

Kiss Viktor

**Az ideológia problémája Marx
gondolatvilágában***

***A disszertáció internetes nyilvánosságra hozatalát –
könyv formátumban történő megjelenése miatt – 2013.
júniusáig késleltetem.**

Politikatudományi Intézet

**Témavezető:
Ágh Attila DsC**

A bíráló bizottság névsora:

© Kiss Viktor, 2011

**Budapesti Corvinus Egyetem
Politikatudományi Doktori Iskola**

**Az ideológia problémája Marx
gondolatvilágában**

Ph.D. értekezés

Kiss Viktor

Budapest, 2011.

TARTALOMJEGYZÉK

ELŐSZÓ – MARX A MARXIZMUSOK UTÁN	7
ELSŐ FEJEZET: EGY RÉGI TÉMA – ÚJ IDŐK SZÁMÁRA	16
1. Az előzmények: a klasszikus marxizmus ideológiaértelmezéseinek elbizonytalanodása	17
2. A marxi ideológiaelmélet recepciója a három nagy újraértelmezési hullám tükrében	28
2.1. A neomarxizmus és a hamis tudat koncepciója	28
2.2. A posztmarxista fordulat és az alap–felépítmény-modell	40
2.3. A posztmodern kihívás: a reprezentációs és a deskriptív nézőpont megkérdőjelezése	47
3. Az ideológia problémája Marx gondolatvilágában	61
MÁSODIK FEJEZET: AZ IDEOLÓGIAELMÉLETEK MARX KORAI ÍRÁSAIBAN	71
1. A retrospektív értelmezéseken túl: a fiatal Marxtól a korai Marxig	71
2. Mozgalom – filozófiai átlarcban	79
3. Ideológiaelméletek Marx korai műveiben	87
3.1. A szociális forradalom szirénje: a tudatszerkezetek elmélete	87
3.2. Hogyan legyünk radikálisak, ha nem lehet? – az ideológiakritika	96
3.3. A kommunizmus érettségi vizsgát tesz: a materialista tudatelmélet	105
3.4. Az alternativitás pszichológiája: az elidegenedés és a tudatmódok	114
HARMADIK FEJEZET: A NÉMET IDEOLÓGIA – ÉRTELMISÉG, ELMÉLET, FORRADALOM	125
1. Marx esete a történelmi materializmussal	125
2. Akcióban a gondolat – egy értelmiségi helykeresése	131
3. Az ideológia politikájától a politikai ideológiáig	140
A) A felvilágosodás – az ideológia illúziója	141
B) A hegemoniaelmélet – az ideológia funkciói	145
4. A teoretikus szerepfelfogás	150
A) Kapitalista iparból ipari kapitalizmus	159
B) Antitársadalom, ellentársadalom, prototársadalom	168
NEGYEDIK FEJEZET: HOVÁ LETTEK A PROLETÁROK?...	172
1. A marxi radikális elképzelések és a pozitivitás tézise	172
A) Az alterpolitika reményei: új tudás az idealizmuson túl	175
B) Az antipolitika lehetősége: radikális cselekvés a „politikai tudaton” túl	179
2. Hova lettek a proletárok? – egy számkivetett a British Museumban	183
2.1.1. Demokrácia és kapitalizmus: a politika színháza	188

2.1.2. Társadalmi többség helyett politikai többség: a reprezentációelmélet	192
2.2. Az „áruember” kiforgatott valósága	198
2.2.1. <i>Az elveszett forradalom: az ideológia és a „polgári társadalom új korszaka”</i>	198
2.2.2. <i>Kispolgárok, lumpenproletárok, áruemberek</i>	200
2.2.3. <i>Autonómia, szubjektivitás, egyén: A Grundrissétől A tőkéig</i>	202
2.2.4. <i>Absztrakció, redukció, inverzió – a társadalmi integráció tudati mechanizmusai A tőke társadalmában</i>	207
<i>EPILÓGUS: A POSZTMODERN MARX ÉS AZ IDEOLÓGIAELMÉLET ÚJJÁSZÜLETÉSE</i>	214

ELŐSZÓ – MARX A MARXIZMUSOK UTÁN

„Moi, je ne suis pas marxiste.”

(Én nem vagyok marxista.)

Karl Marx

A kilencvenes évek vitái világszerte attól a gondolattól voltak hangosak, hogy a létező szocializmus összeomlásával, a nyugati kommunista pártok népszerűségvesztésével, a beavatkozó állam gondolatának elvetésével, a centrumkapitalizmus országaiban az „elosztási konfliktus” háttérbe szorulásával és a munkásság eltűnésével a marxi paradigmának is befellegzett. A liberális democráciák hívei és a kapitalizmus elkötelezettjei (mint Francis Fukuyama) büszkén hirdették, hogy a létező világnak nem maradt alternatívája, így legfőbb kritikusa, Karl Marx mostantól „döglött kutyanak” tekinthető. A kétezres évek első dekádjának végére azonban mintha mindez gyökeresen megváltozott volna. A globalizáció vészes ellentmondásai, a neoliberális és harmadik utas szociáldemokrata politikák kudarca, majd különösen a nemzetközi hitelválság következtében Marx újra a figyelem középpontjába került. A marxizáló értelmiség, a lángot őrzők politikai gettóba szorult csapata és a régi mozgalmak romjain felnőtt új aktivisták pedig ezt az érdeklődést és népszerűséget kihasználva igyekeznek valamiképpen megvalósítani a baloldal évtizedek óta várt reorganizációját és reneszánszát. Ennek a könyvnek a kiindulópontja számukra kissé ünneprontó lehet. Marx ázsiójának kétségtelen növekedése eszerint napjainkban nem magyarázható az „amíg kapitalizmus lesz, marxizmus is lesz” örökzöld romantikus klisével. Arról sincs szó, hogy Marxnak igaza lett, s egyre többen ébrednek rá erre. Vagy hogy a tőkés rend akkora bajban van, hogy már nincs kihez nyúlnia. Éppen ellenkezőleg: a Marx körüli helyzet bizonyos értelemben rosszabb, mint valaha.

Az elbizonytalanodás, amely már a hetvenes évek kísérleteit is inspirálta, a nyolcvanas évek végére odavezetett, hogy a kiüresedett marxista–leninista frázisok eltűnése után egyszerűen nem maradt olyan Marx, amit a hitelét és befolyását veszített Marx-kép helyébe állíthattak volna – csak a megújulási projektekből született „ezernyi marxizmus” (Wallerstein) mérhetetlenül sokszínű és felduzzadt gondolatömege. Nem csoda, ha a széles közvéleményben a német gondolkodó sajátos misztifikációja következett be: jobbára olyan rejtélyes figurának látják, akiről mindent és mindennek az ellenkezőjét is leírtak már, akivel kapcsolatban több a legenda és szóbeszéd, mint a tény. Nem fedezték fel tehát újra Marxot. Csupán egyre kevesebben emlékeznek portréjának marxista változatára, egyre kevesebben olvasták eredetiben, és ezért egyre inkább alkalmas lett arra, hogy senki által nem ismert sok tízezer oldalnyi öröksége izgalmat keltsen. A népszerű Marx egyszer a pólókra nyomtatott

szakállas, máskor exkluzív érdekesség, vagy megdöbbenő és felkavaró deviáns elme. Ennek a népszerűségnek azonban általában éppen az az ára, amit maga a német gondolkodó bizonyosan nem fogadott volna el. Miközben a követők sokasága elégedetten summázza, hogy kedvencük újra az őt megillető rivaldafénybe került, aközben ez a Marx már profitot termel, ártatlan, önkényes, és semmi garancia nincs arra, hogy bármi hasonlóságot mutat tökéletlen eredetijével. Marx eladja a belépőjegyet a róla elmélkedő értelmiségi előadására, filmre, színházi darabra és botránykönyv-bemutatóra, fantasztikus elméleteket inspirál – de hát a népes közönség ettől még nem forradalmához keres új eszméket, nem akarja megérteni, majd megváltoztatni a világot. Ennek a marxi divathullámnak talán legeklatánsabb példája az az interneten hónapokig keringő, százmillió példányban továbbküldött lánclevéláradat volt, amely Marx állítólagos, a mai gazdasági világválság lefolyását megjövendölő passzusait tartalmazta. Ezekben a levelekben nem az a lényeges, hogy kivétel nélkül hamisítványok voltak, s mégis hatottak és komoly értelmiségiek is készpénznek vették őket. Sokkalta inkább az, hogy a Marx-értelmezési válság mára olyan reflektálatlan és olyan mély formát öltött, hogy semmi megrökönyödést nem kelt, ha a régen élesen pontosnak és egyértelműnek tartott német gondolkodót ma ködös és utalásokban fogalmazó Nostradamusként próbálja valaki láttatni...

Nem lehetséges-e, hogy a „nem találjuk Marx újraértelmezésének érvényes módját” válságdiagnózis egyszerű átfordítása teszi lehetővé a mai feltűnő pezsgést Marx körül? Az akárki akármi alapján és akármit mondhat Marxról szellemi légkör? A mai keresletet Marx iránt ugyanaz az egyre mélyülő Marx-értelmezési krízis teszi lehetővé, ami a kilencvenes évek dekonjunktúrájáért is felelős volt. A Marxszal kapcsolatos viszonyt ugyanis az eddigiekben egyértelműen az az értelmezői pozíció határozta meg, *amelyet talán Marx „marxista olvasatának” nevezhetnénk.* A marxista értelmezési módot szinte kivétel nélkül természetesnek tekintették mind Marx barátai, mind ellenségei. Olyannyira, hogy a posztmodern szerzők sokasága is ehhez képest határozza meg saját pozícióit – ahogyan régióink harcias antimarxizmusa is készpénznek veszi, hogy a marxisták és mesterük egylényegűek; különösen a létezett szocializmus nagy diktátorai: Lenin, Sztálin, Mao... A marxista értelmezői viszony alapvetően három sarokpontra épült. Egyrészt középponti marxi projektek létezését és folytathatóságát feltételezte; másrészt úgy vélte, hogy Marx azt a társadalmi szubjektumot kutatta, amely alkalmas és determinált ezek beteljesítésére; végezetül ezen olvasat szerint Marx „gyakorlat és elmélet egységét” vélte megteremteni azoknak a „tudományos” igazságoknak a megfogalmazásával és terjesztésével, amelyek alkalmasak „a tömegek megragadására” és amelyek nélkül a munkásosztály nem vívhatja sikerrel saját osztályharcát, nem valósíthatja meg világtörténelmi küldetését és esélyét. Amikor a Marx-kép elbizonytalanodásáról beszélünk, arra a folyamatra utalunk, amelynek során ez az értelmezési nézőpont egyre inkább folytathatatlaná és belső ellentmondásoktól szabdalttá vált, aminek a marxista olvasat három összetevője esetében más-más okai voltak.

Egyrészt tehát – ahogyan Ronald Aronson *After Marxism* című könyvében megfogalmazza – a marxista értelmezői viszony azokat a projekteket kereste a gondolkodó

életművében, amelyek a marxi oeuvre lényegének tekinthetők és amelyek az elemző korában is kikerülhetetlenek: megismételhetők, követhetők vagy befejezhetők. Aronson szerint az idők során a marxi tradíció három ilyen származtatott projektre szakadt szét. Voltak, akik a nagy elődben a kapitalizmus kíméletlen kritikáját vélték felfedezni, aki a termelési mód alapvonalainak módosítására szólított fel a kizsákmányolás, a szegénység, az elidegenedés, az embert eltorzító eldologiasodás és fogyasztás, a munkamegosztás, az önzés, az egyoldalúan fejlesztett technológia skandalumaira hivatkozva. Mások olyan történetfilozófust láttak Marxban, aki leírta a társadalmi formák egymásutánjának mozzanatait, valamint feltárta azt a „motort”, ami a világtörténelmet előreviszi: a termelési módok antagonizmusai által kikényszerített osztálykonfliktust, azokat a pillanatokat, amikor „az elnyomottak és kizsákmányoltak felismerik helyzetüket és önmaguk felszabadításának érdekében megváltoztatják a társadalmi viszonyokat”. Marx második feltételezett projektje tehát arra a meggyőződésre épül, hogy a kapitalizmus elnyomott és kizsákmányolt osztályai lényegében csak akkor változtathatnak helyzetükön, csak akkor élhetnek a „társult termelőknek” „osztályok nélküli”, „közösségi és szabad” társadalmának világtörténelmi esélyeivel, ha a rendszert forradalommal megdöntik. A feladat ennek felismertetése, illetve az elnyomottak alkalmassá tétele arra, hogy ténylegesen egy más világot hozzanak létre. Végezetül Aronson szerint megint mások a német gondolkodót tudósnek tekintették, aki elsősorban *A tőkében* a kapitalizmus elemzését adta, és bebizonyította, hogy ennek a gazdasági formának mint rendszernek kell összeomlania. A „marxista tudomány” arra vállalkozott, hogy a „polgári tudomány” elméleteinek és igazságainak (amelyek közül sok a politika és a társadalom hegemon igazságává is vált) leleplezését, kritikáját és konkurenciáját nyújtsa egy alternatív társadalmi forma lehetőségességének és elkerülhetetlenségének nézőpontjából. A kapitalizmus állandó válsága és elhúzódó agóniája, mint „tudományos tény” ugyanis azt ígérte, hogy egy új intellektuális apparátus létrehozása döntő tényező lehet a fennálló hatalmak delegitimációjának folyamatában.

Aronson helyesen állapítja meg, hogy ezek a Marxnak tulajdonított projektek csak azért fértek meg egymás mellett évtizedekig, mert összetartotta őket a feltételezés, hogy a munkásmozgalom előretörése, győzelme és tagjainak tudati fejlődése töretlen és korlátlan lesz. Ahogy azonban a jóléti szint a kapitalizmusban javult, az osztályviszonyok komplexitása nőtt, az ipari munkások számaránya csökkent, a szabadidő, a fogyasztás, a média és a magánélet fontossága kiemelkedővé vált, és a munkavállalói identitás központi szerepe semmivé foszlott az individualizációs és karrierkörnyezetben, rá kellett ébredni, hogy a három állítólagos marxi projekt már nem egyeztethető össze.¹

Aronsonnak annak ellenére is igaza van, hogy állítását nem bizonyítja: a marxista olvasatok által a gondolkodónak tulajdonított projektek bizonyos pontokon részben párhuzamosnak, részben egymást kizárónak bizonyulnak. A legfontosabb ezek közül, hogy az „antikapitalista” projekt etikai-döntési alapon nyugszik, a „történetfilozófiai” elképzelés az

¹ Aronson, Ronald: *After Marxism*. New York, The Guilford Press, 1994. 46–48.

érdeket és a kényszert nevezi meg fő motivációként, a „tudományos” elemzés pedig a szükségszerűséget és a diszfunkcionalitást helyezi a középpontba. Nem lehet azonban egyszerre az etikai döntésre, a tudatosításra váró érdekre és kényszerre, illetve a szándéktól független fátumra alapozni. Az sem mindegy, hogy a projekt főszereplőjének a kapitalizmus kritikusaik mozgalmát, az egyre inkább öntudatra ébredő elnyomottakat vagy éppen a saját sírjukat ásó nyerteseket, hatalmasokat, tőkéseket tekintjük – akik egyre nyilvánvalóbbá teszik, hogy világuk felett eljárt az idő, hogy igazságaik pusztá ideológiák. A stratégia szintjén sem választjuk egyszerre egy új, a kapitalizmus fogyatékoságaitól mentes termelési mód kikísérletezését és bevezetését, a politikai harcot az uralkodók és elnyomottak közt, vagy az összeomlás hullámainak meglovagolását.

A három, Marxból korábban kiolvasott fő projekt végezetül azért is összebékíthetetlen, mert egészen mást remélhet a végeredménytől. A kapitalizmus „kritikájából” a tőkés társadalom ellentétéként értelmezett forma, a „szocializmus” következik – a tagadásból születő pozitivitás. A felül és alul lévő osztályok és az ellenérdekelt csoportok, az elnyomók és elnyomottak végső küzdelméből egyikőjük győzelme következik (vagy együttes pusztulásuk – ahogyan a *Kiáltványban* Marx mondja), ami nem jelent mást, mint a köztük lévő (elosztási-hatalmi-kizsákmányolási stb.) konfliktus utáni harmónia, egyfajta kommunizmus eljövételét. Hiszen mindenfajta kommunizmus alappillére az a feltételezés, hogy az elnyomottak-kizsákmányoltak-marginalizáltak szabadságharca csak akkor lehet sikeres, ha egy közösségi, testvériségen alapuló, tagjai ellenőrzése alatt álló társadalom létrejöttével jár együtt. A kapitalizmus összeomlásából és folytathatatlanságából ellenben az újrakezdés kényszere és elkerülhetetlensége adódik, a Mészáros István nyomán újólag elhíresült „szocializmus vagy barbárság” alternatívája mentén egy posztkapitalizmus – pozitivitást immanensen nem tartalmazó – kiindulópontja.² A „marxista” értelmezési mód három klasszikus projektje egymáshoz képest innentől kezdve ténylegesen már csak végtelenbe futó párhuzamosok, amelyeket évszázadnyi ideig összefoghatott a munkásmozgalom számtalan illúziója önmagával kapcsolatban, de lényegében három különböző tradícióba sorolják be Marxot. Az antikapitalizmus-szocializmus, az osztályharc-kommunizmus és az eszkatologizmus-posztkapitalizmus tradíciójába.³ Közöttük választani a

² Mészáros István: *Szocializmus, vagy barbárság, mint történelmi alternatíva*. Budapest, Napvilág Kiadó, 2005.

³ A posztmodern marxista gondolkodók sokasága próbál ma abba az irányba kiutat találni a krízisből, hogy lemond az önálló marxi projektek beazonosításának szándékáról, és Marxot más szellemi-politikai tradíciók-projektek egyik képviselőjeként próbálja értelmezni. Ezek közül csak önkényesen kiragadva: Alan Badiou a „kommunista hipotézis”, Belamy Foster a „forradalmi szocializmus”, idehaza pedig Huszár Ákos a „kritikai elmélet” megkerülhetetlen szerzőinek egyikeként látta, Balogh István az ökológiai alapú kapitalizmuskritika tradíciójába illeszti; magam pedig egyik írásomban a „kritikai gondolkodásmód” legfontosabb inspirálójának tekintem a filozófust. De ezen túl feminista és globalizációkritikai olvasata is van munkáinak. Foster, John Belamy: *The Ecological Revolution: Making Peace with the Planet*. New York, Monthly Review Press, 2009; Badiou, Alan: A kommunizmus múltja, jelene és jövője. *Fordulat*, 5. 2009. nyár; Huszár Ákos: *A kritikai elmélet rekonstrukciója – Újosztály-elméletek és civiltársadalom-elméletek a rendszerváltás időszakában*. Budapest, Napvilág Kiadó, 2009; Kiss Viktor: Kritikai gondolkodás és politika. *Világosság*, 2006/6–7. 53.; Gibson-Graham, J. K.: *The end of capitalism (as we knew it): a feminist critique of political economy*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006.

rekonstrukció során éppen úgy reménytelen, mint a hármat összetartó új erőt keresni – ezért menekül sok mai baloldali a forradalmi frázisokat ismételtető „marxista giccshez”.

A XXI. század elejére folytathatatlaná és ellentmondásossá vált marxista olvasatnak második központi eleme szerint Marx művei forradalmi álláspontról íródtak, amennyiben tartalmazták koruk *radikális gondolkodásának igazolását*. Marx életműve eszerint nemcsak máig aktuális befejezetlen projektjeinek leírását tartalmazta, de a filozófus azt a társadalmi-politikai aktort is megnevezte, amely a projektek véghezvitelének reményét hordozza. A radikális gondolkodás ilyen jellegű igazolása különösen fontos volt a munkásosztály szociáldemokrata-marxista tömegpártjainak időszakában, vagy a bolsevizmus szervezkedése és hatalomszerzése során, és szinte elviselhetetlen hiátussá fokozódott azokban az időkben, amikor megkérdőjeleződött az ipari munkásság központi szerepe a társadalmi változtatás folyamatában. Douglas Kellner szerint „a klasszikus marxizmus a proletariátus elhivatottságára alapozott, úgy vélte, hogy a kapitalizmust ez az osztály döntheti meg”. Az elmúlt század közepétől kezdődően azonban ez a meggyőződés lassú erjedésnek indult, és egyre erősebben jelentkezett az igény a történelmi változás fő ágensének újrakonstruálására Marx szövegei alapján. „Mára a marxizmus által korábban privilegizált osztály, a proletariátus, az ipari munkásság a nyugati társadalmak ipari szektorával együtt felszámolódott, pontosabban exportálták a harmadik világba. Ezzel teljessé vált az a szkepszis, amely nevében egészen a Frankfurter Iskolától kezdődően megkérdőjelezték, hogy a munkásosztály lehet-e továbbra is a történelem szubjektuma abban az értelemben, ahogyan Marx beszélt erről. Mára az egyik legnépszerűbb gondolattá vált, hogy a korábbi marxizmusok túlbecsülték az osztály jelentőségét, és messze fontossága alatt kezelték a nemiség és a rassz kategóriáját. Egyre világosabbá vált, hogy az elnyomás egyre több területen jelentkezik a modern társadalomban a munkahelyen és a gazdaságon kívül is, így a jövő radikális politikájának mind nagyobb figyelmet kell szentelnie utóbbiakra, az előbbiekre rovására. [...] Nyilvánvaló, hogy napjaink radikális politikája sokkal inkább multikulturális, nemi és rassz alapú, széles bázisra építő, mint a korábbi osztálypolitika. Ezzel a marxizmus eddigi formája: az ipari munkásság marxizmusa, a proletárforradalomé véget ért. A marxista indíttatású forradalmi elméletek eddig azzal legitimálták magukat, hogy a munkásforradalom elméletei. A jövő marxizmusának új koncepció után kell néznie a forradalmi szubjektumot és a szocializmus létrehozóját illetően.”⁴

Kellner jól látja, hogy a kilencvenes évek végére befejeződött az a folyamat, amely a radikális gondolkodás igazolására a munkásosztály feltételezett világtörténelmi küldetése helyett – Marx elemzéseit és megjegyzéseit irányításként használva – új, radikális cselekvőket próbált felkutatni. A helyzet azonban az, hogy a marxista olvasat számára egyre lehetetlenebb feladat Marx szövegeiből egy újabb radikális ágens rekonstruálása. Vagyis olyan szereplők megnevezése, amelyek a közeljövőben („még a mi életünkben” – ahogy Kautsky annak idején ezt behatárolta) a világtörténelem színpadára lépnek vagy kényszerülnek, így megvalósulását

⁴ Kellner, Douglas: The End of Orthodox Marxism. In: Callari, Antoino et al.: *Marxism in the Postmodern Age: Confronting the New World Order*. New York, Guilford Press, 1994. 37.

jelenthetik a radikális baloldali-emancipációs-kritikai-humanista stb. cselekvésnek és szervezeti-intellektuális építkezésnek. Szembe kell nézni azzal, hogy az újabb és újabb lehetséges radikális ágensek megnevezésének hitele és mozgósító ereje az eddigi „kudarok” hatására egyre inkább csökken. Kicsit eltúlozva: már minden rendelkezésre álló marxista szövegből ezerféle radikális aktort milliószor kiolvastak, mégsem történt semmi. Nem véletlenül vethetik Marx kritikusai azt a marxisták szemére, hogy eltúlozták az utópikus energiák jelenlétét a modern társadalomban, hogy nézeteik alapvetően nem többek messianisztikus forradalomvárásnál.

Ezt a problémát a legnagyobb hatással Alex Callinicos exponálta a nyolcvanas évek végén megjelent könyvében. Callinicos azt állította, hogy a marxizmusnak alapvetően kell újragondolnia a történelmi cselekvők (agents) természetére és motivációira vonatkozó elképzeléseit. Szerinte a Marx-értelmezők korábban négyféle módon tárgyalták a történelmi szubjektumok kérdését: a humánus sajátosságait beazonosító történelmi antropológia alapján (mint az elidegenedésmélet), a társadalmi struktúra által teremtett közös helyzetekből kinövő akciókat feltételezve (történelmi materializmus), az érdeket és hatalmat legfőbb motivációként kezelő kiindulópontból (osztályharc, osztálytudat), illetve a közös identitások alapján konstruálódó és reprezentálódó kollektív aktorok középpontba állításával (állam, nemzet vs. kommunizmus, baloldaliság). Callinicos szerint mindezek helyett újra kell értelmezni Marx világtörténelmi szubjektumokhoz fűződő viszonyát – egy posztmarxista olvasat keretében, amely így esélyt kínálhat arra, hogy újra megtaláljuk a központi marxista projektek alanyait. Szerinte Walter Benjamin elfeledett Marx-interpretációjához és Sartre szubjektivistái individualizmusához kellene visszanyúlni, miszerint „a materialista történelemkép három alapeleme: a forradalmat történelmi diszkontinuitásként kell tekinteni; a munkásosztályt a fennállót leromboló destruktív erőként kell felfogni, és az elnyomottak tradíciójának a létrejövő új lehetséges alapjaként kell megjelenítenie”. A diszkontinuitás, a negatív erő, illetve az „elnyomott tradíció” reprezentánsait azonban nem nagy politikai-társadalmi aktorok, hanem az egyéni cselekvők szintjén érdemes keresni és felkarolni.⁵

De hasonló „túltermelési válság” figyelhető meg a marxista értelmezési mód harmadik központi eleme kapcsán is. A marxista olvasatok abból indultak ki, hogy – például a *Kommunista Párt Kiáltványában* – Marx az „elmélet és gyakorlat egységének” sajátos formáját hozta létre, így nézetei két állítással jellemezhetők. Egyrészt megfelelnek annak az elvárásnak, hogy visszhangra leljenek és mozgósító hatásra tegyenek szert a széles (proletár)tömegekben („Az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegeket megragadja.”). Másrészt ezek a nézetek olyan gondolatok, amelyeket saját helyzetükből kiindulva a forradalmi cselekvőknek előbb-utóbb maguknak is fel kellene ismerniük („...nem

⁵ Callinicos könyvének húsz évvel későbbi kiadásában maga is elismeri, hogy az elmúlt évtizedekben nemcsak az újabb és újabb lehetséges forradalmi aktorok megnevezésére tett kísérletek fulladtak kudarcba, de az ágensekre vonatkozó marxista nézőpont újrakonstruálása sem hozta meg a kívánt eredményt – a nagy marxista projektek reorganizációját. Callinicos, Alex: *Making history: agency, structure, and change in social theory*. Chicago, Haymarket Books, 2009. 206–207.

elég, ha a gondolat a megvalósulásra tör, a valóságnak önmagának is a gondolatra kell törekednie”). A marxista értelmezések tehát ennek megfelelően a német gondolkodó szövegeit bizonyos központi jelentőségű elméletek lelőhelyeként kezelték, vagyis szituációk, folyamatok, összefüggések leírását keresték bennük. A keresett marxi elméletek azonban speciális elméletek voltak. Érvényességüket abból merítették, hogy az éppen preferált radikális társadalmi-politikai cselekvő automatikusan fel tudta ismerni önmagát bennük, és csak arra várt, hogy valaki felvilágosítsa őt. A klasszikus marxizmus idejében ilyenek tekintették például az osztályok polarizációjának tézisé, amit az egyre szegényedő munkások könnyen beláthatnak, *mert* hónapról hónapra egyre nyilvánvalóbb tényként jelenik meg mindenki számára. Ma számtalan marxista operál Marx azon tételével, hogy a kapitalizmus élőmunka-szükségessége a technikai fejlődés következtében radikálisan csökken, és ezt az egyre nehezebben munkát találó tömegek majd könnyedén iránytűjükké tehetik, *hiszen* mindenki egyre inkább szembetalálja magát a gazdaság és a társadalom világából kiszorulókkal.

Ez a stratégia hosszú ideig alkalmasnak látszott „a tömegeket megragadó” marxi elméletek generálására éppen úgy, mint annak demonstrálására, hogy a világ éppen azokra az elgondolásokra várt, amit a marxisták Marx szövegei alapján végre kimondtak. Csak hát ennek a gondolati bravúrnak az állandó ismételtetése a marxizmus válságai során tökéletesen erodálta a Marx-értelmezések hitelét. Hiszen idővel minden nevezetes marxi aforizma számtalan módon volt már az aktuális viszonyokra vetítve és popularizálva. Az eredmény – ahogyan John Lewis megfogalmazza –: a marxi életmű lebontása, közérthető formában történő állandó analógiás és erőltetett újrafogalmazása, és ennek során olyan, egymástól különböző életet élő és ellenőrizhetetlen, felületes, egymásnak ellentmondó gondolatmorzsák kavargása, amelyek kitörölhetetlenül beágyazták magukat az átlagemberek gondolkodásába éppen úgy, mint az akadémiai köztudatba vagy a politikai nyilvánosságba. A marxista értelmezési mód „elmélet és gyakorlat egységére” vonatkozó szándéka végezetül marxista toposzok sokaságát termelte ki, amelyek a Marx-értelmezést magát végérvényesen lebénítják. Ahogyan John Lewis ezzel kapcsolatban fogalmaz: arról a jelentéstartományról van szó, amely számtalan különböző hatás és projekt eredőjeként már régen kialakult a nyugati országokban, a társadalom tagjai pedig – azok, akik ismerik Marx írásait, és azok, akik csak hallottak róluk – automatikusan ennek elemeit kötik a marxizmus fogalmához és ezen keresztül Marx személyéhez. Ez természetesen nem következett Marx életművéből, és igazából nem volt köthető egyetlen szervezethez vagy szellemi irányzathoz sem. Marx úgy volt jelen az elmúlt évtizedekben, mint ahogyan rendelkezünk egy közös emocionális és racionális jelentéskészlettel a „szabadság”, a „demokrácia”, a „béke”, a „japán” vagy éppen a „csaj” szavakat illetően. Ha valaki kiejti a száján a filozófus nevét, már gondolunk is valamire – anélkül, hogy az illető kifejtette volna akár teljesen autentikus Marx-értelmezését.

Lewis szerint a Marx kapcsán általában elfogadott „marxista” aforizmák masszája mindenkinek a zsigereibe ivódott: itt (bár nem részletezte) feltehetőleg olyan elemekre gondolt, mint „a történelem osztályharcok története” tézis; a „lét határozza meg a tudatot”

materialista alapvetés; a „proletárok csak láncukat veszíthetik” utalása az osztályharc és a pauperizmus fokozódására; „a kísértet járja be Európát...” kommunista jövődölgése; a „proletároknak nincs hazája” internacionalista megállapítás; a „filozófusok a világot eddig csak különféleképpen értelmezték, de a feladat, hogy megváltoztassuk” felszólítása; „a vallás a nép ópiuma” ateista programja. Vagy olyan fogalmakra, mint az osztályharc, a proletariátus, a kizsákmányolás, a tőke, a polgár, az elidegenedés, a profit, a használati érték és csereérték kettőssége, a történelmi materializmus, a dialektika, a párt, a kommunizmus, a termelőerő és termelési viszony, a válság, a forradalom vagy, témánkat érintően, az osztálytudat és a hamis tudat. Különösen így van ez – tehetjük hozzá – Kelet-Európában, ahol egy intézményes keretek között oktatott államideológia generációk sorának verte a fejébe a marxizmus–leninizmus vulgáris tételeit, ahol az értelmiség éppen annyira nem ismeri a marxi szövegeket és a körülöttük zajló szellemi vitákat, mint az átlagemberek...⁶

Valójában Marx eddigi hívei és ellenségei – Nyugaton és Keleten egyaránt – mindent meg is tettek azért, hogy ez a torz közös tudásunk elmélyüljön: a munkásmozgalom harcosai (egészen Engels és Lenin tevékenységével kezdődően), a hithű antikapitalisták, a kommunizmus eljövételében reménykedők, a különféle forradalmárok és akadémiai tudósok – vagy éppen a létező szocializmusok apologetikájához, illetve kíméletlen kritikájához előképet keresők – retrospektív és egyoldalú nézőpontjaik révén. Ma már persze badarság volna azt gondolni, hogy lehetséges ennek a hatalmas tradíciónak a félretételével egy külső hatásoktól mentes és egységes „igazi” Marxot előállítani. Amire lehetőség van, az a teljes szakítás azzal az értelmezői pozícióval, amely a „marxi projekteket”, a „radikális cselekvés alapját és igazolását” és a „tömegeket a jelen társadalmi-politikai-intellektuális kontextusban is még megragadni képes marxista mondandót” kereste. Ehelyett – szemben mind Marx eddigi követőnek, mind kritikusainak és ellenségeinek legtöbbségével – azt állítjuk, hogy eredményekkel és új lehetőségekkel az kecsegtethet, ha a „marxista értelmezési tradíció” *túl* kutatunk fel valóban új értelmezési lehetőségeket, új elméleteket, új rekonstrukciós irányokat, új találkozási pontokat. Középpontba állítva azokat a rejtett dimenziókat, amelyek kívül esnek a valamennyiünk gondolkodását fogva tartó, zsigereinkbe ivódott „egydimenziós Marxon” – a marxista módon olvasott Marxon. Különösen Közép-Európában, ahol nem kínálkozik más esély sem a húsz-harminc éves szellemi sablonjaiba és pozícióiba kapaszkodó „hithű baloldal”, sem a Marx lejárataán betegesen fáradó antikommunista (szélső)jobboldal, sem a számtalan helyről összehordott, a nyilvánosságban szabadon lebegő „Marxok” odahagyására...

Ma nem az a kérdés, hogyan állítható elő újra egy kanonizált, egységes, megfellebbezhetetlen és felülmúlhatatlan, közérthető, ráadásul politikai értelemben is mozgósító Marx – mert valószínűleg többé sehogyan. A kérdés, hogy tudunk-e Marxról értelmesen beszélni a végérvényesen zsákutcába jutott marxista értelmezési pozíció túl. Jelen könyv erre tesz kísérletet, amikor a közelmúlt szellemi folyamatainak tapasztalatait

⁶ Lewis John: *The Marxism of Marx*. London, Lawrence and Wishart, 1972. 22–23.

figyelembe véve az ideológia problematikája felől olvassa újra Marxot. A szerző meggyőződése szerint az ideológia kérdéskörét középpontba állító „posztmodern” Marx-rekonstrukció ténylegesen *lehetőséget kínál arra, hogy a gondolkodó elméleteinek eddig rejtett sokszínűsége és eredetisége megmutatkozzon – napjainkban is inspiráló és megkerülhetetlen filozófussá változtatva Marxot.*

Nem csak azért, mert talán a marxi ideológiaelmélet rekonstrukcióit amortizálta legkevésbé Marx lezüllesztése és a korábbi Marx-képek széttöredezése és krízise. Azért is, mert Marx ideológiaelmélete eszmetörténetileg az ideológiákat kutató társadalomtudósok szerint máig a „három nagy klasszikus”: a szenzualisták elgondolásai, Alexis de Tracy gondolkodástudománya és Bacon ideológiája mellé kívánczik, csak – ha lehet – az utókor politikai-társadalmi-szellemi életére sokkalta nagyobb hatást gyakorolva. A nem marxista Waltner Carlsnaes *The Concept of Ideology and Political Analysis* című könyvében egyenesen így fogalmaz: „Marx szerepét az ideológiakoncepciók történetében nem lehet eléggé túlhangsúlyozni. Pláne annak fényében, hogy életműve első felében kiemelten foglalkozott az ideákkal, különösen azok társadalmi funkcióival. Kevés ennél izgalmasabb kérdést találunk munkáiban, már csak azért is, mert kevés ennél tisztázatlanabb terület van életművében. Mindenkinél korábban juttatja be az ideológia problémáját az értelmiségi viták középpontjába, a politikai történések analízisébe. A gondolatok hatalma, amelyeket megfogalmazott, azóta sem csökkent.”⁷ Ráadásul ez a problémakör – annak ellenére, hogy szinte valamennyi marxi szöveg foglalkozik vele – a korábbiakban mindig akkor került a figyelem középpontjába, amikor nem volt tovább halogatható a filozófus életművének teljes újragondolása. Amikor mindenki számára egyértelművé vált: az addigi módon nem lehet tovább viszonyulni Marxhoz.

Nem tudni persze, hogy a Marx-portré válsága válhat-e még egyszer értelmiségi nemzedéki alappá. De az biztos, hogy a neo-, a poszt- és a posztmodern marxista kihívások évtizedei után a XXI. század elején újra ilyen szituációba kerültünk: napjaink leghevesebb vitái nem véletlenül szólnak egyre inkább arról: hogyan viszonyuljunk Marxhoz a marxizmusok halála után?

⁷ Carlsnaes, Walter: *The concept of ideology and political analysis: a critical examination of its usage by Marx, Lenin and Mannheim*. London, Greenwood Pr., 1981. 23.

ELSŐ FEJEZET: EGY RÉGI TÉMA – ÚJ IDŐK SZÁMÁRA

„A marxisták Marxot eddig csak különbözőképpen értelmezték,

de a feladat, hogy megváltoztassuk.”

(Az I. Feuerbach-tézis parafrázisa)

Amikor az ideológiával kapcsolatos marxi nézeteket kíséreljük meg rekonstruálni, nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy Nyugaton a Marxról való gondolkodás mind tartalmát, mind módját tekintve gyökeresen átalakult az elmúlt pár évtizedben. A marxisták és nem-marxisták közötti végzetesen kiélezett szembenállás jelentőségét veszítette a munkásmozgalom és a kommunista pártok dekonjunktúrájával, illetve a Szovjetunió lassú agóniájával, majd összeomlásával. Halványulni látszik az a határ, amely a marxi és nem-marxi kötődésű gondolkodók közt húzódott, s amelyet Steven Lukes úgy jellemzett, hogy szükségszerűen kellett különböznie azok Marx-képének, akik Marxért (for Marx) és akik Marxról (on Marx) gondolkodnak.⁸ A változásnak azonban véleményünk szerint megjelenik egy ezeknél is mélyebb és jelentősebb dimenziója: *az ötvenes–hatvanas évektől kezdődően három olyan újraértelmezési hullámnak lehetünk tanúi, amelyek eredményeként (a marxista olvasási mód bomlása során) alapvetően fogalmazódott újra a Marxszal kapcsolatos értelmezői viszony.* Ezek a periódusok radikálisan növelték meg a lehetséges Marx-értelmezések számát, köszönhetően annak, hogy újra meg újra alapjaiban támadták meg mindazt, aminek Marx szövegeit és projektjeit korábban tekintették, amit korábban a filozófus gondolkodásmódjáról és módszeréről hittek, vagy ahogyan az utókor aktualizálta és érvényesítette tételeit és elméleteit.

A három interpretációs boom előtt is volt már számtalan példa arra, hogy bizonyos (politikai értelemben általában marginális, szellemi értelemben extrém) személyek vagy csoportok az adott korszak marxista-kommunista doktrínáját és gyakorlatát kétségbe vonták – gondoljunk csak a trockizmusra, a baloldali kommunizmusra, a szindikalizmus képviselőire vagy a Frankfurti Iskola első nemzedékére, amely az osztályharc és a kommunizmus eljövételének szükségszerűségét bizonyíthatatlannak és érvénytelennek tekintette, és mindent megtett annak érdekében, hogy a nyugati kapitalizmus analízise során ezek „pótlékait” megtalálja. De a felsoroltak egyike sem vélte úgy, hogy amit Marx korábban jelentett, az alapvetően felülvizsgálatra szorul. Ahogyan Jack Lindsay ezt *The Crisis in Marxism* című könyvében kifejti: az elmúlt évszázadban a marxizmusok lényegéhez tartozott, hogy

⁸ Lukes, Steven: *Marxism and morality*. Oxford – New York, Oxford University Press, 1988.

állandóan önmaguk felülvizsgálatára kényszerültek, ez pedig nagyban hozzájárult az eszmerendszer intellektuális szétaprózódásához és elkülönült pozícióinak feladásához.⁹ A három radikális töréspont a Marxról való gondolkodásban egyértelműen szintén ebből a folyamatos „válság-kontextusból” táplálkozott. Csakhogy ezek nem bizonyos marxi elképzelések felülvizsgálatát akarták (revizionizmus), nem bizonyos marxi tételeket kértek számon a marxista elméleteken és gyakorlaton (klasszikus ortodoxia, ultrabaloldal), nem a létező marxizmus továbbfejlesztését követelték a korszak viszonyainak megfelelően (marxianizmus). Magát Marxot kívánták megváltoztatni, az általuk ismert Marxot lecserélni. Hatásukra egy egészen új szituáció alakul ki, amelynek jellemzője, hogy minden megsokszorozódik Marx körül, s a feladat első lépésben az ebből adódó bizonytalanság és káosz valamiféle átfordítása lehetőséggé.

Ennek a könyvnek az első részében ezért kísérletet teszünk annak bemutatására, hogy a Marxszal kapcsolatos értelmezési viszony három nagy újrafogalmazása hogyan érintette a marxi ideológiaelméletek rekonstrukcióját, mi a nyomukban kialakult „értelmezési vákuum” pontos természetrajza, és hogyan határolja be ez a mai értelmező által választható „megoldásokat”. Az elmúlt évtizedek marxi újraértelmezési hullámainak következtében ugyanis nyilvánvalóvá vált, hogy miközben radikálisan megsokszorozódott tudással rendelkezünk azzal kapcsolatban, hogy mit mondhatott Marx az ideológiáról, csak annyit tudunk, hogy Marx ideológiaelméleteiről nem lehet az eddigi módokon gondolkodni.

1. Az előzmények: a klasszikus marxizmus ideológiaértelmezéseinek elbizonytalanodása

Marx életműve kapcsán viszonylag korán felismerték, hogy az ideológia, a modern világ eme központi problémája, a filozófus figyelmét sem kerülte el. Ahogyan szinte minden követője és szimpatizánsa is kénytelen volt saját szituációjában szembenézni ezzel a kérdéskörrel: Lukács, Lenin, Gramsci, Mannheim vagy éppen Mao Ce-Tung műveiben lépten-nyomon előkerül a mozgalom viszonya a társadalom, a politika szellemi folyamataihoz. „A század első felének marxistái és marxizáló értelmisége óriási jelentőséget tulajdonítottak az ideológia fogalmának, amely [számukra] a hamis tudat elleplező erejét jelöli a külsődleges, nem megragadott, nem felderített valóságot illetően. [...] Már magának az ideológiának ez a fogalma is azt a tudományos bizonyosságot kristályosítja ki, hogy az ábrázolásokat és beszédmódokat úgy kell olvasni, mint annak a valóságnak az álarcait, amelyet jelölnek és ellepleznek. A valóság és annak domináns ábrázolása közti feszültség áll ennek a nézőpontnak a középpontjában”, ami megszabja a politika esélyeit és feladatait.¹⁰ Ez

⁹ Lindsay, Jack: *The Crisis in Marxism*. Bradford-on-Avon, Moonraker, 1981.

¹⁰ Badiou, Alain: *A század*. Budapest, Typotex Kiadó, 2009. 90–91.

a megközelítés persze messze nagyobb közegben hatott, mint a marxista mozgalmak vagy a kommunista politikai pártok világa – az értelmiség és a társadalomtudományok egésze számára is megkerülhetetlenné vált.

Az előző század közepéig valóban nem volt kérdéses az értelmezők számára, hogy Marx az ideológia terminusát a „hamis tudat” szinonimájaként használta, ennek ellenére a marxi ideológiaelmélet recepciója kezdettől fogva nem tekinthető monolitnak. Az egyes szerzők is ingadoztak a különböző jelentéstartományok között, és a különféle irányzatokhoz tartozók elképzelései is alapvetően tértek el egymástól. Hiszen egészen mást értett ezen a kifejezésen Engels, aki a „tudományos szocializmust” szegezte szembe vele, Plehanov, aki a társadalmilag meghatározott gondolatot tartotta ideológiának, Lenin, aki kidolgozta saját „reflexióelméletét”, vagy Bernstein (és bizonyos értelemben szintén Lenin), aki a politika szükségszerű velejáróját látta benne. Terry Eagleton helyesen állapítja meg, hogy a „hamis tudat” kifejezése alatt gyakorta egymással is összebékíthetetlen értelmezési irányok torlódtak össze. Az ideológia egyszerre jelent meg téves gondolkodásmódból eredő illúzióként, hibaként, és egyszerre egy csoport szükséges tudataként. Egyszerre tudományos episztemológiai és instrumentális társadalmi kérdésként. Voltak, akik a tudatos manipulációt, illetve akik az öntudatlan ködképzeteket tekintették ideológiának. Marx kapcsán felvetődött az is, hogy az „igazság” és a „tudás felhasználása” két különböző problematika, és ideológia lehet a hamisan felhasznált igazság is. Voltak, akik szerint a német gondolkodó az „ideológia végét” kívánta annak kiküszöbölésével, mások szerint az ideológia működését akarta megérteni – a kommunista munkásmozgalom sikerének érdekében.

Végezetül: egyes szerzők az ideológiát a valóság következményének tekintették, mások a valóságot megváltoztató külső eszköznek. E két utóbbi pozícióval szemben dolgozta ki Lukács György *Történelem és osztálytudat* című könyvében „azt a koncepciót, amely szerint Marxnál az ideológia a valóság része. Lukács szerint a »hamis tudattal« Marxnál nem a »valóság«, a »tények« állnak szemben. A különböző ideológiákat annak tükrében kell megítélni, hogy milyen szerepet töltenek be az úgynevezett »totalitáson« belül. Lukács úgy véli, a proletariátus a kapitalizmusban – eldologiasodott tudatának köszönhetően – nem ismerheti meg saját tényleges helyzetét és a rendszer működését, számára végzetes következményét, a világtörténelmi folyamat egészét.” Ugyanakkor – folytatja Eagleton – a koncepció szerint a munkások gondolkodása és cselekvése mégis hozzájárul ahhoz a folyamathoz, amely hosszú távon működésképtelenné teszi a rendszert, elidegeníti a benne élő egyéneket, univerzális világtörténelmi szubjektummá teszi a kizsákmányoltakat, és elvezet a munkásosztály helyes osztálytudatának kialakulásához és öntudatos forradalmi cselekvéséhez.¹¹

Barbara Goodwin helyesen állapítja meg, hogy Marx elmélete az ideológiáról egészen a kezdetektől megkonstruálhatónak látszott, annak ellenére, hogy maga a gondolkodó ezt

¹¹ Az elemzések alapja Eagleton, Terry: *Ideology: An Introduction*. London – New York, Verso, 1991 (átdolgozva 2007), 90–96.

sosem fejtette ki szisztematikusan. Szerinte az ideológiát hamis tudatként felfogó klasszikus Marx-értelmezéseknek négy változata van. Az első szerint a gazdasági alap, a belőle kinövő társadalmi folyamatok határoznak meg minden más jelenséget, így az ideológiai formákat is. Másodszor úgy vélték: a kapitalizmus egy antagonisztikus társadalom, amelyben a burzsoázia és a proletariátus diametrikus érdekellentétben áll egymással. Az ideológia pedig nem más, mint az a mód, ahogyan ez az érdekellentét megjelenik a különböző osztályok tudatában. Harmadszor ebben a rendszerben a burzsoázia eszméi (amelyek igyekeznek a kapitalizmus ellentmondásait letagadni és az adott viszonyokat organikusnak láttatni) dominánsak és illetéknéppen a munkásosztály „hamis tudataként” funkcionálnak. Negyedszer pedig: ezek a domináns polgári elgondolások szintén hamis tudatok, mert kizárólag az uralkodó osztály saját helyzetéből és tapasztalataiból indulnak ki, és így tendenciózusan félreértelmezik a valóságot. A marxizmus ezekkel az „ideológiákkal” szemben egy olyan objektív, „tudományos” leírását kívánta adni a modern világ és a kapitalizmus viszonyainak és működésének, amely egyben a munkásosztály számára is saját „adekvát” tudataként, valódi érdekeinek megfelelő világnézeteként funkcionálhat.¹²

Ron Eyerman ezt a képet tovább pontosítja, amikor úgy véli: „A klasszikus marxizmusban kezdettől elvált egymástól az ideológia és a hamis tudat fogalmának jelentése és felhasználása, ami Marx esetében még egymás szinonimájaként szerepelt. Marx az ideológiáról beszélve még elsősorban azokra a téves képzetekre, hitekre, gondolatokra fókuszált, amelyeket az értelmiség tartott fenn a társadalomra, saját hatalmára és a gondolat erejére vonatkozólag. Lenin, Gramsci, Lukács és a korai Frankfurti Iskola munkásságában ez kettévált: a hamis tudat azokat a téves és behatárolt formáit kezdte jelenteni a tapasztalati tudatnak, amelyek minden társadalmi csoport és osztály esetében a tudás szükségszerű alakjai; az ideológia ezzel szemben azt a tevékenységet kezdte jelölni, amelynek során bizonyos társadalmi osztályok tapasztalatait és elgondolásait, az értelmiség hathatós közreműködésével, össztársadalmi érvényességgel próbálják legitimálni.”

A klasszikus marxizmus képviselői kivétel nélkül azt gondolták, hogy csak a munkásság „hamis osztálytudatának” lecserélése vezethet el egy egészen más világhoz – ez azonban csak akkor lehetséges, ha megtörik a fennállót igazolni és elfogadtatni igyekvő, a munkások osztályérdekével összhangban lévő tudatának kialakulását gátló ideológiák uralmát. Ahogyan Eyerman bemutatja: Lenin szerint a kapitalizmusban „rövid távú és pragmatikus” gondolkodásmód lesz a munkások sajátja, ezt pedig elő is segítik és ki is használják a burzsoá ideológusok. Gramsci szerint a munkások tudatában olyan mitikus és tradicionális elemek vannak jelen, amelyekre hétköznapi praktikáikat építhetik, és amelyek miatt az állam és az egyház hatalma megkérdőjelezhetetlen – hála a folyamatosan és tudatosan termelt, a lázadást és változtatási szándékot leszerelni akaró „hegemón” politikai és vallási ideológiáknak. Lukács szerint a kapitalizmusban a munkások tudata „eldologiasodik”, ezzel elvesztik képességüket a közösségi és emberi cselekvésre és gondolkodásra – de a

¹² Goodwin, Barbara: *Using political ideas*. Chichester–Hoboken, NJ, Wiley, 2007. 18–21.

polgári kultúra, mint ideológia, mégis ezek látszatát kínálja számukra. Végezetül pedig – bár ezt Eyerman már nem elemzi részletesebben – Adorno és Horkheimer szerint a bémunka, az elkölthető források és az egyén által betölthetetlen szabadidő háromszögében a társadalom tagjai passzív, autoriter és elszórakoztatásra vágyó fogyasztók lehetnek csupán – akiket a „kulturipar” tömegesen termelt ideológiai szabadon manipulálhatnak és alakíthatnak.¹³

A marxi ideológiaelmélet klasszikus marxista recepciójával kapcsolatban elemzések sokaságát lehetne még idézni – a hangsúlyok és komplex szellemi-politikai folyamatok bemutatása pedig külön monográfiát töltené meg. Véleményünk szerint azonban mégis kiemelhetők olyan elméleti irányok ebből a recepcióból, amelyek saját koruk értelmiségén, a munkásmozgalom szerveződéseiben, a Marx-interpretációkon belül kiemelkedően meghatározók és népszerűek voltak. Ezek leírása egyszerűbbé válik, ha a különféle hamis tudat-nézőpontok rendszerezése helyett azt próbáljuk meg beazonosítani, hogy a klasszikus interpretációk hol lokalizálták az ideológiát a történelmi-társadalmi-politikai folyamatokon belül: a mindennapi élet egyszerű tudati jelenségeiben, a termelési mód (gazdasági) determinizmusában, az antagonisztikus társadalom osztály- és érdekviszonyaiban vagy a politikai-társadalmi akciók és harcok világában.

A klasszikus marxizmus négy, sok tekintetben egymásnak ellentmondó elméleti irányt tekintett Marx ideológiaelméleteiből levezethetőnek. *1. Az „episztemológiai” megközelítést, amely a hétköznapi, a jelenbe zárt vagy a pozitivist tudományos „hamis tudat” koncepcióját fogalmazta meg. Ezek híján vannak a magasabb rendű szellemi eszközöknek és igazságnak, ezért a marxisták valamilyen formában a marxizmus tudományos objektivizmusát állították velük szembe. 2. Az alap-felépítmény-modellt, amely a „lét határozza meg a tudatot” marxi parafrázisban popularizálódott. 3. A reprezentációs vagy „kritikai” nézőpontot, amely szerint az ideológia világnézet: a valóság olyan rendszerezett fogalmi absztrakciója, komplex mása, amely nevében az egyének cselekedeteiket véghezviszik és önmagukat értelmezik. A reprezentációs felfogás szerint a fennálló változatlanságában és működtetésében érdekelt szereplőknek és csoportoknak az a célja, hogy olyan közös valóságértelmezéseket hozzanak létre a társadalom alávett többségével, amelyek segítik a termelési-értékesítési folyamatot, és kizárják a tényleges politikai-társadalmi radikalizmus megjelenését. 4. Végezetül a deskriptív, tudásszociológiai vagy osztály-megközelítést, amely az ideológiát egy társadalmi csoport helyzetéből, egyoldalú valóságérzékeléséből, tradícióiból, saját szükségletéből adódó szükségszerű tudataként és művészi-tudományos termékeként fogta fel. A forradalom előfeltétele a munkásosztály „magában való” tudatának „magáért való” tudattá alakulása, amely a legtöbb marxista szerint nem mehet végbe „önmagától” a kapitalizmusban. A neo-, poszt- és posztmodern marxizmusok időszaka azért is változtathatott mindent meg Marx körül, mert ezek a biztos pillérek inogtak meg. A három nagy értelmezési fordulat azért sokszorozhatta meg radikálisan a Marx-mozaikokat, mert éppen ezek az elméleti irányok*

¹³ Eyerman, Ron: False Consciousness and Ideology in Marxist Theory. *Acta Sociologica*, 1981. (Vol. 24,) 1–2, 43–56.

bizonyultak a német gondolkodó tényleges oeuvre-jével ellentétesnek, vagy váltak érvénytelenné a XX. század második felének kapitalizmusában.

A fejezet további részében részletesen bemutatjuk ezt a folyamatot és azt, hogy ez milyen helyzetet teremtett a mai Marx-értelmezések számára. A neo-, poszt- és posztmodern marxista újraértelmezési hullámok következményeinek számbavétele előtt azonban mindenképpen foglalkozni kell azokkal az értelmezésekkel, amelyek először kérdőjelezték meg a klasszikus marxista ideológiaelméleteket. A klasszikus marxizmus ideológiaelméleti alapvetéseinek diadalmenete a harmincas évektől kezdődően ugyanis mintha bizonyos értelemben megtorpanni látszana. Köszönhetően elsősorban annak az offenzívának, amely az ötvenes évek hidegháborús hisztériájában érte el csúcspontját. Marx és a bolsevizmus ádáz bírálói ugyanis éppen az ideológia problémája felől kísérelték meg denunciózni a gondolkodót – és az életművét alapnak tekintő eszmerendszereket és tudományos irányzatokat. Ennek a sok tekintetben militáns szellemi egységfrontnak az élharcosai nem minden alap nélkül voltak meggyőződve arról, hogy Marx ideológiához fűződő viszonyának tisztázása a XX. század első harmada utáni évektől elengedhetetlenné vált. A kommunista eszmék nevében fellépő és azokat „egy országban” megvalósítani akaró új világbirodalom és politikai, valamint szellemi támogatóinak hatalmas tábor a Nyugaton nélkülözhetetlenné tette a marxizmus–leninizmus ellenfelei számára a doktrína és társadalmi gyakorlatának kritikus analízisét. Ez a kritika azért is elkerülhetetlennek látszott, mert – ahogyan François Furet klasszikus munkájában rámutat – a marxizmus nyugati hívei már viszonylag korán kialakították azt az érvelési stratégiát, amely a „tisztá” és a „létező” szocializmus megkülönböztetésére épült, és a Szovjetunió hibáit és túlkapásait a marxi elmélettől idegen, a sajátos objektív és szubjektív adottságokból eredő torzulásnak tekintette. Amelyek nyilvánvalóan nem lennének jelen a kapitalizmus centrumában kibontakozó „tényleges” munkásforradalmakban, és amelyek idővel a vörös birodalomban is kiküszöbölhetők lehetnek. A nyugati marxista értelmiség számára a szovjet rendszer annak volt bizonyítéka, hogy a kapitalizmus tagadása lehetséges, ráadásul a nagy szövetséges eszközöket és segítséget ígért saját mozgalmak sikereihez.¹⁴

Ezzel az érvelési stratégiával szemben a nyugati antimarxizmus a sztálini rezsimeket nem torzulásnak tekintette, hanem a marxi nézetek evidens következményének. Ennek a tézisnek az igazolására pedig az ideológiaelmélet kapcsán vélte megtalálni a legmeggyőzőbb érveket. Az ideológiával kapcsolatos marxi elgondolások antimarxista kritikája éppen a leglényegesebb ponton tekintette Marx elképzelései és céljai egyenes következményének az októberi forradalom nyomán hatalomra jutó kommunista élcsapatot, illetve az ideológia központi szerepét a Szovjetunió bürokratikus és ideokratikus valóságában. Ezekben a nézetekben ráadásul szerintük mind a „nyugati” kommunisták és marxisták, mind pedig a „keleti” bolsevikok és sztálinisták osztoztak mesterükkel.

¹⁴ Furet, François: *Egy illúzió múltja: esszé a 20. század kommunista ideológiájáról*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 2000.

Az antimarxista Marx-értelmezések a harmincas évektől nyíltan vetik fel azt a kérdést, hogy a XX. század létező szocializmusainak szörnyűségeiért Marx ideológiával kapcsolatos tisztázatlan viszonyát terheli-e felelősség. Véleményük szerint a válasz egyértelműen „igen”. *Mert miközben Marxnak voltak az ideológiával kapcsolatos elképzelései, ezek mégsem védték meg attól, hogy saját pozíciójának ideologikus vonásai reflektálatlanok maradjanak számára.* Marx így egyértelműen az ideológus sajátos típusának tekinthető, s a létező szocializmus minden bűne abból ered, hogy követői hatalomhoz jutottak, és eszközöket szereztek ennek az értelmiségi típusnak az ámokfutásához. A szociáldemokrata, majd kommunista pártok Marx elméleteit saját igazságaikká változtatták. Úgy tekintettek magukra, mint akik Marx projektjeit, szellemiségét, gyakorlati megfontolásait képviselik a politika világában. Az antimarxista kritikák egyetértenek abban, hogy Marx egyszerre volt a „fundamentalista tudományos forradalmár” és a „fundamentalista forradalmár tudós” intellektuális szerepének részben öntudatlan, részben tudatos megteremtője. A legtöbb marxizmus ezért funkcionálhat ellentmondást nem tűrő forradalmi elméletként – amelynek nevében politikai mozgalmak szerveződtek, háborúkat vívtak, nagyhatalmakat hoztak létre, s a világ két ellentétes blokkra szakadt szét.

Azt mondhatjuk tehát, hogy a harmincas évektől kezdődő antimarxista elemzések célja elsősorban nem Marx ideológiaelméletének rekonstrukciója volt, sokkalta inkább a marxi szövegekben és projektekben, illetve a marxista-kommunista követők elméleteiben és gyakorlatában meglévő, a létező szocializmusok elfogadhatatlan árnyoldalaiért felelőssé tehető ideologikus elemek kimutatása. Vagyis – szemben a későbbi marxi újraértelmezési hullámokkal – ezek a kritikák nem azt keresték, mit gondolt Marx szándékosan, sokkalta inkább, hogy mit gondolt tudattalanul: milyen kritikátlan előfeltevésekre, önkényes választásokra, extrém projektekre alapozta a szellemi teljesítményét. Milyen következményei vannak ezeknek a hiányoknak az általa nem elemzett – például mert az ő idejében nem aktuális – kérdésekre vonatkozólag, mint a politikai hatalomgyakorlás és teleológia. Marx életművében álláspontjuk szerint hiába feltételezünk ideológiaelméleti vezérfonalat, hiszen Marx végül mégiscsak teljesen védtelen maradt az ideológiával szemben. Ez a kritikai irány kettős értelemben is ideológusnak tekintette Marxot: egyrészt amennyiben képviselői szerint a filozófus önkényes kiindulópontjai közvetlenül ideológiák voltak (mint a felvilágosodás, a modernség, az ember közösségi lényként való feltételezése stb.), másrészt amennyiben saját projektjeinek és elméleteinek hátterével, motivációival és következményeivel nem volt tisztában, azokat reflektálatlanul hagyta. Hiszen így tételesen levezethető volt a marxi hiátusokból a sztálinizmus minden bűne, rávetítve a felelősséget a nyugati marxista értelmiségiekre is, akik szintén nem vették észre ezeket az alapvető strukturális hibákat.¹⁵

¹⁵ Ennek az érvelési stratégiának részeként a „(szélső)jobboldali” és „pszichologizáló” megközelítések bizonyos életrajzi „adatokat” nyilvánvalóan felhasználhattak arra, hogy Marxot személyében is a véres diktatúrák előfutárává változtassák. Ez a szellemi inkvizíció arra szolgált, hogy Marx elméleti teljesítményét is gyanúba keverje, egy szalonképtelen ember szalonképtelen nézeteiként állítva be őket. A Marxról szóló bulvárosított életrajz-irodalomnak kedvenc tételeivé válnak azok az anekdoták és „sötét foltok”, amelyek érdekesek és megdöbbentőek lehetnek egy olyan emberről, akiről politikai bálvánként szoktak nyilatkozni, és a „létező

A tévedést, amely Marxot reménytelen ideológussá és a kommunizmus rémtetteinek közvetlen okozójává változtatta, két irányból kísérelték meg beazonosítani a korszak antimarxistái – az első inkább „konzervatív”, a második inkább „liberális” köntösben jelent meg. Az úgynevezett *antimodernista* és *antiutópista* kritika egymáshoz hasonló, de mégis lényegesen különböző ponton mutat rá Marx reflektálatlan ideologikusságára. Az antimodernista Marx-kép felvázolói szerint Marx a modern gondolkodásmód híveként és extremizmusba hajló képviselőjeként válik ideológussá. Olyan gondolkodónak tekintik, aki a felvilágosodás és a modernitás – számára szimpatikus – értékeinek és céljainak megvalósítása érdekében bármilyen politikai rémtettet igazolhatónak tartott. A modernitás heroinistájának, aki a forradalmak bűvöletében élt. „A kommunista messianizmus elméleti végcélja az volt, hogy felszámolja az emberi egyenlőtlenség minden formáját. Az egyenlőtlenségekből a XIX. századi politikai rendszer demokratizálásával jelentős részt le tudtak volna faragni. Azonban [a marxizmus elméleti következtetései szerint] a demokratizálás nem elegendő. Az egyenlőtlenség akkor is megvan, ha az emberek egyenlő jogokat kapnak, mert az a gazdaság és a státusz kérdése, tehát az egyik embernek a másikra irányuló kizsákmányolása és dominanciája. A marxi értelemben vett egyenlőségre való projekt ezért utópiára való projekt, mivel – bár nem hangzik tisztességesen, de idegen az embertől, mert a priori egyenlőtlenség mindig lesz.”¹⁶

A modernségellenes marxizmuskép szerint továbbá Marx elgondolásai arra épülnek, hogy a célok és értékek igazolása nem maguktól a céloktól és értékektől függ, hanem hogy az adott szituációban mely értékek és célok megvalósítása „igazolható világtörténelmileg”. Még akkor is, ha az adott célokat és értékeket csak „hihetetlenül sok erőszak segítségével lehetne bevezetni”. Az egyenlősítés filozófusa ezért például a reménytelen és permanens diktatúrák határába juttatja a gyakorlatot – a messianisztikus modernista nézeteknek amorális tartalmat kölcsönözve. Az antihumánussá váló gyakorlat innentől csak habitus kérdése, s nehéz megválaszolni a kérdést, hogy Marx vajon jóban lett volna-e Sztálinnal. „A gnosztikus tettei

szocializmus” országaiban magánéletét zsánerképpé torzítva és elhallgatásokkal teletűzdelve tálták a különböző mítoszteremtő kísérletek. A szélsőbal bálványá helyett a szélsőjobb által interpretált ördögi Marx jött divatba, s ez a kép a vele szembeni igazságszolgáltatásra épít. Miféle kommunista volt az, aki egyetemista éveit duhajkodva és párbajozva töltötte, aki midőn kis pénz állt a házhoz, olyan nagyvilágian és nagy lábon élt, amit a helyi arisztokrácia is megirigyelt volna. Aki legjobb barátját pumpolta, és bűdös volt neki a munka. Aki feleségében leginkább nemesi származását szerette, aki erkölcsi prédikációit a jövő emberéről azzal támasztotta alá, hogy teherbe ejtette házvezetőnőjét, majd a gyereket letagadta. Miféle kommunista volt az, aki állítólag így kiáltott fel: „a nőket is közös tulajdonba kell venni”. Aki saját vallásától szabadulni akaró frusztrációit élte ki munkásságában, vagy éppen rejtetten mindvégig a legszörnyűbb zsidó fundamentalista gondolkodásmódjához ragaszkodott. Marx egy olyan ideológus volt eszerint, aki minden eszközzel, semmitől nem visszariadva akart érvényt szerezni saját igazságainak, a modern politika és értelmiség démonikus erejét képviselve, amely azután a totalitárius baloldali rezsimnek képében el is szabadult. Így minden nézete ideológia csupán; sátáni ideológia. Ebben a keretben jelent meg például Raymond Aron klasszikus munkája, aki „az értelmiség ópiumát” látja Marx szövegeiben, amelyek bizonyos habitusú, élettörténetű és történelmi szituációba kerülő gondolkodókat szükségszerűen hatalmukba kerítenek. Aron, Raymond: *Az értelmiség ópiuma*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2006.

¹⁶ Hamersveld, Marcel van: *Könyörtelen messianizmus: a kommunizmus követői és áldozatai*. Szentendre, Kairosz, 2001.

olyan cselekvések, amelyek normális körülmények között erkölcsileg visszautasítandónak számítanak; a gnosztikus valóságkonstrukciójában azonban ezek nemcsak igazolhatóak, de egyenesen érdemnek számítanak, hiszen egy magasabb cél, »a szabadság birodalmának« elérését szolgálják. Így az, amit Marx »az elnyomók elnyomásának« vagy »a kisajátítók kisajátításának« formulájával fejez ki, ugyan etikailag megvetendő a normális világban, az »álomspekulációkban« viszont érdem, mert az »elnyomás« és a »kisajátítás«, ha azt a gnosztikus gyakorolja, már nem »elnyomás« és »kisajátítás«, hanem »felszabadulás«. A gnosztikus politika Voegelin szerint két lehetőség felé nyit utat: permanens forradalom vagy reformizmus (bernsteinizmus, New Deal, jóléti állam, szociális piacgazdaság). A harci helyzet állandósítása vagy szociális reformok. Taktika (»a politika patológikus tagadása«) vagy az intellektuelek uralma (a politika irodalmi harccá és etikai kódexekké silányítása). Isten országát (mint örök békét vagy kommunizmust) már itt a földön be akarja váltani.”¹⁷

Az antimodernista megközelítés 1989 után Kelet-Európában reakciós tradicionalizmus formájában nyer teret magának, és a létező szocializmus bűneiért közvetlenül teszi felelőssé Marxot, amennyiben olyan modernistát lát benne, aki hadat üzent az ancien régime minden értékének – a vallásnak, a családnak, a tradíciónak, a kölcsönösségen alapuló hagyományos közösségeknek, az arisztokráciának, a hagyományos nemi szerepeknek, a kultúrának, a nemzetnek, a rendnek. Ezáltal előkészítette, hogy a XX. század a régió társadalmi számára különösen borzalmas korszakká váljék, amennyiben iránymutatásai alapján mindentől megfoszthatták és teljesen kifoszthatták őket. A rendszerváltás utáni antimodernista antimarxizmus fő hivatkozási alapja ez ügyben elvitathatatlanul az ötvenes évek antimarxológiai bestseller szerzője: Hannah Arendt, mégpedig *A hagyomány és a modern korszak* című tanulmánya. „Marx egyetlen állítása sem érthető meg önmagából és önmagában – véli Arendt. – Jelentését mindegyik abból nyeri, hogy szembeszegül valamely hagyományosan elfogadott igazsággal, melyek érvényessége a modern korszak kezdetéig megfellebbezhetetlen volt. Az, hogy »a munka teremtette meg magát az embert«, először is azt jelenti, hogy a munka és nem Isten teremtette az embert; másodszor, hogy az ember, amennyiben emberi lény, önmagát teremti, tehát öntevékenységének eredménye. Harmadszor ez azt jelenti, hogy ami az embert az állattól megkülönbözteti, tehát differencia specifikuma, az nem az értelem, hanem a munka. Negyedszer, hogy nem a korábban legmagasabb rendűnek tekintett tevékenységekben rejlik az ember lényege, hanem a leginkább lenézettben. Ekképpen száll szembe Marx a hagyományos Istennel, a munka hagyományos felfogásával és az értelembe vetett hittel. [...] A cselekvésnek az erőszakkal való azonosítása (a forradalom) egy újabb kihívás a hagyománnyal szemben. [...] A hagyományos filozófia számára továbbá önellentmondás lett volna a világnak a filozófia szerinti megváltoztatása, [...] az emberi természet erőszakos megváltoztatása.”¹⁸

Az ötvenes évekből „ránk maradt” antimodernista Marx-kép, amely aufklerista messianizmussal és amorális pragmatizmussal vádolja a gondolkodót, végezetül egyértelműen

¹⁷ G. Fodor Gábor: Voegelin For Beginners. Eric Voegelin politikai filozófiájához. *Kommentár*, 2007. 1. sz.

¹⁸ Arendt, Hannah: *Múlt és jövő között*. Budapest, Osiris Kiadó, 1995. 29–30.

csak egyetlen szemléletmódot enged meg Marx ideológiaelméletét illetően. Az idealista determinizmust, a világtörténelem mindent igazoló történetfilozófiai sugárútjának feltételezését. „Marx, amikor a filozófiából a politikába ugrott, [...] a politikai cselekvést minden korábbinál elméletibbé tette, sokkal inkább függővé attól, amit ma ideológiának nevezünk.”¹⁹ Ezzel a politikát, a filozófiát, a gondolkodást, az eszméket és elveket kiszolgáltatta az ideológusoknak, amilyen egyébként önmaga is volt. Marx úgy véli: a szükségszerű és világtörténelmi igazságok képviselte a politikában feljogosít arra, hogy céljaink elérésére bármilyen eszközt felhasználjunk. Az általunk választott cél és érték érdekében politikailag bármi megtehető (meg is kell tenni), ha filozófiailag világtörténelmi szükségszerűsége igazolható.

Marx ideológiaelmélete ebből a nézőpontból tekintve nem lehet más, mint elmélet arról, hogy az ideális társadalom megvalósítása során hogyan igazolható az eszközök korlátlan felhasználása és a következmények figyelmen kívül hagyása abban az esetben is, ha a „filozófia megvalósítása”, vagyis a filozófus számára „kívánatos világ” minden tradíció és normalitás megszüntetését, természetellenes és irracionális célok realizálását, eleve utópikus értékek képviselését és minden ellenkező szándék denunciacióját jelenti is. Erre csak egyetlen megoldás kínálkozik: ha a filozófus igazságai, elképzelései, tervei, gyakorlati javaslatok nem tévednek le a történelem sugárútjáról, ahol a politika bármire képes, és bármit megtehet. Ha a modern gondolkodás filozófiai igazságai közül azokat vállalja fel, amelyek mögött világtörténelmi elrendeltség munkál. A politika nem más, mint ezen harcok megvívásának és az igazságok terjesztésének terepe, ahol a marxizmus modernista preferenciái, a forradalom múltat elsöprő gyakorlata érdekében a szükségszerűséggel összhangban pragmatizmus uralkodik. „A konzervatív kritika szerint [ezért] Marx számára ideológia az, ami nem tudományos”, ami nem igazolható az osztályharc és a világtörténelem determinizmusával.²⁰ Az antimodernista antimarxizmus szerint ez igen veszélyes modellhez vezet, amelyben a modernség irracionális és abnormalitása a determinizmus köntösében ésszerűnek és jogosnak tetszik – ennek került hatása alá a marxista értelmiségiek sokasága. Azzal azonban, hogy Marx ebben a formában hadat üzent a hagyománynak, kiszolgáltatta az embereket az ideológiának, az ideológiába állandóan belecsúszó objektív történelmi tudás illúziójának, olyan erőket engedett szabadjára a gyakorlat feletti uralmat átvevő filozófia víziójával, amelyeknek azután sem ő, sem követői nem parancsolhattak. Hiszen a szükségszerűség és a világtörténelmi igazság a hátán viszi a politikát, mindenre feljogosítva azt – miközben lehet, hogy már régen szó sincs egyikről sem, csak az eszközöket totálisan felhasználó gátlástalan és korlátlan türannizmusról, amit az eszme igazol.

A Marxot ideológusként leleplező másik „ideológiaelméleti” rekonstrukciós nézőpont, az antiutópista megközelítés a marxi gondolkodásmódot a „kommunizmus” célkitűzésében összpontosuló túlkapásként kezeli. Az antiutópista Marx-kritika azonban nem az önkényes, eredendően veszélyes és irracionális modernista célok és aufklerista értékek világtörténelmi

¹⁹ Arendt: i. m.

²⁰ Darkovski, Kiril D.: *Az ideológia vége, vagy a vég ideológiája*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1976. 178.

determinizmussal történő igazolását, a politikai cselekvés ebből eredő racionális alapon nyugvó irracionalitásának lehetőségét (a korlátlan és permanens forradalmi terrort) tekinti a német gondolkodó túlkapásának. *Képviselői azt róják fel Marxnak, hogy a modernitás utópiáját kérte számon magán a modernitáson.* Ez a megközelítés nyíltan is céljai között tudja, hogy a filozófust a liberális kapitalizmust egészében (!) elvető és az embert ezáltal végső soron elembertelenítő totalitárius rendszerek előfutáraként láttassa. Marx nem volt hajlandó elfogadni azt a kettősséget, miszerint a liberális demokráciák felvilágosult eszményei és a kapitalizmus valósága között a tőkés mechanizmusoknak köszönhetően megszüntethetetlen szakadékok tátongnak, de a nyugati típusú társadalom értékeire és a felvilágosodás programjára mégiscsak az a legveszélyesebb, ha a kapitalizmus szellemét maradéktalanul megpróbáljuk kiirtani a felvilágosult és demokratikus eszmények megvalósítása érdekében.

„Amint ugyanis ez utóbbiakat komolyan vesszük, minden egyenlőtlenség és esélykülönbség illegitimé válik, hiszen a társadalmi rendszer saját alapelvei ellenére termeli őket” – állapítja meg François Furet.²¹ Elfogadhatatlanná válnak ezek „okai” is: a szabad vállalkozás, a szabad munkaerő, a verseny, a kreativitás, a motiváció, a hatékonyság, az individualitás, az egyén saját adottságaira alapozó mobilizációja, a gondolatok, szükségletek és értékek pluralizmusa. De mi marad ezek nélkül magából a felvilágosodásból? – teszik fel a kérdést a Marxot ideológusként kritizáló antiutópista megközelítés hívei. Feleletük szerint (például Isaiah Berlin munkáiban) aki a kapitalizmus szellemét és gyakorlatát ki akarja irtani a modernitásból, az eljuthat ugyan valamiféle társadalmi harmónia víziójáig, de az a felvilágosodás felől nézve még inkább féloldalas lesz, mint a kapitalizmus jelen formája. Az alapvető hiba abból ered Marxnál, véli az antiutópista kritika, hogy saját ideológiaelméleti tételét nem veszi elég komolyan: tudniillik, hogy azok az elképzelések, amelyek nevében a felvilágosodás fellépett, csupán a feltörekvő polgárság ideológiái voltak, imígyen a burzsoázián számon lehetett volna kérni őket (ezt megtették az utópisták közül sokan), de a kapitalizmuson magán aligha. Hiszen bár „a polgári adja a modern társadalom másik nevét, a kapitalizmus mellett”, egyszerűen nem lehet a „polgári” elképzeléseket és értékeket (felvilágosodás, szabadságjogok, modernitás, humanizmus stb.) egy bizonyos határon túl képviselni, mert azzal más fontos elképzeléseket és értékeket rombolunk széjjel. Ez Furet szerint 1848 után minden „józan” gondolkodó számára világos volt. Marx azonban túl komolyan vette a polgári értékeket, miközben gyűlölte magát a burzsoáziát, a kapitalizmus vezető osztályának önmagukat is folyamatosan megcsaló tagjait.

Marx szerint a felvilágosodás/modernitás programja és a kapitalizmus valósága közötti szakadék kezelésére csak egyféle mód kínálkozik. Nem bízhatunk a polgárságban, hogy amikor szükséges és ahogy elégséges, képes felülemelkedni „önzésének kapitalista mocsarán” – hiszen a „tőke ördöge” ott lakozik a részletekben, és alapvetően teszi lehetetlenné bármely dolog megvalósulását a polgári modernitás saját eredeti célkitűzései közül. Nincs más

²¹ Furet: *Egy illúzió múltja*, i. m. 18–19.

választás, minden erővel meg kell dönteni a rendszert, hogy a felvilágosodás ígéreteit, amelyektől az öntudatos munkásosztály megjelenésével egyetlen lépés választ csak el, megvalósíthassuk. A „kapitalizmus szörnyűségei nélkül beteljesedő modernség” (kommunizmus) programja pedig éppen olyan veszélyes, mint a „modernség nélküli kapitalizmusé” (fasizmus) – deklarálja azután a marxizmus hayeki „kritikája”, amely azután kaput nyit azok előtt az elméletek előtt, amelyek a kommunizmus=totalitarizmus képletével operálnak. Hayek írja a „modernséget önmagával fölfalató” Marxszal kapcsolatban: „Marx szerint csak a szocializmus képes arra, hogy beteljesítse a szabadságért folytatott korszakos küzdelmet, melyben a politikai szabadság kivívása csak az első lépés volt. Fontos itt a szabadság szó jelentésének az az árnyalatnyi megváltozása, melyre szükség volt ahhoz, hogy ez az érv hihetően hangozzék. A politikai szabadság nagy hirdetőinél ugyanis e szó a kényszermentességet jelentette, a szabadságot a többiek önkényes hatalmától, az eloldódást azoktól a kötelekektől, amelyek az egyént választási lehetőségek híján hagyták, arra kényszerítették, hogy fölébe rendelt emberek parancsainak engedelmességen. A kilátásba helyezett új szabadság viszont azt ígéri, hogy megszabadulunk a szükségszerűségtől és azoktól a kényszerítő körülményektől, amelyek egyértelműen behatárolják mindannyiunk választási lehetőségeit, egyeseket sokkal nagyobb mértékben, mint másokét. Mielőtt az emberek valóban szabadokká válnának, meg kell törni úgymond a fizikai szükség zsarnokságát, enyhíteni kell a gazdasági rendszer szorításán. A szabadság ebben az értelemben azonban csak más megnevezése a hatalomnak vagy a gazdagságnak.”²² Az antiutópista marxizmuskép szerint tehát a marxi elméleti projektek az egyenlőség és szabadság formális jellegének leküzdésére, a testvériség látszólagos voltának „teljessé tételére” irányulnak.

Az 1989 után a liberális Marx-kép formájában tovább élő antiutópizmus megint csak behatárolja a marxi ideológiaelméletek újraértelmezésének lehetőségeit. Ahogyan azt a korábbi neo-, majd posztmarxista Heller Ágnes liberális fordulata után írt *Marx és a modernitás* című tanulmányában megfogalmazza: Marx szerint a modernitás során létrejövő eszmék és a kapitalizmus valósága között ellentmondás áll fenn. Amennyiben a modernség céljai (a racionalitás, az ész, a humanizmus, a közboldogság) elérhetőek (ennyiben a modernitást azonosítja a világtörténelemmel), az emberek úgy is vélik a kapitalizmusban, hogy azok nevében élnek és cselekszenek, mégsem valósultak meg – sőt egy nekik ellentmondó anarchikus, sötét, embertelen, boldogtalan világ jött létre a XIX. század közepére. Az ideológiaelméletnek innentől egyetlen feladata lehet: megválaszolni, hogyan történhet mindez. A válasz pedig Heller szerint a történelmi materializmus egyik alapvetése, miszerint a társadalom tagjai gyakorta nem azt teszik, amit képzelnek, hanem amire az adott társadalomban és a munkamegosztásban betöltött szerepük kárhoztatja őket. Valódi tetteik még önmaguk előtt is rejtve maradnak, valódi jellemüket ők sem ismerik. Így történhetett, hogy miközben a polgárság a felvilágosodás eszméinek nevében lépett fel, ezek az eszmék

²² Hayek, Friedrich: *Út a szolgáshoz*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1991.

(ideológiaként) csak saját, önmaguk elől is rejtett törekvéseik és érdekeik illuzórikus megfogalmazásai voltak.

Heller megállapítását summázva: a felvilágosodás nem volt más, mint a burzsoázia hamis tudata a kapitalizálódás folyamatában. A modernség ígéreteit ellenben csak azok válthatják valóra, akik társadalmi helyzetüknél fogva erre alkalmasak. Akik ellentmondás nélkül tudják képviselni az ellentmondás nélküli modernitás programját, hiszen a kapitalizmusban betöltött szerepük és esélyeik ebben nem akadályozzák őket. Sőt: arra kényszerítik, hogy kiköveteljék maguknak az eredeti nemes eszményeknek megfelelő (és még azokon is túlmutató) új társadalmat.²³ Nem csak arról van szó tehát, amire a modernségkritikai Marx-kép épül: hogy Marx kiszolgáltatta a politikát és az értelmiséget az ideológiának. Hanem ennek megfordításáról is. Az antiutópista Marx-kép szerint az ideológia kiszolgáltatása történik meg az értelmiség és a politika számára azzal az ideológiaelméleti tétellel, hogy az emberek társadalmi helyzetük miatt nem alkalmasak arra, hogy a radikális cselekvésük számára szükséges nézeteket és célokat tisztán lássák. Ők csak a „test” és a „szív” lehetnek, amely önmagában semmit sem ér „az ész” nélkül.

2. A marxi ideológiaelmélet recepciója a három nagy újraértelmezési hullám tükrében

2.1. A neomarxizmus és a hamis tudat koncepciója

Marx antimodernista és antiutópista kritikusai úgy tekintettek a filozófus elgondolásaira, mint amelyek egyrésztől maguk is reflektálatlan ideologikus alapokon nyugszanak, másrésztől kimondatlan és reflektálatlan ideológiaelméleti tézisek következnek belőlük. A sztálinizmusban tehát nem csupán a marxi hibák és tévelygések megismétlését vélték felfedezni, de Sztálin (és Lenin) műveit úgy tartották számon, mint amelyek következetesen kimondják és végigviszik mindazt, ami Marxból az ideológiára vonatkozólag következik. Az üzenet nyilvánvaló volt, és előbb-utóbb – nagyrészt függetlenül a liberálisok és konzervatívok egyre erősebb antimarxista offenzívájától – a Marxért írók oldalán is meg kellett fogalmazni: a marxi ideológiaelmélettel kapcsolatban nem lehet tovább halogatni bizonyos alapkérdések megválaszolását. Az őszinte szembenézés szándéka bizonyos értelemben persze nyilvánvalóan nyitott ajtókat döngetett. A probléma tulajdonképpen egészen az 1905-ös orosz forradalom óta benne volt a levegőben, és számtalan eszméletörténész állítja, hogy ami Rosa Luxemburg, Trockij, Lenin, Lukács, Adorno és Horkheimer vagy éppen Gramsci munkásságában a leginspirálóbb, az a szembenézés az ideológiára vonatkozó „marxista” elképzelések alulfejlettségével. A hiástust pótolandó több nagy marxi inspirációjú

²³ Fehér Ferenc – Heller Ágnes: *Marx és a modernitás*. Budapest, Argumentum – Lukács Archívum, 2002. 148–150.

ideológiakoncepció született meg a húszas–harmincas években. Lukács az „eldologiasodás”, Mannheim a „totális ideológia”, Adorno és Horkheimer a „kultúr- és szórakoztatóipar ideológiai funkciója”, Lenin az „osztálytudat” vagy éppen Gramsci „a kapitalista blokk hegemoniája” és az „organikus értelmiség” koncepciójának kidolgozásával valójában a marxista-kommunista mozgalmak mindennapi kihívásaira kívánt feleletet adni. De eközben valamennyiük alapélménye az volt, hogy a marxisták korábban nem szenteltek elég figyelmet az ideológia kérdésének és Marx ezzel kapcsolatos nézeteinek.²⁴

Azonban az ötvenes évektől ezen az alapélményen túl (amely mentén addigra kikristályosodik az úgynevezett „nyugati marxizmus” tág értelmiségi köre²⁵), kétségkívül megjelenik egy olyan szempont is, amely mindent alapvetően megváltoztat a Marxhoz való viszonyulás tekintetében – utat nyitva az úgynevezett neomarxizmus korszakába. A változás háttérében nem is annyira az egyre dühödtebb és sablonosabb „külsődleges” kritika előretörése, mint inkább a marxizmus szituációjának átalakulása húzódott meg. *A marxizmus egyik formája ugyanis véglegesen intézményesült, és egyfajta nagybetűs, szinte kizárólagos Marxizmusként jelent meg a nyugati és keleti közvélemény előtt egyaránt.* Legkésőbb az ötvenes évektől számolni kellett azzal, hogy azok a marxista szereplők, amelyek a politikai-szellemi harcokban erős pozíciókat vívtak ki maguknak, tevékenységüket és elméleteiket egyre inkább saját Marx-értelmezéseikre alapozzák. Konkrétan: a marxizmus–leninizmus, a dialektikus materializmus dogmáira, a III. Internacionálé elvi dokumentumaira és közvetlenül Sztálin műveire. Ezen gondolatok viszonya Marx „eredeti” nézeteihez – ez lesz a korszak nagy kérdése, amely egészen a hetvenes évek végéig az elméleten keresztül a gyakorlat helyrebillentésének, a kommunista mozgalomban a Szovjetuniótól függetlenül is benne rejtő potenciálok kibontakoztatásának és a marxizmus szellemi felpezsdítésének esélyét látszik kínálni. Erre a „helyrebillentésre” Kelet-Európában ugyancsak remek alkalmat teremtett az úgynevezett desztalinizáció folyamata, amely mind Keleten, mind Nyugaton a Marx-értelmezések mozgásterének bizonyos felszabadulását követelte meg – és eredményezte is – a kommunista pártokon és értelmiségen belül.

