.
² Vö. különösen „Lenin és a kultúra kérdései” c. tanulmányával: Lukács György, Lenin, Bp. 1970, 137–162.
³ Vö. pl. 1913-ban írt, „A népművelési minisztérium politikájának kérdéséhez” c. cikkével: LÖM 23, 125–134.
⁴ Vö. N. K. Krupszkaja, Közoktatás és demokrácia, Bp. 1957.
⁵ LÖM 38, 51, 51–52.
⁶ Vö. uo. 56.
⁷ Uo. 322, 324.
⁸ Uo. 205.
⁹ Uo. 252–253.
¹⁰ Uo. 310.
¹¹ Uo. 373.
¹² Vö. LÖM 41, 284–293.
¹³ LÖM 45, Bp. 1975, 362–264, 366.
¹⁴ Uo. 369, 370–371, 374–375.
¹⁵ Uo. 387, 388.
¹⁶ Vö. uo. 389–390.
¹⁷ Uo. 397–398.
¹⁸ Vö. Radovan Richta és munkaközössége, Válaszúton a civilizáció, Bp. 1968, 22 skk.
¹⁹ *Társadalmi Szemle* 1970/4, 79.
²⁰ Uo. 79–80.

ENGELS A FILOZÓFIA JÖVŐJÉRŐL

- ²¹ Marx–Engels Művei 20, 26.
²² Uo. 135.
²³ Uo. 138.
²⁴ Az „egyetemes összefüggés tudománya” kifejezés is Engelstől való; vö. „A természet dialektikája” tervével, uo. 323.
²⁵ Vö. uo. 358 és 487.
²⁶ Vö. uo. 37 skk.
²⁷ MEM 21, 259–260.
²⁸ Uo. 280.
²⁹ Uo. 292.
³⁰ MEM 20, 358; vö. még uo. 323.
³¹ Vö. Marx 1858. január 16-án, Engelshez írott levelével: MEM 29, 242–244.
³² MEM 20, 13; vö. még uo. 343.

A „NATURWÜCHSIGKEIT” FOGALMA MARXNÁL

- ³³ MEM 3, 52.
³⁴ Vö. például: MEM 42, 143–146.
³⁵ MEM 3, 55.
³⁶ Uo. 61–62.
³⁷ Uo. 70–71.
³⁸ Uo. 40–41.
³⁹ Uo. 75.
⁴⁰ Uo. 68–69.
⁴¹ Uo. 536.

BIBLIOGRÁFIAI JEGYZET

A jelen kötet alapvetően Tőkei Ferencnek először is *A társadalmi formák elméletéhez* című nagy tanulmányát tartalmazza, továbbá azokat a tanulmányait, amelyeket fölvetett *A szocializmus dialektikájához* c. kötetébe.

A társadalmi formák elméletéhez első megjelenése: Kossuth 1968.

A szocializmus dialektikájához első megjelenése: *Valóság* 1971/3: 1–18.; kötetben először: Kossuth 1974.

Az *Egyén és közösség* első megjelenése: uo.

A *Függelékben* közölt szövegek közül az említett kötetben megjelent: „Lenin és a kulturális forradalom” (első megjelenés: *Világosság* 1970/8–9: 471–477.), „Engels a filozófia jövőjéről” (első megjelenés: *Magyar Filozófiai Szemle* 1970/6: 989–993, MTA II. o. Közleményei 20. (1971)), „Három beszélgetés” (első megjelenés: Magyar tudósok, RTV–Minerva 1978). Egy későbbi gyűjteményes kötetbe (*A társadalmi formák marxi elméletéhez*, Kossuth 1988) kerültek be először „A 'Naturwüchsigkeit' fogalma Marxnál” (első megjelenés: *Világosság* 1979/8–9: 476–478.) és „A szocializmus dialektikájáról” (első megjelenés: *Népszava* 1983. III. 30.) című írások.

Felelős kiadó Kósa Ferenc
a Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány elnöke
A borító és a tipográfia
Kun Gábor munkája
KOSSUTH KIADÓ ZRT.
www.kossuth.hu / kiado@kossuth.hu