A neomarxizmus a rekonstrukció során a munkásosztály önfelszabadító harcát, az újbóloldal politikai tapasztalatainak megértését állítja a középpontba. Olyan elfelejtett marxi témák felé fordul, mint az egyén, az elidegenedés vagy az állam kérdései a modern kapitalizmusban. Kelet-európai változata a marxizmus reneszánszának nevében a humanizmus, az etika, a demokrácia problémáját szegezi szembe a létező szocializmusok

²⁴ Ezen az alapon készül remek szöveggyűjtemény: Donald, James – Hall, Stuart: *Politics and ideology: a reader*. Milton Keynes, Open University Press, 1986; McLellan, David: *Ideology*. Minneapolis, MN. University of Minnesota Press, 1986. Ezeket a klasszikus alapkonceptiókat veszi számba: Thompson, John B.: *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. Stanford, Stanford University Press, 1991.

²⁵ A nyugati marxizmus fő képviselőinek névsora mára igen képlékeny. Idesorolják Louis Althusser, Ernst Bloch, Bertolt Brecht, Lucio Colletti, a Frankfurti Iskola első két nemzedékének, Lucien Goldmann, Antonio Gramsci, Jürgen Habermas, Franz Jakubowski, Karl Korsch, Henri Lefebvre, Lukács György, Maurice Merleau-Ponty, Nicos Poulantzas, Galvano Della Volpe munkásságát. A legfőbb képviselőket lásd: Anderson, Perry: *Considerations on Western Marxism*. London, NLB, 1976.

gyakorlatával és tudományos szocializmusával. Lukács György a „vissza Marxhoz és előre a mai problémákhoz” elhíresült jelszávaiban fogalmazza meg programja alapjaként sokak korszakos élményét: Marxot a sztálinizmus és a dialmat egyoldalúvá torzította, elnyomóvá tette, szövegeit instrumentális államideológiává silányította. A kommunizmus jövője azon múlik, hogy a korábban kritikátlan pártok és mozgalmak, valamint a marxista értelmiség mennyiben tud mindent újragondolni az „igazi”, a „teljes”, az „élő” Marx alapján. Kelet-Európa baloldali értelmisége még egyszer, utoljára, Marxot próbálta segítségül hívni ahhoz, hogy a számára megadatott nem-kapitalista külön utat megmentse. Hiszen éppen Marxra hivatkozva törték szét egy jobb világ minden illúzióját és reményét, ebben a forradalmak szélén tántorgó, elnyomott, szegény, nyomorúságos és megkésett régióban. A desztalinizációból kinövő neomarxizmus szellemi újakezdése persze a nyugati országok marxistái között legalább ennyire erősen jelentkezett, ugyanis ott – 1956 tanulságainak, a harmincas évek büntetteinek, majd a jóléti állam kiépülésének következtében – nem a létező szocializmus reformjának lehetősége, hanem a teljes szellemi újrapozicionálás volt a tét.²⁶

A neomarxizmus ennek nevében alapvetően két irányból támadta a sztálini Marx-portrét – mindkét ponton olyan földrengést indítva el, amely a korábbi marxizmusok teljes elvetését követelte meg. Először is *kétségbe vonta, hogy Marx „marxista” lett volna*, vagyis egy megfellebbezhetetlen és meghaladhatatlan tudományos rendszer és módszer megalapítója. A szocialista „tudományt” a kommunista „világnézetre” cserélték – Kamenka Marx-értelmezése szerint a szocializmus a kapitalizmusból születik ugyan, de a kommunizmus létrejöttéhez először azoknak az etikai normáknak kell átalakulniuk, amelyek a kapitalizmusban jellemzőek. Mivel pedig Marx az előbbi szükségszerűségében biztos volt, utóbbi állt érdeklődésének középpontjában: a szabadság, az együttműködés, az egyének közötti ésszerű viszonyok morális alapjainak megfogalmazása és létrehozása a forradalmi proletárok által.²⁷ Az ehhez hasonló megállapítások egy egészen új Marx-kép megalkotását követelték. Az alternatív megközelítések főbb irányait K. N. Berki foglalta össze másfél évtizeddel ezelőtt: a marxi elmélet neomarxista újrakonstruálásának kulcsa szerinte, hogy Marx ugyan „kommunistának” tartotta magát, de nem valamifajta „tudományos szocializmus” szinonimájaként. Ha meg akarjuk érteni őt, kommunizmusát, szocializmusát kell megértenünk – nem pedig „marxizmusát”. „Hiszen egyetlen dologban lehetünk biztosak: nincs más lehetőségünk, mint Marxot kommunistának tartani. Sajátos megszorításokkal persze. A marxi kommunizmus ugyanis paradigmaticus megközelítése a kommunizmusnak a modern politikai diskurzusban. Így marxizmus és kommunizmus, szocializmus és kommunizmus fogalmai lényegüket tekintve felcserélhetők nála. [...] Azonban nem elégedhetünk meg ezzel a kijelentéssel önmagában, annak ellenére sem, hogy Marx maga is így vélte a *Kommunista Kiáltványban*. Ha Marx kommunista is volt, különleges fajta kommunista, olyan, aki saját

²⁶ Sedgwick Peter: 1956. A Year of Revolt and Revolution. *Socialist Worker*, 2006. január 7. A korszak légköréről nagyszerű tanulmányt közölt ugyanő: A Day in the Life of the Fifties. *World Crisis. Essays in Revolutionary Socialism*, 1971, 21–34.

²⁷ Kamenka, Eugene: *The ethical foundations of Marxism*. London–Boston, Routledge and Kegan Paul, 1972. XVIII.

útját járja, kívülálló, zabolázhatatlan, olyan, akinek kritikai és kételkedő viszonya volt saját kommunizmusához. Éppen ebből ered, hogy teljesen sosem válhatott a *megszokott értelemben vett* kommunistává. Először is mindig megkülönböztette magát minden más szocialistától, és maró kritikával illette őket, kivételes eseteket nem számítva. Másrésről szűknek érezné magára nézve a kommunista címkét, ha nem társíthatná mellé a humanista, a forradalmár, a tudós vagy éppen a szocialista jelzőket. Harmadszor idegennek érezte magától bármifajta kommunista vízió vagy szcenárió megkreálását. Végül saját életében nem éppen óhajtott kommunista módon létezni.”²⁸

A desztalinizációs háttérből kiemelkedő neomarxista értelmezés azonban nem csak Marx kommunizmusának „tudományos szocialista” alapjait vonta kétségbe. Sztálin másik „fő bűnét” is felemlegette. Azt az alapelvet, amely a kommunista párt legfőbb feladatának tekintette a munkásosztály (a társadalom) helyes tudatra nevelését, a kommunizmus elveinek és szükségszerűségének tudományos igazságként való terjesztését, az aktuális politikai és társadalmi kérdésekre vonatkozó adekvát tudás megismerését és ennek nevében a társadalmi döntések meghozatalát és végigvitelét. A sztálinizmus ezen kritikája alapvetően kérdőjelezte meg a „szocializmus építésének” (ahogyan akkor nevezték) bizonyos útjait; az ipari modernizációra építő, az erőszakon és szabadságnélküliségen alapuló létező szocializmusnak az állambürokratikus, államkapitalista, centralisztikus, munkamegosztáson és kizsákmányoláson alapuló, kényszervonásokat tartalmazó, extenzív szakaszát.²⁹ *A neomarxizmus tehát a tudományos marxizmus mellett hadat üzent a vanguardizmusnak, vagyis az élcsapat elvű marxizmusnak is.* E kritika legismertebb alakja Leszek Kołakowski, aki egy egészen másmilyen kommunista mozgalom és másmilyen marxista (kommunista) értelmiség vízióját olvasta ki Marxból.

Kołakowski szerint a marxizmus olyan pozitivista alapállásból indult ki a korábbiakban, amely bizonyos körülmények között szükségszerűen vezetett el a Párt (a marxizmus letéteményesének) vezető szerepéhez és terrorjához a munkásosztállyal szemben. Marx nemcsak hogy „tudományos szocialista” nem volt, de azt sem gondolta, hogy a feladat a forradalmi osztály érdekeinek és valódi helyzetének megfelelő „osztálytudat” megteremtése volna. A „tudományos objektivizmus” mellett tehát a tudás alapvető szerepének marxista–leninista értelmezését is támadta a társadalmi és politikai gyakorlatra vonatkozólag. Eszerint „az emberi tudás, elsősorban a biológiai és társadalmi szükségletektől meghatározottan, nem arra törekszik, hogy a valóság abszolút tökéletes mását érje el, amely már a cselekedetek előtt létezik, prekondicionálva azok sikerét”. Márpedig a korábbi marxizmusok éppen úgy fogták fel Marx elméletét, mint a kapitalizmus tökéletes leírását, amelyhez a munkásoknak igazítaniuk kell cselekedeteiket. „Ezzel szemben Marx egy olyan igazságfogalom nevében lép fel, amely inkább a pragmatizmushoz áll közel, és a társadalmi egyének döntéseinek körébe utalja az igazság vagy hamisság kérdését, attól függően, hogy az elmélet működik-e,

²⁸ Berki, K. N.: Though Marx and though Hegel. *Political Studies*, 2006. december. Volume 38, Issue 4, 654–671. (Kiemelés – K. V.)

²⁹ Mészáros István: *Beyond Capital*. London, Merlin Press, 1995. 104–279, 601–672.

használható-e, visszaigazolódik-e a mindennapokban.”³⁰ Ennek a „másik Marxnak” a szellemében kell újragondolni a kommunista mozgalom, az értelmiség kérdéseit.

Kołakowski nagy hatású elképzelése szerint létrejött a modern kapitalizmusban egy új szellemi réteg, „amely termeli és terjeszti a kulturális értékeket és javakat”, a tudósok, művészek, újságírók, véleményformálók stb. csoportja. A spontánul szerveződő munkások nem lehetnek meg a polgári kultúrát magáénak tudó értelmiség segítségével, hiszen „értelmezni kell a kortárs társadalmi létet, a politikai, a gazdasági folyamatokat” – azonban nem mindegy, milyen céllal és hogyan. Az értelmiségi réteg feladata kettős: a párt nézeteit szabadon „kritizálni, fejleszteni és felülvizsgálni”. Ami pedig még ennél is fontosabb: garantálni, hogy a munkásmozgalomban a munkásoké maradjon a főszerep. „Az értelmiség elméletei csak akkor lehetnek ténylegesen a kommunista mozgalom elméletei, ha képesek a munkások kultúrájához, szimbolikus-szellemi világához kapcsolódni, ha képesek hasznosítani a munkások hétköznapi tapasztalatait, és az értelmiség együttműködéseként létrejövő elméleteket képesek hozzáigazítani a közvélemény mechanizmusaihoz.”³¹

Elsőre talán nem egyértelmű, hogy ezek a kritikák miért tudtak elindítani egy olyan lavinaszerű változást, aminek utóhatásait ma is érezzük. Ahhoz, hogy ez világossá váljék, látnunk kell mindazt, amit ezek a dekonstrukciós tézisek lehetővé tettek a sztálini-lenini értelmezéseket torzításokként kezelők számára. (1) A marxizmus „tudományos szocializmusként” való interpretációjának elvetése egyrészt közvetlenül azt jelentette, hogy a marxizmus körébe tartozó tudományos vizsgálatok célja nem a történelmileg szükségszerű kommunizmus kialakulásának bizonyítása és szakaszainak leírása. A tudományos spektrum radikális kitágulása pedig szinte korlátlanul tetszett, hiszen Marx műveiben számtalan, a modern tudomány érdekeltségi körébe tartozó meglátás és elemzés volt található – ennek köszönhető ebben az időszakban a pszichológia vagy a szociológia mérhetetlen felfutása a baloldali értelmiségi világban. De a tudományos spektrum kitágulása még ennél is többet kínált: a marxista-kritikai társadalomtudomány mibenlétének és feladatának új értelmezési esélyét. (2) Ezt csak felerősítette a párt–munkásosztály dualitásban gondolkodás klasszikus szerkezetének felülvizsgálata. A korábbi marxizmusok a pártot vagy az öntudatos proletárok szervezeteként, vagy a proletárok öntudatosá tételének szerveként kezelték. Végso soron még a bolsevizmus legelszántabb marxista kritikusai sem vonták kétségbe azt, hogy Marx elméletei egy „magasabb rendű tudást” jelentenek a hétköznapi tudattal szemben – közülük a legradikálisabbak, mint Rosa Luxemburg, is csak odáig mentek el, hogy ezt a tudást maguknak a munkásoknak kell szépen lassan megtapasztalniuk, hogy nem lehet „beleverni a fejükbe”. Ha azonban a párt (vagy valamilyen „pótléka”, mint a szakszervezet) többé nem a felsőbbrendű tudat letéteményese, nem a fő történelmi szereplő, akkor felértékelődik a „pártonkívüliek” hatalmas tábora: a nép gyermeke, a politikailag szervezetlen munkás, az alsó

³⁰ Kołakowski, Leszek: Karl Marx and the Classical Definition of Truth. In: uő: *Toward a Marxist Humanism*. New York, Grove Press, 1968.

³¹ Kołakowski, Leszek: *Marxism And Beyond: On Historical Understanding and Individual Responsibility*. London, Pall Mall P., 1969.

rétegek tagjai. Ez pedig szükségképpen azt jelenti, hogy felértékelődik az egyén, az individuum, a humánus, a lélek, a vágy, a szükséglet, a kultúra, a gondolkodásmód, a konkrét kapcsolatok és szituációk világa.

A marxizmus visszalépett a modern társadalmak szellemi életének kölcsönhatásába, feladva a kiválasztottak öntudatos birodalmába való önkéntes száműzetését. Lehetővé téve ezzel az elméletek kitágítását és megújítását, bekapcsolódva a kortárs szellemi áramlatok és a kikerülhetetlen sorskérdésekről szóló viták világába. Ennek részét képezték természetesen az értelmiségi feladatairól és pozícióiról szóló polémiák is, amelyek célul egy új marxista értelmiségi szerep rekonstruálását tűzték ki – a kortárs tudományok és értelmiségi szerepek kontextusában, az elmúlt évszázad tapasztalatainak fényében.

A marxisták sokasága számára világos volt, hogy a neomarxizmus sikeréhez egy nem-sztálinista Marx ideológiaelméletére is szükség van. Amelynek tükrében nem minden gondolat hamis tudat, és nem minden tett apologetikus, amely nem a kapitalizmus szükségszerű összeomlásából, a proletárok világtörténelmi hivatásából, a kommunizmusnak mint a „kisajátítók kisajátításának” elkerülhetetlenségéből, a materializmus, a dialektika és a lenini-sztálini tudomány felsőbbrendűségéből indul ki. A neomarxizmus bemutatásakor tehát pontosan meg kell határoznunk azt is, hogy konkrétan mit tekintünk a neomarxista intellektuális mozzanat lényegének az ideológiákat illetően. Hiszen a „neomarxizmus” kifejezés használata igen képlékeny a különböző eszmetörténészek és publicisták között: vannak, akik az úgynevezett nyugati marxizmus szinonimájaként, vannak, akik az 1968 utáni irányzatok megjelölésére használják, de például az analitikus marxizmus képviselői lényegében saját irányzatuk elnevezéseként kezelik. Az ideológia felől közelítve ez az irányzat azoknak a szerzőknek a sokaságát jelöli, akik tudatosan vagy öntudatlanul, radikálisan, vagy elemeiben szakítanak a „hamis tudat” sztálini-lenini kategóriájával. A sztálinizmus szerint a marxizmus nem csak *a valóság szükségszerű előrehaladásának merev és mechanikus elképzelése* volt, amely egy korszak végét és egy új esélyét egyszerű kauzális következménynek tekintette. Központi tétele volt az a lenini-engelsi tézis is, hogy a társadalom tagjai előtt, miközben saját vélt céljaikat és motivációikat követik a politikai-társadalmi-gazdasági folyamatok alakítása során, rejtve maradnak azok a tényleges társadalmi hatóerők és motivációk, amelyek a folyamatokat *lényegében* alakítják.³² Az ideológiák így – foglalja össze Engels ez irányú nézeteit Christopher L. Pines³³ – a polgári társadalomban eltakarják szemük előtt a valóságot, amennyiben hamis célokat és működési elveket mutatnak be a dolgok lényegéeként. A polgári ideológiák például a politikai folyamatokat a hatalomért folytatott öldöklő küzdelemként, a szabadság megvalósításaként, a nép akaratának megjelenítéseként ábrázolják; a munkások pedig – elfogadva ezt a keretet – a béremelésért, a munkakörülmények javításáért, a választójogért folytatott harcot látnak bennük. Vagyis

³² Sztálin, Joszif Visszarionovics: *A leninizmus kérdései*. Budapest, Pátria, 1952.

³³ Pines, Christopher L.: *Ideology and False Consciousness: Marx and his Historical Progenitors*. Albany, State University of New York Press, 1993. 73–92.

helyzetükből adódóan illúziókat állítanak gondolkodásuk középpontjába az osztályharc tényei helyett.³⁴

A materialista módszer lényege a marxizmus–leninizmus szerint az ideológia objektivista oppozíciója: minden nézet felcserélése vagy összhangba hozatala azoknak az érdekeknek megfelelő tudással, amelyek a munkásság mindenkori gondolatai mögött meghúzódnak. Hiszen – véli például Engels egyik broszúrájában – a társadalmi-történelmi hatóerők akkor is működnek, ha nem ismerjük fel őket, ha mást gondolunk céljainkról, indítékainkról, csak éppen ekkor vak, kiszámíthatatlan erőkként, amelynek eredménye az lesz, hogy minduntalan más történik, mint amit akartunk és hittünk.³⁵ Ebből a nézőpontból adódott a következtetés Sztálin számára: a marxizmus eszerint a történelmi folyamat objektív tudományos leírása, aminek alapján a kommunisták bekapcsolódnak az osztályharcba, felgyorsítják, teljessé teszik azt, egyben tudatosan készítik elő és viszik végig a kapitalizmus és a kommunizmus közötti átmenetet. Sztálin ki is mondja: a pártnak, a társadalmi szervezeteknek, a szakszervezeteknek, a különféle intézményeknek az a feladata, hogy végrehajtsák a kommunista élcsapat utasításait, és terjesszék nézeteit – hiszen csak utóbbi rendelkezik a marxi tanítások értelmezésének, alkalmazásának és fejlesztésének képességével. Ebben az értelmezésben evidensen van benne a diktatúra, a személyi kultusz, az egyetlen vélemény engedélyezése, a terrorisztikus osztályérdekre hivatkozó hatalomgyakorlás lehetősége.³⁶

A hamis tudat sztálini (lenini-engelsi) értelmezésének felülvizsgálatát a neomarxisták két irányból kísérelték meg. Mindkét irány a kezdetektől jelen volt, bár a hangsúly kétségkívül egyre inkább eltolódott a második felé – különösen 1968 után. Az érthetőség kedvéért a két irányt nevezzük „puha” és „kemény” neomarxizmusnak.³⁷ A kettő közötti különbséget érzékeltetve azt mondhatjuk, hogy a „puha” neomarxizmus inkább *teljessé akarta tenni az eltorzított, egyoldalú Marx-képet*, míg a „kemény” program képviselői inkább *kiegészíteni, kitágítani* óhajtották az egyre szűkösebbé váló marxista kereteket. Az első, a „puha” neomarxizmus közvetlenül annak a felfogásnak üzent hadat, amely az ideológiát mint hamis tudatot a tudománnyal, mint „igaz tudattal” szemben határozza meg, amely ezért a marxizmus feladatának nem is szánhat mást, mint az objektív igazság beazonosítását. A puha neomarxizmus azonban egyáltalán nem vetette el a látszat–lényeg, a szubjektum–objektum, a közvetlen–közvetett, az autonóm–szükségszerű, az egyén–osztály, a szabadság–kényszerűség, a felületes–mély, az idealisztikus–valóságos, a partikuláris–univerzális, a tudattalan–tudatos, a passzív–forradalmi dichotómiákat. Elvetette ugyanakkor ezek kapcsán azt a felfogást, amely a marxizmus feladatának utóbbiak felismerését és propagálását tekintette előbbiek megszüntetése céljából – a világtörténelmileg változtató osztály tudatáért folytatott harcban.

³⁴ Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. MEM 20.

³⁵ Engels: Anti-Dühring. MEM 22.

³⁶ Gervai Pál – Trautmann László: *Sztálin elméleti rendszeréről*. Budapest, Aula Könyvkiadó, 1998.

³⁷ A „puha” és a „kemény” neomarxizmus közötti megközelítést azzal a céllal alkottuk meg, hogy élesen elválasszuk azt a két, valójában egymásba épülő stratégiát, ami a neomarxisták viszonyát jellemezte az ideológiai kérdésekhez.

A puha neomarxizmus elfogadta, hogy Marx az ideológiát a „hamis tudat” szinonimájaként használja; elfogadta, hogy ez a koncepció az imént felsorolt dualitásokra fel is építhető. Viszont úgy vélte: a korábbi hibák és torzulások oka a valóság megcsönkítése volt egy holt és merev doktrína egyoldalú igazságai nevében. A feladat többé azonban nem lehet az említett dichotómiák felszámolása, hanem csak az, hogy megtalálják, Marx hogyan volt képes szellemi és gyakorlati projektjeit megfogalmazni ezek kiküszöbölhetetlenségének elismerése mellett. A „puha” neomarxizmus – mint Sartre „marxista egzisztencializmusa”, Lacan és Fromm „pszichomarxizmusa”, Raymond Williams „kulturális materializmusa”, vagy Marcuse „nagy megtagadása”, a Praxis-kör „autonómia koncepciója”, Lukács György „tertium daturja”, a Socialisme ou Barbarie „trockizmusa”, a marxista humanizmus „etikai individualizmusa”, az újbalsó oldal társadalomkritikája és a maoizmus „kulturális forradalma” – így a felsorolás második elemei mellé kívánta építeni az első elemet.

A puha neomarxizmus lényegében arra vállalkozott, hogy Marx műveit újraolvasva egy nem-vanguardista marxizmus értelmiségi és politikai koncepcióját hozza létre. Újra kívánta alkotni az értelmiség és a politika, a kommunisták és a proletárok, az elmélet és a munkásmozgalom viszonyát, a marxizmus gondolkodásmódját és feladatait, a radikalizmus és a kommunizmus koncepcióját. Ez a szándék motiválta a „hamis tudat” marxi koncepciójának rekonstrukciójára vonatkozó írásokat is. Ezek közül idehaza kétségtelenül Lukács György „végigharcolás-elgondolása” a legismertebb. Lukács úgy véli: „Ha következetesen végig akarjuk gondolni azt a marxi koncepciót, amely szerint az ellentmondásos gazdasági fejlődés által felvetett konfliktusokat az ideológia segítségével harcolják végig a különböző társadalmi csoportok, akkor olyan eredményre jutunk, amely élesen ellentmond a marxizmus vulgár-determinista felfogásának. Amennyiben megmutatja, hogy a minden emberi akarattól függetlenül ható gazdasági lényeg [...] pusztán az emberi haladás objektív lehetőségeit jelöli ki. Maguknak az embereknek a teleologikus, alternatív döntéseire van szükség ahhoz, hogy e lehetőségek egyike megvalósuljon.”³⁸ Lukács elmélete szerint a szükségszerűen keletkező társadalmi konfliktusokat az embereknek valahogyan tudatosítaniuk kell, hogy reagálhassanak rájuk. Ennek szellemi eszközeit számtalan helyről merítik – a vallásból, a filozófiából, a jogból, az uralkodó eszmékből stb. –, de az elsődleges forrás mégis a mindennapi életükben kialakult tudás és hitek világa. Gramsci és Lenin között próbálva összhangot teremteni, Lukács azt állítja, hogy a munkások valódi érdekeiről és helyzetéről csak egy külsődleges tudományos elmélet adhat számot, de a munkások tudata nem jöhet létre ennek az elméletnek az elsajátítása révén, mint Sztálin hitte. A valóságos folyamatokról szóló marxista tudás csakis saját ideológiáikhoz épülhet hozzá.

Lukács mellett mindenképpen érdemes kiemelni Jorge Larrain *The Concept of Ideology* című munkáját, amelyben a marxi ideológiaelmélet angolszász világban legtöbbet idézett neomarxista kiegészítését végezte el. Larrain szerint: „A marxi életműben két nagy korszakot találunk az ideológiaelméletre vonatkozólag. Az első a *Feuerbach-tézisekkel* és *A*

³⁸ Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*, II. köt. Budapest, Magvető Kiadó, 1976. 481.

német ideológiával kezdődik és 1858-ig tart. A kontextus, amelyben ez megfogalmazódik, az az ellentét, amely az objektív és a szubjektív között húzódik. Marx ennek nevében dolgozza ki a társadalomról és a történelemről szóló általános elméleteit. A második periódus, azt mondhatjuk, hogy a *Grundrissével* kezdődik, amelyben Marx a konkrét kapitalista viszonyok analízisébe kezd. Az ideológia fogalma ugyan nem jelenik meg többé, de az elemzések mögött funkcionál. Az új kontextus, amely fontossá válik az ideológiaelmélet számára, ekkor már az ellentmondás a lényeg és a látszat között. A két periódus között pedig egyértelmű kontinuitás áll fenn.” Egy kérdést kivéve. Larrain konklúziója, hogy a lényeg–látszat dualitás nem hozható párhuzamba az igaz–hamis dualitással, mert a látszat éppen úgy a valóság része, mint a lényeg. Az ideológia akkor jön létre, amikor a látszat „leváló, autonóm, elkülönült” létezésre tesz szert, a valóság mellé épül egy másik (ideologikus) valósággént. Ekkor nem a létező „hamis tudata”, „eltorzított képe”, „kifordított valósága” többé, hanem maga válik létezővé.³⁹ A „puha” neomarxizmus – ahogyan Richard Rorty Jürgen Habermas korai írásai kapcsán megállapítja – azt az új standardot kereste, amely viszonyítási pontként az abszolút igazság kimondásának, a nagy világtörténelmi metaelbeszélés politikai képviselőjének, valamint a proletariátus tudatosításának helyére léphet. Hiszen ennek az új standardnak a hiányában mindaz a társadalomkritikai, tudományos, elméleti arzenál, amit Marx kitágított értelmezése kínál, „üres negativitássá” válik (mint Rorty szerint Adornónál), hiszen „a leplezetlen és a leplezett, vagyis az elmélet és az ideológia közötti megkülönböztetés érvényét veszti”.⁴⁰ A feladat tehát a marxi kritikai pozíció újrafogalmazása, túl az objektív igazságot a hamis tudat konkrét megjelenési formáival szembeállító ideológiakritikán. A marxizmus szellemi arzenálját nem az abszolút és magasabb rendű igazság keresésére, a világtörténelem szükségszerű folyamatának leírására, a gondolatok mögötti objektív érdekviszonyok feltárására kell többé használni.

A neomarxizmus másik formája, a „kemény program” – amelynek szinte valamennyi képviselője megérte a posztmodern kihívás elkerülhetetlen hatásait – még ennél is tovább megy: nem egyszerűen denunciólja a klasszikus marxizmus ideológiakritikai pozícióját (a tudomány – hamis tudat oppozíciót), de új utakat is keres az ideológiaelmélet számára. A „kemény” neomarxizmus elismeri az ideologikus tudás központi szerepét a társadalmi-politikai folyamatokban. Képviselői egy egészen radikális kiindulópontot találnak a maguk számára. Eszerint: ha az ideológiákat nem lehet az abszolút igazságra hivatkozva elvetni és az élcsapat öntudatos aktivizmusával kiiktatni, akkor a marxizmusoknak is számolniuk kell velük, és építeniük kell rájuk.⁴¹

³⁹ Larrain, Jorge: *The concept of ideology*. London, Hutchinson, 1979. 37. és 58. Larrain ezt a tézist egész marxizmus-monográfiává szélesítette: Larrain, Jorge: *Marxism and Ideology*. London, Ashgate Publishing, 1983.

⁴⁰ Rorty, Richard: Habermas és Lyotard a posztmodernitásról. In: Bujalos István (szerk.): *A posztmodern állapot. Habermas, Rorty, Lyotard tanulmányai*. Budapest, Századvég Kiadó, 1993. 225.

⁴¹ A „puha” és a „kemény” neomarxizmus újraértelmezési kísérleteiről nyújt monografikus áttekintést: Eagleton: *Ideology*, i. m.; illetve a funkcionalizmus–objektívizmus-vitáról: Pines: *Ideology and False Consciousness*, i. m..

A kemény neomarxista program szerint jól látta Marx, hogy az ideológiák a társadalomban és a politikában „hamis tudatok” – csak hogy a modern kapitalizmusban az általa leírt jelenségeken, mechanizmusokon túl számtalan új forma tesz szert központi jelentőségre. *A marxi ideológiaelmélet teljessé tétele nem elég, azt tovább kell fejleszteni egy marxista ideológiaelméleti irányba. A kapitalizmus ugyanis továbblépett, az ideológia funkciója és formája is megváltozott, így a kommunista projekt, a radikalizmus és az utópia, a munkásmozgalom, a marxista elméletek egészen más kontextusban kell hassanak és működjenek.* A kemény neomarxizmus analízisei nem véletlenül torkolltak minduntalan a „későkapitalizmus-elméletekbe”, amelyek szellemi repertoárját Papp Zsolt – Jürgen Habermasra hivatkozva – a következőképpen veszi számba: „Habermas széles tablóját rajzolja fel a korabeli marxológiának, sorra veszi a marxizmus dogmatikus értelmezéseit. a) A későkapitalizmusban a gazdaság felől nem lehet megérteni a politika világát, mert társadalom és állam már nem állnak az alap–felépítmény viszonyában, az állam fejlesztő-teremtő-fenntartja a gazdaságot, a politika részévé válik a gazdaságnak, nincs többé az államtól elválasztott politikai gazdaságtan. b) a proletariátus megszűnt a tizenkilencedik századi értelemben létezni, mert a termelési eszközöktől való megfosztottságát más oldaláról szociális kártalanítással kompenzálják [...] így az osztályhelyzet szubjektíve nem élhető meg proletár helyzetnek. c) a tőkés társadalom meghaladása közvetlenül gazdasági-filozófiai kifejezésekben – elidegenedés, elnyomorodás – többé nem artikulálható, ezek hitele és mozgósító ereje elveszett. d) a huszadik század második felére életbe lépett materiális kompenzációk feloldották a korábbi ideológiai kompenzációk szükségességét... a későkapitalizmusnak nincs szüksége nagy ideológiákra. e) a későkapitalizmusban a személyes uralom közvetlen viszonyai a kormányzás névtelen, ám jogszerű kényszere mögé léptek vissza. f) elmélet és gyakorlat egysége nem valósítható meg, mert elkülönülések és a gyakorlat felaprózása előfeltételezve van”⁴² – a késő kapitalizmusnak nem elméletre, hanem pozitív tudományos technikára van szüksége.

A kemény program nevében létrejövő marxista ideológiaelméleteket szinte lehetetlen számba venni. Idesorolható – a teljesség igénye nélkül – Castoriadis „társadalmi képzelete”, Lefort „közös társadalom-reprezentációja”, Bourdieu „doxa” és „nyelvi kompetencia” elgondolása, Gouldner „domináns nyelvi kódja”, a nyelvi strukturalizmus és a korai diskurzuselemzések eredményei,⁴³ Martin Seliger „sokdimenziós hitrendszere”,⁴⁴ Habermas legitimitás-koncepciója,⁴⁵ vagy bizonyos értelemben a korszak lezárását jelentő „domináns ideológia tézis” Abercrombie összefoglaló kutatásainak eredményeként.⁴⁶ Ennek az iránynak reprezentatív munkája mégis Louis Althusser *Ideology and Ideological State Apparatus* című

⁴² Papp Zsolt: *A válság filozófiájától a konszenzus szociológiáig*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1980. 292–293.

⁴³ Ezeket a „kemény” neomarxista szerzőket veszi számba: Thompson, John B.: *Studies in the theory of ideology*. Berkeley, University of California Press, 1984.

⁴⁴ Seliger, Martin: *The Marxist Conception of Ideology: A Critical Essay*. Cambridge – New York, Cambridge University Press, 1977.

⁴⁵ Habermas, Jürgen: *Válogatott tanulmányok*. Budapest, Atlantis Kiadó, 1994, különösen 11–140.

⁴⁶ Abercrombie, Nicholas: *The Dominant Ideology Thesis*. London–Boston, G. Allen & Unwin, 1980.

írása, amely egyértelműen fogalmazza meg a kemény neomarxista Marx-értelmezés ideológiaelméleti alapgondolatát: *az ideológia nem eszköz céljaink elérésére, nem valami kiküszöbölendő gondolati torzulás, hanem a valóság része. Az ideológia a modern világban azonban csak úgy elemezhető marxistaként, és a marxizmus csak akkor reorganizálható a hetvenes évek nyilvánvaló válságában, ha a „hamis tudat” elemzési kereteit radikálisan ki tudjuk tágítani, és Marx nézetei mellé emeljük a korszak (a késő kapitalizmus) tudományos leírásait és új nézőpontjait: a strukturalizmust, a funkcionalizmust, a nyelvfilozófiát, a kritikai elméletet, a pszichoanalízist vagy éppen a rendszerelméletet.* Althusser alaptézise szerint a társadalmi struktúra rögzíti és terjeszti a korszak uralkodó ideológiáját, meghatározva és fenntartva az emberek gondolkodásának alapvonalait – ezzel magát a társadalmi struktúrát.⁴⁷ Althusser interpellációnak hívja ennek folyamatát: híres példája szerint nem azért imádkozunk, mert hívők vagyunk, hanem abból ered hívő voltunk, hogy imádkozunk. Az imádság intézményes formája, amibe az emberek beleszocializálódnak, adja meg számukra a hit konkrét formáit és igazságait, amik nevében életüket élik. A vallásos intézmény és a templomi szituáció az ideológia forrása.

Az intézmények, az iskola, a munkahely, a társadalmi lét, a média, a bevásárlóközpont olyan szerkezetekbe kényszerítenek bele bennünket, amelyek már behatárolják és irányítják az egyének tudati folyamatait; mégpedig az uralkodó ideológiáknak megfelelően. A struktúra ránk kényszeríti az ideológiát – például a szerepen keresztül. Amikor a struktúrákba lépünk, és elfogadjuk az értelmezéseiket, máris az ideológia részeseivé válunk. Az utcán találkozók két ember belehelyezkedik azokba a megszokott és biztos sémákba, amelyek kiszámíthatóvá, rizikómentessé és hatékonyá teszik a kommunikációt közöttük – de ezek a sémák már kijelölik kommunikációik és tetteik lehetséges határait és irányait is. Göran Therborn ezzel kapcsolatban szögezi le, hogy az ideológiának így egyetlen funkciója marad: önmaga fenntartása. Ez az értelmezés azért jött kapóra a marxizmusok számára, mert a jóléti állam, a technokratikus politika és hatalomgyakorlás racionalitását éppen úgy megkérdőjelezte, mint a funkcionalista Marx-képeket. Amennyiben – ahogyan Göran Therborn fogalmaz – „egyrésről az ideológiának továbbra is inkább van köze a kapitalizmus inherens és központi reprodukciójához, mint valamifajta weberi értelemben vett racionális működéshez”. Az emberek depolitizálódása, a nagy szellemi mozgalmak vége, illetve a szakértelembe, a pragmatizmusba vetett hit nem jelenti, hogy az ideológiák elpárologtak volna; a manipuláció bizonyos szintje azért vált feleslegessé, mert az ideológia a valóság részeként működik tovább. „Másrésről az ideológia nem köthető a presztízs kérdéséhez, hanem a gyakorlat szerkezetét, az egyéni aspirációk, önképek és akciók formáit alakítja, módosítja és tartja fent.”⁴⁸

Persze kisebb-nagyobb mértékben – ahogy Terry Eagleton elemzése is bizonyítja – minden neomarxista munkáiban megjelenik ez a „kemény” program; amennyiben a

⁴⁷ Althusser, Louis: Ideology and Ideological State Apparatus In: uő: *On Ideology*. London, Verso, 2007.

⁴⁸ Therborn, Göran: *What Does the Ruling Class Do When It Rules?: State Apparatuses and State Power Under Feudalism, Capitalism and Socialism*. London, Verso, 2008.

nyolcvanas évek elejére végső soron konszenzus látszik kialakulni a különböző szerzők között azzal kapcsolatban, hogy a „hamis tudat” marxi elgondolása milyen irányokba tágítható ki.⁴⁹ Ezek kifutásából ered, hogy a „kemény” neomarxizmus bizonyos értelemben már Marxon túlnak is tekinthető; nem véletlenül fordult az irányzat sok szerzője később a posztmodern és a posztmarxizmus paradigmái felé. A neomarxizmus képviselői ugyanis – állíthatjuk Alex Callinicos elemzésével egyetértve⁵⁰ – rákényszerültek arra, hogy a marxi felfogástól eltérő kiindulópontokat válasszanak a modernség értelmezéséhez. Hiszen önmagából a marxi felfogásból csak igen problémásan lehetett eredeztetni egy olyan koncepciót, amely túlmutat a tudomány–ideológia dualitáson. Callinicos szerint a korai neomarxisták a „három H” jelszavának nevében Hegel, Heidegger és Husserl műveiben keresték azokat a kiindulópontokat, amelyekkel kombinálni érdemes Marx elméleteit; ennek legegyszerűsebb példái Marcuse, Merleau-Ponty vagy Sartre munkái. A hetvenes évektől ezt a „nagy leleplezők” közelítésének igénye váltotta fel, a posztstrukturalizmusban már egyértelműen Marx mellé került a három nagy leleplező: Wittgenstein, Freud⁵¹ és Nietzsche is. A „tudományos ész” helyett a „nyelvi logika”, a „tudattalan” és az „esztétikai ész” alapján láttak hozzá a társadalom ideológiai folyamatainak vizsgálatához. Ezzel persze nyilvánvalóan minduntalan túlfeszítették azt a teoretikus keretet, amelyet Marxból ki lehetett olvasni. Callinicos szerint a posztmarxisták már nyíltan elvetik Marx azon felfogását, amely a modernséget a felvilágosodás nem lineárisan előre haladó projektjével azonosítja, miszerint „az utolsó ellentmondásos társadalmi forma az osztálytársadalmak irracionális társadalma, amely azonban saját technológiai dinamizmusával és a proletariátus létrehozatalával megteremti azt a társadalmi erőt, amely az irracionalizmust felszámolja”. A posztmarxisták szerint ebben a modernségfelfogásban az ész az ideológia tagadásaként jelenik meg, amennyiben minden az ideológia címkéjét kapja, ami része a kapitalizmus ésszerűtlen gondolkodásának, vagy nem ismeri fel a modernista ésszerűség társadalma felé vezető egyetlen utat. A hetvenes évek végétől a neomarxisták a társadalmi ész, az ideológia más felfogásait keresték, mint például Michel Foucault, aki a hatvannyolcas diáklázadások legfőbb tapasztalatának azt tekintette, hogy az ideológia nem értelmezhető többé külsődleges, manipuláción alapuló, az embereket akaratukon és tudtukon kívül bizonyos cselekedetekre rávevő eszköznek az uralkodó osztályok számára; sokkalta inkább a társadalom tagjainak

⁴⁹ Eagleton alapvetően kétfajta konszenzusról beszél. Az egyik szerint szinte minden neomarxista az ideológiát a „jó és rossz” (Adorno), a „homogén és heterogén” (Marcuse), „az objektív és szubjektív” (Bourdieu), a „normális és nem-normális” (Althusser), a „kontrollált és spontán” (a neofreudisták) közötti diszpozíció eszközének tekinti, amely a manipuláción, a nyelven, a szituációkon, a kommunikáción (Habermas) keresztül behódolásra kényszeríti az embereket. A második szerint az ideológia egyre inkább a diszkurzív folyamatok szinonímjaként jelenik meg, a huszadik század nagy nyelvfilozófiai fordulatának eredményeként. Eagleton szerint ez vezet azután a posztmodernre megalapozó posztstrukturalizmushoz. Eagleton: *Ideology*, i. m. 125. és 193.

⁵⁰ Az alábbi bekezdés alapja: Callinicos, Alex: *Against Post-modernism: A Marxist Critique*. Blackwell Publishers, 1990.

⁵¹ Mindez azzal a pontosítással fogadható el, hogy a freudizmus témája már a puha neomarxizmus időszakában is jelen volt, például a Frankfurter Iskola első generációjának munkáiban.

saját világalkotását, szubjektívumát, egyéniségét jelenti egy bizonyos korszakban.⁵² Az ideológia ezen konstitutív felfogása sok tekintetben már a posztmarxista és a posztmodern programokkal mutat rokonságot, még ha a „kemény” neomarxizmus saját programjának kétségkívül mindvégig megfelel: a tudomány nem az ideológia leleplezése és kiigazítása a helyes osztálytudat nevében, sokkalta inkább az ideológia elmélete a társadalom tényleges működésének megértését elősegítve, amely a kommunista munkásmozgalom (illetve az eredeti marxi projekt) új lehetőségeinek, formáinak és sikerének új útjaihoz vezethet.

2.2. A posztmarxista fordulat és az alap–felépítmény-modell

Az említett három újraértelmezési hullám közül a középső, a nyolcvanas évek elejétől kezdődő nagy posztmarxista átalakulás nemcsak hogy a legviharosabb volt, de egyben ez érintette talán leginkább az ideológia kérdéskörét. Ennek oka kettős: egyrészt a különböző marxista témák közül egyértelműen és visszavonhatatlanul az első helyek egyikére került ez a problematika, másrészt – persze sok tekintetben ennek következményeként – az aktuális rekonstrukciós próbálkozásokat pont az inspirálta, hogy a modern kapitalizmus viszonyai között éppen a legfontosabb marxi ideológiai-elméleti tézisek bizonyultak elfogadhatatlannak és tévesnek. Bizonyos értelemben ezért nem is helytálló ebben az időszakban csupán „változásról” beszélni a nyugati Marx-szemléletet és a marxi ideológiaelméletet illetően. Egyfajta összetett, komplex fordulatnak lehetünk ugyanis szemtanúi. Egy olyan sok szálon futó szellemi felpozsdulesnek, amelynek tétje immár nem Marx kiegészítése vagy teljessé tétele – hanem *lecserélése*. „A posztmarxisták Althusser ideológiaelméletétől vezérelve és a humanista, a sztálinista beállítódástól éppen úgy idegenkedve, mint Foucault elgondolásaitól [...], felfedezik a diskurzus konstitutív vagy hegemonikus természetét. Sokan közülük megőrzik a freudizmus, a hegelianizmus vagy éppen a kritikai elmélet normatív eszközeit, ezekkel igazolva a különféle független mozgalmak radikális demokratikus artikulálódását, alakulását és hegemonikus helyzetbe jutását. Valamennyien azt sugallják, hogy a korábbi marxizmussal szemben, amely a munkáosztály harcának prioritásából és az elnyomottak közös humanista érdekéből indult ki, a posztmarxizmus feltárja a szexuális, rasszista, osztály- és etnikai dimenziókat a modern társadalomban, és ezek progresszív átalakítását támogatja.”⁵³

Egy ilyen fordulatot nyilván nehéz pontos szerzőhöz vagy évszámhoz kötni – a posztmarxista újraértelmezési hullám esetében mégis szinte teljes az egyetértés az ügyben, hogy Ernesto Laclau és Chantal Mouffe 1985-ös, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* című munkája mondta ki először nyíltan azt az újszerű

⁵² Ezen a tézisen alapulnak Foucault nagy monográfiái a szexualitás és a büntetés történeti alakváltozásairól. Foucault, Michel: *A szexualitás története*. I–III. köt. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1996–1999; *Felügyelet és büntetés: A börtön története*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1990.

⁵³ Goldstein, Philip: *Post-Marxist Theory: an introduction*. Albany, State University of New York Press, 2005. 21–22. A szerző a posztmarxizmus nagyszerű összefoglalását adja.

megközelítést, amely filozófusok és társadalomtudósok sokasága számára jelentette később a viszonyulási pontot. A posztmarxizmus ezen programja ugyanis azt vetette fel, hogy az elmúlt évtizedekben szinte teljesen elmaradt a marxizmusok önreflexiója, önmegértése. Ennek oka pedig az volt, hogy Marx egyfajta mitikus szereplővé vált, amennyiben gondolkodásmódjának és központi elméleteinek kétségbe vonása a revizionizmus kifejezéssel megbélyegezve az antimarxizmus szinonimájává vált.⁵⁴ Marx így nem segítette, hanem gátolta a marxistákat a kortárs viszonyok megértésében.

A marxizmusok ebben az értelemben a hatvanas–hetvenes években „ideológiákká” váltak, ezért Laclau és Mouffe szerint a posztmarxizmus legfontosabb feladata alávetni Marx szövegeit a huszadik század végének evidens és kötelező érvényű tudományos, elméleti, módszertani sztenderdjeinek. Míg a hatvanas évek legnagyobb élménye az volt tehát, hogy Marxot eltorzították, félreértették, letagadták, elszigetelték, s egy másik Marxra van szükség, amely a kifulladásban lévő klasszikus marxizmus és a szovjet dialektikus materializmus dogmái helyére léphet, addig a nyolcvanas évek elejére az vált a fő problémává, hogy a különböző követők és értelmezők még mindig túlzottan marxisták maradtak, túlzottan kritikátlanul tekintettek Marx munkásságára. A posztmarxizmus egyik legfontosabb előzményeként nem véletlenül Alvin Gouldner munkáit tartják számon, aki lépten-nyomon hangsúlyozta: a marxisták éppen arról feledkeztek meg, ami Marx egyik központi tétele volt, tudniillik, hogy minden elmélet és gondolat saját korának terméke.⁵⁵ Marx aktualitásának és érvényességének kérdését – szemben a korábbi marxizmusokkal – a posztmarxizmus az utóbbi felől közelítve teszi fel. A posztmarxista fordulattal kapcsolatban azonban világosan kell látni: Marx érvénytelenítésének végső célja a marxi elmélet határainak és történetiségének pontos beazonosítása volt, amely lehetővé teheti, hogy a német gondolkodó biztos alappá válhasson a marxizmusok felülvizsgálatához. A posztmarxizmus azt az érvényes Marxot keresi, amely a mai korszaknak megfelelően tágítható, meghaladható, helyettesíthető. A posztmarxizmus olyan új elméleteket akar, amelyek a marxi örökséget saját háttérükben tudhatják, de nyilvánvalóan messze túlhaladnak Marx és a marxizmusok elméletein, politikáin és fogalmain. Ezt a „programot” a posztmarxista szerzők legtöbbször – mint például Jürgen Habermas, Manuel Castells vagy Zygmunt Bauman – persze „öntudatlanul”, évtizedek óta tartó szellemi útja során valósította meg. Közülük sokan a kilencvenes évektől a „posztmodern marxizmus” nézőpontját is magukévá tették.

Marx kora óta gyökeresen átalakult a tudományos-teoretikus gondolkodás módja, így érvényteleníteni kell például – Laclau és Mouffe szavaival – az objektivista és az esszencialista kijelentéseket, hiszen ezek felett is eljárt az idő. Ez konkrétan az „osztályizmus”, az államizmus és az ökonomizmus jegyeit magukon viselő marxi szövegek elvetését-újragondolását követeli meg. Szerintük a vietnami háború, a lengyel, a magyar és a

⁵⁴ MacDonald, Bradley J.: *Performing Marx: Contemporary Negotiations of a Living Tradition*. /Sunny Series in Political Theory: Contemporary Issues./ Albany, State University of New York Press, 2006.

⁵⁵ Alvin W. Gouldner: *Against Fragmentation: The Origins of Marxism and the Sociology of Intellectuals*. New York, Oxford University Press, 1985.

cseh rendszerellenes szocialista reformmozgalmak, a nyugati új társadalmi mozgalmak, az eurokommunizmus, a kisebbségi és feminista projektek, a dekolonizációs törekvések, a világ egyéb társadalmainak jobb megismerése vagy éppen a fogyasztás elleni életmód-megmozdulások tapasztalatai azt mutatják, hogy a politika, a társadalom, a gazdaság a korszak kapitalizmusában nem érthető meg a korábbi doktrína módszereivel és fogalmaival. Az állam nem „a burzsoázia intézőbizottsága” csupán; a társadalmi konfliktusokban és folyamatokban háttérbe szorult az osztályelem; a gazdasági determinizmus, a tőke logikája – ha valaha azok is voltak – megszűntek mindent megmagyarázó és mindenre hatással levő vastörvénynek lenni. Ami Marx korában még egyszerűnek és egytényezős oksági viszonynak tetszett (s ebbe bizony belejátszott Marx híres eurocentrizmusa is), az a konszolidálódott kapitalista rendszerekben vagy világviszonylatban tekintve összetett és többtényezős struktúrává vált. A posztmarxizmus képviselői így „csak a marxizmussal azonosított egyik elméletípust utasítják el, vagy csökkentik drasztikusan érvényességi területét, nem pedig a marxizmus összes lényegi tételét vagy elemzési céljait”. Az esszencializmus és objektivizmus jelenségei mellett ilyen irányból támadják – a nyolcvanas évektől kezdődően mind többen – a funkcionalizmus és az univerzalizmus projektjeit is, a marxi tézisek mérlegre tételét követelve.⁵⁶ Ha azonban a posztmarxisták kritikái mögé nézünk, rögvest világossá válik, mi is inspirálta valójában a – Gregor McLennan szavaival – „négy modernista főbűntől” való megszabadulást. A nyolcvanas évekig a marxizmusok territóriumát két olyan határ jelölte ki, amelyekhez egyszerűen elengedhetetlenül szükség volt esszencialista, objektivista alapigazságokra.

Az egyik oldalról a marxizmusnak mint politikai ideológiának mindenáron fenn kellett tartania saját integritását és elkülönültségét. A kommunista pártokra és a munkásmozgalmra nem leselkedhetett nagyobb veszély, mint a „polgári” elméletek térhódítása a proletárok tudatában – hiszen ennek következménye félelmeik szerint a forradalmi-politikai potenciál elvesztése lett volna. A külső hatásra keletkező belső szellemi harcok pedig megosztották és összezavarták volna az eszmerendszert. A marxi világnézetnek ezért szüksége volt paradigmatis, megkérdőjelezhetetlen és privilegizált szellemi alapokra. Ahogyan Göran Therborn elemzéseiből kiviláglik: nem nehéz belátni, hogy a korábbi Marxnak tulajdonított projektek – mind a „tudományos”, a „történetfilozófiai”, mind a „kritikai-etikai” marxizmus – csak akkor voltak védhetők és igazolhatók, ha önmagukat vissza tudták vezetni bizonyos „radikális tényekre”. Mint – persze csak véletlenszerűen kiragadott példaként – a tőkés társadalom immanens „gazdasági” tendenciáira, az althusseri túldetermináltságra (objektivizmus), a mindent felzabáló tőkés logika uralmára (univerzalizmus), a normális viszonyokat aláásó antagonizmusokra, az osztályharcra (esszencializmus) vagy éppen az

⁵⁶ A főbűnök, amit a posztmarxisták ki kívántak irtani Marx szövegeiből: objektivizmus, esszencializmus, funkcionalizmus és univerzalizmus. McLennan, Gregor: A posztmarxizmus és a négy modernista főbűn. *Fordulat*, 2008. 3. sz. 71.

uralkodó osztályok emberellenes érdekeire (funkcionalizmus). Ezek azonban ma már nem elfogadható „bizonyítékok”, nem lehetnek mindent megmagyarázó ős-okok.⁵⁷

A másik oldalról a marxizmusokat forradalmi cselekvőképességük és történelmi perspektíváik megőrzése határozta be. Ezt pedig a reformizmus és a pragmatizmus veszélyeztette leginkább – amelyekkel szembe csak (a *Kommunista Kiáltvány* szavaival) egy „egész világ” ígéretét lehetett állítani. A posztmarxisták azonban úgy vélik, elveszett a „totális emancipáció” lehetősége is a modern társadalomban – márpedig ez a hit tette elfogadhatóvá a nyilvánvaló túlegyszerősítéseket, egydimenziós magyarázatokat és redukcionizmusokat számos kiemelkedő entellektüel számára is. A hit abban, hogy a jobb világ egyetlen tett vagy esemény hatására alapvetően létrejöhet.⁵⁸ A posztmarxisták nem gondolják, hogy a mai kapitalizmusban ne lennének ellentmondások és antagonizmusok, ne lennének meghatározó tényezők, lényegi folyamatok, ok-okozati összefüggések vagy éppen rendszerspecifikus állandó jegyek. Azt azonban nagyon is gondolják, hogy hibás és védhetetlen Marx olyan projektjeinek folytatása vagy elemzéseinek átvétele, amelyekben ezeket egy finalisztikus történelemfilozófia vagy egy romantikus-moralizáló társadalomkritika objektív alapjaként és igazolásaként próbálják bemutatni.

Ennek az újraértelmezési hullámnak a során szükségszerűen szorulnak háttérbe korábban szinte kizárólagos szempontok, mint a kommunizmus, a tudományos módszertan vagy éppen a politikai osztályharc problémái. Középpontba kerülnek ellenben olyanok, amelyek korábban szinte teljesen háttérbe szorultak. Új témák merülnek fel, vagy korábban mostohaként kezelt témákat értelmeznek újra. *Nincs ez másként az ideológia kérdését illetően sem*, azzal a különbséggel, hogy esetében két speciális emocionális motívum is döntőnek bizonyul. Egyrészt talán ezen a ponton ragadható meg legmarkánsabban egyfajta illúzióvesztés: a marxizmus eddigi formái elvesztették mozgósító erejüket, tételei nem képesek részévé válni a széles tömegek ideológiáinak. Miközben a modern társadalomban az ideológiák hatalmas szerepe letagadhatatlan, a politikai ideológiák *eddigi alaptípusainak* lehetőségsökkenésével kell szembenézni. Heller Ágnes például annak a posztmarxista ideológiaelméleti iránynak az emblematikus figurája, amely szerint a marxizmus mint univerzális politikai ideológiák alapja veszítette hitelét – az univerzális világmagyarázatok lehetetlenné válásával, a politika totális felfogásának kritikájával és kifulladásával, a nagy narratívák nevében cselekvő tömegek kizárólagos világtörténelem-formáló szerepének megkérdőjelezésével. Szerinte nem tartható tovább az a feltételezés, hogy a gyakorlatban végzettszerűen benne van a haladás iránya, és semmiképpen nincsen eleve elrendelve, hogy az emberiségnek előbb-utóbb el kell jutnia egyfajta „emberibb” társadalomhoz, olyasmizhez, amit a „régii” Marx kommunizmusnak nevez.⁵⁹ Ez az illúzióvesztés vezetett a „szabad akarátú,

⁵⁷ Therborn, Göran: *From Marxism to Post-Marxism?* London, Verso, 2008. 66. (Magyarul: *A marxizmustól a posztmarxizmus felé?* Budapest, L'Harmattan – Eszmélet Alapítvány. /Eszmélet Kiskönyvtár./)

⁵⁸ Laclau, Ernesto – Mouffe, Chantal: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics.* London, Verso, 2001.

⁵⁹ Tormey, Simon: *Agnes Heller: Socialism, Autonomy and the Postmodern.* Manchester – New York, Manchester University Press, 2001. 103–105.

mobil és korlátlan” egyén rehabilitáláshoz, illetve az erre épülő ideológiaelméletek megfogalmazásához – amelyek gyakorta a posztmodernizáló liberalizmus térfelére repítették át a posztmarxista gondolkodókat.

Másrésről, ezzel az illúzióvesztéssel párhuzamosan egy szintén sok tekintetben emocionális illúziónövekedés is jellemzi a posztmarxista ideológiaképet, amely hatalmas tartalékokat vélt megtalálni Marxban. Ennek ára csupán – úgy tűnt – a korábbi marxizmusok által központi tétellé emelt „alap–felépítmény” dualitás tévessé, meghaladottá minősítése és elvetése.⁶⁰ Jules Townshend egyik tanulmányában egyenesen odáig megy, hogy az úgynevezett posztmarxista fordulat során éppen ebből a megnövekedett mozgáster-érzetből kifolyólag illette meg központi hely az ideológia kérdését, amennyiben éppen a Marxból rekonstruált ideológiaelmélet kapcsán vált nyilvánvalóvá „a klasszikus marxizmus politikai és teoretikus értelemben vett tarthatatlansága”. Politikai értelemben ez azt jelentette, hogy az osztályharcos alapú megközelítés tartalékai kimerültek, 1968 és a modern fogyasztói világ mozgalmainak projektjei, felfogásai és lehetőségei beépíthetetlenek voltak a kommunista pártok avított taktikai és stratégiai felfogásába. És valóban: az eurokommunizmus, a diáklázadások, a városi gerillamozgalmak kudarca – szemben a jóléti állam legitimitásával, a fogyasztás bódulatával és a középosztályosodás konzervativizmusával – éppen az ideológia területén mutatták a legnagyobb problémákat a marxizmusok számára. Az ideológiák szerepének megnövekedése a modern társadalomban azonban egyben azt is kínálta, hogy a „lemaradás” ledolgozása politikai értelemben is újra helyzetbe hozza azt a valamit, ami a marxizmusok után marad. Az ideológia megértése egyszerre tűnt a modern kapitalizmus megértésének és a politikai praxis újraalapozásának.

„Teoretikus értelemben ugyanis – folytatja Townshend – az addigi marxizmus képtelen volt nyílt elméletté válni az ideológia kérdését illetően: az alap–felépítmény-felosztás behatárolta az elmélet mozgásterét, amennyiben minden társadalmi viszonyt ideológiailag konstituálnak fogott fel, tehát lehetetlenné tette a nem osztályalapú ideológiák – mint a populizmus vagy az új társadalmi mozgalmak – ideológiáinak elemzését.” A modern kapitalizmus társadalmainak ideológiai folyamataihoz csak egy új ideológiaelmélet nevében lehetett ténylegesen közelebb kerülni. Ehhez azonban ki kellett iktatni talán az egyik legalapvetőbb klasszikus marxista tézist. Alap és felépítmény dualitásának és determinisztikus kapcsolatának „történelmi materialista” tétele a posztmarxisták számára maga volt a beteljesedett modernista bűn, amennyiben azt tanította, hogy az adott ideológiai formák minden korszak termelési módjának szükségszerű következményei és fenntartásának elkerülhetetlen eszközei. Ez a feltételezett determinizmus azonban egyre inkább lehetetlenné látszott tenni a modern kapitalizmus szellemi folyamatainak megértését; olyan új

⁶⁰ Laclau, Ernesto – Mouffe, Chantal: Post-Marxism Without Apologies. *New Left Review*, I/166, November–December 1987.

nézőpontokra volt szükség, amely „kívül” esik az alap–felépítmény-dichotómiára épülő szövegek világán.⁶¹

A posztmarxizmus tehát az ideológia kérdésén keresztül kívánta újfogalmazni az egész marxizmust. Hívei egy olyan Marxot kerestek, akinél akár a szuperstruktúra is felülkerekedhet az alapon, s akár a „tudat is meghatározhatja a létet”. Ahol a gazdaság, a szükségszerűség, a rendszer, a termelőerők és termelési viszonyok összessége csak „végső soron” determinál, de a történet nem arról szól, hogy ezek hogyan alakítják a történelmi-politikai-társadalmi-ideológiai folyamatokat. Hanem hogy az utóbbiak hogyan bújnak ki minduntalan az előbbiek ellenőrzése alól, és hogyan válnak – több mint egyenrangú – szereplővé az emberi és rendszerperspektívák tekintetében. Képviselői szerint – ahogyan az ekkor felemelkedő cultural studies egyik jeles képviselője, Terry Eagleton közös élményüket megfogalmazza – az emberek életében új kulturális-ideológiai jelenségek kerültek középpontba, amelyek annak köszönhetően elsődleges szerepüket, hogy maga a kultúra és az ideológia vált központi szereplővé a modern kapitalizmus viszonyai között. Marx műveiben a posztmarxisták ezért azokat a teoretikus kiindulópontokat keresték, amelyeket ha nem is vitt végig a filozófus, ha csupán mondatokba, megjegyzésekbe, bekezdésekbe szorította őket, egy olyan kapitalizmusban is érvényesek, amelyben nemcsak a gazdasággal azonosított valóság befolyásolja a felépítményt, de az ideológia és a kultúra is döntő hatással van a kapitalizmus mechanizmusaira. Ennek fényében fel kellett adni azt a nézőpontot, amely a kapitalizmust kultúraellenes (kultúra nélküli) mechanizmusok összességének tekintette, amely az áruk és nem az értékek, az anyagi és nem az erkölcsi, a partikuláris érdek és nem a gondolkodás és a kultúra világa. A kultúra az élet részévé vált, és összefüggései beilleszthetetlennek bizonyultak „a kizsákmányolás, az elszegényedés, az osztályharc tézisének alapuló világképbe”.⁶² A posztmarxizmus szerint a kapitalizmus fejlődése vezetett ugyan a kultúra, a politika, az ideológia súlyának növekedéséhez, azonban a kulturális és ideológiai dimenzió, amely a kapitalizmus szülötte, önálló életre kelt. Játékszabályait el kell fogadnia a termékeket előállító tőkének éppen úgy, mint az értékesítést folytató reklámozóknak, a divat irányítóinak vagy éppen a szórakoztatóipar főszereplőinek. A posztmarxizmus tehát a felépítmény marxizmusa kívánt lenni. Ahol a gazdaság nem a felépítmény passzív okozója, hanem aktív alakítója. A gazdaság nem működhet kapitalista formában, ha az értékesítés és termelés nem alkalmazkodik a szuperstruktúra különböző dimenzióinak saját játékszabályaihoz, ha a tőkés mechanizmus nem keresi meg a helyét a kulturális és ideológiai mechanizmusokat is figyelembe véve.

Az alap–felépítmény-modell posztmarxista elvetése kétségekívül Raymond Williams 1977-es írásának kérdésfelvetéséhez kapcsolódik. Williams szerint e modell lényege egy determinista tézis, melynek értelmében „a lét határozza meg a tudatot”. Ez a tézis azonban az egyénekre és a társadalomra vonatkozóan más-más következményekkel jár. Az egyének,

⁶¹ Townshend, Jules: Laclau and Mouffe's Hegemonic Project: The Story So Far. *Political Studies*, Volume 52, Number 2, June 2004.

⁶² Eagleton, Terry: *After Theory*. New York, Basic Books, 2004. 34.

osztályok tudata eszerint a termelésben elfoglalt, illetve társadalmi helyzetük *függvénye*, a társadalom tudati termelése ellenben (a politika–kultúra–jog–vallás–tudomány szférája, az intézmények és az állam) lényegében *reflexív jellegű*: egy elkülönült és állandó problémákat létrehozó gazdasági-termelési szféra kényszereire és ellentmondásaira reagál. Az előbbit „hamis tudatnak”, az utóbbit „felépítménynek” nevezi a marxizmus. Williams úgy véli, ez utóbbi koncepció a modern kapitalizmusban két irányból is felülvizsgálatra szorul. Egyrésről a komplex társadalmakban az alap és a szuperstruktúra szférája nem különül el mereven egymástól, az aktivitások és szférák egymással kölcsönhatásban állnak, egymásba épülnek. Másrésről az emberek igenis rendelkeznek olyan szellemi potenciállal (kultúrával-tudással), amely több léthelyzetük következményénél, az osztályok és intézmények ideológiai tevékenysége pedig nem merül ki a reflexióban, hanem például a valóság aktív alakításában és szubjektív feltérképezésében is szerepet játszik. A „felépítmény” fogalmát egyértelműen el kell vetni; a kérdés pedig inkább az, hogy a „hamis tudat” koncepciójából megtartható-e valami. Williams szerint azonban ez is csak akkor menthető meg, ha a determinista komponens az egyéb tudati folyamatokra is kiterjeszthető, illetve ha a determinizmus fogalma annyira „megfordítható” (pl. nem a lét határozza meg a tudatot, „csak” arról van szó, hogy a tudat nem határozhatja meg szabadon a létet), hogy hely legyen benne az autonóm aktivitásnak is.⁶³ A posztmarxisták közös élménye, hogy a „lét határozza meg a tudatot” tézis az egyének szintjén sem menthető meg.⁶⁴ Hiszen a mai nyugati társadalmakban éppen hogy a korábban „felépítménynek” nevezett szférák, aktivitások és folyamatok veszik át a központi szerepet az emberek mindennapi szellemi folyamatai felett is.

A posztmarxista gondolkodók érzékelik, hogy – ahogy Eagleton is megfogalmazza – az érzék, a stílus, a nyelv, a szimbólum, a tradíció, az identitás, a populáris kultúra, a média imázsai, a reklámok vilásképe – ideológiai következményeikkel együtt – kívül esik a klasszikus marxizmus fogalomkészletén, és nem ragadható meg klasszikus elemzési iránya mentén. A tudás felértékelődésével, a demokratikus politika megjelenésével, a mediatizálódással, a gondolkodás, az eszmék, az ideológiák pozíciója alapvetően megváltozott a kapitalizmusban – elengedhetetlenné téve Marx újraolvasását, esetenként továbbfejlesztését-túlhaladását is. „Hiszen a modern kapitalizmusban már nem az egyszerű gép tartozékaiként működő, végtelenen megnyomorított és feláldozott emberekre, hanem a középosztályi társadalmakba integrálódni képes, a munka megváltozott világába illeszkedő okos, tudatos, fiatalos, erkölcsileg kordában tartott, kulturális, intellektuális és életmódbeli preferenciákkal és önképpel rendelkező állampolgárookra van szükség.” Az osztályharc ideológiai primátusát a politikában az emberi jogok, a feminizmus, a környezetvédelem és a béke kérdései vették át, a dolgozó osztályok új demokratikus és individualizált tudatába épülve. A szakszervezetek és a korábbi munkáspártok a szakértők által működtetett rendszer részévé váltak, marketingorientált kampányokban vesznek részt a választók szavazataiért.

⁶³ Williams, Raymond: Base and Superstructure. In: uő: *Marxism and Literature*. London, Oxford University Press, 1978. 75–90.

⁶⁴ Harman, Chris: Base and Superstructure. *International Socialism*, No. 32, Summer 1986, 3–44.

Mindezek hatására a nyolcvanas évektől senki nem gondolta komolyan, hogy a kapitalizmus anyagi folyamatai, a termelés belső törvényszerűségei közvetlenül olyan világtörténelmi hatású politikai és ideológiai következményeket eredményezhetnek, amelyeket egy elmélet rögzíthet és szükségszerű fátumként képviselhet. Ahogyan abban is egyre többen biztossá váltak, hogy ez a kapitalizmusban soha, egyetlen pillanatig se volt így, s Marxban az a fontos, ahol ő is megússza a marxista csapdát. „Nem volt többé tartható egy olyan marxizmus, amely a termelésben gondolkodott a fogyasztás helyett, a textilüzemben a média helyett, a tulajdon problémájában a szabadság és demokrácia rovására, a gazdasági törvényszerűségeken az ideológia helyett. A korábbi marxizmus nem volt adaptálható a bőség korszakára, a jóléti állam kiépülésével létrejövő politika konszenzuális átalakulására, a szexualitás és a nemiség felértékelődésére, a rasszizmusra vagy éppen a szabadidő és az életstílus kérdéseire. Az elmélet addigi formáján túlórhant a valóság, minden eddigi Marx-értelmezés egy korábbi zajos politikai korszak szellemi hullámverésének bizonyult. Ahogyan pedig ilyenkor lenni szokott, a gondolatok hihetetlen virágzását hozta magával az őket korábban létrehozó gondolkodásmód eltűnése, és az új szellemi élmények mentén számtalan elmélet jelenhetett meg – a kultúrakutatás, a diskurzusanalízis, a vágy, a deviancia elemzései –, amelyek a korábbi, elavult marxista teóriák helyére kívántak lépni.”⁶⁵ A posztmarxizmus a „Marx beyond Marx” programját a marxizmustalanítás programjaként kívánta végrehajtani – így jutva el egy napjainkban is érvényes Marxhoz, amely alkalmas a következő évtizedek radikális politikájának és társadalomelméletének korszerű újraalapozására.

2.3. A posztmodern kihívás: a reprezentációs és a deskriptív nézőpont megkérdőjelezése

Még le sem csengett a neo- és posztmarxista újraértelmezési hullám, a nyolcvanas évek második felétől újabb kihívással kellett szembesülnie a Marx-kutatóknak és a német gondolkodót releváns ősforrásnak tekintő teoretikusoknak: a posztmodern tematika megjelenésével. A legtöbb hazai esztétörténeti írás ezt a kihívást a marxizmus mint narratíva hitelvesztéseként mutatja be. Eszerint a hetvenes évek végétől az értelmiségiek alapvetően ábrándultak ki abból a „nagy elméletből”, amely a világtörténelem előrehaladási folyamatának bemutatását, a totális emancipáció racionális megalapozását, a társadalmakat mozgató törvényszerűségek logikáját univerzális és tudományos filozófiaként, egységes rendszerben kívánta bemutatni. Nem hittek többé abban, hogy lehetséges egy általános elmélet megalkotása, ebből pedig azután a praxis és a tudat elemeinek közvetlen levezetése.⁶⁶

⁶⁵ Eagleton: *After Theory*, i. m.

⁶⁶ Ez a Jean-François Lyotard kritikájára hivatkozó elgondolás a „posztmodern” marxistalanítás programját ígérte, amely alkalmasnak bizonyult arra, hogy a lukácsi-maoista gyökerű hazai liberális értelmiség posztmodern divat iránti vonzalmát megalapozza. (Lyotard, Jean-François: A posztmodern állapot. In: Bujalos [szerk.]: *A*

Mindezzel azonban az a probléma, hogy lehetetlenné teszi annak bemutatását, hogyan is került ténylegesen a Marx-kép újabb értelmezési kihívás elé a posztmodern hatására – és hogyan hatott ez az ideológia és Marx viszonyának kérdéskörére. Ugyanis a liberális posztmodern rávetítése a marxista posztmodern kihívásra alapvetően téves: a marxista „grand narrativa” problematikája a Marx-újraértelmezések sorában inkább a posztmarxista időszakhoz kapcsolódott – a nyolcvanas évekhez, amikor a „liberális” és „pragmatista” szerzők megfogalmazták. A nyolcvanas évek végétől Marx érvényességének kérdése egészen más okból kerül újra a Marx-recepciók középpontjába. Motivációi között első helyen kell említeni azokat a technikai, társadalmi, politikai átalakulásokat, amelyek megrázták a nyugati civilizációt a megelőző évtizedben. A posztmodern boom legjelentősebb úttörőjének kétségtelenül Fredric Jameson tekinthető, aki az elsők közt értekezik a kapitalizmus új korszakáról, és ennek leírásában keresi Marx helyi értékét. Véleménye szerint a hatvanas évektől a nyugati kapitalizmus egészen új korszakába lépett át, a fordulat lényege pedig, hogy alapvetően megváltozott mind a rendszer fenomenológiája, mind pedig működésének alaplogikája a Marx korában tapasztalhatóhoz képest. „Ez a törés forrását tekintve a fennálló társadalmi rendszer periodizációjának terminusaiban érthető meg. Mint említettem, a marxisták és nem-marxisták gondolkodása mind abból az érzésvilágból merít, amely a második világháború utáni átalakulás lényeges pontjainak következménye, amikor is egy új típusú társadalom kezdett felemelkedni (ezt nevezik posztindusztriális társadalomnak, multinacionális kapitalizmusnak, fogyasztói társadalomnak, médiatársadalomnak és így tovább). Ez a társadalom a fogyasztás új formáit hozta létre és állította a középpontba: a divat és a stílusok váltakozásának soha nem látott módon felgyorsult ritmusa, az értékesítés mindent áthatósága, a televízió és a média általában mint a társadalom egy önmaga feletti szintje, a város és a vidék viszonyának átalakulása, vagy a szuperhálózatok és az automobil-kultúra kiépülése jellemezte.”⁶⁷

A posztmodern marxizmus képviselői szerint a nyolcvanas–kilencvenes évek fordulójára sajátos helyzetbe került a teoretikus gondolkodás – és ez határozza meg a Marx-recepció mozgásterét is. Ezért a „marxizmusnak” három értelemben is fel kell vállalnia a „posztmodern” jelzőt. Először is a kapitalizmus új korszakát kell feltételeznie, amely minden lényeges ponton különbözik a korábbi korszakoktól; a „modern” kapitalizmus olyan „posztmodern” folytatását, amely megértése során a folytonosságok feltárása csak annak bizonyítására szolgálhat, hogyan szűnt meg mindenfajta folytonosság az előző időszakokkal. Az irányzat szerzőinek többsége másodszor úgy véli, a nyugati társadalmakban beállt „törésből”, a társadalmak, a gazdaság, a hétköznapi gyökeres átalakulásából nagyfokú

posztmodern állapot, i. m.) Különösen az alábbi írások számítanak ennek az értelmiségi közgondolkodás részét képező alapjainak: Vajda Mihály: *Utam Marxtól*. In: uő: *Marx után szabadon, avagy miért nem vagyok már marxista?* Budapest, Gondolat Kiadó, 1990; Fehér Ferenc – Heller Ágnes: *Kelet-Európa „dicsőséges forradalmi”*. Budapest, T-twins Kiadó, 1992; Heller Ágnes: *A történelem elmélete*. Budapest, Múlt és Jövő Kiadó, 2001.

⁶⁷ Jameson, Fredric: *Postmodern and Consumer Society*. In: uő: *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983–1998*. London, Verso, 2009. 32–33.

bizonytalanság és gyökértelenségérzet ered, amely inspirálja a magaskultúra új irányzatait, kiköveteli a liberális politika (szabadság)elméleteinek megújítását, létrehozza a yuppie-csoportok underground-mozgalmaival és életfelfogásával, alapvetően megváltoztatja az átlagemberek viselkedési, gondolkodási és pszichés mintáit, vagy éppen a tudományos közéletben gyanúba keveri a „történelemmel”, a „metaelméletekkel” foglalkozó kutatókat, a „felvilágosult emancipatorikus” gondolkodást űző szerzőket. A marxizmusnak mindenképpen reagálnia kell erre a kulturális fordulatra, hogy az új körülmények között is érvényes beszédmódja és mondandója lehessen. A posztmodern marxisták végezetül úgy látják – ahogyan például Jameson is megfogalmazza –, hogy egy hosszúra nyúló „posztmodern pillanatban” élünk, amelynek sajátja, hogy miközben valamennyi koncepció és megközelítés, amivel korábban leírták a világot, érvényét veszti, nem állnak rendelkezésre – és az eddigi módon nem is hozhatók létre – az új valóság leírására alkalmas elméletek.

Természetesen ez az érvényességvesztés igaz Marx hajdani elgondolásaira éppen úgy, mint a marxizmusok évszázados szellemi-tudományos teljesítményére. Ha pedig a posztmodern marxizmus megszületését egyetlen eseményhez akarjuk kötni, akkor – hatásának köszönhetően – szinte evidensen adódik a *Marxism Today* című folyóirat 1988. októberi száma, amely „Guide to New Times” címmel jelent meg. A plasztikkártyák és a virtuális technológia; a jövő nagy kulturális sokkjai, mint a nihilizmus és az élményközpontúság; az egészség és a táplálkozás radikális átalakulása és életmód-alakító tényezővé válása (amit a fast food előretörése jelzett); a politika és a demokrácia átalakulása (akkor még a szovjet rendszer gyökeres reformjával számoltak); az információs és genetikai forradalom; a média által kreált világ a ténylegest megkettőző képessége; a globális szint megjelenése a világ társadalmi felett; a vezető vállalati és munkaszervezési formák új erősei (a transznacionális cégek és a lineáris munka vége); a nemzetközi civil társadalom, az új média, vagy éppen az egészen más generációs viszonyok és arányok létrejötte; a jövő egészen új háborúi, új nagyhatalmai és a határok átváltozása után már elsőre is komolytalannak tetszett a hagyományos marxista doktrínák valamifajta primátusa. Ha ehhez még hozzávesszük az utóbbi két évtized „újdonosságait”: az univerzumot meghódító fantasztikus eszközöket, a virtuális valóság első prototípusait, a szabadidő feloldódását a társadalmilag szükséges munka radikális csökkenésében, a kamaszkor kitolódását és a nemiség átváltozását, az internetet, a globalizációt, az élmények által vezérelt társadalmat, a spekulatív tőke és a hiperprofitok születését egy nem termelő, inkább értékesítő gazdaságban, vagy az identitások és a kommunikáció paradigmaváltását, nem lehet azon csodálkozni, hogy a kilencvenes évekre szinte mindenki számára, aki kapcsolatot keresett volna Marxszal, megkerülhetetlenné vált a posztmodern kapitalizmus élménye. Nem látszott lehetségesnek többé egy olyan elmélet megalkotása, amelyben a marxi elgondolások és összefüggések adják az elemzés alapját, mert a mi világunk még utópia és sci-fi sem lehetett volna Marx korában.⁶⁸

⁶⁸ Guide to New Times. *Marxism Today*, 1988. október, 4–7.

Jameson *Marxism and Postmodernity* című tanulmányában egyértelműen fogalmazza meg a „posztmarxista” és a „posztmodern marxista” nézőpont háttérének különbségét. Előbbi szerinte a liberális posztmodern gondolkodási forradalma iránt mutat nagy fogékonyságot, a „nagy narratívák”, a „determinisztikus elméletek”, a „kapitalista rendszer önmozgásából következő fatális összeomlás”, a „totalizáló szemlélet” kiűzését követeli a marxizmusból. Úgy véli, a késő modern kapitalizmusban nem lehet többé ezek alapján megérteni a folyamatokat, és tarthatatlan a korábbi marxizmusok azon feltételezése, hogy a társadalmi-gazdasági történések megteremtik a kollektív cselekvés számára a mozgásteret és a forradalom szükségességét. Ez a nézőpont ahhoz az átalakuláshoz kötődik, ami a XX. század eleje óta tart: a kapitalizmus, alkalmazkodásával és módosulásával, mindvégig újabb és újabb revíziókra készítette a marxista szerzőket – Eduard Bernsteintől, Daniel Bellen és Ernst Mandelen át Jürgen Habermasig, Chantal Mouffe-ig, Ernesto Laclauig. A posztmarxizmus tehát a kapitalizmus folyamatos átalakulásának konzekvenciáit kívánja levonni: egy olyan kapitalizmus marxizmusát keresi, ami már a felismerhetetlenségig távol került eredeti, az 1840-es évekre jellemző önmagától; felvetve, hogy a kapitalizmus valószínűleg soha nem volt olyan, amilyennek a korai marxizmusok (vagy akár maga Marx és Engels) láttatták. Arra kérdez rá, hogy az új viszonyok között mi őrizhető meg Marxból, és hogyan hozható létre ez alapján valami, ami átveheti a korábbi marxizmus helyét.

A poszt- és a posztmodern marxizmus jelenleg még minden bizonnyal eldönthetetlen vitája arra vonatkozik, hogy ma a kapitalizmus utolsó korszakának a végtelenségig elhúzódó válságában élünk-e inkább, vagy egy olyan korszak elején, amelyet minden bizonnyal bajos lesz majd a régi kapitalizmus fogalommal illetni.⁶⁹ Jameson szerint tehát a két irányzatot a történelmi idő percepciója különbözteti meg. Míg a posztmarxizmus azt kérdezte, mi következik Marx és a marxizmus után, az alkalmazkodásokon és válságokon keresztülment kortárs kapitalizmusban, a posztmodern marxizmus azt firtatja, mi következik a kapitalizmus napjainkban kezdődő „posztmodern” átalakulása során. A „posztmodern marxizmus” egy olyan folyamatot lát maga előtt, amelynek még csak az elején vagyunk. Erről a folyamatról (vagy párhuzamos folyamatokról) még nagyon keveset tudunk, csak annyit, hogy minden korábbi fogalmunkat, elméletünket, nézőpontunkat felül kell vizsgálni, amit korábban „marxizmusnak” neveztünk – véli Jameson. Sorait olvasva olybá tűnik, szerinte a marxizmusból csak egy olyan intellektuális viszonyulás őrizhető meg, amely az új korszak önmegértésének ma még ismeretlen formájú kritikai oldalába kíván bekapcsolódni – továbbra is a marxista tradícióhoz képest határozva meg azonban pozícióját.

A „posztmodern marxizmus” tehát – mondja Jameson – az „új revizionizmus” igénye: egyszerre Bernstein után kiált, aki kimondja, hogy az addigi marxizmus érvénytelen, és egy olyan Lenin után, aki eredeti imperializmuselméletét nemcsak a marxizmus mellé, hanem a

⁶⁹ Jameson, Fredric: *Actually Existing Marxism*. In: Saree Makdisi et al.: *Marxism beyond Marxism*. New York, Routledge, 1996.

helyébe állítja. A tét Marx, pontosabban, hogy merre érdemes elindulni Marxhoz képest. Marxot (és a marxizmust) folytatni Marxon (és a marxizmuson) túl. Vagy azt keresni, hogyan maradhat Marx központi jelentőségű számunkra, ha az eddigi módokon ez nem lehetséges – és mit kezdjünk mindazzal, ahol korábban mindent megoldott, hogy „marxisták” lehettünk.⁷⁰ Ezen programnak nagy hatású teoretikusa napjainkban Michael Hardt és Antonio Negri, akik *Multitude* című könyvükben egyenesen ezeknek a nagy átalakulásoknak az analizéséből próbálnak következtetni a tőkés termelési rendszer „posztmodern” működésre is.⁷¹ De a posztmodern marxizmus képviselőinek tekinthetők a kilencvenes évektől a *Rethinking Marxism* körül csoportosuló értelmiségiek, az Amherst Iskola képviselői Resnick és Wolff vezetésével, David Harvey és Edward Soja városszociológus és geográfus, a posztburzsoá világot vizsgáló M. Wood, a harmadik világ teoretikusai, mint Spivak, a posztmodern feminizmus képviselői, mint Butler és Gibson-Graham,⁷² vagy olyan szerzők, mint Baudrillard, Badiou, Balibar, Carver, Derrida, Castells, Žižek, Naomi Klein.

Roger Burbach szerint a posztmodern marxizmus képviselőit három élmény köti össze – függetlenül attól, mennyire húznak éles vonalat a késő modern és a posztmodern tőkés társadalmak közé. Az első ezek közül a haladáshoz való viszony. Burbach úgy véli, míg a kapitalizmus a modernitás eszméitől elválaszthatatlan, addig a szocialista projekt a haladás eszméjét nem nélkülözheti. Marx pedig nem tett mást, mint hogy a termelési módok kapcsán magáévá tette ezt a nézőpontot. Ez az eszme az elmúlt évszázadban a kommunista-baloldali mozgalmakban egyértelműen meghatározóvá vált – a harmadik világ nemzeti felszabadító mozgalmában éppen úgy, mint a Szovjetunióban, vagy éppen a szociáldemokrata mozgalmakban. Csakhogy – vélik a posztmodern marxisták a szerző szerint – a haladás gondolata egyre reménytelenebb helyzetbe hozta a marxizmust mint elméletet. A marxizmus kezdettől fogva a „negatív” kapitalizmus és a „pozitív” szocializmus–kommunizmus szembeállításából indult ugyanis ki. Az eszmerendszer nem véletlenül bírt mindig éppen akkor a legnagyobb vonzerővel – a válságok, világháborúk, elszegényedés, kulturális sokk, elnyomás stb. szituációiban –, amikor a tőkés termelési mód a totális rossz okának és megvalósulásának tetszett, és hitelesen lehetett képviselni, hogy ami utána következik, az „minden tekintetben jobb lesz”. Ez a felvilágosodás szemléletmódjából örökölt elem azonban lehetetlenné tette, hogy sokoldalúan vizsgáljanak olyan kérdéseket, mint a nemek, az individuum, az egyenlőség, az igazságosság, a részvétel, a kultúra, a szabadság, a környezetvédelem. Olyan issue-kat kellett figyelmen kívül hagyni tehát a modernizálás, a haladás, a modernség gondolata miatt, amelyekben nem értelmezhető a lineáris ugrás a negatív „kapitalizmusból” a tökéletes „kommunizmusba”. A marxizmusnak szembe kell

⁷⁰ Jameson, Fredric: *Marxism and Postmodernity*. In: Kellner, Douglas (ed.): *Postmodernism / Jameson / Critique*. New York, Maisonneuve Press, 1991.

⁷¹ Hardt, Michael – Negri, Antonio: *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. London, Penguin, 2006.

⁷² Ennek az értelmiségi orientációnak jelenleg nincs bibliografikus feldolgozása. Az említett névsor kilencvenes évekre vonatkozó részét összegyűjtötte: Burbach, Roger: *Globalization and Postmodern Politics: from Zapatistas to High Tech Robber Barons*. London–Sterling, Va. Pluto Press, 2001.

néznie azzal, hogy a „régí” társadalom éppen úgy számtalan dimenzió és mechanizmus összessége, akárcsak az „új” korszak világa lesz – az új korszakban éppen úgy lesznek problémák, ellentmondások, mint a régiben voltak. Az új korszak éppen úgy nem lesz mindenki számára „jó”, mint ahogy a régi is sok szempontból, sokak számára „jó” volt.

A második közös elem a társadalmi aktorok megváltozott természetének feltételezése. A munkásosztály és a parasztság mint a radikális változtató potenciál hordozója a posztmodern marxisták szerint végérvényesen megszűnt. A társadalmi helyzetek és csoportok végérvényesen fragmentálódtak, az új radikális cselekvő megtalálása „szociológiai” alapon többé nem lehetséges; sem a nők, sem a bevándorlók, sem a munkanélküliek, sem a diákok képében. Burbach szerint a posztmodern marxizmus ennek következtében azt feltételezi, hogy a kapitalizmus új korszakában a történelmi folyamatról, az alternativitásról, a radikalizmusról alapvetően kell máshogyan gondolkodni. El kell fogadni, hogy nem léteznek többé olyan társadalmi csoportok, politikai szereplők, egyének tömegei, amelyek a fennállót megdönthetnék, abból sikeresen kiléphetnének, vagy globális alternatíváját létrehozhatnák. „Az elmúlt évtizedekben az akadémiai marxizmus és a szocialista politikai mozgalmak felismerték a politikai szövetségek szükségességét a kapitalizmus és az elnyomás elleni küzdelemben. Mondandójukba építettek feminista, környezetvédelmi, etnikai kérdéseket éppen úgy, mint emberi jogi problémákat – mindez azonban nem vezetett el a történelmi szocialista projekt alternatívájának megtalálásához. Ahhoz ugyanis gyökeres szakításra lett volna szükség a világtörténelmi főszereplőként vagy legalábbis a kapitalizmus megdöntőjeként felfogott munkásosztály gondolatával. A posztmodern marxizmus a szociális és identitásmozgalmakhoz köti ennek a szakításnak a reményét.”⁷³ Ma már, egy évtizeddel Burbach könyvének megjelenése után tudjuk: a szocialista projekt alternatíváját az antiglobalizációs mozgalmak éppen úgy nem voltak képesek nyújtani, mint a harmadik világ újjáéledő populista-antiimperialista mozgalmi vagy a nyugati országok szakszervezeti megmozdulásai, a hitelválság hullámverését meglovagolni akaró radikális baloldaliak. Mindez azonban csak alátámasztja a posztmodern marxisták feltételezését, miszerint a minden eddigi szocialista projekt helyére lépő valamit a posztmodern kapitalizmus valóságában kell kutatni, és csak akkor találhatjuk meg, ha valami egészen mást keresünk, mint amit korábban szocializmusnak neveztek vagy nevezhettek volna.

Végezetül a harmadik posztmodern marxista kiindulópont napjainkra már közismert: a *Rethinking Marxism* egyik 1996-os számának címével jellemezhető állapot: „A munka végének kora”. Ami azért fontos jelenség, mert alapvetően változtatja meg a „társadalom pszichológiáját” a passzív sokszínű csapatának és az underclass állati sorba döntött lényének többségbe kerülésével. Ebben a helyzetben a munka elveszti alávető társadalomszervező erejét.⁷⁴ A posztmodern marxisták figyelme ennek hatására azonban nem annyira a kapitalizmus strukturális válságára terelődik, mint inkább a bér munka helyett felemelkedő globális társadalmi szervezők (média, fogyasztás, szórakoztatóipar, populista

⁷³ Burbach: i. m.

⁷⁴ E bekezdés eddigi fejtegetései összefoglalják Burbach idézett könyvét (85–91.).

politika, neotradicionalizmus, posztfasizmus stb.) és a velük találkozó atomizált és individualizált egyének (sokaság) viszonyára.

A kilencvenes évek szellemi-ideológiai légkörének azonban az elmondottakon túl szinte szükségszerűen vált részévé a posztmodern marxizmus kapcsán valami olyasmi is, amit talán „marxista posztmodernnek” nevezhetnénk. A posztmodern marxi újraértelmezési fordulatnak ugyanis nem csak „szociológiai” okai voltak. A kapitalizmus és a társadalom átalakulásából táplálkozó posztmodern marxizmus mellett megjelent az 1989 utáni világrend, a globális politika és a neoliberális offenzíva hatására a marxi tradíció egyfajta posztmodernizálása. Az új intellektuális stratégia ezen másik, „politikai” kiinduló tézise Jacques Derridának köszönhető: szerinte ugyanis a marxizmus sosem volt „tudományos világnézet”, racionális értelemben ható „nagy elmélet”; sokkalta inkább egyfajta ideológia; egy olyan retrospektív Marx-értelmezés, amely sosem Marxról szólt, hanem bizonyos értelmiségi-politikai csoportok bizonyos szituációkra megkreált egyéni Marx-olvasataként funkcionált. A kérdés tehát nem az, hogy megalkotható-e a filozófus életművéből egy olyan komplex portré és elmélet, amelynek „tudományos” érvényessége igazolható a posztmodern kapitalizmus viszonyai között – mert nyilvánvalóan nem –, hanem hogy találhatók-e olyan radikális szubjektumok, amelyek számára Marx alkalmas saját élményeik és projektjeik megfogalmazására és megalapozására, vagy legalábbis művei szerepet kaphatnak ebben a szubjektív folyamatban.⁷⁵

A posztmodern marxizmus nem véletlenül torkollik ebbe a kérdésfelvetésbe: a kilencvenes évek közepén a baloldali-emancipációs-humanista-modernizációs radikális politikai pólus pozícióit két nem marxista ideológiai irány határozza meg. Ezek kísérik meg privilegizálni az új társadalmi jelenségek, az új társadalmi korszak lényegének az értelmezését – a politikai marxizmusok dekonjunktúrájának időszakában és velük szemben –, s egyértelműnek tetszett, hogy a legsürgetőbb feladat: az új Marx helyét közvetlenül ezekhez képest meghatározni. Az egyik ezek közül – ahogyan Alex Callinicos megfogalmazza – a neoliberális igazságok trivializálásának kísérlete, amely azon alapult, hogy a kilencvenes évek közepére a neoliberális gazdasági, politikai, média- és társadalmi csoportok szinte minden eszközt megszereztek, hogy szellemileg is egyeduralkodóvá váljanak.⁷⁶ A neoliberálisok

⁷⁵ Ezt a problémát Jacques Derrida exponálta a legnagyobb sikerrel *Marx kísértetei* című könyvében, amikor a felelősségérzet nevében a marxizmus dekonstrukciójának kérdését vetette fel. Állítása szerint nem az a lényeg, milyen egészen új állításokat olvasunk ki Marx műveiből, hanem hogy mihez kezdünk ezekkel. Szerinte egy olyan marxi örökségről beszélhetünk, amely tudatosan vagy tudattalanul ott munkál a Marx-értelmezők ambícióiban és gondolatvilágában. „Közös axiomatikus igazságok”, „alapállítások” és viszonyulások jellemzik ugyanis ezt a tradíciót olyan területekhez, mint a politika, a filozófia, az osztályok, a pártok, a forradalom, a történelmi eljövendő, a messianizmus, a baloldaliság – és így tovább. Egy új marxizmusért ezekkel kivétel nélkül szakítani kell – így nemcsak ezek leleplezése a cél, de egy marxista örökségen túli marxizmust is keresni kell. Derrida szerint a hatvanas évek generációja saját Marxát megtalálta, de ezt minden tekintetben nyugdíjazni kell a generációval egyetemben. Derrida, Jacques: *Marx kísértetei: az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé*. Pécs, Jelenkor Irodalmi és Művészeti Kiadó, 1995; Derrida, Jacques: *Marx&Sons*. In: *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. London, Verso, 2008. 129.

⁷⁶ Callinicos, Alex: *The Resources of Critique*. Cambridge, Polity Press, 2006. 4.

szerint – véli Callinicos – az új világ lényege a „verseny”, amely „az emberi kreativitás felszabadítását” célozza. A modern gazdaságban és társadalomban ez elengedhetetlen feltétele a termelékenységnek és a növekedésnek, az egyéni boldogulásnak és előrejutásnak, vagyis azon eszközök megszerzésének, amelyek a társadalmi-egyéni boldogsághoz és boldoguláshoz kellenek. A másik irány, amely a kilencvenes évek végén kristályosodott ki az úgynevezett alterglobalizációs mozgalmak formájában, ellenben úgy véli, az új világ, amelyben élünk, nem ilyen egyszerű, ráadásul alapvetően nem esélyek és lehetőségek, hanem válságok és negatív scenáriók forrása. Ráadásul a neoliberális ideológiák és képviselőik a maguk fundamentalista antihumanizmusával még inkább súlyosbítják ezeket a folyamatokat.

Callinicos szerint e két új ideológiai projekt egészen más oldalát jelenítette meg a marxista posztmodernre életre hívó kényszernek. A neoliberalizmus esetében ez a kihívás elsősorban modernizációs problémaként vetődött fel. Ez az eszmerendszer ugyanis – ahogyan Callinicos kifejti – a posztmodern alapvetésének egyfajta trivializált változatát fogadta fel segédjének. Ennek elsősorban az volt a célja, hogy megerősítse ennek az ideológiának a meggyőző erejét abban a kérdésben, hogy a kapitalizmus új korszakába lépett, amely alapvetően és minden téren különbözik a korábitól, és ebben a korszakban csak a verseny és a kreativitás segítségével lehet sikeresnek és eredményesnek lenni. Ráadásul a posztmodernnek elkeresztelt individuális, fogyasztói, identitás-, élmény-, mobilizációs ígérek felhasználásával a neoliberalizmus többnek tudja magát láttatni egyszerű válságideológiánál. „Mi is az elmúlt évtized lényegi jellemzője?” – kérdezi Perry Anderson az új kapitalizmus beköszöntét hirdető világszellemmel kapcsolatban. Röviden fogalmazva: a neoliberalizmus gyakorlatilag kritikátlan konszolidációja és egyetemes elterjedése – amit nem sokan láttak előre. Bár 1989–91 a szovjet kommunizmus összeomlásának az időszaka volt, mégsem volt evidens – még a legharcosabb szószólóinak sem –, hogy a zabolátlan szabadpiaci kapitalizmus Keletet és Nyugatot egyaránt akadálytalanul hódítja meg. Sok kelet-európai emigráns, nyugat-európai progresszivist, észak-amerikai konzervatív jósolta a globális viszonyok „kiegyenlítődsét”, hogy a baloldal vérátömlesztést kapva újjáéled, miután megszabadult a sztálinizmus bénító erkölcsi szorításából, és hogy a japán vagy a rajnai korporativizmus mind társadalmi, mind gazdasági hatékonyságát tekintve magasabb rendűnek bizonyul majd a Wall Street vagy a City világánál. És ezek nem csupán elszigetelt várakozások voltak; jelentős szaktekintélyek is osztották őket. Még 1998-ban is, a *Marxism Today* szerzői és Eric Hobsbawm is örömmel beszéltek a neoliberalizmus közeli bukásáról.⁷⁷ A neoliberalizmus azonban az ezredfordulóra meghatározó szellemi erővé vált. A világnak újra lett hivatalos ideológiája, akkor, amikor a marxizmus éppen az ideológiává váláson próbált túllépni a kommunizmus, a szocializmus, a munkásmozgalmi ideológiák történelmi vereségét látva, amelyekről – úgy tetszett – nemcsak le kell választani Marxot, de azt sem szabad engedni, hogy újra bármely „nagy világnézet” alapjává változtassák.

⁷⁷ Anderson, Perry: Megújulások. *Eszmélet*, 50. sz.

A másik politikai kihívás azonban talán még ennél is nagyobb erőpróbát jelentett a Marx-újraértelmezések számára. Ahogyan Callinicos az új évezredből visszatekintve kifejtette: várható volt, hogy új fejleményekre kell reagálnia majd ennek a gondolkörnek nemcsak a neoliberálisok új kapitalizmusértelmezései miatt, de amiatt is, hogy olyan „posztmodern” mozgalmak jelennek meg a radikális térfélen, amelyek Marxhoz finoman fogalmazva sem viszonyulnak a hagyományos marxista módokon. Az új szituáció radikális, ellenzéki, kritikai mozgalmak nem marxi alapon születnek meg, hanem közvetlenül reflektálnak a globalizáció, a posztmodern társadalom új jelenségeire. További várható fejlemény volt velük kapcsolatban, hogy a hagyományos forradalmi politika legitimitásvesztésének időszakában lazán szervezett, többpólusú, civil alapú szervezeti formák alakulnak ki, a sokféle problémára sokféle módon reagáló mozgalmak masszajaként. Ezekben a sokszereplős mozgalmakban lehetetlen lesz közös ideológiai alap létrehozása, ezért ha Marx esélyét életben akarják tartani, használhatóvá kell tenni őt ezen irányzatok számára. Marx efféle felszabadítása elengedhetetlennek látszott ahhoz, hogy a sokszor ellenségesen viszonyuló új szereplők beépíthessék saját nézeteikbe gondolatait.⁷⁸

A marxi elgondolások aktualitásának innentől nem érvényessége, hanem használhatósága és használhatóvá tétele a mércéje. A marxista posztmodern ennek nevében megölné Marxot, hogy megszüntesse mindenfajta marxizmus kísértését és terhét. Üzenete hasonló a multinacionális cégek megerősítő reklámjaihoz: Marx mindenhol jelen van. A marxista posztmodern arra törekszik, hogy Marx promóciójával visszaadja központi helyét a nyugati kultúrában. Újra érvényt tudjon szerezni minden marxizmus meggyőződésének (a marxista posztmodern tehát már „csak” ennyiben marxista): hogy egyetlen radikális elmélet sem nélkülözheti Marx gondolatait, és senki nem lehet nyugodt építője és védelmezője a fennálló világrendnek és társadalmi formának, ha csak egyetlen sort is olvas az elmúlt évszázad legnagyobb hatású kritikai gondolkodójától. A marxista posztmodern szerint fel kell szabadítani a marxi credót mindenfajta eddigi értelmezési konvenció alól. Ez nyílt politikai követelés, s bizonyos értelemben konfliktusban áll a posztmodern marxista programmal. Hiszen utóbbi a kapitalizmus új korszakának analízise után akart érvényes viszonyt keresni Marxhoz (mint legfőbb ihletőjéhez és viszonyulási pontjához) – akinek elméletei egy előző világkorszak leírásai. A marxista posztmodern ellenben fordított utat jár be: Marx szövegeit (gyakorta csak szavait vagy mondatait) akarja teljesen szabad és pillanatnyi olvasatokon keresztül feltálni, azzal a céllal, hogy mozgósítani és befolyásolni tudja a jelen szellemi-politikai folyamatait. Számára nem az a lényeg, hogyan kapcsolódjunk Marx hajdani oeuvre-jéhez, hanem hogy *mi érdekes ma Marxból – függetlenül Marxtól*.

Érdeemes elgondolkodni persze azon, hogy e két, szándékosan sarkosan bemutatott pozíció közötti szakadék ténylegesen mekkora is, avagy a valódi szellemi-politikai légkörben, ami a kétezres évek első dekádjának végére kialakult, nélkülözhetik-e egyáltalán egymást. Amiben ugyanis mind a marxista posztmodern, mind a posztmodern marxizmus végtel felé

⁷⁸ Callinicos: i. m. 6.

hajló szerzők egyetértének: Marx felszabadításának, használhatóvá tételének elsődleges előfeltétele annak a pozíciónak a feladása, amelyet Louis Althusser fogalmazott meg a legmarkánsabban a nyugati baloldalon.⁷⁹ Eszerint az értelmiségi viták, az újabb és újabb Marx-értelmezések, az új tudományos eredmények és ambíciók nem vezethetnek oda, hogy lemondjunk egy egységes Marx-portré összerakásának igényéről. Egy olyan Marxról, ami a társadalom széles rétegei számára érthető, és segíti az eligazodást az eszmék dzsungelében. Althusser szerint nem lehet arról sem lemondani, hogy a marxisták kompromisszumokat alakítsanak ki a célokat, eszközöket és elméleteket illetően, különben elvesz az együtt cselekvés esélye. Végezetül nem fogadható el, hogy a Marxról való gondolkodás ne szolgálja közvetlenül a forradalmi cselekvők érdekeit, ne segítsen megoldani problémáikat. Ezek a politikai hatékonyságra és eredményességre vonatkozó olyan – persze egyre lazuló – axiómák voltak, amelyek a kilencvenes évekig csak a periférián lévő irányzatok számára nem voltak maguktól értetődők. Ekkor mintha minden megfordult volna: mintha éppen ezek váltak volna Marx használhatóvá tételének gátjává, mintha az új mozgalmak és szereplők éppen egy ilyen „egydimenziós” Marxból nem kértek volna többé. Ahogy Terrell Carver fogalmaz *The Postmodern Marx* című munkájában, az értelmiségnek ezt a fordulatot annál is könnyebb volt szimpátiával fogadnia, mert „Marx mindig is többdimenziós (multiple) volt, és a különböző olvasási stratégiák tették azzá. [...] Egészen mást keresett Marxban az ortodoxia és a revizionizmus, Lenin és a szociáldemokraták, a Frankfurti Iskola és Gramsci, Althusser, a racionális döntésemélet, az analitikus megközelítésű vagy a politika visszahódítását a diskurzuselméletektől remélő irányzat.”⁸⁰ A többdimenziós Marx azért vált szükségessé, mert a posztmodern korszak hatására a marxi térfélen is egyértelművé vált: Marx nem mint „mininarratívák forrása” (Lyotard) bukott meg, hanem mint a narratívák totalizálására és egyszólamúvá tételére irányuló marxista igény mindenkor „terméke” – a klasszikus kommunista pártok narratívájaként, amelyek erőszakosan próbálták megkreálni és fenntartani az egyetlen Marx-értelmezést: a sajátjukat. És ezzel minden Marxhoz köthető fogalmat, elméletet, idézetet magukkal rántottak a történelem süllyesztőjébe.⁸¹

A posztmodern marxizmus kikristályosodása és a marxista posztmodern-értelmezések túltermelése nyilvánvalóan nem hagyhatta érintetlenül a marxi ideológielméletek témakörét. A posztmodern marxisták a kapitalizmus analízise és a kilencvenes évek politikai küzdelmeinek megértése során számtalan új nézőpontot vettek át a nyolcvanas évek posztstrukturalista és posztmodern elméleteiből, amelyeket nyilvánvalóan konfrontálni kellett

⁷⁹ Althusser, Louis: Reply to John Lewis. In: uő: *On Ideology*. London, Verso, 2007.

⁸⁰ Carver, Terrell: *The Postmodern Marx*. Pennsylvania State University Press, 1999. 234.

⁸¹ Jameson, Fredric: *A posztmodern, avagy a késő kapitalizmus kulturális logikája*. Budapest, Jósöveg Műhely, 1998.

a marxizmusok korábbi nézőpontjaival. A posztmodern kihívások hatására erősen megkérdőjeleződött a marxista ideológiaelméletek érvényessége az újkapitalizmus viszonyai között. A posztmodern szubjektum posztmodern társadalmában inkább tűnik rossz beidegződésnek másfél száz év öröksége, mint a társadalmi jelenségek centrumát érintő elemzési eszköznek. Ahogyan Michele Barrett kifejti: a marxizmusok korábban kétféle módon közelítettek az ideológiákhoz; s mindkét pozíció alapján vált problémássá.

Az egyik ezek közül az ideológia „kritikai” megközelítése, amelynek számtalan szövegszerű alapja volt a filozófus életművében, hiszen „amikor Marx illúzióról, misztifikációról, a vallás kábításának kritikájáról, az árufetisizmusról, az eldologiasodásról beszél, az ideológiát minden kétséget kizáróan kritikai kategóriaként használja”.⁸² Terry Lovell szerint ez az irányzat arra épül, hogy megkülönbözteti „azt a hitet, amely hibás és hamis tudati folyamat eredménye”, attól a tudattól, amely „nem ilyen, tehát nem ideológia”.⁸³ Raymond Geuss szerint a „kritikai” ideológiafelfogásnak három fő iránya mutatható ki a különféle Marx-értelmezésekben: az episztemológiai megközelítés (amelyet mi különálló, eredendően nem kritikai tradíciónak tekintünk), a genetikus értelmezés (amely a különböző igazságok és hitek létrejöttének okait és hátterét figyelmen kívül hagyó nézeteket tekinti ideológiának) és a funkcionális felfogás, amely „a fennállót támogató, fenntartó és legitimáló” eszméket tekinti ideologikusnak.⁸⁴ A posztmodern marxisták elsősorban azt támadták (szemben a hatvanas évek humanista neomarxizmusával) a kritikai ideológiaelemzésben, hogy a német idealizmusból az úgynevezett reprezentáció-központúságot örökíti meg. A kritikai ideológiaelmélet a tudatot a valóság torz, egyoldalú másának tekinti (Verstellung), amellyel szembe a tökéletes reprezentáció (Darstellung) követelményét állítja.⁸⁵ Ez a felfogás azokat a „konszenzuális értékeket”, „domináns vélekedéseket”, „tudományos igazságokat”, „praktikus tudáselemeket” támadta, amelyek – függetlenül attól, hogy objektíve igazak-helyesek-e – meghatározzák az emberek valóságértelmezéseit, irányítják cselekedeteit, befolyásolják politikai-társadalmi viselkedésüket. Az iskola, a média, a tudomány, az egyház, az állam, a politika, a vállalatok, a reklám, a tömegkultúra olyan reprezentációit nyújtják a valóságnak, amelyeket elsajátítva az egyén létezhet a kapitalizmusban, és irracionálisnak-utópikusnak lát mindent a kapitalizmuson kívül. Csakhogy – véli például Jameson, Žižek vagy Baudrillard – az emberek tudata a társadalomban nem így működik, miképpen az ideológiának is egészen más a lényege.⁸⁶ Fredric Jameson egyenesen azt állítja, hogy az ideológia ugyan az emberek agyában keletkezik, de nem a valóság másolata, a cselekvés vezérfonala, hanem a valóság megjelenítése. A „figuráció”, a „diskurzus”, a „narrativitás”, a

⁸² Barrett, Michele: *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*. Stanford Calif., Stanford University Press, 1991. 18.

⁸³ Lovell, Terry: *Pictures of Reality: Aesthetics, Politics, Pleasure*. London, BFI Publishing, 1980. 51–52.

⁸⁴ Geuss, Raymond: *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

⁸⁵ Hartley, George: *The Abyss of Representation: Marxism and the Postmodern Sublime*. Durham, Duke University Press, 2003.

⁸⁶ Hartley: i. m.

„libiduális apparátus” vagy a „kognitív térkép” sokszor tisztázatlan fogalmi mögött egyértelműen sejlik fel egy olyan álláspont, amely szerint a valóság tartalmazza saját ideológiáját, amelyet a társadalmi szubjektum „csak” megjelenít. (Prezentál és nem reprezentál.⁸⁷) A posztmodern Marx osztozik az elmúlt évtizedek azon meggyőződésében, hogy az ideológia a kapitalizmus új korszakában már nem leképez, hanem konstruál, nem a valóság „torz mása”, hanem a valóság „alkotórésze”, nem az egyén eszköze a társadalom megértésére, hanem mód az egyén számára a társadalom tudatának szubjektivizálására és megjelenítésére. Az ideológia nem iránytű többé, hogy eligazodjunk a világban és alakítsuk azt. A posztmodern társadalomban az ideológia ahhoz nyújt támpontokat, hogy az állandóan eltűnő valóságot az egyén újra meg újra létrehozza – és megszabaduljon annak a valaminek a törmelékétől, amit régen valóságnak neveztek.

Az antireprezentációs nézőpont ezen marxista változata nyilvánvalóan megkövetelte Marx posztmodern újraolvasását. Elegendő, ha példaként ezek közül csak Slavoj Žižek egyik elemzését idézzük. Hiszen Žižek, Freud és Lacan előfutárának tekintve Marxot, talán az egyik utolsó mentsvárát zúzta szét a korábban Marxnak tulajdonított ideológiaelméleteknek.⁸⁸ Žižek szerint Marx az árufetisizmus kategóriáját nem a fennálló társadalom megkérdőjelezésére használja, hanem arra, hogy feltárja, az emberek hogyan alakítanak ki kritikai távolságot a fennállóval. Žižek árufetisizmusa nem arról szól, hogy az emberek közötti kapcsolatok hogyan tűnnek egyre inkább dolgok közötti kapcsolatoknak. Inkább arról, hogy egy extraszemélyes absztrakció hogyan válik a direkt társadalmi valóság részévé. *The Plague of Fantasies* című könyvében elveti azt az elképzelést, hogy az árufetisizmus egy olyan hamis tudatot eredményez, ami az emberi kapcsolatokban dolgok közötti viszonyokat lát. Szerinte a „polgári szubjektum” azt gondolja, hogy az áruban emberi kapcsolatokat pillanthat meg, de ezt neki kell megtalálnia a saját egyéni fantáziájának és kreativitásának szintjén. A kapitalizmusban élő elidegenedett milliók egy embertelen világban az áruban vélik csak megtalálhatónak az emberit. Slavoj Žižek elveti a hagyományos marxista értelmezést, amely „az ember” és a „dolgok” közötti szembeállításra épít, és az eldologiasodást a humanitás megszüntetését eredményező ideológiaként fogja fel. Szerinte az emberek tudják, hogy az áruviszonyok nem emberi viszonyok, de azt gondolják, hogy az áruk hozzájuk és egymáshoz való viszonyai emberit tartalmaznak, ha ők kibányásszák belőlük. Az árufetisizmus lényege tehát – amit Žižek Marxra vezet vissza – az a meggyőződés, hogy ebben a világban csak az áruk tesznek minket és kapcsolatainkat emberivé.⁸⁹ Nem például a munka, a kultúra vagy a közösségi viszonyok. Az áruközpontúság tehát nem azt eredményezi, hogy az emberek egymásban is árukat látnak, hanem hogy az árukban látnak emberi dolgokat. Ez pedig csak úgy lehetséges – véli Žižek –, ha az eldologiasodás folyamata mellett működésbe lép egy olyan szimbolikus-nyelvi-pszichológiai folyamat, amelynek során az emberek az áruk

⁸⁷ Jameson, Fredric: *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. New York, Routledge, 2006.

⁸⁸ A rekonstrukció során elsősorban általunk használt értelmező munka Robinson, Andrew – Tormey, Simon: Žižek's Marx: „Sublime Object” or „Plague of Fantasies”? *Historical Materialism*, 2006. Vol. 14. 3.

⁸⁹ Žižek, Slavoj: *Plague of Fantasies*. London, Verso, 1997, különösen 104.

„ideológiai” tartalmából merítik saját humánus valóságuk megkonstruálásának koncepcióit és magukból az árukból annak eszközeit.

A posztmodern marxizmus számtalan képviselője szerint tehát az ideológiakritikának a valóság objektív és hibás mását megjelenítő tudatra vonatkozó kritikája értelmetlen, lehetőségei radikálisan beszűkültek. Hiszen az emberek tudata a valóságtól elválaszthatatlan, ad absurdum a valóságot jelentő „közös tudat” elemeinek prezentációja és szubjektívizálása. Richard Rorty *We, antirepresentationist* című tanulmányának példáját felhasználva: a társadalomkritika szerint a „szolgák” a modern társadalomban valójában nem „szolgák”, mert saját perspektívájukból le tudják írni egy számukra élhető, működő, esélyeket kínáló, boldog és normális világnak még a munkahelyet is. A „kényszermunka” számukra választott szakma, identitásuk része, a „megnyomorító munka” kreatív, karrierjük forrása, kompetenciáik és személyiségük kibontakoztatásának területe, „az elnyomó munkahelyi viszonyok” közösségi és emberi kapcsolatok, a „kizsákmányolás” a cégért folytatott közös erőfeszítés, amelynek sikere az életszínvonalban, a teljesítményérzetben, a szabadidős lehetőségekben manifesztálódik. Rorty szerint az ideológia régen feloldódott a diszkurzivitásban, a nyelvpolitikai küzdelmekben. A baloldal nem akarhatja többé a „valóságra” hivatkozva rábírní a munkásosztályt az emancipációra, mert az ő „valóságukban” a kényelmetlenségek leküzdése, a helyzet javítása lehet csak a cél, nem szolgásguk megszüntetése. „A Marx-értelmezők nem próbálhatják a boldog szolgákat rábírní többé, hogy boldogtalan szolgák legyenek, azzal a céllal, hogy fellázadva szolgásguk ellen újra boldoggá váljanak.” A marxi értelemben vett reprezentációs ideológiakritika nézőpontja Rorty szerint a politikai harcban nem ígér többé semmit. A posztmodern korszak alternatív leírása nem minősítheti többé hamis tudatnak a társadalom tudatát, hanem – az elsőre vállalhatatlant vállalva – arra kell alapoznia.⁹⁰

Michele Barrett szerint azonban a posztmodern marxizmuskritikája után egy másik, korábban konszenzusos alapvonása sem maradhat érvényben a marxi ideológiaelméleti nézőpontnak. A posztmodern korszakban nem lehet többé érintetlen a Lenin és Lukács György nevével fémjelzett „pozitív”, „neutrális” vagy „deskriptív” marxista ideológiafelfogás sem. Hiszen ennek a tradíciónak – mely végső soron a politikai harcokat a polgári és a szocialista ideológiák küzdelmeként fogta fel – a politikai-szellemi harcok világának egészére vonatkozó fajsúlyos alapvetései voltak. Ez a nézőpont ugyanis úgy tekintett az ideológiára, mint komplex szellemi folyamat eredményeként létrejött szisztematikus gondolati rendszerre, amely a különböző társadalmi csoportok számára öntudatként funkcionál vagy funkcionálhat.⁹¹ Az ideológiát tehát egy társadalmi szereplő saját gondolati rendszerének

⁹⁰ A fenti bekezdésben a példa és a konklúzió Rortyé, a példa kibontása, továbbgondolása azonban nem része az ő szövegének. Rorty, Richard: *We, anti-representationists*. In: Malpas, Simon (ed.): *Postmodern Debates*. New York, Palgrave Macmillan, 2001. 93.

⁹¹ Mannheim Károly *Ideológia és utópia* című könyvének hatalmas sikere is annak volt köszönhető hajdanán, hogy a „totális ideológia-fogalomból” (ami a hamis tudat egyik változatának tekinthető) nem vont le kritikai következtetéseket. Ellenben a társadalmi szereplők ideologikus/utópikus tudatának megkülönböztetésével felmentette a marxistákat az alól, hogy „felvilágosítsák” a radikális társadalmi csoportokat és mozgalmakat.

tekinti, s a történelmi folyamat leírását annak nevében végzi, hogy mely társadalmi szereplő milyen ideológiák nevében lép fel cselekvése során. Ennek a megközelítésnek persze már eleve gyenge pontja, hogy a „kritikai irányhoz” hasonlóan szintén megőrökölt a német idealizmus tradíciójából egy sokat támadott projektet, vagyis amikor a „magáért való” tudatot részesíti előnyben a „magában valóval” szemben, visszatér az alacsonyabb–magasabb státuszú gondolkodás megkülönböztetéséhez – amely az öntudatos tudatot többnek tartotta az öntudatlannál. Különösen lenini változatában, amely a valóságot visszatükröző folyamat mellett (ami az igaz tudat – hamis tudat dichotómiára épít) a valósághoz való viszony minőségéből (a magában való – magáért való tudat fogalma mentén) indul ki.

A „deskriptív” ideológiamegközelítéssel ugyanakkor van egy nagyobb probléma is a posztmodern marxisták szerint. Barrett megfogalmazásában arról van szó, hogy a marxisták lényegében kezdettől fogva a koncepció részének tekintették az ideológia társadalmi megalapozottságának tézisé. Vagyis azt az elképzelést, hogy ideológiáról akkor beszélhetünk, ha egy szisztematikus világnézet egy beazonosítható társadalmi réteg, osztály vagy csoport öntudatává válik annak akciói és mindennapjai során. Lukács György hihetetlen hatású elmélete tekinthető e koncepció legfontosabb klasszikusának, amely az elemzést az eldologiasodás és a forradalmi folyamat összefüggésében végezte el – levezetve, hogy a kapitalizmusban miért lesz a munkások tudata szükségszerűen eldologiasodott, és miért kell ezt felváltania egy forradalmi tudatnak.⁹² Ez a vizsgálati keret az ezredfordulóra erősen megkérdőjeleződött. A posztmodern korában nem elfogadható az a determinisztikus tézis, hogy bizonyos társadalmi szubjektumok bizonyos ideológiai választása (illetve nem választása) társadalmi-gazdasági helyzetükből magyarázható. Az ideológia mint osztálytudat (egy osztály nem véletlen tudata) tradíciója nemcsak veszített varázsából, de a legtöbb új ideológiai és kulturális jelenség megragadására alkalmatlan volt; azok alapvetően cáfolták. Gramsci elemzése a szellemi és kulturális folyamatok relatív autonómiájáról, Althusser teóriája az osztályhelyezettől független szituációs szerepről és szubjektivizmusról, Lacan pszichoanalitikus elgondolása vagy éppen Judith Butler nemiséget és különbözőséget alapul vevő kritikája erősen aláásta az ideológiák társadalmi, osztály vagy gazdasági alapon történő választásának klasszikus elméletét. Az új korszakban az individualizálódás, a fragmentáció, az identitás, az új közösségiség, a marketingeszközök fejlődése, a politikai populizmus vagy éppen a médiaszemélyek kultusza azt bizonyítja, hogy az ideológia nem írható le többé társadalmi csoportok (helyzetükből adódóan bizonyos körülmények között szükségszerű) kollektív tudataként. A marxista tradíció, amely a versengő ideológiákat és a társadalmi szubjektumok determinisztikus választásait (vagy azok hiányát) próbálta meg összekapcsolni egy leíró nézőpontban – a kommunista ideológia sikerében reménykedve –, a posztmodern kihívás után számtalan gondolkodó számára olyan elméleteknek kényszerült átadni a helyét,

Ehelyett lehetővé tette analízisüket azon az alapon, hogy elgondolásaik alkalmasak-e egy új világ kiharcolására, és hogy milyen irányba lehet kibontakoztatni új világot illető utópiáikat. Mannheim Károly: *Ideológia és utópia*. Budapest, Atlantisz Kiadó, 1995.

⁹² Különösen „Az eldologiasodás és a proletariátus tudata” című fejezetben. Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető Kiadó, 1971.

amelyek az öntudat, a világnézet, az eszmék, a világértelmezések világában uralkodó szükségszerűségeket és törvényeket Marxon túl kényszerültek keresni. Vagy egyenesen tagadni azok létét – az ideológiákról folytatott „leíró” elemzés nem marxista módjai mentén.

Kevés jobb példát találunk erre, mint a fogyasztóitársadalom-elméleteket, amelyek újra meg újra megtalálják saját kapcsolódási pontjaikat Marxhoz⁹³ – annak ellenére, hogy a fogyasztói társadalom koncepciója eredendően szemben áll a deskriptív nézőponttal. Hiszen alapja, hogy az értékesítési folyamatot megalapozandó létrehozzák a „fogyasztói embert”, vagyis azt a személyiségtípust, aki „immár nem azért fogyaszt, hogy éljen, hanem azért él, hogy fogyasszon”. A konsumerizmus társadalmi korszaka a posztmodern korban elsősorban azt jelenti, hogy a gyártók már nem elsősorban a termékeket termelik, nem elsősorban eladni próbálják őket, hanem a vásárlót és a nekik megfelelő embertípust hozzák létre, akire a kívánt dolgokat rászóthatják. A fogyasztás tehát az egyén tudatát felszabadítja a kollektivitás társadalmi alapjai alól, és saját logikája mentén hoz létre új kollektív helyzeteket.⁹⁴

3. Az ideológia problémája Marx gondolatvilágában

E könyv a továbbiakban Karl Marx ideológiával kapcsolatos gondolatait kísérli meg rekonstruálni. Ennek kapcsán bemutattuk azokat a fő tendenciákat, amelyek a neo-, a posztmodern, illetve a posztmodern marxista újraértelmezési hullám következtében megfigyelhetők voltak az elmúlt évtizedekben a Marx-kép és a marxi ideológiaelméletek rekonstrukciója során. A kutatás kiindulópontját ugyanis az a meggyőződés jelöli ki, hogy a marxi ideológiafelfogás különös értelmezési vákuumba került az elmúlt évtizedekben lezajlott rekonstrukciós hullámok időszakában. Megállapíthatjuk, hogy az egymást követő kísérletek a Marxhoz való új és érvényes viszonyulás megtalálására sajátos helyzetbe hozták a marxi ideológiaelméleteket. Ezek az interpretációs fordulatok ugyanis nem egyszerűen csak „módosították” vagy új elemekkel bővítették a korábbi értelmezéseket. Prominenseik általában azt gondolták, hogy Marx félreértéséért és a marxizmus kudarcaiért éppen a Marxnak korábban tulajdonított ideológiafelfogásokat terheli a felelősség, így ezek nem halogatható felülvizsgálatra szorulnak. Vagyis az ideológiaelméletek korábbi, „hibás” felfogását az első közt kell megváltoztatni a kialakult „marxista” krízishelyzet megoldásának érdekében. Ezért ha meg akarják menteni Marxot – vélték –, a leglényegesebb pontokon kell elvetni a korábbi interpretációkat és helyettük új kiindulópontokat keresni; ez pedig már önmagában is elbizonytalanodáshoz vezetett.

Azonban a korábban bemutatott három nagy boomnak egy súlyosabb következménye is volt. A hamis tudat klasszikus elméletének, az alap–felépítmény-modellnek, a

⁹³ Ezeket veszi számba könyvében MacDonald: *Performing Marx*, i. m. 31–47.

⁹⁴ Bauman, Zygmunt: A munkaetikától a fogyasztás esztétikájáig. *Replika*, 2005. november.

reprezentációs és a deskriptív nézőpontnak alternatíváját kereső Marx-értelmezők végérvényesen összezavarták a hangsúlyokat a Marxról szóló tudásunkban. Úgy tűnik, feláldozták azt a követelményt, hogy „a mit tartott fontosnak Marx” kérdésre adott válasz előfeltétele legyen a „mit tartunk fontosnak életművéből mi” kérdésre adott feleletnek. Függetlenül attól, mennyiben vélték az új ideológiaelméleteket közvetlenül megtalálhatónak a filozófus szövegeiben, és milyen módon tekintették „csak” az új elgondolásokhoz felhasználhatónak életművének mozaikjait: az „igazi”, a „mély”, az „érvényes”, az „aktuális”, a „használható” Marx megtalálásának érdekében egyre inkább háttérbe szorult maga Marx. Természetesen az újraértelmezési hullámoknak köszönhetően ténylegesen és radikálisan megszaporodott Marx ideológiával kapcsolatos gondolatairól való ismeretanyagunk. Azonban ez az extrém módon sokdimenzióssá vált tudás mintha csak arra lett volna jó, hogy leomlassza a falat Marx saját gondolatai és azok közt a gondolatok közt, amelyeket valamilyen módon „muszáj” hozzákapcsolni Marxhoz. Gondoljuk csak végig: amikor a neomarxisták a többdimenziós Marx keresése során a hamis tudat marxi fogalmának kitágításán fáradoztak: a diszpozíció, a diskurzusok, a struktúrák és funkciók középpontba állításával olyan elemekkel duzzasztották fel a „marxi elméletet”, amelyek Marxnál – ha egyáltalán – csak nyomokban, utalásokban, gondolatkezdeményekben voltak jelen. Amikor a posztmarxisták a marxizmuson túli Marxot keresve korunk tudományos és szellemi sztenderdjeit kérték számon a filozófus ideológiaelméleti szövegein, nyilvánvalóan írásainak törpe kisebbségét, gondolkodásmódjának igen szelektált néhány elemét kellett felértékelni, saját elképzeléseik előzményének tekinteni – Laclau és Mouffe esetében így lett a német filozófus a hegemoniaelmélet gondolkodója. Amikor pedig a posztmodern marxizmus megkérdőjelezte a reprezentáció és a deskriptivitás marxi nézőpontját, Marx ideológiával kapcsolatos gondolatait nyilvánvalóan olyan többletjelentések, asszociációk keretében (vagy azokhoz képest) is fel kellett használnia és promotálnia, amelyek messze Marx horizontján túl helyezkednek el.

Napjainkra kettős értelemben is igen ellentmondásos szituáció állt elő Marx ideológiaelméleteit (és persze bizonyos mértékig az egész életművet) illetően.

Először: Marx ideológiával kapcsolatos nézeteinek szinte végtelen számú értelmezési töredéke áll rendelkezésünkre, *miközben* a lehetséges értelmezésekből szinte már minden fontos darabot megkérdőjeleztek, „lecseréltek”.

Másodszor: az érvényesnek, aktuálisnak és használhatónak tekintett interpretációk során ma már extrém módon túlsúlyba kerültek azok az elemek, amelyek Marx szövegeiben és gondolatvilágában marginális szerepet töltenek be, vagy egyszerűen csak származtatott módon, a mai ideológiaelméleti nézőpontok „gyökerét vagy nyomait” keresve tulajdoníthatók a filozófusnak, *miközben* azokat az értelmezéseket egyre inkább ad acta teszik, amelyeket annak idején Marx központi szövegei, nagy mennyiségű elemzése vagy Engels (persze gyakran kétes értékű) személyes beszámolóit alapján alkottak meg.

Az elmúlt évtizedek mérlegét véleményünk szerint éppen a marxi ideológiaelméletek kálváriája kapcsán vonhatjuk meg. Miközben ugyanis Marx „érvényességének, használhatóságának vagy aktualitásának” keresése során a különböző Marx-értelmezők számtalan új módot találtak az életművéhez való viszonyulásra, közben fokozatosan értelmetlenné, megválaszolhatatlanná és akadémiakussá változtatták annak a kérdésnek az „időtlen érvényű” megválaszolását, hogy „akkor mit is akart Marx tulajdonképpen?”. A marxi újraértelmezés sikerének érdekében feláldozták a Marx-értelmezés lehetőségét. Ami persze lehetővé tette, hogy újra beszéljenek a gondolkodóról, de végérvényesen ellehetetlenítette, hogy a valamely elemző által Marxnak tulajdonított gondolatokat és szándékokat konfrontáljuk a Marxról való eddigi – és a lehetséges mértékig közös – tudásunkkal. Hiszen a szovjet rendszer ideologikus alapjait bíráló antimarxisták, az egydimenziós Marx mellé másikat kereső neomarxisták, a mai gondolkodási sztereotípiák szerint is érvényes marxi mozaikokat és projekteket kereső posztmarxisták, vagy a használható és izgalmas Marxot az elmúlt kétszáz év, az egészen új világ, az új radikalizmus és konformizmus megértése során promotálni akaró posztmodernnek számára saját szellemi és politikai helyi értékük jelölte ki a választ arra a kérdésre: mi, mennyiben, milyen módon, milyen összefüggésben és milyen következményekkel fontos Marxban, második (vagy seahányadik) helyre utalva azt a kérdést: mi, mennyiben, milyen módon, milyen összefüggésben és milyen következményekkel volt fontos Marx számára. Az elmondottak tükrében nem lehet kétséges: a marxi ideológiaelméletek új rekonstrukciója annak a célkitűzésnek a szellemében kell hogy megszülessen, *hogy kezelni tudja a Marxhoz való viszonyulás neo-, posztmodern és posztmodern marxista fordulatának következtében az ideológia kapcsán kialakult interpretációs ellentmondásokat. Elemzéseinkhez olyan, a korábbiakhoz képest alapvetően újszerű kiindulópontot választottunk, amely e célkitűzés teljesítését ígéri. Eszerint: míg a korábbi értelmezések alapvetően a „mit gondolt Marx az ideológiáról?” kérdésből indultak ki (s ebben a keretben szinte lehetetlen volt nem beleesni abba a csapdába, hogy a mai érdekes, használható, aktuális elgondolásokat keressük; ahogyan elkerülhetetlen volt mai „politikatudományi” paradigmáink visszavetítése a kora modern korban élő, politikatudomány előtti gondolkodóra) –, addig a jelen értelmezés a „mi volt az ideológiaelméletek szerepe, helyi értéke, funkciója Marx gondolatvilágában?” problémafelvetésből indul ki.*

Először is elengedhetetlen néhány szóban számba venni, hogy mely interpretációs irányokat kell elkerülnie, illetve mely kritériumokat kell kielégítenie álláspontunk szerint egy sikeres új olvasatnak.

1. Alkalmasnak kell lennie arra, hogy felhasználja és magába építse az elmúlt évtizedekben mérhetetlenül felduzzadt, sok esetben egymásnak is ellentmondó Marx-puzzle-darabokat.

Amikor az ideológia problémájával kapcsolatos marxi elképzeléseket kívánjuk rekonstruálni, nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy az elmúlt évtizedekben szinte minden Marx-újraértelmezés ezernyi újfajta, Marxnak tulajdonított ideológiaelméletet is szült. Hiszen amikor egy-egy új szerepet találtak, a Marxhoz közelítő számára nyilvánvalóan más-más oldalról mutatkoztak meg a társadalom ideológiai jelenségei; különösen a hetvenes évektől kezdődően, amikor a strukturalizmus, a funkcionalizmus vagy éppen a pszichoanalízis hatására egészen új megközelítések előzményeként jelenhetett meg a filozófus. Amikor a marxizmus mint a kapitalizmus kritikája és szükségszerűen bekövetkező összeomlásának leírása, mint egy jövő társadalom tudatos létrehozatalának felszólítása, mint az emberek valódi helyzetének feltárása, mint a forradalomba rohanó munkásosztály öntudata, mint társadalomkritikai irányzat, mint történelemfilozófia, mint tudományos pozíció vagy éppen mint a baloldali és szabadságmozgalmak lehetséges ideológiája (a felsorolás szinte a végtelenségig bővíthető) megfogalmazódott, ezzel párhuzamosan mindig érvénytelenítette mindazt, amit a marxi ideológiaelméletről addig konszenzuálisan gondoltak. Az élő Marxhoz egyre több és több halott Marxon keresztül vezetett az út; így nyilvánvalóan egyre kevésbé lehetett azzal az ambícióval belevágni a munkába, hogy egy újabb „igazi”, „érvényes”, „még hihető és aktualizálható” marxi ideológiafogalmat állítsanak a középpontba. Az újabb és újabb Marx-értelmezési irányok olyan, korábban alapvetőnek és kiiktathatatatlannak vélt elgondolásokat támadtak, amelyek a marxisták világnézetének és szellemi eszköztárának középpontjában voltak: mint a hamis tudat – tudományos szocializmus, az alap–felépítmény, vagy a reprezentáció / a lét határozza meg a tudatot nézőpontjai.

De az elbizonytalanodást nemcsak az ad acta tett Marxok zavarba ejtő száma okozza az új értelmezésre vállalkozók számára, hanem az is, hogy „ezek az értelmezések távolabb vannak egymástól, jobban ellentmondanak egymásnak, mint az egy központi gondolkodó elképzeléseire épülő másodlagos irodalomban normálisnak volna tekinthető”.⁹⁵ A marxi ideológiaelméletet keresők egymást szinte kizáró reprodukciókhoz jutottak, amelyeket megközelítőleg sem gondolhatott volna egyetlen ember. Súlyos és központi koncepciók születtek az ideológiáról a különböző időszakokban és irányzatokban – amelyeknek vajmi kevés közül volt egymáshoz. Elég, ha csak a legfontosabbakat felsoroljuk: az uralkodó csoportok által manipulált tudat; domináns-hegemón gondolat; praktikus szellemi stratégiák a mindennapi életben; ködképzet az objektív tényekkel szemben; a nyelvi-társadalmi struktúrába kódolt igazságok, szerepek és gondolkodási szerkezetek; egy osztály vagy csoport léthelyzetéhez kötött kollektív gondolatvilága; a társadalmi helyzetből eredő torz látásmód; a tényleges viszonyok ellepleződése-elleplezése; egy csoport érdekeit szolgáló, önmagát objektívnek feltüntető teória; illúzió, amelynek nevében a történelem harcait megvívják; egy adott korszak szükségszerű felépítménye; a szabad gondolkodás és cselekvés látszata; komplex és univerzális akcióorientált világnézet; idealista absztrakció; inverzió – a

⁹⁵ Barrett: i. m.

gondolkodás feje tetejére állítása; a gondolatok kiszakítása eredeti kontextusukból; az aktuális viszonyok öröknek és természetesnek láttatása; reprezentáció; diszpozíció; diskurzus; a lényeg elfedő látszat; eldologiasodott, fetisiztikus, vallásos, tradicionális, irracionális gondolkodásmód; vagy éppen az egyén társadalmilag eltorzított személyiségének szellemi következménye. Ebben a helyzetben nyilvánvalóan problémásnak tekinthető egy olyan rekonstrukció, amely azt tűzi ki célul, hogy a sort egy újabb „igazi” értelmezéssel egészítse ki, vagy hogy visszatérjen egy olyan értelmezéshez, amely körül régen megszűnt mindenfajta konszenzus lehetősége. E megoldások egyike sem tekinthető többnek, mint ideologikus próbálkozásnak egy ideológiaelméleti tézisére alapozott marxizmus létrehozatalára, mint szubjektív, privát törekvésnek egy saját, személyes Marx megkreálására.

2. *Lehetővé kell tennie, hogy ne kelljen a marxi szövegekből „erőszakosan” egy egységes ideológiaelméletet rekonstruálni, illetve ne kelljen a különböző koncepcióváltozásokat egymás „cáfolataként”, „felülvizsgálataként” sem értelmezni.*

Az eddigi értelmezések szinte kivétel nélkül azt keresték, hogyan olvasható ki Marx életművéből valamifajta eredeti és egységes ideológiaelmélet. Ez alapvetően két megközelítésmódot jelentett: az egyik – amit Jorge Larraín is használt híres *Marxism and Ideology* című monográfiájában – az úgynevezett analitikus-logikai rekonstrukció, amely azt kereste, mi az a tézis, összefüggés, fogalmi háló, amely ebben a kérdésben végigvonul a gondolkodó valamennyi szövegén.⁹⁶ A másik, az úgynevezett paradigmatis megközelítés – például John Torrance *Karl Marx's Theory of Ideas* című könyvében – a marxi gondolati fejlődés irányait, Marx alapvető és általános (tehát nem feltétlenül ideológiaelméleti) meglátásait (general theories) az életmű tendenciáit alapul véve próbálja meghatározni, azt kutatva, hogy a különböző szöveghelyek tükrében mit is gondolhatott Marx az ideológiáról.⁹⁷ Ennek volt vulgarizált megjelenési formája a „történelmi materializmus” és a „tudományos szocializmus” állítólagos marxi novumaiból dedukált „a lét határozza meg a tudatot” tézis, és a „magában való – magáért való proletariátus ellentétéként” értelmezett, hamis és helyes osztálytudat szembeállítására építkező mozgalmi-politikai stratégia is.

A három újraértelmezési boom utáni időszakból visszatekintve mindkét irány hitelét veszítette. Minden tekintetben jogosnak látszik annak a szempontnak a középpontba állítása, mely szerint Marx munkáiban az ideológiára vonatkozó megállapítások szétszórta, magát a szót sokszor le sem írva, a fiatalkori művek ellentmondásosságát magukba olvasztva jelennek meg. Az ideológiára vonatkozó megállapítások ráadásul gyakran más elméletek részeként tűnnek fel, így lehetetlen egységes rendszerbe foglalni őket. A marxi értelmezésekben az ezredforduló előestéjére bizonyossággá formálódik a gyanú: a marxi elképzelések sokszínűsége, rejtélyessége, ellentmondásossága és kidolgozatlansága elsősorban annak

⁹⁶ Larraín, Jorge: *Marxism and Ideology*. London, Ashgate Publishing, 1983.

⁹⁷ Torrance, John: *Karl Marx's Theory of Ideas*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

köszönhető, hogy Marxnak tulajdonképpen nem volt ideológiaelmélete.⁹⁸ Erre vonatkozó projektet (központi projektet) nem érdemes keresni nála, mert ilyen nem létezett. Marxnak nincs ideológiaelmélete, csak szerteágazó ötletei, megjegyzései, lehetséges teóriák kiindulópontjai – bizonyítva azt, hogy Marxot mindig hihetetlenül érdekelt ez a kérdés, hatalmas jelentőséget tulajdonított neki, így egyetlen téma kapcsán sem tudta elkerülni, hogy az adott kontextusban foglalkozzék vele.

3. Egy új interpretációnak újra célul kell kitűznie, hogy Marxot önmagából értse meg, vagyis az értelmezés hangsúlyai-nézőpontjai egybeessenek Marx gondolatvilágának folyamatosan változó hangsúlyaival-nézőpontjaival.

A marxi ideológiaelmélet kérdéskörében megfogalmazott értelmezések tarthatatlanságig széles spektrumát az teszi lehetővé, hogy ez a téma Marx szövegeiben kidolgozatlan, ötletszerű, a különböző időszakokban sok tekintetben más-más nézőpontokat és axiómákat sorakoztat fel – ezért végső soron ellentmondásos. Ahogyan Marcello Musto fogalmaz: igazából Marx sosem volt egységes, csak a marxisták akarták annak láttatni. „Marx jóval több kéziratot hagyott hátra, mint amennyit életében megjelentetett. Ellentétben a közkeletű felfogással, oeuvre-je töredékes, időnként egymásnak ellentmondó elemekből áll, s életművének jellemzője [...] a befejezetlensége.” Ösztönös irtózást vél felfedezni Musto az életműben mindenfajta szisztematikus társadalmi doktrínától; inkább a kíváncsiság, minden jelenség felvetése, az ötletek jellemzik e munkásságot. Marx írásai elméletek és gondolatok, ötletek és kérdések hihetetlen tárházát kínálják.⁹⁹ Musto szerint mindenfajta végleges, lezárt, egységes „marxi elmélet”, módszer, álláspont stb. rekonstrukciója meghamisítja a marxi életművet, ugyanis utólagos rendezőelvet próbál érvényesíteni az éppen rendezetlenségében mély, sokszínű és inspiratív marxi hagyatékkal kapcsolatban. Nem véletlenül olyan termékeny napjainkban a marxi „élő tradíciót” kereső posztmodern, amely azt kutatja, miben vitatkozunk máig vele, miben hivatkozunk rá elkerülhetetlenül, milyen kérdéseink és problémáink vezetnek el hozzá szükségszerűen, milyen kincseket találunk elfeledett részelemzéseiben és szavaiban – még ha a régi vágású marxisták joggal kritizálják ennek a nézőpontnak a torzító hatásait, hogy például mégse elfogadható Marxot a genderkutatások ősforrásaként emlegetni.¹⁰⁰

Szembe kell nézni azzal, hogy a marxi szövegek töredékességének és ellentmondásosságának egyértelmű oka van: a gondolkodó életművének folyamatosan változó nézőpontjai és hangsúlyai. Azok a szinte rekonstruálhatatlan hullámvázak, amelyeket eltorzít és nivellál mindenfajta olyan olvasat, amely saját retrospektív „filozófusi”, „szociológusi”, „közgazdász”, „antikapitalista-kommunista”, „aktuálpolitikai” vagy éppen „ideológiai”

⁹⁸ Barrett: i. m.

⁹⁹ Musto, Marcello: Korunknak címzett bírálat – Karl Marx újrafelfedezéséhez. *Eszmélet*, 76. sz.

¹⁰⁰ MacDonald: i. m.

nézőpontját vetíti vissza a marxi életműre. Különösen azok esetében, akik a létező szocializmusok bírálata és Marx teóriái között kerestek kapcsolatot. Véleményünk szerint tehát a marxi ideológiaelméletek rekonstrukciója során egy olyan „többdimenziós” értelmezésre van szükség, amelyben helyet kaphat a korábbi, gyakorta egymásnak is ellentmondó értelmezések sokasága. Csak olyan interpretáció tűnik védhetőnek, amely számol a ténnyel, hogy Marxnak soha nem állt szándékában egy egységes, szisztematikus ideológiaelméletet megalkotnia – annak ellenére, hogy szövegeiben a kérdéskör központi jelentőséggel bír. Végezetül figyelembe kell venni azt, *hogy Marx ideológiaelméleteit számtalan nézőpont egymásmellettisége, összekapcsolódása, kölcsönhatása eredményezi – amelyek súlya és viszonya időről időre átalakul az aktuális szellemi-gyakorlati kihívások és problémák következtében.* Ezek közül érdemes a három legfontosabbat kiemelni: az „antifilozófiai”, a „politikaelméleti” és a „társadalomelméleti” nézőpontot.

a) Az antifilozófiai nézőpont alapján Marx ideológiának lényegében kora spekulatív filozófiájának termékeit tekinti, ideológusoknak az addig megszokott filozófia képviselőit tartja. Az ész azon formáit támadja, amelyek elszigetelik és elszakítják önmagukat a valóságtól. Etienne Balibar szerint Marx egy olyan új ész akar, amely segítségével nemcsak értelmezni lehet a valóságot, de részt lehet venni tényleges megváltoztatásában; amely hatékony, a mennyből a földre száll; ami a valóság része. Az ideológiaelmélet ebben a nézőpontban a filozófia addigi formáinak kritikáját jelenti, egy olyan nem-filozófia törekvését, amely azonban öröklí a korábbi filozófia vívmányait, és valóra váltja a filozófusok legszebb reményeit.¹⁰¹ Eszerint a filozófus a valóság szellemi-gyakorlati folyamatainak részese, ezekből kapja feladatait, lehetőségeit és kényszereit, elgondolásai ezekbe épülnek bele, ezeken belül hatnak. Mindez pedig új értelmiségi szerepeket, új észhasználatot, a gondolat státuszának újrapozicionálását követeli a filozófiától, amely korábban minduntalan elvérzett a valósággal való találkozása során.

b) A második, „politikaelméleti” nézőpont szintén az értelmiség kritikájából nő ki Marxnál. Azokat a (jobbára politikai gazdaságtani és politikaelméleti) gondolkodókat veszi célba, akik (tudtukon kívül vagy tudatosan) elméleteik megalkotása során elfogadták a kapitalizmus uralkodó viszonyait és az uralkodó osztályok előfeltevéseit és axiómáit. Az ideológia ebben az értelemben a fennállót igazoló, fenntartó, működését és továbbélését szolgáló tudás. Azok az igazságok, összefüggések, praktikus alapvetések, tudományos eredmények, amelyek segítenek a politikai osztály számára a kapitalizmus elfogadtatásában, válságainak leküzdésében és a tőkés társadalmon belüli (élet)stratégiák kialakításában valamennyi szereplő számára. Ez a nézőpont ideológiakritikai jellegét abból meríti, hogy a szellemi termelés politikai voltát állítja a középpontba: a „tudomány eredményeit”

¹⁰¹ Balibar, Etienne: *The Philosophy of Marx*. London, Verso, 2007.

pozitivitásuk és osztályelfogultságuk miatt kérdőjelezi meg egy kritikai és forradalmi korszakban. Ennek örököse a „kritikai elmélet”, amely a kapitalizmus meghaladásának, az emancipációnak, a rendszer kiküszöbölhetetlen alapproblémáinak, az elnyomottak, marginalizáltak, kizsákmányoltak, elbutítottak és forradalmi csoportok pozíciójából bírálja a tudomány és a kultúra termelőit. A kritikai elmélet, amely minden retrospektív torzító hatása ellenére is jól érzékeli, hogy Marx ezen nézőpontja a tudás újraépítésére hív fel.

c) Az ideológiaelmélet harmadik nézőpontja a „társadalomelméleté”. Marx korának társadalom- és történelemfilozófiai munkáihoz kezdettől fogva kritikusan viszonyul; érdeklődése ezek helyett a társadalmi tények és folyamatok irányába fordul. Éppen filozófusi gyökerei és iskolázottsága akadályozza meg azonban abban, hogy a modern értelemben vett „szociológusok” nézőpontjához jusson el. Balogh István helyesen állapítja meg, hogy ez a köztes állapot Marxot a társadalomelmélet egyik korai képviselőjévé teszi. A német gondolkodó ugyan a társadalmi-közösségi kapcsolatok rendszerét kutatja, de feltételezése a filozófiával rokon: úgy véli, a jelenségek dinamikáját, összefüggéseit a jelenségeken túl kell keresni, a közvetlenül nem tapasztalható szférájában. Mégsem nevezhető filozófusnak, hiszen a jelenségeket nem vezeti vissza univerzális, transzcendens vagy ontológiai alapra, nem akar totális gondolati rendszereket létrehozni – az ellentmondásokat, dinamikákat, összefüggéseket, jelenségeket társadalmi terméknek tekinti. Balogh szerint a jelenségvilág mögötti szférát kutató „nagy elmélet” azonban makroszociológiának sem tekinthető.¹⁰² Egyrészt, mert alapvetően „gazdasági” elemeket használ fel.¹⁰³ Másrészt, mert a szociológia módszerével szemben nem a tények módszertani analiziséből jut el hipotézisekhez és összefüggésekhez – a jelenségvilág tényeit az elmélet bizonyításának, tesztjének, továbbgondolását és elmélyítését szolgáló anyagoknak tekinti. Harmadszor, tehetjük hozzá, az általa „tudományosnak” nevezett állítások sok tekintetben nem operacionalizálható és analitikus elméleti kiindulópontokra épülnek – hanem inkább folyamatok, összefüggések, ellentmondások „megérzésén”, „feltételezésén”, a már létező tudás „kifordításán”, „továbbgondolásán”, „meghaladásán” alapulnak. A társadalomelmélethez illően esszéisztikus, esztétikai, analogikus, polemikus vagy éppen metaforikus elemek sokszínűsége jellemzi Marx érveléseit. Véleményünk szerint ennek a társadalomelméleti nézőpontnak kiemelkedő fontossága van Marxnál, ugyanis szinte mindent ezen a szemüvegen keresztül tekint: az antropológia kérdéseit éppen úgy, mint a gazdaság, a politika, a szociológia és különösen az ideológia kérdéseit. Marx szerint a szellemi képződmények elválaszthatatlanok saját koruktól, az ideológiai folyamatok az adott időszak társadalmi-gazdasági folyamatainak részei. Ez egyrészt az értelmiség kritikája: egy adott kor tudósai, művészei, filozófusai sosem léphetnek túl teljesen az adott időszak (és Marx gyakorta úgy véli: saját osztályuk) szükségszerűségein,

¹⁰² Balogh István – Karácsony András: *Német társadalomelméletek. Témák és trendek 1950-től napjainkig.* Budapest, Balassi Kiadó, 2000.

¹⁰³ Balogh István: Politikai társadalomelmélet. Vázlat a társadalomelméleti paradigmák történeti változásáról. *Politikatudományi Szemle*, XIX. évf., 2010. 1. sz. 31–64.

tévedésein, szituációin, gondolkodásmódján, illúzióin és korlátoltságán – még ha ezek csak utólag válnak is világossá. Másrészt ez a nézőpont eszközöket kínál a politikai-szellemi küzdelmek, illetve a hétköznapi élet tudati jelenségeinek elemzésére és megértésére.

Ez a könyv tehát arra a kérdésre keresi a választ, hogy miként lehet Marxnak az ideológiával kapcsolatos elképzeléseit anélkül rekonstruálni, hogy (a) a számtalan, sokszor egymásnak is ellentmondó korábbi interpretációk sorát egy újabbal gyarapítanánk, vagy valamely régi mellett érvelnénk; (b) egy „egységes”, „igazi”, „érvényes” marxi ideológiaelméletet kísérelnénk meg előállítani; (c) figyelmen kívül hagynánk a marxi életmű nézőpontjainak párhuzamosságát és a köztük lévő kapcsolódások alakulását, az állandó belső hangsúlyeltolódásokat. Egy ilyen új rekonstrukciót hipotézisünk szerint abból az eszmetörténeti tényből kiindulva lehet megalkotni, hogy az ideológiaelméletek a marxi életműben általában más, szellemi, politikai, értelmiségi projektekkal, kihívásokkal és krízisekkel kapcsolatban jelennek meg. Marx mindig ehhez a témához fordul, ha valamifajta kihívással vagy krízissel találja magát szembe.

A rekonstrukció során az Etienne Balibar által kontextuálisnak nevezett módszert használjuk. Balibar a *The Philosophy of Marx* című művében elveti mind a szisztematikus, mind a doktrinális nézőpontot. Úgy véli, a marxi szövegekből sem egy átfogó filozófiai rendszer nem állítható elő, sem pedig olyan „fő elmélet” nem szerkeszthető meg, mint például „az osztályharc elmélete az úgynevezett dialektikus materializmusban”, amely alá besorolható „a gazdaság, az antropológia, a politika és az episztemológia egyaránt”. Balibar szerint egy eszmetörténeti rekonstrukciónak arról is le kell mondania, hogy olyan, mindent megelőző nagy kérdéseket, személyes projekteket találjon Marxnál, amelyeknek fényében munkásságának minden sora válasszá válik és egyértelműen a helyére kerül. A kontextuális módszer ezzel szemben „miközben kifejti az ideológia problematikáját, kísérletet tesz arra, hogy megértse, mi indította Marxot arra, hogy azt egy másik elméletben, egy másik problematikán belül vesse fel”. Ez esetünkben egyrészt azt jelenti, hogy be kell azonosítani azokat a csomópontokat az életművön belül, ahol az ideológiával kapcsolatos kérdések nagy súllyal jelennek meg. Ezzel párhuzamosan szükség van arra, hogy beazonosítsuk, hogy ezekben a periódusokban Marx miért fordít a szokásosnál is nagyobb figyelmet az ideológiaelmélet kérdéseire, milyen kihívásokra és problémákra keresi rajtuk keresztül a választ.

E könyv fő tézise szerint három ilyen nagy csomópont található a marxi életműben – ezek egyenkénti bemutatása jelöli ki a további fejezetek helyét.

1. Az első ezek közül az 1841 és 45 közötti úgynevezett korai művek időszaka, amikor az ideológia kérdése több egymást követő hullámban is előkerül. Ezek közös vonása, hogy kontextusukat elsősorban politikai helyzetértelmezések adják – a filozófiai álarc mögött egyre inkább politikai mozgalommá váló ifjúhegeliánus mozgalom belső vitái során.

2. A második nagy csomópont *A német ideológia* által reprezentált 1845 és 51 közötti időszak, amelyben az ideológia problémája egyfajta értelmiségi szerepkeresés részét képezi.

Ennek az időszaknak kontextusa az új német emigráció radikalizmusának megszületése, illetve Marx találkozása a kommunista eszmékkel és az azokat sajátjukként termelő és képviselő munkásmozgalmi szervezetekkel.

3. Végezetül a harmadik időszak az 1851 és 71 közötti hosszabb periódus, amelyben az ideológia kérdése minden esetben a korábbi időszak reményeihez, várakozásaihoz és illúzióihoz kötődik. Állításunk szerint ebben a harmadik periódusban az adja az ideológiaelméletek sajátos arcát, hogy Marx szembesül vele: az ideológia problémája kapcsán korábban reményei alapjává tett „radikális elképzelései” tarthatatlanná kezdtek válni az ötvenes évek új szituációjában, az elvetélt forradalmak után. Ezeknek a reményeknek immár direktben ideológiaelméleti alapjai voltak, amelyek egy alternatív politika és egy antipolitika lehetőségét kínálták. Ezekre a reményekre, illetve lehetőségekre kellett rákérdeznie Marxnak a korszak ideológiaelméleti munkáiban, például a *Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikájában* és *A tőkében*.

Az egyes fejezetekben állandó szerkezeti vázként

(1) először bemutatjuk, hogy az ideológiaelméletekkel kapcsolatos nagy csomópont kontextusát az értelmezők eddig általában hogyan és miért „értették félre”;

(2) majd feltárjuk az ideológiai kérdésfelvetések valódi kontextusát, hogy az adott csomópontban (az ideológia felől olvasva újra szövegeit) mik érdekelhették Marxot, mely elemek voltak gondolatvilágának középpontjában, és mik voltak központi programjai, szellemi-politikai közegének vitái és alapkérdései. Ennek során rekonstruáljuk, hogy Marx az adott időszakban mely problémákkal és kihívásokkal szembesülve fordult az ideológia kérdésköre felé.

(3) Végezetül bemutatjuk, hogy válaszként milyen ideológiaelméleteket „dolgozott ki”, ezek hogyan járultak hozzá gondolatvilágához az adott periódusban, és milyen módon oldották fel az alapjukat jelentő problémákat és kihívásokat – illetve esetenként hogyan születtek újabb (ideológia)elméleti feladványokat.

MÁSODIK FEJEZET: AZ IDEOLÓGIAELMÉLETEK MARX KORAI ÍRÁSAIBAN

1. A retrospektív értelmezéseken túl: a fiatal Marxtól a korai Marxig

Az elmúlt évtizedek Marx-kutatói nem bántak túlzottan kesztyűs kézzel azokkal a gondolatokkal, amelyeket a filozófus 1841 és 45 között – pályájának legelején – fogalmazott meg az ideológia kérdéskörével kapcsolatban. Néhány kivételtől eltekintve vagy elintézték pár lesajnáló megjegyzéssel, vagy figyelmen kívül hagyták őket minden olyan esetben, amikor nem használhatták fel későbbi marxi megfogalmazások magyarázataként.¹⁰⁴ A leértékelés nyilvánvalóan abból eredt, hogy a korábbi Marx-értelmezők szinte kivétel nélkül megkérdőjelezték a fiatal Marx gondolatainak autonóm voltát, ennek következtében pedig jelentőségét és szerepét a későbbi szövegek értelmezésében. Ahogyan Jorge Larraín *Marxism and Ideology* című munkájában megfogalmazza: mivel „az ideológia terminust Marx 1846-ban használja először”, jobbára úgy kezelték a korábbi szövegeket, mint „a francia materializmus és a német idealizmus tudatelméleteinek valamifajta variánsát”.¹⁰⁵ A vallásokra vonatkozó megjegyzéseket Bauer- és Hegel-parafrázisoknak tekintették,¹⁰⁶ az elidegenedéssel kapcsolatos briliáns elemzések Feuerbach hatásának, a népszellem problémája pedig Ruge gondolatai átvételének tetszett. Olyan hasonlatokkal egyetemben, mint a „camera obscura” vagy a „ködképzet”, amelyeket ellentétesnek tartottak Marx későbbi koncepcióival.¹⁰⁷ Nem említve a fiatal Marx morális elvekről szóló elemzéseit, amelyekről véget nem érő polémiákban kísérelték meg eldönteni, hogy Hegel „polgári társadalom” koncepciójának megismétlései-e vagy sem, és így összeegyeztethetők-e azzal a későbbi gúnyos megjegyzéssel, amiben Marx „Morál néne prédikációit” a történelmi szükségszerűség nevében kicsinyli le. Általános meggyőződés volt, hogy a tudatot a középpontba helyező fiatal Marx „ideológiaelmélete” megcáfoltatott a „lét határozza meg a tudatot” későbbi axiómájával. Úgy vélték, ezek a próbálkozások csak részét képezték annak, ahogyan a hegeli idealizmussal és követőivel egyre határozottabb polémiát folytató Marx rátalál saját későbbi nézőpontjára, amely alapján kidolgozhatja eredeti, tudományos és az emberiség szellemtörténetében fordulópontot jelentő materialista elméleteit. Ebből kiindulva lehetett szembeállítani a „gondolat és valóság egyesítésének” vágyát is az 1846-os tézisekben

¹⁰⁴ Ennek legfontosabb megjelenési formáit foglalja össze: Pines, Christopher L.: *Ideology and False Consciousness: Marx and His Historical Progenitors*. Albany, State University of New York Press, 1993, 93–96.

¹⁰⁵ Larraín: i. m. 13.

¹⁰⁶ Aptheker, Herbert: Introduction. In: MacIntyre, Alasdair C.: *Marxism and Christianity: a symposium*. London, Humanities Press International, 1968.

¹⁰⁷ Mephram, John: The Theory of Ideology in „Capital”. In: David-Hiller Ruben – John Meppam: *Issues in Marxism: Epistemology, Science, Ideology*. New Jersey, NJ Humanities Press, 1979.

megfogalmazott „elmélet és gyakorlat egységének” tételével, vagy a korai fetisizmus-koncepciót annak 1867-ben újrakonstruált változatával.

A Gazdasági-filozófiai kéziratok és *A német ideológia* megjelentetése nagy példányszámban és számtalan nyelven (például angolul) a hatvanas években bizonyos tekintetben kétségtelenül új helyzetet idézett elő, hiszen értelmiségi és akadémiai körökben a fiatal Marx szövegei az érdeklődés középpontjába kerültek. A neomarxizmus szellemi légkörében a marxizmus kategóriáinak kiegészítése és újrakonstruálása az eddig ismeretlen nézetekkel ráadásul az újrakezdés lehetőségét ígerte. A hatvanas évektől egyre többen tekintették a „fiatal Marx” gondolatvilágát „autonómnak”, azonban ez sem változtatott azon, hogy az 1841 és 45 közötti munkák „másodlagosnak” számítottak. Shlomo Avineri 1968-as műve, a *The Social and Political Thought of Karl Marx*, például olyan központi fogalmakat gondolt újra a fiatal Marx segítségével, mint a kommunizmus, a proletariátus, a forradalmárság, a termelőerők és termelési viszonyok, a praxis, a tudat, a dialektika vagy éppen a materializmus. Avineri úgy véli, Marx életműve a fiatalkori munkákban fellelhető „igazi demokrácia” (true democracy) fogalmából érthető meg, amely gyakorlatilag szinonimája annak, amit a későbbi szövegekben „kommunizmusnak” nevez a német gondolkodó. Marx számára az igazi demokrácia azt az állapotot jelenti, amikor az egyén nem áll többé szemben a társadalommal. Ez szerint akkor valósulhat meg, ha az állam és a civil társadalom közötti szakadék megszűnik, ha az állam elősegíti az ember univerzális természetének („nembeliségének”, vagy „kommunista lényegének”) kibontakozását, ahelyett hogy elszakítana ettől. A formális demokrácia a csak politikai demokrácia. Marx szerint ezzel szemben lehetséges egy olyan integrált emberi létezés mód, amelyben megszűnik a közember (az absztrakt individuum) és a magánember (az osztályegyén) közötti különbség, az ember elidegenedése a politikától. A magántulajdon, az elkülönült állam és az osztályok megszüntetése teszi lehetővé „a közös emberi lényeg” és a „kommuna” társadalmi formájának megvalósulását. Avineri szerint Marx eszkatológikus víziója csak később egészíti ki ezt a koncepciót a proletariátussal, mint a kapitalizmus által kitermelt „univerzális osztállyal”, amely helyzetéből adódóan arra kényszerül, hogy emberi mivoltát visszaszerezze és megvalósítsa.¹⁰⁸ Avineri elemzése azért jó példa, mert bár talán mindenki másnál radikálisabban megkérdőjelezte az „idős és a fiatal”, a „materialista és az idealista”, a „kommunista és a liberális”, a „determinista és a humanista”, a „diktatórikus és a demokrata” vagy éppen a „hegeliánus és marxista” Marx közötti hierarchiában gondolkodó életrajzi felosztásokat, lényegében éppen az 1841 és 45 között született művek retrospektív szemléletén nem változtatott. Ekkor még – a nagybetűs Marxizmus marxizmusokká bővítésének pluralizmusában, a marxizmus kiigazítása és kiegészítése során – fel sem vetődhetett egy nem marxista Marx újrakreálása a marxista tradíció központi elemeivel szemben.

¹⁰⁸ Avineri, Shlomo: *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

A fiatal Marx elgondolásainak szisztematikus leértékelése persze korábban sem volt véletlen, és nem véletlenül maradt alapvetően változatlan ez a helyzet 1956 és 1968 után. Fenntartása bizonyos értelemben a marxistáknak (néhány akadémiai renitenst nem számítva) éppen úgy érdekében állt, mint az antimarxizmus harcos képviselőinek. Ennek a totális offenzívának ugyanis komoly tétje volt mind a marxizmusok, mind a „létező szocializmus” és Marx között lineáris kapcsolatot feltételező kritikusok számára. Alaphelyzetben nem volna kérdéses, hogy ha egy gondolkodó életművének rekonstrukciójához hozzákezdünk, kiindulópontként és minden későbbi gondolat szülőhelyeként a legkorábban papírra vetett munkákat vesszük szemügyre, és ezek folytatásának tekintjük a később születetteket. Ez még olyan gondolkodók esetében is elengedhetetlen, akik – mint sokak feltételezésében Marx is – szellemi pályájuk során valamilyen gondolati paradigmaváltást vagy fordulatot hajtottak végre. Csakhogy a különféle Marx-értelmezők számára általában éppen a Marx-kép megszerkesztésének ez a módja volt elfogadhatatlan. Így olyan retrospektív nézőpontot választottak, amely középpontjában az életmű későbbi részében született írások állnak.

Először is azért, mert az ideológia szempontjából legjelentősebb fiatalkori kéziratokat – például az 1844-es feljegyzéseket vagy *A német ideológiát* – csak a harmincas vagy esetenként a hatvanas évektől ismerhették meg a nem bennfentes marxológusok és a szélesebb értelmiségi közvélemény tagjai. Ekkorra pedig az egységes gondolati rendszerként rekonstruált Marx – persze több változatban – már alapjában készen volt. Az 1841 és 45 közötti írások – néhány újságcikk, levél, illetve egy polemikus hangvételű könyv – csak mint előzmények, pontosítások, illetve később meghaladott elemek jöhetnek szóba; semmiképpen sem kiindulási, pláne archimédeszi pontként egy új rekonstrukció számára. Másodszor: a *Kommunista Kiáltvány* világos és kidolgozott „politikai-történetfilozófiai”, vagy *A tőke* „tudományos” koncepciójához képest ezek a kéziratok – amelyek közül sok meg sem jelent Marx életében – nem voltak túl jelentősek. Töredékesek, vázlatosak, ellentmondásosak és hullámváz színvonalúak voltak; ráadásul meggyőzőnek tűnhetett az érv, hogy ha tartalmaztak is más koncepciókba illő elemeket, nyilván nem véletlenül felejtette ki ezeket Marx „fő műveiből”. Valószínűleg azonban még ezeknél is lényegesebb a harmadik ok, ami miatt a Marx-értelmezés szempontjából nem tekinthették perdöntőnek a fiatalkori munkákat: ezek ugyanis a „kommunizmus előtti” „liberális és radikális demokrata” korszak termékei voltak. Márpedig a marxisták mindegyike a szociáldemokrata munkásmozgalom tagjaként, kommunistaként vagy éppen tudományos vagy morális alapú antikapitalistaként kereste saját Marxát – így nem jöhetett szóba egy olyan Marx-kép, amely nem a proletárforradalmakról, nem a kommunizmusról, nem a kapitalizmus megdöntéséről szól. Ehhez érdemes hozzáfűzni, hogy a létező szocializmusok ellenfeleinek legkevésbé sem állt érdekében Marx „leválasztása” a marxizmus–leninizmus, illetve a dialmat ideológiájáról. A felsorolt három nyomós érv együttesen eredményezte azt a retrospektív eljárást, ami a fiatal Marx nézeteit valamilyen módon másodrendűnek minősítette minden olyan esetben, mikor a későbbi munkákból kreált marxizmus teljesebb, azoknak ellentmondó vagy gyökeresen más elgondolásokat tartalmazott.

Ezek az okok napjainkra – a kommunista munkásmozgalom marginalizálódásával, a Marx és Lenin szövegeiből államideológiát termelő szovjet rendszer összeomlásával, a marxista–antimarxista törésvonal elhalványulásával, a posztmarxista és posztmodern kihívás nyomán létrejött újraértelmezési kényszerhelyzetben – minden tekintetben jelentőségüket veszítették. Ma nyíltan fel kell vetni azt a kérdést, hogy a fiatal Marx „természetellenes” és retrospektív leértékelése bármilyen formában és mértékben jogosnak és védhetőnek tekinthető-e a továbbiakban. Az „érett” Marxszal szembeni minőségi különbségeket sejtető „fiatal” Marx helyett rekonstruálható-e egy, az egész életmű kiindulópontját és alapját jelentő „korai” Marx? Avagy konkrétabban megfogalmazva: találhatók-e a fiatal Marx szellemi teljesítményében olyan projektek, sajátosságok, elképzelések, amelyek fényében bizonyos értelemben másodlagosnak tetszik mindaz, amit korábban a „marxista olvasatok” a középpontba állítottak? Amelyek fényében hangsúlytalan mozzanatnak tekinthető akár Marx „kommunizmusa”, a kapitalizmusra vonatkozó „tudományos” elemzései vagy éppen a proletárok felvilágosítását és forradalmasítását célzó állítólagos aktivizmusa is? Ha létezik ilyesmi, akkor bizonyosan az ideológia felől újraolvasott Marx kapcsán érdemes kutatni. Különösen annak fényében, hogy ha a fiatalkori műveket Marx ideológiával összefüggésben megfogalmazott nézetei felől olvassuk újra, ezek a szövegek nemhogy le-, sokkalta inkább felértékelődnek az életmű későbbi szövegeinek sokaságához képest is. Amennyiben Marx az úgynevezett „baloldali hegelianus” mozgalom tagjaként hihetetlenül izgalmas és sokszínű meglátások tömegét hagyta hátra mindazzal kapcsolatban, amit ma ideológiának szoktunk nevezni.

Az 1841 és 45 közötti időszakot beárnyékoló retrospektív értelmezői pozíciótól való megszabadulási szándék nyilvánvalóan hatalmas falakba ütközik. Az eddigi Marx-interpretációk ugyanis szinte kivétel nélkül úgy vélték, hogy a fiatal filosz – 1843-ig legalábbis – minden tekintetben csupán egy volt a radikális hegelianus értelmiségiek közül.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Robert C. Solomon szerint az úgynevezett ifjúhegelianus mozgalom egy igen szerteágazó szellemi irányzat volt, amely „az 1830-as francia események hatására kezdte meg működését, zenitjére 1842-ben jutott, mígnem a 48-as forradalmak után végérvényesen megszűnt. IV. Frigyes Vilmos számtalan ifjúhegelianus filoszt kezdett támogatni 1840-es trónra kerülése után, akik a bürokratikus porosz állam hatékonyabbá tételét és az emberek aktívabb részvételét kívánták elérni reformjavaslataikkal. Az ifjúhegelianusok többek közt a sajtó szabadabbá tételét is követelték, ami lehetővé tette volna nemcsak ezeknek a reformoknak a megvalósulását, de saját nézeteik szélesebb tömegekhez való eljuttatását is. Rövid időn belül kiderült azonban, hogy Poroszország ehelyett inkább a konzervatív irányt választotta, és határozottan növekedett az egyház befolyása az állam ügyeire.” A mozgalom sokszínű csapata ennek hatására egyre inkább azt tűzte ki célul, hogy meghaladja az abszolutista rendszer álságosnak vélt ésszerűségét, az önmagát a vallás végső formájának tekintő egyház és a liberális szellem iránt állítólag korlátlanul elköteleződött, de alapjában mégiscsak diktatórikus udvar világát és a kapitalizálódási folyamat elején járó társadalom félfeudális viszonyait.

Mindezekkel együtt is azt mondhatjuk azonban, hogy az ifjúhegelianusok legtöbbszörének gondolkodását eredendően egy közös filozófiai meggyőződés határozta meg, és a politikai követelések csak lassan jelentek meg a szellemi irányzat horizontján. A mozgalom létrejöttének hátterében ugyanis intellektuális generációs élményként Hegel radikális és egyre inkább „baloldali” olvasatának szükségessége állt; a meggyőződés, hogy – Heine szavaival élve – „Hegelt másra kell használni, mint eddig tették”. Úgy vélték, hogy Hegel konzervatív olvasata – ami akkoriban a nyilvánosságban és az egyetemi katedrákon megszokott és szinte kizárólagos volt – meghamisítja filozófiai rendszere egészét. Ezért újra kell gondolni Hegelt és ezen keresztül mindazt, amit rá

Szinte konszenzuálisan egy olyan fejlődési folyamatot tekintettek kiindulási pontnak, amelynek kezdetén egy teljesen és kritikátlanul hegelianus filozófia és egy „átlagos” romantikus-radikális berlini akadémiai értelmiségi áll; s a fiatal Marx fejlődése nem más, mint e totális kiindulási pont lebontásának, megtagadásának, kritikájának és szintén totális elvetésének a folyamata. Ez a folyamat tette lehetővé aztán, hogy valamiféle dialektika formáját öltve a korábbi álláspont dekonstrukciója során kibontakozzon az új álláspont konstrukciója. Ezen belül vetődött csak fel, hogy a saját elméleteit megtaláló későbbi Marx mindent megtagadott-e a korai gondolatokból, vagy éppen fordítva: a korai gondolatok segítenek megérteni érett elképzeléseit is? A marxisták többsége számára a fiatal gondolkodó

hivatkozva tettek, tanítottak, elfogadtak és gondoltak korábban. Az átértelmezési igény a filozófuskirály egyik történelemelméleti tézisét érintette elsősorban: az irányzat tagjai között egyre inkább megerősödött az a benyomás, hogy a történelem, mint az abszolút szellem önmegvalósítási folyamata, legkevésbé sem érkezett a végéhez, mint ahogyan azt Hegel késői munkáiban gondolta – és amint azt kiolvasták írásaiból a felvilágosult abszolutista állam, a racionális bürokrácia és az ortodox egyház hívei. Ha pedig munkáit a szerintük autentikus szellemben olvassuk, akkor azokból egyértelműen ki is derül, hogy az utolsó lépésnek legalább a fele még hátravan a világtörténelem folyamatából. Igaza van Hegelnek: az abszolút szellem győzedelmeskedett, a felvilágosodás szellemisége az ész megvalósulásának legmagasabb foka. De az ennek az ésszerűségnek megfelelő tényleges valóság még nem jött létre Poroszországban – csak 1789 és 1830 Franciaországában. A porosz állam és az uralmát változatlanul gyakorló egyház még nem a szellem aktuális stádiumának kivételése, hanem egy előző stádium maradványa. A felvilágosodás nevében létrehozott modern világ kétségkívül az ész egy másik, „magasabb megvalósulásaként” már létezik, de csak nyomokban fedezhető fel a német közállapotokban. Ahhoz, hogy a polgári forradalmak képében megvalósuló korszak az elmaradott birodalmi területeken is lehetséges legyen, az udvar, a bürokrácia és az egyház észellenes formáit le kell győzni, meg kell változtatni. A filozófiai kritika projektje, „a fényes jövő víziója az ész progresszív inkarnációjához (megvalósításához) kötődik”, ahogyan azt August von Cieszkowski, az egyik első politikailag is radikális ifjúhegelianus megfogalmazza. A történelem bölcsessége szerinte „minden fennálló radikális kritikáján keresztül érvényesíthető”. Az ifjúhegelianusok Hegel szövegeiből egyfajta felszólítást olvastak ki arra vonatkozólag, hogy a szellem legmagasabb fokát képviseljük Németországban, és segítsenek az annak megfelelő valóság létrehozásában – ráadásul vívják meg harcukat azok ellen, akik szerint a német valóság már jelenleg is minden világok legésszerűbbike. Cieszkowski „Prolegomena to historiosophie” című írásában például – amely a mozgalom „politikai” alapvetésének is tekinthető – már 1838-ban úgy véli, a művészet és a filozófia korszakai után az abszolút szellem megvalósulásának egy harmadik eszközre van szüksége: a gyakorlatra, a politikára. Ez az igény egyértelműen következik Hegel munkáinak szellemiségéből, amelyet azonban ő maga nem vitt végig következetesen. Cieszkowski véleménye szerint ha az emberiség öntudata el is jutott az abszolút szabadsághoz, mint az abszolút szellem legmagasabb fokához, ezt még ezután le kell bontani a mindennapi gyakorlatra, meg kell találni azokat az intézményeket és megoldásokat, amelyek összhangban vannak ezzel a szabadságésszmével. A legmagasabb rendű tudatnak megfelelő konkrét valóságot még ki kell találni. A szellem haladásának szükségessége megköveteli a szellem gyakorlati megvalósulását is, ami azonban a német területeken – szemben azzal, amit Hegel élete utolsó részében állítani próbált – még nem befejezett tény, hanem feladat. Már amennyiben nem tekintjük a filozófuskirály egész rendszerét önbeteljesítő és finalisztikus misztikus-panteista vallásnak. Ennek következménye az lesz, hogy a fiatal hegelianusok magukra vállalják azt a szerepet, hogy – nem utolsósorban a francia forradalmak tapasztalataiból merítve, ahol ez a projekt szerintük már gyakorlatilag végbement – javaslatokat fogalmazzanak meg az udvar, az egyház vezetői számára. Akik szerintük – a szabadság, a liberális reformizmus szellemétől átitatva – éppen ezekre a javaslatokra vágnak. Az ifjúhegelianusok ennek nevében támadnak neki a régi ortodox kereszténységnek, a régi filozófiának és politikának. Solomon, Robert – Higgins, C. – Kathleen Marie: *The Age of German Idealism*. New York, Routledge, 1993. 294.; Schlesinger, Rudolf: *Marx His Times and Ours*. New York, Routledge, 2003; Cieszkowski, August von: *Prolegomena to historiosophie*. In: *The Young Hegelians: An Anthology*. Atlantic Highlands, N.J., Prometheus Books, 1997. 57–90.

1841 és 45 közötti munkáiból csupán az volt érdekes, ami segített tisztázni a későbbi Marx álláspontjával kapcsolatos vitákat és rejtélyeket. Eszerint – ahogy ezt például P. N. Fedoszejev tipikusan megfogalmazza – a radikális Marx a hegelianizmus hívévé válik, ennek következtében liberális demokrata politikai nézeteket képvisel, mígnem folyamatosan „ráébred” a hegelianizmus filozófiai ellentmondásaira, s kidolgozza ehelyett saját „történelmi materialista” nézeteit, és ezek alapzatán tekintve a világot a forradalmi munkások és a kommunizmus gyakorlatának szolgálatába szegődik.¹¹⁰ Auguste Cornu azt az álláspontot képviseli, amely szerint Marx akkor szakított a hegelianusokkal, amikor önkritikusan ráébredt, hogy az a filozófia, amely magának vindikálja a jogot, hogy meghatározza a világtörténelem haladását, csak oda vezethet, hogy a valóságtól elszakadó gondolkodók szembefordulnak a tömegekkel – ahelyett, hogy a társadalom és a világ valódi problémáival foglalkoznának.¹¹¹

Ez a kimondott vagy kimondatlan előfeltevés ott munkál a nem marxista–leninista írások legtöbbikének mélyén is. „Marx kapcsolata Engelsszel, ami a történelmi materializmus létrehozását eredményezte, csak az antitézise volt egy korábbi periódus barátságának és idealizmusának” – írja L. Baronovitch a *Philosophical Forum* híres különszámában. „Marxra fiatal diákként nagy hatással volt a francia forradalom szellemisége, miszerint az emberi létezés középpontja a fejben van, az észben, aminek nevében felépítjük a világot. Éppen az, amivel Hegel is foglalkozott egész életében, aki az emberi tudat kulturális fejlődését kutatva a történelemben megállapította, hogy a gondolkodás alakulása a valódi történelmi mozgás és a mindennapi élet forrása.”¹¹² Nem csoda, ha teljes mértékben hatása alá került Bruno Bauernek, aki éppen ezt a szálát állította elgondolásainak középpontjába. „Bauer – Marx első szellemi partnere és tanára – 1834-től tanított a Berlini Egyetemen, az ortodox hegelianus Marheinecke tanítványaként részese volt annak az összehangolt támadásnak, ami a »baloldali hegelianus« Strauss *Leben Jesu* című könyvére zúdult 1837-ben. Röviddel ezután azonban saját véleménye Hegel vallásfilozófiájáról radikális átalakuláson ment át. Éppen akkor, amikor Marx aktív tagja lett a Doktorklubnak. Bauer azonnal megbecsült szószólójává vált a baloldali vagy más néven ifjúhegelianus mozgalomnak. Hovatovább: hamarosan ő lett az, aki vezető szerepet vállalt abban a felülvizsgálatban, amit a fiatal radikálisok Hegel egész rendszerén elvégeztek.” Baronovitch szerint Marx úgy értelmezi az ifjúhegelianus mozgalmat, mint a Hegel követői közötti két vitában – a konzervatív-liberális, illetve a pozitív-kritikai filozófiai pozíció szembekerülésében – történő állásfoglalást. Bauer ugyanis minden kétséget kizárólag a liberális és a kritikai „párt” álláspontját dolgozta ki, és e köré szervezte a fiatal radikálisok csoportját. E szerint az irányzat szerint a hegeli rendszer lényegében a szabadság és a radikális változtatás rendszere, egy filozófiai koncepció, amely megvalósulásának útját keresi a fennállót kritizáló öntudat által. Marx minden tekintetben ennek az álláspontnak a

¹¹⁰ Fedoszejev, P. N.: *Karl Marx életrajz*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1971. 9–52.

¹¹¹ Cornu, Auguste: *Marx–Engels 1818–1844*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1968. 520.

¹¹² Baronovitch, L.: „Two Appendices to a Doctoral Dissertation: Some Light on the Origin of Karl Marx’s Dissociation from Bruno Bauer and the Young Hegelians”. *Philosophical Forum*, 1978/2–4. 219–240.

hívévé válik – véli Baronovitch –, még 1843-ban is teljes mértékben egybehangzóan vélekedik Bauerrel, amikor megfogalmazza: a jelen harcai nem egyebek, mint a filozófiai kritika eszközeivel megvívandó harcok. „Ennek a kritika nélküli barátságnak a falai mögé a külső fejlemények csak 1843 után juthatnak be, amikor Marx Feuerbach munkáinak hatására figyelmen kívül nem hagyható érveket talál Hegel filozófiájával szemben. Ekkor adja fel Bauer hegelianus, a filozófiai tevékenységet előtérbe állító pozícióját, és fordul a gyakorlat kérdései felé.”

Nem is nehéz persze olyan idézeteket találni ennek a húszas évei elején járó fiatalnak az írásaiból, amelyekkel alátámasztható ez az álláspont. Például maga is osztozik Bauer és a legtöbb német radikális hegelianus Prométheusz-kultuszában.¹¹³ „A filozófia – írja például első koncepciózus munkájában, doktori disszertációjában –, ameddig csak egyetlen vércsepp lüktet világbíró, abszolúte szabad szívében, Epikurosszal mindig azt fogja odakiáltani ellenfeleinek: nem az az istentelen, aki megtagadja a sokaság isteneit, hanem az, aki a sokaság vélekedéseit az isteneknek tulajdonítja. A filozófia nem titkolja ezt. Prométheusz hitvallása: nyíltan beszélek – minden istent gyűlölök. Az ő saját hitvallása, az ő saját jeligéje minden égi és földi istennel szemben. [...] Mellette ne legyen isten senki.” Később így folytatja: „Ezt jól jegyezd meg: szolgárodért soha el nem cserélném gyötrelmes balsorsomat. Én jól tudom, e kösziklét szolgálni jobb, mint Zeusz atyát megbízható követeként.” Hovatovább: Marx Prométheuszt a „filozófiai naptár legelesebb szentjének és mártírjának” nevezi. Első ránézésre valóban a berlini radikálisok divatos ars poeticája egyik variánsának tűnhetnek szavai. Különösen Leszek Kołakowski elemzéseinek ismeretében, aki szerint Marx legfőbb

¹¹³ A romantikus-hegelianus szerepfelfogás egyik legkedveltebb ikonja volt ugyanis az a mitológiai hős, aki leláncoltatott, mert elcsenve a tüzet az embernek segített, és mert megjósolta Zeusz országlásának végét. A romantika kiragadja őt mitológiai helyéről, és a saját szükségletei szerint aktualizálja. A hős, aki végsőkéig kitart gondolatai mellett, mint Giordano Bruno, aki szembeszáll az uralkodókkal, mint a nagy Don Quijote, aki bárkivel szövetkezni hajlandó az emberi boldogságért, mint Faust, aki hadat üzen a régi vallásnak, mint Luther, aki az örök emberit képviseli, mint Da Vinci – aki olyan erő forrásának látszik, amely legyőzhetetlen és megszüntethetetlen, amelyben ott lakozik a felvilágosodás egész szelleme kitörölhetetlenül és elfojthatatlanul. És amely mindenképpen győzni fog, bármennyi szenvedést is kell elviselnie. Ez a Prométheusz persze már nem Zeusszal dacol, hanem inkább hivatalnokokkal, uralkodókkal és papokkal, akik szenvedéseket mérnek rá az igazság kimondásáért. Az ifjúhegelianus mozgalom meghatározó tagjai ezt a beállítottságot részben még a harmincas évek érzületvilágából hozzák magukkal – s ennek találják meg gyakorlati formáját a hegeli filozófia eddig rejtett szellemiségének felvállalásában. „A Sturm und Drang vezetői számára a harmincas években a felforgatás magában foglalta a mélységes gyűlöletet a Szent Szövetség rendszere és szokásai ellen. Tiltakoznak azok ellen az erkölcsök, szabályok és szokások ellen, amelyek szerintük idejétmúltak, és a megváltoztatásukra törek. E projekt sikere persze része a köztük zajló vitáknak, de mindenekelőtt a projekt mint szerep válik ideológiájuk igazán fontos elemévé” – írja T. R. Wutrich, s persze egy ilyen érzésvilág, ahol már nem a cél, az igazság, az akarat stb. áll a középpontban, pusztán a hősi póz, nyilván egy egész életre, hovatovább örök időkre szólhat, hiszen az élet minden apró mozzanatát átítathatja. Wutrich, Timothy Richard: *Prometheus and Faust: the Promethean Revolt in Drama From Classical Antiquity to Goethe*. Westport–London, Greenwood Press, 1995.

forrásai a romantika közösségi ideáljai, a fausti–prométheuszi tradíció és a felvilágosodás racionalitás-központúsága voltak.¹¹⁴

Ahelyett azonban, hogy a közismert és kevésbé ismert hegelianus epigonnak tetsző vagy fundamentalista elköteleződésről árulkodó „példákat” citálnánk a disszertációból, érdemes figyelmet szentelni egy határozott filozófiatörténeti ellenvéleményre. Tom Rockmore *Marx After Marxism* című könyve ugyanis alaposan felforgatott mindent a fiatal Marx körül, hiszen egy egészen más kiindulópontot kínált. Rockmore abból indul ki, hogy Marx disszertációja nem több, mint „egy tehetséges diáknak a korban teljesen megszokott dolgozata”, amely mind témájában, mind nyelvezetében, mind pedig kifejtésében követte a német egyetemeken jelen lévő sztenderdeket. És amiben különbözik ezektől, hogy Bruno Bauernek és néhány más hegelianusnak tézisei és fogalmai is fellelhetők a szövegben; persze korántsem az igazán felforgatóak és veszélyesek. Ez nem is csoda, hiszen a fiatal értelmiségi egyetemi karrierben gondolkodott, így mindenki arra ösztönözte környezetében, hogy olyan művet hozzon létre, amely „átmegy” legalább a szabadabb szellemű bírálók rostáján. (Bauer 1839 és 42 közt Bonnban tanított, és státuszt akart szerezni Marxnak is, de ehhez kellett a tudományos fokozat.) Ennek köszönhető, hogy miközben a munkához írt számtalan vázlat és feljegyzés még tartalmaz néhány eredeti és bátor gondolat kísérletet, a végleges szövegből ezek majdnem mind kikerülnek, Marx nem tisztázta, fejtette ki, gondolta végig őket.

A disszertáció tehát – véli Rockmore – nem egy radikális ifjonc lelkes hegelianus epigona, sokkalta inkább kötelező sztenderdeket és téziseket tartalmazó skolasztikus mestermunka. Rockmore tehát egy olyan „praktikus” és „pragmatikus” radikálisnak tekinti Marxot, aki elsősorban józan megfontolásból és tanárainak szóló személyes szimpátiából választja a hegelianus filozófiát, mintsem kiérlelt álláspontként hirdeti, és aki az egyetemi világban elfogadott egyik (kétségkívül radikálisabbnak számító) formát és mondanót választotta, amikor Hegel egyik kedvenc témája iskolás kifejtésének nekilátott. Ezt látszik alátámasztani az a tény is, hogy magába a mozgalomba egyetemistaként kerül bele, amikor tíz-tizenöt évvel idősebb, befutott és közismert tanárai megtisztelik azzal, hogy csatlakozhat hozzájuk a Doktorklubban. Félreértés ne essék: nyilván „filozófiaiag” is tetszett Marxnak az egyetemek szürke és avított légkörét felpezsdítő, az elefántcsonttorony és a kurzusfilozófia pangásából kilépni akaró lázadó szellemek csoportja. És nyilván „filozófusként” is tetszett Marx az őt meghívó tanárainak. De talán ebből a rövid jellemzésből is egyértelmű, véli Rockmore, hogy itt senki nem várt tőle többet annál, minthogy fiatal tehetségként, rettentő okos és vitaképes, ráadásul szórakoztató és jóképű ifjoncként egyre inkább beépüljön ebbe a közegbe. Rockmore elgondolását támasztja alá az is, hogy Marx 1842 előtt lényegében nem folytat publikációs tevékenységet; s a megelőző két évben írt levelei arról tanúskodnak, hogy inkább volt depressziós, alkotói válsaggal küzdő, magának értelmet kereső fiatalember, mint fundamentalista mozgalmár. Bekapcsolódása az ifjúhegelianusok mozgalmába annak köszönhető, hogy környezetében ez volt az egyik a józanul választható irányok közül, és

¹¹⁴ Kolakowski, Leszek: *Main Currents of Marxism: The Founders – The Golden Age – The Breakdown*. London, W.W. Norton & Co., 2008. 327–341.

inkább szimpátián, közösségre találáson és valamiféle cselekvési mozgástér reményén alapult, mintsem kiérlelt filozófiai állásponton.¹¹⁵

Rockmore kiindulópontja egyértelmű: a fiatal Marx fejlődése nem egy ifjúhegelianus filozófus önkritikájának, fordulatának és marxistává válásának története, hanem egy pályakezdő értelmiségi helykeresése, kísérlete arra, hogy saját pozícióját felismerje, megfogalmazza, védelmezése és fejlesztése során pedig egyre inkább saját hangjára, illetve újabb és újabb elméleti problematikákra találjon. Rockmore ennek a folyamatnak azt a „filozófiatörténeti” mozzanatát vizsgálja, ahogyan Marx az első pillanattól az akkoriban megkérdőjelezhetetlen filozófiai tekintélynek számító Hegel (aki mellett egész életében kitartott) nagy témáinak, fogalmainak, nyelvezetének, gondolati struktúráinak és filozófiai szerkezeteinek tudatos és öntudatlan felhasználásával, azok továbbfejlesztésével-kritikájával megfogalmazza saját szellemi projektjeit és elméleti alapvetéseit. Mindez pedig szinte felszólításként hat, mivel a Marx-értelmezők többségének fiatal-Marx-képét eleve torznak láttatja. Hiszen ők nem egy eredeti gondolkodói teljesítmény kiindulópontját keresték az 1841 és 45 között született munkákban, hanem „csak” egy mindent megváltoztató filozófiai teljesítmény előtörténetét. Rockmore a „Marx in hegelianism” programot ajánlja a „Marx before marxism” programja helyett. A korábbi interpretációk szerint – elsősorban Engels és Lenin óvatlanságának köszönhetően – nagy hibát követtek el, amikor úgy vélték, Marx akkor tudott kilépni a hegelianus mozgalmából és akkor nyílt tere saját gondolatok kialakítására, amikor 1843–44 tájékára tudatosan „leszámolt” Hegellel s így nyilván a hegelianizmussal (mint saját gondolkodással és mint mozgalommal) is.

2. Mozgalom – filozófiai álarcban

A korai Marx „autonóm” filozófiájának rekonstrukcióját Tom Rockmore mellett olyan szerzők is elvégezték, mint Etienne Balibar, vagy éppen Warren Breckman. Ezek az értelmezések – a kontextuális módszernek megfelelően – a korszak filozófiai vitáinak tükrében olvasták újra Marx szövegeit és későbbi munkáitól függetlenül próbálták meghatározni 1841 és 44 közötti álláspontjait az akkori szellemi küzdelmekben. Joggal vetődött azonban fel a kérdés: helyes-e a korai Marx értelmezését újra eltorzítani és egydimenziósítani azzal, hogy gondolatvilágának és gyakorlati tevékenységének kontextusát egyértelműen a hegelianizmus 1830 és 1843 közötti filozófiai és teológiai vitáiban azonosítják be? Balibar úgy akarja ezt a problémát megoldani, hogy azt állítja: nem létezik egységes „marxista” filozófia, Marx ugyanis minden hagyományos filozófia mértékével mérhetetlen – megváltoztatta a filozófia stílusát, nyelvezetét, intellektuális és politikai funkcióját, módszerét. Filozófiája abból a tagadásból és diskurzusból született, amelyet a

¹¹⁵ Rockmore, Tom: *Marx After Marxism*. London, Wiley-Blackwell, 2002. 43.

kortársak és a korábbi filozófusok ellen folytatott.¹¹⁶ Balibar számára Marx nem véletlenül a „nem-filozófia filozófusa”. A „filozófus” Marx bemutatásával ugyanis meg akart szabadulni mind a marxizmusok „tudományos-determinista”, mind pedig az antimarxisták „ideologikus” Marxától. A különféle filozófiai dikszurzusokon belül eredeti pozíciókat elfoglaló Marx ráadásul azt is ígérte, hogy a marxista tradíció visszajuttatható a mai szakfilozófiai és az általában vett szellemi életbe, ahonnan már jó ideje diszkvalifikálták. Mindezzel kapcsolatban azonban helyesen állapítja meg Alan Gilbert *Marx's Politics* című munkájában, hogy a „tudományos szocializmussal”, a „történelmi és dialektikus materializmussal”, a kapitalizmus szcientista analízisével, tehát a determinista és ökonomista (érett) Marxszal szembeállított humanista-filozofikus (fiatal) Marx portréja ugyanúgy torzításokhoz vezethet, mint a korábbi marxizmusok egyoldalú interpretációi. Hiszen a német gondolkodó minden kétséget kizárólag forradalmár, forradalmi gondolkodó volt – ha azonban kommunizmusa, radikalizmusa, bekapcsolódása a politikai-mozgalmi folyamatokba filozófiájának teoretikus konklúziója volt, akkor szinte lehetetlen megkülönböztetni őt mind az utópistáktól, mind az „igazi szocialistáktól”, akiket hasonló „idealizmusuk” miatt kárhoztatott. A korai Marx szövegeit éppen úgy helytelen tehát a filozófus forradalmárok vitáinak, a filozófiatörténet nagy issue-inak tükrében interpretálni, mint a tudományos paradigmák, a nagy elméleti rendszerek szociológia-, közgazdaság- vagy politikatudományi történetén belül elhelyezni.¹¹⁷

Véleményünk szerint a korai Marx autonóm pozícióját nem elsősorban filozófiai vagy tudományos tevékenységében kell keresni. De nem is eredendő politikai attitűdjének (republikanizmusának, radikális civil mentalitásának, rebellis voltának és baloldali aktivizmusának) feltételezéséből lehet levezetni, mint Gilbert hajlamos rá. A pontos kontextus beazonosításához ezek helyett komolyan kell venni David McLellan megállapítását, aki szerint az ifjúhegelianus mozgalom akkoriban, amikor Marx részesévé vált, már lényegében nem filozófiai, hanem filozófiainak álcázott politikai mozgalom volt. „Azt szokták mondani, hogy az ifjúhegelianus mozgalom volt az első politikai párt Németországban – és ebben az állításban sok igazság van. Annak ellenére, hogy sosem váltak ténylegesen modern politikai szervezetté, és sosem voltak tisztán politikai mozgalom. Csak lassan fordultak politikai kérdések, például az állam szekularizációjának folyamata felé. Ahogyan egyik vezetőjük 1843-ból visszatekintve fogalmaz: a párt a filozófián, az irodalmi kritikán, a vallási kérdéseken keresztül érkezett a politikai kérdésekhez. 1838-ban a párt szót még csak szellemi értelemben használták: a „dialektika letéteményesének” tekintették, amely megakadályozza a hatalom elszakadását a valóságtól, éppúgy, mint a tömegek mozgalmainak kaotikus létrejöttét. A körülmények megváltozásával a dialektikának ez a felfogása azonban – a *Rheinische Zeitung* és a *Deutsche Jahrbücher* formájában – egy forradalmi opposíció létrejöttéhez vezetett.” 1840 után egyre nyíltabban politikai követeléseket fogalmaztak meg a mozgalom tagjai, 1841 februárja után pedig Arnold Ruge lapjában azt is deklarálta, hogy az

¹¹⁶ Balibar: *The Philosophy of Marx*, i. m.

¹¹⁷ Gilbert, Alan: *Marx's Politics: Communists and Citizens*. New Brunswick, N.J., Rutgers University Press – Martin Robertson & Co Ltd, 1981.

ifjúhegeliánus sajtó egy olyan princípium, amely az udvar és a porosz viszonyok kritikusaként lép fel, hadat üzen a cenzúrának, és gyűjtőhelye a radikális reformok és filozófiai irányzatok elkötelezettjeinek.¹¹⁸

A korai Marx gondolatainak kontextusát az ifjúhegeliánus mozgalom politikai kiindulópontjai adják, amelyek persze nem nélkülöznek történelmi és társadalmi elemeket sem. A viták velük kapcsolatban sokszor filozófiai álarc mögött zajlanak, artikulációjuk filozófiai nyelven történik. Ezek a politikai kiindulópontok többnyire egészen a harmincas évek közepétől állandóak – de nyílt politikai felvetésüket és újragondolásukat az 1840 után radikalizálódó csoport kezdi meg. Marx maga is ebbe a kikristályosodási folyamatba kapcsolódik bele. A mozgalommá formálódó hegeliánusokat alapvetően három meghatározó élmény tartotta egyben, majd ugrasztotta lépten-nyomon egymásnak, egészen a mozgalom felbomlásáig.

1. A mozgalom politikai kontextusát először is az jelentette, hogy miközben a felvilágosodás szelleme évtizedek óta jelen volt Németországban, a polgári forradalmak elmaradtak. A fiatal hegeliánusok szerint a politikai liberalizmus és a kapitalizálódás folyamata az alkotmányos monarchia belső erőviszonyainak és állami reformszándékainak függvényévé vált. A folyamatok tudatosítása, kontrollálása és meg nem alkuvó fenntartása ebben a helyzetben a „kritikai filozófia” képviselőire vár, akiknek feladata valamennyi avított gondolkodásmód, ideológia és intézmény elméleti megsemmisítése is. A baloldali hegelianizmus aktivista ambícióinak köszönhetően egyre inkább arra vállalkozott, hogy kapcsolatot teremtsen a szellem és a valóság, a múlt és a jövő között, hogy megszünteti a társadalom és az állam elkülönülését a filozófia megvalósítása során. Ezek a radikális gondolkodók úgy vélték, hogy a világ egy egészen új korszak előtt áll. A filozófusok feladata, hogy ennek az új korszaknak a nyomára bukkanjanak és annak szellemiségét a világ öntudatává változtassák. Nyilvánvaló, hogy ez utóbbi „politikai” feladat, amely mikéntjének meghatározása a hegeli filozófia újraértelmezésén keresztül történhet meg. A marginalizált, munka nélküli akadémiai emberek számára – ahogyan McLellan fogalmaz – kétségtelenül vonzó és privilegizált szerep volt az a fanatikus apokalipszisvárás, amely Hegel filozófiai műveinek utalásaira volt alapozható. Hittek a gondolatok erejében, abban, hogy azok megfogalmazása, nyilvánosságra hozatala és meg nem alkuvó képviselete akkor is történelmi-politikai tett, ha nem rendelkeznek kapcsolatokkal a társadalom széles tömegeihez. Úgy vélték, az abszolút szellem új korszakba lépett, és ennek az új korszaknak pontos, valóságos megjelenési formáit csak a szellem emberei képesek kitalálni és közvetíteni a tömegek felé.¹¹⁹ Véleményünk szerint ebben a kérdésben mutatható ki a legélesebben a korai Marx szembenállása az ifjúhegeliánusok legtöbbikével. Marx nem gondolja, hogy Hegelből kiolvasható az „abszolút szabadság”, az abszolút szellem konkrét valósága, mert szerinte a

¹¹⁸ McLellan, David: *The Young Hegelians and Karl Marx*. London, Macmillan Press, 1980. 29-30.

¹¹⁹ McLellan: *The Young Hegelians and Karl Marx*, i. m. 8.

filozófuskirály a felvilágosodás és 1789 akkori viszonyait abszolutizálta és kereste a porosz viszonyok között. Ötven évvel később a jövőről beszélni nem lehet a múlt imázsa mentén. Ez pedig alapvetően hat ki a filozófusok politikai szerepvállalásának mikéntjére és céljára.

2. A radikalizálódó hegelianusok között egyre inkább konszenzus látszott kialakulni az ügyben, hogy a vallásos és romantikus patrióta fordulatot végrehajtó udvar és a pozícióinak őrzésére berendezkedő államegyház reformok iránt érzéketlen „diktatúrája” lehetetlenné teszi, hogy Hegel nyomán a fennálló államhoz és egyházhoz kössék az ész és a szabadság megvalósulásának reményét. Az abszolút szabadság megvalósulása, mint a történelem következő korszaka, csak politikai tettként képzelhető el. Ennek a politikai tettek azonban be kell azonosítani feltételeit, bázisát, eszközeit és céljait – végső soron a „szabadság korszakának” tényleges tartalmát is. Marx nem gondolta, hogy az állam és az egyház „reformja” (megváltoztatása) a kulcsa a változás folyamatának – a francia forradalom tapasztalatait számba véve a „forradalmi filozófia”, a „politikai forradalom”, az „öntudat forradalma”, a „szociális forradalom” helyett egyre inkább a „társadalmi forradalom” állt érdeklődésének középpontjában. Vagyis szerinte hibáznak azok a fiatal radikálisok, akik ezt a kérdést állítják a középpontba, és az „új korszak eljövetele”, valamint a „társadalmi feszültségek” közötti politikai kapcsolatot látják benne – mint Engels és a berlini kör.

3. Végezetül a mozgalom politikai alapélményei között egyre fontosabb helyet foglal el a társadalmi-szociális feszültségek növekedése, a helyzet egyre erősödő politizálódása. Egyöntetűen kezdik hinni azt, hogy a közeljövő politikája a forradalom lesz. Azonban ez legalább annyi problémát vet fel, mint ahányat megold. Mit tegyen a radikális értelmiségi a forradalomig? Ki lesz ennek a forradalomnak az alanya és kirobbantója – a szegények, a munkások, a polgárok, az avantgárd filoszok és művészek? Mi lesz ezeknek a forradalmaknak a célja, és hogyan kapcsolhatók össze a hegeli történetfilozófia örökségével? Mit kezdjenek azokkal a mozgalmakkal, amelyek forradalmi igénnyel lépnek fel, saját eszméiket, világértelmezéseiket, tudományos-filozófiai teóriáikat állítva a középpontba? Marxnak három alkalommal is reflektálnia kell erre a mozgalmi alapélményre: először a Szabadok elleni polémiájában, azután a mozgalmak visszhang nélküli elhallgattatása kapcsán, végül pedig a kommunizmus analízise során...

A baloldali hegelianus mozgalom centrumában tehát 1841 után egyértelműen politikai kérdések állnak. A vallási polémiák, az irodalmi és művészeti kritika, a szellemi pártok muníciójával felvértezett fiatal filoszoknak választ kell találniuk arra a kérdésre, merre tovább, miután az akadémiai világból történő teljes kizárásukkal átkerültek a Rubiconon. Ezért merül fel Marx Arnold Ruge-nek írott 1842-es leveleiben állandóan a gondolat: a filozófiai vitákról nem lehet közvetlenül váltani a politikai vitákra, mert ez a cenzúra nyílt megtorlását hívná életre. Szerinte ekkor még nincs más út, mint politikai és társadalmi kérdéseket filozófiai formában vetni fel. Ebben az esetben a radikális hegelianus program is teljesebbé tehető: hiszen a „filozófia megvalósításának” vágya nem teljesülhet anélkül, hogy a

filozófia gyakorlativá ne válják.¹²⁰ Az eddigiekből számunkra egyértelműen következik, hogy a filozófiai rekonstrukciók mellett (és nem helyett) mindenképpen indokolt egy olyan értelmezést is adni a korai Marx pozíciójáról, amely a filozófiai formában megfogalmazott politikai-történelmi-társadalmi helyzetértelmezések, valamint az értelmiségi valósághoz kapcsolódása, gyakorlati lehetőségei felől közelít az időszak szövegeihez. E kiindulópont szerint a korai Marx ideológiaelméleteinek kontextusát elsősorban nem filozófiai viták, nem tudományos felfedezések (vagy az ezekhez való viszony) adják, hanem politikai alapélmények és ezek kapcsán születő történelmi-társadalmi-politikai helyzetértelmezések, ezek egymáshoz való viszonya és következményei, illetve a belőlük eredő kihívások és problémák. Amennyiben Marx politikai-társadalmi nézetei nem filozófiai pozícióinak vagy tudományos felfedezéseinek eredményei – éppen fordítva: a teoretikus és filozófiai eredmények következnek egy extrém módon praxisorientált gondolkodó saját helyzetértelmezéseinek és gyakorlati feladványainak tudatosításából és megoldásából. Ezért a kontextuális eszmetörténeti rekonstrukciónak a korai Marx-szövegek esetében elsődlegesen Marx saját helyzetértékeléseit kell beazonosítani, és számba venni, hogy azok mennyiben különböznek a mozgalom többi tagjának elképzeléseitől.

A korai Marx ideológiaelméletei mindhárom központi politikai téma kontextusától elválaszthatatlanok. Mielőtt azonban végigtekintjük, hogy a mai értelemben vett ideológia e korai teóriái hogyan is jelennek meg a hegelianus mozgalom politikai alapélményeinek és vitáinak kontextusában, az új világkorszak „várásából” adódó politikai cselekvés szükségességének alapélményével előjáróban külön is foglalkozni kell. Nem csak azért, mert a kezdetektől jelen van Marx gondolatvilágában. Azért is, mert Marx kezdettől fogva mást gondolt erről, mint az ifjúhegelianusok főárama. Így a mozgalom politizálódásának időszakában számára egészen mást jelentett a politikai elem, a filozófia politikai feladatai és funkciói, az értelmiségi politikai szerepe, mint harcostársai számára.

Az ifjúhegelianus mozgalom működésének történeti háttérét kétségkívül Németország sajátos megrekedtsége határozta meg. Ahogyan Stathis Kouvelakis kifejti: a politika és a társadalom különböző területein beindultak az idők során bizonyos liberális reformok és a felvilágosodás szellemi hatása is erősen érezhető – mindez azonban olyan körülmények között zajlik, amikor az udvar, a hatalmas bürokrácia, a korai kapitalista rétegek és a nemesség inkább a status quo megőrzését látja saját érdekének, az alsóbb néposztályok pedig nem képesek részt venni a politikai-szellemi küzdelmekben. Ennek a helyzetnek a hatásai különösen a tizennyolc évig tartó francia uralom alatt a felvilágosodást intézményesítő Rajna-vidéken ütköztek ki, ahol egy érett civil társadalom és egy önmagát liberálisnak nevező, de valójában archaikus, autoriter állam állt egymással szemben. Kouvelakis szerint az ifjúhegelianusok alapélménye, hogy a hagyományos struktúrákba beépült reformer, prekapitalista, liberális elemek olyan ellentmondásos helyzetek sokaságát hozták létre, amelyek bármikor szociális, politikai, társadalmi, gazdasági robbanásokhoz vezethetnek. A

¹²⁰ MEM 27. 371–384.

„megrekedt” állapot tehát nem tartható fenn sokáig – tovább kell lépni belőle. A kérdés már csak az, hogy milyen irányba, és hogy kik lehetnek ennek a továbblépésnek a közvetítői abban a helyzetben, amikor a lényeges szereplők mindegyike konzervatív pozíciókat vesz fel. Az ifjúhegeliánusok szerint erre a szerepre a „kritikai filozófia” képviselői és a „filozófiai sajtó” alkalmas csupán. Létre kell tehát hozni a koncepció pártját, amely az udvarhoz apellál reformjavaslataival, és megkísérli létrehozni a művelt tulajdonosi és földbirtokosi réteget, amely a reformok támogatójává és az egyházi-monarchikus hatalom ellenpólusává válhat. Ehhez a hegeli filozófia jelenti az eszközöket, és a felvilágosodás radikális szelleme, amit a hegeli rendszer megrögzített, szolgáltatja a tartalmi muníciót.¹²¹

Marx 1843 előtt maga is osztozik ebben a politikai koncepcióban, a tartalom tekintetében azonban kezdettől szemben áll a mozgalom legtöbb tagjával. Amikor első komoly munkájának, doktori disszertációjának végletesítésén dolgozott, mentora, Bruno Bauer az utolsó simításokat végezte éppen *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*¹²² című nagyobb lélegzetvételű esszéjén, amely nem vállalkozott kevesebbre, mint hogy konkretizálja azt a szellemi-politikai platformot, amelyen az általa „vezetett” mozgalom áll, kidolgozza ennek részleteit. Ebben az esszében jelent meg ugyanis először leírva az a gondolat, amivel David Strauss óta mindenki egyetértett ebben a körben, tudniillik, hogy „Hegel filozófiájából a jövő kérdése szinte teljesen kimaradt”; ennek ellenére az ifjúhegelianizmus minden képviselője egy radikális jövőfilozófia megalkotóját látta Hegelben, amit azonban a mester – egzisztenciális és politikai okokból – nem fejthetett ki nyíltan és nem képviselhetett kompromisszumok nélkül. Bauer szerint „ez az irányzat annyiban képvisel egy új tudományt, amennyiben Hegel rendszerét a maga mezítelenségében rekonstruálja és képviseli”. Röviden összefoglalva Hegel állítólagos véleményét: a jövőfilozófia azért szükségszerű, mert az emberek szellemi kapacitásai korlátozottak, képtelenek arra, hogy túllássanak az itt és most világán. Hegel semmi szimpátiával nincs az átlagember, a közepszerű lények iránt. Ehelyett azt vallja, hogy a filozófus különleges helyzetben van velük szemben, ugyanis ő képes arra a „többletre”, hogy az ész öntudatos megjelenítőjévé válva „megkonstruálja és képviselje az emberi nem végzetét”. Bauer szerint az az állítás, hogy a filozófuskirályt kell követnie a társadalomnak, mérhetetlenül radikális és forradalmi tézis. Hiszen azt is jelenti, hogy le kell számolni az e világi szellemi hatalmakkal, amelyek csak a jelen igazságait képesek ragozni, akiknek érdekében áll eltitkolni a közvetlen fennállón kívül eső tudást.

De van egy másik, nyíltan politikai oka is, hogy Bauer radikálisnak tekinti ezt a konstrukciót. A jövő eszmeiségének tudása ugyanis egyben, véli, azt is jelenti, hogy az intézmények, a pozitív jog, az alkotmány, a vallás, az uralkodók a jelenlegi formájukban eltűnésre vannak ítélve – amennyiben ők a jelenhez tartoznak, és a jövő, amit a világtörténelem logikájában a filozófus felismer, velük szemben, rajtuk túl is érvényesülni

¹²¹ Kouvelakis, Stathis: *Philosophy and Revolution: from Kant to Marx*. London, Verso, 2003.

¹²² Az idézetek forrása: Bauer, Bruno: *The Trumpet of the last Judgement over Hegel*. In: *The Young Hegelians: An Anthology*. Prometheus Books, 1997. 177-187.

fog. A mostani szellemi és politikai hatalmak így már csak látszólag rendelkeznek hatalommal; s ez a következtetés talán még az előzőnél is felforgatóbb. Bauer egy ateista és lázadó értelmiségi képét állítja a követők elé, aki az abszolút ideát képviseli, amely összhangban van „a következő időszak szubsztanciális szellemiségével”. Szerinte „a filozófia a szellem szülőhelye, amely a valóságos szellemi formákba lép” (Hegel), vagyis a filozófus feladata, hogy miután ismeri a jövő szellemiségét, azt lefordítsa azokra a szellemi módokra – az egyetemi tudományra, a politikai eszmékre, a morálra, a vallásra –, amelyekkel a társadalom különböző csoportjai és intézményei bírnak. Ennek pedig legfontosabb lépése a régi szellem formáinak kritikája; az új idők új szeleinek nevében megcáfolása és megsemmisítése mindannak, ami lehetetlenné teszi az újrakezdést.

Az ifjúhegelianusok – mondja Warren Breckman – koruk pozitív filozófiájával szemben határozták meg önmagukat, amennyiben létre kívánták hozni a „koncepció pártját”, mely felismeri a jövő „igazságait”, és megkísérli konceptualizált formában átvinni azokat a valóságba. Marx szerint azonban ez a „filozófiai hadjárat a valóság ellen” csak oda vezethet, hogy az „igazság” és a „valóság” merev elválasztása jön létre, amin nem segít semmiféle dialektika. A „kritikai filozófia” ifjúhegelianus formája nem a fennálló megváltoztatását eredményezi, csak egy reménytelen fichtei szubjektív idealista és romantikus aktivista álláspontot. A filozófus a politikába lép, hogy megvívja a szabadság és ész szellemének szabadságharcát az e világi hatalmakkal és a tömegekkel. Breckman szerint Marx kezdettől fogva szemben áll mentorával, Bauerrel abban a kérdésben, hogy a „közeljövő szubsztanciális szellemét” a spekuláció, a filozófia eszközeivel kell-e megtalálni, vagy a filozófia bizonyos értelemben vett tagadásaként „az igazságot a valóságban kell keresni” (ahogyan 1837-ben írott egyik levele fogalmaz).¹²³ Marx szerint a hegeli filozófiai rendszer volt ugyan egy korszak „totális filozófiája”, a felvilágosodás nagy filozófiai rendszere, „az általános Nap”, amely mindent beragyogott és a valóságot saját képére próbálta formálni, de ennek során a valóság túllépett a megvalósulását kereső Szellem általános keretein és az új korszak tényleges szubsztanciáját önmagából, valamint a felvilágosodás ellentmondásos örökségéből bontakoztatja ki. Szerinte – ahogyan a doktori dolgozathoz írt, a hivatalos változatból túlzott merészségük miatt kihagyott megjegyzésekből kiderül – olyan történelmi pillanatban él a negyvenes évek elejének filozofa, mint a görög világban az arisztotelészi és platóni filozófia időszaka után elkövetkező kor gondolkodói. A nagy görög filozófusok ugyanis nem tettek mást, mint az „államéletet istenítették”, a „valóságos szubsztanciát kifejtették és képviselték”, vagyis egyszerűen leírták azt, ami minden görögöt összetartott, együttélésük elismert célját és alapját jelentette, amit természettől valónak, az istenek akaratának tartottak, amin közösségi életük tudtukon és akaratukon kívül nyugodott és ami működőképesnek bizonyult. Ezzel szemben az általa az értekezésben vizsgált korszak „szubjektív” filozófusai olyan időkben éltek, amikor a görög hőskor már leáldozóban volt, amikor már semmi nem volt olyan

¹²³ Az elmondottak Breckman nagyszerű elemzésének tömörített lényegét tartalmazzák. Breckman, Warren: *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory: Dethroning the Self*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, 270–272.

magától értetődő és természetes, mint korábban. Amikor tehát a régi és teljességében kifejtett antik görög filozófiai rendszer már folytathatatlanak látszott, de még nem lehetett látni az utána következőket – Rómát és a kereszténységet a maguk világképével és vallásával, filozófiájával és kultúrájával. Marx azért választotta éppen Epikurost témájának, mert szerinte ő testesíti meg azt, amit ilyen időkben tenni kell. Egyrésztől ugyanis lehetetlen még a következő korszak nagy filozófiájának megalkotása, ahhoz még – egy hegeli hasonlattal és Marx szóhasználatával élve – túl sötét éjszaka van, vagy túlságosan elvakít a hajnal első sugara, vagy éppen a felkelő nap mindent ugyanolyan színűre fest; tetszés szerint. Másrésztől azonban tudomásul kell venni, hogy mégis „titáni kor” az ilyen, hiszen a régi istenekhez már kár fordulni; akkor is az újakat kell keresni, ha még nem található meg az új, nagy korvallás.

Mindennek hatására Marx és a hegelianus mozgalom többi tagjának politikai alapélménye gyökeresen eltér egymástól. Bauer és társai számára a politika a „filozófia megvalósításának” terepe, a szellem manifesztációja. Marx ellenben a politikát, a nyilvánosságot egyre inkább úgy kezeli, mint a korszellem konkrét alakja megszületésének, a jövő kor szubsztanciája létrejövésének terepét. A filozófia pedig ebbe a valóságos folyamatba lép, léphet csak bele értelmező, közreműködő, alakító módon. A filozófia nem válhat politikai eszközökkel sem valósággá, ellenben a filozófia a politikán (a nyilvánosságon) keresztül a valóság folyamataiba juthat. E sajátos álláspont betetőzése az a meggyőződés, hogy a politika nem más, mint „a társadalom tartalomjegyzéke” – ahol a társadalom tudata konkrét öntudattá, a korszak szubsztanciája korszellemmé stb. formálódik.

Ha az ideológia felől olvassuk ezeket a hegeli filozófiába burkolt politikai szövegeket, azt láthatjuk, hogy végső soron a „hamis tudat” kétféle koncepciója verseng egymással Marx és a hegelianusok között. A kétféle koncepció mögött generációs élmények különbözősége áll. A korai Marx ifjúhegelianizmusa a negyvenes években fogant; a mozgalom nála jobbra évtizednyivel idősebb tagjai pedig a harmincas évek szellemi küzdelmeiből sodródtak a negyvenes évekbe. Látványosan bizonyítja ezt a kettősséget, hogy míg a fiatal hegelianusok egyre inkább az öntudatot juttatják főszerephez gondolkodásukban, Marx újabb és újabb tudatelméletekkel kísérletezik. Ahogyan Harold E. Mah megállapítja, Marx ideológiaelméleteinek háttérben ebben az időszakban egyre inkább az a meggyőződés húzódik meg, hogy Bauernak és társainak projektje kudarcot vallott, amikor a spekulatív filozófia eszközeivel próbálták kiokumlálni a küszöbönálló (közel)jövő (ön)tudatát, vagy amikor megpróbálták azt kiolvasni Hegelből, aki előttük ezt a munkát állítólag elvégezte. Mivel pedig ebből következően Bauer „hamis tudatnak” azt a gondolkodást tartotta, ami a korszakot alakító legmagasabb rendű igazság színvonala alatt áll, ezt a problémát is újra kell értelmezni. Marx úgy vélte: a valóság minden korszakban elválaszthatatlan saját szellemiségétől, egy korszakból a másikba való átmenetet pedig úgy kell elképzelni, mint a következő valóság kifejlődését saját szellemiségével párhuzamosan. Az ideológusok¹²⁴ a német gondolkodó szerint saját szellemi teremtményeik, spekulációik („hamis tudatuk”) miatt

¹²⁴ A korai Marx szövegeiben az ideológia kifejezés nem szerepel, az ideológusok azonban ebben az értelemben többször is terítékre kerülnek.

képtelenné válnak arra, hogy megtalálják és politikailag formálják-artikulálják az „abszolút szellem” mélyből kikristályosodó konkrét alakját. Ebből kifolyólag Marx arra kívánta megtalálni a választ, hogyan nem távolodik el szükségszerűen az értelmiségi világérzékelése (sense of being) a valóságtól. Hogyan nem válik azt elhagyva elmélete „hamis tudattá”?¹²⁵

Mindebből következően világosan kell látnunk, hogy a korai Marx kapcsán kettős értelemben beszélhetünk ideológiáról. A korai Marx ideológiának csak a filozófusok absztrakcióit, elvont szellemi teremtményeit, doktrínáit nevezi, amelyek elzárják a gondolkodót a valóságos folyamatoktól, és arra kárhoztatják, hogy „hadjáratot folytasson a valósággal szemben”. De miközben ettől a „hamis tudattól” kíván megszabadulni, számtalan olyan folyamattal és problémával szembesül, amelyeket ma az ideológia témakörébe sorolunk. Marx ez utóbbiakat ugyan nem nevezte így, de a vallásra, hétköznapi tudatra, politikai eszmékre, elidegenedésre, fetisizmusra, korszellemre stb. vonatkozó elképzeléseit joggal tekinthetjük „ideológiaelméleteknek”. A továbbiakban ezt a kettősséget figyelembe véve mutatjuk be a korai Marx ideológiakoncepcióit.

3. Ideológiaelméletek Marx korai műveiben

3.1. A szociális forradalom szirénje: a tudatszerkezetek elmélete

1842 nyarán először történt meg Marx szellemi útja során az, ami azután annyiszor a későbbiekben: azért kezd bele egy elméleti kérdés kapcsán saját nézetei tisztázásába, mert körülötte mindenkit az adott problematika izgat – és saját pozícióit lehetetlen volna elfogadtatni és igazolni, képtelenség volna „fontosat” és „aktuálisat” mondani, ha nem állítaná középpontba az adott ügyet maga is. Az úgynevezett „szociális kérdés” szinte a semmiből robban bele Marx írásaiba, s ezt úgy szokás interpretálni, mint valamifajta „forradalmi tettet” a többi német filozófussal és hegelianus gondolkodóval szemben, amely (Engels mellett) az elsőként teszi Marxot „materialistává”, „kommunistává” és a valóság iránt elkötelezett „tudóssá” és „forradalmárrá”. A helyzet azonban korántsem ez. Nemcsak az őt körülvevő szellemi közegben van jelen a szociális szempont egészen a 30-as évek elejétől, de ahogyan Warren Breckman kifejti, az egész porosz szellemi életet is egyre inkább eluralja ez a tematika. A figyelem két irányból táplálkozik.¹²⁶

¹²⁵ Mah, E. Herold: *The End of Philosophy, the Origin of „Ideology”*: Karl Marx and the Crisis of the Young Hegelians. Berkley. Univ of California, 1987. 229.

¹²⁶ Breckman: *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, i. m. 149–151.

Először is a különböző tudósítók, megfigyelők, bürokraták és értelmiségiek egyre nagyobb számban közvetítenek a közvélemény számára adatokat az alsóbb osztályok szánalomra méltó állapotáról. Ezek a beszámolók helyesen érzékelték, hogy a szegénység általánossá válása elsősorban annak köszönhető, hogy a jobbágyrendszer felbomlása során keletkezett milliónyi szabad munkaerőt az agrárgazdaság elmaradott formája nem tudta sem foglalkoztatni, sem ellátni; így az elszegényedés és a lakhatási körülmények leromlása szociális katasztrófával fenyegetett. A különböző liberális reformerek a modernizáció felgyorsításától várták ennek a helyzetnek a felszámolását, aminek gyakorta csak az udvar, a feudális rétegek és az egyház látszott útjában állni. A szociális kérdés a harmincas évek végétől egy másik oldalról – ahogyan Warren Breckman bemutatja – szintén jelen van, a gyári munka megjelenésének, a munkások városi életének, nyomorúságának és embertelenségének leírásaként. Egy olyan réteg ábrázolása lesz egyre kontúrosabb, amelynek tagjait elsősorban az dönti nyomorba, hogy elvesztették minden régi emberi garanciájukat, amit a kölcsönös függőség rendszere nyújtani tudott, és egy embertelen és gépies törvények szerint működő világba csöppentek bele. Igaza van hát Terrell Carvernek, amikor Breckmannel egybehangzóan megállapítja *Marx and Engels: The Intellectual Relationship* című könyvében, hogy Marx írásaiban a szegények ügye fáziskéséssel jelenik meg nemcsak Engelshez és Hesshez, de a legtöbb ifjúhegeliánus harcostárshoz, sőt a polgári-kispolgári német sajtóhoz képest is. Ha jobban megvizsgáljuk persze azokat a témákat, amelyeket Marx „központi elméleteinek” szoktak tulajdonítani, láthatjuk, hogy nagyon sok esetben hasonló a helyzet – ahogyan például később a kommunizmus (a magántulajdon megszüntetése) és az osztályharc (a válságok és a kapitalizmus által szükségszerűen determinált folyamat) témája is csak két-három évvel a radikális fiatal és baloldali világmegváltók után kap szerepet munkáiban. Ez a fáziskésés szinte minden Marxnak tulajdonított elméletben megfigyelhető, ezért a nyolcvanas évek végétől a legtöbb szerző már nem tekinti Marx eredeti felfedezésének, központi gondolatának a fentieket; s velük együtt olyan témákat sem, mint az elidegenedés, a kizsákmányolás és a munkaérték-elmélet vagy a válságelmélet – véli Carver.¹²⁷ A „szociális probléma” ennyiben csak az első eleme annak a sornak, amivel kapcsolatban fel kell tennünk a kérdéseket: miért reagált rá Marx, miért építette bele saját elméleteibe éppen odaillő mozaikként, miért alkotta meg saját, autonóm változatát az adott elméletből, vagy elméletek kombinációjából?

Nem lehet vitás, hogy az úgynevezett ifjúhegeliánus mozgalom tágabb körében Friedrich Engels volt az, aki a legharciasabban állította gondolkodásának középpontjába a „szociális problémákat”. Hiszen már 1839-ben – persze akkor még nem hegeliánusként, csupán egy gyártulajdonos romantikus hevületű fiaként – cikksorozatot jelentetett meg a wuppertali szegények helyzetéről. Különösen arról a jelenségről, ahogyan a teljes lezüllés és alkoholizmus, illetve a vallásos miszticizmus között ingadozik a napestig gürcölő takácsok és

¹²⁷ Carver, Terrell: *Marx and Engels: The Intellectual Relationship*. Bloomington. Indiana University Press, 1984.

a hajléktalan nincstelenek mikrotársadalma.¹²⁸ Nem véletlen tehát, hogy a még Marxnál is két évvel fiatalabb, inkább a politika és a hadügy, mint a filozófia és a teológia iránt érdeklődő Engels 1842-re úgy határoz az eredeti ifjúhegeliánus program félsikereit és bukásait látva, hogy megszervezi a hozzá korban és radikalizmusban közelebb álló ifjabb ifjúhegeliánusokat, és kidolgozza a mozgalom új platformját, amelynek centrumában a szociális feszültségek állnak majd. Azokról a Berlinben maradt értelmiségiekről van szó, akik Bauer távollétében – aki ekkor Bonnban tanított – iránytű nélkül maradván, az egyetem reakciós fordulatát látva egyre harciasabban harsogták liberális és demokrata szólamaikat. (Engels egyébként hamarosan továbbáll, a katedrától megfosztott Bauer visszatér, de a „berlini kör” története számunkra ekkor már nem érdekes.)

Az Engels által megszervezett „Szabadok” szerint a hegeliánus mozgalom által addig képviselt irány helyett a szocialista és kommunista eszméket kellene határozottabban felvállalni. Ez a másik, „új” út a szociális viszonyok kiéleződésén alapulna, vagyis a félf feudális-prekapitalista struktúra gazdasági alulteljesítése, az elitek szociális érzéketlensége, az erőszakkal bevezetett polgári szabályok hatására a társadalom elégedetlenségének mérhetetlen összpontosulása és az elkerülhetetlen kapitalizálódás majdani osztályellentétei azt ígérték, hogy lehetséges egy abszolutizmusellenes programhoz és vízióhoz bázist toborozni. A radikális fiatalok „baloldali” csoportja azt gondolta, hogy a „demokratikus” és „szegénypárti” jelszavak alkalmasak lesznek arra, hogy a „népet” felrázva elsöpörjék az ancien régime-et és egy új, utópikus társadalom előtt nyissanak kapukat – tiszta lapot teremtve ezzel az abszolút szellem megvalósítása vagy csak egyszerűen a valódi reformok számára. A „Szabadok” kiindulópontja – akiket a Rajna-vidéken tartózkodó Marx igen ellenségesen fogad, s írásait folyamatosan kicenzúrázza a *Rheinische Zeitung*ból – a vidéki köznép katasztrofális anyagi és kulturális helyzete. Engels úgy véli, hogy az egész Poroszországra jellemző körülmények azért alakultak ki, mert a felsőbb osztályok, az udvar és a bürokrácia a király szándékaival egyezően egy olyan szövetséget kötött, amelynek célja a feudális politikai viszonyok visszahozatala, a privilégiumok és függések rendszerének kialakítása, valamint a gazdaság és a társadalom modernizálása – kizárólag a kedvezményezett rétegek vezetésével. Ebben az abszolutista rendszerben szinte hasonló szituáció alakult ki, mint 1789 Franciaországában, vagyis a szociális feszültségek legfőbb okozója a népet kizsigerelő abszolutizmus, azonban e nélkül nem lenne fenntartható a lekötelezések és kiváltságok hálózata, és finanszírozható a királyi kegy- és fényűzőrendszer, valamint az államilag kitűzött gigantikus projektek sora. A hatalomnak ezért nincs más választása, mint a nyers elnyomás eszközével elfojtani a szociális kérdés napirendre tűzését – eközben pedig annál jobban kiszipolyozni a népet, minél kevésbé alkalmas az már rá.

Engels egyik, Marx által visszautasított cikkének állítása szerint Németországban olyan mértékű feszültségek halmozódtak már fel, hogy bármelyik pillanatban kitörhet egy forradalom, amely megvalósítja a „repräsentatív kormányzatot” és a „sajtószabadságot”. Így

¹²⁸ Engels, Friedrich: Wuppertali levelek. *MEM* 1. 411.

az ifjúhegeliánusokra az a feladat hárul, hogy a nyilvánosság intézményeit felhasználva – természetesen az abszolút szellem aktuális állapotával összhangban – kidolgozzák azokat a javaslatokat és víziókat, amelyek nevében a nép felvázolhatja és pótolhatja a régi rendet, amit revolúciója rommá zúzott.¹²⁹ A „Szabadok” esetében a „szociális forradalom vágyának” a kelet-európai értelmiség által oly sokszor megfogalmazott programjával állunk szemben. Az elmaradott és saját szerkezetükben megrekedt területek értelmiségijének azzal a romantikus elgondolásával, amely feltételezi az elbutított, elállatiasított, dekkultúrált, nyomorult és szegény néptömegek fellázadását uralkodóik és elnyomóik ellen, amivel kapcsolatban csak a mikor és a mennyire látszik kérdésesnek. Egy olyan lázadást, amely végül elkecserepedtségében és elfojtottságában mindent elsöpör, ami korábban volt, nemcsak az okokat és személyeket, de az egész ancien régime-et a maga teljességében. A forradalom ezen reményének kulcsa a robbanás-tézis: nem egyszerűen a helyzet tarthatatlansága, az elégedetlenség, a szegénység és a nyomorúság vezet lázadáshoz, hanem az, hogy ezek artikulálódását elfojtják. Ennek állítólagos következménye, hogy a frusztráció, a kiszolgáltatottság, az elnyomottság élménye, az elégedetlenség, a „tenni kellene valamit végre”, a szenvedés, a kirekesztettség érzése és a felül lévőkről az elhallgatás és az érzéketlenség pontosan beazonosíthatatlan, de döbbenetes és korlátlan feszítő erőként halmozódik a mélyben. Amikor pedig elér egy pontot a folyamat, hatalmas és mindent szétromboló detonációval utat tör magának. A szociális forradalom hívei persze az értelmiséget ruháznák fel azzal a küldetéssel, hogy amikor mindez végbement, segítsék meg a népet, s kulturális helyzetükből, tudásukból és univerzális nézőpontjukból kiindulva vázolják fel, hogy mi következzen a pusztító megtisztulás után. A kelet-európai zsigerekbe ivódó romantikus-antikapitalista önámításnak, ennek a marxizáló (engelsizáló?) beállítódásnak aforizmatikus értékű összefoglalását adta Thoma László: „Van szegénység, nyomor, van az anyagi elnyomorodás mellett kulturális depriváció is. Elvileg tehát Közép-Kelet-Európában minden adott, hogy reorganizálódjon a munkástudat és az osztálytudat is. S mégsem adott semmi.”¹³⁰ Könnyen bizonyítható, hogy Marx a kezdetektől – így ekkor, 1842-ben is – ellenzi a társadalmi problémák redukcióját a felhalmozódó lázadási potenciál mindent elsöpítő hullámára, azonban az is bizonyos, hogy későbbi munkáiban maga is gyakorta használja a „szociális forradalom” terminust; sokszor nem teljesen egyértelmű kontextusban. Hála persze magának Engelsnek, aki élete végéig kitartott emellett a „politikafelfogás” mellett, csak éppen a „szegények” és „hatalmasok” dualitását „proletárok” és „burzsoák” szembenállására cserélte, a szegénység helyett az osztályharcot látva az objektív erő forrásának, és a szociális forradalom helyett a proletárdiktatúrát várva a közeljövőre.

Marx 1842 őszén, az ifjúhegeliánus mozgalom belső vitáiban nyíltan meg is írja Arnold Rugénak, a „Szabadok” másik vezetőjének, hogy szerinte ezek az elképzelések „forradalomtól terhesek, de elméletileg üresek”, és csak arra valók, hogy az értelmiségiek igazolják „kommunizmusukat és szocializmusukat”, anélkül hogy figyelembe vennék, a nép

¹²⁹ Engels, Friedrich: IV. Frigyes Vilmos, Poroszország királya. *MEM* 1. 430.

¹³⁰ Thoma László: A baloldali esélyekről. *Eszmélet*, 61. sz.

mit is gondol ezekről. Nyugatról importált álmodozásokról, mániákról, eszményekről, a valóságtól elrugaskodott modell-javaslatokról, tervekről, doktrínákról és utópiákról van tehát csak szó, amelyek ugyan a szociális kérdésből bizonyára nagyszerűen levezethetők, de feltehetőleg nem következnek majd abból.¹³¹ Marx szerint Engels és társai nem képesek arról beszélni, hogy melyek lesznek a jövő igazságai, csak arról, hogy mit szeretnének, hogy azok legyenek. Azt gondolják, a forradalom mindent elsöpör és tiszta lapot hagy maga után, amit aztán tetszés szerint teleírhatnak. De a „társadalmi robbanás”, amit várnak, még előttük sem nyit utat, nemhogy egy új korszak előtt. Ennyiben „egyesítik a szabadság pártjának valódi projektjeit saját politikai romanticizmusukkal, mániákus rajongásukkal a zsenialitás és a büszkeség póza iránt”. „Tipikusan berlini szalongondolkodók”, „a francia titkos társaságok inspirálják őket”, de „a kritikát felcserélik a *pozitivistá ideológiára*”. (Kiemelés – K. V.)

A „tudatszerkezetek elmélete” – az első marxi „ideológiaelmélet” – nem hivatott kevesebbre, mint hogy megválaszolja azt a feladványt, hogy a szociális feszültségek milyen összefüggésben vannak a jövő korszak korszellemével. 1842 októberében folytatásokban jelenik meg Marx beszámolója a Landtag (az országos rendek gyűlésének) vitájáról, amelyet az úgynevezett falopási törvény tervezete kapcsán folytattak. Ez a tervezet nagyban súlyosbította volna a Rajna-vidék nyomorúságát, amennyiben megtiltotta volna, hogy a helybeliek az erdőből a lehullott gallyakat és a kiszáradt fákat hazavigyék téli tüzelőnek. A szegénység miatt ugyanis nem látszott más út a fűtésre alkalmas alapanyagok beszerzésére, a tulajdonosok számára ez a „lopás” (ami kétségtávol általános és megszokott volt évtizedek óta) pedig nem tett ki jelentős tételt, ráadásul felesleges hulladékot érintett csak. Marxot mindebben nem az érdekli, hogy az intézkedés hatásai mennyiben növelik a feszültségeket, amelyek lázongáshoz vezethetnek. Sokkalta inkább, hogy ezt a kézenfekvő és humánus álláspontot miért nem képesek minimálisan sem akceptálni a „felül lévő” társadalmi rétegek. A tudatszerkezetek elmélete azt próbálja megfejtetni, hogy miért válnak kibékíthetatlenné a különböző gondolkodásmódok, miért értelmezik ennyire különbözően az újabb tényeket a társadalom más-más csoportjai. Szerinte ezt nem érthetjük meg, ha a szociális problémát a „szegények–hatalmasok” dualitása mentén vizsgáljuk, mint azt a „Szabadok” teszik Engelsszel az élükön. Ezért Marx az érdek kategóriáját középpontba állítva az érdekhez kapcsolódó gondolat elképzelését próbálja meg konkretizálni. Eszerint: mindenben, amit a társadalomról gondolunk, „saját rendünk” gondolkodásmódja mutatkozik meg.¹³² A tudatszerkezetek elmélete szerint egymás mellett élő gondolkodásmódok vannak jelen a társadalomban, saját kiindulási pontokkal, motivációkkal és belső összefüggésekkel, állandó elemekkel és be nem fogadható állításokkal. A tudatszerkezet eszerint olyasmi – ez nem Marx hasonlata persze –, mint egy dominójáték, amelynek már asztalon fekvő elemeihez (1) csak bizonyos szabály szerint, (2) csak bizonyos pontokon illeszthetünk újabb elemeket. És bizonyos elemeket, bizonyos kombinációkat soha, semmikor. Tudatszerkezetünk tehát behatárolja, hogy mit gondolhatunk: egyrésztől saját szellemi tradícióinkhoz kell

¹³¹ Marx levele Arnold Rugénak Drezdába, 1842. november. *MEM* 27. 386.

¹³² *MEM* 1. 60. (1842. április).

kapcsolódnunk, másrésről saját érdekünk mondja meg, hogy mi elengedhetetlen és mi teljességgel elfogadhatatlan álláspont számunkra.

Marx szerint amikor egy új ténnyel vagy tapasztalattal találkozunk, azt beépítjük egyéni tudatszerkezetünkbe, de hogy mit láthatunk ezekben a tényekben, milyen következtetéseket vonhatunk le belőlük, vagy milyen igazságokat bizonyítanak számunkra, az már nem személyes és autonóm szellemi tevékenység. „Könyörtelen materializmusnak” nevezi azt a jelenséget – amire tulajdonképpen az egész elmélettöredék épül –, hogy igazságunk rendszerébe mindig csak olyan elemeket vagyunk hajlandók felvenni, amelyek nem ellentétesek érdekünkkel. Az érdekünk szabja meg, hogy mely állításokat fogadhatunk el, de hogy ezek hogyan épülnek bele gondolkodásunkba, az attól függ, hogy rendünk többi tagjáéhoz hasonlatos tudatszerkezetünk milyen elemekből és kapcsolódásokból áll jelenleg. A könyörtelen materializmus részét képezi az is, hogy minden más vélekedést és álláspontot, érvet és érzést el kell vetni. A Landtag küldöttei szerint éppen ezt tették – s cikkében részletesen számba is veszi az általuk elmondottakat. Ezek bemutatása során arra következtet Marx, hogy a különböző rendek, rétegek, osztályok – különösen, hogy fizikailag is el vannak választva egymástól a nyilvánosság alulfejltségéből eredően – szükségszerűen kerülnek szembe egymással, amennyiben nézeteik önfejlődése során egyre távolodnak egymástól, s az ellentétes érdekek miatt minden új tény új benyomása csak tovább löki őket a különböző irányokba. Hisz „az érdek [mindvégig] leszavazza a törvényt”, „az indíték a gondolatot”, mert miközben maguk előtt a szereplők megmaradnak a „tisztá érvelés” talaján, aközben végkövetkeztetésük már régen prekondicionáltan összeférhetetlen vagy egybecsengő.

Az egymás mellett párhuzamosan fejlődő osztály- és réteg-gondolatvilágoknak ez a feltételezése – amely kétségkívül sokszor alapját képezi Marx különböző elemzéseinek a proletariátust illetően a későbbiekben is – hatalmas karriert járt be az előző század húszas–harmincas éveitől például Lukács „rég és új kultúrájában”, Gramsci „ellenhegemónia”-konceptiójában vagy éppen Mannheim Károly „tudásszociológiájában”, amely a tudatszerkezetek elméletének modernizációjának és kifejtésének is tekinthető. A negyvenes–ötvenes évektől az úgynevezett „kulturalizmus” hívei, Richard Hoggart a brit munkásosztályról, Stuart Hall és Paddy Whannel a generációs konfliktusról vagy éppen Raymond Williams modernitásról szóló tanulmányai hasonló módon várták (vagy éppen tekintették pesszimistán) a szubkultúrák ellenkultúrává és ellenideológiává fejlődését.¹³³ Hogy E. P. Thompson nyíltan mondja ki a reményeket egy forradalmi ellenkultúra létrejöttével kapcsolatban: az 1800-as évek tudatos és szervezett munkásosztálya nem felülről szervezve, hanem valamilyen osztályharcos ideológia mentén jött létre. Éppen ellenkezőleg: egy osztály sokszínű, ellentmondásos és eklektikus kulturális és politikai tradíciójából, ideológiáiból és tapasztalataiból öntudatlanul kristályosodott ki, mint az osztály saját tudata és identitása. Az osztály ezért nem „dolog”, nem „fogalom”, hanem hasonló helyzetben lévő emberek külső-belső viszonyai, amelyeket közös tapasztalatuk határoz meg. Az osztály

¹³³ Hoggart, Richard: *Művelődés, gondolkodás, szokások: az angol munkásosztály – belülről*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1975.

azokat az egységeket és különbségeket jelenti, amelyek más osztályokhoz képest, más osztályokkal szemben jönnek létre. A forradalmi cselekvővé szerveződés végpontja természetesen a közös identitás és az osztályá tevő érdek felismerése. De ezekhez a forradalmi tradíciók újraépítésén, a közös hétköznapi tapasztalatok saját feldolgozásán és a célok, értékek, világnézetek intézményesülésén keresztül vezet az út. Thompson szerint forradalmi osztály tehát az az elkülönült kultúra, amely morális elvekben, magaskultúrában, politikai-társadalmi világnézetben, közösségtudatban, szolidaritásban, vagy esetleg közös ellenségképekben és igazságelemekben manifesztálódik.¹³⁴

Marx feltételezése az autonóm módon fejlődő, az érdek és tradíció alapján határok közé szorított tudatszerkezetek folyamatos és radikális eltávolodásáról (és közeledéséről) fontos következményekkel jár a filozófus ekkori nézeteit illetően. Az aktuális helyzet megítélését – a falopási törvény megszületésének körülményeit – úgy értelmezi, mint minden társadalmi réteg harcát egy ellen. A pauperizmus szerint azonban nem csak olyan „radikális tény”, amely a különböző érdekek miatt visszafordíthatatlanná teszi a tudatszerkezetek eltávolodásának folyamatát. Egyúttal két nagy táborba sorolja a különböző tudatszerkezetekkel rendelkező társadalmi rétegeket. Marx 1842-ben meg van győződve arról is, hogy az érdekkülönbség hatásához hasonlóan az alapérdekek hasonlósága rendezi a frontvonalakat, így végső esetben összebékíthetővé teszi a különböző rendek, osztályok és rétegek tudatát. Konkrétan: az egyik táborba egy ilyen kiélezett helyzetben azok kerülnek, akiknek társadalmi helyzetükben a privilégiumokhoz való ragaszkodás és a tulajdonosi lét központi szerepet tölt be. Ennek köszönhetően ők olyan igazságokat fognak választani, amelyekben közös lesz a magánérdek középponti helye – meghatározva egész tudati mintázatukat. „Az érdek kicsinyes, merev, szellemtelen és önző lelke csak egy pontot lát, azt a pontot, ahol megsértik, akárcsak a durva ember, aki valamelyik járókelőt a világ leggyalázatosabb, legelvetemültebb teremtményének tartja, mert a tyúkszemére lépett. Tyúkszemével néz és ítél; az az egy pont, amelyen a járókelő vele érintkezik, szemében az egyetlen pont, amelyen ennek az embernek a lény a világgal érintkezik. De ha valaki rálép a tyúkszemére, attól igazán még becsületes, sőt kitűnő ember maradhat. Mint ahogy nem szabad az embereket tyúkszemetekkel nézve megítélnetek, éppúgy nem szabad őket magánérdeketek szemével nézve sem megítélnetek. A magánérdek azt az egy szférát, amelyben egy ember ellenségesen szembekerül vele, ennek az embernek az életszférájává teszi. A magánérdek a törvényt holmi patkányfogóvá teszi, aki a kártevő állatot ki akarja irtani, mivel nem természetkutató, és ezért a patkányban csak kártevő állatot lát.”¹³⁵

A frontvonal másik oldalán található a feudalizmusból visszamaradt gondolkodásmód, amely a szegények számára a rőzse összegyűjtését nem tekinti bűnnek. A szegény rétegek tudatszerkezete a korai Marx szerint öröklés és a szokásjog alapján alakul ki; erre jellemző egyfajta szolidaritás és természetes igazságosságérzék, ami fellázad az önkény és önzés

¹³⁴ Thompson, E. P.: *The Making of the English Working Class*. London, Vintage, 1966. (*Az angol munkásosztály születése*. Budapest, Osiris, 2007.)

¹³⁵ MEM 1. 121. (1842. október).

minden formája és gondolata ellen. Egyfajta ösztönös közösségiség és egymásrautaltság, ami alternatívát jelenthet az önzés világát építő felső rétegekkel szemben. „A gallyfa éppoly kevésbé van szerves összefüggésben az élőfával, mint a kígyó levetett bőre a kígyóval. Maga a természet a száraz, a szerves élettől elválasztott, letört vesszőkben és ágakban – ellentétben a szilárdan gyökerező, nedvdús, levegőt, fényt, vizet és földet saját alakjukká és egyéni életükké szervesen asszimiláló fákkal és törzsekkel – mintegy a szegénység és a gazdagság ellentétét fejezi ki. Ez a szegénység és gazdagság fizikai ábrázolása. Az emberi szegénység érzi ezt a rokonságot, és ebből a rokonságérzetből levezeti tulajdonjogát, s ezért ha a szerves természeti gazdagságot a tulajdonos előre biztosított osztályrészének tartja fenn, akkor a természeti szegénységet a szükségnek a véletlentől függő osztályrészeként követeli. Az elemi erőknél ebben a játékában baráti erőt érez, amely humánusabb, mint az emberi.”¹³⁶ Ennyiben potenciálisan a prekapitalizmust igazi kapitalizmussá változtató rétegek és a kapitalizálódással szemben egy közösségi társadalomról lemondani nem tudó és akaró „nép” áll egymással szemben. Egyik sem léphet ki gondolkodásmódjából, érdekeik miatt nem juthatnak kompromisszumra az igazán lényeges kérdésekben, s a társadalmi konfliktusok és következmények hatására előbb-utóbb politikai döntésre kell jutniuk egymással szemben. Marx számára a szociális probléma szerepe a folyamatok egészében tehát nem az, hogy forradalmi robbanást idézhet elő megfelelő konfliktus és agitáció eredményeként – mint Engels és társai gondolták –, hanem hogy visszafordíthatatlanul eltávolítja egymástól a két tábor tudatszerkezetét, egyszersmind kijelöli a jövő korszakának alapvonalait.

A tudatszerkezetek elmélete egészen megszületésének pillanatától igen problémássá vált (mind Marx, mind a későbbi marxizmusok számára), még ha alapvetően nem is akart többet, mint alátámasztani egy állásfoglalást a mozgalom és lapjának stratégiáját illetően. Az aktuálpolitikai üzenet egyértelmű: Marx szerint akár még folytatható is a reformjavaslatok megfogalmazására és a közvéleményhez apellálásra építő baueri stratégia, a sajtó ráadásul teret nyithat a nép problémáinak demokratikus artikulációja, a nép gondolkodásmódjának megjelenése számára is – szemben a biztos bukásra ítélt lázítással. Hiszen az „érdek” fogalma elég tág ahhoz, hogy az alsóbb rétegek lázadásától rettegő felső társadalmi csoportok képviselőinek ne álljon akár „érdekében” is bizonyos szociális reformok, közösségi, szociális és humánus intézkedések bevezetése és radikális gondolatok elfogadása. Ha másért nem, saját hatalom- és pozícióféltésük miatt. A tudatszerkezetek elméletével azonban nem csak az a baj, hogy Marx valószínűleg mindebben már egyáltalán nem hitt kiötlésének pillanatában sem, csupán nem látott más „reálpolitikai” utat a mozgalom számára...

A tudatszerkezetek elméletét „önmagában” szemlélve ezen túl beleütközünk két olyan jelentősebb problémába, amelyek mindvégig ott munkálnak a korai Marx következő években született munkáinak hátterében – nem is beszélve a marxizmusok és Marx-értelmezések évszázados recepciójáról. Az egyik esetében arról van szó, hogy a tudatszerkezetek elméleti töredékei kettős elmélet körvonalait rajzolják meg: egyrészt a belsőleg különböző irányokba

¹³⁶ Uo. 119.

fejlődő, egyedi és sajátos miliót és gondolatvilágot kiadó „puzzle”-tudat dimenziójában; másrésről az érdek miatt egymástól szükségszerűen távol maradó vagy éppen egymáshoz szükségszerűen mind jobban hasonlító ideológia dimenziójában, amikor az egyes társadalmi csoportokra jellemző gondolatok különbségei végső soron az érdekhatárok következményei. A tudatszerkezet ezeket jelentené egyszerre, s nehéz ma már megállapítani, hogy a korai Marx mennyire viszonyult tudatosan ehhez a párhuzamossághoz. Pedig a marxizmusoknak saját bőrükön kellett meg tapasztalniuk, hogy az érdek középpontba állítása milyen nehézségeket és anomáliákat eredményez. Egyrésről van ugyanis az érdek, ami befolyásolja, mely gondolatokat nem fogadhatják el a különböző társadalmi csoportok tagjai, és mely cselekedeteiket kell mindenképpen „racionálisan” igazolniuk. Másrésről van az adott társadalmi csoportok saját tudata, vagyis amit „maguktól” gondolnak, és amit tenni szeretnének. Ebben a modellben az „érdek” az aktív elem, amely létrehozza a történelmet előrevivő társadalmi-politikai konfliktusokat, és garantálja, hogy a társadalmi szereplők tudata annyira különbözzék egymástól, hogy csakis különböző világok alapjait jelenthesse.

John Clegg szerint a marxisták számára azonban már elég korán felvetődik a kérdés ezzel kapcsolatban: ha a munkások „osztályérdeke” nem engedi az osztály tagjainak számára olyan nézetek és cselekedetek akceptálását, amelyek ellentétesek ezzel az érdekekkel, akkor miért nem válnak a munkások egyre inkább „marxistává” és „kommunistává”? Akkor a forradalmi szociáldemokrácia helyett miért választják a nacionalizmust, a liberalizmust vagy éppen a keresztényszociális nézeteket? Clegg szerint erre a rossz kérdésre csak rossz válasz születhetett: az ideológia pozitív elképzelése, mely szerint (továbbgondolva a szerző levezetését) a burzsoázia és szellemi szövetségesei ugyan nem sorakoztathatják fel a munkásokat nyíltan proletárérdekeik ellen való eszmék és programok mögé – de olyanok mögé igen, amelyek a munkások számára „semlegesek”, „leszerelők”, a burzsoáziának ellenben az érdekeit szolgálják. Az „érdek” behatároló szerepe tehát kijátszható a munkások „tudatszerkezetének” pacifikálásával és manipulálásával. A marxizmus szerint erre a helyzetre a válasz csak a polgári ideológiák leleplezése és a munkásság érdekeinek és történelmi céljainak tudatosítása lehet.¹³⁷ Az „osztályérdeket” az ideológiaelmélet középpontjába állító Marx-értelmezések számára egyértelműen a munkások tudatosítása lesz a központi törekvés: hiszen a proletárok mindaddig leszerelhetők „semleges” ideológiák segítségével, ameddig nem tudják önmaguk eldönteni, mely igazságok és elméletek felelnek meg objektív érdekeiknek. Ez a gondolat eléggé távol sodródik a marxi tudatszerkezetek elméletének tartalmától, szándékától és céljától. *A marxizmus ugyanis egyre inkább a kapitalizmus osztály- és érdekviszonyai objektív leírásának tekintette önmagát, az ideológiát pedig szép lassan azonosította az osztály érdekének nem megfelelő tudati tartalmakkal.* Szinte valamennyi klasszikus marxista osztályelméletben, de különösen a marxizmus–leninizmus doktrínájában visszaköszön az az elem, hogy a tudatszerkezetek spontán fejlődésébe kívülről

¹³⁷ Clegg, John: *Rereading Marx on Ideology*. Presented to the Marx and Philosophy Society, Joe McCarney memorial conference, London Knowledge Lab. 25 October 2008.

be kell avatkozni, mert az érdek nemcsak saját öntudatlan szellemi folyamatait irányítja, de a manipuláció szintjén az osztályok közötti harcokat is.

Ez a probléma persze inkább a XX. század marxista buktatóinak ismeretében lényeges, szemben a tudatszerkezetek elméletének másik tökéletlenségével, ami a következő hónapokban Marx számára is számtalan kihívást és nem várt elméleti nehézséget tartogatott. Ekkoriban Marx számára nem kérdés, hogy a „rég” uralkodó gondolatokat magasba emelő rétegek vereséget fognak szenvedni az „új” gondolatvilágot kiépítő néptől, a legyőzhetetlenül széles tömegektől. Azonban itt hosszú távon egy súlyos probléma jelentkezik: a „következő korszak”, az új győztes gondolatok – amelyek felváltják az addig uralkodó rendek világképét – mennyiben lesznek ténylegesen újak? Hisz ha az érdek dönt arról, mely elemek épülhetnek be a tudatba, akkor a tudatszerkezet bármilyen önfejlődése ellenére a tudat a jelen érdekviszonyok következménye. Akkor a késő feudális gondolkodásmódot képviselő tömegek tudatszerkezete lesz a jövő korszaké – annak ellenére, hogy tartalma sok tekintetben még a prekapitalista rétegek tudatánál is elmaradottabb. Az alsóbb osztályok tudata ugyanis – mondja Marx – számtalan tradicionális elemet, spontán igazságot, organikus megérzést és a régi időkből felhalmozott tapasztalatot és igazságelemet tartalmaz; az újak ezekhez épülnek hozzá. Ami tehát ennek a korszaknak a következménye és a múlt örökségébe épül bele, annak kellene messze túljutnia ezen a korszakon, egy másik világ teljesen különböző igazságait nyújtva.

Marx 1842-ben úgy gondolja, hogy a nyilvánosság, a filozófiai sajtó alkalmas arra, hogy keretükben megfogalmazzák azokat a reformjavaslatokat és igazságokat, amelyek összhangban vannak a nyomorgó milliók érdekeivel és tudatszerkezetével, alkalmasak a társadalmi robbanás megakadályozására és a német modernizációs folyamat elősegítésére. Ez viszont az értelmiség szerepét extrém módon felértékelő romantikus illúzióként hihető csak; egészen pontosan addig, ameddig az ifjúhegeliánus mozgalom fennáll. A tudatszerkezetek elmélete „önmagában” azonban alapvetően nem ígérhet többet, minthogy megmondja: a jelen ideológiai harcai közül melyik fél kerül ki majd győztesen, mit fognak gondolni a győztesek a soron következő politikai harcban – még ha az mindent eldöntő harcnak is tűnik. Így csak közvetve beszélhet a korszakok egymásutánjáról, egy új valóság új szellemiségéről, egy új szellemiség új valóságáról. A tudatszerkezetek elméletéből önkritikaként, vagy öntudatlanul, 1842 után nem is marad más, mint egy tudatelméleti alaptézis, mely szerint a jelen tudata és a jövő tudata (korszak) közötti kapcsolatot a jelenből kinövő és jövőt alakító ideológiák (tudatszerkezetek) teremtik meg, amelyek kölcsönhatásban állnak a változó valósággal...

3.2. Hogyan legyünk radikálisak, ha nem lehet? – az ideológiakritika

1843 elejére az ifjúhegeliánus mozgalom és a többi radikális reformer szellemi kör helyzetében gyökeres változás következik be Németországban. A hatalom ugyanis egyre teljesíthetlenebb követeléseket állít azok elé, akik sajtóorgánumaik és különféle broszúráik, publikációik, klubjaik, műhelyeik révén részt akarnak venni a nyilvánosságban. Tulajdonképpen feltétlen és kritikátlan lojalitást követel meg tőlük a különféle nyugati elemeket az abszolutista és késő feudális rendszerbe építő reformintézkedésekhez; majd amikor ezt nem tudják és akarják teljesíteni, büntetőjogi és cenzurális szankciókat fogantatnak velük szemben. A baloldali hegeliánusokat azonban nem is ez lepi meg igazán – ekkorra már egyre kevesebben fűznek reményeket IV. Frigyes Vilmos politikájához –, hanem a „reakciós”, „abszolutista”, „konzervatív” intézkedések teljes visszhangtalansága a társadalom széles rétegeiben. A tágabban vett ifjúhegeliánus kör tagjai ugyanis kivétel nélkül úgy vélték, hogy hasonló tendenciák megerősödésének hatására szükségszerűen ki kell éleződni ha nem is a társadalmi, de legalábbis a politikai feszültségeknek. De semmi ilyesmi nem történt. A *Rheinische Zeitung* betiltását például csak néhány szalonvita és tiltakozó levél követte. Sőt, úgy tűnt, bizonyos társadalmi csoportok számára – s ilyenek voltak a hihetetlenül felduzzadt bürokrácia különböző szintjei vagy éppen az állam kegyeitől nagyban függő gyenge újbурzsoázia frakciói – ez a régi-új szituáció sokkal kényelmesebb és kedvezőbb lehetőségeket teremt, mint a korábbi ingatag időszak. Erre a helyzetre az összeomlás után nyilvánvalóan magyarázatot kellett találnia a baloldali hegeliánusok többségének, s elsősorban politiko-teológiai elkötelezettségüket ismerve nem csoda, hogy a porosz államideológiává lett vallást tették meg a fő felelőssé a kialakult helyzetért. A társadalom némaságát és mozdulatlanságát két irányból magyarázták. Az egymással később összebékíthetetlennek bizonyult koncepciók egyike Bruno Bauer kritikai filozófiája volt, a másik Ludwig Feuerbach filozófiai humanista elképzeléseinek alapult. A két elgondolás nem csak tartalmát tekintve különbözött egymástól, de konzekvenciáit tekintve is teljesen eltérő következtetéseket tett lehetővé. Ezzel megkezdődött a ifjúhegeliánus mozgalom szétesése, ami oda vezetett, hogy hamarosan számtalan egyéni politikai irány és szellemi koncepció váltotta fel a korábbi, legalább részben egységes platformokat.

Bruno Bauer nézetei szerint – akit elsősorban a berlini hegeliánusok követtek – az emberek totális alárendelődése és függése vallási képzeik következménye, amelyek teljesen elembertelenítik és az állat szintjére süllyesztenek vissza őket. Ennek az embertől idegen helyzetnek a felszámolása csak akkor történhet meg, ha „az öntudat abszolúte hadat üzen a vallásnak”. Különösen a kereszténységnek, ami minden vallás legrosszabbika. Bauer elmélete nem más, mint a felvilágosodás radikális ateizmusának hegeliánus változata, amely a vallás teljes elvetéséhez vezet. Számára a szubjektum lényege az öntudat: „isten meghalt a filozófia számára, és csak az én mint öntudat él, amely működik, alkot és jelen van mindenhol”. Bauer az ifjúhegeliánusok egyik központi témáját veszi újra elő, a vallás elidegenedésként való értelmezését – ami egyébként Feuerbach elméletének is a középpontjában áll. Bauer számára a racionális kritika isteni eredetű, a kritikai öntudat pedig abszolútként ismeri fel magát Hegel abszolút szellemének előrehaladása során. A vallás ennek az útnak egyik állomása, hiszen a

vallásos ember számára már az öntudat áll a középpontban. Csakhogy a vallásos öntudat elidegenedett formája a tényleges öntudatnak, hiszen nem magában, hanem az isteniben ismeri fel saját lényegét. A kereszténység a krisztusi istenemberbe helyezte át az ember öntudatát, ezzel lehetetlenné tette, hogy az felismerje saját szabadságát és racionalitását. Bauer szerint a vallás megszüntetése „a tudat ébredése”. Ehhez azonban elengedhetetlen a világi hatalommá vált és az államot is történelmileg hatalmába kerítő egyház megszüntetése is. Álláspontja szerint ugyanis az egyház és a politika összefonódása hatalmi eszközzé tette a vallást.¹³⁸

Ahogy Massimiliano Tomba megfogalmazza: Bauer úgy vélte, az embert a gondolkodás képessége teszi emberré, egyben képessé arra, hogy a helyzetet felmérje, nyomorúságát, elnyomottságát és a vele történt igazságtalanságokat felismerje. Hiszen ezek nélkül nem változtathatja öntudata részévé a létformát, amit élni akar, a szabadságot, amit magának kíván, az igazságosságot, amit jogosnak gondol. Ebből a koncepcióból pedig evidensen következik, hogy ha egy tarthatatlan helyzetben az emberek nem láznak, az csak úgy lehetséges, ha öntudatuk nem fejlődhetett ki, ha az emberi minimum alá kényszerítették őket.¹³⁹ Bauer és követői szerint a nép képtelen arra, hogy bármi színvonalasat és fontosat gondoljon, s az elmúlt időszak legnagyobb tévedése annak a hegeli nézetnek a figyelmen kívül hagyása volt, hogy az átlagemberek – akik eddig mindig vallásosak voltak – csak fenntartóként szerepelhetnek a világtörténelem színjátékában – s ha alakítóként akarnak fellépni, abból csak baj származhat.¹⁴⁰ A kudarc oka az alsó osztályok eredendő képességbeli hiányossága a forradalmat illetően, amelyet az intézményes keresztény államvallás évezredes, lassú dehumanizáló tevékenysége idézett elő. Bauer követői egyfajta ateista és anarchista öntudatfilozófiát választottak ezután, ami a romlott állami-egyházi hatalommal és a vallásilag elbutított tömeggel szembeni szabad és emberi öntudat kettősségén alapult.

Ludwig Feuerbach elképzelései mindezzel gyökeresen szemben álltak, amennyiben *A kereszténység lényege* című művében úgy véli, a vallások pótmegoldás voltával van csak probléma, amennyiben azok eltorzítják, meghamisítják az Ember antropológiai adottságait. A vallásos ember az isten prédikátumává változtatja mindazt, ami nem lehet, de lenni szeretne. A haláltól retteg, ezért az istent halhatatlannak képzei. Tudatlan, ezért istene mindent tud. Kisserű és gonosz, a legfelsőbb lény ezért megbocsátó és korlátlan szeretettel bír. Az ember élete nyomorúságos, ezért hisz abban, hogy a szenvedés elnyeri jutalmát a mennyben. Kiszolgáltatott, ezért reménykedik a mindenható segítségében. Feuerbach szerint az ember csak úgy tud megszabadulni a vallástól, ha önmagát nem a fantáziában találja meg, ha a

¹³⁸ Bjorge, Nathan W.: *The Inverted Essence: the Young Hegelian Critique of Religion 1835–1845*. (Konferencia-előadás.) Berkeley, California, April 2009.

¹³⁹ Tomba, Massimiliano: *Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer*. In: Moggach, Douglas: *The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006. 91.

¹⁴⁰ *MEM* 2. 77. (1844).

világát emberivé változtatja, ha problémáira valóságos megoldást talál.¹⁴¹ Feuerbach követői – szinte mindenki Berlinen kívül, különösen Arnold Ruge, Moses Hess és részben Marx és Engels is – ezeket az alapelveket politikailag értelmezik, amennyiben a középpontba helyezik Feuerbach azon mondatát, amely szerint „az igazi Szeretet, Vágy és Ész a szabad szeretet, a szabad vágy és a szabad ész”.¹⁴² Ennek a szabadságnak alapja, hogy az ember ne egy túlvilági istenben s egy e világi egyházban keresse a számára fontos dolgokat, hanem az EMBERBEN. Vagyis hogy az önmagában lévő partikuláris egyén és a nembeli Ember elválasztottsága megszűnjék. Az embereket meg kell tanítani emberi módon szeretni, szabadnak lenni, gondolkodni, cselekedni, hinni, élni, politizálni és célokat kitűzni. Arnold Ruge, akivel Marx 1843 végén együtt vonul emigrációba, mindebből le is vonja a megfelelő pragmatikus következtetést: egy felvilágosító folyóirat mellett egyben egy olyan tényleges közösségre van szükség, amely terjeszteni képes egy új emberi ethosz sajátosságait is. Tehát Bauer követőinek egoista, anarchisztikus-messianisztikus elképzelése helyett egy kvázi vallásos aufklerista-közösségi program lenne a cél, amelynek megvalósításába bele akarja vonni magát Marxot is a *Deutsch-Französische Jahrbücher* című mozgalmi lap elindításával.

A két elképzelés tehát – miközben egyaránt a vallást mint a korszakban központi jelentőségű ideológiát támadja – teljesen másban látja az összeomlás okát, vagyis azt, hogy a széles tömegek miért nem hallgattak a hegelianusok hívó szavára, és miért nem álltak ki mellettük a hatalom megkeményedésének, a liberális intézkedések visszavételének időszakában. „Míg Bauer szerint a vallási illúziók totálisan lealacsonyítják a humánusmot [ezért meg kell szabadulni tőlük, a hatalommal együtt, amely manipulációs célból kifejlesztette őket], Feuerbach szerint a vallást vissza kell vezetni emberi alapjaira, mert az egy elidegenedett emberi gondolkodási forma, amely elszakítja az embert eredeti nembeliségétől.”¹⁴³ Bauer szerint tehát a korszak ideológiái nem lehetnek részei az emancipáció tudatának, mert hatalmi eszközökként születtek és fejlődtek, Feuerbach pedig úgy véli, az emancipációnak ezeket is fel kell szabadítani és meg kell szüntetnie emberi elidegenedettséget. Bauer szerint a népnek (a tömegnek) nem maradtak emberi képességei, ezért az öntudat élharcosainak kell megvívni az ész felszabadító harcát. Feuerbach meggyőződése, hogy az örök emberi képességek most is megvannak, csak eltorzult és elidegenedett formában, a kereszténység mélyén. Ezért ki kell őket szabadítani és fejleszteni.

Marx ezek továbbgondolása helyett azonban inkább saját elgondolásait szerette volna megmenteni 1843 tavasza után. Azt a koncepciót, amely kezdetben arról a naiv feltételezésről szólt, hogy a nép igazságai (tudatszerkezetének kikristályosodása és elkülönülése révén) már mennyiségi okokból is győzedelmeskedni fognak az udvar és a felsőbb rétegek igazságai felett, s az új korszak gondolkodásmódjának kiindulópontját jelentik majd; később azonban, a

¹⁴¹ Feuerbach, Ludwig: *The Essence of Christianity*. In: Stepelevich: *The Young Hegelians*, i. m. 95. (*A kereszténység lényege*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1961.)

¹⁴³ Breckman, Warren: *The Symbolic Dimension and the Politics in Left Hegelianism*. In: Moggach: *The New Hegelians*, i. m. 80.

hegeli államjog kritikája során – ahogyan a kilencvenes évek közepén Michael Hardt és Antonio Negri megmutatta – egy ideológiaelmélet-alapú demokráciaelméletté szélesedett. Marx felismeri, hogy következetesen végigvezetve gondolatmenetét, annak egy spinozai értelemben vett abszolút demokrácia koncepcióban kell kiteljesednie.¹⁴⁴ Vagyis az 1843-as Marx szerint – ebben persze erősen közrejátszik Arnold Ruge szellemi befolyása – a nép tudatszerkezete az új korszak tudatának kollektív és organikus alapjává válik – megvalósítva ezzel minden demokráciák legautentikusabbját.

Ennek a koncepciónak lényege, hogy Marx komolyan veszi a demokráciának azt az alapkritériumát, amely szerint abban a démosz uralkodik, s úgy véli, csak ennek tényleges megvalósulása esetén tekinthető magasabb rendűnek ez a forma az egyéb kormányzati formáknál. A nép uralma ugyanis nem egyszerűen annyit jelent, hogy az egyéni érdekek valamiféle közös akarattá artikulálódnak, mint a liberális demokráciákban, vagy hogy az uralkodó egyéni akarata esetleg beemel más partikuláris érdekeket is a kormányzásba, mint a monarchiában, hanem hogy létezik egy közös vágy (*desire*), amely a politikai képviselet és reprezentáció révén érvényre jut. Démoszra csak akkor válik a nép, ha létrejön belőle egy közös politikai és tudati test, amely azután már szinte személyllyé válva kormányozhat, vagy amit egy az egyben felvállalhat a kormányzás. Ebben a spinozai totális demokráciában tehát nem egyének, hanem organizmusok (kollektívumok) a főszereplők, akik kollektív igazságok alapján lépnek fel. Ugyanakkor – állíthatjuk Hardt és Negri alapján – nem abban az értelemben, mint a görögöknél, ahol az egyén a közösség alá volt rendelve, vagy a despotikus rendszerekben, ahol az uralkodó homogenizáló önkénye alá. Ellenkezőleg: Marx koncepciójának kulcsa a népélet, amelyből organikus módon kifejlődik a népszellem, beleértve a politika intézményeire és működésére vonatkozó közös tudást is. A demokrácia így a népéletből folyamatosan, természetesen kinövő népszellem képviselete és reprezentációja, amely egyben a nép önvezetésének és fejlesztésének autentikus formája is, a demokrácia központi intézménye pedig nem a magánéletet tagadó civil társadalom, nem a képviseleti törvényhozó szerv, nem az állam – hanem a nyilvánosság, ahol megjelenik és kikristályosodik a nép mindenkori állapotának és akaratának megfelelő organikus szellem.

Érthető, ha Marx úgy értelmezi a radikális mozgalmak elhallgattatását, mint annak következményét, hogy ez a bizonyos népszellem nem tudott egy szinten túl fejlődni. És nem csak azért, mert a nyilvánosságot betiltották, hanem mert nem tudott élni a még meglévő korlátozott nyilvánosság adta lehetőségekkel. Akadémikus a kérdés, hogy Marx elemzésében Bauer, Feuerbach vagy a radikális demokrata Ruge nézeteihez áll-e közelebb, hiszen mindhármuk hatása kimutatható magyarázataiban. Úgy véli, hogy a megrekedtség azért következett be, mert az embereket tudatuk megakadályozta abban, hogy szellemiségük egy bizonyos szinten túl fejlődhessen, de nem gondolja, hogy ez valamifajta manipuláció, ármánykodás, elnyomás eredménye volna, amely végzetes impotenciává vált az alsóbb rétegekben. Szerinte a népben megvan a képesség a demokrácia valódi alapjává válásra és az

¹⁴⁴ Hardt, Michael – Negri, Antonio: *Spinoza's Democracy: The Passions of Social Assemblages*. In: Callari, Antonio (ed.): *Marxism in the Postmodern Age*. New York, Guilford Press, 1994.

új korszellem kiharcolására, s a kérdés, hogy ezzel a képességgel miért nem élt, miért nem lázadt, amikor megfosztották lehetőségeitől. Az okok megfejtéséhez – Bauerral szemben – Feuerbach *Előzetes tézisek a filozófia reformjához* című munkájának egyik passzusához folyamodik. A „saját korának valóságával egységet alkotó korszellem” tézise most konkrét formát nyer, alkalmassá válik arra is, hogy Marx felhasználja a népeletből keletkező népszellem elmaradt kifejlődésének elemzésére. Feuerbach így fogalmaz: „A lét, amellyel a filozófia kezdődik, nem választható el a tudattól, a tudat nem választható el a léttől. A tudat realitása a lét, de éppúgy megfordítva a lét realitása a tudat.”¹⁴⁵ Ez Marx számára két dolgot is jelent. Először a „tudatos lét” oldala – ahogyan Leszek Kołakowski ezt megfogalmazta – arra utal, hogy egy kor igazságai nem racionális, hanem praktikus alapon alakulnak ki, tehát azért fogadják el őket, mert természetesek, normálisak, megszokottak, evidensek és mindaddig érvényben maradnak és hatnak, ameddig használhatóságuk és eredményességük meg nem kérdőjeleződik.¹⁴⁶ Másodszor a – mondhatjuk szemléletesen, bár kissé nyakatekerten – „létes tudat” oldala arra a következtetésre vezet, hogy az emberek tudata visszahat életükre, amennyiben igazságaik és evidenciáik behatárolják és megszabják vágyaik, cselekedeteik, elméleteik és magyarázataik, érzéseik, céljaik, világuk alakításának hatókörét, horizontját. Ha pedig ez így van, akkor már könnyen érhető, hogy a népszellem kifejlődése azért maradhatott félbe, mert az emberek tudatában még olyan elemek vannak erőteljesen jelen, amelyek nem engednek egy ponton túl haladni létüket, s tudatukat is ketrecbe zárják – ez pedig mindaddig így is marad, ameddig ezek az „ideológiai” elemek meg nem kérdőjeleződnek. Marx egyetért abban Bauerral, hogy ezek legtöbbször a vallás hatásának köszönhető, ugyanakkor Ruge bürokráciaelemzése kapcsán egy sokkal komplexebb ideológiai hatást feltételez, amelyet nem lehet egyszerűen ateizmussal legyőzni.

Mindez a kétségkívül sok irányból összehordott és szétfolyó elmélet azonban (amely a demokrácia alanyának a népeletből kifejlődő organikus népszellemet tekinti és ennek korlátozottságának okait keresi) tartalmaz egy igen inspiratív és érdekes tézist, amelyet a korai Marx úgynevezett ideológiakritikai programja egyik kiindulópontjának is tekinthetünk. Véleménye szerint – és ez volna a központi gondolati mag – az emberek nem csak azért fogadják el igazságukat természetesnek, mert praktikus módon használhatók, mert öröklöttek és hagyományosan elfogadottak, vagy mert a közösség részévé válásnak ezek az előfeltételei. Van erre egy sokkal nyomósabb okuk is, és ez éppen az, amit Marx a legfőbb problémának lát: az, hogy ezek az igazságok behatárolják, egy adott horizonthoz láncolják őket. Az emberek „mindennapi konzervativizmusa” éppen erre vágyik: biztos eligazodásra, (pót)megoldásokra, térképre, iránytűre egy ezek nélkül a hétköznapi világban kiismerhetetlen, élethetetlen és bizonytalan világban. „A vallás a nép ópiuma” – fogalmaz a korszak legfontosabb ideológiájával kapcsolatban Bruno Bauer hasonlatát kölcsönvéve, de hozzá is

¹⁴⁵ Feuerbach, Ludwig: *Előzetes tézisek a filozófia reformjához* (1842). In: uő: *Válogatott filozófiai művei*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979, 198.

¹⁴⁶ Kołakowski, Leszek: Karl Marx and the Classical Definition of Truth. In: uő: *Toward a Marxist Humanism*, i. m.

teszi a félreértések elkerülése végett Feuerbach-kal szólva, hogy csak mint „a szívtelen világ szíve, a szorongatott teremtmény sóhaja”, tehát az „illuzórikus boldogság forrása”.¹⁴⁷ Az ideológia tehát – mondja a fiatal Marx talán kissé túlfűtötten patetikusan – szívet ígér az embernek, aki másutt nem talál, valamiféle cselekvés lehetőségét azoknak, akiknek élniük kell az életüket. Az ideológiának éppen legfőbb gyengesége jelenik meg tehát egy adott kor embere számára annak legfőbb erényeként.

Az eddigi értelmezések szerint az ideológiákat Marx azért tekintette „a nép ópiumának”, mert azok elkábítják, becsapják, hallucinációkhoz vezetnek, manipulálják az embereket, mint a drogok.¹⁴⁸ Andrew M. McKinnon tanulmánya azonban döntő fordulatot hozott ebben a kérdésben. Kimutatta ugyanis, hogy Marx idejében az ópiumot az emberek legkevésbé sem a mai kábítószeres szinonimájaként tartották számon. Függséget okozó kriminális bűncselekmények számukra csak perifériálisan jelentek meg e drog miatt – mint Bruno Bauernél, aki az államot és az egyházat ideológiai tevékenysége kapcsán éppen ilyen kirívó büntetéssel vádolja. „Az ópium egészen az 1860-as évekig normális adagolás mellett igen elfogadott volt, a kapható orvosságok ötöde nagy adagokban tartalmazta. [...] Marx is gyakran alkalmazta ezernyi bajára [...] Mindazzal együtt persze, hogy az ópium normális volt a mindennapokban, nem jelenti, hogy ne vezetett volna társadalmi problémákhoz.”¹⁴⁹ A háztartásokban összevissza használták, ezzel kiszámíthatatlan volt a hatása, ráadásul a gyerekek lenyugtatásában is nagy szerepet szántak neki, s egyre több és arrogánsabb kereskedő igyekezett minél több ügyfelet bevetni, olyan hatásokat is tulajdonítva a szernek, amely nem volt igazolható. Az ópium tehát nemcsak gyógyszer volt abban az időben, amikor Marx hasonlatában felhasználta, de megoldás és csodaszer egyre több problémára. Marxot az a mechanizmus érdekelte, ahogyan „az ópiumhasználat egyre gyakoribbá vált, a munkásosztály kondícióinak romlásával párhuzamosan”. Az ópium segített elviselni a helyzetet, megoldani a mentális problémákat, kikúrálni és csillapítani a bajokat, ezzel segített az embereknek abban, hogy a fennálló viszonyok között a lehető legjobban éljenek. Marx szerint persze a mindennapoktól szorongatott ember ennél nem is tudott és akart többet – mégis hozzájutott egy pluszhoz: az ópium mellel még boldoggá is tesz néhány pillanatra. Az ember, aki az ópiumhasználatához kötötte létét, megmaradhatott embernek, de csak egy olyan társadalom emberének, amelyik saját embertelen bajait és rá ezt az embertelen megoldást kitermelte.

Az ópium-hasonlatban Marx egy ideológia-kritikai koncepció alapvetését fogalmazza meg. Szerinte az ideológiák a valóság olyan konstrukciói, amelyekben az elviselhetetlen mégis elviselhető, a boldogtalan világ boldogságot kínál, a reménytelen lehetőséggé szélesedik, az ésszerűtlen és igazságtalan ésszerű és igazságos lesz. Az ideológia olyan horizontot kreál, amin belül a megoldhatatlanra van megoldás, az embertelen emberi, az

¹⁴⁷ MEM 1. 378. (1843 vége).

¹⁴⁸ McKinnon, A. M.: Opium of the People. Expression, Protest and the Dialectic of Religion. *Critical Sociology*, 31. 15.

értelmetlen értelmes, az elnyomás szabadság, a tartalmatlan tartalmas. Mindezt nagyon jól mutatja be Slavoj Žižek egy modern példán keresztül. Ebben leírja, ahogyan a modern menedzservilág agilis, törtető, önző, gátlástalan, sikeres szereplői a magánéletükben a nyugati buddhizmusba menekülnek, internetfórumokon névtelen szónokolnak egy szép és emberi világról, családcentrikusak vagy éppen kultúrarajongók és művészek. Szerinte ők testesítik meg az egyik legfontosabb mai kapitalista ideológiát, ami szerint: viselkedésünkre és szerepeinkre a „nyilvánosságban”, a munkahelyünkön, a politikában csak a körülmények kényszerítenek bennünket – különben alulmaradnánk. De igazi énünk ezekben a szférákban rejtve marad, az igazi lényegünk terepe a magánélet. Nem az számít tehát, mit teszünk és milyennek lát minket a külvilág, hanem hogy milyenek vagyunk ténylegesen – függetlenül nyilvános tetteink intellektuális, etikai, szakmai, emberi vagy politikai-társadalmi következményeitől.¹⁵⁰ A magánélet ópiuma ez – gondolhatjuk tovább Žižek eszmefuttatását –, amely lehetővé teszi, hogy a kényszerű, konformista és embertelen mai külvilágban elnyomottak, konformisták és embertelenek lehessünk, mégis szabadnak, emberinek és egyéninek láthassuk magunkat a partikuláris-személyes világ ideológiai horizontján keresztül.

De az ideológiának természetesen – mondhatjuk Aidan Rankinnel egybehangzóan – nem kell ennyire kifinomultnak lennie. Ezért lehetséges, hogy manapság a növekedés társadalmi ideológiája fontosabb valamennyi politikai eszménél és egyháznál. Marx saját korában úgy tekintett a vallásra, mint ahogyan a globalizáció korszakában sokan a növekedésre tekintenek. „Az új ópium napjainkban a növekedés, ez az, ami körül a politikai és társadalomtudományi diskurzus folyik, amely megosztja a jobb- és baloldalt, mindennek az alfája és ómegája. Hivatalos gondolattá válik, [...] arról beszélve, hogy egy rejtett kéz irányítja életünket és a gazdasági versenyt. A növekedés vágya alternatívájaként jelenik meg mindannak, ami az emberek életét korábban legitimálta, a helyi közösségeknek, a diverzitásnak és egyéniségnek, a különböző értékes tulajdonságoknak és képességeknek. Még a gazdagodásnak és felhalmozásnak, a fejlődésnek is, ami pedig első ránézésre szinte ugyanaz. [...] A növekedés illúziója minden problémát megold, meghatározza az emberek viselkedését, a konyhában vagy a nappaliban ugyan márkás termékek tucatjai vesznek körül, mégis úgy érezzük, előre kell lépünk egy plazmatévé irányába. Így tudjuk, merre mehetünk, merre kell mennünk.”¹⁵¹ A növekedés ideológiája Rankin szerint azért is „a nép ópiuma” napjainkban, mert ugyan nem szabadít meg problémáinktól, de *azon túl, hogy segít velük együtt élni, segít őket elviselni, pótmegoldásokat és egyéni terápiákat kínál ellenük – megmutatja a növekedés-ember lehetséges magasabb szintű emberi létezésének esélyét is.*

Alexander Saxton szerint Marx elméleti projektjeinek egyik központi tendenciája abból az alaptételből indul ki 1843-ban, hogy „a vallásos világba épül bele az új burzsoá társadalom összes igazsága. Ezért nem a vallás ellen kell harcolni, hanem olyan erőre van

¹⁵⁰ Žižek, Slavoj: *In Defense of Lost Causes*. London, Verso, 2008. 11–16.

¹⁵¹ Rankin, Aidan: *Economic Growth and Consumerism: The Elephant in the Room*. AIVS, 2005. Rankin elemzését azért idéztem, mert a cikk egy neoliberális lapban jelent meg, ennek ellenére igen éleslátóan és önkritikusan méltatja Marxot.

szükség, amely egészében dönti romba a korszellemet.”¹⁵² Marx ideológiaelmélete, amely a nép ópiumának láttatja a korszak eszméit, az ideológiakritika programja is egyben. Ez az ideológiakritika, amelyet az 1843 őszen írt „Levelek a Deutsch-Französische Jahrbücherből” című írásából formál szellemi programmá, „a kor számvetése kíván lenni önmagával”. A hegeli jogfilozófia bírálatához írt Bevezetés önámításunk és kábultságunk leleplezése, hogy „megrettenjünk önmagunktól”, hogy belássuk, nincs más választásunk, mint szembenézni valódi helyzetünkkel. Ekkor a mindennapi „méltatlankodás” „leleplezéssé” fejlődik. Az ideológiakritika tehát nem azt keresi, hogyan sopánkodhatunk a helyzet tarthatatlanságán és szörnyűségén, hanem azt, hogyan leplezi le a valóság a korszellemet, hogyan bomlasztja fel a népet fogva tartó és horizontját bezáró igazságokat. Az ideológiakritika az egyik úttörő variánsa azoknak az értelmiségi válaszkísérleteknek, amelyek az elmúlt két évszázad reménytelennek tetsző apályaiban megpróbáltak szembenézni azzal a kérdéssel: hogyan legyenek radikálisak, ha nem lehet. Azokat a szituációkat, politikai szereplőket, osztályokat, a nép helyzetében beállt változásokat kutatja, amelyek következtében valahol-valamikor valakik számára elengedhetetlenné válik, hogy teljes egészében szembeforduljanak a régi ideológiákkal, a régi korszellemmel. A „rég szellem alóli teljes emancipáció” alanyát 1843–44 fordulóján Marx a szegényeket, a korábbi középrétegeket, a jobbágyokat, a városi csöcseléket az iparosítás és a kapitalista bővülés hatására fokozatosan magába szívó proletariátusban pillantja meg. Ezek a társadalmi csoportok már nem kaphatnak semmit a késő feudális egyházi világ ideológiáitól, és nem remélhetnek semmit a prekapitalista polgári ideológia horizontján belül gondolkodva és cselekedve: „egy radikális láncokat hordó osztály [jön létre belőlük], a polgári társadalom olyan osztálya, amely nem a polgári társadalom osztálya, olyan rend, amely minden rend felbomlása, olyan szféra, amely egyetemes szenvedései révén egyetemes jellegű, és nem tart igényt semmiféle különös jogra, mert nem valamiféle különös jogtalanságot, hanem egyáltalán a jogtalanságot követik el ellene, [...] végül olyan szféra, amely nem emancipálhatja magát anélkül, hogy magát a társadalom összes többi szférái alól és ezzel a társadalom összes többi szféráit ne emancipálná, amely egyszóval az ember teljes elvesztése, tehát csak az ember teljes visszanyerésével nyerheti meg

¹⁵² A hegeli jogfilozófia bírálatához írt Bevezetés egy olyan kritikai irányt próbál meg kijelölni, ami a fennálló ideológia kritikáját és a társadalmi viszonyok és ellentmondások leírását kapcsolja össze. Marx szerint a vallás nem volt más, mint egy korábbi társadalom problémáira adott sajátos, illuzórikus és sok tekintetben pótmegoldás. Amivel nem azon az alapon lehet leszámolni, hogy régen is hazugság volt, mint Bauer, vagy hogy elzár bennünket saját emberi mivoltunktól, amit fel kell ismertetni az emberekkel, mint Feuerbach véli. Csak akkor győzhetők le a régi és jelenlegi vallásos és reakciós ideológiák, ha az új időszak új viszonyai közepette már teljesen diszfunkcionálissá váltak, ha sem megoldást nem képesek nyújtani, sem pedig egy értelmes élet irányát kijelölni; ha a vallás nem a praktikus és emberien élhető univerzum kereteit jelöli ki többé a társadalom tagjai számára, hanem használhatatlannak bizonyul egy más univerzumot észlelő egyén számára, és meggátolja abban, hogy ezt belakja és végsőkéig tágítsa. És ha ehhez még hozzávesszük, hogy Marx elképzelését az egész német szellemi állapotokra értelmezte, a bürokratikus filiszterszemlélettől az alattvalói mentalitáson át a reménytelen magánéletbe való visszahúzódásig, láthatjuk, hogy a következő korszak szellemiségének teljes kifejlődését és egy új politikai test megerősödését gátló „bezáró ideológiák” köre bizony minden bűnültságot megmagyarázni látszott. Saxton, Alexander: Marxism, Labor, and the Failed Critique of Religion. *Science & Society*, Jul 2006, Vol. 70, Issue 3, 308–336.

önmagát.”¹⁵³ A radikális értelmiséginek 1843 kora őszen Marx azt a feladatot szánja, hogy a „változtatás eszkéeként” kapcsolódjon a változtatók „szívéhez”, ameddig „kiderül majd, hogy a világnak régóta megvan az álma egy dologról, amiről már csak a tudatot kell megszereznie, hogy valóságosan az övé legyen”.¹⁵⁴

3.3. A kommunizmus érettségi vizsgát tesz: a materialista tudatelmélet

Az 1844-es év elejére az ifjúhegeliánus mozgalom legtöbb tagja kommunistává válik. Engels egy januárban írt cikkében felvázolja ennek a fordulatnak a főbb állomásait. Szerinte két kommunista párt jött létre Németországban az elmúlt években: az egyik „népi”, a másik „filozófiai” jellegű. Előbbit Weitling alapította, aki egyszerű munkásként kidolgozta saját vízióját egy „harmonikus és szabad társadalomról”. Titkos társaság szervezésébe kezdett, hogy kommunista gondolati rendszerét terjessze és társadalmi reformjavaslatainak támogatókat szerezzen a munkások között. A „filozófiai kommunizmust” ellenben azok a radikálisok hozták létre, akik a hegeli rendszer konklúzióit következetesen levonták. Szerintük Hegel ateista és politikai republikánus volt. Később Engels szerint egy ennél is forradalmibb álláspontot vezettek le mesterüknek az „abszolút szellemre”, az „abszolút szabadság megvalósulására” vonatkozó elemzéseiből. „A párt néhány tagja már 1842 őszen arra a következtetésre jutott, hogy egy politikai változás nem elegendő, s kijelentette, hogy véleménye szerint a tulajdon közösségén alapuló társadalmi forradalom az egyetlen olyan állapota az emberiségnek, amely megfelel a [hegelianizmus absztrakt elveinek]. De éppen a párt vezérei, mint például Bruno Bauer, dr. Feuerbach és dr. Ruge nem voltak ekkor még elkészülve erre a döntő lépésre. Mindazonáltal a kommunizmus olyan szükségszerű következménye volt az újhegeliánus filozófiának, hogy semmiféle ellenállás nem fojthatta el és a mozgalom republikánusai egymás után csatlakoztak hozzá. Például (...) dr. Marx, a betiltott Rheinische Zeitung szerkesztője”. Engels szerint a feladat e „filozófiai kommunizmus” legmagasabb formájának kidolgozása a hegeli rendszer, az angol szocialista társadalmi-gazdasági tudomány és a francia kommunizmus praktikus és politikai javaslatainak-tapasztalatainak felhasználásával. Majd, hogy a létrehozott „kommunista

¹⁵³ MEM 1. 390. (1843 vége).

¹⁵⁴ Uo. 348.

rendszer” terjesszék mind a német nyilvánosságban, mind a „népi” alapon létrejött kommunista szervezetekben, mind a munkásosztály soraiban.¹⁵⁵

Engels jól látja, hogy Marx munkásságának szellemi kontextusát 1844-45-ben a „filozófiai kommunizmus” adja, de téved abban, hogy Marx (akivel még csupán egyszer, futólag találkozott személyesen) valaha is ennek hívévé vált volna. Erre elsőként talán Daniel Bensaid hívta föl a figyelmet, aki szerint „Marx számára ekkor ez a kommunizmus dogmatikus absztrakció, a humanista elv egy speciális kifejeződése volt.”¹⁵⁶ Köszönhetően elsősorban a neomarxizmus rekonstrukcióinak, gyakorta kezelik evidenciaként, hogy a korai Marxnak (saját heurisztikus tudományos felfedezései és filozófiai nézőpontjának kialakítása előtt) volt egy olyan időszaka, amikor a kapitalizmusban szükségszerűen kialakuló és növekvő elidegenedés megszüntetése foglalkoztatta, egy humánus, szabad, munkamegosztás-, bér munka-, kizsákmányolás nélküli társadalom megteremtésének lehetőségeit kereste – és találta meg a totálisan elidegenedő ember „nembeli lényegének” lázadásában. Bensaid ezzel szemben amellett érvel, hogy Marx elgondolásai már 1844-től kezdődően is annak a nézőpontnak felelnek meg, amely szerint „a kommunizmus a valóságos mozgalom, amely a fennállót megváltoztatja”. Marx a negyvenes évek közepéig született különböző „szocialista és kommunista elképzeléseket” úgy tekintette, mint egy olyan időszak termékeit, amikor a proletariátus forradalmasodása még az elején járt, így csak értelmiségiektől származhattak filozófiai eszmefuttatások arról, hogy kik a munkások és milyen társadalmat, illetve hogyan kellene létrehozniuk önmaguk számára a kapitalizmus helyett. 1844-ben ilyennek tartotta Engels és az ifjúhegeliánusok nézeteit is. Bensaid szerint a másik végpontot az 1871-es párizsi események jelentik, amikor a kommunizmus már nem csupán eszme a munkások számára, hanem a munkások mozgalma: a proletárok már képesek ráatalálni (évszázados harcaikban már ráataláltak – ahogyan ennek dimenzióit az írás nagyszerűen elemzi) saját elméleteikre, céljukra (az emancipációra) és az ezt megvalósító politikai eszközökre és társadalmi berendezkedésre (a kommün). Véleményünk szerint Daniel Bensaid analízise nem minden tekintetben elfogadható, de szembeállítása arra kétségtávol alkalmas, hogy rávilágítson: Marx 1844-ben azt vizsgálta, a munkásosztály soraiból kiemelkedett teoretikusok, a titkos társaságok és politikai egyesülések kommunizmusa válhat-e a forradalmasodó proletárok saját tudatává.

1843 végén Marx nagyrészt önkéntes száműzetésbe vonul Párizsba – amit azután ott talál, az legmerészebb álmait is felülmúlja. Egy hihetetlenül pezsgő, különböző nemzetiségű bevándorlókból és művészekből álló közeg részévé válik, ahol eszmék, világnézetek, pártok és mozgalmak sokasága készül arra, hogy a jövő irányításában, az „elkerülhetetlen társadalmi reformban” vagy a küszöbönálló forradalmakban részt vállaljon. Különösen nagy hatással volt rá, hogy a már régebb óta kint tartózkodó nemzetközi értelmiségi emigráció révén gyorsan megismerkedett a szervezettségnek és aktivitásnak igen magas fokára jutott

¹⁵⁵ Engels, Friderich: A társadalmi reform előrehaladása a kontinensen. *MEM* 1. 487-494. Érdemes figyelni ennek a koncepciónak és a későbbi „tudományos szocializmusnak” a hasonlóságára.

¹⁵⁶ Bensaid, Daniel: The Powers of Communism. *International Viewpoint*, IV420 - January 2010.

munkásmozgalom klubjaival, felolvasóestjeivel, gyűléseivel, titkos társaságaival, közösségeivel is, ahol egyértelműen olyan proletárokat talált, akik a „régii társadalomnak” már semmiképpen sem lehetnek sokáig résztvevői, az újat pedig nélkülük nem lehet létrehozni. Volt azonban egy mindezeknél fontosabb tapasztalata is, ami alapvetően befolyásolta a következő években elképzeléseit az ideológiával kapcsolatban: az eszmék nevében fellépő mozgalmak, közösségek, társaságok központi szerepe és egyre nagyobb befolyása a munkások életében és aktivitásában. Marx úgy találta, hogy a politika színpadára lépő mozgalmak nagy ideológiák nevében vívják harcaikat a világtörténelem alakításáért. Világnézeteik – még ha a negyvenes évek közepén hatalmas túltermelésük és eklekticizmusuk milliónyi irányzatra szabdalta is a munkásokat és az intellektüeleket – tartalmazzák a jelen világ diagnózisát, leírását, megváltoztatásának kívánatos irányát, azokat az igazságokat, amelyek nevében a közeljövő forradalmi létrehozzák a sohasem volt korszakot és társadalmat.

Párizs valódi eszméi és valódi mozgalmi a politika és a történelmi-társadalmi átalakulás viszonyára irányítják Marx figyelmét. Ha ugyanis az ideológiai harcok során lépnek fel a tömegek társadalmi kérdésekben, illetve a politikai harcok döntenek arról, hogy milyen lesz az új korszak, és melyek lesznek annak igazságai, véli Marx, abban az esetben a politikai eszmék vizsgálatának kell a középpontba kerülnie. Pontosabban annak a kérdésnek, hogy a tömegek által felemelt ideológiák mennyiben válhatnak ténylegesen a jövő szellemiségének alapjaivá. Félreértenénk persze Marxot, ha azt gondolnánk, hogy 1843 vége után egy szisztematikus elmélet kidolgozását tűzte ki célul. Nem egy általános elmélet, hanem egyetlen kérdés megválaszolása érdekli ugyanis ebben az időben: a kommunista ideológia és az azt magasba emelő mozgalom átmegy-e a vizsgán, amelyet a holnap igazságait kereső jövőfilozófia állít eléjük? Marx számára a kommunizmus a legígéretesebb és a legimpulzívabb ideológia, amely ráadásul – Weitling, Hess, Ruge, Heine beszámolóí szerint – özönvízként terjed, mind Németországban, mind Franciaországban és – Engels tapasztalatai szerint – Angliában és Amerikában is egyre inkább eljön az ideje. A valódi kommunizmus – így nevezi Marx – a kommunista mozgalmak saját ideológiája, amelynek nevében a „tömegek” politikai harcokba lépnek; nem csupán értelmiségi fikció, mint a feuerbach-i változat odahaza – éppen ezért vált ki olyan energikus hatást a fiatal radikálisokból. Marx már 1844 tavaszán publikálja az alábbi sorokat: „A kommunizmus [számomra nem] egy dogmatikus absztrakció, itt [...] nem valamilyen képzeletbeli és lehetséges kommunizmus jár a fejekben, hanem a valóban létező kommunizmus, az, amelyet Cabet, Dézamy, Weitling stb. tanít. Ez a kommunizmus maga is csak a humanista elvnek egy különálló, ellentététől, a magánlénnyegtől megfertőzött megjelenése.”¹⁵⁷

Az 1844–45-ös szövegek ideológiaelméleti rekonstrukcióját nagyban megnehezíti az a tény, hogy Marx már 1843 ősztől kezdve bizonyos abban, hogy a forradalmi proletármozgalom képes létrehozni a jövő társadalmát, és a kommunista eszmék alkalmasak

¹⁵⁷ MEM 1. 346. (1843. szeptember).

arra, hogy a harcot a nevükben vívják, majd ennek az új kornak a szellemévé váljanak. Ezért írásaiból csak indirekten, egyes megjegyzéseiből, polemikus érveléseiből lehet következtetni arra, hogy milyen módon szerezte meg ezt a bizonyosságot magának. A rekonstrukció során tehát azt az elméleti keretet kell felvázolni, aminek mentén Marx a kommunista eszméket és a mögöttük álló osztályt mérlegre tette és végső konzekvenciáját levonta: a korszellemvadászat a végéhez ért. Megdöbbenő, hogy a korábbi Marx-értelmezések szinte egyáltalán nem szenteltek figyelmet annak a ténynek, ami ennek az időszaknak a feldolgozását is nagyban megnehezíti, és ami sok tekintetben felelőssé tehető az elmúlt évszázad interpretációinak önkényességbe hajló sokszínűségéért. Ha végignézzük Marx még életében megjelentetett műveit és kiadatlan kéziratait, rögvest szemet szúr, hogy 1841 és 51 között nem találunk befejezett és kidolgozott szöveget, amely „pozitív” elméleti konstrukciót vázolna föl – csupán töredékes elemzéseket (mint a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* 1844-ből), politikai dokumentumokat (mint a *Kommunista Párt Kiáltványa*) és döntő részben polemikus, másokat kritika alá vonó vitairatokat. Csak onnan tudhatjuk meg, mit gondolt Marx az első tíz évben, hogy polémiáinak, hivatkozásainak és intellektuális viszonyulásainak kontextusában az értelmezői szabadságot kitágítva megkíséreljük „pozitív” módon kifejtetni, mit is gondolhatott.

Az 1844–45-ös időszak történéseinek és marxi elemzéseinek kapcsán a kontextuális módszer így egy „materialista tudatelmélet” kontúrjaihoz vezet bennünket. Az 1844 és 45 közötti úgynevezett „materialista tudatelmélet”¹⁵⁸ bemutatása során tehát egy olyan szellemi

¹⁵⁸ A „materialista tudatelmélet” – Marx 1843 és 45 közötti koncepciója a valóság és a politikai eszmék egymáshoz való viszonyáról – minden bizonnyal egyike a legtöbb vitát gerjesztő, legtöbbször félreértett marxi koncepcióknak. Sorba venni is lehetetlen volna, hogy ebben a félreértelmezésben ki mindenkinek volt szerepe; beleértve magát Marxot és Engelst is. De a legnagyobb és legsúlyosabb hatású félreértést mégsem nehéz megtalálni. Bergyajevtől, az élete második felében híres antimarxista filozófussá váló gondolkodótól származik az a megfigyelés, hogy Marx az „idealizmus” és a „materializmus” szembenállásáról beszél egész élete során, miközben az idealizmusnak a „racionalizmus” az ellentéte a klasszikus filozófia szerint. A Marx munkásságát vizsgáló esztörténészek meglepően kevés figyelmet szentelnek ennek az észrevételnek, valószínűleg azért, mert Bergyajevnél egy „eredendő tévedés” eléggé átlátszó leleplezésére szolgálna. Bergyajev, Nyikolaj Alekszandrovics: *A történelem értelme*. Budapest, Aula Könyvkiadó, 1994. 13. Pedig a materialista tudatelmélet lényegi vonásához jutunk, ha megválaszoljuk a kérdést, miért a „materializmust” választotta Marx, amikor az idealizmus ellen érvelt a tradicionális „racionalizmus” helyett. Nehéz ezeket a filozófiai nézőpontokat egzaktul meghatározni, de valószínűleg konszenzus van a filozófiatörténészek között abban a kérdésben, hogy az idealista gondolkodásnak a lényege nem más, mint az abban való hit, hogy a világot valamilyen logikai összefüggés, valamilyen gondolat vagy akarat, valamilyen lényeg, esetleg természeti állapotnak való megfelelés szükségszerűsége „kormányozza”, amelyet ki kell olvasni a dolgok menetéből, és annak megfelelően cselekedni. Ahogyan abban sincsen vita, hogy az idealizmus nem más, mint a világot megváltoztató akarat, gondolat, igazság univerzális igazolásának kísérlete. A „racionalizmus” XVI–XVII. századi iskolája ezzel szemben azt állította, hogy a világot kormányzó elvek magában a világban keresendők, hogy a valóság úgy működik, mint egy gépezet vagy éppen a fizika által feltárt természeti törvények, a társadalomnak „mechanikus”, ok-okozati és nem logikai-szellemi-pszichológiai működési elvei vannak, amelyek megállapítása tudományos és politikai feladat. Az idealista és racionalista (empirista) gondolkodásmódból születő ideológia-elméletek sajátosságait – Marx elméletétől mereven elválasztva – remekül mutatja be David Hawkes (*Ideology*. London – New York, Routledge, 2003. 38–61.). Az viszont, hogy Marx nem a „ráció” ezen formája, hanem az „anyag” nevében lépett fel a vallási és idealista elképzelések ellen, egészen sokat sejtet. Mintha nem az idealista gondolkodásmód „kiiktatása” lett volna a célja, pusztán a helyére tétele. Vagy az ideológia kérdése felől nézve a dolgot: mintha

programot feltételezünk, amely Marxnál néhány hét alatt (valamikor 1843 végén – 1844 elején) megvalósult, és amelynek lépéseit nem dokumentálta „való időben”. A rekonstrukció során érdemes Z. A. Jordan megállapítását idézni, amely szerint Marx elméletét „materializmusnak” szokták nevezni ugyan, de helyesebb volna inkább „naturalizmusnak” aposztrofálni. Különösen, hogy a német gondolkodó – ebben Feuerbachot követve – a kettőt szinonimaként használta. Jordan állítja: ha Marx 1843–44-es szövegeit olvassuk, eszünkbe sem jutna az anyagelvűséget felfedezni bennük. Csak Engels késői munkáinak és azok huszadik századi recepciójának köszönhető, hogy Marx gazdasági és társadalmi elemzéseit a minden jelenséget és eszmét determináló fizikai világ természettudományos analízisének érzékeljük. Jordan bizonyítja, hogy a „dialektikus materializmus” feltételezése az embereket szükségszerű tettek felé hajtó osztályharcról és elmélete a „reflektív tudatról” idegen volt Marxtól. Úgy véli, a korai Marx „materializmusa” polemikus jellegű és a hegeli iskolával áll szemben. Mondanivalója annyi, hogy a tudat nem létezhet a valóságon kívül, nem alakíthatja tetszés szerint a valóságot, csak a valóságos ember tudata lehet. Az elnevezés tehát jogos a hegelianusok kritikájaként, akik a világon kívüli Szellem igazságait és formáit akarták beleplántálni koruk viszonyaiba és embereinek fejébe. Annak leírása azonban, hogy ezeknek a bizonyos valóságos embereknek milyen a tudata, a karaktere, milyenek az érzékei, az érzelmei, már nem a „lét következményeként” jelenik meg.¹⁵⁹ Véleményünk szerint a Jordan által vázolt különbség legvilágosabban talán az ideológia tekintetében mutatkozik meg.

Marx egyértelműen azt a Feuerbachnál is megfogalmazott naturalista alaptézist állítja (módosított formában) a középpontba, hogy az embereknek relatíve szabad akarata van, tehát azt teszik, amit szeretnének, és ezt csak a biológiai *conditio humana* szorítja korlátok közé. Ezen a módon határozza meg „létük” a „tudatukat”. Marx „materialista tudatelmélete” tehát egyfajta „társadalmi naturalizmusként” azonosítható be. *A szent család – avagy a kritikai kritika kritikája* című, 1845-ben született könyv polemikus fejtegetéseiben Marx többször deklarálja is, hogy az említett „materialista tudatelmélet” (ezt ő persze sosem nevezte így) ősforrásának kétségtelenül Ludwig Feuerbach filozófiáját tekinti. Hiszen Marx szerint ő alapította meg az idealizmussal szemben értelmezett materializmust, amennyiben „az embernek az emberhez való viszonyát az elmélet alapelvévé tette”. Feuerbach úgy gondolta, az emberek szabadon gondolkodnak és cselekednek, Marx szerint ezt az „aktív” oldalt helyesen is fejtették ki a korábbi idealista szerzők. Csakhogy – folytatja – van egy „passzív” oldal is, amit teljesen figyelmen kívül hagytak. Az emberek tudatától függetlenül létező

nem a világot alakító gondolat szükségszerűségnek és társadalmi vastörvényeknek való alárendelődése érdekelte volna a filozófust, hanem az eszmék helyére tétele motiválta volna a világot megváltoztató folyamatokon belül. Marx tehát soha nem osztozott Engels és a marxizmusok sokaságának totálisan „racionalista” meggyőződésében, hogy a tudat feladata a valóság objektív megismerése, mert az ennek során felismert szükségszerűségek és lehetőségek teszik lehetővé az ember „szabad” választásait és tetteit. Abban a formában sem, hogy a proletariátus felszabadulását célzó „tudományos szocializmus” (avagy dialektikus- és történelmi materializmus) tárja fel a világtörténelem és a kapitalizmus törvényeit és a munkásság feladatait, reményeit és elkerülhetetlen sorsát – az elnyomott osztály számára.

¹⁵⁹ Jordan Z. A.: „Marxian naturalism”. *The Evolution of Dialectical Materialism*. London – New York, Macmillan, 1967.

„valóság”, amelyet gondolkodásuk és cselekedeteik sosem vehetnek semmibe. Feuerbach ilyen értelemben vett „materializmusa” egy filozófiai antropológia keretében mutatja be, hogy az emberek cselekedeteik során sosem kerülhetik ki a bennük lakozó *conditio humanát*. Érzelmekben, vágyaikban, szükségleteikben öntudatlanul tör elő saját nembeliségük, ráadásul csak egy olyan világban érezhetik jól magukat, amely megfelel a bennük lakozó nagybetűs Embernek, és amelyben nembeli lényegüket ki lehet fejleszteni és meg lehet valósítani. Ameddig ez a világ nem realizálódik, cselekedeteik során reagálniuk kell arra, hogy a bennük lakozó humánus fellázad a körülmények ellen (elidegenedés), öntudatlanul pedig vele összhangban kell gondolkodniuk, érezniük és cselekedniük.

Marx „materialista” kiindulópontjában 1844–45-ben teljes egészében átveszi ezt az elméleti keretet. Kétségtelenül változtatást hajt azonban végre az azt megtöltő tartalomban: a *conditio humanát*, az emberi lényegét, amire Feuerbach szerint folyamatosan reagálnunk kell, s amely bizonyos cselekedetek megtételére kényszerít bennünket, ő a társadalommal, pontosabban a gazdasági viszonyokkal egészíti ki. A korai Marx társadalmi naturalizmusának az a tétel áll a középpontjában, hogy az emberek ugyan szabadon, saját tudatuk nevében cselekszenek a társadalomban és a politikában egyaránt – de ennek a tudatnak bizonyos valóságelemekre, összefüggésekre stb. mindenképpen reagálnia kell: elsősorban a gazdaság világával kapcsolatban. Marx kétségtelenül Engels 1844-es munkáiban, különösen a *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához* című munkájában látja bizonyítottnak és történelmi példákkal illusztráltnak mindezt. Az „ember emberhez való viszonya” Engels hatására egyértelműen a termelés kategóriájaként jelenik meg Marx számára; s ez lesz az a nagy „közös világnézet”, ami későbbi kapcsolatukat egy életre szorossá fűzi. Engels bemutatja: a feudalizmus elleni harc, a kapitalizálódás, a tudományos haladás folyamataiban már „benne volt” az új korszak, már adva volt, hogy a polgár társadalma következik, már lényegében megtételezett, amiről a polgári forradalmak azután azt gondolták, hogy akkor és ott, a felvilágosodás ideológiáinak (legfőképp a klasszikus liberalizmusnak) nevében viszik véghez. Hiszen utólagosan rekonstruálva a folyamatokat, nyilvánvaló, hogy bizonyos helyzetekre, szituációkra valami hasonlót kellett lépniük, s csak valami hasonló eszme nevében találhattak válaszokat. Szerinte (s ezt kortárs szocialista szerzők sokaságával próbálja igazolni Saint-Simontól Proudhonig) hasonló történik a kapitalizmus keretei között: „A birtokcentralizáció éppoly immanens törvénye a magántulajdonnak, mint valamennyi többi: a középosztályok szükségképpen egyre inkább eltűnnek, amíg a világ milliomosokra és nincstelenekre nem oszlik. Ezen már nem segít bármilyen reform, bármilyen esetleges tőkefelaprózás – ezeknek az eredményeknek be kell következniük, hacsak előbb át nem alakulnak teljesen a társadalmi viszonyok.”¹⁶⁰ Ezt Marx szinte szó szerint átveszi *A szent család* azon érvelésének bevezetőjeként, ahol Proudhon védelmében összefoglalja materialista elméletét a tudatról. „A magántulajdon persze nemzetgazdasági mozgásában önmagát üzi felbomlása felé, de csak egy, a dolog természete szerint megszabott fejlődés révén, azáltal, hogy létrehozza a proletariátust mint proletariátust, a szellemi és testi nyomornak tudatában lévő nyomort. [...]

¹⁶⁰ Engels, Friedrich: A nemzetgazdaság bírálatának vázlata. *MEM* 1. 521. (1844 eleje).

Nem arról van szó, hogy az egyik vagy másik proletár mit képzel el céljának. Arról van szó, hogy mi a proletariátus, és hogy létének következtében történelmileg mit lesz kénytelen megtenni.”¹⁶¹

A filozófiai antropológiát társadalmi, illetve politikai antropológiává változtató Marx „materializmuson” azt érti tehát, hogy a saját ideológiáik nevében fellépő politikai mozgalmaknak valamilyen formában tudatosítaniuk kell azokat a szükségszerű tetteket is, amelyek a mögöttük álló társadalmi csoport helyzetéből adódóan elengedhetetlenek és szükségesek. Rögtön hozzátéve a félreértések elkerülése végett: Marx korai munkáiban nem gondolta azt, hogy a feladat ennek az objektív helyzetnek és ezeknek a szükséges tetteknek a tudatosítása a munkásokban. Szerinte ugyanis éppen az adja meg egy új korszak lehetőségét, hogy a társadalmi szereplők saját forradalmi tartalmú és indíttatású eszméik nevében lépnek föl és ezen eszmék keretében kénytelenek felvetni és mellesleg megoldani a jelen feladatait. Ebből kiindulva a tudatelmélet három tézisre alapoz. 1. A politikai ideológiák választása során az emberek szabadon jelölik ki világnézeteiket, céljaikat, értékeiket. 2. A politikai mozgalmak mögé felsorakozó társadalmi csoportok azonban nem kerülhetik ki, hogy a számukra kényszerű tetteket tudatosítsák és megtegyék – különösen egy antagonisztikus társadalomban. 3. Azok az ideológiák lehetnek tehát csak sikeresek, amelyek, miközben egy egészen más világot ígérnek, alkalmasak arra is, hogy bizonyos társadalmi csoportok tényleges helyzetüket és szükséges cselekedeteiket kereteiken belül megfogalmazhassák. Marx tehát 1844–45-ben véleményünk szerint két aktuális feladványra vár megoldást. (1) Arra kíváncsi, hogy a kommunista eszmék nevében, amelyeket a munkásmozgalmak létrehoztak az elmúlt években-évtizedekben, meg lehet-e tenni a proletárok helyzetéből adódóan szükséges tetteket, és fel lehet-e ismerni azokat? (2) Továbbá arra, hogy a kommunizmust mint programot véghez tudja-e vinni a proletariátus; hogy a munkásszótálynak tényleg létre kell-e hoznia egy másik világot, és tényleg saját jelenlegi kommunista eszméik valamely változatának nevében fogják-e majd azt létrehozni? A német gondolkodó írásaiból legalább öt érv kiolvasható, amelyek nevében ezekre a kérdésekre „tudományosan” igenlő válasz adható.

Marx szerint a kommunista ideológia *autentikus*, tehát „valódi követeléseket fogalmaz meg a társadalommal szemben. S a követelés, amelyet támaszt, nem önkényes.”¹⁶² Abban az értelemben nem önkényes, hogy nem szorul igazolásra, mert a társadalom valódi tagjainak követelése. A szocialista-kommunista eszmékkel szemben fel sem merülhet az a gyanú, hogy nem tartalmazzák a tényleges problémákat, szükségszerű cselekedeteket, helyzetértelmezéseket – mert közvetlenül ezek a helyzetek, cselekvési kényszerek és problémák hívták életre őket. Egy lassú és kudarcoktól sem mentes fejlődési folyamat során a közvetlen gyakorlat tesztelte őket, midőn „a munkások kijárták a kapitalizmus iskoláját”. Ebből következően a közvetlen valóság tapasztalata rögzült bennük – ez megvédi őket attól,

¹⁶¹ MEM 2. 35. (1844. szeptember).

¹⁶² MEM 2. 78. (1844. november).

hogy „szociális ösztönüket” elhomályosítsa a „politikai tudat”.¹⁶³ Marx szerint a nép „követeléseit”, „gondolatait” számtalan reformer át tudja venni; például a gyárosok egy bizonyos csoportja felismerte, hogy a munkakörülmények javítása elengedhetetlen. Ám ezek a „követelések” sosem lehetnek autentikusak, mert kiszakítják őket abból az egész tudati és gondolatvilágból, amelyben megfogalmazzák őket. Marx továbbá úgy véli, hogy a proletárok és a burzsoák közötti *szembenállás mértéke* megfelel azoknak az előfeltételeknek, amelyek egy tényleges korszakhatárhoz elengedhetetlenek. A szociális feszültségeket és elidegenedést elkerülhetetlenül eredményező profitlogika miatt a proletárok csoportját az tartja össze, hogy a tőkészekkel szemben újra meg újra hadat visel, félretéve az önmagában levő ellentmondásokat és különbségeket. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* elemzéseiben bizonyítja Marx, hogy a tőkés társadalom fejlődése azzal jár, hogy növeli a szakadékot a létrejövő gazdagság és kultúra, illetve a munkásság szegénysége és elembertelenedése között – ezzel végletekig fokozza az elidegenedést.¹⁶⁴ Harmadszor: Marx szerint a *társadalmi akció mélysége és az ideológia horizontja*, vagyis a magántulajdon megszüntetése és az emberek közössége alkalmas arra, hogy valóban a következő korszak alapigazságává váljék. Hisz egyrészt valódi társadalmi forradalom indul meg mögötte (a nyomor és elembertelenedés forradalma), másrészt, az ideológia nevében véghezvitt akció eléggé mélyreható ahhoz, hogy a „nép” kénytelen legyen az ideológia gyakorlati következményeit ténylegesen beleépíteni az új valóságba. „Minél inkább alapokig ható lesz tehát a történelmi akció, annál inkább nő majd a terjedelme annak a tömegnek, amelynek akciója”, annál inkább beszélhetünk arról, hogy az ideológia nevében teljesen megváltoztatják a valóságot, és az új korszakot új igazságaival az ideológiában keressék.

A *kommunizmus projektjének univerzalizálhatósága* sem kérdéses Marx szerint. A kommunizmus képes a partikulárisat nembelivé, az eseti lázadást permanenssé, a destruktív szembeszegülést pozitív programmá transzformálni. Végezetül Marx szerint a kommunizmus elvezethet a *tudat reformjához*. A sikeres korszakelmevlátáshoz elengedhetetlen ugyanis, hogy az ideológia megköveteljen egy olyan gondolkodásmódot, amely korábban nem volt sajátja a hivatalos igazságoknak. A szakítás a korábbi igazságokkal csak úgy lehetséges, ha gondolkodásmódunk is gyökeresen eltér attól a gondolkodásmódtól, amely egy ilyen igazságot egyáltalán hajlandó volt elfogadni. Marx valószínűleg ebben várt legtöbbet a kommunista munkásoktól – s mint látni fogjuk, ez volt egyben a legproblémásabb pont is számára.

Reinhold Niebuhr szerint Marx ez irányú kísérletei ténylegesen új utakra indították a „társadalomkritikát”, azonban meglehetősen ellentmondásos örökséggel áldották meg a későbbi marxizmusokat.¹⁶⁵ Marx ugyanis egy olyan vizsgálati keretet kívánt kidolgozni, amely alkalmas arra, hogy a politikában megjelenő ideológiák mögé lásson. Niebuhr véleménye szerint Marx arra az álláspontra helyezkedik, hogy miközben minden utópia

¹⁶³ MEM 1. 405–408.

¹⁶⁴ MEM 42. 46–70.

¹⁶⁵ Niebuhr, Reinhold: *Introduction, Marx and Engels on Religion*. Chico, Calif., New Schocken, 1964.

hajótörést szenved, amint ideológiává válik; az ideológiák harcából csak az kerülhet ki győztesen, amelyik utópisztikus alapokkal rendelkezik. Amelyik társadalmi alapja megfogalmazható „vagy-vagy” alternatívában az „is-is” integrálhatóságával szemben. Ez a feltételezés kétségkívül veszélyes. Különösen, ha a korai Marx jövőfilozófiai kérdésével összefüggésben vizsgáljuk: a jelen politikai harcaiban megjelenő valamely ideológia alkalmas-e arra, hogy a jövő korszak új igazságainak alapjává váljék? Az ilyen típusú feladványra ugyanis szinte lehetetlen másfajta feletet adni, mint olyat, ami extrém módon sokat vár el mind az eszmétől, mind a mögötte felsorakozó társadalmi-politikai szubjektumtól. „Igenlő” válasz Marx szerint is csak akkor lehetséges, ha az új ideológia organikus módon hozzá van láncolva egy olyan társadalmi szereplőhöz, amely helyzeténél fogva teljesen szemben áll a fennálló viszonyok fenntartásában érdekelt társadalmi csoportokkal és politikai aktorokkal. Nieburh eszmefuttatása alapján igazolható is, hogy a fiatal Marx szerint egy politikai, egy történelmi és egy társadalmi dimenzió utópikusságának párhuzamos meglétére van szükség ahhoz, hogy egy eszme a jövő korszak alapjává váljék. Marx számára a mozgalmak eszméinek egyrészt alkalmasak kell lenniük arra, hogy a mögöttük álló társadalmi réteg tényleges társadalmi problémáit velük adekvátnan megfogalmazzák és ebből következően úgy érezzék, teljesen meg is kell ezeket oldaniuk (politika). Másrészt alkalmasnak kell lenniük arra is, hogy egy következő korszak valóságát gondolják el általuk (történelem). Végül a mozgalom mögött felsorakozó társadalmi rétegeknek alkalmasnak kell lenniük arra, hogy egy egészen más világnál ne adhassák alább (társadalom).

Marx kétségkívül a kommunizmussal és a munkásmozgalommal kapcsolatos bizonyosságra vágyik 1844 és 45 között – s ezért nem neki, sokkalta inkább a későbbi marxizmusoknak kellett hatalmas árat fizetnie. A bizonyosság utáni vágy ugyanis a forradalomra váró, a kommunista társadalom totális újrakezdéséről álmodó, a kapitalizmus összeomlását közeledni érző gondolkodók számára könnyen válhat abszolúttá: a világtörténelmi szükségszerűséget képviselő „politikai szereplőt” a társadalomkritika alapján számtalanszor abszolutizálták és kreáltak újra az elmúlt évszázadban. Ehhez nem kellett más, mint Marx 1844–45-ös központi kérdését félretenni vagy finoman átalakítani. Marx – szemben Engelsszel, Leninnel és a marxisták többségével – arra kereste a feletet, hogy a forradalom felé rohanó munkásmozgalom kommunizmusa tényleg a jövő korszaklévővé válhat-e. Szándéka tehát a mérlegre tétel. Elemzéseit azonban a marxisták és Marx-értelmezők sokasága olvasta úgy, mintha azokat a társadalmi csoportokat kereste volna, amelyek helyzetükből adódóan az utópikus cselekvésre és utópikus gondolkodásra vannak kárhoztatva. Ennek köszönhetően a társadalomkritikában bízó értelmiségiek és mozgalmi aktivisták tömege használta arra a materialista tudatelméletet, hogy megkreálja azt az ideális társadalmi réteget, amely a történelemben győztesként fog kikerülni – és amely számára az utópikus célokat és vágyakat ízlése szerint termelheti. Eduard Bernstein nem véletlenül támadta éppen ezen a ponton korának szociáldemokratáit; s ha másban nem is feltétlenül, de

ebben kétségkívül igaza volt.¹⁶⁶ A marxizmusok a kommunista párt és a munkásosztály kapcsolatában gyakorta cselekedtek így. Számukra nem lehetett kérdéses az sem, hogy bár a munkások szükségszerűen harcolják majd végig saját harcaikat, eszméik győzelemre segítése és helyesbítése a projekt teljessé tétele miatt világtörténelmi kötelesség és esély. Kautskytól kezdve a marxisták sokasága meg volt győződve arról, hogy Marx azt a listát kívánta összeállítani materializmusa segítségével, hogy a munkásokat miféle remények beváltására teszi alkalmassá helyzetük, vagyis melyek azok a remények, amelyeket mindenképpen be kell váltaniuk. A munkásosztály szükségszerű tettei egy küldetés körvonaláivá álltak össze, amit kommunizmusnak kereszteltek el. A determinizmus bizonyosságára vágyók a materialista tudatelméletet feláldozták a politikai küldetéstudat oltárán. A materializmus a kritikai ész jósdái varázsgömbjévé vált, amelybe azonban aki beletekintett, mindig csak saját arcát láthatta viszont: a vágyat, ami a remény garanciáit kereste. Valójában Engels is – aki kezdettől inkább saját „racionalista” objektivizmusát, mintsem a fiatal Marx „materialista tudatelméletét” képviselte – kétségtelenül így vélekedett; s a Marx-kutatás egyik máig tisztázatlan kérdése éppen az, hogy Marx munkáiban hányszor és milyen formában köszönt vissza a lelkesültség vagy a reménytelenség pillanataiban ez a csöppet sem lényegtelen motívum.¹⁶⁷

3.4. Az alternativitás pszichológiája: az elidegenedés és a tudatmódok

Első franciaországi benyomásai alapján 1843–44 fordulóján Marx minden kétséget kizáróan úgy érezte, hogy a kommunizmus bizonyítványáról már csak az utolsó pecsét hiányzik, amit majd a világtörténelmet továbbgörgető proletariátus rá is nyom rövid időn belül. Úgy tetszett, a kommunizmus olyan autentikus munkásideológia, amelyet munkásszármazású értelmiségiek fogalmaznak meg és fejlesztenek tovább, a munkások közvetlen tapasztalatain nyugszik, s úgy terjed közöttük, mint a legveszedelmesebb vírusok szoktak. Nem volt vitás, hogy a dolgozó osztályok hamarosan mindannyian egy véres háború frontvonalának egyik oldalán találják magukat, ahogyan az sem, hogy a magántulajdon megszüntetésének jelszava elég radikális ahhoz, hogy ennek nevében a harc során megfogalmazhassák saját céljaikat. A kommunizmus eszméje ráadásul egyre inkább úgy tűnt fel, mint amit nem fogadhatott el – s ez nagy előnyének tetszett a különböző szocialista reformtervekhez képest – egyetlen csoport vagy osztály sem, amelynek érdekei szemben álltak a munkásságéival. Marx a mérhetetlenül sokszínű és kreatív szellemi életet megismerve

¹⁶⁶ Bernstein, Eduard: *A szocializmus előfeltételei és a szociáldemokrácia feladatai*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1989.

¹⁶⁷ Egy korábbi írásomban igyekeztem bizonyítani, hogy csak motívumról van szó, s Marx alapvetően mást gondolt a munkásosztály állítólagos történelmi küldetéséről. Kiss Viktor: *A baloldaliság kísértetei*. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2004.

Párizsban azt is bizonyítottak látni, hogy a tőkés társadalom ellen fellépő elméletek és ideológiák nevében tényleg korlátlanul fogalmazhatók meg egy gyökeresen más társadalom alapigazságai és körvonalai...

Néhány hét alatt azonban rá kellett jönnie: a materialista tudatelmélet talán leglényegesebb követelményével, a „tudat reformjával” kapcsolatban legkevésbé sincsenek rendben a dolgok. A fiatal gondolkodóban olyan elevenen élt még az ifjúhegeliánus mozgalom kudarca, hogy őt – bármennyire is magával ragadta az új környezet – a forradalom fényei és csillogása mégsem tette teljesen kritikátlanná, mint Engelst, vagy éppen Rugét és Hesst. A különböző szocialista (saint-simonista) közösségekben, munkásszervezetekben, titkos társaságokban, kommunista sejtekben, emigráns körökben, spiritualista szövetkezetekben tevékenykedő „hús-vér munkásokat megismerve” 1844 elején Marxot nyugtalanítani kezdik azok a jelenségek, amelyekkel tömegesen találkozhatott a különböző kisebb-nagyobb proletárszervezetek között mozogva: ahogyan a munkások a kommunizmus elméleteit és a magántulajdon eltörlésére vonatkozó célkitűzéseit egyszerűen különböző eklektikus, a fennálló körén belül ragadt, partikuláris nézetekbe és tevékenységekbe építették bele, majd önmagukat ezek után minden gond nélkül kommunistáknak tekintették.

A kommunizmus tábora tehát tényleg exponenciálisan növekedett, csak hát ez a kommunizmus a jövőfilozófia szempontjából cseppet sem volt a holnap korszellemének tekinthető.

David McLallen hívja fel a figyelmet arra, hogy Marx Párizsba érkezve – amellett, hogy úgy érzi, végre oda került, ahol a lényeges és tényleges dolgok történnek a világtörténelem korszakváltását illetően – rövid idő alatt belátja, hogy ami Bauer és Feuerbach kommunista követői között természetes, az a munkások között a legkevésbé sem az. A proletáriátusról „a távolból” túlzottan is rózsás képet festett, amennyiben nem vette figyelembe, hogy errefelé az emberek többsége vallásos, vagy ateistán is vallásosan gondolkodik, s ez nemcsak ideológiáik közvetlen tartalmát befolyásolja, de egész gondolkodásmódjukat is. Például a sorra látogatott szocialista egyletek és politikai kezdeményezések sokasága vagy spiritualista alapokon egy e világi Paradicsomról álmodott a kommunizmus képében, vagy a felebaráti szeretet nevében szerveződött, s tagjai nem akartak többet, mint a „LoveSpirit nevében élni” (Engels), és másokat is rábírt erre – amivel persze nem férhet össze a magántulajdon önzése.¹⁶⁸ A másik gyakori jelenség, ami a munkásokat és a kommunizmust egyre mélyebben a kapitalizmus bugyraiba látszott juttatni, minél inkább kritizálták azt hívei: az „irigységből eredő kommunizmus”. Ami csak egyenlősíteni akar, mert igazságtalannak érzi, hogy másoknak több van, hogy mások többet keresnek, vagy rendelkeznek tőkével vállalkozásukhoz, vagyonnal a függetlenségükhöz, tulajdonnal, amitől könnyebb az életük. A munkások jelentős része számára borzalmasnak tetszett a kapitalizmus, de csak azért, mert nem csinálhatták ugyanazt, mint mások – s bizony ez a nézőpont sem

¹⁶⁸ McLallen, David: *Marxism and religion: a description and assessment of the Marxist critique of Christianity*. London – New York, Macmillan, 1987.

éppen a jövő korszelleméről és a jövő társadalmáról szól. Végezetül: az utópista és a haladó projektek sokasága egyetlen terv, lépés, politikai aktus vagy éppen megváltoztatott társadalmi összefüggés kapcsán az egész világ gyökeres átalakulását remélték, a különböző politikai összeesküvésekhez, titkos társaságokhoz vagy kuruzsló varázslatokhoz szereplőket és támogatókat keresve.¹⁶⁹

1844 áprilisa és augusztusa között Marxnak feleletet kellett adnia arra a kérdésre, hogy a munkások miért fognak eljutni a „tudat más minőségéig”, ami elengedhetetlennek látszott ahhoz, hogy a bármire alkalmas kommunista eszmék tényleg az egészen más jövő legfőbb formálójává váljanak a mindenre predesztinált proletárok kezei között. Az úgynevezett *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből* ennek a válaszkísérletnek igen inspiratív, ötletszerű, szertelen és sokszínű bizonyítékai, amelyek „tudatmódokra vonatkozó elméletei” és elidegenedés-elemzései lehetővé tették, hogy Marx az 1845-ben azután meg is jelentetett *A szent család*-ban már magabiztosan nyilatkoztathassa ki: az új korszellem embriója az öntudatos kommunista-szocialista szervezetekben fejlődik, és a születés – a kommunista forradalom – se várat már sokat magára...

Korkut A. Ertürk szerint Marx tudatmód-elmélete (mode of consciousness) abból indul ki, hogy addig nem lehetséges ténylegesen más és új korszellem, ameddig ugyanúgy gondolkodnak a társadalom tagjai. A tudatmódok új ideológiaelméleti ötlete persze nem azonos a korábban már bemutatott tudatszerkezet-koncepcióval (form of consciousness). A tudatmód ugyanis kifelé irányul, „ösztönös ön-tudat, ahogyan az egyén önmagára tekint, ahogyan magát látja a világban, ahogyan viszonyul a gondolatokhoz és eszmékhez, ahogyan az egyén megpróbálja a lehetséges cselekvéseket feltárni. A tudatmód mindaz, ami ebben motiválja őt.”¹⁷⁰ *A tudatmódok tehát az egyén pozícióját rögzítik a világban, a többi emberrel, a külvilággal, a tevékenységekkel szemben, vagy hozzájuk képest. Azt a pozíciót, amelyből egész világlátása és gondolatvilága kiindul.* A tudatszerkezet koncepciója ezzel szemben inkább, a gondolatok belső logikájára vonatkozó elmélet volt; Marx szerint „a tudatban a gondolatok hierarchiába rendeződnek, szisztematikusan összekapcsolódnak, meghatározzák az új elemek helyét, egy osztály-réteg érdekeit fejezik ki, ahogyan a tudat a valóságot magába építi, eltorzítja és saját igazságainak rendeli alá, s kimondja végső racionális sarokpontjait”.¹⁷¹ A tudatszerkezet tudati mintázat, amelyet érdekek, motivációk, gondolatok, összefüggések alkotnak, egyfajta önfejlesztő szisztematikus világgép. A tudatmód ezzel szemben inkább világnézet. Lényege a pozicionálás. A tudatmód-elmélet tehát Ertürk szerint sokkal mélyebb rétegeket érint, mint a tudatszerkezet-elmélet, mert nem a gondolatok rendszerének kiépülését és kölcsönhatásait vizsgálja, inkább azt kutatja, milyen szerepet játszik a tudat az egyén és a valóság viszonyában. Ez azt jelenti, hogy a tudatmód kijelöli, hogy az egyén milyen megoldásokat kereshet a világban (vagy azzal szemben), hogy miképp helyezheti el magát a

¹⁶⁹ MEM 42. 104. (1844. május–augusztus).

¹⁷⁰ Ertürk, Korkut A.: Marx, Postmodernity and Transformation of the Individual. *Radical Political Economics*, 1999/1. 30.

¹⁷¹ Uo.

gondolatilag feltárt viszonyokban és folyamatokban, mire használhatja a kívülről kapott gondolatokat és eszméket. Marx biztos benne, hogy addig nem beszélhetünk ténylegesen új korszellemről, ameddig a régi tudatmódokat fel nem váltják egészen újak. Ameddig – konkrétan megfogalmazva – az affirmatív tudatot fel nem váltják a lázadó tudatmódok. Vagy Avineri megfogalmazásában: ameddig az egyén és a világ viszonyának tudati reprezentációjában a feudális világ lényegét, illetve a kapitalista világ alapszerkezetét fel nem váltja a közösségi tudat. Az önmagát elidegenedésmentes, szabad, nem töredezett közösség részének látni akaró ember öntudata.

Korkut értelmezését továbbgondolva az állíthatjuk, hogy Marx a korára jellemző affirmatív tudatmódoknak három típusát azonosítja be.

1. A tudat egoisztikus formája Marx szerint a kapitalizmus terméke, gyökeresen ellentétes a középkor emberének felfogásával, aki önmagát egy statikus világ részeként gondolta el. A középkor embere – ahogyan Korkut is utal rá – egy organikus közösség tagjának tekintette magát, akinek helye és feladata isteni közvetítés útján elrendeltetett, és ezzel együtt saját egyénisége kibontakoztatásának irányai és lehetséges céljai is adottak. Ezzel szemben az egoisztikus tudat az izolált egyén és a külvilág kettősségéből indul ki: az egyén saját vágyai, céljai, érdekei, egyénisége, jelleme és élete addigi tapasztalatai alapján racionálisan feltérképezi a külső világot. Ennek tétje esélyei és lehetőségei, a neki megfelelő eszközök és társak, értékek és konkrét célok megtalálása. Az egoisztikus tudatmód Marx szerint nem megváltoztatni akarja a világot, csak kihasználni. Képtelen tehát máshogy elgondolni a jövőt, mint a jelen egy testhezállóbb, problémamentesebb és személy szerint neki több lehetőséget könnyebben kínáló változatát, az elé gördülő akadályok eltűnését ígérő „értékek” nevében. Ez tehát egy történelmen és lázadáson kívüli tudatmód Marx szerint, amely a racionalist az egyén számára hasznossal azonosítja, amely „igazságtalannak”, „rossznak”, „tűrhetetlennek” általános értelemben is csak azt tartja, ami az egyén számára partikulárisan és közvetlenül hátrányos. Ez az egoisztikus tudat jelenik meg azoknál a munkásoknál, akik – mint korábban láttuk – Marx szerint abban az értelemben kommunisták, hogy úgy érzik: sújtja őket a túlzottan könyörtelen verseny, a gazdagság túlzottan igazságtalan elosztása, az ember előrejutásának lehetetlensége. A kommunizmus számukra egy olyan változata volna csak a jelenlegi világnak, amelyben emberi szempontok lépnek be a vesztesékekkel szemben, egyenlő a tulajdon, és mindenkinek egyenlő lehetőségei vannak vágyai kielégítésére. Marx úgy véli, az egoisztikus tudat kommunizmusa nem véletlenül fogalmazza meg egyik első követelése között a nőközösség elvét. Hiszen a nő élvezeti tárgyként, a közösségi kéj martalékaként jelenik meg leginkább igazságtalan „elosztásban”, a hozzájárulás ebben az esetben tűnik a leginkább kegyetlen és igazságtalan versengésnek és minden emberi baj egyik elsődleges okának. Az egoisztikus tudat tehát a kapitalista individualizmus terméke, ahol az emberek gondolkodása azon alapul, hogy az egyén és a világ, az egyén és a többiek megszüntethetetlenül egymással szemben, egymástól elkülönülve állnak. Számára a világ dolgai és az emberek nem mások, mint az egyén szükségleteinek, vágyainak, céljainak, élvezetének, boldogságának céljai és eszközei.

2. Az affirmatív tudat második, „misztikus-spiritualista” módja nem egyszerűen a vallásos gondolkodást jelenti, hanem a „meggyőződést”, hogy ami a világban történik, az egy felsőbb lény akaratának és szándékainak megtestesülése. A misztikus-spiritualista tudat Marx szerint így „a szubjektívet az objektívbe, az objektívet pedig a szubjektívbe konvertálja”.¹⁷² Feltételez egy olyan lényeket, akaratot, elvet, amely a világot mozgatja, amelynek alá kell vetnünk magunkat, és amely személyes sorsunk felett is uralkodik. Lehetőségeinkhez képest ezt a rejtélyes és hatalmas lényeket kell megismernünk. Bár Isten útjai kifürkészhetetlenek, még sincs más választásunk: legjobb tudásunk szerint kell Isten elvárásainak megfelelnünk. Ez a szerkezet marad meg akkor is, ha Istent eltávolítjuk a gondolkodásunkból – ha más istenekkel tudjuk helyettesíteni. Az affirmatív tudat misztikus-spiritualista módja tulajdonképpen arról szól, ahogyan ezt a helyettesítést a kapitalizmusban lépten-nyomon véghezviszik. A korai Marx egyik legbriliánsabb elemzése arra vonatkozik, hogy a tőkés társadalomban a magántulajdonnal hogyan történik éppen ez nap mint nap. Ahogy a világ lényege a vallás szerint a krisztusi elv, úgy a kapitalizmus lényege a magántulajdon; ahogy az embernek mindennel kapcsolatban hívőként kellett viselkednie, úgy kell most a tulajdonos-szemléletet alkalmaznia az élet minden területén. A kapitalizmus embere fundamentalistán hisz a magántulajdon mindenhatóságában; s ez egészül ki a verseny, a szabadpiac vagy éppen a vállalkozás szentségével. A misztikus-spiritualista tudat ígérete: *a „siker” feltétele egylényegűvé válni a világ lényegével*; ez dönt arról, hogy utunk a pokolba vagy a paradicsomba vezet. Ez elkerülhetetlen, és egyben az esély egyetlen formája. A hívő tudati szerkezete arra az egyszerű formulára épül a legapróbb hétköznapi megjelenési formákban is, hogy ha megfelelünk Isten elvárásainak, akkor is elér bennünket a jutalom, ha nem látjuk át pontosan, mi miért történik. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* szerint a magántulajdon vallása a tulajdonos-szemléletet mint „egyetlen politikát, általánosságot, korlátot és köteléket” hirdeti. Vagyis azt, hogy „olyan ostobáknak és egyoldalúaknak kell lennünk, hogy egy tárgy csak akkor a miénk, ha birtokoljuk, ha tőkeként egzisztál számunkra, illetve ha közvetlenül fogyasztjuk, megesszük, avagy használjuk”. A misztikus-spiritualista tudatmód lényege tehát az egyénre nehezedő kényszer: alkalmazkodnia kell, egylényegűvé kell válnia az őt körülvevő világ, a társadalom és a gazdaság felsőbb elvével. A konformitás tudatmódja ez, amely önvészélyesnek tartja a nem-megfelelés, a kezdeményezés gondolatát.

3. A „fetisizisztikus” tudat – az affirmatív tudatmódok harmadik fajtája a negyvenes évek munkásosztályában – sok formai hasonlósága ellenére egészen más utat választ, mint a hívő tudata. Marx már 1841-ben kifejti a „fetisizmus” lényegét egy politikai tárgyú írásában: „ismeretes az a pszichológia, amely kis dolgokkal magyaráz nagy dolgokat [...] effajta pszichológiával és emberfajttal elsősorban városokban lehet találkozni, ahol még a tetejébe ravasz koponyának is számít az, aki átlát a világ dolgain, és meglátja az egészet dróton rángató kicsi, önző, intrikus emberkéket”.¹⁷³ Míg tehát a hívő gondolat egy nagy isteni lényeket lát a dolgok mögött, a fetisizisztikus egy egészen apró, egyedi dolgot, amely minden

¹⁷² MEM 42. 100–110. (1844. május–augusztus).

¹⁷³ MEM 1. 60. (1842. április).

főlé nő. A fétis „eszközként jelenik meg, az igazi hatalom és az egyetlen cél, amely engem lényegessé tesz, amely számomra a tárgyi világot elsajátítja”, a fétis az egyetlen értelmes „öncél”. Ágh Attila szerint a fetisizmuselmélet 1844-ben „a tárgyak tiszteletét, a tőlük való függést” ragadja meg; ami a praktikus polgári világban élő ember számára közvetlen tapasztalat – mondja Marx.¹⁷⁴ A legeklatánsabban a pénz fetisizmusában jelenik ez meg. „Ami a pénz által számomra való, amit én megfizethetek, azaz amit a pénz megszerezhet, az én vagyok, maga a pénz birtokosa. A pénz tulajdonságai magamnak a tulajdonságai és erői. Azt tehát, ami vagyok, és amire képes, többé nem egyéniségem határozza meg. Rút vagyok, de megvásárolhatom a legszebb asszonyt. Tehát nem vagyok rút, mert a rútság hatása a pénz révén megsemmisül. Én béna vagyok, de a pénz 24 lábat szerez nekem. Rossz, becstelen, lelkiismeretlen ember vagyok, de a pénzt tisztelik, így birtokosát is fogják. A pénz a legfőbb jó, és minden, ami vele elérhető, jó. Szellemtelen vagyok, de a pénz minden dolog szelleme, így én is szellemesnek látszom. Én, aki a pénz révén mindenre képes vagyok, amire vágyom, nem rendelkezem-e minden emberi képességgel – anélkül, hogy tényleg rendelkeznem kéne?”¹⁷⁵ A fetisiztikus tudatmód embere nem apró lényként látja önmagát, akinek nincs más választása, mint rábízni magát a magántulajdonra törekvő vágyra, a tulajdonosi szemléletre, amiért majd biztosan elnyeri a méltó jutalmat. Ellenkezőleg: nagy varázslónak, aki a pénz segítségével akarata alá vonhatja a világot. A fetisiztikus tudatmód szerint azért nem kell megváltoztatni a világot, mert eszközöket szerezhetek magam számára, mindenhatóvá tehetem magam. Egészen addig a szintig, ameddig a világ felett átvehetem az ellenőrzést, és saját érdekemben használhatom azt. A fetisiztikus tudatforma ennek szellemében rajong a pénzen túl a szépségért, a tudásért, a hatalomért vagy éppen a karrierért.

Marx számára nyilvánvaló, hogy ezek a gondolkodási modellek vagy tudatmódok hozzákapcsolják az embereket a fennállóhoz, amennyiben gyakorlati következményük, hogy az egyén a lehetőségeket és megoldásokat a létezőn belül keresi és véli megtalálni. A korai Marx szerint az afirmatív tudat lázadó tudattá változása teszi azt lehetővé, hogy az ember az elsőre utópikusnak tűnőben meglássa a lehetőséget, és éppen a fennállót tekintse egy negatív és kilátástalan ellenutópiának. A tudatmódok elmélete ebből következően egyenes úton torkollik abba az elméletbe, amely Feuerbach ekkoriban írt műveiben központi helyet foglal el, és ezáltal Marx számára kézenfekvően adódik a probléma megoldására: az elidegenedés elméletébe.¹⁷⁶

Johan Tralau az 1844-ben írt *Gazdasági-filozófiai kéziratok* kapcsán jó érzékkel jegyzi meg, hogy az elidegenedés, amennyiben valami utópikusát közvetít Marx számára, nem egy

¹⁷⁴ Ágh Attila: *A marxi történetfilozófia kialakulása*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1975. 75.

¹⁷⁵ MEM 42. 133. (1844. május–augusztus).

¹⁷⁶ Ennek különféle, Marx korában jellemző fajtáit foglalja össze Tordai Zádor. A pszichológiai (1) és az ember voltunkhoz tartozó elidegenedésértelmezés (2) mellett megemlíti a nembeli lényegtől (3), a saját tevékenységétől és tárgytól (szubjektum–objektum) (4), illetve az önmagától való elidegenedés elképzelését (5). A fiatal Marx elemzéseiből még számtalan mást is kiolvastak a fenti kérdésre válaszul, nem utolsósorban azt, hogy az ember a többi embertől idegenedik el, tehát saját társadalmiságától (6) – napjainkban ez a legdivatosabb megközelítés. Tordai Zádor: *Az elidegenedés mítosza és valósága*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1970.

ideális társadalom víziója, hanem inkább egy jelenleg még nem létező egyén elgondolása. A filozófus szerint a kapitalizmus emberének legfontosabb sajátossága, hogy miközben elidegenedik „munkájától, annak termékétől, környezetétől és más emberektől”, *egyre inkább eltorzul önmaga is, hiszen különben ebben a világban nem tudna létezni. A kapitalizmusban az embereknek sajátos, torz, nem emberi érzékelése alakul ki, látásuk nem-emberi látás, gondolkodásuk nem-emberi gondolkodás.*¹⁷⁷ Marx szerint ez objektív értelemben is igaz: a kapitalizmus társadalmainak többsége elzáratik az emberiség lehetőségeitől, hovatovább ezeknek a lehetőségeknek a fényében az egyének teljesen sekélyes, torz és zsákutcás irányba fejlődnek tovább. A kapitalizmus tehát eltorzítja az emberek érzékeit és gondolkodását, ebből következően eltorzítja lényegüket, s az elidegenedés az az erő, ami kiszakítja őket ebből az állapotból. A korai Marx utópiája tehát nem arról szól, milyen az emberi lehetőségek maximumát realizálni tudó egyén (és persze érzék, szükséglet, tevékenység, tehát ezek attribútumai – mint Feuerbach kutatja). Azt keresi, hogyan jelenik meg ez az objektív eltorzulás, lényegük félrecsúszott fejlődése az emberek számára, akár úgy is, hogy fogalmuk sincsen arról a „nembeli lényegről”, amihez képest ők maguk embertelenek és emberellenesek. Hogyan keletkezik bennük az az igény, hogy egészen máshogy gondolkodó, egészen más emberek legyenek egy egészen más világban.

Ezt a folyamatot kísérli meg rekonstruálni F. Geyer az eldologiasodott tudat kapcsán. Megállapítása szerint „Marx az elidegenedés társadalmi-tudati determinánsát kutatja” azért, hogy megállapítsa, hol is kell keresni a szembefordulást a tömegek eddigi gondolkodásmódjaival. Szerinte a modern kapitalizmus emberének gondolkodása az úgynevezett eldologiasodott tudat kialakulásához vezet: az emberek olyan világnézeteket, önképet és tevékenységeket kreálnak, amelyekkel nyilván nem él együtt „szívesen” hosszú távon senki; így egy ponton máshogy akarnak gondolni önmagukra, a többiekre, világukra és cselekedeteikre. Egyre kevésbé tudnak azonosulni tehát saját gondolkodásmódjukkal, a dolgok megszokott megoldási módjával is. Geyer szerint Marx négy párhuzamos területen azonosítja be az elidegenedés folyamatát. Az első az áruk világa, ahol minden áruvá válik, magunk is csak termelünk és fogyasztunk, és mi is áruk vagyunk, akiket például az iskolában termelnek és a munkaerőpiacon fogyasztanak. De mi mégsem tárgyak vagyunk, amiket adnak-vesznek, hanem emberek – szól a fellázadó „emberi lényeg”. A második gondolkodásmód: a világnak a saját céljainkra használható dolgok összességeként való definiálása, amiből az következik, hogy legmélyebb érzelmeinkben is csak eszközként használjuk a másikat; hisz bizonyára ő is így használ minket. Ebben a felfogásban a személyes kapcsolatot a közös érdek helyettesíti – de ki akar totális érdekmberként élni? A harmadik: egy olyan mesterséges világot feltételez, amelyben az ember idegenként bolyong, és így kell megtalálnia a mesterséges élvezeteket és célokat. S elismerni magáról, hogy ő csak fogyasztó, szórakoztatott lény lehet – mignem feltámad az igény a kreativitásra, a kultúrára, az autonómiára és az öntevékenységre. Végezetül Geyer szerint az elidegenedéshez vezető

¹⁷⁷ Tralau, Johan: The Effaced Self in the Utopia of the Young Karl Marx. *European Journal of Political Theory*, 2005/4. 398.

negyedik gondolkodásmód embere úgy tekint a többi emberre, mint akik egy labirintusban versenyt futnak azért, hogy ki igazodik ki először. A versengő társadalomban pedig az együttműködés is csak a versenyt szolgálja, és a végső cél is maga a győzelem. De ez egy idő után az öncélú felhalmozással és sikerfüggőséggel, a mások feletti folyamatos átgázolással egyenértékű; üres, önző és embertelen létezés. Ebből születik meg időről időre még a legnagyobb szörnyetegben is egy tényleges szolidaritás és közösségi tevékenység vágya.¹⁷⁸

F. Geyer Stanley Pullberg elgondolásához kapcsolódik, aki szerint valamennyi említett „tudati univerzumról” kimutatható, hogy abban az elidegenedetség nemcsak fokozatosan növekszik, de Marx szerint az egyén egyszersmind rá is kényszerül, hogy magában egy ellenvilágkép és ellenöntudat vágyát is kibontakoztassa és erről is képzelődjön. S előbb-utóbb ennek nevében az „objektív eltorzultság” társadalmával is szembe kell fordulnia.¹⁷⁹ Valahogy úgy, mint ahogyan Lukács György klasszikus megfogalmazásában olvashatjuk: „Ezzel a társadalmi struktúrában alapvető szerepet játszó ténnyel kapcsolatban le kell szögezni újra és újra azt, hogy általában kerül szembe az ember saját tevékenységével, saját munkájával, mint valami objektív, tőle független, rajta embertelen öntörvényűséggel uralkodó valamivel. Mégpedig mind objektív, mind szubjektív vonatkozásban. [...] Ez ellen pedig előbb-utóbb szükségszerűen lázadni kell.”¹⁸⁰ Geyer koncepciója – a tudatmódokból születő eldologiasodott világ- és önkép és az ettől való elidegenedés hadüzenete saját gondolkodásmódunknak – igen inspiráló, gyengéje azonban, hogy inkább szól a XX. század vége modern kapitalizmusának emberéről, illetve Marx egész életművének „üzenetéről”, mint konkrét 1844-es elidegenedéskoncepciójáról, s azokról a konkrét proletárokról, akikkel kapcsolatban a tudatmódok elleni fellázadás indítékait kereste.

Ennek ellenére mégis azt állíthatjuk, hogy Geyer koncepciója tartalmaz egy nagyon fontos elemet – ezért is választottuk éppen az ő magyarázatát –, aminek segítségével megérthetjük, mit is akart mondani Marx az elidegenedés forradalmasító hatása kapcsán: az „eldologiasodottságtól való elidegenedés” oka és mozgató energiája a kialakult helyzet embertelensége, abnormalitása, extremitása. Éppen az, amiről Bertoll Ollman beszél számtalan kiadást megért *Alienation: Marx's Conception of Man in a Capitalist Society* című könyvében. Ollman szerint az elidegenedettséget úgy kell elképzelni, mint a beteg ember viszonyát az egészséghöz. A beteg ember nem egészséges akar lenni; sokkalta inkább azt akarja, hogy elmúlják betegsége. Az elidegenedett ember ugyanígy érzékeli magán, környezetén és viszonyain a beteges tüneteket, és arra vágyik, hogy ezektől megszabaduljon. Marx szerint megbetegedhet „tevékenységünk, vagyis termelő munkánk, viszonyunk annak termékéhez és eredményéhez, kapcsolatunk más emberekhez és emberi mivoltunkhoz”.¹⁸¹ Nem arról van tehát szó, hogy az emberek tökéletes munkára, mindent felülmúlóan izgalmas

¹⁷⁸ Geyer, R. Felix: *Alienation theories: a general systems approach*. Oxford – New York, Pergamon Pr., 1980.

¹⁷⁹ Pullberg, Stenley: Reification and the Sociological Critique of Consiousness. *New Left Review*, 1966. I. 56–77.

¹⁸⁰ Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető Kiadó, 1971. 325.

¹⁸¹ Ollman, Bertell: *Alienation: Marx's Conception of Man in a Capitalist Society*. Cambridge, Cambridge University Press. 2001. 140.

tevékenységre, szuper kapcsolatokra és dőzsölésre, hatalmas tudásra vagy éppen boldogságra vágyának, és ezek nélkül elégedetlenségükben fellázadnak. Arról van szó, hogy például nincsen rendben, ahogyan munkájuk „kikészíti a testet, a lelket, eltorzítja az agyat, idiótává és kreténné tesz”. Nincs rendjén, hogy ahhoz, hogy állást találjunk, absztrakt munkavállalóként kell tekintenünk magunkra, és azzal kell foglalkozni, hogy milyen az ideális munkavállaló, akit felvesznek a munkahelyre. Arról van szó, ahogyan a „munkahely” és a „munkán kívüli hely” elszakad egymástól, ráadásul utóbbi beteges módon alárendelődik az előbbinek. Marx szerint betegesnek érzik az emberek, ahogyan „más munkáját” kell végezniük, vagyis alkalmazkodniuk kell egy személytelen, mesterséges, elszeparált, képességeiket és vágyaikat figyelmen kívül hagyó munkakörhöz. A munka világa tehát arra kényszeríti az embert – véli Marxot aktualizálva Ollman –, hogy amikor önmagára tekint, egy absztrakciót keressen, egy foglalkozás, egy képesség, egy munkamegosztásban betöltött szerep, egy munkahelyi viselkedésforma steril és idealisztikus megtestesítőjét, az általa választható tevékenységek és elérhető karriercélok nyújtotta lehetőségeket, kielégüléseket és zsánereképeket – ne pedig önmagát és önmaga autonóm megvalósítását.

Mészáros István ezt úgy fogalmazza meg, hogy az elidegenedés alapja a helyettesítés, vagyis hogy a kapitalizmus arra kényszerít minket, hogy amikor valamiről gondolkodunk, valami egészen másról kelljen beszélni: önmagunk helyett munkavállalóról, termékünk helyett az árunkról, vágyaink helyett arról, mit akarunk megvenni, kapcsolataink helyett érdekeinkről, gazdagság helyett pénzről – és így tovább. A tényleges helyett absztrakciókról, egy absztrakt világ nem létező szereplőiről.¹⁸² Ez pedig kihat viszonyainkra tevékenységünk termékét, másokhoz való kapcsolatainkat és feltételezett emberi értékeinket illetően is. Ameddig a folyamat el nem éri azt a pontot, amikor az emberek úgy érzik, már semmi nem marad önmagukból, egyéniségükből, véleményükből, érzéseikből. Maguk is betegek lettek. Ha tehát van Marx elidegenedésméleteben utópikus mozzanat, az nem más, mint annak rögzítése, hogy a kapitalizmusban még a normális is csak utópia. Mert az emberek betegek, torzok és abszurdak. Erich Fromm klasszikus megfogalmazásában: „A modern ember elidegenedett önmagától, a természettől és az embertársaitól. Átváltozott árucikké, életerőt úgy éli meg, mint befektetést, amelynek az adott piaci feltételek közt elérhető legmagasabb hasznot kell hoznia. Az emberi kapcsolatok lényegében emberi automaták kapcsolatai. Biztonságát mindenki arra alapozza, hogy nem kóborol el a nyájtól, hogy nem különbözik sem gondolataiban, sem érzéseiben vagy tetteiben. Miközben mindenki megpróbál a lehető legközelebb férkőzni a többiekhez, mindenki végképp magára marad.”¹⁸³ Hiszen az emberi kapcsolatokban nem a másik érdekli őket, hanem csak az, hogyan tudják neki tevékenységük eredményét eladni. Nem az érdekli őket, ki a másik, és mit tudnának csinálni együtt, csak az, hogy mire használhatnák a másikat, hogyan kezelhetnék örömforrásként, hogyan játszhatna el

¹⁸² Mészáros, István: *Marx's Theory of Alienation*. London, Harper Torchbooks, 1970. IV. fejezet.

¹⁸³ Marx ez irányú érveit rekonstruálja: Fromm, Erich: *A szeretet művészete*. Budapest, Háttér Kiadó, 1993. 112. Az emberi személyiség megbetegedésének karakterológiáját dolgozta ki ugyanő Marx elidegenedésmélete alapján: *Az önmagáért való ember: az etika pszichológiai alapjainak vizsgálata*. Budapest, Napvilág Kiadó, 1998.

szerepet saját történetükben, hogyan igazolhatná és táplálhatná lelküket és egójukat. Azt tartják legfőbb értéküknek, hogyan boldogulnak minden körülmények közt, hogyan tudnak másokat manipulálni és kihasználni, hogyan tudnak gátlástalanok lenni, hogy bírják extrém módon a stresszt és a hajtást, hogyan váltak a munka megszállottjává, vagy tudnak ügyesen pénzt keresni, értékesíteni, termelni és előrejutni akár családjuk és kapcsolataik rovására is.

Ollman szerint az elidegenedés jelensége ekkor lép be a képbe: amikor az emberek „normálisra” vágnak a „beteges” helyett. Marx ugyanis ebben hatalmas erőpotenciált vél felfedezni, amennyiben meggyőződése, hogy a kapitalizmus társadalma, a munka világa, az eldologiasodott kapcsolatok, az életben maradáshoz elengedhetetlen cselekedetek és gondolkodásmódok egyre inkább totálisan abszurd helyzetbe hozzák az embereket, elviselhetetlenségig torzítják lelküket és emberi kapcsolataikat. Ennek hatására az emberek minden újabb kapitalista fejlődési szakaszban és saját életükben előre haladva minden pillanatban egyre inkább érzik, hogy ez így nincs rendjén. Ráadásul – ami a filozófus szerint az elidegenedés energiáit megsokszorozza és egy pontba gyűjti – a dolgok „beteges” volta annál inkább feltűnik és sokkal súlyosabbnak látszik, minél inkább megjelenik egy olyan minta és vízió, amely a kór nélküli létet egészen más minőségnek tudja láttatni, és még orvosságot is képes kínálni bajunkra. Marx szerint a munkásszervezetek milliója, a kommunizmus eszméi, a magántulajdon megszüntetésének programja éppen ilyen mintaként és vízióként terjednek a proletárok között. A *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* az affirmatív tudatmódokat felszámoló elidegenedés társadalomkritikai köntösében jelenik meg újra az az élmény, amely Marx „korszellemvadászatát” néhány évvel korábban útjára indította: az érzés, hogy a világ régi gondolkodásmódjai és igazságai felett eljárt az idő – beleértve nemcsak a feudális-keresztény világ szellemét, de a felvilágosodás (a kapitalizmus) szabadságra, individualizmusra és észre alapozott szellemiségét is. Csakhogy 1844–45-re ez egy másik élménnyel is párosul: *Marx meggyőződése szerint a totálissá fokozódó elidegenedés miatt a kommunizmus szelleme és a társadalom megfellebbezhetetlen többsége hamarosan „egylényegűvé” válik.* A kommunizmus azoké lehet csak, akiknek tudatmódja többé nem fetisiztikus, misztikus-spiritualista és egoisztikus. Akik a „kommunista lényeggel” felvértezve a közösségiség igényéből és öntudatából merítik forradalmi radikalizmusukat és egy új világ vízióját. A forradalmasodó és szervezkedő proletárok pedig éppen ilyenek. Máris létrehozták első saját szocialisztikus-kommunistikus elméleteiket. Az alternativitás pszichológiája a korai Marxnál így változtatja az új korszellem keresését végérvényesen egy konkrét korszellem evangéliumává. A kommunizmus és a szocializmus képében immár nem csak sosemvolt eszmék jöttek létre, amelyek nevében egy egészen más világot kell és lehet létrehozni; nem csak egy olyan társadalmi osztály létezik, amelynek új igazságokra van szüksége, amely alkalmas a forradalomra, és hasonló eszmék nevében végig is tudja vinni elkezdett világtörténelmi akcióját. De ennek az osztálynak tagjai egyénekként is sosemvolt helyzetbe kerülnek, hiszen nem adhatják alább egészen új gondolkodásmódoknál és valamiféle, a kommunista-lázadó pszichével egylényegű egészen új korszaknál...

HARMADIK FEJEZET: A NÉMET IDEOLÓGIA – ÉRTELMISÉG, ELMÉLET, FORRADALOM

1. Marx esete a történelmi materializmussal

Marx egyetlen olyan művet írt, amelynek címe is tartalmazza az „ideológia” kifejezést, és amelyben a probléma konkrétan is előkerül. Témánk szempontjából e mű súlyát növeli az is, hogy bár az Engelsszel 1845–46 fordulóján, munkamegosztásban készített kézirat csak a két szerző halála után évtizedekkel látott napvilágot, az egyik legtöbbet idézett szöveggé vált a marxisták és Marx-kutatók között. A könyv kiemelt szerepe abban a tényben keresendő, hogy a Marx-értelmezések többsége az egész életmű megfejtésének kulcsát vélte felfedezni benne. Ma már tudjuk: éppen ez okozta *A német ideológia* véget nem érő kálváriáját.

Az értelmezők ugyanis egy magára találási folyamat egyfajta lezárultának vagy – a még eltökéltebbek – egy „módszertani-fordulat színterének” tekintették ezeket a szertelen elemzéseket. Az előbbieket David McLellan szerint egy filozófiatörténetileg is újszerű kiindulópontot találtak a szövegekben: az úgynevezett „materialista történelemfelfogás” körvonalait olvasták ki belőlük. Négy területet szoktak beazonosítani, amelyekkel kapcsolatban a fiatal Marx 1846-ra – bizonyos külső körülmények, illetve pozícióváltozásai miatt – a szellemi kortársakhoz és korábbi önmagához képest gyökeresen új pozíciókat foglalt el.¹⁸⁴ Az első szerint a történelmi fejlődés menetét szeretne volna kiolvasni, és meghatározni annak következő mozzanatát. A baloldali hegelianus mozgalom kvázivallásos nézőpontját magáévá téve kívánta már a jelenben megjósolni és befolyásolni a holnap eseményeit, azonban a fiatal értelmiségiek ezen csoportjának politikai kudarcai, illetve a hegelianizmus bomlásának következtében új, tudományos alapokat kellett keresnie – így az addigi történelemfilozófiák helyett egy objektív és tudományos történelemszemlélet alapjait fektette le. A második szerint – ebből következően – az igazi szocialistákra jellemző etikai-demokratikus-liberális forradalmár pozíciója helyett Marx a politikai radikalizmus újraalapozását végezte el, mivel a munkásmozgalom és a forradalmi proletárok megismerése során levonta azt a következtetést, hogy a politikai forradalom csak a mögöttes zajló társadalmi determinánsok ismeretében érthető meg. Marx tudományos kommunizmusa és forradalmi aktivizmusa minden későbbi értelmező számára természetesnek tetszett. A harmadik szerint Marx nagy elődjének, Hegelnek a módszerhez és a filozófiához fűződő viszonyát tekintette tarthatatlannak. Ez vezetett saját dialektikus és materialista nézeteihez. Az interpretációk többsége egyfajta „materialista dialektika” alkalmazóját látta benne, aki a hegeli sémákat a

¹⁸⁴ McLellan, David: *Marx Before Marxism*. New York, Harper & Row, 1970.

valóság folyamataira vetítette, és a politika, illetve a társadalom folyamatait ezek módszertani segítségével vizsgálta. Végezetül a negyedik területen kijelölt állítólagos új csapásirány annak volt köszönhető, hogy ekkorra a radikális társadalomkritika bizonyos témáinak – mint az elidegenedés – kontextusa változott meg annyira, hogy magukat a témákat is fel kellett váltani újabbakkal. Olyan új tárgyakat találni, amelyek jobban megfeleltek az adott időszak aktuális problémáinak – gondoljunk a kizsákmányolás, a politikai gazdaságtan kérdéskörére.¹⁸⁵

A német ideológia recepciója során nem véletlenül tekintették a szövegeket egyfajta egészen új, „materialista történetfelfogás” alapjainak – amire egy később kidolgozott „történelmi materializmus-” és „kapitalizmus-”, illetve „osztályelmélet” épülhetett rá. Erre Marxnak egy 1859-es „szellemi önéletrajza” teremtett alapot. Ahogyan Marx 1841 és 45 közötti írásai nem kerülhették el sorsukat, és egyfajta retrospektív szemlélettel a kialakult, lényeges, érett, tudományos, kommunista és kodifikált Marx előzményeiként és tévedéseiként tekintettek rájuk, az 1845–46-os kéziratokat is egy későbbi nézőpont szerint próbálta meg értelmezni és elhelyezni a marxisták és marxológusok derékhada. Csak ebben az esetben nem elsősorban a munkásmozgalom Marxát kérték számon az attól eltérő szentenciákon, hanem Marxnak az 1859-es *A politikai gazdaságtan bírálatához* írt előszavának néhány passzusát vetítették rá a másfél évtizeddel korábbi megállapításokra.¹⁸⁶ Marx ott önéletrajzi utalásként ezt írja: „Az első munka, amelyhez a rám zúduló kétségek megoldása céljából hozzáfogtam, a hegeli jogfilozófia kritikai felülvizsgálata volt, e munka bevezetője megjelent 1844-ben. [...] Vizsgálatom abba az eredménybe torkollott, hogy a jogi viszonyok, valamint az államformák nem érthetők meg sem önmagukból, sem az emberi szellem úgynevezett általános fejlődéséből, hanem éppenséggel azokban az anyagi életviszonyokban gyökereznek, amelyek összességét Hegel a polgári társadalom néven foglalta össze. [...] Engels szintén azokra az eredményekre jutott, mint én, és miután 1845 tavaszán ugyancsak Brüsszelben telepedett le, elhatároztuk, hogy nézetünket [...] közösen kidolgozzuk, voltaképpen, hogy leszámolunk a magunk egykori filozófiai lelkiismeretével. Szándékunkat [*A német ideológiában*] váltottuk

¹⁸⁵ És valóban: McLellan felsorolásának bizonyos elemeit könnyen beazonosíthatjuk a különböző újítók álláspontjában éppen úgy, mint szinte valamennyi „ortodox” marxista elképzeléseiben – s köztük különbséget csak ott fedezhetünk fel, hogy ezt a „fordulatot” vagy „magára találást” mennyiben vetik fel a fiatal Marxszal kapcsolatban, mennyiben tekintik korábbi műveit autentikus előzményeknek, és mennyiben kívánják az eddigi marxizmusok megújítását vagy felülvizsgálatát nyújtani. Elég, ha csak utalunk Andre Liebich tanulmányára, aki már a hetvenes évek végén felhívja a figyelmet arra, hogy ezeknek a megközelítéseknek inkább politikai, mint szellemi tétje volt (képviselőik ugyanis éppen a legalapvetőbb ponton értettek egyet egymással: hogy ami Marxban eredeti és paradigmátikus, az 1846-ra lett készen); hiszen az új paradigmát „felülvizsgálatként” értelmező tézis a szovjet marxizmus, míg a „letisztulásként” beazonosító elképzelés inkább a humanista és neomarxizmusok hívei számára nyertek csatákat. Althusser úgy vélte, hogy Marx kezdettől fogva egy, a társadalmi struktúrákat vizsgáló tudós volt, akinek egy idő után az események előrehaladtával le kellett vetkeznie minden hegeli ballasztot. Ezzel szemben Garaudy úgy gondolta, hogy Hegel humanizmusa végig elkísérte Marxot, csak újabb és újabb aktuális formát kellett találnia ennek, ahogy szellemi-politikai pályája fordulópontokhoz ért. Liebich, Andre: Hegel, Marx, and Althusser. *Politics Society* 1979/9. 98.

¹⁸⁶ Alan Badiou tekinthető bizonyos értelemben e gondolat ősforrásának, aki mindvégig arra törekedett Marx-értelmezéseiben, hogy az 1859-es előszó híres részleteit érvénytelenítse és kihagyja Marx történelemelméletének rekonstrukciójából. Barker, Jason: *Alain Badiou: a critical introduction*. London, Pluto Press, 2002. 33-36.

valóra. Elértük fő célunkat: saját nézeteink tisztázását. Nézetünket először tudományosan 1847-ben fejtettük ki [...] *A filozófia nyomorúságában*.¹⁸⁷

A „materialista történetfelfogás” és *A német ideológia* összekapcsolása kapcsán tehát lényegében megismétlődött ugyanaz, mint ami a fiatalabb kori művek esetében: nem előzményeiből, nem önmagából, nem kontextusából magyarázták, hanem utóéletéből próbálták feldolgozni mondandóját. Ráadásul ebben az esetben egy elég kétes értékű, aktualizáló szándékú bibliografikus utalásból, amelyben egy 42 éves, ismert értelmiségi idézi fel saját 28 éves, ismeretlen és fiatal alteregóját. A hagyományos forráskritikai nézőpont szerint egy ilyen aktus nyilvánvalóan sokkal inkább árulkodik Marx pillanatnyi programjáról, lelkiállapotáról, önigazolási kísérletéről, projektjéről egy válságos időben keletkezett szcientista és pozitivista kísérlet preambulumaiként, mint a tényleges folyamatokról. Ilyen körülmények között valószínűleg még inkább igaz, hogy egy későbbi időpontból történő visszautalás egy korábbi mű értelmére, súlyára, céljára, jelentőségére általában nem szól másról, mint a szerző azon vágyáról, hogy megrajzolja saját addigi pályájának egységes ívét; a korábbi írásokban azokat a szempontokat keresve, amelyek a jelen mű problémái és üzenete szempontjából fontosnak tűnnek – néha tudatosan vagy öntudatlanul torzítva el bizonyos tényeket.

Miközben Leszek Kołakowski joggal véli úgy, hogy bár „az előszó idézett passzusa talán a legtöbbet vitatott és legtöbbféleképpen értelmezett marxi szöveg”, ennek ellenére *A német ideológia* esetében egy igen egybehangzó konszenzust eredményeztek a szöveg „leszámolásra”, „tisztázásra”, „tudományosságra” „paradigmatikusságra”, „új nézetekre” vonatkozó utalásai.¹⁸⁸ Az 1845–46-os kézirat így vált a materialista történelemfelfogás első dokumentumává, *A tőkében* kidolgozott „történelmi materializmus” mély és komplex előzményévé – aminek alaptételeit a marxisták és a Marx-kutatók számára vitathatatlanul Engels, majd az ő nyomán Plehanov, illetve Lenin konkretizálta.¹⁸⁹ Jon Elster szerint „Marx elmélete [a marxisták számára] egyszerre volt empirikus teória a történelemről és spekulatív vázlat az úgynevezett világtörténelemről. Előbbi, amit szűkebb értelemben történelmi materializmusként szoktak emlegetni, egy makroszociológiai általánosítás a társadalmak stabilitásáról és változásáról. Utóbbi – hegeli inspirációra – sémát ajánl minden tény értelmezésére a történelmi végzetszerűséggel összefüggésben. A kommunizmus így az első értelemben kapu a [valódi] történelemhez, a második értelemben azonban egy olyan végpont, aminek el kell érkeznie.”¹⁹⁰

¹⁸⁷ MEM 13. 5–7.

¹⁸⁸ Kołakowski, Leszek: *Main Currents of Marxism: The Founders – The Golden Age – The Breakdown*. London, W.W. Norton & Co., 2008. 275.

¹⁸⁹ A történelmi materializmus alapidokumentumai: Engels, Friedrich: *A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig*. MEM, 19.; *A család, a magántulajdon és az állam eredete*. MEM 21.; Plekhanov, G. V.: *The Development of the Monist View of History*. [In defence of materialism.] Lawrence & Wishart, 1947. (1895); Lenin, V. I.: *Materializmus és empiriokritizmus*. Budapest, Szikra, 1949.

¹⁹⁰ Elster, Jon: *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge [Cambridgeshire] – New York, Cambridge University Press, 2008. 103.

A marxi történelemelméletben a kommunizmus tehát – Elster megjegyzését alapul véve – első értelmében arról szól, hogy a termelőerők egy adott szintjén szükségszerűen létrejött kapitalizmus nem tartható, bukásra ítélt termelési forma, vége kell hogy legyen – ezzel kapcsolatban pedig az osztályharc fantasztikus esélyeket kínál egy közösségi, humánus társadalmat illetően. A második értelemben használt kommunizmus esetében pedig annak a folyamatnak a szükségszerű végpontjáról van szó, melynek során az emberiség a szinte eszközök nélküli lét stádiumából a természetet teljesen ellenőrzése alá vonó, mindent lehetővé tevő technika korába lép. A kommunizmus második értelme szerint tehát az „osztály előtti – osztályalapú – osztályon túli” társadalmak hármas felosztásában az utolsó fázis egyben a „szabadság birodalma” is, a minden szükségtől és szenvedéstől, a korábbi igazságtalanságoktól és kényszerektől való megszabadulás kora. Akik Marx 1846-os kéziratában a történelmi materializmus megalapozását keresték, a szocializmust mint tudományos eredményt találták: ami a kapitalizmus belső fejlődésének szükségszerű következménye és egyben olyan új korszak kezdete, amikor minden determinista kényszer érvényét veszíti, ami korábban az embereket a természet, a termelés, a túlélésért és a nélkülözés ellen folytatott küzdelem alá sorolta, meghatározva társadalmukat és világképüket. A történelmi materializmus ennyiben egy „sajátos technikai determinizmusra” építkezik: azt feltételezi, hogy a kapitalizmus a termelőerők egy adott szintjén szükségszerű volt, hogy a tőkés rendszer belső ellentmondásai miatt egy új termelési módra lesz szükség – a termelőerők meglévő szintje mellett azonban ez lehetséges is és gyökeresen különbözhet minden korábbtól, ha a forradalom résztvevői ezt a lehetőséget megragadják.¹⁹¹

Ma már talán érthetetlen, hogy a történelmi materializmus híveit hogyan tudta ez az elmélet magával ragadni (ebben nagy szerepe volt nyilván az úgynevezett formációelméletnek és az alap–felépítmény modellnek is), de rögvest nyilvánvalóvá válik a dolog, ha beleképzeljük magunkat a korábbi kapitalizmus viszonyai közé. Itt a termelés módjának következtében egyre embertelenebbül élő, társadalmon kívülre kerülő, elszegényedő és elállatiasodó tömegek (akiknek a rendszert meg kell dönteniük), illetve az egyre tökéletesedő és technikailag fejlődő civilizáció (a bőség potenciáljával) párhuzamos tendenciáit vetíthetjük magunk elé – ahogyan tette ezt Engels s vele együtt évtizedekig a nyugati munkásmozgalom számtalan vezetője és aktivistája. Ebben a helyzetben az osztály nélküli társadalom (az alul lévőkéllő felháradása) és a valódi emberi gazdagság (az új történelem kezdete) mint lehetőség, úgy tűnt, nem nélkülözhetik egymást, amennyiben elfogadták, hogy a termelőerők bizonyos szintje mellett már nem is lehetne visszatérni semmiféle osztálytársadalomhoz. A kapitalizmuson belül – hitték a marxisták – a termelőerők fejlettsége már most is ciklikus túltermelési válságokat okoz, amelyek a pauperizálás és a bérek könyörtelen leszorítása, a munkanélküliség folyamatos réme miatt lázadásokhoz vezetnek, és a technika újabb meglendülései után a kapitalizmus már nem lesz képes ezeket az egyre nagyobb kríziseket

¹⁹¹ Elster, Jon: *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge [Cambridgeshire], Cambridge University Press, 2008. 105.

kezelni, a mást akaró munkásokat kordában tartani. És a fellázadó munkások bármire képesek lesznek a kapitalizmus által megtermelt technika és haladás áldásait a maguk javára fordítva.

A kommunizmus dialektikáján túl azonban volt egy még vonzóbb vonása a történelmi materializmusnak a marxisták és Marx-értelmezők számára. Ezt a pozitív ideológia ígéretének nevezhetnénk. A történelmi materializmus doktrínájának visszavezetése *A német ideológia* állítólagos paradigmájára azt eredményezte, hogy az ideológia problémája is csak erősen prekonceptuális és szűk keretben vetődhetett fel ezekkel a kéziratokkal kapcsolatban. A történelmi materializmus koncepciójának ugyanis (túl az előszó híressé vált alap–felépítmény koncepcióján)¹⁹² van egy igen fontos ideológiaelméleti hozadéka, amelyre Etienne Balibar hívja fel a figyelmet.¹⁹³ Szerinte a történelmi materializmus hívei úgy vélték, hogy Marx és Engels megtalálták azokat a szempontokat, amelyek mentén ténylegesen fel lehet vetni a történelmi változás kérdését. A kiindulópont, hogy a társadalmi munkamegosztás révén az egyének osztályokba sorolódnak, csak a dolog egyik oldala. A másik oldal, hogy a termelőerők fejlődése (ami magát a munkamegosztást is meghatározza) miatt a történelem sosem juthat nyugvópontra, mindig újabb és újabb változásokra és változtatásokra kényszeríti a társadalmak tagjait. Balibar úgy véli, a történelmi materializmus ezt a kettősséget rögzíti meg egy utólagos doktrínában. A termelőerők fejlődése ebben a folyamatban azért fontos, mert értelmetlenné teszi a régi termelési viszonyokat és osztályokat, tehát bizonyos pontokon a termelés és az osztályviszonyok újraszervezésére lesz lehetőség és szükség – amik viszont az osztályharc aktuális küzdelmeiben nyerik el végleges, de bizonyos keretek között szükségszerű formáikat. Azonban itt következik az ideológiaelméleti tézis: ez az újrakonstruálás – vélik a történelmi materializmus hívei – egészen más módon és más irányban áll érdekében azoknak, akik a régi osztályfelállásban a vesztes, az alul lévő, a kizsákmányolt szerepére voltak kárhóztatva, mint azoknak, akik az uralkodó osztályokat alkották.

Marx 1846-ban úgy érzékeli, most egy ilyen újraalakító pillanat jött el. Az emberek érzik is, hogy a dolgok nem mehetnek a régi módon tovább, a történelmi materializmus legfőbb üzenete ezért hívei szerint éppen az, hogy a változásban érdekelt (azt elengedhetetlennek és lehetségesnek érző) emberek csak akkor tudnak ténylegesen és eredményesen változtatni, ha a marxista tudományos elemzés segítségével egy olyan világnézethez jutnak, amelyből nézve minden máshogy fog feltűnni számukra, mint korábban.

¹⁹² „Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba, termelési viszonyokba lépnek, melyek anyagi termelőerőik meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja határozza meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot általában. Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem ellenkezőleg, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza.” „A társadalom anyagi termelőerői, fejlődésük bizonyos fokán, ellentmondásba jutnak a meglevő termelési viszonyokkal, vagy ami ennek csak jogi kifejezése, azokkal a tulajdonviszonyokkal, amelyek között eddig fejlődtek. [...] A gazdasági alap megváltozásával lassabban vagy gyorsabban forradalmi átalakuláson megy át az egész óriási felépítmény [...] a jogi, politikai, vallási, művészi vagy filozófiai, egyszóval ideológiai formák...” *MEM* 13. 5–7.

¹⁹³ Balibar, Etienne: *The Vacillation of Ideology*. In: Nelson, Cary (ed.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana. University of Illinois Press – Lawrence Grossberg, 1988. 159.

Konkrétan, *A német ideológia* esetében a helyzetükkel elégedetlen egyének és csoportok (a „munkások”) csak akkor léphetnek fel sikeresen, ha a világot és a történelmet „materialista” módon nézik. Ebben az esetben ugyanis világossá válik majd számukra, hogy mi az érdekük, mit kell tenniük, milyen lehetőségeik vannak – és hogyan hajtották korábban szolgásgba őket a burzsoá ideológiák segítségével.

A marxizmusok és a különböző Marx-értelmezések jobbra egyetértettek abban, hogy Marx 1846-os kézírataiban kidolgozott egy olyan objektív elméletet, amelynek tárgya „az emberi társadalom, ennek általános fejlődési törvényei, a társadalomalakulatok keletkezésének, működésének és letűnésének törvényei, a történelem fő hajtóerői”.¹⁹⁴ A marxisták többségét magával is ragadta ennek egyetlen lehetséges és tulajdonképpen kikerülhetetlen ideológiaelméleti következménye, hogy *bizonyos nézőpontok elsajátítása nélkül a szükségszerű tettek sem tehetők meg*. Ezeknek a gondolatoknak „idő előtti” kimondása, tudatosítása, megformázása, alakítása pedig új esélyeket látszott kínálni az értelmiség számára, amelynek marxista tagjai hivatkozhattak Marx 1873-as passzusára, miszerint „a forradalom sikerének biztosításához a gondolat és a cselekvés egysége kell”.¹⁹⁵ Joggal hihették, hogy a marxizmus maga a forradalmi folyamatban sajátos fegyverként jelenik meg.

A „helyes osztálytudat” kialakítását felvállaló marxisták – Pierre Bourdieu frappáns meglátása szerint – így persze egyfajta „önbeteljesítő jóslattá” változtatták Marxnak a történelmi fejlődésre vonatkozó állításait. A marxizmus arra vállalkozik, hogy a tudományos, tehát objektív szükségszerűség nevében fejtse ki az elkerülhetetlen gondolatot; de eközben termeli és tudatosítja is azt, ezáltal befolyásolva a folyamatokat.¹⁹⁶ Bourdieu szerint azonban ezzel lényegében nem tesz mást, mint olyan állításokat fogalmaz meg a termelési módok egymásutánjáról, az osztályharcról, a kapitalizmus válságtendenciáiról és a proletárok szükségszerű és kikerülhetetlen küldetéséről, amelyek csak akkor igazak, ha a munkásság elhiszi őket, és ezek alapján viszi véghez forradalmát. Ha ellenben nem így tesz, akkor – vélik az „ortodox” marxisták – kudarcra van ítélve, egészen addig, ameddig valamely revolúcióban rá nem tér a történelem valódi sugárújtára. Míg a munkásosztály – beteljesítve a jóslatokat – rá nem jön, hogy nincs más választása, mint beteljesíteni a jóslatokat.¹⁹⁷ Ez a Marx-értelmezés szinte kitörölhetetlenül hozzákapcsolódott *A német ideológia* történelmi materialista olvasatához, főleg, hogy minden kétséget kizáróan támaszkodhatott Engels soraira is: „Mikor 1845 tavaszán Brüsszelben újra találkoztunk, Marx fő vonalakban már kifejtette materialista történelemelméletét, s most nekiláttunk, hogy az újonnan elért eredményeket a legkülönbözőbb irányokban részletesen kidolgozzuk. [...] A franciák és németek kommunizmusa, az angolok chartizmusa most már nem úgy jelent meg, mint

¹⁹⁴ Schleifstein, Josef: *Bevezető Marx, Engels és Lenin tanulmányozásához*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1977. 69.

¹⁹⁵ *MEM* 18. 331.

¹⁹⁶ Szabó András György: *A proletárforradalom világnézete*. Budapest, Magvető Könyvkiadó, 1977.

¹⁹⁷ Bourdieu, Pierre: *A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről*. Budapest, Napvilág Kiadó, 2002.

véletlen valami, ami éppúgy el is maradhatott volna. Ezek a mozgalmak most már úgy mutatkoztak meg nekünk, mint a modern elnyomott osztálynak, a proletariátusnak a mozgalma, mint a burzsoázia ellen vívott, történelmileg szükségszerű harcának többé vagy kevésbé fejlett formái; mint az osztályharcnak a formái, amelyet azonban minden korábbi osztályharctól megkülönböztet az a körülmény, hogy a proletariátus nem viheti véghez saját felszabadítását anélkül, hogy az egész társadalmat [...] az osztályoktól meg ne szabadítsa. A kommunizmus pedig most már nem valamely lehetőleg tökéletes társadalomeszménynek a fantázia segítségével való kiigyalását jelentette, hanem belelátást a munkásság által vívott harc természetébe, feltételeibe és ezekből adódó általános céljaiba.”¹⁹⁸

2. Akcióban a gondolat – egy értelmiségi helykeresése

Bizonyosan kevés megdöbbenőbb dolog van a Marx-recepciók történetében, mint az, hogy elvértve találni olyan értelmezési kísérletet, amely abból a kérdésfeltevésből indulna ki, vajon miért nevezte el Marx (és Engels) a hónapok óta írt, több száz oldalasra rúgó kézirat tömeget végül *éppen A német ideológiának*.¹⁹⁹ Pedig a címválasztás nem volt véletlen. Amikor Marx és Engels eredetileg nekiláttak polemikus fejtegetéseik megírásához, elsősorban az motiválta őket, hogy bebizonyítsák: a hegelianus program folytatása az új körülmények – az illegalitás és elszigeteltség viszonyai között – nemcsak lehetetlen és értelmetlen, de nevetséges is. A Bauer-féle berlini kör tagjai szerintük leginkább olyan prófétákra kezdtek hasonlítani, akik már megjövendölték az utolsó ítélet eljövételének időpontját, és most meg nem értettségükben a tiszta filozófia magaslatairól szónokolva önmagukat tekintik e tudás letéteményesének. Néhány hónappal később azonban úgy látták, mindez már nem túl érdekes. Ellenben új szellemi kihívó jelenik meg a színen: a nemzetközi emigráció német szekciójának tagjai – köztük volt ifjúhegelianusok –, akik egyre erőteljesebb kapcsolatokat építenek ki az otthoniakkal. Egyre nagyobb befolyásra tesznek szert, és nem titkolt vágyuk, hogy központi hatással legyenek a német félperiféria elkerülhetetlen forradalmaira és reformjaira. A fő probléma velük, hogy a hazai körök az általuk közvetített formában kezdik megismerni a francia és angol szocialista és kommunista szellemi élet témáit és elméleteit; könyveik és beszámolóik egyre inkább kiépülő informális hálózatokon keresztül jutnak el Németországba. Céljuk egyértelműen az, hogy az új idők új elveinek és vízióinak nevében újjászervezzék a tetszhalott radikalizmust a német területeken – s ehhez csodatévő eszközöket is ígérnek „a szocialisták új tudományos eredményeinek” és a társadalomjobbító víziók importjának képében.

¹⁹⁸ MEM 21. 205–206.

¹⁹⁹ MEM 4. 36. A német ideológia címváltozásáról, fejezeteinek besorolásáról: Ágh Attila: „*A német ideológia*” történetfelfogása. Budapest, Akadémiai Kiadó – Zrínyi Kiadó, 1976. 79.; Rubel, Maximilien: *Marx Without Myth: A Chronological Study of His Life and Work*. New York, Harper & Row, 1975.

A német radikálisok ideologikus tévedése I.: érzéketlenség a gondolatok és értékek társadalmi-gazdasági determináltságával szemben

John B. Thompson jól látja, hogy *A német ideológia* „második kötetének” és utoljára elkészült bevezetőjének középpontjában ennek az új, önmagát kommunistának és szocialistának nevező irányzatnak a kritikája áll. Ez a kritika lényegében arra irányul, hogy a szellemi kör tagjait mint ideológusokat leplezze le, s ezzel elvitassa az új német radikalizmus jogát arra, hogy a kommunizmusról érvényesen beszélhessen. Thompson felhívja a figyelmet arra, hogy saját feljegyzéseinek tanúsága szerint 1844–45-ben Marx olvasta Destutt de Tracynek az ideológiákról szóló műveit, amelyek kétségtelenül alapvetően hatottak gondolkodására. 1846-ban Marx (a francia gondolkodó valamifajta pejoratív átfordításaként) *ideológusoknak azokat az értelmiségieket tekinti, akik félreismerik, vagy figyelmen kívül hagyják a társadalmi-politikai ideológiák tényleges működését, így lehetetlenné válik számukra, hogy a gondolatok és nézetek termelési folyamatában részt vegyenek*. Nem kérdéses, hogy ez komoly hangsúlyeltolódás, hiszen 1841 és 45 között az ideológus „hamis tudata” a világérzékelés elvesztését jelentette, a filozófia absztrakcióit és szellemi teremtményeit, amelyeknek köszönhetően az ideológusok minduntalan erőszakot kényszerülnek elkövetni a valóságon saját illúzióik és ködképzeteik nevében. Ez az ideológiafogalom az inverziót, a valóság feje tetejére állítását, az égből a földre szálló gondolatot bírálta – némely esetben kétségkívül a szellem embereinek világán túl is alkalmazva ezen nézőpontokat. *A német ideológia* megváltozott fogalmi keretből kiindulva leplezi le az új radikális gondolkodókat. „Marx hasonlóságot vélt felfedezni a Napóleon és tanácsadója által leírt ideológusok és az ifjúhegeliánusok között. [...] Mindannyian ugyanabban az illúzióban osztoztak ugyanis, tudniillik mindannyian úgy vélték, a valódi küzdelem, ami a harc háttérében meghúzódik, gondolatok közötti küzdelem. Mégpedig abban az értelemben, hogy ha sikerül a kritikai attitűd nevében feltörni az elavult gondolatok uralmát, a valóságnak önmagától meg kell változnia”.

Marx az ideológia fogalmát pejoratív értelemben használja, amennyiben számára az ideológia túlkapásból (abuse) eredő helytelen gondolkodást jelent: a gondolatok és értékek túlhangsúlyozását a történelmi folyamatban. Ennek a túlkapásnak – véli Thompson – az a következménye, hogy az értelmiségi képtelenné válik az ideák és a társadalmi-történelmi háttér közötti kapcsolatok érzékelésére. Az ideológus számára az ideológiák önálló életre kelnek, mércéjük a meggyőzés és meggyőződés. Marx egyetért Napóleonnal abban, hogy az ideológiák illúziók és félreértések, de szerinte ez a tény alapvetően abból ered, hogy elgondolódik a társadalmi-politikai tudatot determináló társadalmi-gazdasági alapok iránt érzéketlenné válnak. Ez a kritikai ideológiafogalom de Tracy elképzeléséből átveszi azt a gondolatot, hogy az ideológiák a társadalom működéséhez tartoznak, és a politikai-értelmiségi szereplőknek meg kell ismernie azok működését, ha „hatni” akarnak. Napóleontól pedig azt

az alapgondolatot formálja újra, hogy az absztrakció a valóságtól elszakadó filozófia megfogalmazóját impotenssé és az ilyen alapon álló eszméket reménytelenné teszi.²⁰⁰

„Egy derék férfiú egyszer azt vette a fejébe, hogy az emberek csak azért fulladnak bele a vízbe, mert a nehézkedés gondolata megszállva tartja őket – írja *A német ideológia* első lapjain Marx ezt a mentalitást gúnyolva. – Ha ezt a képzetet kivennék a fejükből, teszem úgy, hogy azt babonás, vallási képzetnek nyilvánítanák, akkor mindenféle vízveszélyen felülkerekednének. Egész életén át küzdött a nehézkedés illúziója ellen, amelynek káros következményeiről minden statisztika új és számos bizonyítékot szolgáltatott [...] Addig küzdött a nehézkedés elve ellen, míg végül megfulladt.”²⁰¹ Marx szerint az új német radikalizmus képviselői épp ennyire komikusak és reménytelenek, amikor a nyugati szocialista és kommunista gondolatokat megpróbálják olyan emberekhez eljuttatni, akik életkörülményeiből, társadalmi viszonyaiból, termelési formájából nem ezek a gondolatok következnek. Marx szerint az új radikális irányzat fiatal hívei – egyelőre néhány tucat „tudományos” szocialista, igazi szocialista, demokraták és fourieristák, vallásos közösségek hívei, kommunisztikus eszmék romantikus antikapitalistái, szociálreformerek francia és német területeken egyaránt – arra vállalkoznak, hogy a nyugati kapitalizálódás kellemetlen élményeit ismerve azokat odahaza megelőzzék, strukturális problémáit megoldják, akár társadalmi reformokkal, akár egy kommunisztikus rendszer forradalmi kiötlésével. A romantikus antikapitalizmus látja, hova vezetnek a kapitalizálódási folyamat tendenciái, és ennek elkerülése érdekében most rögvest egy új, boldog és harmonikus társadalmi formába ugrana át. S ennek nevében próbálja mozgósítani az egész társadalmat – a szegényektől a helyzet tarthatatlanságát felismerő polgárokig bezárólag.

Marx e „német ideológusokkal” szembe azt a tézist állítja, hogy a gondolatokat az emberek saját praktikus valósága teszi szükségessé, és ezt a folyamatot kell ismernie azoknak, akik be akarnak kapcsolódni a gondolatok termelésébe, illetve a valóság átalakításába.²⁰² Marx a polémia során – különösen egy néhány oldal terjedelmű mozaikban – igencsak determinisztikus koncepciót vázol fel a társadalmi tudat következmény-jellegéről.

A koncepció alapja a „lét határozza meg a tudatot” aforizmában foglalható össze, és üzenete elsősorban az új német radikálisok elsődleges tévedésének leleplezése: nem győzhetik meg az embereket a számukra kíváncsú, a nekik tetsző „kommunista” vagy „antikapitalista” nézetekről, mert az emberek, forradalmi szituációkat leszámítva, csak azt gondolhatják, amit a körülmények hatására gondolniuk kell. Marx ezekben a determinista elemzésekben azt kívánja bemutatni, hogy (1) minden társadalom tudata a valóság szükségszerű következménye, a különbségek csak ezen belül jelentkezhetnek; (2) a társadalom anyagi

²⁰⁰ Bár maga Marx sehol nem hivatkozik ezen ideológia-elméleti tézisének forrásaként de Tracyre, így Thompson csak a formai hasonlóságból indulhat ki – számunkra most az a lényeges, hogy helyesen azonosítja be Marx 1845/46-os ideológiaelméleti kiindulópontját. Thompson, John B.: *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. Stanford Calif., Stanford University Press, 1991. 34–37.

²⁰¹ *MEM* 3. 17–18.

²⁰² Cohen, G. A.: *Karl Marx's Theory of History*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000. 134–175.

alapjaiban beálló változások hatására változik és változhat csak meg egy időszak embereinek tudata; (3) ezért a tudat megváltoztatásának szándéka önmagában eredménytelen a valósággal és ezzel a törvényszerűséggel szemben. Úgy véli, ezek a tételek általános elméletként (general theory) igazak az emberiség egész eddigi történelmében – a kapitalizmus időszakában annyiban más és új a helyzet, hogy folyamatosan megszűnt minden olyan hatás, ami esetleg torzíthatta, elfedhette ezeket a mechanizmusokat az éles szemű megfigyelő elől. Marx „ködképzetnek” nevezi a tudatot, az ember nagy önbecsapásának, amiben – mint egy „camera obscurában” – fejük tetején állnak a valódi dolgok: hiába hiszik ugyanis az emberek önállóknak, tudatuk, gondolataik és eszményeik, eszméik és moráljuk csak következmények. A társadalom tagjai ezért gondolhatnak akármit önmagukról, végül gondolataik mégiscsak annak következményei lesznek, amilyenek ők „ténylegesen”. Marx szerint ugyanis ahhoz, hogy az emberek élni tudjanak egy társadalomban, tudatuknak bizonyos tartalommal bírnia kell. A termelési mód és az általa létrehozott „körülmények, korlátok és előfeltételek” tehát meghatározzák a tudat mozgásterét. „Az emberek termelik képzeleteiket, eszméiket, de a ténylegesen tevékenykedő emberek [...] ahogyan őket termelőerőik és az érintkezés egy meghatározott foka előfeltételezi.”²⁰³ Ahhoz, hogy az emberek termelni tudjanak, és ahhoz, hogy beilleszkedhessenek a társadalomba, csak bizonyos dolgokat gondolhatnak, és bizonyos dolgokat gondolniuk is kell; ez a kettő jelöli ki (határozza meg) a tudat mozgásterét. Az elmondottakból pedig evidensen következik, hogy egy új korszakban, amikor az emberek máshogy termelnek, és másmilyenek a társadalmi viszonyok, más tudattal „kell” bíriuk. És megfordítva: az is következik, hogy az emberek csak akkor bírhatnak más tudattal – de ekkor persze rá is vannak erre kényszerítve –, ha a termelőerők átalakulnak, gyökeresen másmilyenek, ezért más termelési módot tesznek szükségessé. Az elmélet logikája szerint tehát végső soron teljesen indifferens, miket gondolnak a politika világába lépő emberek, akik meg akarják változtatni a dolgokat, mert történelmileg determinált, hogy egy adott termelési szint mellett mit kell gondolniuk, mik nevében cselekedhetnek.

A német ideológia „Feuerbach: a materialista és az idealista gondolkodás különbsége” című, az utókor által egybeszerkesztett kulcsfejezete egy olyan, húszoldalas szövegrésszel kezdődik tehát, amelyben Marx a „német ideológusok” aufklerista projektjével egy determinista tudatelméletet szegez szembe. Valószínűleg igaza van K. Grahamnek abban, hogy ennek középpontba állítása miatt „a materializmus szóról Marx kapcsán [szinte] mindenkinek az úgynevezett Történelmi Materializmus jut eszébe, miközben ő ezt a megfogalmazást sohasem használta, csak gondolkodásának materialista alapjairól beszélt. A kommentátorok legnagyobb hibája, hogy az anyagelvűség paradigmáját Marxnál egységes és oszthatatlan dolognak tekintik. Például W. Shaw szerint ez egy empirikusan is bizonyítható, tudományos alapállás. R. Miller szerint Marx minden állítása visszavezethető korának valóságos tényeire. G. A. Cohen pedig egyszerűen kijelenti: akárki meggyőződhet róla, hogy a történelmi materializmus minden pillanatban igaz. Pedig Marx elképzelései inkább elege

²⁰³ MEM 3. 24.

mindenfajta gondolatnak és elméletnek, mintsem egy önálló elméleti koncepció részei.”²⁰⁴ Mindez azért fontos, mert Marx-értelmezők sokasága éppen az úgynevezett „materialista történetfelfogás” rekonstrukciója során jutott arra a következtetésre, hogy a filozófus elmélete a tudatnak és az ideológiáknak, a morálnak, illetve a különféle vízióknak semmiféle önálló szerepet nem szán a világtörténelmi folyamatban, mert lényegében ezek csak a világtörténelem fejlődésének következményei.²⁰⁵ A történelmi materializmus hegelianus, szuperpozitivist, determinista és finalista nézőpontjából úgy tetszett, hogy Marx szándéka egy olyan rendszer kidolgozása volt, amely leírja a termelőerőknek megfelelő termelési módok főbb fajtáit. Mindezt abbéli meggyőződésből, hogy ezeknek a főbb rendszerfajtáknak a kifejlődésében vajmi kevés szerepe volt annak, hogy az emberek mit akartak, vagy a politika szereplői milyen szándékkal léptek fel. A determinista tudatelmélet szövegrészei arra engedtek következtetni, hogy Marx a politikai ideológiák, a változtató gondolat diszkvalifikálását tűzte ki célul.²⁰⁶

Előbb-utóbb azonban a különböző Marx-értelmezőknek valószínűleg meg kell barátkozniuk azzal, hogy a korábban egységes koncepciónak és a történelmi materializmus alapjának tekintett materialista történelemfelfogás nem létezik. *A német ideológia* legtöbbet elemzett százoldalnyi kulcsfejezete több szellemi kísérlet egymásmellettisége. Néhány, különböző időpontban papírra vetett és esetenként félbehagyott kéziratból, illetve feljegyzésből utólag egybeszerkesztett szöveg. Hangvételük alapvetően „polemikus” jellegű, kategóriáik nem „analitikusak” és „rendszeresettek”, inkább egy szemléletmód cáfolatára szolgálnak. Ezek a szövegek tehát nem egy könyv fennmaradt torzói, hanem egymás melletti, egymásra kimondatlanul reflektáló mozaikok, amelyeket így külön kell kezelni. A történelmi materializmus koncepcióját egységesen kifejtő könyv pedig sosem született meg.²⁰⁷

Marx valamennyi elemzője közül talán G. G. Brenkert mondja ki legvilágosabban ezt az újraértelmezési igényt. Szerinte a Marx-értelmezők sokasága nem volt képes észrevenni, hogy *A német ideológia* lényege nem egy új koncepció alapvetésének megfogalmazása a „történelem determinizmusai” alapján. Szerinte „ez egy közös félreértelmezés, amely a szükségszerűség problémáját megoldhatatlanul emeli a középpontba, hiszen elengedhetetlenül oda fut ki, hogy az ideológiai szuperstruktúra semmilyen befolyással nem bír, semmilyen meghatározó erővel nem rendelkezik a gazdasági alapra. Ez persze érthető hiba, amely számtalan Marx-értelmezés alapjává válik, de mégiscsak hiba. Hiszen számos utalást találunk

²⁰⁴ Graham, Keith: *Karl Marx: Our Contemporary Social Theory for a Post-Leninist World*. New York, Harvester Wheatsheaf – University of Toronto Press, 1992. 10.

²⁰⁵ Lukes, Steven: *Marxism and Morality*. Oxford – New York, Oxford University Press, 1988.

²⁰⁶ Popper, Karl: *A nyitott társadalom és ellenségei*. Budapest, Balassi Kiadó, 2001; Tucker, Robert C.: *Philosophy & Myth in Karl Marx*. Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

²⁰⁷ A német ideológia nyitófejezete a magyar, orosz és német kiadásban négy nagyobb kéziratrészből és számos feljegyzésből lett utólag – kronologikus szempontok alapján – összeállítva. (Szemben az angol kiadással, amely alapvetően tematikus jellegű.) Ez a szerkezet azonban segít nekünk, hogy lássuk: csak az I. és a II. szövegben van központi szerepe a determinista elméletnek, a II. kéziratban már háttérbe szorul, a III. és IV. szöveg ellenben sok tekintetben összeférhetetlen vele. A kéziratok sorrendjéről: Ágh: „*A német ideológia*” történetfelfogása, i. m.; Rubel: *Marx Without Myth*, i. m.

Marxnál arra vonatkozólag, hogy a szellemi szuperstruktúra és a korszak ideológiái befolyásolják a termelési mód fejlődésének irányát. *A német ideológia* című egész munka bizonyos tekintetben semmi más, mint ennek a szempontnak az ismételtetése. Különösen, amikor Marx megállapítja: nemcsak a folyamatok termelik az embereket, de az emberek is legalább annyira a folyamatokat.²⁰⁸ Brenkert szerint Marx nem is vélekedhet másként, hiszen ha nem volna ilyen kölcsönhatás ideológia és termelési mód, gondolat és valóság, tudat és lét között, akkor azzal azt kellene állítanunk, hogy az emberek tetteinek, a mozgalmak ideológiáinak, a morálnak, a közös céloknak, az emberi felelősségvállalásnak, egy korszak szellemi termékeinek nincs lényeges kihatásuk a jövőre. Mert csak az a döntő és fontos, amit a szereplőknek elengedhetetlenül tenniük és gondolniuk kell. Marx semmiképpen nem tudott volna elfogadni egy olyan elméletet, amelynek végkövetkeztetése önmagában az, hogy az emberek tudata csak „romboló” funkciót tölthet be a történelemben. Márpedig a „determinista tudatelmélet” alapján csak úgy volna elképzelhető a történelem folyamata, amelyben az elégedetlen tömegek különböző eszmék nevében szétzúzzák a fennállót, de ezzel nem eszméik megvalósítása előtt nyitnak teret – csak azok előtt a szükségszerű és anyagi folyamatok előtt, amelyek egy új termelési módot hoznak létre a termelőerők magasabb szintje számára. Ebben az esetben a forradalmi mozgalmak ideológiái egy idő után átadni kényszerülnének helyüket az új termelési mód igazságainak, az új korszak által determinált tudatnak. Az eszmék, amelyek nevében a forradalmat vívják, csak arra jók, hogy hatalomra segítsék a gondolatokat, amelyekre majd szükségszerűen le kell cserélni őket.

Marx azzal a problémával szembesül „determinista tudatkonceptiója” kidolgozása során, hogy az teljesen alkalmatlan arra, hogy a társadalom megváltoztatásán munkálkodó politikai mozgalmakról és azok eszméiről, projektjeiről bármit is mondjon. Hiszen ha a tudat a társadalmi helyzet következménye, akkor hogyan tudja a tudat megváltoztatni a társadalmi helyzetet? Akkor hogyan tesz szert olyan tartalmakra, amelyek túlmutatnak azon a kereten, amelyet a szükségszerű és még elfogadható gondolatok jelölnek ki? Forradalmi mozgalmak forradalmi eszméi nem vizsgálhatók egy olyan elméletből, amely a nemzedékről nemzedékre örökölt tudat determináltságáról szól egy kialakult és lassan változó társadalomban. Márpedig Marxot a munkásmozgalom és a különböző kommunista társaságok ideológiája érdekli, amelyek nevében azok éppen megváltoztatják a világot.

A német radikálisok ideologikus tévedése II.: a gondolatok kiszakítása saját közegükből

John Thompson: *Ideology and Modern Culture* című könyvében az első közt hangsúlyozza, hogy *A német ideológiában* a „történelmi materialista” interpretációt lehetővé tevő ideológiaelmélet mellett egy másik ideológiaelméleti irány is határozottan jelen van.

²⁰⁸ Brenkert, George G.: *Marx's Ethics of Freedom*. London–Boston, Routledge & K. Paul, 1983. 27.

Eszerint az ideológia nemcsak a „lét által szükségszerűen meghatározott (határok közé zárt) tudat”, hanem „egy osztály saját gondolkodásmódja, tudata, ami nevében cselekszik”; az éppen uralkodó osztályok esetében „a múlt gondolatainak uralma a jelen felett”. Ez az „epifenomenológiai felfogás” olyan gondolatnak látja az ideológiát, amely nevében az egyes osztályok, a politika szereplői a valóságot alakítják, a forradalmakat megvívják. Ez Thompson szerint nem fér bele abba a teoretikus keretbe, amely a társadalmak tagjainak tudatát pusztá következménynek tekinti. Walter Adamson egyenesen odáig megy, hogy *A német ideológia* értelmezésében azt a fordulatot tekinti kulcsmozzanatnak, ami szerint 1843–44-ben állt be Marx ideológiafelfogásában. Adamson szerint korábban Marx úgy képzelte, hogy a társadalom kritikai tudatának kialakulása vezet el a következő korszakhoz, az értelmiség feladata pedig az, hogy szellemi tevékenységével stimulálja ezt a folyamatot. Hozzátehetjük persze, hogy Marx ezt egy jövőfilozófiai „korszellemvadászat” keretében gondolta el, ahol az értelmiségi felismeri és propagálja a kritikai tudatból egyre inkább megszülető új és pozitív korszellemet. Ez a felfogás 1844-ben a sziléziai takácsok felkelésének következtében alaposan megváltozik – írja Adamson. Marx ugyanis a munkásokat (a közelgő átalakulás legfontosabb szereplőit) aktív, kreatív, saját tanulásukat és elméleteiket az értelmiség nélkül is felhalmozni képes közösségnek látja. Az értelmiségi kritika, a radikális entellektüel szerepe megkérdőjeleződik, hiszen az új valóság létrejöttét „vezérlő” pozitív tudat „magától” is tökéletesen megszületett. Kiderül, hogy mire a forradalmi osztályok politikailag kikristályosodnak, mire a radikális cselekvők színre lépnek és megkezdik a „régí társadalom szellemi és gyakorlati kritikáját”, mire az értelmiség a maguk súlyának megfelelően észlelheti őket, már rendelkeznek saját pozitív tudatukkal, a jövő korszellem opcionális körvonalával. Az elmélet – véli Adamson – nem uralkodhat többé a gyakorlat felett, nem akarhatja többé „a tömegeket megragadni”, hiszen organikusán születik a tudata azoknak, akik a gyakorlatot csinálják. Mire az értelmiségi kapcsolatba lép velük, rendelkeznek saját ideológiájukkal.

Hangsúlyozni kell azonban, hogy a materialista történelemfelfogás a második kéziratban is polemikus jellegű: Marx ebből az alapállásból bírálja ugyanis az új német radikalizmust másik alapvető tévedéséért. A „német ideológusok” által követett iránnyal szemben tehát nemcsak azt próbálja bizonyítani, hogy a tömegek gondolatai nem a „filozofikus” ész termékei, hanem az adott emberek adott társadalmi-termelési körülményeinek elengedhetetlen következményei – és aki ezt figyelmen kívül hagyja, ideológussá silányul. Egy másik ideológiaelméleti irány szellemében azt is szemükre veti, hogy a valóságot megváltoztatni akaró osztályok és pártok „nézeteit” úgy tekintik, mint amelyekből „gond nélkül” elméleteket, tudományos rendszereket, objektív és univerzális igazságokat képezhetnek. Nem az osztályok, politikai aktorok saját tudata érdekli őket, hanem önmaguk lopott anyagból épített briliáns elgondolásaihoz keresnek követőket. Marx szerint azonban ezzel a „német ideológusok” kiszakítják a gondolatokat saját közegükből.²⁰⁹

²⁰⁹ A „materialista történelemfelfogás” a második kéziratban tehát egy újabb alapvetéssel gazdagodik. Az első kéziratban polemikus jelleggel azt szegezte szembe az ideológusokkal, hogy nem veszik észre: a különböző korszakok tudata és társadalomszervezete elválaszthatatlan ennek a korszaknak a termelési feltételeitől – „nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva: létük az, amely tudatukat meghatározza”.. A

Ahelyett, hogy a forradalmi osztályok, a politika szereplőinek tudati folyamataiba kapcsolódnának, elzárják magukat a tudati termelés folyamatától,²¹⁰ ugyanis ezekben a gondolatokban „tudományos” eredményeket, „a tiszta gondolkodás” termékeit, „a tökéletes társadalom leírásait”, az abszolút és megfellebbezhetetlen igazságot látják csak, nem képesek szembenézni azzal, hogy ezeket a gondolatokat kik és miért fogalmazták meg eredeti formájukban. „Nem gondolnak arra, hogy az idézett írásoknak, még ha rendszert prédikálnak is, meghatározott országok egy meghatározott osztályának gyakorlati szükségletei, egész életviszonyai szolgálnak alapul.”²¹¹ Marx szerint ezért „a német ideológusok” elvesztik azt az esélyt, hogy valódi történelmi mozgásokat érzékeljenek, és valódi mozgalmakba kapcsolódhassanak be, és arra kényszerülnek, hogy a „valóság” helyett a „lelkekre” alapozzanak, és a kispolgárságból és a filozófusokból, a német nyilvánosság legszámosabb résztvevőiből próbáljanak mozgalmat szervezni nemes eszméiknek.

Marx *A német ideológia* utolsóként megírt bevezetőjének már második kéziratföredékétől kezdve egy igen lényeges ponton módosítja a determinista ideológiaelméleti elképzelést. Kiindulópontja ugyanaz marad, mint az első „történelmi materialista” töredékben: létezik egy társadalmi valóság, amely a termelés, a szaporodás és az új szükségletek kifejlesztése körül szerveződik, s az emberek bizonyos érintkezési és gondolkodási formáinak kialakulásához vezet. Az emberek tudata ezen a „reális történelmi talajon” fejlődik, ez a gondolkodás „valódi bázisa”, ezért „nem a gyakorlatot kell magyarázni az eszmékből, hanem az eszméket a gyakorlatból”. Történelmileg azonban a német filosz szerint megfigyelhetünk egy tendenciát: miközben a tudatot kényszerítő feltételek közül a technika fejlődésével egyre több megszűnik, aközben egyre több olyan szféra keletkezik a társadalomban, ahol az emberek tudatának viszonylag nagy fokú autonómiája van. A tudat a modern társadalmakban már nem csak a körülmények változásával együtt alakulhat. Marx úgy véli: a történelem folyamán a termelőkenység növekedésével, a szükségletek sokszínűségével, a népességgrobbanással, illetve a társadalmi helyzetek sokféleségének – a munkamegosztás és az önálló szellemi munka – kifejlődésével párhuzamosan egy olyan komplex társadalom alakul ki, amelyben a tudat is önálló életre kelhet. „Ettől a pillanattól a tudat valóban azt képzelheti, hogy valami más, mint a fennálló gyakorlat tudata, hogy valóságosan képzelhet valamit anélkül, hogy az valóságosan létezne – ettől a pillanattól a tudatnak módjában áll, hogy emancipálja magát a világtól, és áttérjen a tiszta gondolkodás síkjára.” A modern társadalom jellemzőjévé válik, hogy a szellemi és fizikai munka elkülönül egymástól, hogy a „hivatásos” szellemi-értelmiségi által mérhetetlen „független” gondolati

„materialista történelemfelfogás” azonban most már azt is állítja, hogy „nem a gyakorlatot magyarázza az eszméből, hanem az eszmealakulatokat a gyakorlatból”. A történelmet eszerint a forradalmak viszik előre, a forradalmi cselekvők tudata alakítja. De a forradalmi cselekvők nem valamely történelmi folyamat beteljesítői, nem az ész, vagy a szabadság megvalósítói, nem egy magasabb igazság felismerői, egy tökéletesebb társadalom bevezetői. Forradalmi cselekvésre a körülmények kényszerítik őket (a valóság szakadásaivá fokozódó ellentmondások, amelyek minden korszakban eredendően adva vannak a termelőerők és érintkezési viszonyok elkerülhetetlen konfliktusaiban) és tudatuk saját helyzetükből eredő gyakorlati szükségleteiket elégíti ki.

²¹⁰ Adamson, Walter: *Marx and the Disillusionment of Marxism*. Berkeley, University of California Press, 1985.

²¹¹ MEM 3. 451.

anyag halmozódik föl. A különböző osztályok elégedetlensége pedig már könnyedén a társadalom megváltoztatásának vágyába torkolthat, ha a társadalmi viszonyok, szabályok és értékek többé nem istentől vagy öröktől valók, hanem leírhatók, elemezhetők és újragondolhatók. Mert ami leírható, elemezhető és újragondolható, az – mondja, Marx szerint, a modern kor legfontosabb racionalista hittételeinek egyike – meg is változtatható. A modern társadalom tagjai, rétegei és osztályai a körülmények hatására folyamatosan tudatosítják és elemzik helyzetüket, s szükség esetén saját nézeteik nevében fel is lépnek a világ újrendezésének érdekében. Mozgósítva az addigi kultúra elemeit, kapcsolatot építve ki azzal a „hivatalos” értelmiséggel, amely vagy hasonló társadalmi rétegből-osztályból emelkedik ki, vagy más osztály tagjaként – szakítva annak az osztálynak a partikuláris nézeteivel – szövetségeséül szegődik.

A különböző társadalmi csoportok saját ideológiáik nevében vívják tehát meg harcaikat – véli Marx, gondolataik termelésében pedig komoly szerep jut az értelmiséginek, aki tudatosan vagy öntudatlanul szellemi alapanyagot szolgáltat a politikailag artikulálódó, saját öntudatát kialakítani igyekvő tömegek számára. Innentől, véli Marx, *már nem az a (szcientista) kérdés a legfontosabb, „hogyan határozza meg a lét a tudatot”, hanem arra kell felelni, „hogyan működhet közre az értelmiségi a változtatók tudati folyamataiban”*. Steven Lukes *Marxism and Morality* című könyvében pontosan ragadja meg azt, amire Marx kíváncsi. Lukes szerint az ideológiáknak számtalan fajtája van, az eszméktől az erkölcsi parancsokig, az értékrendektől a választási preferenciáig. Ezek megjelennek az élet minden területén, az emberek közötti viszonyokat szabályozva. Ha kiválasztunk két olyan jellemző kapcsolatot, mint a főnök–beosztott és az apa–fiú viszonyt, láthatjuk viszont, hogy az ideológiák szempontjából az élet különböző területei nem egyenértékűek. Lukes megközelítését továbbgondolva három központi tételt fedezhetünk fel a filozófus érvelésében.²¹² Marx szerint a főnök–beosztott viszonyban kiépülő ideológiák inkább a termelési mód által meghatározottak; ellenben az apa–fiú kapcsolatban irányadó nézetek és értékek terén a szereplők gondolatait kevésbé kötik a termelőerőkből eredő szükségszerűségek és kényszerek. Másodszor Marx úgy véli, hogy mivel az emberek egységes gondolkodásmóddal bírnak, a kevésbé a termelési mód által determinált területek értékei és igazságai nem lehetnek ellentétesek a jobban determináltakéival. Harmadszor – és ez a legfontosabb – az emberek a modern társadalmakban számtalan olyan értékkel és ideológiával bírnak, amelyek termelőerők általi meghatározottsága már szinte teljesen megszűnt (vagy észrevehetetlen), így az az érzés keletkezik, hogy szabadon, az ész nevében választják ki nézeteiket, értékeiket, morális szabályaikat és eszméiket. Marx *A német ideológiában* arra kíváncsi tehát, hogy az autonóm gondolatnak, különösen pedig a valóságot átalakítani akaró politikai ideológiáknak hol vannak a határai; miért és hogyan érezték úgy újra meg újra az ideológia hívei, hogy ilyen határok nem is léteznek. Mi az autonóm gondolat tényleges lehetősége a valóság megváltoztatásának folyamatában, és hogyan kell részt vennie a valóság átalakításában az illúziókon túl, amelyeket összefoglalva ideológiának

²¹² Lukes: *Marxism and Morality*, i. m. 23–25.

nevezhetünk? Hogyan vehet ebben részt az értelmiségi, megőrizve mindazt, amiben az ideológusok reménykedtek, de elkerülve szerepük csapdahelyzeteit?

3. Az ideológia politikájától a politikai ideológiáig

Marx úgy látja, hogy a radikális értelmiség – a felvilágosodás gondolkodóitól és politikusaitól kezdve Feuerbachig és az igazi szocializmusig bezárólag – félreértette a politikai eszmék és teoretikus koncepciók szerepét a társadalmi-történelmi változtatás folyamatában, amennyiben a változtatást megalapozó „értelmezés”²¹³ feladatát tulajdonította nekik. Feuerbach például úgy véli, hogy az emberek azért keresnek újabb és újabb tartalmakat és formákat vallásuknak, társadalmi igazságaiknak és filozófiájuknak, mert a korábbiak mindig ellentétesnek bizonyulnak nembeli lényegükkel – ezért elidegenednek tőlük. Szerinte ez a keresés addig folytatódik, ameddig rá nem találunk a „kommunizmusra”, vagyis az emberi lényeggel összhangban lévő vallásra, filozófiára és társadalmi elvekre. Az új német radikalizmus képviselői azzal követik el alapvető tévedésüket, hogy a nyugati szocialista-kommunista eszméket „a tökéletes társadalom” leírásaként próbálják importálni a birodalmi területekre, illetve „tudományos”, a német viszonyokra alkalmazható elméleti rendszerekként próbálják őket terjeszteni a helyi radikálisok között. Marx mindkét nézőponttal vitába száll: úgy gondolja, hogy az értelmiséginek nem kell lemondania arról, hogy elméleteit a jövő alakítása inspirálja – amennyiben képes bekapcsolódni a jövőt alakító társadalmi-politikai gyakorlat tényleges szellemi folyamataiba. *Az értelmiségi gondolatoknak a változtatás már zajló folyamatába kell bekapcsolódniuk. Szerinte ez a XIX. század közepén komoly nehézségekbe ütközik, hiszen az értelmiség a felvilágosodás óta éppen a modern politika (ideológiai) természetét hagyta figyelmen kívül vagy értelmezte félre. Tudniillik nem vette észre, hogy az eszmék és igazságok nemcsak a politika tényleges céljai és a társadalmi változtatás hajtóerői, hanem a társadalmi változtatók politikai eszközei és a különféle mozgalmak (és a mögöttük álló társadalmi csoportok) illúziói is saját önmegértési folyamatuk során.* Az ideológiákat a „lét határozza meg a tudatot” tézis alapján leírni próbáló első és az autonóm alakító gondolat határait és lehetőségeit kereső második kézirat után Marx *A német ideológiában* azt a kérdést kezdi vizsgálni, ami kétségtelenül legjobban érdekelte az egyre inkább erőre kapó munkásmozgalom, a jövő korszakemeként beazonosított kommunizmus és

²¹³ Marx elhíresült utolsó Feuerbach-tézisében deklarálja, hogy „a filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; de a feladat az, hogy megváltoztassuk”. Ez a korábbi Marx-értelmezők által általában alaposan félremagyarázott mondat bizonyos értelemben *A német ideológia* új német radikalizmussal kapcsolatos ideológiakritikájának is kiindulópontja. Természetesen nem az idealista spekulációkat a történelmi materializmus „objektívizmusára” cserélő nézőpont summázataként, vagy az elefántcsonttoronyban post festum értekező filosznek címzett felszólításként egy kommunista forradalmi aktivizmus pozíciójából. A német ideológia véleményünk szerint lényegében egy ideológia-elméleti kihívásra adott válaszkísérlet, aminek éppen az utolsó Feuerbach-tézis adja meg a kontextusát. *MEM* 3. 7.

a folyamatokban a saját helyét kereső értelmiségiek egyre elszántabb tömege kapcsán. A politikai ideológiákat vizsgáló harmadik mozaik központi tézise szerint az ideológiák működését a modern politikában mindazok nem láthatják meg, akik a politikát az ideológia politikájaként érzékelik.

A német ideológia megírásának utolsó periódusában született, a politikai ideológiákat és az uralkodó eszméket, valamint a kapitalizmus kialakulását és szellemi folyamatait vizsgáló szövegrészek először is azzal kívánnak számot vetni, hogyan jött létre a felvilágosodás időszakában az a közös illúzió, amely az ideológiát a polgári forradalmak idején és a XIX. század első harmadában a középpontba emelte. Eszerint a felvilágosodás gondolkodói félreértették a modern radikális politika természetét, amikor úgy vélték, annak lényege, hogy a tömegek és a különböző politikai aktorok eszméik és általános igazságaik megvalósítása, érvényre juttatása céljából forradalmakat vívnak. *A politika az univerzális eszmék megvalósításának terepeként jelent meg számukra, ennek köszönhetően a politikát az ideológia politikájának érzékelték. Így rejtve maradt előtőlük az autonóm alakító potenciállal bíró gondolat, vagyis a politikai ideológiák valódi működése.* Másodszor – ebből következően – Marx megpróbálja megfogalmazni, hogy mi a modern politika valódi természete. Álláspontja szerint ez a társadalmi és a politikai szféra kapcsolatából érthető meg; abból, hogyan transzformálódnak a társadalmi küzdelmek politikai küzdelmekké a bizonyos komplexitási szintet elért társadalmakban. *A német ideológia* elemzéseit az a meggyőződés tartja egyben, hogy az értelmiség bekapcsolódásának sikere és lehetőségei azon dőlnek el, hogy megérti-e, mi a modern politikában a gondolatok, a tudat, az elméletek, az eszmék és ideológiák tényleges szerepe, működése, funkciója. Ezeket az értelmiségi nem hagyhatja tovább figyelmen kívül – sem amikor bekapcsolódik a gondolatok termelésébe, sem amikor a politika és a valóságot alakító gondolat más és új formáit és lehetőségeit kutatja.

A) A felvilágosodás – az ideológia illúziója

Bár utólag a polgári és ipari forradalmak egyértelműen gazdasági feszültségek politikai kirobbanásának, a termelőerők, a tudományok és a technika fejlődése által inspirált változásoknak, az új városi életmód következményének vagy éppen egy új termelési mód és egy osztály szükségszerű felemelkedésének bizonyultak – véli Marx –, az azokat végig élő emberek úgy érzékelték őket, mint eszmények és igazságok szabadságharcát. A felvilágosodás hívei úgy gondolták, hogy olyan örök elveket és igazságokat juttatnak érvényre, amelyeket az emberiség addigi történelmében nem volt lehetőség képviselni. A felvilágosodást követően az ideológiák központi szerepre tesznek szert, amennyiben a politikum világában a valóságot átalakító autonóm gondolat az *ideológia formájában jelenik*

meg. Marx szerint a polgári és ipari forradalmak árnyékában²¹⁴ egy harmadik forradalom is végbement az eltelt kétszáz esztendőben: az *általánosságra és megvalósulásra vágyó gondolat forradalma*. Két évszázadig úgy sejlett: a felvilágosodás nagy „igazságai” már készen állnak a klasszikus liberális filozófusok műveiben, a tudomány új eredményeiben vagy éppen a sikeres ötleteiket megvalósító vállalkozók elméjében – véli Terry Eagleton, a marxizmus-ideológia-problematikát bemutató írásában. A valóságra hatni vágyó értelmiségiek bizonyos fajtája, Marx terminológiájában: az ideológusok, „azonban azt gondolták, hogy ezek az ideák ebben a formában csupán misztikus, önmagukban álló dolgok, amennyiben függetlenek a külső valóságtól. Az »ideológia« kísérlet volt arra vonatkozólag, hogy ezeket odajuttassák méltó helyükre, bizonyos mentális és fiziológiai mechanizmusokat hívva segítségül. [...] Ez a szándék mélyen gyökerezett a felvilágosodás azon projektében, hogy a világot maradéktalanul alá vessék az észnek, megszabadítva az ancien régime babonáitól, előítéleteitől és obskurusságától. Az »ideológus« eredetileg a »régiké« ideológiák kritikusak voltak, amelyek a régi társadalom dogmatikus és irracionális hitvilágából maradtak vissza.”²¹⁵

P. D. Hutcheon szerint Marx ezen a ponton a felvilágosodás eredendő politikai voltára hivatkozik.²¹⁶ Arról van szó eszerint, hogy a középkor szokásait, szabályait, elképzeléseit, amelyek az emberek addigi életének többé-kevésbé alapját és hitviláguknak fontos elemeit szolgáltatták, úgy állították be, mintha azok univerzális eszmék, általános értékek és projektek termékei lennének. Ez evidensen következett abból a feltételezésből, hogy a politikai hatalom és a tudás kizárólagos birtokosai, az udvar és az egyház nyilvánvalóan saját céljaira használják fel ezeket. Tehát nem az igazság, a célszerűség vagy éppen a krisztusi szellemiség szükségszerű győzelméről van szó, hanem egy szándékosan a világot sötétségben tartó gépezet szellemi termékeiről, amelyek persze alkalmasak arra, hogy az emberek valódi problémáira és kérdéseire is bizonyos pótmegoldásokat szolgáltassanak. Mindez „világossá vált”, amikor az ancien régime annak ellenére is ragaszkodni próbált hittételeihez, hogy az új tudomány – például a csillagászat, a természettudomány, a fizika, az orvoslás – bebizonyította azok hamisságát. Úgy tűnt, az udvar és az egyház hatalmát csak úgy lehet megtörni vagy kordában tartani, ha eszméik hazugságait leleplezik. Ez az elképzelés azután végérvényesen kiengedte a palackból azt a bizonyos szellemet, amely a középkor kozmikus magyarázatait kívánta lecserélni új univerzális elgondolásokkal. Marx szerint ennek csúcspontja az úgynevezett „emberi jogok” proklamálása volt – párhuzamosan a „természeti ember” megkonstruálásával vagy éppen az „emberi praxis és haszonelvűség” központba állításával –, mint olyan új eszmeiség, amely tagadta mind a régi igazságokat, mind a régi autoriter struktúrákat, és amely nevében egy másik világot kellett és lehetett építeni.²¹⁷

²¹⁴ Marx nyomán Eric Hobsbawm fejtette ki ennek történeti folyamatát alapműnek számító monográfiájában. Hobsbawm, Eric J.: *A forradalmak kora, 1789–1848*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1964.

²¹⁵ Eagleton: *Ideology*, i. m. 64.

²¹⁶ Hutcheon, Pat Duffy: *Leaving the Cave: Evolutionary Naturalism in Social-scientific Thought*. NY, Wilfrid Laurier University Press, 1996. 97.

²¹⁷ Az ideológia alkalmas és elengedhetetlen eszköznek látszott az új világért folytatott küzdelem során, mert a régiké csak világtörténelmi hazugságainak tagadásával lehetett legyőzni – és csak új igazságok

Terry Eagleton szerint Marx úgy véli: a feudalizmus és a vallásos világ elleni kritika már eleve olyan hipotézisekre épült, amelyek maguk csak az állítólagos ész által voltak alátámasztva, a „semmitől” születtek, pusztán a helyes gondolkodási módszerbe és a tapasztalati tudományok új eredményeibe vetett hit tartotta őket a magasba. Másrészt az észre és tudományra való hivatkozás evidensen szemben állt az autoriter hatalommal, a vallással vagy éppen a tradícióval, így maga is, már pusztán léténél fogva, eszmei alapon politikai-társadalmi-gazdasági kérdéseket döntött el, vagy azok „szolgálólányává vált”. Ebben a kontextusban a politikát szükségszerűen azonosítani kellett az ideológiai harccal és az eszmék megvalósításának projektjével. Az értelmiségnek nyilván nem is lehetett egy ilyen politikában más szerepe, mint az új eszmék kitalálása és közvetítése. Marx szerint a politikát felvilágosításként és nevelésként értelmező pozíció viszonylag problémamentes volt, ameddig a „régiké” elleni hadjáratban leleplezésre és az elavultnak az érvényestől való elkülönítésére használták. Azonban rögvest problémássá vált, amikor ezekkel szemben a tudományos-ésszerű és az érvényes gondolatok nevében akarták az emberek tudatát és valóságát átalakítani. A gondolkodó úgy látja, hogy „a felvilágosodás terjesztői rettentő heterogén társadalmi csoportot jelentettek. Ebből a szempontból a felvilágosodás, karakterét tekintve, leginkább polgári-arisztokratikus mozgalomra emlékeztetett, és programja reformista volt. Ez telepedett rá a feudalizmust aláásó forradalmi erőre.”²¹⁸

Marx szerint az aufklerista politika szándéka arra vonatkozólag, hogy a feudalizmus, az egyház hamis igazságait „lecserélje” új és általános érvényű igazságokra hatalmas illúzió alapult. A filozófia és a tudomány ugyanis miközben a „valóságra” és az „emberre” tekintett, hogy az ész nevében megfogalmazza az új igazságokat az ancien regime évezredes hazugságai és babonái ellenében, aközben a kialakulóban lévő polgári viszonyokat és az önző burzsoát láthatta csak maga előtt. A kapitalizmusban érvényes viszonyokat és működési elveket (a rendszer logikáját) ezért általános metafizikai elvek forrásának hitték, a burzsoá tulajdonságait pedig az emberi természettel tévesztették össze. Tehát miközben új elvek megfogalmazását és megvalósítását kívánták, csak a feltörekvő kapitalista világ idealizált és illuzórikus leírását adták.

A német ideológia szövegeiben számtalan helyen köszön vissza az „ideológia politikájának”, mint a felvilágosodás örökségének kritikája. A legmarkánsabban talán azokban az elemzésekben, amelyekben Marx Max Stirner haszonelvű érvelését veti össze a

meggyökereztetésével lehetett véglegesen túllépni rajtuk. „Ez [a felfogás], amely minden történetírásban, különösen a XVIII. század óta közös, arra a jelenségre bukkan, hogy egyre elvontabb gondolatok uralkodnak, vagyis olyan gondolatok, amelyek egyre inkább az általánosság formáját öltik. [...] ha ennek folytán létrejön az az eredmény, hogy a történelemben mindig gondolatok uralkodtak, akkor nagyon könnyű a különböző gondolatokból A GONDOLATOT, az eszmét mint a történelemben uralkodót elvonatkoztatni. Ami egyenértékű azzal, hogy a történelemben mindig [a fogalmak termelői], vagyis a teoretikusok, ideológusok, vagy filozófusok uralkodtak”. A német ideológia. MEM 3 46.

²¹⁸ Neil Davidson (Enlightenment and Anti-Capitalism. *International Socialism: A Quarterly Journal of Revolutionary Socialism*, 2006. Issue 110.) idézi az alábbi műveket: Teich, M.: „Afterword”. In R. Porter – M. Teich (eds.): *The Enlightenment in National Context*. Cambridge, 1981. 216–217.; Venturi, P. F.: *Utopia and Reform in the Enlightenment*. Cambridge, 1971. 11.

„hasznossági elmélet” Bentham, Hegel, Hobbes, Locke, Helvetius és Holbach által megfogalmazott korábbi változataival.²¹⁹ Marx szerint a liberális filozófia és közgazdaságtan egyik központi tétele volt a felvilágosodás évszázadaiban az a felfogás, amely szerint az embereket a társadalomban alapvetően a kölcsönös hasznavehetőség köti egymáshoz. A felvilágosodás gondolkodói közül sokan vélték úgy, hogy a szabadság, az emberek önmegvalósítása, az igazságosság és a gazdagság csak egy olyan társadalomban lehetséges, ahol nem korlátozzák előjogok, vallási képzetek, adminisztratív gazdasági szabályok az egyének közötti, emberi természetüknek megfelelő együttműködést. Ezért létre kell hozni a haszonelvű emberi természetnek megfelelő társadalmat. Marx szerint ez az igazság, amely a polgárság számtalan politikai követelésének alapját jelentette a feudalizmus és az egyház elleni harcokban, abból az időből ered, amikor a rendi, előjogok által bezárt, autoriter viszonyok között a szabadság és az előrejutás egyetlen útját a „burzsoázia álláspontján való felszabadulás, a konkurencia jelentette”. Marx szerint ezek között a viszonyok között a „burzsoázia kizsákmányoló kedve” könnyen volt „úgy magyarázható”, mint „az ember egyéniségének kifejlődésének egyetlen útja”. A haszonelvű elmélet azt tanította, hogy a lehető legjobb világ az, amelyben minden viszonyt a „kizsákmányolás viszonya alá rendelnek” ahol az érvényesül, aki legjobban képes „hasznossági viszonyokba lépni”.

Ez az elmélet azonban illúzió volt, mert miközben szándéka szerint általános metafizikai igazságból vezette le önmagát („a társadalomban valójában minden emberi viszony hasznossági viszony”), egy olyan igazságra alapozott, amely csak a kapitalizmusban érvényes („ahol minden viszony be van sorolva az adásvétel és a pénz viszonyai alá”) és amelyről csak a feltörekvő polgár képzele, hogy a szabadság, igazságosság, emberi gazdagság és önmegvalósítás záloga. Marx szerint az általános metafizikai igazságok nevében fellépő politika csupán ideológia lehet. Miközben ugyanis azt gondolja magáról, hogy valamit „elkezd”, amikor az ész nevében szólít fel a gondolkodás lecserélésére és a valóság megváltoztatására, nem veszi észre, hogy azokba a már zajló társadalmi-politikai változásokba kapcsolódik bele, amelyek elválaszthatatlanok a termelőerők fejlődésétől, a termelési mód antagonizmusaitól, az osztályellentétektől, illetve az éppen jelenlévő társadalmi-politikai aktoroktól, az adott korszak ideológiai viszonyaitól és folyamataitól. A valóság egy elemének megrögzítésével, egy nézőpont fixálásával, „tudatosan, vagy öntudatlanul” a szellemi harcok valamely szereplőjének szolgálatát intellektuális muníciót és öngazolást.

Az ideológia politikájának vonzerejét az adta, hogy az értelmiségi bizonyos típusa önmagát tartotta a legalkalmasabbnak arra, hogy a szellemi termelés folyamatában – egy sajátos munkamegosztás mentén – a vezető szerepet betöltse. A Marx által leírt mentális folyamatnak, amely az értelmiségit az ideológia fegyverhordozójává változtatta, kétségkívül voltak szociológiai alapjai, amelyekkel alátámaszthatjuk a filozófus elképzelését, miszerint az új értelmiségit szinte szükségszerűen kerítette hatalmába valamifajta nélkülözhetetlenség

²¹⁹ MEM 3. 402-406.

érzése. Ez az értelmiségi – ahogyan arról Alvin W. Gouldner ír egyik legismertebb könyvében – ugyanis minden kétséget kizárólag a polgári világ szülötte volt.²²⁰ Marx ezzel nagyon is tisztában volt, hiszen maga is ebben a klímában nevelkedett. Ez az értelmiségi típus minden tekintetben osztozott szülőosztályának kondícióiban és szokásaiban; s ezek közül talán legfontosabb a műveltség megszerzésének, a kultúra létrehozásának és élvezetének lehetősége. Gouldner szerint nem csak arról van szó, hogy szociológiailag ebben az időben az elemi iskolán felüli képzési formákba szinte kizárólag a polgárgyerekek jutottak el, hogy a tanulásból az alsóbb néposztályok kiszorultak. Hanem arról is, hogy ha direktben keressük a korábbi tudásközpontok alternatíváját, akkor az udvar és az egyház mellett ezt az „ellentudást” csak az egyetem és a polgári szalon termelhette ki. Nem nehéz belátni, hogy a tudás monopóliumának megtörésétől joggal remélhette a „polgári értelmiségi”, hogy könnyedén a tudás új monopolistájává válhat. Az iskolázottság ugyanis azt jelentette, hogy a polgár megszerezheti magának azt a műveltséget és szakértelmet, amely feljogosítja bizonyos vezető szerepre saját osztályán és a társadalmon belül.²²¹

B) A hegemoniaelmélet – az ideológia funkciói

Lutz Roemheld egyik tanulmányában azt állítja, hogy 1844 és 46 között határozott fordulatnak lehetünk tanúi Marx munkáiban: Párizsban érdeklődése a filozófia, a vallás, az állam kérdései felől a politika és a gazdaság kérdései irányába mozdul el. Roemheld értelmezése szerint Marx a negyvenes évek közepén nem új elméleti, hanem új gyakorlati kihívással találta magát szembe, és ennek köszönhető tematikus váltása is: míg Poroszországban az ideológus menthetetlen valóságidegensége pusztán abból a tényből táplálkozott, hogy idegen és elaggott ambíciókat próbált meg érvényre juttatni egy megkésett fejlettségű lokális és egy régen továbblépett globális környezetben, addig Franciaországban egészen más volt a helyzet. Ott valódi mozgalmak és valódi értelmiségiek „összekapcsolódásainak” próbatétele várt az entellektüelre. Az egyre inkább erőre kapó szociális mozgalmak máris rendelkeztek értelmiségi kapcsolatokkal, s bizony a napi politikai harcok részsikerei, az izmosodó kezdeményezések, a munkásmozgalom feltartóztathatatlannak tetsző tovaburjánzása idején nehéz lett volna elvitatni azoknak a gondolkodóknak és aktivistáknak a státuszát, akik ugyancsak több évtized szellemi tradíciójából táplálkozva gyülekeztek ezek körül a mozgalmak körül. „Ha kronológiailag nézzük az eseményeket, az 1840-es évek első fele volt az összituáció a szocialista

²²⁰ Gouldner, Alvin W.: *Against Fragmentation: The Origins of Marxism and the Sociology of Intellectuals*. Oxford, Oxford University Press, 1985. 13.

²²¹ Marx számára az ideológia csúcspontja Napóleon és Robespierre uralkodása, ahol is az állam teljesen elszakad a civil társadalomtól, és önálló ideologikus funkciókat vesz fel. Az értelmiség számára ezek „kudarca” az első trauma, de az ideológia központi szerepéről vallott hitet inkább megerősítik, mintsem tagadják. Furet, François: *Marx and the French Revolution*. Chicago, University of Chicago Press, 1988. 31.

értelmiségek számára. Ezt az időszakot az a projekt uralta, amelyben egyébként bizonyos részben [...] Engels is osztozott, hogy kidolgozzák a szocializmus legtökéletesebb koncepcióját, amely átültethető a politikai gyakorlatba is. Marx és Engels egy olyan Franciaországba érkeztek, ahol életbe vágó fontossága volt ennek a projektnek – és olyan személyekkel kellett versenyezniük, mint a korai szocialista, Pierre-Joseph Proudhon, aki kontinensszerte ismert és elismert volt politikai gondolkodói és direkt politikai írásainak köszönhetően.”²²²

Később Roemheld így folytatja: „Marx 1845 októbere és 1846 februárja közötti párizsi tartózkodása idején számtalan nézetrel találta magát szembe egy szocialista társadalom célkitűzésével kapcsolatban, és számtalan megoldási kísérlettel szembesült ennek létrehozását illetően. Ha beleképzeljük magunkat ebbe a szituációba, nem csoda, hogy ő és Engels arra a következtetésre jutottak, hogy elengedhetetlen saját politikai filozófiai és még inkább gazdasági és társadalomelméleti koncepciójukat a kommunizmus és a szocializmus problematikájával összekapcsolva kifejtetni. Hiszen egy ténylegesen új korszak létrehozását csak a magát egyre hatékonyabban megszervező európai munkásmozgalom segítségével tartották kivitelezhetőnek. Azzal a célkitűzéssel léptek fel, hogy kifejlődjön és keresztülmenjen (implement) egy olyan stratégia, amely annyira közössé válik [az öntudatosodó proletárok és a szocialista-kommunista gondolkodók között], amennyire csak lehetséges.” Marx szerint ennek érdekében a negyvenes évek sajátos helyzetét kell megérteni. Ekkorra a saját eszméik nevében fellépő mozgalmak uralta modern politika teljes mértékben kifejlődött és természete nyilvánvalóvá vált. Ugyanakkor ezen modern politika működésében komoly változásokat idézett elő és egészen új lehetőségeket teremtett a kommunista eszmék és a munkásmozgalom megjelenése. Hiszen a munkásmozgalommal a modern radikális politika egészen új szituációt teremtett, amihez hasonló 1789 óta nem állt elő. *A német ideológia* ideológiakoncepcióját tehát véleményünk szerint a különböző értelmezések azért azonosították be tévesen, mert figyelmen kívül hagyták az érvelés alapparadoxonát: miközben Marx 1845–46-ban arra hív fel, hogy értsük meg a modern politikai ideológiák természetét, és azzal összhangban cselekedjünk, aközben a munkásmozgalom és a kommunista eszmék kapcsán talált szituáció szerinte éppen ez alól a követelmény alól „mentesít”; így a szellem (az értelmiségi által termelt gondolat) egészen új esélyét kínálja a radikális politikán belül.

Ennek tükrében két dolgot kell világosan látni *A német ideológia* politikai ideológiákra vonatkozó megállapításai kapcsán. Először is, hogy Marx szerint kora politikája „forradalomtól terhes”, vagyis 1789-hez hasonlóan az aktív szereplők radikális-forradalmi célokkal lépnek fel a passzív szereplők pozícióinak és társadalmának megtörése érdekében. *A német ideológia* harmadik kulcskézírata szerint a negyvenes évekre jellemző politikai ideológiák működésének az az alapja, hogy a különböző eszmék mögött mindig társadalmi csoportok, osztályok állnak. Ezeket saját problémáik, céljaik, érdekeik, esetleg elviselhetetlen helyzetük kényszeríti a politikai fellépésre, függetlenül attól, hogy reform- vagy forradalmi

²²² Roemheld, Lutz: Marx–Proudhon: Their Exchange of Letters in 1846. *Democracy & Nature*, Vol. 6. 2005.

céllal jelennek meg a világtörténelem színpadán. Ezzel a passzív szereplőket is aktív válaszra kényszerítik. Az uralmi pozíciókat birtokló csoportoknak velük szemben elmondhatatlan fölényük van szellemi eszközeik biztosításában, ezért a feltörekvő csoportoknak nagyon tudatosan kell viszonyulniuk a szellemi küzdelmekhez. Másodsor: világosan kell látni, hogy Marx koncepciója politikai eszme és politikai ideológia megkülönböztetésére épül. Szerinte a különféle mozgalmak saját eszméik nevében cselekszenek a politikában, ugyanakkor ezeket az eszméket meghatározott módon kell megszerkesszék, hiszen ideológiaként megfelelő politikai funkciókat is ki kell elégíteniük. A politika szereplőinek eszméi tehát – amelyek megvalósításáért küzdenek – Marx szerint tudtukon kívül a modern (antagonisztikus) társadalmak sajátosságaiból eredő kényszerek között fejlődnek és töltenek be ideológiai feladatokat. A modern politikának kikerülhetetlen logikája van, amely a résztvevőket arra kényszeríti, hogy eszméiket a siker érdekében ennek alárendelve használják fel – vagyis hogy minden eszme és érték ideológiaként (is) működjön. Marx *A német ideológiában* alapvetően két ideológiai funkciót azonosít be a modern politikai eszmék és értékek esetében.

Először: a modern társadalmak politikájában a különböző csoportoknak tarthatatlan helyzetüket, céljaik és törekvéseik figyelmen kívül hagyását úgy kell feltüntetniük, mint valamely univerzális érték figyelmen kívül hagyását és sérelmét. Azt kell mondaniuk, hogy helyzetük megváltoztatása, céljaik érvényesítése egy mindenki számára kívánatos érték megvalósításához visz lényegesen közelebb. Olyan eszmék nevében lehetnek csak sikeresek tehát, amelyek ideológiaként az adott csoport meggyőződését, életmódját, értékeit, céljait „szükségesnek” és „általános érvényűnek” tudja láttatni mindenki számára. A modern politika természete tehát az, hogy a résztvevőknek saját partikuláris céljaikat és érdekeiket univerzálisnak és mindenki számára elengedhetetlennek kell beállítaniuk. Enélkül a politikai küzdelmekben nem szerezhetnek döntően széles támogatottságot, és nem törhetik meg az uralkodó csoportok fölényét a harcokban. Egy osztályokra és rétegekre töredezett társadalomban a politikai többség egy radikálisan változtatni kívánó csoport számára csak úgy szerezhető meg, ha saját céljai mögött az uralkodó csoportok minden ellenfelét be tudja kapcsolni és minden semleges szereplőt mozgósítani tud.²²³

Másodsor: az eszméknek ideológiaként meg kell felelniük annak a követelménynek is, hogy érvénytelenítsék – mai szóval élve delegitimálják – a korábban uralkodó nézeteket és a társadalmi igazságtalanságokat, ellentmondásokat fenntartó hatalmi viszonyokat. Ez egy diszkurzív folyamat, melynek során egy új forradalmi cselekvőnek olyan gondolatokra van szüksége, melyek ideológiaként leplezik le az uralkodó eszméket: ha az új igazságok tükrében a régiek érvényüket veszítik, akkor már csak elfogadhatatlan hatalmi-politikai-társadalmi-gazdasági helyzetek elleplezése és fenntartása lehet a célja hirdetőiknek. Marx szerint ugyanis egy kibékíthetetlen ellentmondásokat és kirívó igazságtalanságokat tartalmazó társadalomban

²²³ „Minden új osztály ugyanis, amely egy előtte uralkodó osztály helyébe lép, kénytelen már csak azért is, hogy célját keresztülvigye, a maga érdekét a társadalom valamennyi tagjának közösségi érdekeként feltüntetni, gondolatainak az általánosság formáját adni, azokat úgy feltüntetni, mint egyedül ésszerű, általános érvényű gondolatokat [...], hogy az uralkodó osztállyal az egész társadalom állhasson szemben.” *MEM* 3. 46.

a „felül lévők” előnyeit, elnyomását, kizsákmányolását és irányítását igazoló/fenntartó nézeteket azért tűrik az alul lévők, mert a hegemon-domináns csoportok képesek marginalizálni, elhallgattatni-érvényteleníteni és szublimálni az alul lévő rétegek és osztályok tagjainak inkább érdekében álló nézeteket. A hatalmon lévők azt próbálják bebizonyítani, hogy léteznek olyan értékek, célok, elképzelések, igazságok a társadalom működésében, amelyeket senki sem hagyhat figyelmen kívül. Az uralkodó csoportok az intézményekben és a nyilvánosságban meglévő erőfölényük segítségével – véli Marx – bizonyítani tudják, hogy az állítólagos „közös érdek”, „az uralkodó értékek és gondolatok” a legfontosabbak, a lényegesek, ráadásul megváltoztathatatlanok – tehát minden más eltörpül mellettük.

Marx szerint az elnyomott, marginális csoportok nézeteinek leszerelésében és érvénytelenítésében döntő szerep hárul az értelmiségiekre: az uralkodó osztályok mellett ugyanis (sok esetben tagjainak tudtán kívül) létrejön egy olyan, filozófusokból, tudósokból, művészekből, újságírókból, tanárokból stb. álló értelmiségi réteg, amely professzionális tevékenysége révén termeli azokat a gondolatokat, amelyeket a politika ideológiai harcaiban felhasználhatnak az uralkodó osztályok és a politikai osztály tagjai. Ez a gondolat először a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* lapjain tűnik fel, ahol is Marx bebizonyítja, hogy az úgynevezett „politikai gazdaságtan” kategóriáiból és tételeiből a rendszer radikális kritikája és a vele szembeni lázadás szükségességének bizonyítása is következhetne – ha a „polgári közgazdászok” nem a fennálló megőrzését tekintenék célnak, ha nem annak örök voltából indulnának ki. A német ideológiában ez az elgondolás azzal bővül, hogy a kapitalizmusban a professzionális értelmiségi rétegek speciális munkamegosztása épül ki, amennyiben ezeket a rétegeket az állam és a burzsoázia tartja el, és elvárja tőlük, hogy saját szája íze szerinti gondolatokat termeljen.²²⁴

Néhány évvel később Marx még inkább elítélően és durván száll szembe ezzel a hivatásos értelmiségi réteggel – pontosabban annak gazdaságtani képviselőivel: „Marx kritikája e gazdasági elméletekkel szemben három kötetben folyik az *Értéktöbblet-elméletek* lapjain – írja John Elster. – Ezekben a merkantilista és fiziokrata tanokkal polemizál, Ricardo, Malthus, Adam Smith doktrínáival és annak a csoportnak a nézeteivel száll szembe, amelyet »vulgáris közgazdaságtannak« nevez. Lényegében két irányból kritizálja őket mint ideológusokat: először azt szegezi velük szembe, hogy nem látnak túl a közvetlen látszaton a dolgok lényegéig, másodszor azt veti szemükre, hogy elméleteik lényegében a kapitalizmus apologetikáját szolgálják. [...] amennyiben kiindulópontjuk vagy az, hogy a fennálló a lehetséges világok legjobbika, vagy az, hogy a mai világ negatívumainak lényeges funkciója van az összesség szempontjából, így a dolgok normális működéséhez tartoznak.” Az uralkodó osztályok pedig éppen azt akarják hallani, hogy a rendszer örök és megreformálható. „Ez a gondolatmenet egy erős tézisben végződik: Marx úgy véli, minden elmélet ideológiává is válik egyben, amint valamely osztály elfogadja, hiszen onnantól az adott osztály érdekeit fejezi ki.” Ezért minden elméletnek számolnia kell saját kontextusával a hegemon és a

²²⁴ Mészáros István: *Social Structure and Forms of Consciousness, Volume I: The Social Determination of Method*. New York, Monthly Review Press, 2010.

marginális gondolatok aktuális küzdelmében, vagyis az uralkodó és az elnyomott szereplők közötti harcban.²²⁵

Azt a jelenséget, hogy a modern társadalmakban csak az uralkodó csoportok által preferált nézetek jelenhetnek meg, Marx nyomán Antonio Gramsci „hegemóniának” nevezi. Magukat a gondolatokat pedig „domináns” gondolatoknak. Ezek több, párhuzamos mechanizmus eredményeként jönnek létre. A *német ideológia* szövege szerint az uralkodó csoportok, a társadalom szellemi folyamatai felett ellenőrzést gyakorlók az alul lévők nézeteit és igazságait marginalizálni tudják azáltal, hogy képesek olyan fölényt előidézni a nyilvánosságban, amelynek hatására az uralkodó gondolatok extrém túlsúlya jön létre. A gazdaság szereplői (a munkaadók), a különböző médiumok, intézmények, az állam, a kultúra vagy éppen a politika szereplői mind ezeket a gondolatokat ismételtetik, így a társadalom tagjainak „magánvéleménye” a „hivatalos vélekedések” dömpingjével találja magát szemben. A „hivatalos gondolatok” „közös gondolatokként” hatnak, amivel szemben az ellenvélemény csak perifériális magánvélemény lehet. Marx ráadásul úgy véli, a „hivatásos értelmiség” professzionális módon a filozófia, a tudomány, a művészet keretein belül az uralkodó nézeteket praktikus tudássá és komplex gondolatrendszerekké fejleszti. Mivel pedig az elnyomott, alul lévő csoportoknak nem áll rendelkezésükre ilyen „professzionális szellemi termelés”, az ő nézeteik megalapozatlannak, értéktelennek, komolytalannak fognak tetszeni a korszak saját magáról létrehozott, az uralkodó csoportok érdekeivel összeegyeztethető (vagy azokat szolgáló) tudással és kultúrával szemben. Az elnyomott ész mindennapi gyakorlata a behódolás lesz, mert csak ez igazolható praktikusán az egyén számára.

Végezetül: Marx szerint pontosan beazonosíthatók bizonyos domináns gondolatok a modern társadalmakban. Ezek azok a nézetek, igazságok, értékek, mindennapi összefüggések, amelyek a társadalmi lét legkülönbözőbb területeit összekapcsolják egymással. Ezeket a domináns gondolatokat az változtatja hegemón nézetekké, hogy a társadalom összes színterén, az élet összes dimenziójában azok bizonyos változataival operálnak. Így az elnyomott csoportok tagjai hiába nem értenek egyet egy-egy szituációban a deklarált elvekkel, mégis általános életelvként kell kezelniük őket, amelyekkel szemben néha kivételt tesznek. Ha például a „verseny”, az „egyéni előrejutás” a domináns gondolat (aminek elkerülhetetlensége, ígérete és kíváncs volt mindenhol ömlik az egyénre), akkor muszáj neki is elfogadnia, hogy az előrejutás és a verseny társadalmában él – azzal a feltétellel, hogy kiválaszthat néhány színteret, ahol ezeket nem hajlandó érvényesíteni. Az emancipáció a domináns értékek és ideológiák alól a hegemónia társadalmában a kivételekkel igazolt feltétlen elfogadás kényszerévé válik. Hiszen az alul lévők úgy látják, hogy mindenütt ugyanazok az elvek érvényesek, és mindez számukra nyilvánvalóan megváltoztathatatlan – tehát túlélésük és/vagy a jótól való nem-megfosztottságuk (sikereik) érdekében saját nézeteiket szublimálniuk kell. A dominancia/hegemónia mechanizmusai végső soron tehát azt a látszatot keltik, hogy vannak bizonyos igazságok, összefüggések, játékszabályok, normák-

²²⁵ Elster: *An Introduction to Karl Marx*, i. m. 176–179.

értékek, amelyekhez mindenkinek tartania kell magát, ha boldogulni akar, vagy ha el akarja kerülni a vele szembeni szankciókat. Amelyekhez képest más értékek, igazságok, szabályok, nézetek csak „másodrendűek”, „kivételek” lehetnek.

Ralph Miliband szerint ezt az összetett jelenséget a modern, kommercializálódott élsport, különösen a futball példáján lehet a legjobban bemutatni. A modern társadalmakban emberek millióinak jelent mindennapi szellemi elfoglaltságot a játékról szóló hírek és információk követése, a mérkőzésekre járás, megtekintésük a televízióban, a klubokért rajongás vagy éppen az esélyek latolgatása. Eközben a piaci klubok és a sportból élő média ontja a híreket a játékosok adásvételéről, a csapatok nyereségéről, a tőzsdei állásról, a szurkolókat szponzorok bombázzák, a szolgáltatásért és az ajándéktárgyakért fizetni kell, a tulajdonosok üzleti szempontokba avatják be a szurkolókat. Mindent statisztikákba foglalnak, és a gólokat dollármilliókban mérik. Miliband szerint a futball mögé kultúra épül, amelyet a belőle élő szakemberek és a média építenek fel és a magántulajdonosok számára tetsző nézetekkel töltenek meg. „Ami tehát a lényeges a sportban és a köréje épült hatalmas kultúrában, hogy az egészet átítatja a kommercializmus és a pénz értéként kezelésének ideológiája, ezek a sportban teljes mértékben elfogadottnak és a minőségi-szórakoztató sport természetétől elválaszthatatlannak látszanak. Nem lehet kérdés, hogy ez milyen mértékben erősíti az általában vett társadalmi léhelyzetekben az áruk és a pénz szükségességének és természetességének ideológiáját. Tehát a sport uralkodó gondolatai lényegében blokkolják azoknak a társadalmi helyzeteknek, tényeknek, létezőmódoknak, értékeknek, elveknek a percepcióját, amelyeket a sportipar nem előlegez meg. *A német ideológia* szövegében megfogalmazott tézist, mely szerint »az osztály, amely az anyagi termelés eszközeit kezében tartja, a szellemi termelés eszközei fölött is rendelkezik«, a modern társadalom egyik példáján ábrázoltuk, hogy láthassuk, mit is jelent az, amit Gramsci nyomán »hegemóniának« szoktak nevezni.”²²⁶

4. A teoretikus szerepfelfogás

Marx szerint a politikai eszmék ezen sajátosságai minden antagonisztikus társadalom küzdelmeire jellemzőek voltak. A radikális politika természetére vonatkozó marxi elgondolás részét képezi tehát annak feltételezése is, hogy az eddigi társadalmak keretei közt a politika nem is lehetett képes kilépni abból az ellentmondásból, hogy miközben működéséhez szüksége van a politikai ideológiák központi szerepére és illúzióira, éppen a politikai ideológiák formájában fellépő autonóm gondolat miatt reménytelen, kilátástalan és kudarcra ítélt minden változtató projekt a teljes emberi emancipáció és a társadalmi ellentmondások megszüntetése szempontjából. A politika az antagonisztikus társadalmakban nem szólhatott

²²⁶ Miliband, Ralph: *Marxism and Politics*. London, Merlin Press, 2003. 52–53.

másról, mint hogy a nemes eszmék nevében a világot megváltoztatni akaró mozgalmak mögött saját partikuláris céljaikat követő társadalmi rétegek álltak, amelyek ugyan leválthatták a korábbi uralkodó csoportokat, egy univerzális ideológia nevében megszervezve a társadalom többségét, de idővel maguk is szembekerültek más társadalmi csoportokkal, amint a forradalmi mámor után a kijózanodás pillanatai elérkeztek; amikor kiderült, hogy a nagy illúziók és vágyak mögött milyen partikuláris szándékok és érdekek munkáltak. A XIX. század jelentős gondolkodói „a XVIII. század gyermekei és kortárs nagy felvilágosítói mellé sorakoztak, ama kor minden előnyével és fogyatékosságával szemben – írja ezzel kapcsolatban évtizedekkel később Engels. – Az új tudomány számukra nem korszakuk szükségleteinek és viszonyainak kifejezése, hanem örök igazságok lefektetése volt, [...] ezeket az ember természetéből vezették le. De ez az ember, akit leírtak, csupán a burzsoába átmenő középpolgár volt, és természete abban állt, hogy az akkori, történelmileg meghatározott viszonyok között gyártott és kereskedett.”²²⁷ *A német ideológia* politikai eszmékre vonatkozó fejtegetéseinek nem is lehet más a konklúziója, mint hogy ebben a reménytelen körforgásban csak akkor következhet be változás, ha az új radikális eszméknek nem kell ideológiákká silányulniuk. Ez a koncepció logikájából adódóan kétféleképpen történhet. (1) Ha az eszmék mögött álló társadalmi rétegek és osztályok egybeesnek gyakorlatilag a teljes társadalmi többséggel, ha létrejönnek olyan szándékok és érdekek, amelyek, tudatosításuk esetén közvetlenül univerzális értékek és célok alapjaivá válhatnak. Éppen úgy – véli a német gondolkodó –, mint a teljes társadalmat magába szívó proletariátus és a teljes emberi emancipációt mindaddig gátló magántulajdon, munkamegosztás és állam eltörlésének érdekét eszméi középpontjába állító kommunizmus esetében. (2) Illetve ha az eszmék mögött álló társadalmi csoport bizonyos szervezettséget ér el, kiépíti saját ellennyilvánosságát (ellentársadalmát), és közvetlenül olyan célokat tűz ki maga elé, amelyek a fennálló alapjait támadják. Vagyis megvalósulásuk esetén, az új viszonyok és szituációk keretei között az addig domináns-hegemón gondolatok „önmaguktól” érvényüket és értelmüket veszítik. Marx számára nem kérdéses, hogy az erősödő munkásmozgalom és a forradalmi proletárok harca többek között az individualista önzés, a konkurencia, a szükség ellen éppen ilyen következményekkel jár majd.

A német ideológia megírásának idején Marx értelmiségi helykeresésének alapját egy, a korszak radikális politikájának újszerűségét elementáris erővel megfogalmazó hipotézis adta. Marx azt gondolta, hogy a kommunista proletárforradalmakban az ideológiák már nem elengedhetetlenek, így lehetőség nyílik az értelmiségi szerep újrafogalmazására az ideológusi illúziókkal szemben. Hiszen azok a „szükségletek”, amelyeket a politikai ideológiákkal kellett kielégíteni, nem léteznek többé. A negyvenes évek második felére – a gondolkodó álláspontja szerint – teljesen új szituáció alakult ki a radikális politika mozgásterét és természetét illetően: a munkásosztály a társadalom elsöprő többségeként lép fel politikailag, így már pusztán létszáma is igazolja, hogy az általános érdek hordozója. Ráadásul Marx úgy véli, hogy mivel a kommunizmus, mint a jövő korszelleme, éppen a társadalom antagonisztikus

²²⁷ Engels: Anti-Dühring. MEM 20. 149.

osztálytagozódásának alapjait veszi célba, nem lesz szükség olyan politikára immár, amelynek során az egyik osztály vele ellentétes érdekű csoportokat kénytelen hamis, „illuzórikus közösségekbe” olvasztani szellemi eszközök termelésével és manipulatív (sokszor önbecsapó) felhasználásával. Hiszen „a proletariátus csak úgy szabadíthatja fel önmagát, ha az egész társadalmat felszabadítja” bajai alól. Végezetül: a proletárforradalmak azért robbannak ki, mert bár mindenki számára lelepleződik a kapitalizmus egész gazdasági-politikai rendszere, annak hatalmon lévő osztályai és uralmi viszonyai, ezek éppen a proletárok saját értékei, kultúrája, tapasztalatai, szenvedései, igazságai nevében válnak irracionálissá. Így tehát önmaguktól delegitimálódnak és érvényüket veszítik. Mindenki saját tapasztalatból győződik meg arról, hogy ennek a rendszernek az ígéretei hazugságok (vagy féligazságok, mint az úgynevezett emberi jogok); hogy végső soron mindent a profit utáni hajsza mozgat, hiába próbálják az ellenkező látszatot kelteni; hogy a gazdaságban versengő egyén szabadsága illúzió, mert ennek a humánus, az önrendelkezés, az autonóm és tartalmas élet feláldozása az ára. Ilyen helyzetben nem igazolható többé a bér munka társadalma és a polgárság gazdasági diktátumon alapuló osztályuralma. Nincs szükség ideológiákra, amelyek elvitatják a felül lévők jogait, lehetőségeit és kiváltságait, hiszen a munkásosztály helyzete és léte bizonyítja, hogy a polgárság képtelen normális és élhető társadalmat létrehozni. Hogy „a burzsoázia alatt nem él meg társadalom”.

A politikai ideológiák kényszerének megszűnésével minden tekintetben lehetővé válik, hogy az értelmiségi azok alternatíváját keresse. A politikai ideológiák elemzését követően nem volt kétséges Marx számára az sem, hogy az értelmiséginek sürgősen le kell számolnia az ideológiába vetett hittel, és be kell kapcsolódnia a gondolatok termelésének valódi folyamatába, elsősorban persze a jövő korszellemét képviselő és megvalósító radikális proletárok kommunista mozgalmába. Marx célja *A német ideológiában*: megszabadulni az ideológiától és az idealizmustól, a reális bekapcsolódás a társadalmi harcok, a politikai mozgalmak és eszmék világába. Semmi meglepő nem lehet azonban abban, hogy a marxizmusok sokasága utólag ezt nagyban félreértette. Szisztematikus kifejtés hiányában szinte lehetetlen általánosságban megválaszolni, hogy Marx ezt a „keresést” hogyan is folytatta, elgondolásunk szerint azonban az eddig elmondottak logikájából evidensen következik egy értelmezési lehetőség. Eszerint Marx arra alapozott, hogy a politikai ideológiákat elengedhetlenné tevő szükségszerűség felszámolódása után, a proletárforradalmakat létrehozó szituáció természetéből újabb, feltétlenül kielégítendő elméleti szükségletek keletkeznek. Míg tehát korábban az értelmiséginek (gyakorta öntudatlanul, mint a felvilágosodás nagy gondolkodói esetében) ideológiai szükségleteket kellett kielégítenie, a proletárforradalom idején egészen más, még hozzá elméleti szükségletek várnak kielégítésre. A „teoretikus” szerepfelfogás kidolgozása ebben a kontextusban kerül a középpontba. Marx szerint a teoretikus nem más, mint az a gondolkodó, aki tudatosan viszonyul ezekhez az elméleti szükségletekhez szellemi termelése során. *A filozófia nyomorúságának* szavait idézve: „Ahogy a [felvilágosodás gondolkodói] a burzsoá osztály tudományos képviselői, ugyanúgy a szocialisták és kommunisták a proletariátus teoretikusai.”

Marx meggyőződése szerint az értelmiséginek egyetlen esélye van, ha el akarja kerülni az ideológia újabb illúzióit és zsákutcáit: azt kell keresnie, hogy a radikális változtatás folyamatában mik a szellemi igények, és hol jelennek meg. Ez nem is lehet máshogy – hiszen az 1846-os kéziratok kritikai alapállása éppen az, hogy minden gondolat csak ideológia, ha nem pontosan akkor és pontosan úgy jön létre, ahogy a politikai gyakorlat során a „helye és módja van”. Régi gondolat ez már Marxnál; nem vitás, hogy Feuerbachtól kölcsönözte, aki szerint „minden valamirevaló filozófia kora szükségleteit elégíti ki”. „Az elmélet egy népben – fogalmazza meg ennek parafrázisát Marx 1843-ban – mindig csak annyira valósul meg, amennyire a nép szükségleteit elégíti ki.”

A teoretikus szerepfelfogás három legnagyobb hatású koncepciója a korábbi Marx-értelmezésekben

1. Az *ortodox felfogás* szerint a gyakorlat sikeréhez elengedhetetlen a megfelelő elmélet, így Marx legfőbb érdemének – Engels és Lenin nyomán – azt tekintették, hogy létrehozta „elmélet és gyakorlat egységét”, amennyiben olyan, objektív leírását adta a kapitalizmus és a világtörténelem szükségszerű folyamatainak, amelyekből nemcsak az következett, hogy a szörnyűséges kapitalizmust meg kellene dönteni egy jobb világ nevében, de egyértelműen bebizonyosodott, hogy adott pillanatban a proletároknak meg is kell majd dönteniük, s helyette csak a kommunizmus létrehozatala állhat érdekükben. Iain MacKenzie szerint az ortodox felfogás úgy vélte: a forradalom az értelmiségi szerepvállalása nélkül nem lehet sikeres, még ha kitörése a kapitalizmus immanens folyamatainak következménye is. Mivel e klasszikus marxizmus elgondolásában a forradalom terepére lépő proletárok saját stratégiáikat és taktikájukat, harcuk céljait saját elméleteik (forradalmi öntudatuk) alapján határozzák meg, elméleti színvonaluk nagyban meghatározza küzdelmük végkimenetelét. A klasszikus felfogás szerint ha a munkások nem döntenek meg az osztálytársadalom elméleti primátusát is, az osztályok nélküli társadalom megteremtése nem lehet sikeres. Az ortodox marxizmus helyesen értelmezte Marxot, amikor úgy vélte, a burzsoázia igazságai nevében nem lehet kommunizmust létrehozni, mert azok nem teszik lehetővé, hogy a proletárok ténylegesen a jelenlegi világ lényegét változtassák meg. De tévedett, amikor a lehető legradikálisabb elméletnek tekintette Marx „tanait”. Az ortodoxok szerint a kapitalizmus lényegi mechanizmusait és viszonyait tárta fel a gondolkodó, amelyek objektíve egyben a proletárok igazságai is, még ha ők szubjektíve nem is tudnak erről. Az ortodox felfogásban tehát – Kautskytól Leninig és Mehringig – a marxizmus nem utópia egy kommunista társadalomról, hanem elmélet, amely arról szól, hogy a szükségszerűen forradalmasodó

munkásoknak mit kell mindenképpen elvégezniük és gondolniuk ahhoz, hogy forradalmuk sikeres legyen. Minden tényleges és sikeres forradalomnak ugyanis saját elméletre van szüksége (a polgári forradalmaknak például a liberalizmusra), és a proletárforradalom első, sikertelen akciói során ezt fel is fogja ismerni. Még szerencse, hogy már készen áll számára az új elmélet: a marxizmus. MacKenzie szerint az ortodoxok úgy vélték, a világ adekvát leírása és az ennek megfelelő „osztálytudat” kialakítása a kommunisták legfontosabb feladata; hiszen a kapitalizmus lényegéről a proletárok osztályának érdekében beszélő „tudományos” és „radikális” elmélet nélkül a munkásforradalom nem lehet sikeres. Egy ilyen elmélet azonban – véli például Lenin híres szentenciájában – csak az értelmiség tevékenységének lehet eredménye, nem vezethető le a munkáslét hétköznapi tapasztalataiból közvetlenül, hiszen rendelkezni kell hozzá azzal a módszertani, tudományos és intellektuális apparátussal, színvonallal és zsenialitással, amivel csak a legnagyobbak, elsősorban pedig Marx és Engels rendelkeztek. Az értelmiségi elméletei tehát ebben a kontextusban azért elengedhetetlenek, mert nélkülük a forradalom kudarcra van ítélve. Csak a kommunizmus iránt elkötelezett, forradalmi és Marx-követő értelmiség képes a marxi elméletet folytatni, megújítani, alkalmazni az adott kapitalizmus munkásságának helyzetére és lebontani a kommunizmus felé haladó politika és a szerveződni kénytelen munkás „hétköznapi” nyelvére.²²⁸

2. Az úgynevezett „*humanista marxizmus*” irányzata az ötvenes–hatvanas években ezzel a nézőponttal szemben jelentkezett. A marxista értelmiségi nélkülözhetetlenségének egy olyan útját kereste, amely nem a lenini-sztálini élcsapat-elveire kíván alapozni.²²⁹ Nem tekintette az elmélet emberét olyan, magasabb rendű tudás letéteményesének, aminek nevében a munkásoknak cselekedniük kell, hanem a forradalmi proletárok autonóm gondolkodását állította középpontba. Ennek legnagyobb hatású koncepcióját Lukács György programjába illeszkedően Heller Ágnes „kritikai marxizmusa” teremtette meg. Amikor Heller Marx akkoriban megjelenő kéziratának ismeretében hozzálátott saját autentikus marxista nézőpontjának kialakításához, úgy vélte, először is szakítani kell azzal a redukcionista nézettel, hogy a kapitalizmusban az egyén nem több, mint osztályának tagja, és szükségletei és érdekei közül a lényegesek mind a termelőerőkhöz és a termelési viszonyokhoz kapcsolódnak, osztályhelyzetéből erednek. Más humanista marxistákhoz hasonlóan – mint például Adam Schaff – az újbaloldal inspirációjára maga is a szabadság és az egyén kérdéseit kezdte vizsgálni.²³⁰ *Érték és történelem* című könyvében úgy fogja fel Marx történelemképét, hogy az nem más, mint az elidegenedésmentes, szabad és sokoldalú individuum kifejlődésének eposza, amennyiben a kapitalizmus egy igen ellentmondásos termelési mód, hiszen miközben létrehozza a szabadnak tételezett egyént, miközben hihetetlen technikai és kulturális fejlődést és anyagot halmoz fel, miközben egy elidegenedésmentes és szabad világot alapoz meg – aközben minden lehetőséget

²²⁸ MacKenzie, Iain: *The Idea of Ideology*. In: Eccleshall, Robert et al.: *Political Ideologies: An Introduction*. New York, Routledge. 2003.

²²⁹ A humanista marxizmus lényegében a keleti blokk országaiban jelentkezett, főbb képviselőit – némileg cenzúrázott listán – lásd: Gáspár László: *A szubjektumok termelése*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1987. 158. A marxista humanizmus mi – Satterwhite munkájával egyetértésben – elsősorban a desztalinizáció nyomán fellépő marxizmusreneszánsz kelet-európai válfajának tekintjük, elválasztva a nyugati neomarxizmustól vagy újbaloldaltól. Satterwhite, Jones H.: *Varieties of Marxist Humanism: Philosophical Revision in Postwar Eastern Europe*. Pittsburg, University of Pittsburgh Press, 1992.

²³⁰ Schaff, Adam: *Marxizmus és egyén*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1968.

elvesz ennek megvalósításától és elérésétől saját keretein belül. Heller kidolgoz egy olyan koncepciót, amelynek a társadalmi érdek helyett az elidegenedés, a társadalmi szükséglet helyett a „nembeli lényeg”, a világtörténelmi szükségszerűség helyett a potenciális lehetőségek nevében fellépő kritika a központi eleme; s fő üzenete, hogy a marxi kapitalizmuskritika mindenekelőtt nem más, mint felszólítás a „kívülről kapott” „második természet” felcserélésére az emberek saját maguk által alkotott, saját szükségleteket termelő és egyéniségüket kibontakoztató természetére. Ebbe pedig „nem fér bele” sem a „nevelők” – a vanguardista élcsapat – erőszakja, sem a bürokratikus párt, sem az élet átpolitizálása, sem a kizsigerelő kommunista kényszermunka és hiánygazdaság.²³¹

A „kritikai marxizmus” koncepcióját továbbfejlesztve *A mindennapi élet* és a *Marx szükséglet-elmélete* című munkáiban azután Heller egyre inkább etikai problémák felé fordult.²³² A kritikai pozíció önmagában éppen azt a kérdést nem tudta megválaszolni, hogy a saját lehetőségei nevében, az elidegenedettség állapotából kiindulva, a világgal szemben kritikailag fellépők milyen formában és mennyiben teszik elengedhetetlenné az értelmiség „segítségét”. Válasza: ez a nélkülözhetetlenség etikai jellegű, és abból ered, hogy minden cselekedetünknek és választásunknak tágabb hatásai, univerzális következményei vannak, amelyek saját vízióinkat és célunkat is újraértékelik. A fiatal Heller szerint az emberek lehetőségei és az, amit ténylegesen tesznek, minduntalan elszakadnak egymástól. Márkus György nyomán úgy véli, „a munka (objektíváció), a társadalmiság, az univerzalitás, a tudatosság és a szabadság” dimenzióit minden saját célunk és döntésünk befolyásolja, a társadalmi szereplők számára konkrét céljuk és választásuk így nembeli értelemben is ténylegesen egy alternatíva (öntudatlan) választásához vezet. Az értelmiség felelőssége, hogy az emberek saját harcaik során úgy érezzék, ezekben is magasabb szintre léphetnek vagy kell lépniük. Ez azonban már etikai kérdés, hiszen saját céljaik és vízióik adottak, de nem mindegy, hogy ami ezekkel párhuzamosan megvalósul, az hogyan érinti a fenti „nembeli dimenziókat”, az emberiség jövőjének lényegi kimenetelét. A nembeliség ezen definíciója – ahogyan Simon Tormey és Jules Townshend megfogalmazza – azt az utat jelölte ki az elmélet számára, hogy közvetítsen „az emberek által csinált saját történelmük” és a történelem majdani emberi végpontja között, elősegítse a nembeli szükségletek kialakítását; s ez a közvetítés elsősorban morális jellegű lett volna.²³³ Heller Ágnes *Radical Philosophy* című könyvében már egyenesen úgy foglal állást, hogy az értelmiségi morális felelősséggel tartozik az aktuális folyamatokért, azonban ennek „erkölcsi tartalma” korántsem önkényes. S az elmondottak tükrében már egyértelmű: amikor az értelmiségi feltárja a valóság összefüggéseit, konkrét etikai program alapján cselekszik. Azokat az összefüggéseket dolgozza fel az elmélet, amelyeket az emberiség saját harcai során nem hagyhat figyelmen kívül – mert ezek nélkül az egész projekt végzetesen félrecsúszna vagy félrecsúszhatna.²³⁴ Heller ekkori véleménye szerint Marx kommunizmusa sem más, mint annak a rögzítése, hogy milyen etikai elveket nem léphetnek át a forradalmi proletárok annak érdekében, hogy új világuk ténylegesen más és jobb világ legyen, mint

²³¹ Heller Ágnes: *Érték és történelem*. Budapest, Magvető, 1969 (különösen „A mindennapi élet” és az „Érték és történelem” című tanulmányok); *Marx szükséglet-elmélete*. Budapest, TEK Mirror, 1986.

²³² Heller Ágnes: *A mindennapi élet*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1970.

²³³ Tormey, Simon – Townshend Jules: *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism*. London, SAGE, 2006. 144.

²³⁴ Heller Ágnes: *Radical Philosophy*. Oxford, Blackwell, 1986.

a kapitalizmus rögzültsége. Az elmélet feltárja, hogy melyek a szereplők, milyen feltételek között milyen célok nevében lépnek fel; céljaik és tetteik „hatásait és mellékhatásait” vizsgálva megfogalmazza, hogy a „végtermék” hogyan viszonyul a lehetséges potenciálokhoz, hogy etikai értelemben milyen negatív és káros helyzet létrejöttéhez vezet – amely esetleg az egész projektet megkérdőjelezhetővé teszi még a jelen szörnyűségeivel szemben is. Ezért Heller szerint a filozófus mondandója „az egyesek kiteljesedése mindenki kiteljesedésének alapja” marxi aforizmában volna elméletileg összefoglalható.

3. A *neomarxizmus teoretikus szerepfelfogása* a hatvanas–hetvenes években kristályosodott ki, elsősorban az újbaldal és a független marxista akadémiai értelmiség megjelenésének következtében. Míg a humanista marxizmus elsősorban azt támadta az ortodox felfogás értelmezésében, hogy az értelmiséget az abszolút tudás privilégiumával tüntette ki, amikor a siker–kudarcs dichotómiát aszerint vetette fel, hogy a munkásság mennyiben válik megfelelő osztálytudat hordozójává, a neomarxizmus különböző irányzatai közvetlenül azt kérdőjelezték meg, hogy a forradalmi cselekvőknek és a különféle mozgalmaknak objektíve szükségük volna az értelmiség segítségére. A neomarxizmus képviselői – tulajdonképpen számtalan nyugati marxistával egyetértésben a Frankfurti Iskolától kezdve – ehelyett azt feltételezték, hogy az elmélet emberének a gyakorlat mozgalmához fűződő viszonya mindig szubjektív szempontok alapján dől el, inkább valamiféle szerencsés egymásra találás és együttműködés, semmint világtörténelmi vagy politikaelméleti fátum. Alapvetően ugyanis az intellektuális és a társadalmi cselekvő különböző dimenziókban, egymással párhuzamosan mozog, de szerencsés esetben folyamatos interakcióban, egymáshoz kapcsolódva működhetnek együtt. Így útjaik folyamatosan keresztezik egymást – amire persze az értelmiség részéről tudatosan törekedni is kell –, s ez mindkettejük számára lehetőségeket tartogat, illetve alapvetően befolyással lehet a forradalmi folyamat egészére is. Az „elmélet embere” Marx szerint nem lehet többé nélkülözhetetlen, csak fontossá válhat a társadalom megváltoztatói számára, ahogyan az értelmiségi ideológiáé silányul, ha nem találja meg a mozgalmak szellemi életébe való bekapcsolódás esélyeit. Azok közül a neomarxista próbálkozások közül, amelyek az értelmiségi és a tömegek elengedhetetlen kapcsolatának marxi elgondolását próbálták újrarekonstruálni, kétségkívül Alvin W. Gouldner megközelítésmódja tekinthető a legnagyobb hatásúnak az elmúlt három évtized vitái tükrében.²³⁵ Valójában arról van szó, hogy a marxizmuson belül az előző század utolsó harmadára egyre inkább megerősödött egy új vélekedés, amelyet Gouldner mondott ki teljes nyíltsággal, amikor „elmélet és gyakorlat egységének tézisé” úgy fogta fel, mint egy ideológia-kritikai elem döntő befolyását Marx életművére. „Ezt a kiindulópontot tette magáévá rengeteg neomarxista gondolkodó a második világháború utáni időszakban: Herbert Marcuse a represszió és az egydimenziós ember koncepciójával, Henri Lefebvre a mindennapi élet középpontba állításával, vagy éppen J. P. Sartre a marxizmus egzisztencialista rekonstrukciójával. Ami ezekben a teoretikusokban közös, nem más, mint az eretnek ragaszkodás a szocialista mozgalom humanista vagy szubjektív oldalához. Nem véletlen, hogy a marxisták többsége éppen a szocializmus

²³⁵ Gouldner, Alvin W.: *Theory and Ideology*. In: uő: *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*. New York, Basic Books, 1973, 4. feje. „The Politics of the Mind”. 82–127. Az alfejezet során külön nem jelzett idézetek is innen származnak.

tudományos elméletét kérte rajtuk számon.”²³⁶ Kevin Anderson szerint az ötvenes–hatvanas évektől középpontba kerülő szerzők szerint a képlet a következőre módosul: míg az ideológia „a gyakorlatot az elmélet szolgálatába kívánja állítani”, addig az elméletnek önmagát kell a gyakorlat szolgálatába helyeznie.²³⁷

Gouldner koncepciója szerint Marx az elméletnek nem azt a szerepet szánta, hogy közvetlen politikai tudással lássa el az értelmiségit, a politikai mozgalmakat és tudatosuló osztályokat – hanem hogy a *szabad és független szellem és a társadalom saját céljait követő és saját gondolatainak nevében cselekvő tagjai* közötti kapcsolat megteremtésének új típusú eszközévé váljék. „Ezt úgy fogalmazhatnánk meg, mint a pártosság és a felvállalás ellentétét. A pártos ideológus kapcsolatot keres azokkal, akik a nagy egészen belül a számára legfontosabb kérdésben elkülönülő részt alkotnak. A felvállalás ellenben kapcsolódás a döntő kérdéshez *önmagához*, s csak részlegesen, alkalmilag, feltételesen nyújt segítséget a különböző csoportoknak, attól függően, hogy milyen a politikájuk, pozíciójuk.” A felvállalás tehát azt jelenti, hogy az értelmiségi feltérképezi a valóságot, annak mozgásait, megvizsgálja a különböző társadalmi-politikai cselekvők projektjeit, azok okait és perspektíváit – s ezek közül egyfajta választás, döntés alapján elkötelezi magát valamelyik irányába. Ennek az elköteleződésnek immanens oka van – az elméletből következik, hogy az összefolyamat kimenetele szempontjából kell valamelyiket választani –, ellentétben az ideológiával, amely külső szempontok nevében keres az értelmiségi elgondolásaihoz szövetségeseket a valóságban. Az értelmiségi tehát azonosul valamely szereplővel, mert úgy érzi, az általa alkotott világleírás szerint ennek a szereplőnek helyiértéke, projektjei, azok következményei a leginkább kíváncsiak a fennálló lehetőségek és perspektívák közül. Gouldner másik kulcsfogalma a „kölcsonosság”, vagyis az a mód, ahogyan az értelmiségi valódi kapcsolatot létesít az adott cselekvővel. Ennek a „kölcsonosságnak” köszönhetően nem szükséges többé a politikai cselekvők tudatának lecserélése egy adekvát osztályöntudatra. A gyakorlat során az „eszköz egymás számára” dimenzióján keresztül kerülhetnek kapcsolatba egymással a résztvevők. Vagyis azért, mert az együttműködés – a kölcsönös szimpátián túl – mindkettejük számára pozitív lehetőségeket tartogat. Egyrészt az értelmiségi arra vállalkozik, hogy „használható” tudással lássa el az adott mozgalmat saját harcai során, állításait az ő nézőpontjukból és számukra fogalmazza meg, másrészt azonban – cserébe – folyamatos szellemi kihívásokat, feladatokat kap, a bizalom és bennfentesség révén hatással és rálátással lehet a lényeges folyamatokra, az elmélet továbbfejlesztésének új irányaihoz és kritikai szempontokhoz juthat.

Ha a teoretikus szerepfelfogás marxi elgondolását kutatjuk, először tehát azt a kérdést kell feltenni, hogy Marx miben vélte felfedezni a változtatók „elméleti szükségleteinek” forrását. A teljes válaszhoz persze valószínűleg igen összetett és komoly kutatásokat kell még elvégezni. Ami azonban ezzel kapcsolatban már most is biztosnak látszik, hogy a

²³⁶ Miller, James: *History and Human Existence: from Marx to Merleau-Ponty*. Berkeley, University of California Press, 1982. 2.

²³⁷ Anderson, Kevin: *Lenin, Hegel, and Western Marxism*. University of Illinois Press, 1995.

gondolkodót leginkább érdeklő „elméleti szükségletekről”, a forradalom kapujában toporgó proletárok szükségleteiről úgy vélte, hogy azoknak alapja kétségkívül valamilyen ellentmondás, pontosabban szakadás a valóságban. Philip J. Kain *Marx's Theory of Ideas* című tanulmányában kifejti: a munkások akciói mögött Marx szerint a korszak kapitalizmusát ismerő számára az fedezhető fel, hogy a valóság valamiféle valóságokra szakad szét; ellentmondásossá válik, amire reagálni kell. A valóság ezen szakadásai miatt kell az embereknek cselekedniük, újragondolniuk, újraértelmezniük saját magukat és körülményeiket, céljaik előfeltételeit, következő lépéseiket. Kain elemzése szerint Marx úgy véli, ilyen szakadás a proletárok esetében a negyvenes évek második felére már létre is jött egyrészt az úgynevezett „termelőerők” (productive forces) és „termelési viszonyok” (production relations), másrészt a „termelőerők” és a „társadalmi viszonyok” (social relations) között.²³⁸

A valóság ezen „végzetes szakadásai” azért indukálnak egészen új elméleti szükségleteket, mert egészen más cselekvésre, beállítódásra, pozícióba kényszerítik a társadalom tagjait (különösen a szakadások elszenvedőit), mint ami korábban jellemző volt rájuk. C. West elképzeléseit továbbgondolva Alison Jaggar így foglalja össze ezt a folyamatot: „Marx abból indul ki, hogy a létező társadalmi forma a jövőben felcserélődik egy másik társadalmi formával, de a jelenlegi még stabilnak mutatkozik a stabilizáló és felbomlasztó erők közötti törekény egyensúlynak köszönhetően. Tehát a kapitalizmusnak két oldala van: az egyik oldalról mulandó és változás alatt áll. A másik oldalról nézve stabil és megváltoztathatatlan. Ezt a két karaktert történeti és fenntartó oldalnak nevezhetnénk. Ez a fenntartó karakter köti össze a társadalmi struktúra végtagjait.”²³⁹ Amikor a fenntartó oldal erősebb, a társadalmi környezet gondolkodásmódot meghatározó hatásának alaptézise van érvényben. Amikor ellenben a felbomlasztó tendenciák lesznek erősebbek (létrejönnek a betoldozhatatlan szakadások), minden megváltozik. Richard Sennett szerint az emberek az aktív alkalmazkodást befejezik (hiszen nem folytathatják többé), a felbomlasztó tendenciák előtérbe kerülése arra kényszeríti őket, hogy cselekedjenek, tudatosan nézzenek szembe helyzetükkel, alakítsák át világukat. Rejtett ellentmondások elszenvedőiből tudatos és öntudatos szereplőkké lépnek elő, olyan célokkal, értékekkel, víziókkal, gondolatokkal, amelyek messze túlmutatnak az eredeti problémákon.

Marx mintha továbbfűzné egyik kedvenc filozófusa, Rousseau azon gondolatát, hogy „az ember szabadnak született, mégis láncok között kell élnie”. A francia filozófus koncepcióját azzal egészíti ki, hogy a kapitalizmusban a tömegek saját láncai jelentik újabb és mélyebb felszabadulásuk alapjait és eszközeit. Társadalmi szenvedésük és lázadásaikból eredő önfelhalmozásuk kényszeríti ugyanis őket egy olyan helyzetbe, amikor fel kell szabadítaniuk tudatukat, amikor már nem praktikus és kisszerű létük határozza meg gondolataikat, hanem éppen fordítva – eszméik és elméleteik létüket. R. Sennett ezzel

²³⁸ Kain, Philip J.: *Marx's Theory of Ideas. History and Theory*, Vol. 20. 1981. 357-378.

²³⁹ Jaggar, Alison: *Moral justification, philosophy, and critical social theory – A Symposium on Cornel West's „The Ethical Dimensions of Marxist Thought”*. *Monthly Review*, June, 1993.

kapcsolatban nagyon találóan fogalmazza meg: „A XIX. század talán legragyogóbb elképzelése – amelyet még mindig nem használtunk ki eléggé – a történelemszemlélet, amely szerint az események logikusan következnek a társadalmi körülményekből. Ezt az elképzelést vallották azok, akik szerint a nemzeteknek sorsuk van: sok korabeli anarchista, Saint-Simon és követői, a szociálreformerek és demokraták többsége és maga Marx is. Ha a történelem mozgásait dialektikusan kezeljük – mint az összes ilyen gondolkodó –, akkor egy olyan folyamatról esik szó, amelyben a következő stádium az előző ellentmondásaiból születik.”²⁴⁰ A történelem Marx szerint kettős folyamat: a körülmények kényszere a körülmények megváltoztatására, az elnyomás szülte szabadság, a lázadás szülte forradalom, a változatlanlanság tarthatatlanságából eredő változtatni akarás, a folytathatatlanlanság és reménytelenség érzéséből táplálkozó másmilyen folytatás és új remény egyrésről. De a történelem egy másik folyamat is: változtatók önmaguk általi újrakonstruálása, a kihívásokra és új helyzetekre való szellemi reagálás, a világalkotás során elengedhetetlen összefüggések és igazságok létrehozásának állandóan kialakuló teoretikus revolúciója. Marx szerint a történelem az első értelemben már zajlik: a munkások objektív és a szerveződő proletárok szubjektív helyzete cselekvésre, egy új korszak létrehozására kényszeríti őket. A második értelemben vett történelem azonban még csak a negyvenes évek második felében kezdődik; a valóság és önmaguk megváltoztatása pedig a forradalmi proletárok számára olyan elméleti szükségleteket termel, amelyekhez csatlakozva, amelyek kielégítése során az értelmiségi komoly lehetőségekhez és esélyekhez juthat a világtörténelmi folyamat befolyásolásában.

A) Kapitalista iparból ipari kapitalizmus

Amikor Marx elemzéseiben a termelőerők és a termelési viszonyok közötti végzetes szakadás következtében létrejövő elméleti szükségleteket próbáljuk meg beazonosítani, alapvetően azt a kérdést kell megválaszolnunk, hogy miben is áll az a szakadás, amiről a filozófus beszél. Ennek érdekében nyilvánvalóan más utat kell választani a rekonstrukció számára, mint az eddigi értelmezők tettek. A legcélravezetőbb talán a posztmodern rekonstrukciókban előszeretettel használt, de a hegelianus elméletalkotás számára is kedvelt *metaforikus nézőpont*. Az eddigi Marx-elemzések véget nem érő, parttalan vitákban próbálták meghatározni, hogy pontosan mit is jelent a „termelőerő” és a „termelési viszony” kifejezés az 1845–46-os kéziratokban, hiszen objektivisták, tudományos elkötelezettségük miatt joggal hitték, hogy ezen az úton juthatnak el a folyamatok teljes marxista leírásához. Eközben azonban éppen a leglényegesebb ponton jutottak el egy olyan konklúzióhoz, amely további elemzéseiket teljesen tévútra vitte. Marxnak szinte valamennyi elemzője egyetérteni látszott ugyanis abban, hogy a szakadást úgy kell elképzelni, mint a termelőerők változásának következményét, a termelőerők fejlődésének következtében létrejövő kényszert arra vonatkozólag, hogy a termelési viszonyokat átalakítsák. Vagyis azt feltételezték, hogy a termelőerők (az eszközök, a nyersanyagok, a források, esetleg a munkát végzők) meg fognak

²⁴⁰ Sennett, Richard: *A közéleti ember bukása*. Budapest, Helikon Kiadó, 1998. 270.

változni, ezért a termelés viszonyait (a munkamegosztást, a munkaszervezést, az osztálystruktúrát, a bér munkát, a kapitalizmust – attól függően, hogy az egyes rekonstrukciók mit sorolnak ebbe a kategóriába) is máshogyan kell alakítani. A termelőerők és termelési viszonyok szembekerülését tehát egy *olyan marxi „jóslatnak” tekintették, amely arra vonatkozott, hogy a szakadás majd létrehozza a forradalmi szituációt, és lehetővé teszi az új társadalmi-gazdasági rendszer létrejöttét.* „Ezek az értelmezők [...] a termelést tekintették az emberiség történelme egyedüli motiváló erejének, ez a történelmi fejlődés független változója. A termelőerők fejlődése felelős ennek a fejlődésnek a folyamatosságáért. A termelőerők fejlődése és a termelési viszonyokkal való összeütközés felelős azonban a történelmi fejlődés diszkontinuitásaiért is. Egységük pillanatai a periodizáció elvét szolgálják. A termelés öt különböző módját különböztették meg, ezeket a termelőerők fejlődése különböző stádiumainak felelnek meg. Végül, de nem utolsósorban a termelés ezen paradigmája szolgált a biztos jövő zálogaként, és a termelés folyamatos fejlődése volt hivatott elvezetni a forradalomhoz és az osztály nélküli társadalomhoz.”²⁴¹

Ebből az értelmezési keretből két irány bontakozott ki az idők során. Az egyik a termelőerők és a termelési viszonyok közötti ellentétet történetfilozófiai alapon értelmezi. Ennek legtisztább formája Sztálin elképzelése, aki szerint a termelési szerszámok, a termelést végzők sajátosságai és tapasztalatai együttesen meghatározzák, hogy a társadalom tagjai között milyen együttműködési, milyen alá-fölérendeltségi, milyen osztály- és munkamegosztási viszonyoknak kell lenniük. Mivel ezek a termelőerők folyamatosan fejlődnek, folyamatosan változniuk kell utóbbiaknak is, így bizonyos időszakokban teljesen újra kell rendezni őket. Az „új” technika új viszonyokat eredményez – így az emberiség technikai fejlődésében bekövetkező minőségi ugrások esetén új történelmi korszakok következnek. A történetfilozófiai értelmezés egyfajta materialista dialektika nevében úgy képzelte, hogy a termelőerők mennyiségi fejlődése egy ponton más minőségbe csap át, a termelési viszonyok más minőségét téve szükségessé. A sztálini nézetek szerint ráadásul a forradalom és a változás végső sikere mindig ezekkel a termelési szerszámokban bekövetkező ugrásokkal válik lehetővé. Ahogy a polgárság feudalizmusellenes harcai kellettek a forradalomhoz, de a kapitalizmus megjelenése a gép megjelenésének következményeként jöhetett csak létre, úgy fog a történetfilozófiai értelmezések szerint a kapitalista technikai fejlődés egy magasabb szintű termelőerőben végződni, lehetővé és elkerülhetetlenné téve, hogy a munkások irányításával győzhessen az új nagy világkorszak, a kommunizmus...²⁴² A történetfilozófiai értelmezés újabb reneszánszát az analitikus marxisták kísérletei hozták. Ezek a történelmi materializmus reorganizációjának nevében arra törekedtek, „hogy az angol analitikus filozófia magas standardjainak megfelelő fogalmi egzaktsággal, s a neoklasszikus közgazdaságtan, valamint a játékelmélet modelljeit, eszközeit felhasználva rekonstruálják a

²⁴¹ Heller Ágnes: A munka paradigmája – a termelés paradigmája. In: Heller Ágnes – Fehér Ferenc: *Marx és a modernitás*. Budapest, T-Twins, 1993. 208–209.

²⁴² Ezzel az elképzeléssel szemben Tőkei Ferenc szedte össze annak idején azokat a marxi idézeteket, amelyek cáfolták, hogy a filozófus „technológiai determinista” lett volna. Tőkei Ferenc: *A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdése*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1977. 9–30.

marxizmust”.²⁴³ Szalai Miklós szerint az analitikusok első klasszikusai éppen azt vizsgálják, hogy a termelőerők és a termelési viszony alapkategóriái hogyan egyértelműsíthetők és foglalhatók koherens rendszerbe egy modern társadalomtudományi koncepció keretében. G. A. Cohen például a sztálini determinista elképzeléssel szemben egy funkcionalista értelmezési keretet nyújt, amennyiben úgy véli „a termelési módok, illetve a termelési viszonyok ugyanígy »kénytelenek« – persze csak előbb-utóbb s komoly konfliktusok árán – alkalmazkodni a termelőerők fejlődéséhez, olyanná alakulni, hogy elősegítsék azt.”. Szalai szerint azonban a történetfilozófia tudományos lefordításának ezen kísérlete meghasonlott és kifulladás a nyolcvanas évek közepére.

A másik megközelítés nemcsak a köztudatban van szívósan jelen, hanem a marxisták többségének tudatában is, akik egészen a mai napig tartalommal kísérlik meg ezt újratölteni. Ez a nézőpont a termelőerők fejlődésének hatására létrejövő ellentét tézisének nem egy általános érvényű „történetfilozófiai” logika, hanem a jelenlegi társadalmi rendszerre vonatkozó „társadalomtudományos”, társadalomkritikai jóslat keretében próbálja kibontani és bizonyítani. Eszerint Marx nem azt állította, hogy a technika következő fejlődési foka szükségszerűen rendeli magához a termelési viszonyok következő (kommunista) fokát, a történelem újabb korszakát. Képviselőik – a létrehozó erők helyett a rombolódás oldalára koncentrálnak – úgy vélik, Marx azt akarta elmagyarázni, hogy egyfajta tudományosan igazolható tendenciát kell keresni a tőkés termelési módon belül: eszerint a termelőerők fejlődése úgy kerül majd ellentétbe a termelési viszonyokkal, hogy a technika a kapitalizmus logikája szerint fejlődve és fejlesztve egy ponton túl alkalmatlanná válik arra, hogy a tőke–bérmunka termelési viszonyai között működjön tovább. Ez az értelmezési lehetőség azért nagyon népszerű napjainkban, mert a posztmodern kapitalizmus válságjegyeiből éppen az emberek számára leghúsbavágóbbat állítja a középpontba: a társadalmilag szükséges emberi munka radikális csökkenését, vagyis az extrém módon megnövekvő munkanélküliség és az egyre kilátástalanabb értékesítés és szükségletfelkeltés tényét. Marx persze – igaz, 1867-ben és nem 1846-ban – tényleg „megjósolta” azt az ellentmondást, hogy a tőke saját profitérdekéből a termelés költségeit, a termelési viszonyokat növelni, tehát a technikát fejleszteni, egyrészt az emberi munka kiváltásának, másrészt a nagyobb termékmennyiségnek az érdekében. Valóban megállapította, hogy tendenciáját tekintve a folyamatnak egy ponton túl következménye lehet, hogy nem lesz többé szükség (bér)munkásokra, a társadalom többsége kiszorul a kapitalizmusból – a fogyasztói piacok nélkülük beszűkülnek, a termékeket senki sem termeli és senki sem fogyasztja, a munkanélküliség és a nyomor nem kezelhető tovább a tőkés termelési mód logikájának megfelelően. Márpedig kapitalizmus – mondja sok marxista ma a jövő válságait fürkésztve – nem lehetséges az értéktöbbletet termelő bérmunka és az értéket elfogyasztó és a forgalmi kört fenntartó és magasabb szinten újratermelő kereslet nélkül; ennek a végválságnak jeleit látják a spekulatív tőke hihetetlen lufijában, a pénzügyi kapitalizmus korszakának

²⁴³ Szalai Miklós: Az analitikus marxizmus kísérlete. *Beszélő*, 2007. június.

eljövetelében.²⁴⁴ Ezt a társadalomtudományi-közgazdasági értelmezést követi Mészáros István is, aki *Beyond Capital* című vaskos könyvében a tőkés társadalom objektíve igazolható négy megoldhatatlan problémája közt említi a termelőerők bémunkára gyakorolt romboló hatását, valamint a modern gazdaság szektoriális átalakulásának, a marketingnek, vagy éppen a flexibilis foglalkoztatásnak a hatástalanságát e strukturális fátummal szemben.²⁴⁵

Lehet persze, hogy Marx ezeket a jóslatokat fontosnak tartja *A tőke* megírásának idején, de *A német ideológia* keletkezésekor biztosan nem. Véleményünk szerint van egy olyan érv ugyanis, amely éppen a legfontosabb ponton egyszerre érvényteleníti mind a történelemfilozófiai, mind a társadalomtudományi rekonstrukciókat – lényegében minden olyan rekonstrukciót, amely a termelőerők és termelési viszonyok közötti ellentét kialakulását (a) a termelőerők fejlődési ugrásához köti; (b) olyan tendenciákat keres a kapitalizmusbeli technikai fejlődést illetően, amelyek hosszú távon ellehetetlenítik ennek a termelési módnak a működtetését; (c) a forradalmat az ellentét majdani létrejöttéből vezeti le. Eszerint a két fogalom korábbi értelmezői alapvetően tévedtek, amikor valamiféle, a jövőre vonatkozó „jóslatot” kerestek bennük. Marx ugyanis 1846-ban egyértelműen úgy gondolta, hogy a szakadék, az ellentmondás már létrejött.²⁴⁶ A két fogalom értelmét tehát a kapitalizmus múltjában kell keresni. Marx számára a szembekerülés-tézis nem a kommunista-szocialista korszak történetfilozófiai konstrukciója, nem is a forradalom eljövetelének tudományos

²⁴⁴ Ennek a tételnek közérthető változata: Decker, Peter: Amit Marxtól lehetne megtanulni. (Ford. Amelie Lanier), <http://www.alanier.at/Marx2.html>.

²⁴⁵ Mészáros István: *A tőkén túl*. Közelítések az átmenet elméletéhez. Első rész. *Az ellenőrizhetetlenség árnya*. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2008.

²⁴⁶ *A német ideológia* Feuerbach-fejezetében található egy hosszabb elemzés (egyébként az egyik legösszesszedettebb, mégis alig idézett elemzés), amely azt kívánja bemutatni, pontosan hogyan is jött létre a termelőerők és a termelési viszonyok ellentéte. Marx szerint a termelőerők – ez igen fontos eltérés az eddigi értelmezésekhez képest, amit a legnépszerűbb formában Eric Hobsbawm rekonstruált *A forradalmak kora* című klasszikusában – nem a kapitalizmus kialakulásában játszottak központi szerepet. A kapitalizmus *A német ideológia* szerint nem a gépi technika megjelenésének következménye, az új termelőerők inkább már a kialakult rendszeren belül találták meg a saját helyüket és váltak döntő hatásúvá bizonyos folyamatokra. Az új termelési módot a város megjelenése tette lehetővé, mely „a népesség, a technikai szerszámok, a tőke, az élvezetek és a szükségletek koncentrációjának tényét” hozta. A kapitalizmus, az „egyesületként” működő városba áramló nincstelen tömegek megjelenése tette lehetővé, amelynek tagjai kénytelenek voltak bárminek alávetni magukat, hogy ne haljanak éhen, és megszabaduljanak az inségtől és személyi függőségi viszonyaiktól. A kapitalizmust a termelés és a kereskedelem különválása tette lehetővé, mert megjelenhettek olyan emberek, akik nem a cseréből, hanem a profitból akartak megélni. A kapitalizmust a városok közötti munkamegosztás tette lehetővé, amely a termelési specializáció irányába hatott a mindent gyártó céhekkel szemben. A kapitalizmust a világpiac kiszélesedése tette lehetővé, amely igényt teremtett a tömeggyártásra, életre hívva a manufaktúrákat. A kapitalizmust a természet adta tőkék felhalmozása tette lehetővé, vagyis azoknak a pénzüsszegeknek és vagyonoknak a keletkezése, amelyek szinte már semmi másra nem voltak alkalmasak, mint hogy befektessék őket. A kapitalizmust a manufaktúra új munkaszervezési elvei tették lehetővé, amelyekben „már adva volt a munkásnak a munkáltatóhoz fűződő új viszonya”, a bémunkás-viszony, amely a tőkés rendszerben a folyamatok működtetésének egyik nélkülözhetetlen alapja – bár az 1846-os kéziratban még szó sincsen „értéktöbblet termeléséről”. *A német ideológia* szerint a kapitalizmus nem volt más, mint ezeknek egy szerencsés kombinációja, amely minden másnál hatékonyabb és minden mást kiszorító és ellehetetlenítő móddá vált az új korszak termelésében. A fiatal Marx elméletében – s ezen a ponton lehetőség nyílik egy igen újszerű értelmezi kísérletre – a termelőerők lényeges tényezőként csak ekkor lépnek be a folyamatba.

bizonyítéka. *A német ideológia* egyik, néhány oldalas kéziratföredékében Marx pontosan arról ír, hogyan alakult ki az a szituáció, amelyben a proletarizálódás, a munkásosztály forradalmasodása megkezdődött és ellenállhatatlanul zajlik. Az a helyzet, amelynek végeredménye lényegében eldőlt: a proletariátus megsemmisíti a kapitalizmust, és a termelőerőket saját, közösségi ellenőrzése alá véve újrakonstruálja a termelés viszonyait. Szerinte ez úgy történhetett meg, hogy évtizedekkel korábban létrejött egy szakadás: a termelőerők és a termelési viszonyok ellentéte, amely miatt a végkifejlet már csak idő kérdése. „A nagyipar [...] első feltétele az automatikus rendszer. A nagyipar fejlődése egész sor olyan termelőerőt hozott létre, amelyek számára a magántulajdon éppannyira béklyóvá vált, mint a manufaktúra számára a céh, mint a kialakuló kézművesség számára a kis, falusi üzem. Ezek a termelőerők a magántulajdon alatt [...] a többség számára romboló erőkké válnak. [...] És végezetül: a nagyipar teremtett egy olyan osztályt, amely valóban lerázta az egész régi világot, ugyanakkor szemben áll vele.”²⁴⁷ Az ellentét tehát kialakult, következményei létrejöttek, és már kifejlődött az erő, ami megszünteti.

Marx szerint a kapitalizmus logikája az egymással gyilkos konkurenciában álló tőkésektől fokozatosan kikövetelte a termelőerők bizonyos használatát és fejlesztésének bizonyos irányát. A kapitalizmus kezdeti szakaszában tehát elérkezett egy fordulópont, amikor a tőkések kénytelenek voltak a profitszerzés szempontjából a lehető leghatékonyabban használni a termelőerőket (a gépeket): létrehozni általuk a modern automatikus gyári üzemet. „A kereskedelemnek és a manufaktúrának a XVII. században feltartóztathatatlanul fejlődő koncentrációja egy országra, Angliára, ennek az országnak egy viszonylagos világpiacot teremtett, és ezzel olyan keresletet az ország manufaktúrátermékei iránt, amelyet az eddigi ipari termelőerők nem tudtak már kielégíteni. Ez a termelőerők feje fölé növekvő kereslet volt az, ami előidézte a magántulajdonnak az új időszakát azáltal, hogy létrehozta a nagyipart, elemi erők ipari célokra való alkalmazását, a gépi berendezést és a munka legkiterjedtebb megosztását.” Marx tehát így írja le a változásokat Anglia kapcsán: az ezerhétszázas évek végén az új termelési viszony, amely a vidéki kisüzem bér munkásait (főleg takácsokat), az egyszerű gépeket, a befektetni való hatalmas tőkéket egymáshoz kapcsolta. Ezzel egy időben élet-halál harcba is kényszerítette a vállalkozókat és első tőkéseket – először persze még nem az osztályharcba, hanem a konkurenciába –, valamint a termelés könyörtelen fokozásába, ami egyre hatékonyabb termelési eszközöket és azok lehető leghatékonyabb használati módját követelte meg. Így jött létre a modern gyár, a termelőerők leghatékonyabb felhasználása, ami csak a tőkés termelési mód logikája alapján, az adott technikai szint mellett lehetséges és egyben elkerülhetetlen. A marxi elemzés szerint azonban ekkor meg is született az ellentét, amely a munkásokat az alkalmazkodás lehetetlenné válásával az aktív változtatás szerepébe löki: a termelőerők (leghatékonyabb felhasználásuk: a gépi nagyipar) miatt a kapitalizmusban olyan következmények jönnek létre, amelyek miatt a termelési viszonyok változatlansága mellett a rendszer nem tartható fenn tovább. Egész egyszerűen azért, mert a gyári körülmények között működtetett tőkés–munkás viszony kizsákmányolási és kizsigerelési foka

²⁴⁷ MEM 3. 59.

a munkások számára még a fizikai újratermelést sem teszi lehetővé, a teljes elidegenedés és elnyomottság érzése alakul ki, a tényleges elállatiasodás és dekulterálódás állapota lép fel, a reménytelenség és a nyomor miatt a nyílt lázadás állandóvá válik. A gép a tőkés logika és a könyörtelen vállalkozói verseny miatt ipari üzemmé vált, a kapitalista logika és a könyörtelen vállalkozói verseny mellett működtetett ipari üzem azonban lehetetlenné teszi a termelés viszonyainak fenntartását, mert a bérmunkások számára elviselhetetlen következményeket hoz létre.

Ezek után nem meglepő, hogy azt feltételezzük: *Marx számára 1845–46-ban a termelőerők és a termelési viszonyok nem történetfilozófiai kategóriák, nem analitikus tudományos fogalmak, hanem a hegelianusok között igen gyakori értelmező metaforák.* Ezt a lehetőséget először Theodor W. Adorno vetette fel, aki úgy értelmezte át őket egy esztétikai forradalmi koncepció keretében, hogy termelőerőnek az embert tekintette, aki művészi-értelmiségi tevékenységet folytat, termelési viszonyoknak pedig a körülményeket, amikhez képest avantgárd pozíciót kényszerül felvenni – a művészet új viszonyait és útjait a régi, reménytelen és elnyomó módokkal szemben.²⁴⁸ Véleményünk szerint persze a két marxi metafora ennél sokkal tágabb, és saját korában a filozófus biztosan nem erre gondolt. A XIX. század nagy tendenciáit számba véve olybá tűnik, hogy Marx termelőerőként határozta meg mindazt, ami az ipari gyár, az ipari forradalom által létrejött *modern automata üzem* jelenségei közé tartozott, termelési (érintkezési) viszonyoknak pedig azt tekintette, ami a kapitalizmus, a *kapitalizálódás* hatókörében volt található. *Az ipari és a tőkés fejlődés tendenciáinak világtörténelmi konfliktusáról beszélt tehát* – amikor a gyár nem működtethető tovább kapitalista módon, mert megsemmisíti a munkást, lázadásra kényszeríti; amikor a kapitalizmus mégsem engedhet a totális gyári megoldásból, mert azzal a könyörtelen konkurenciaharcban lévő tőkés végítéletét mondaná ki. A filozófus tehát meg van győződve arról, hogy a munkások nem a „kapitalizmus” ellen, hanem a „kapitalista ipari munkáslét” ellen láznak föl. Marx szerint a negyvenes évekre az ellentmondás a gyári nagyipar és a kapitalista viszonyok között teljesen nyilvánvalóvá vált, ennek hatására egyre teljesebb formában kialakulóban volt egy olyan osztály – a termelést végző többség –, „amely a jelen társadalomban már nem számít osztálynak, amely már kifejezője minden osztály felbomlásának a mai társadalmon belül”.²⁴⁹ Ennek az osztálynak már számtalan tagja eljutott „a gyökeres forradalom szükségességének” tudatához.

Az „elméleti szükséglet” Marx szerint ezen a ponton keletkezik. A „termelőerők és termelési viszonyok ellentétbe kerülése” tehát azért felelős, hogy a munkások a termelés alkalmazkodó szereplőiből a politikai küzdelmek szereplőivé váltak, mert nem élhettek tovább az ipari kapitalizmus viszonyai között, a kapitalizmus pedig nem lehetett másmilyen a korban, mint a legnegatívabb értelemben vett ipari kapitalizmus. Az alkalmazkodók alakítóvá váltak, ez azonban azzal jár, hogy *nemcsak a világ, amiben élni fognak, nem lehet többé olyan, mint korábban, de önmaguk sem lehetnek ugyanazok, mint addig.* Ahogyan Etienne

²⁴⁸ Buck-Morss, Susan: *Origin of Negative Dialectics*. New York, Free Press, 1979. 33–36.

²⁴⁹ MEM 3. 39.

Balibar *In Search of the Proletariat* című tanulmányában megfogalmazza, a forradalmasodó proletárok egyfajta átlényegülési folyamaton mennek keresztül, amely elméleti kihívások elé állítja őket. Marx ennek az átlényegülési folyamatnak a két stádiumával kapcsolatban megdöbbentő következetességgel tesz különbséget a „proletariátus” és a „munkásosztály” fogalmának használata révén. A munkásosztály kifejezést azokban az esetekben használja, amikor a kapitalizmus belső viszonyait elemzi, amikor a marginalizációs, a leépülési és elszegényedési jelenségekről beszél a rendszer antagonizmusai kapcsán, amikor a dolgozó tömegek helyzetét és perspektíváit analizálja, vagy amikor a válság, veszélyeztetettség mozzanatait vagy a tőkés rendszert aláásó tendenciákat veszi sorra. Ezzel szemben Balibar szerint proletariátust mond minden olyan esetben, amikor nem gazdasági, hanem politikai kérdéseket és küzdelmeket elemez. Amikor a munkások már kiléptek a régi viszonyokkal szembeni tiltakozás, a fennállón belüli követelések kereteiből, és alakítani kezdik azokkal együtt egész világukat és önmagukat. A forradalmasodó munkás és a már forradalmárrá vált proletár megkülönböztetése egyértelműen arra utal, hogy e fogalmak Marx számára két különböző egzisztenciális minőséget testesítenek meg. A lázadó munkás tarthatatlannak és elviselhetetlennek érzi helyzetét a tőkés termelési viszonyok közepette, és egy más, jobb világ nevében aktív változtatóként lép fel. Ez azonban még csak az első stádium, a minőségi átalakulás még nem következett be.²⁵⁰ Az átlényegülés koncepciójának magva: a munkások proletárokká akkor válnak, amikor harcuk előrehaladtával már minden lehetőségük elveszett arra, hogy a fennálló keretein belül kielégítsék követeléseiket; mikor már kívül kerültek a létező társadalmi-politikai rendszeren, már leromboltak minden hidat, ami még visszavezethetné őket a létező termelési-politikai viszonyok közé.

Ekkor (lázongó) munkásból (forradalmi) proletárokká válnak – akiknek teljesen újjá kell építeni a világot és benne önmagukat. Elméleti szükségletük tehát a teljes újrakontextualizálás szükséglete. Újra kell értelmezniük először is helyzetüket: hiszen a proletároknak ahhoz, hogy egy totálisan új világot hozzanak létre, szembesülniük kell saját helyzetükkel. Felelni kell arra a kérdésre, hogy miben vélekednek másképp az emberről, az értékekről, a társadalomról. Meg kell határozniuk, kik is ők valójában – hiszen akik eddig voltak, csak a régi világban volt érvényes, azokon a lehetőségeken, helyzeteken, értékeken és szabályokon alapult, amit a régi világ akaratokon kívül rájuk kényszerített. Meg kell válaszolniuk, milyen logika szerint működött a korábbi termelési-társadalmi rendszer, és hogyan lehet, illetve kellene megszervezni az újat. Vannak-e olyan tágabb történelmi folyamatok, amelybe a forradalmuk illeszkedik? Vannak-e olyan célok, amelyek nélkül saját eddigi céljaik jelentéktelennek vagy féloldalasnak tűnnek? Az újrakontextualizálás Marx szerint végtelen számú hasonló kérdést vet fel, a forradalom során mindent újra kell fogalmazni – mivel a proletárok elvesztették azokat a szellemi-gyakorlati eszközöket, amelyek nevében addig cselekedtek. „A szocialista forradalmak tehát Marx szerint a történelem katarzisa. Megtisztító erejük abban rejlik, hogy az ilyenkor végbemenő fordulat

²⁵⁰ Balibar, Etienne: *In Search of the proletariat. The Notion of Class Politics in Marx*. In: uő: *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*. New York, Routledge, 1994. 125–151.

megrendít, kimozdít a hétköznapiok gyűrűjéből, de nem akárhová, nem úgy, ahogy például a háborúk mozdítanak ki a mindennapok megszokott életéből. A forradalomban résztvevők nem valamely ismeretlen eredetű forgószél által, hanem saját tevékenységük révén emelkednek túl megszokott életük szintjén. Ez a tevékenység pedig fölemel a közvetlen történelmi cselekvés magaslatába. Ezek a napok kihívják az emberek szabadságát és mindazok, akik erre igennel válaszolnak, [...] megtisztulnak a múlt sok ködképződményétől [...] hogy gyökeret verjen bennük a másképpen élni gondolata, mint reális lehetőség és ennek nevében újraértelmezzék [önmagukat és az őket körülvevő valóságot].”²⁵¹ A munkások „magában való osztálya” akkor válik a proletárok „magáért való osztályává”, ha – a Marx által *A filozófia nyomorúságában* átvett baueri triász harmadik elemét gyakorta el szokták felejtetni – „magából való osztállyá” válik. Marx biztosra veszi, hogy folyamatosan megfognak születni azok az elméletek, amelyek a forradalmárok szemszögéből nézik a valóságot, amelyek közvetlen tapasztalataikat rögzítik, és amelyek által a proletárok képessé válnak arra, hogy válaszoljanak a fenti sorskérdésekre.

De Marx arról is meg van győződve, hogy az elmélet emberének „belépése” a proletárok teoretikus tevékenységébe – például a kommunisták közé – lehetséges, ha betart bizonyos játékszabályokat. Marx úgy gondolta: a proletárok „újrakontextualizálási szükséglete” az értelmiségi számára is korlátlan lehetőségeket kínál – s ez még inkább megerősödött benne, amikor 1847-ben J. P. Proudhon egyik könyve kapcsán megpróbálta meghatározni, melyek az ideológia és az idealizmus halálos bűnei, amelyek éket verhetnek a forradalom elméleti szükségletei és az értelmiségi elmélettermelése közé.²⁵² Az

²⁵¹ Ancsel Éva volt az a kelet-európai marxisták közül, aki kezdettől fogva arra építette elgondolását, hogy a forradalom legfőbb hozadéka Marx szerint nem a kommunizmus kivívása, a hatalom megszerzése vagy éppen a kapitalizmus megdöntése, hanem a résztvevők önmegváltoztatása, kiszakítása eddigi viszonyaikból és önmaguk újraértelmezésére és a világ újragondolására kényszerítésük. Ezzel az elképzelésével az egyik (fél)eretnek gondolkodónak számított a keleti blokkban a „dialektikus materializmus” államideológiáival szemben, amit ő úgy próbált „feloldani”, hogy ismeretterjesztő köntösbe öltöztette és közérthető, az átlagfiatalokat megragadó tülegyszerűsítésnek deklarálta saját renegát életmű-konstruáló tézisét.. Ancsel Éva: *Három tanulmány: A szabadság dilemmái; A megrendült öntudat mítoszai; Írás az éthoszról...* Budapest, Kossuth Kiadó, 1983. 31.

²⁵² *A filozófia nyomorúságának* hét „megjegyzése” (alfejezete) vállalkozik arra, hogy megmutassa, milyen is az ideológusok poklának hét bugyra. A gondolat létrehozatalának eszközei hogyan távolítanak el a valóság megváltoztatásában történő részvétel esélyétől.

1. Absztrakció: *A filozófia nyomorúságának* első megjegyzése az ideológus módszerének szükségszerű kiindulópontját mutatja be. Az ideológus a dolgokat, jelenségeket és folyamatokat megpróbálja elvonatkoztatás útján közös és értelmezhető kategóriákba szorítani. Ennek azonban feltétele, hogy egy rakás olyan apró különbségtől, amely a dolgok sajátosságához tartozik, eltekintsen. Marx példája: ahhoz, hogy „házról” beszélhessen, „el kell vonatkoztatni a ház egyéniségétől”. Ellenben ha ez megtörtént, végtelen perspektívák nyílnak a „házakról” szóló eszmefuttatások számára. Az ideológusok illúziója ebből ered, „akik minél inkább elszakadnak a tárgyaktól, annál inkább azt hiszik, hogy egészen a behatolásig közelednek hozzájuk”. Az eredmény azonban már csak a házakkal kapcsolatos ideológia lesz, „az egész valóságos világ belefullasztható az absztrakciók pocsolyájába”. A házak értelmezése egy ponton túl láthatatlanná teszi a házak tényeges világát.

2. Metafizika: Az elemzések által nyert kategóriáknak van egy másik veszélyük is, mégpedig az, hogy a későbbi és korábbi történeteket is az adott pillanatban nyert absztrakciók és következtetések szemszögéből kezdi nézni az ideológus. Kategóriái rabjává válik. Pedig „ezek az eszmék és kategóriák éppoly kevésbé örökök, mint azok a

újrakontextualizálás elméleti szükséglete szubjektíve nélkülözhetetlenné válhat a munkások számára, részévé válhat egy korlátlan forradalomnak, ha elkerüli az ideológia és az idealizmus bűneit; ha nem akar „eredeti” meglátásokat a cselekvők elé állítani azzal a céllal, hogy ehhez igazítsák tevékenységüket és gondolataikat saját, autentikus elképzeléseik helyett (ideológia);

viszonyok, amelyeket kifejeznek. Ezek történelmiek és átmenetiek”. Marx szerint így szükségszerűen nem a világ válik az elmélet mértékévé, hanem éppen fordítva.

3. Ideologikusság: Az ideológusok „kategóriáikkal egy ideológiai rendszer épületét konstruálják” – mondja Marx harmadik elemzésében. Szerinte minden gondolat ideológiává válik, amint „kificamítja a társadalmi rendszer tagjait”. Az ideológia ugyanis nem tesz mást, mint középpontba állít egy kategóriát (tényt, összefüggést, témát stb.), s a többiényt, kategóriát, igazságot stb. ennek alárendelten, ennek fényében, ennek összefüggésében tárgyalja. Miközben a valódi világban a tények egészen más viszonyban lehetnek egymással. Az értelmezés a tényleges viszonyok helyettesítője ebben az esetben, a tényleges viszonyokat saját képére akarva formálni.

4. Hamis problémaérzékelés: Az ideológia akkor követi el következő tévedését, amikor a valóság tényeit saját kategóriái szerint kezdi elemezni. „Napoleon nagy ember volt. Voltak jó és rossz dolgai egyaránt” – gondolja az ideologikus elemzés. A fontos, nagy, lényeges, jó és szükségszerű nevében kategóriákba rögzített dolgok analízise létrehozza a Marx által hamis problémaérzéknek nevezett jelenséget. Problémaként az ideológus számára a „lényegtelen”, a „kicsi”, a „rossz”, a „lehetetlen” válik, azonban ezek nem a világ saját problémái, hanem következtetések útján nyert igazságok problémáinak tekintése; vagyis csak az ideológus módszerének belső ellentmondásai a valóságra vetítve.

5. Idealizáció: Marx az idealizáció szót a legtágabb értelemben használja ötödik elemzésében. Az ideológus fejében az ideálisan elképzelt világ szereplői is minduntalan „ideálisan”, tehát a róluk kialakított fogalmak és rögzített jellemzőik szerint működnek, zavartalanul és „ahogy kell nekik”. Marx azt a példát hozza, amikor az ideológusok egy-egy korszakot valamilyen elvnek az érvényesülésével határoznak meg. Például a XI. századot az agresszió, a XIV-et a humanizmus, vagy a XVIII-at az individualitás korának nevezik. Milyen lesz azután a XIX. század? – teszi fel a ravasz kérdést Marx. Hiszen ha a századok jellemzőinek sorából indulunk ki, akkor bizony „logikailag” valami szépnek és nemesnek kell következnie. (Persze kiötlöhetjük az egymást követő rút és szörnyű évszázadok meséjét, azzal sem megyünk tovább.) Éppen így csalja meg az ideológust saját tényeinek idealizálása, hiszen a szabadversenyes kapitalizmus korát nevezzük bár a „haladás”, a „városiasodás”, vagy éppen a „szabadság” korának, tartsuk bár a „kiszolgáltatottság”, az „elembertelenedés” periódusának, mindezzel vajmi keveset mondunk el a korszak idealitása mögött megbúvó szereplők tényleges cselekvéseiről. A dolgok „hajtóerejeként” jelenik meg a korszak jellemzője, nem pedig valódi társadalmi folyamatok következményeként, olyan okok és emberi motivációk eredőjeként, amelyek esetleg feltárnák még ezer másik arcukat is.

6. Fatalizmus: Marx hatodik megjegyzése egy igen lényeges, ám korántsem könnyen érthető megállapítást tartalmaz az ideológusok felfogásáról. Az ideológus keresi azt az „őseredeti szándékot, misztikus célt”, amelyet az események és szereplők követnek. A társadalmak szociális kritikáinak jelentős részét éppen ezen az alapon veti el Marx, mint ideológiát. A kapitalista átalakulás teljes félreértése például szerinte az a gondolat, miszerint az egész folyamat azért ment végbe, hogy a gazdagok tovább hízhassanak a szegények kárára. Így jelenik meg az egyenlőség, a szabadság, a testvériség, a szolidaritás, a humanizmus, a munkásosztály életének megváltozása, a gazdagság külső mérceként a társadalom számára, mintha bárki ígerte volna ezek megvalósulását – szemben a rögválóság szörnyű attribútumaival, jobbra azok tagadásaként. A következményt eredendő szándékkal és „értelemmel” azonosító elemzések veszélyes terepe mégis szinte elkerülhetetlen a folyamatok értelmezésével bibelődő számára. „Az ideológus a téziseket hipotézisekké alakítja” – mintha az ésszerűség egyben titkos célszerűségét is takarna.

7. Önkényesség: Végezetül az ideológusok hetedik „fő bűne” az ellentmondások ellentétté szelídítése. A valóságos ellentét a jó és a rossz tények között arra sarkallja az ideológust, hogy megkeresse, kik érdekeltek, kik okozzák, kik birtokolják egyiket és másikat, és ezek ellentéteként írja le a folyamatokat. Ezzel az ellentéttel azonban túl sok mindent lehet csinálni: a megszüntetésről a kezelésem át a kiegyezésig. Hogy melyiket választja, az saját, önkényes döntésévé válik, hiszen csak saját fejében, nem a világban kell rendet raknia – mondja Marx. Az ideológus úgy kívánja megoldani a társadalom problémáit, hogy nem szünteti meg azok valódi kiváltó okait, a mögöttük megbúvó ellentmondásokat. A valódi dolgokat és személyeket csak eszköznek tekinti, akik saját színdarabjában a nekik kijelölt szerepeket játsszák el – cserébe az osztársadalom művészi katarziséért.

ha nem akarja megfejteni a történelem vagy a társadalom működési-fejlődési törvényeit, hogy ezekben helyezze el a proletárok forradalmát (filozófia); ha nem gondolja azt, hogy a politika bizonyos kényszerek és szükségszerű cselekedetek megtételét jelenti, és a résztvevők nem választhatnak mást, mint bizonyos meghatározó tényezőknek és körülményeknek alávetni gondolkodásukat (racionalista materializmus). Azért utal Marx az osztályelméletre, a magántulajdon megszüntetésének szükségességére vagy a munkamegosztás és a gyári viszonyok kritikáira, mert ezeket tekintette a forradalmi proletárok saját, organikus, autentikus és egyre inkább konszenzusos elméleteinek, amelyekből neki is ki kell indulnia – hiszen a munkások is majd ebből fejlesztik ki forradalmi tevékenységük igazságait és vezérlő elveit, minden hagyományos politikával és ideológiai maradvánnyal szemben.

B) Antitársadalom, ellentársadalom, prototársadalom

A termelőerők és a termelési viszonyok szembekerülése, ami metaforikusan az ipari forradalom és a kapitalista átalakulás világtörténelmi konfliktusára utal, Marx szerint a teljes rekontextualizálás elméleti szükségletéhez vezeti a forradalmi proletárokat. A filozófus azonban feltételez egy másik, cselekvésre, majd elméletalkotásra ösztönző szakadást is kora társadalmában, amit a marxisták és a különféle értelmezők eddig jobbra figyelmen kívül hagytak. Még a korábban idézett „szakadás-koncepciót” felvázoló Kain sem vizsgálta meg részletesen – annak ellenére, hogy maga is idézi *A német ideológiából*: a szakadék a valóságon belül létrejöhet a „termelőerők” (productive forces) és a „társadalmi viszonyok” (social relations) között is. Metaforikusan ez az ellentét az ipari forradalom és a társadalmi forradalom, vagyis az „iparosodás” és a következtében kialakuló „munkásmozgalom” között jön létre. Amennyiben Marx úgy véli, hogy *miközben a modern nagyvárosi életmód az ipar következtében csak egy antitársadalom helye lehet, társadalmon kívüli embereket igényel és hoz létre – aközben a gyári munka és következményei elleni tiltakozás éppen a proletárok ezzel ellentétes társadalmiasulásához vezet*. A termelőerő tehát továbbra is a gyári világ metaforája, a társadalmi viszonyok pedig mindarra utalnak, ami a munkások aktivitása, szerveződése, kapcsolatai és kommunikációja révén jön létre a munkások között.

Van egy valóság, a modern gépi technika valósága, ami a sanyarú és nehéz termelőmunka helyzetébe kényszeríti a társadalmak tagjainak többségét. Ez nem csak azzal jár – amiről a termelőerők és a termelési viszonyok szakadása kapcsán volt szó –, hogy a tőkés termelési viszonyok elfogadhatatlan szociális és reprodukciós következményekkel járnak. A gyári munka ezenfelül kreativitást nélkülöző gép-lét, megélhetésért és állásért való egyéni harc, a munkás alárendelése az üzem ritmusának; végezetül megköveteli az emberi képességek és társas kapcsolatok teljes eltorzítását vagy kiiktatását. Ez a termelőerők valóságának romboló aspektusa: a gép és embergép zombi-világa, ami az embert is alkatrésszé, munka után szaladgáló, állati szükségleteire redukált, másokat eltaposni akaró

konkurencssé és elszigetelt atommá, a gyárnak élő funkcionális lényvé fokozza le. Társadalmi létét eltorzítja, egyoldalúvá és széttöredezetté, minden tényleges társadalmiságot nélkülözővé amortizálja. Marx szerint azonban az öntudatos dolgozók napi tevékenysége által egyre nyilvánvalóbban létrejön egy másik, párhuzamos valóság. A gép-világon kívüli társas lényeké: emberi kapcsolatokkal, szolidaritással, önműveléssel, kreativitással és a saját munka vágyával – magasabb rendű szükségletekkel és emberi létformával. A társadalmi kapcsolatok és a közösség világa ez, amivel nem fér össze a gyári robot és a munkaeszköz-lét, az éhenhalás konkurenciájának nyomorúsága. Marx számára nyilvánvaló, hogy ennek a másodiknak a résztvevői és megtapasztalói hadat fognak üzeni a gépi üzem univerzumának, amelybe eddig is csak belekényszerítették őket. Rájönnek, hogy belekényszerítettségük alapja „az a megsokszorozott termelőerő, ami [...] az egyének számára nem mint saját, egyesült hatalmuk jelenik meg, hanem mint idegen, rajtuk kívül álló erő, amelyről nem tudják, honnan hova tart, amelyen tehát az adott körülmények közt már nem lehetnek úrrá...”²⁵³ Akik addig egyénként álltak egymással szemben – így nem rendelkeztek azzal az erővel és lehetőséggel, hogy a termelőerők felett rendelkezzenek –, a gépet az általuk alkotott új társadalom alá próbálják hajtani; szemben a kapitalizmussal, amely a gép alá hajtotta az egyéneket.

Míg a termelőerők és a termelési viszonyok ellentéte cselekvési kényszerhelyzetet idézett elő a munkások számára, a termelőerők és a társadalmi viszonyok ellentéte a kapitalista antitársadalom és a proletár prototársadalom konfliktusát jelenti. Elemzése során Marx újra az elidegenedés kérdését hívja segítségül. Úgy tapasztalja, hogy mivel a kapitalista gyár által megkövetelt lények társadalom nélküli állapotában (ahol a termelés és a munkamegosztás lép a társadalmiság helyébe) az emberek számára lehetetlenné válik az értelmes cél és annak realizálása, az öntevékenység, a létszükségleteken felüli szükségletek felfedezése és kielégítése – így bizonyos részük ezeket a munka világán kívül kezdi el keresni, azzal szemben folytatott tevékenységében. Erre pedig remek alkalmat teremtenek azok a mozgalmak, amelyek a termelőerők és a termelési viszonyok között beállt szakadás eredményei; vagyis a munkásmozgalom, amely a termelés módját és annak következményeit, a termelőerők felhasználását, fejlesztési irányát és a munkás szerepét kívánják átalakítani. Marx szerint a munkások ezekben az egyesülésekben a közösségiség, a testvériség, a kreativitás, a tartalmas élet, a kultúra, az emberi szükségletek terepét is megtalálják, így nemcsak politikai, de ellentársadalmi intézményeket hoznak létre, szemben azzal a társadalommal, ahol a munkamegosztás széles tömegeknek csak a társadalom-nélküliség állapotát tette lehetővé. Ami Marx elgondolásában az egyértelmű központi kérdés: az „ipari kapitalista bérmunkáslét” ellen küzdő proletár egyénként egy közösség tagjává, szervezett politikai mozgalom résztvevőjéből egy ellentársadalom alanyává válik. A *Kommunista Kiáltvány* szövegét kölcsönvéve: „Amint láttuk, minden eddigi társadalom az elnyomó és elnyomott osztályok ellentétén nyugodott. De ahhoz, hogy valamely osztályt el lehessen nyomni, biztosítani kell számára azokat a feltételeket, amelyek közt legalább szolgai létét tengetheti. A jobbágy a jobbágyság idején a kommuna tagjává küzdhet fel magát, éppúgy,

²⁵³ MEM 3. 35.

mint ahogy a kispolgár a feudális abszolutizmus jármá alatt burzsoává. Ezzel szemben a modern munkás nemcsak hogy nem emelkedik fel az ipar haladásával, hanem mind mélyebben süllyed saját osztályának feltételei alá. A munkás pauperré válik, és a pauperizmus még gyorsabban nő, mint a népesség és a gazdagság. Ebből világosan kitűnik, hogy a burzsoázia képtelen arra, hogy továbbra is a társadalom uralkodó osztálya maradjon és szabályozó törvényként ráerőszakolja a társadalomra osztályának életfeltételeit. Képtelen az uralkodásra, mert képtelen arra, hogy rabszolgájának létét akár csak rabszolgaságának keretében is biztosítsa, mert kénytelen őt olyan helyzetbe süllyeszteni, amelyben neki kell rabszolgáját eltartania, ahelyett, hogy az tartaná el őt. A társadalom nem élhet már alatta, azaz a burzsoázia élete már nem fér össze a társadalommal. [...] Az ipar haladása, amelynek az akarat nélküli és ellenállásra képtelen hordozója a burzsoázia, a munkásoknak a konkurencia okozta elszigetelődése helyébe a munkásoknak a társulás révén létrejövő forradalmi egyesülését állítja. A nagyipar fejlődésével tehát kicsúszik a burzsoázia lába alól maga a talaj, amelyen termel és a termékeket elszajátítja.”²⁵⁴

A társadalmiságtól megfosztott ember elidegenedése munkájától és lététől, illetve a tőkés ellen lázadó munkás szerveződése, közösségre és kultúrára találása egy prototársadalom embriójának létrejöttéhez vezet. (Marx szerint egyébként ezen a „pozitív” alapon nyugodhat a proletárok újrakontextualizálási szükséglete, amiről korábban volt szó). Ez a prototársadalom egyre inkább konfliktusba kerül a gépi nagyipar függelékeként létrejövő antitársadalommal. Tagjainak valamit tenniük kell. Ebben a folyamatban pedig komoly szerep hárulhat az elmélet emberére. Hiszen Marx meg van győződve róla, hogy a munkások már létrehozták azt a társadalmiságot, amelyhez ők tartoznak, még kérdéses azonban számukra, hogyan változtassák ezt a következő korszak társadalmává. Pontosabban fogalmazva: már rendelkeznek a jövő társadalmiságával, de ahhoz, hogy azt saját társadalmukká változtassák, még meg kell vívniuk a jelen harcát, létre kell hozniuk az elengedhetetlen előfeltételeket, megoldaniuk a közeljövő feladatait. *Ezek feltérképezése és kijelölése pedig elméleti szükséglet, vagyis az összefüggések bizonyos körének megismerésére van szükség hozzájuk.* Az elmélet célja, hogy azt a feladatot keresse, amely egyszerre tesz lépést a végső cél és annak elengedhetetlen feltételei létrehozatala felé. Marx 1846-os diagnózisa szerint: „Ez az „elidegenülés” [az ellentársadalom tagjainak elidegenedése a gépi nagyipar antitársadalmától] természetesen csak két gyakorlati előfeltétellel szüntethető meg. Hogy elviselhetetlen hatalommá válják, olyan hatalommá, amely ellen forradalmat csinálnak, ahhoz az kell, hogy az emberiség tömegét teljesen »tulajdonnékülként« hozza létre, s egyszersmind ellentmondásban a gazdagságnak és műveltségnek egy meglevő világával. A nélkülözést tennék általánossá. Az ínséggel szükségképpen ismét megkezdődne a harc a szükségességért. [Illetve hogy] a népek függővé váljanak a többiek forradalmasodásaitól (emberek egyetemes érintkezése). E nélkül a kommunizmus csak mint helyi jelenség létezhetne; [...] az érintkezés minden helyi bővülése megszüntetné a kommunizmust. A kommunizmus csak az uralkodó népek tetteként, egyszerre jöhet létre [...] A proletariátus tehát csak világtörténelmileg

²⁵⁴ MEM 4. 452.

létezhetik, mint ahogy akciója a kommunizmus egyáltalában, csak mint világtörténelmi létezés lehet meg, vagyis mint az egyéneknek olyan létezése, amely közvetlenül összekapcsolódik a világtörténelemmel.”²⁵⁵

Etienne Balibar szerint Marx megfordítaná praxis és poiesis kapcsolatának klasszikus megfogalmazását. A praxis a hagyományos antik felfogástól kezdve azokat a cselekedeteket jelenti, amelyeket mindenképpen meg kell tenni, függetlenül vágyainktól és akaratunktól, mert a természeti adottságokból vagy emberi-társadalmi kondícióinkból erednek. A poiesis ezzel szemben a szabad cselekvés birodalma, az autonóm és végtelen tettek köre, amelyeknek nem kell számolniuk saját elhatározásukon kívül semmilyen tényezővel. Balibar szerint Marx szakítani akar azzal a típusú elmélettel, ami a praxisból olvasná ki a poiesis korlátait – ehelyett az elmélet lényege szerint, hogy a praxis hogyan állítható a poiesis szolgálatába. Marx szerint a gyakorlat elmélete nem keresheti azt, hogy a körülmények parancsa hogyan válik korlátjává, csak hogy hogyan tehető a cselekvők célkitűzéseinek és tetteinek elősegítőjévé.²⁵⁶ *A következő feladatnak tehát Marx szerint abból kell kiindulnia, ami elkerülhetetlen és szükséges (praxis), de párhuzamosan azt kell céloznia, hogy a szereplők egy lépéssel közelebb kerüljenek annak megvalósulásához, amit önmagukból kifejlesztve akarnak és gondolnak (poiesis).* Az elmélet így válik a gyakorlat részévé, nem pedig ellenfelévé. Marx ennek nevében végül egy olyan lépés megtétele mellett foglal állást, ami – a szociális és munkaviszonyok rosszabbodása nélkül, esetleg időleges javulásuk mellett is – növelni képes a munkásosztály elidegenedettséget, be tudja kapcsolni őket a világtörténelmi változtatás együttes folyamatába.

Marx erre a legalkalmasabbnak azt tartja, ha felerősödik az a folyamat, amelynek során a szétszórt és véletlenül cselekvő egyének felemelkednek egy tudatos és öntudatos közösség szintjére. E gondolatmenet alapjai – ahogyan azt Cornel West megjegyzi egyik tanulmányában – már *A zsidókérdéshez* című, 1843-as pamfletben megjelennek, amikor arra keresi a választ a filozófus, hogy miként megy-mehet végbe a konkrét egyén társadalmi felszabadulásának folyamata. „Ennek a műnek a kérdése: hogyan szabadulhatnak fel a zsidók. A válasz pedig nem más, mint hogy először önmagunkat kell felszabadítani, s csak azután vívhatjuk ki ténylegesen, másokkal együtt szabadságukat. A politikai emancipáció [az emberi jogok deklarálása] ugyanis nem az abszolút, egyetlen és mindent eldöntő formája annak, ahogyan az ember felszabadulhat. A felszabadulás csak akkor lehet teljes, ha a valóságos egyén felemelkedik a közösségi egyén, ebben az esetben az állampolgárral azonosított emberiség szintjére: ha ő maga az ember szintjére emelkedik, felismerve, hogy másokkal együtt hatalma van a társadalmi folyamatok felett és többé nem akarja a saját erejét és a rendelkezésére álló politikai erőt elkülöníteni. Ez a befejezett politikaivá válás lesz az egyén emberi élete addig, ameddig a humánus nembeli élete ellentétes anyagi-mindennapi

²⁵⁵ MEM 3. 34.

²⁵⁶ Balibar: *The Philosophy of Marx*, i. m.

életével.”²⁵⁷ A német ideológiában ennek valamifajta felelevenítését találhatjuk. Marx ugyanis arra építi érvelését, hogy a munkásmozgalom közegében kiépülő ellentársadalmiság csak úgy válhat egy forradalom során társadalommá, ha az egyének képesek megszabadulni azoktól a látszólagos közösségektől, amelyek megakadályozzák, hogy tényleges közösségek tagjaivá válhassanak. „Csak a másokkal való közösségben kapja meg az egyén arra az eszközöket, hogy hajlamait minden irányba kifejleszthesse, csak a közösségben válik tehát lehetővé a személyes szabadság. Az a látszólagos közösség, amelyben eddig az egyének egyesültek [Marx a pénz, a fogyasztás, az állam, a politika, az osztály, a műveltség közösségeit sorolja ide], mindig önállósította magát velük szemben, végül nemcsak illuzórikus közösséget, de béklyót is jelentett.”²⁵⁸

NEGYEDIK FEJEZET: HOVÁ LETTEK A PROLETÁROK?...

1. A marxi radikális elképzelések és a pozitivitás tézise

Bár Marx szövegeiben az „ideológia” kifejezés 1846 után nem kerül elő többé, nem tartható az a konszenzusszámba menő megállapítás, mely szerint a kérdéskör csak mellékszálak tekinthető az életmű második felében keletkezett munkákban, a szakállas filozófus legnagyobb hatású szövegeiben. A negyvenes évek végétől született ideológiaelméleti elemzések nem egyszerűen az utókor számára megkerülhetetlennek bizonyult „alkalmi utalások” – mint az állam szerepéről, a professzionális politikai osztály megjelenéséről szóló jóslatok, vagy az árupiac eluralkodásáról szóló leírások –, hanem Marx érdeklődésének középpontjában állnak az ötvenes–hatvanas években. Mellékesnek egy olyan interpretációs nézőpontból tűnhettek csupán, amelyet tulajdonképpen Engelsnek köszönhetünk és amelyet az utóbbi évtizedekig bezárólag nem volt szokás kétségbe vonni. Ennek a nézőpontnak az alapját a „pozitivitás-tézis” adja. A korábbi marxisták, Marx-kutatók számára teljességgel magától értetődő és megkérdőjelezhetetlen volt, hogy az 1848-as *Kommunisták Kiáltványt* és az 1867-es *A tőkét* egymás továbbfejlesztéseként kell értelmezni egy új paradigma kifejtése során. Nyilvánvalónak gondolták, hogy ez a két „befejezett és kidolgozott” mű tartalmazza azokat a sarokpontokat, amelyek Marx rendszerének

²⁵⁷ Jaggar, Alison: Moral justification, philosophy, and critical social theory – A Symposium on Cornel West’s „The Ethical Dimensions of Marxist Thought”. *Monthly Review*, June, 1993.

²⁵⁸ MEM 3. 63.

újszerűségét és forradalmiságát adják. A pozitivitás-tézis azon alapult, hogy Marxnak olyan felfedezéseket tulajdonítottak, amelyeket csak Darwin evolúcióelméleti felfedezéseihez lehet mérni: a történelem hajtóerejének feltárását, illetve ennek kiegészítéseként a kapitalizmus fejlődési tendenciáinak újszerű leírását.

Ennek a megközelítésmódnak tulajdonképpen az volt a központi állítása, hogy 1867 úgy értelmezendő, mint 1848 gondolatainak befejezése, teljessé tétele. Engels és a követők sokaságának hatására természetesnek és magától értetődőnek tetszett egy olyan keret, amely szerint Marx történelemfilozófiai alapvetésének és ebből eredő politikai következtetéseinek helye a *Kommunista Kiáltvány*, a koncepció hitelesítése, tudományos bizonyítása és teljes kifejtése pedig *A tőke* három kötete és jegyzeteinek tömkelege. Engels értelmezésében az érett Marx művei egységes rendszert alkotnak: Marx szerint a *Kiáltvány*ban a „történelmet nem egyszerűen osztályharcok történeteként” fogta fel, de egyben az osztályjellegét a történelmi dinamika forrásaként jelölte meg. „A *Kiáltvány*ban végighúzódo alapgondolat, hogy a gazdasági termelés és minden történelmi korszaknak ebből szükségszerűen folyó társadalmi tagozódása az alapja e korszak politikai és szellemi történetének; hogy ennek megfelelően az egész történelem osztályharcok története volt, kizsákmányolt és kizsákmányoló, elnyomott és elnyomó között a társadalmak különböző fejlettségi fokán folyó harcok története; hogy ez a harc most olyan fokot ért el, amelyen a kizsákmányoltak már csak úgy szabadulhatnak fel [...], ha a kizsákmányolás, az elnyomás és az osztályharc minden formáját megszüntetik – ez a gondolat egyedül Marxé.”²⁵⁹

Az osztályharc történetfilozófiai alapvetése szerint a termelőerők eddigi fejlettsége mellett mindig osztálytársadalmakat és munkamegosztást kellett létrehozni, aminek az lett a következménye, hogy eddig lehetetlen volt, hogy ezek a társadalmak és a történelem maga nyugvópontra jussanak. A bennük kódolt forrongás elkerülhetetlen következménye a nyílt vagy burkolt osztályharc folyamatossága volt, amelyen akkor is ezeknek a társadalmaknak és korszakoknak a jövője múltott, amikor a szereplők ezt nem vették észre. A *Kommunista Kiáltvány* azonban az eddigi Marx-interpretációk többségének feltételezése szerint ennek a heurisztikus felfedezésnek csupán általános megfogalmazását és annak politikai konzekvenciáit tartalmazza (eszerint a proletárok, az elnyomott osztály ma is részesei az örök osztályharcnak, ezért tudatosítaniuk kell helyzetüket és megvívni harcukat). Mivel ez így önmagában féloldalas volna, ezért – mondja a kontinuitáson alapuló értelmezés – *A tőke* eredeti értéktöbblet-elmélete, továbbá a használati érték és csereérték kettősségének felismerése jelenti azt a tudományos és objektív bizonyítást, ami nélkül nem lehetne egyértelmű, miért kell az osztályharcnak a kapitalizmusban szükségszerűen új és szélsőséges formát öltenie, és miért nem érheti be a következő forradalomban győztes osztály kevesebbrel, mint minden osztálytagozódás felszámolásával. Így kerül egymás mellé a két pillér, amire a tökéletesen eredeti „marxista” gondolkodásmód épül: a *Kommunista Kiáltvány* univerzális osztályelmélete, amelynek jelentősége a történelem dinamikájának, a történelem szükségszerű

²⁵⁹ Engels: *A tőke* II. kötetének előszava. MEM 4. 567.

hajtóerejének beazonosítása; és *A tőke*, amelynek politikai gazdaságtani újdonsága annak bizonyítása, hogy a kapitalizmus elnyomott osztályának miért kell eddig nem ismert minőségben vívnia saját osztályharcát. És miért kell (és lehet) mindenképpen osztály nélküli társadalmat létrehozni azáltal, hogy muszáj ezt a tényt célba vennie forradalma során – szemben az eddigi, csak véletlenszerű és sosem totális, csak a hatalmi pozíciókat újrarendezni akaró osztálylázadásokkal.²⁶⁰

Ebben az értelmezési keretben valóban nem sok szerep juthatott az ideológia problémájának. Nagyobb gondot okoz azonban az, hogy ez az értelmezés az 1846 és 1867 közötti periódust egy paradigmatisztikus történetfilozófiai-politikaelméleti-tudományos rendszer kifejlődésének és kidolgozásának időszakaként látta, így elkerülhetetlenül torzító hatásokat termel egy olyan életmű rekonstrukálásában, amely legkevésbé sem lineárisan előre haladó, folytonos, szisztematikus, probléma- és krízismentes. Amikor tehát az ideológia problematikáját kutatjuk, a *Kommunisták Kiáltványától A tőkéig* terjedő utat „a történelem és a kapitalizmus Darwinjának” portréján túl kell keresni. Azt mondhatjuk ezért, hogy *A német ideológiát* az 1859-es Előszó nevében történelmi materializmusként olvasó, illetve a fiatalkori írásokat a munkásmozgalom és az antimarxizmus utólagos Marxához képest kezelő nézőpontok mellett az 1848 és 67 közötti periódust az Engels nekrológiájában „szuperpozitivisták” gondolkodóként ábrázolt kései Marx-ikonból kiinduló nézőpont tekinthető a harmadik nagy retrospektív torzításnak, amely mentén az ideológia marxi elméletei is rejtve maradnak vagy torz formában jelenhetnek csak meg.

A pozitivitást feltételező nézőpont helyett e fejezet egy olyan értelmezési keret alapján közelít az ideológia kérdésköréhez, amelynek legfőbb sajátossága, hogy a *Manifesto* és a „politikai gazdaságtan bírálata” között nem feltételez egyenes vonalú fejlődést, nem egy rendszer egymás mellé épülő elemeinek tekinti ezeket, sem egymás szerves folytatásának. Hiszen a késői Marxot – Steven Best izgalmas kísérletére alapozva²⁶¹ – nem pozitív eredményeiből, hanem permanens és sokkoló kétségeiből és kríziseiből véljük megérthetőnek. Egy sajátos krízis-tételt állítva a középpontba, egyrésztől abból indulunk ki, hogy a sokak által Marx politikai örökségeként kezelt 1848-as szöveg – hasonlóan *A filozófia nyomorúságához* – „csak” következmény, amennyiben nem más, mint *A német ideológia* – a nem teljesen Žižek és Laclau fogalomhasználata szerinti²⁶² – radikális elképzeléseinek és

²⁶⁰ Ennek talán legkövetkezetesebb képviselője: Mehring, Franz: *Történelmi materializmus*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1979.

²⁶¹ Best véleménye szerint a marxi életmű tele van ellentmondásos és változó állításokkal, ezért szerinte a lényeg nem valamifajta „marxizmus” rekonstrukciója, hanem annak a középpontba állítása, hogy milyen eltérő koncepciókat és töréseket tartalmaz az életmű, valamint hogy mi ezeknek a szakadásoknak, folytonossághiányoknak, ellentmondásoknak az oka. Best, Steven: *The Politics of Historical Vision. Marx, Foucault, Habermas*. New York, Guilford Press, 1995.

²⁶² A nyolcvanas évek végétől az újbalsoldali próbálkozások egyike annak a projektnek a megalapozása volt, amely szerint a modern társadalomban egymástól igen különböző okokból – véleményükkel, életmódjukkal, kinézetükkel, helyzetükkel – a társadalom szélére szorult csoportokat (amelyek az úgynevezett új társadalmi mozgalmak bázisát is adták) egyetlen radikális identitásban kellene egyesíteni. Ezt a közös identitást-világnézetet nevezték radikális demokratikus elképzelésnek. Brockelman, Thomas: *The Failure of the Radical*

reményeinek egy konkrét szituációra alkalmazott próbatétele és csúcspontja. Másrésről pedig úgy véljük, hogy ezeknek a reményeknek az elbizonytalanodása és a radikális elképzelések krízise határozza meg az 1849–51 utáni periódust, ami miatt *A tőke* nem elsősorban egy új filozófiai paradigma rendszerének tudományos és pozitív (szcientista-közgazdasági) kifejtése és teljessé tétele, sokkalta inkább a krízis során felvetődő elméleti problémákra adott válaszkísérlet. Tehát nem a történetfilozófiai és politikai *Kiáltvány* tudományos és gazdaságtani párja, hanem az 1846-ban született elképzelések és viszonyulások regenerációjának egyik gigantikus kísérlete. Mindazzal együtt is így van ez, hogy Marx nemritkán olyan megfogalmazásokat használ, amelyekben írásait és meglátásait „tudományosként”, a „filozófia talpára állításaként” próbálja meg igazolni; ezek azonban inkább tartoznak a korszak objektivista-szcientista értelmiségi közhangulatához, a szellemi körök érdeklődésére számot tartó megnyilvánulások és polémiai koreográfiájához, mint Marx szándékainak lényegéhez. Természetesen mindkét feltételezésnek komoly következményei vannak a késői Marx ideológiaelméleteinek újraértelmezésére nézve is. Hiszen nyilvánvaló, hogy mivel a korai Marx reményeiben központi szerepe volt ideológiával kapcsolatos konstrukcióinak, és mivel az 1847–48-as szövegek valójában ezeken alapuló próbatételek a korábban bemutatott teoretikus szerepfelfogás mentén – az 1851 utáni szövegeket érdemes úgy tekinteni, mint ezen alapokra való újra- és újra rákérdéseket.

A következőkben ezért először bemutatjuk azokat a radikális elképzeléseket, amelyekre Marx 1846 és 48 közötti reményeit alapozta (1.A, 1.B). Kiemelt figyelmet szentelünk annak a kérdésnek, hogy az alternatív és az antipolitika ideológiaelméleti alapokon nyugvó feltételezése hogyan értelmezi újra a *Kommunista Kiáltványt*. (2) Bemutatjuk, hogy 1851 és 71 között hogyan bizonytalanodott el Marx, milyen krízisek és kihívások elé állította ideológiával kapcsolatos kutatásait radikális elképzeléseinek megrendülése. (3) Végezetül az ideológia felől olvassuk újra az 1851 és 59 közötti „politikai” és az 1857 és 67 közötti „gazdasági” műveket mint ezekre a kihívásokra és krízisekre adott elméleti válaszokat (3.1, 3.2).

A) Az alterpolitika reményei: új tudás az idealizmuson túl

A radikális elképzelések a valóság valamely drasztikus átalakulására, új fejleményre alapoznak, úgy véelve, hogy esélyeket és lehetőségeket meríthetünk abból, hogy a fordulat után, a változás következtében nem mehetnek a dolgok úgy tovább, mint korábban. Marx 1845–46-os szövegeiből ebben az értelemben két radikális elképzelés bontakozik ki,

Democratic Imaginary. *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 29, No. 2, 2003. Mi azonban radikális elképzelésnek inkább azt nevezzük, ami alapján Mouffe, Žižek és mások egyáltalán megfogalmazhatták új projektjüket – az értelmiségi reményeinek alapját. A radikális elképzelés ebben az értelemben nem más, mint az éppen történőnek, mint a régi „lecserelődésének” átfordítása pozitív lehetőséggé: (öntudatlanul vagy végzettszerűen) éppen kialakuló-megvalósuló utópiaként történő leírása. *A reális változásnak és újnak az utópikus öntudata...*

amelyekre egy alternatív és egy antipolitika reményei épülhetnek. A filozófus egyértelműen azt gondolja, hogy a munkásmozgalom, a kommunizmus, a küszöbönálló proletárforradalom a radikális cselekvés egészen új korszakát jelenti és teszi lehetővé. Ezt mindkét esetben akkor vehetjük észre, ha az ideológia problémája felől közelítünk a folyamatokhoz. Az alternatív politika radikális elképzelése szerint a változás úgy ragadható meg, mint a politikai ideológiák idealizmusának megszűnése, ami a forradalmi tudat egészen új módját teszi lehetővé: az elméletet. Marx számára a kommunizmus ezért alapvetően úgy jelenik meg, mint a munkásság által, a saját helyzetével történő szembenézése során, minden idegen szellemi hatástól függetlenül létrehozott tudás egyre konkrétabb megfogalmazása és összessége. Eszerint – ahogyan J. P. Sartre fogalmaz – „ha egy feltörekvő osztály önmaga tudatára ébred, ez az öntudatosulás távolról hat az értelmiségiekre, és összekuszálja fejükben az eszméket”. Az alternatív politikai radikális elképzelés kiindulópontja az a tézis, hogy egy, a világot alapvetően megváltoztatni szándékozó társadalmi csoport elgondolásainak automatikusan az addig elismert magyarázatok és filozófiák leleplezéseiként-érvénytelenítéseiként és alternatívájaként kell megjeleníteniük. Ha ugyanis egy addig elnyomott társadalmi csoport felismeri, hogy szemben áll elnyomóival, szüksége lesz új és saját elméletekre. Az eddigi Tudásból ugyanis nem következett a helyzet tarthatatlansága, a változtatás szükségessége, a fennálló állapot időlegessége, a status quo igazságtalansága és hatalmi érdekeket szolgáló hamissága; márpedig egy radikális csoportnak – véli Sartre – éppen egy olyan Tudásra lenne szüksége, amely nevében a csoport élhet, és amellyel megvalósíthatja a felszabadulás projektjét: sikerrel vívhatja meg harcait, és létrehozhatja saját világát. „Reális jelenléte révén egy [ilyen] filozófia átalakítja a Tudás struktúráját, eszméket ébreszt, és még akkor is, ha egy kizsákmányolt osztály gyakorlati perspektíváit határozza meg, polarizálja és megváltoztatja az uralkodó osztályok kultúráját.”²⁶³

Marx úgy véli, az eddigi radikális politikáknak az volt az ismérve, hogy a változtató csoportok saját gondolkodásmódja mindig túl sok elemet vett kölcsön vagy őrzött meg öntudatlanul az addigi uralkodó csoportok kultúrájából és értékrendjéből – így azonban olyan gondolatok és összefüggések nevében lépett színre, amelyeket nem az ő helyzetük szült meg, nem az ő problémájukra és vágyaikra alapozva fogalmaztak meg, nem az ő érdekükben öntöttek konkrét alakba. A gondolkodó szerint az eddigi forradalmak azért csúsztak félre, azért vezettek nem várt következményekhez, azért kellett éppen azoknak a társadalmi csoportoknak a legnagyobbat csalódniuk, amelyek vívták őket, mert a résztvevők más gondolatai nevében folytatták saját harcaikat. Az eddigi politika kudarcaiért az okolható, hogy míg a fellázadó szereplők és a változtató cselekvők mindenféle már meglévő, külsődleges filozófiákhoz és összefüggésekhez folyamodtak harcuk megvívása során (Marx szerint a korai kapitalizálódást a benne kulcsszerepet betöltő bankárok, jogászok és kereskedők szeme elől saját újszerű karteziánus elveik takarták el, a tőkés iparosodás gyárosai, mérnökei és tudósai pedig nem számolhattak a tényleges következményekkel a szabad és egyetemes embert életető

²⁶³ Sartre, J.-P.: Marxizmus és egzisztencializmus. In: uő: *Módszer, történelem, egyén: Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1976.

radikális kantiánus öntudatuk miatt), addig a proletárok esetében lehetőség nyílik az ilyen értelemben vett idealizmus megszűnésére. 1846-ban úgy látszott: a proletárforradalmak már nem kerülnek ebbe a helyzetbe, hiszen a munkásoknak már a kezdetektől muszáj létrehozniuk saját elméleteiket, és megszabadulni az őket béklyóba kötő és számukra idegen ideológiáktól. Marx ennek a párhuzamos tudásnak a létrejöttére alapozza radikális elképzelését az alternatív politika lehetőségességéről. Meggyőződése szerint a proletariátus alapvetően különbözik minden korábbi elnyomott és fellázadó osztálytól. Mivel elidegenedtségét az okozza, hogy a kapitalizmus egyik feloldhatatlan ellentmondása – a termelőerők és a termelési viszonyok ellentéte; ahogyan ezt korábban bemutattuk – jövátelhetetlen szakadássá változott, minden olyan filozófia és elmélet nevében véghezvitt cselekvés, amely nem ennek a szakadásnak az eltüntetését eredményezi, csak fokozza az elidegenedést, és a tisztánlátáshoz, a saját gondolatok elkülönüléséhez és letisztulásához jelent egy újabb lépcsőfokot.

Marx szerint a politika egészen új minőségét teszi lehetővé, ha a szereplők számára lelepleződik minden olyan elem, amely külsődleges, amely nem az ő igazságuk, amely összezavarja érzékelésüket. Hiszen ezáltal lehetővé válik, hogy azok gondolatai, akik az új társadalmat létrehozzák a maguk számára, ténylegesen a valódi helyzet elméletei és egy ténylegesen másik társadalom tiszta filozófiái lehessenek. Marx szerint az idealizmusmentes politika két párhuzamos tendencia következtében jöhet létre. Egyrészt – ahogyan Etienne Balibar ennek a nagy lelepleződésnek elemeit elemzi – a résztvevők elméleteiben és filozófiáiban a politikai harcok tapasztalatai során lelepleződnek az idealista elemek: a „tiszta munkáscselekvés” a saját és tényleges elméletek kontextusában véghezvitt cselekvés lehet. Lelepleződnek az absztrakciók, tehát azok az összefüggések, amelyeket eredetileg egy más helyzetben, mások érdekében és számára fogalmaztak meg. Lelepleződnek azok az inverziók, amelyek a helyzet hirtelen és közvetlen elemzéséből elhamarkodottan születtek, de azok is, amelyek nem megfelelő általános keretben próbálták leírni a helyzetet. Érvényüket veszítik azok a nagy politikai eszmék, tudományos doktrínák, amelyeket a szellemi munka elkülönülése és professzionalizálódása miatt a valóságtól távol elvont koponyák ötlöttek ki. Végezetül: a munkások megszabadulnak mindattól a régi vallási-spekulatív szellemi maradványtól, amelyek egyre kevésbé lesznek tarthatók az új elképzelések tükrében.²⁶⁴

Ezek helyébe az aktuális szituációban, a munkások érdekében született elméletek, a valóság egyre nyilvánvalóbb tényei, az autentikus munkásgondolások és -elméletek, valamint az új világot lehetővé tevő egészen új tudati tartalmak és állapotok lépnek. Hiszen Marx szerint az (osztály)harcok által előidézett újabb és újabb szituációk egyre nyilvánvalóbbá fogják tenni a résztvevők számára, hogy miről is szól a történet valójában. Ebbe a tisztulási folyamatba bekapcsolódva vállalhatja azután az értelmiségi, hogy konkrétan megfogalmazza és továbbgondolja a munkások egyre világosabb saját elméleteit – ahogyan azok megszületnek az idegen gondolatok kiküszöböléséből, leleplezéséből. „Ahogy a közgazdászok a burzsoá osztály tudományos képviselői, ugyanúgy a szocialisták és

²⁶⁴ Balibar, Etienne: The Vacillation of Ideology in Marxism. In: Nelson, Cary – Grossberg, Lawrence (eds.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana, University of Illinois Press, 1988. 159.

kommunisták a proletariátus teoretikusai. Amíg a proletariátus még nem eléggé fejlett ahhoz, hogy osztállyá alakuljon – ennél fogva – a proletariátusnak a burzsoázia elleni harca még nem politikai harc, ameddig a termelőerők a burzsoá társadalom méhében még nem eléggé fejlődtek ki ahhoz, hogy láthatóvá tegyék a proletariátus felszabadításához és egy új társadalom kialakításához szükséges anyagi feltételeket, addig ezek a teoretikusok csak utópisták, akik az elnyomott osztályok inségének elhárítására rendszereket agyalnak ki és egy újjáteremtő tudományt hajszolnak. De ahogy a történelem előre halad és vele együtt a proletariátus harca is élesebben rajzolódik ki, többé nincs szükségük arra, hogy a tudományt elméjükben keressék; csak számot kell adniuk maguknak arról, ami szemük előtt lejátsszódik, s annak szócsövévé kell válniok. Amíg keresik a tudományt és csak rendszereket csinálnak, amíg a harc kezdetén vannak, addig a nyomorban csak a nyomort látják, s nem látják meg annak forradalmi, felforgató oldalát, amely a régi társadalmat meg fogja dönteni. Mihelyt ezt meglátják, attól kezdve a történelmi mozgalom által létrehozott tudomány, mely ezzel a mozgalommal az okok teljes ismeretében egyesül, többé már nem doktriner – forradalmivá lett.”²⁶⁵

Richard Rorty „hegeli naturalizmusnak”²⁶⁶ nevezné egy totális oppozíciós osztály bizonyos egészen új szellemi esélyeinek illetően feltételezését – a hitet abban, hogy helyzetéből és aktivitásából következően egy osztály öntudata közvetlenül megrögzítheti az osztály saját történelmi-gazdasági-társadalmi-politikai valóságát; abban, hogy a saját tudás a politikai közösség *önmagáról alkotott, kizárólag önmagából merített* tudása lehet. Kétségtelen, hogy Marx reményeit 1846 után arra alapozta, hogy a kommunizmus (különösen a magántulajdon kritikája, az osztályharc elgondolása vagy éppen az individualizmus elvetése) képében megszületni vélt egy idealizmusmentes, párhuzamos tudást. Amelyet (1) autonóm módon éppen azok hoztak létre, akik végérvényesen szemben állnak a fennállóval, és amely (2) mentes minden olyan tényezőtől, ami lehetetlenné tenné a radikális politika idealizmusból eredeztethető lehetséges kudarcait. Mentés tehát mindentől, ami azt okozhatná, hogy (a) eszmékben utólag éppen a leglényegesebb pontokon kelljen kompromisszumokat kötniük, eredeti formájukban irreálisnak minősítve azokat; hogy (b) az új világ létrehozatala során a régi foglyai maradjanak; hogy (c) az új világ ténylegesen ne az ő világuk legyen, és így ők se lehessenek ténylegesen mások benne; végezetül, hogy (d) mindazt félreértsék és félrekezeljék, amit a régi filozófiák és összefüggések nevében nem lehetett megérteni és megoldani. Ezt a marxi radikális elképzelést persze tekinthetjük a „hamis tudat” egyfajta koncepciójának is, – de semmiképpen nem a „hamis tudattal” szembeállított „igaz, objektív vagy tudományos tudat” értelmében. Az alternatív (idealizmusmentes) politikában a saját tudat áll szemben az idegennel, a gyakorlatból eredő a spekulációval, a közvetlen a más axiómákból levezetett; a tényleges szükségleteket kielégítő elméletek a megvalósulásra törő általános igazsággal; a régi világ tudásával a vele összeegyeztethetetlen új világ vele összeegyeztethetetlen tudata. A jelen jövőjével a jövő jelene. Az idealizmusmentes tudás tehát

²⁶⁵ MEM 4. 137. P.

²⁶⁶ Rorty, Richard: Posztmodern burzsoá liberalizmus. In: Bujalos (szerk.): *A posztmodern állapot*, i. m. 292.

Marx szerint abban hoz újat, hogy nemcsak megalapozza, de egyben védelmezi is a radikalizmust. Nem a tökéletes, hanem a másfajta cselekvés esélyét kínálva, amely mentes az ideológia nagy tévedéseitől és illúzióitól.

B) Az antipolitika lehetősége: radikális cselekvés a „politikai tudaton” túl

Marx másik radikális elképzelése, amelyre 1846 utáni reményeit alapozta, antipolitikai jellegű, vagyis a politika eltűnésének, szükségtelenné válásának, tagadásának bizonyos tendenciáihoz kötődik. Ez elsőre igen megdöbbentőnek hathat az elmúlt évszázad Marx-értelmezéseinek tükrében. „A világot azért kell értelmeznünk, hogy megváltoztathassuk” jelszó nevében ugyanis a marxizmusok minden tekintetben politikaiak voltak: a kommunista-antikapitalista politikai forradalom útjait keresték a tőkés társadalom aktuális folyamatainak és a jelen lévő aktorok megismerésének során. A marxizmusok szinte mindegyike elsődleges céljai között tudta a munkások tudatosítását, megszervezését, politikai akciók irányába mozgósítását, kiemelését „magában való” társadalmi helyzetükből egy „magáért való” politikai szerep kedvéért. Ezt a felfogást látszottak alátámasztani bizonyos marxi szövegrészek is. Többek között azok, amelyek az osztályharcra mint „elengedhetetlenül politikai harcra”, a forradalomra mint a hatalomért és az új társadalomért zajló küzdelem eszközére („a forradalom a történelem motorja”), a kommunista pártra mint élcsapatra vagy éppen a szocializmus korai fejlődési fokaira vonatkoztak. A marxisták ezeket saját szituációikból felhasználva arra a következtetésre jutottak, hogy a politika szubjektív állása és a munkáosztály objektíve szükségszerű tettei és gondolatai közötti viszony az, ami a világtörténelmi folyamatot lényegében meghatározza. A proletárok harca és fellépése ugyan szükségszerű, de hogy az milyen kontextusban, szubjektív helyzetben, ideológiák mentén stb. történik meg, az az önmagukat a marxista forradalmi tudás letéteményesének tekintő politikai szereplők munkájának és pozícióinak lesz eredménye. A marxisták sokasága ezért egyfajta militáns és aufklerista meggyőződésből felülértékeltte a politikát: a politika volt a harc leglényegesebb pillanatainak terepe, a politikai szereplők jelenlegi küzdelmei ezért a jövőbeli siker zálogának is tetszettek, a forradalom szubjektív oldalának forrásaként jelentek meg.

Cornelius Castoriadis az elsők között vetette fel, hogy nem tartható tovább egyetlen olyan Marx-értelmezés sem, amely csak a szélsőséges, minden politikai szubjektivitást kizáró determinizmus és a politika szereplőinek autonómiája – mint a siker szubjektív elemeinek garantálója – közötti ingadozást teszi lehetővé. „A hagyományos marxista mozgalmak legfőbb hibája a gazdasági determinizmust és a párt vezető szerepét illető kettős koncepció. Ez a politika totális értelmezéséhez vezetett. Ezzel szemben a magunk részéről egy olyan politikafelfogást látunk szükségesnek, amelynek középpontjában mindig a dolgozó emberek autonómiája, a tömegek önszervező és irányító képessége áll, amely nélkülözi mindenfajta szocialista elképzelés misztifikációját. Ez éppen úgy újfajta felfogása a forradalmi

folyamatnak, mint a forradalmi szerveződésnek és politikának.”²⁶⁷ Castoriadis szövegei nyilvánvalóan a neomarxizmus szellemi légkörében fogantak, ezért pontos tartalmukat kritikusan kell kezelni. Amikor azonban Marx radikális antipolitikai elképzeléséről beszélünk, mégis bizonyos értelemben ebben a szellemben állítjuk azt, hogy 1846-ban éppen „a forradalmi folyamat újfajta felfogását” találta meg a filozófus. Csakhogy ez nem a forradalmi szerveződés és politika valamifajta új felfogása volt, hanem az ellentársadalmiság szerveződési formájának nevében a „forradalmi politika” tagadását jelentette. Marx ugyanis a forradalmi politikát ízig-vérig ideológiai illúzióknak tekintette.

Az a feltételezés, hogy Marx álláspontja esetleg antipolitikai jellegű lett volna, amelyet a politikai harcokban izzó munkásmozgalmi és pártvezetők értettek félre, nem túlzottan régi. Konzervatív és liberális kritikusi a hetvenes évek végétől kezdték hangsúlyozni Marx nézeteinek totalitárius, extrém modernista vonásait. Úgy vélték, a gondolkodó a politikát csak a kapitalizmusban (és az osztálytársadalmakban) tekintette szükségesnek, ahol a feloldhatatlan társadalmi konfliktust kezelni kell. Ellenben a kommunizmus legfőbb értelme egy olyan új közösség létrehozatala, amelyben nincs többé értelme politikáról beszélni.²⁶⁸ Az „antipolitikus” Marxot feltételező nézőpont legismertebb képviselője kétségkívül Fehér Ferenc, aki a nyolcvanas évek végén úgy fogalmazott: „Marx az emberi emancipáció, a nem-politikum politikai programja mellett döntött.” A politika kiküszöbölésének és elvetésének programja Fehér szerint ugyanakkor nem más, mint Marx antikapitalizmusának és kommunizmuskoncepciójának evidens következménye. Szerinte amikor Marx megfogalmazta a szükségszerű proletárforradalom által lehetővé váló „társult termelők társadalmának” létrehozatalát mint világtörténelmi programot, egyfajta hegeli dialektikus hármasságban gondolkodott. „Innen nézve a társult termelők társadalma egyetemessé vált oikoszként, a globális szinten megvalósuló új és emancipálódott családi gazdaságként [...] tárul elénk. Marx valóban dialektikus triászban gondolkodott. A prekapitalista termelési módokban a gazdaság családi gazdaság, oikosz, ebben az értelemben nem-politikai volt. A forradalmi kapitalista dinamika kiemelte a gazdaságot a háztartás szabta szűk és korlátozott keretek közül. Társadalmasította a gazdaságot, külön szférává tette, s politikai homlokzatot emelt visszasságai elé. Nyúlványa, az állam segítségével [...] a gazdaság politikai jelleget öltött. De az emancipáció királyi útja sem a gazdaság megtévesztően liberális, sem terrorisztikus átpolitikálása révén nem vezeti a hármasságot megkoronázó eleméhez. Az csakis a gazdaság politikai jellegét megszüntetve gondolható el, jöhet létre. Ez az egyetemes oikoszban fog megvalósulni, a polgár ezzel csakugyan fölösleges Marx jövőképében, a politika csakugyan radikálisan semmivé lesz.”²⁶⁹

²⁶⁷ Castoriadis, Cornelius: Recommencing the Revolution. In: uő: *Political and Social Writings: 1961–1979*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993. 32–33.

²⁶⁸ Rosanvallon, Pierre: Marx és a polgári társadalom. In: uő: *Civil társadalom, demokrácia, politikum: történelmek és elméletek. Válogatott tanulmányok*. Budapest, Napvilág Kiadó, 2007. 77–100.

²⁶⁹ Fehér Ferenc: The Sphinx of the Revolution. In: Heller, Ágnes – Fehér, Ferenc: *Grandeur and Twilight of Radical Universalism*. New Brunswick, N.J., Transaction Publishers, 1991. (Magyarul: Marx és a modernitás, i. m. 275.)

Az ideológia problémája felől újraolvasva Marx műveit, nem is lehet kétség afelől, hogy az antipolitika politikaelméletének központi szerepe van a filozófus gondolkodásában. Ez azonban nem abból ered, hogy koncepcióiból a kommunizmusra vonatkozólag a politika megszüntetésének követelménye adódnék, vagy ez lenne az egyik következménye a forradalomnak, amely a kisajátítók kisajátításánál alább nem adhatja. Marx baloldali értelmezői közül sokan látták úgy, hogy a „proletárdiktatúra” vagy a „társult termelők társadalmára” vonatkozó utalások csak a modern értelemben vett politika megszűnését célozzák: a polgári politikáét, amelyben egy elkülönült intézményrendszer (állam), egy professzionális vezető réteg (politikuskok), hierarchizált és militarizált manipulációs és hatalomért versengő szereplők (pártok) testesítik meg a politikát. Ehelyett a saját magáról szóló döntéseket és irányítási funkciókat egy radikális demokratikus koncepcióban Marx vissza akarja juttatni a társadalomnak.²⁷⁰ Ezek a megközelítések nagyon vonzóak voltak a neo- és posztmarxizmus korszakában, hiszen egy új szocialista „politizálás” radikális lehetőségét kínálták. Álláspontunk szerint azonban bizonyos szempontból ezek az értelmezések rokoníthatók a konzervatív és liberális kritikákkal: amennyiben mindannyian szocializmus és kommunizmus dimenziójában keresik Marx „antipolitikáját”. Márpedig Marx radikális elképzelése a politika megszűnéséről nem a majdani kommunista társadalomra, hanem a forradalmi folyamatra vonatkozott. A filozófus szerint az antipolitika nem azt jelenti, hogy „a politika semmivé lesz” vagy hogy „azzá kellene lennie”, s majdan visszaintegrálódik a társadalomba (megszűnik elidegenedettsége). Esetében a radikális változtatási folyamat új elképzeléséről van szó, a politika nélküli forradalom radikális elképzeléséről. Nem a koncepció végkövetkeztetése tehát a politikum felszámolásának igénye vagy szükségessége, hanem a politikum felszámolódásának ténye adja a lehetőségeket és reményeket egy egészen új és minőségileg más folyamatot illetően.

Nem árt még egyszer rögzíteni a félreértések elkerülése végett: az antipolitika radikális elképzelése konkrét és szűk értelemben vett ideológiaelméleti elképzelés. Marx szerint a szerveződő munkásmozgalom lehetőséget kínál arra, hogy a forradalmi folyamatból kiküszöböljék a politikai elemet. Fontos azonban aláhúzni, hogy itt nem általában a mai értelemben vett politikáról van szó, hanem arról a mozzanatról, amit Marx „politikai tudatnak” hív. Az ideológiák kiküszöbölésére építő antipolitikai remények abban bízhatnak, hogy a „politikai” elem eltűnik a forradalmi folyamatból. „A politikai értelem éppen azért politikai értelem, mert a politika korlátaiban belül gondolkodik” – írja Marx egyik korábbi művében. „A politikai értelem klasszikus időszaka a francia forradalom. A francia forradalom hősei semmiképpen nem az állam elvében látják a szociális fogyatékoságok okát, hanem éppen a szociális fogyatékoságokban látják a politikai fogyatékoságok forrását. Így Robespierre a nagy szegénységben és a nagy gazdagságban csak a tiszta demokrácia ellenségét látja. A politika elve az akarat. Minél egyoldalúbb, minél kiteljesedettebb a

²⁷⁰ Moore, Stanley Williams: *Marx on the Choice Between Socialism and Communism*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980. Az ő elemzéseit használta fel könyvének Marx-fejezetében: Held, David: *Models of Democracy*. Cambridge, Polity Press, 2006.

politikai értelem, annál inkább hisz az akarat mindenható erejében.”²⁷¹ A politika az eszmék és célok „akarása” és „megvalósítása” különféle „intézkedésekkel”, „adminisztratív szabályokkal”, „jótékonyossággal”, „büntetéssel”, „felszólítással” – az állam, az erőszak, a változtató csoport főszerelésével és eszközeivel. Míg azonban a hétköznapi politika csak azért van kudarcra ítélve, mert saját gondolkodásmódja miatt nem láthatja meg a problémák valódi okát, a forradalmi politika a valóság megváltoztatása során a valósággal kerül szembe. Függetlenül attól, hogy a forradalmárokat egy diktátorral, egy párttal, egy mozgalommal vagy egy osztállyal azonosítjuk – a politikai forradalmak reménytelenek.²⁷² Marx nem véletlenül bízik éppen abban, hogy a politikai forradalom tagadása máris végbement, amennyiben a szerveződő és önmagára találó munkásság máris az ellentársadalmiságra épülő forradalom útját járja. Az új forradalmi út: a társadalomból való kikerülés a kapitalizmus gazdasági mechanizmusainak hatására, a fellázadás elszigetelt és egyre szaporodó akciói – e kettő következtében és mellékhatásaként az ellentársadalom létrejötté, ami azután tudatosan a munkások számára is.

„Marx úgy gondolja – fogalmaz Jonathan Wolff –, hogy a munkások egészen addig nem állnak készen a felszabadulásra, ameddig nem válnak maguk is részévé [nem csak résztvevőivé] a harcnak, ami azt elhozza számukra. Marx volt az első fontos gondolkodó, aki feltételezte, hogy a munkásoknak a saját forradalmukat kell megvívniuk. Hogy a munkások maguk is ennek során alakulnak ki. Miközben megértik saját céljaikat és érdeküket, ezzel párhuzamosan önbizalmat nyernek. Ha a kapitalizmusban olyanok voltak, mint a birkák, a kommunizmusban mindez radikálisan felfordul. A tudásnak, az öntudatnak és a motivációknak is meg kell változnia. De ezek meg is fognak változni, véli Marx, ahogyan az aktív forradalmi időszakban a munkások egyre inkább megtalálják sosemvolt önmagukat. Miközben csinálják a forradalmat, maguk is forradalmasodnak.”²⁷³ Az ellentársadalom úgy fejlődik ki, mint a tojásban a fióka, hogy azután megszületésekor szétrepessze az egész tojást, majd, mint egyes állatfajok kicsinyei, tápanyagként először a tojáshéjat – a régi kultúrát, filozófiát, morált – fogyassza el. Marx szerint ez az ellentársadalmiság radikális változtató folyamata, amely tagadása a forradalmi politikának mint a célok, értékek, eszmék nevében fellépő, a valóságot megváltoztatni akaró, ehhez eszközöket és konkrét terveket kereső ideológiai folyamatnak. A radikális politika tagadása tehát a politikának mint az ideológiák szférájának elengedhetetlen tagadása. A korábbi radikális cselekvés konstrukciós-fundacionista volt: az ideológia a régi világ eltörlésének és az új létrehozatalának két lépcsőfokát kapcsolta egybe, ami nélkül a céltalan rombolás és a megvalósulásra esélytelen utópia maradtak csupán. A politika nélküli radikális út ellenben dekonstrukciós: a már kész társadalom levetkezi magáról a burkot, a régi világot, mindazt, ami hátráltatja, vissza akarja fogni, és elmúlt. „Intézkedései” csak ezt a „megszabadulást” és „szabályai” csak saját működésének elvi megformálását jelentik – ez utóbbihoz nincs is szükség többé államra,

²⁷¹ MEM 1. 401–402.

²⁷² Uo. 406.

²⁷³ Wolff, Jonathan: *Why Read Marx Today?* New York, Oxford University Press, 2003. 46–47.

politikusokra, erőszakszervezetekre és forradalmi élcsapatra. Marx szerint a proletariátus szervezetei és osztályharca ebben hoz történelmileg újat, s erre építhetők azok a remények, hogy a küszöbönálló forradalmak gyökeresen mások lesznek és mást tesznek majd lehetővé, mint a korábbi, bukásra, nem várt következményekre ítélt kísérletek.

2. Hova lettek a proletárok? – egy számkivetett a British Museumban

Míg tehát az 1848-ban írt *Kommunista Kiáltvány* a teoretikus szerep és a korábbi hónapokban megfogalmazódott remények és lehetőségek nagy próbatétele volt, addig az 1851 és 71 közötti két évtized szövegei a nagy újrakezdés dokumentumai lettek. Valójában ez az időszak egy mentális és intellektuális válságkorszak a filozófus életében, amelyet nem is elsősorban *A tőke* megjelenése és visszafogott fogadtatása zár le, hanem az 1871-es párizsi események. Az ötvenes évektől kezdődő új szakasz nem egy hosszúra nyúlt és kényszerű tanulmányút volt Marx számára, amelynek során szisztematikus közgazdasági kutakodása végül meghozta gyümölcsét – sokkalta inkább száműzetés, a szó legkilátástalanabb és legkényszeredettebb értelmében. Ennek köszönhető az is, hogy ebben az időszakban megszülető írások színvonala finoman fogalmazva is hullámszó, tartalmuk sok tekintetben inkonzisztens, amit persze nagyban fokoz, hogy e munkák döntő többsége pusztán pénzkereset céljából született, újságcikként. Az ideológia felől nézve Marx 1851 utáni szellemi útjának egyenlege a szellemi-politikai kudarc utáni újrakezdés és az elméleti újraépítkezés egymástól elválaszthatatlan feladatának kontextusában vonható meg, amelynek elengedhetetlen része, hogy pontosan határozzuk meg, mi volt a krízis valódi oka, mi volt elviselhetetlen és mindenképpen megoldásra váró Marx számára.²⁷⁴

Az emigrációt megkeserítő egzisztenciális kényszerek és pszichológiai-emberi körülmények nagyjából közismertek: „Amikor Marx megérkezett Londonba 1851-ben, sem barátai nem voltak, sem pénze, sem perspektívája – fogalmaz Hampden Jackson

²⁷⁴ Ezt a vizsgálatot azért nem könnyű elvégezni, mert Marx 1851 és 1867 közötti periódusát általában úgy szokták jellemezni, mint egy elméletileg produktív időszakot, amelyben a végleges marxista paradigma szerint kidolgozott alapművek megszülettek, létrejöttek a marxizmus, vagyis a „szocialista tudomány” politikai gazdaságtani szövegei. *A tőke* egységes szövege azt a benyomást keltheti – amit Engels is erősíteni próbált már a kezdetektől –, hogy Marx az 1848-as forradalmak leverése után bevette magát a British Museumba, azzal a szándékkal, hogy papírra vesse és a munkások elé tárja a kapitalizmus alapvető működési elveinek objektív leírását, miáltal egyértelművé tehető számukra sorsuk, illetve a forradalom szükségessége. Marx azonban egészen másban gondolkodott, és mi sem bizonyítja ezt jobban, mint hogy Engels finoman fogalmazva sem volt elégedett a *Das Kapital* szövegével, a végeredményt túl bonyolultnak, túl hosszúnak, a példákat, a szerkezetet végzetesen zavarosnak tartotta. Úgy vélte, hogy az általa várt brosúra helyett Marx egy igen komplex és túlírt filozofikus művel zárta le a hosszú alkotói folyamatot.

monográfiájában. Először egy kis szobát foglal családjának a Német Hotelben, de anyagi okok miatt hamarosan tovább kell állnia. Amire futotta, az egy kétszobás lyuk volt a Dean Streeten. Itt éltek hat évig, s a nehéz körülményeket hat gyerekből csak három élte túl. Ez különösen rosszul érintette az arisztokratikus luxushoz szokott párt [Marxot és fiatal feleségét]. Mindez azonban elviselhető lett volna, ha Marx megtalálja helyét az emigránsok közt. De senkivel nem érintkezett, alkalmanként néhány német kitelepültet leszámítva. Engels, az egyetlen ember, akivel megértette magát, Manchesterben tartózkodott. Újságírói munkát kellett vállalnia a megélhetésért.” Ráadásul munkásságának árfolyama is zuhant, legújabb írásai számára alig talált kiadót.²⁷⁵ A valóság az, hogy Marx londoni „relatív szegénységét” minden bizonnyal sokkal súlyosabbnak érezte, mint amilyen az valójában volt. A család életszínvonala ugyanis valahol egy jól kereső munkás és egy közepes státuszú tisztviselő körülményei körül mozgott – ami persze nem túl rózsás a gyermekeit a jövőjük érdekében a legjobb magániskolákba járatni akaró, otthonát a polgári lét kényelmével és melegségével elképzelő, feleségét arisztokrata rangjának és szépségének megfelelően öltöztetni és kényeztetni akaró, a mindennapi élet nehézségeit a cselédekre hárítani igyekvő nagypolgár igényeinek tükrében. Ezt az érzetet súlyosbította, hogy gyakorlatilag ez a szint is csak úgy volt tartható, hogy Engels finanszírozta. Aki a megélhetés kényszerétől vezérelve 1849 után visszakönyörögte magát apja cégébe Manchesterbe, és a hatvanas évekig valamifajta ösztöndíjasának tekintette Marxot. Mégis azt mondhatjuk, hogy a gondolkodó igazán rossz hangulatában a közismert okok közül talán szellemi magánya, a forrongó idők elmúlt, az emigráció unalmas és változatlan tetsző mindennapjai játszották a főszerepet.

Különösen súlyosbodott ez az elkeseredettség, ahogy egyre reménytelenebbnek tetszett, a forradalmi lelkesültség és a viharos események rövid távú újraszervezése. Közrejátszik ebben az, hogy Marx és Engels első, talán túl heves és meggondolatlan reakciója az 1848-as demokratikus és polgári forradalmak megrekedésére a jakobinizmus valamilyen formájú újraélesztése lett volna. Eszerint a forradalmi láng megőrzése, az állandó szervezkedés, a mozgási lehetőségek kutatása, a haladó mozgalmakba épülés és radikalizálás, a restaurációs intézmények nyomás alatt tartása képes lehetett volna a revolúciót rejtett aktualitásként fenntartani. Kétség kívül igaza lehet Fehér Ferencnek, aki szerint ennek a felfogásnak mindkét sarokpontja beazonosítható Marx és Engels 1849-ben írt kiáltványaiban és felhívásaiban: 1. az eseményeket ki kell élezní, a történelem menetét elő kell segíteni; 2. ennek során az eseményeket alakítani kell, és a forradalom céljainak elérését „saját” „univerzálisabb” célok elérésére kell felhasználni.²⁷⁶ Ezt a jakobinus proletárkommunizmust sokan vetik később Marx szemére, esetenként gondolkodásának legfőbb sajátosságát látva

²⁷⁵ Haskó Katalin: *Marx és Proudhon*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1988. Könyvét E. Hyams kutatásaira alapozza: Hyams, Edward: *Pierre-Joseph Proudhon: His Revolutionary Life, Mind and Works*. New York, Taplinger, 1979.

²⁷⁶ Fehér Ferenc: *A megfagyott forradalom: Értekezés a jakobinizmusról*. Budapest, Cserépfalvi Könyvkiadó, 1992.

benne.²⁷⁷ Hozzá kell tenni azonban, hogy a filozófus csak néhány pillanatban csábult el a jakobinizmus harci jelszava irányába: „A mi feladatunk, hogy a forradalmat permanenssé tegyük, ameddig valamennyi többé vagy kevésbé vagyonos osztály ki nem szorul az uralomból, a proletáriátus meghódítja az államhatalmat és hogy legalább a döntő termelők az ő kezében összpontosulnak. [...] A munkásoknak arra kell törekedniük, hogy a közvetlen forradalmi felbuzdulásokat ne hagyják rögtön elenyészni. Ellenkezőleg, ameddig csak lehet, elevenen kell tartani ezt a felbuzdulást. Nemcsak hogy ne szálljanak szembe az úgynevezett kilengésekkel, a népnek gyűlölt egyének vagy gyűlöletes középületek elleni bosszújával, ne csak tűrjék ezeket az eseteket, hanem ragadják magukhoz vezetésüket.”²⁷⁸ Az 1849 és 51 közötti kétségbeesett és túlegyszerűsítő időszaknak szimbolikusan a Kommunista Liga feloszlata vet véget, amit Marx azzal indokol, hogy mindent újra kell gondolni; azok a remények és az a helyzet, amire alapoztak, egy jó időre elveszett.

Az igazi marxi válságérzékelés és elkeseredettség azonban (ezeken túl) elsősorban abból a felismerésből táplálkozik, hogy a baj sokkal nagyobb annál, amit valamifajta aktivizmussal és politikai stratégiával kezelni lehetne, és nem írható pusztán az európai reakció átmeneti győzelmének számlájára. Marx híressé vált „rossz kedve” a számkivetésben (ahogyan ő nevezte) leginkább arra vezethető vissza, hogy alapvetően vált kérdésessé számára mindaz, amire gondolkodását és gyakorlati tevékenységét a korábbi néhány évben alapozta: a marxi radikális elképzelések érvényessége a végletekig elbizonytalanodott az 1851-re kialakult új szituációban. Ennek az elbizonytalanodásnak két fő forrása volt. Az egyik Franciaországra vonatkozott. Az idealizmussal kapcsolatos marxi radikális elképzelés azért reménykedhetett a forradalmi proletárok saját tudatának kialakulásában, mert egyértelműnek tekintette, hogy az állandósuló forradalmi szituációban a „kommunista tudat” folyamatosan fejlődni fog – az akciók, szerveződések és ellentársadalmi tapasztalatok megszülik a kommunista elméleteket és leleplezik az idegen gondolati elemeket. Az 1848-as forradalmi folyamat azonban egy egészen új fejleményt hozott, amennyiben a politikában megváltozni látszott mind a főszereplők köre, mind a domináns cselekvési forma. A negyvenes évek elejének kora modern politikája 1789 öröksége volt, amikor is korlátozott „polgári demokráciák” vagy arisztokratikus diktatúrák keretei közt szorították ki a politikai nyilvánosság és intézmények világából az alsó néposztályokat és a radikális követeléseket. Ezek között a körülmények között – olybá tűnt – a lázadások és forradalmak döntöttek nemcsak a politika, de a történelem és a társadalom leglényegesebb kérdéseiben is. A társadalom, a gazdaság mélyén egymásnak feszülő osztályok, a közöttük egyre-másra kipattanó konfliktusok által öntudatra ébredő és szerveződő-ellentársadalmiasuló proletárok, valamint a rebelliókat „felhasználni” akaró tudatos forradalmárok „titkos társaságai” (no és

²⁷⁷ Moss szerint Marx forradalomfelfogásában három elem keveredik, melyek közül időről időre más-más kerül előtérbe: a proletárdiktatúra a tőke ellen, a jakobinizmus az arisztokratikus-feudális-polgári hegemon viszonyok ellen, és a lázadás az állam ellen párhuzamosan, de mindig más hangsúllyal és újabb, újabb koncepciókban bukkan elő. Moss, Bernard, H.: Marx and the Permanent Revolution in France: Background to the Communist Manifesto. *The Socialist Register*, 1998.

²⁷⁸ MEM 7. 240.

persze a hatalom elszánt képviselői) jelentek meg Marx számára a tényleges politika ágenseiként. A 48-as francia forradalmat követően új szereplők és formák tűntek fel a színen: az általános választójogra épülő köztársaság nagy politikai pártokat hozott létre, amelyek ugyan még az 1789-es hegypárt és rendpárt jelmezeit viselték, de az általános választásokon a modern politikára jellemző módon vetélkedtek a szavazatokért. Ezen túl a képviseleti parlament éppen úgy egészen új politikai eszköz volt, mint a népszavazások, amelyeken a néptöbbség kifejthette véleményét, és dönthetett. Az osztályok tagjai szavazókká váltak, a titkos élcsapat konspiratív szereplői elszigetelt forradalmi terroristák gyülekezetévé, az éppen csak formálódó öntudatos proletariátus tagjai legális pártok és kampányok aktivistáivá lettek, politikai hívekké és ellenzőkké. Marxnak komoly kihívást jelentett, hogy a képviseleti demokrácia viszonyai között a munkásság a legkevésbé sem konvertálta radikalizmusát forradalmisággá, nem saját tudatának kialakítása következett be, hanem megelégedett a neki felkínált alternatívák közötti szolgai választással, és azonosult a kölcsönkapott eszmékkel és szavakkal...

Különösen ez utóbbi bizonyult drámainak Marx számára. Hiszen az alternatív politika radikális elképzelése foszlik semmivé, ha a munkásosztály milliói bármikor „Franciaország bármelyik legbutább és legegyszerűbb” emberét képesek támogatni még azon az áron is, hogy mindenre nemet mondanak, ami érdekükben állna, ami tapasztalataikból következne, amit maguk küzdöttek ki szellemileg, ami sajátjuk, akik addig voltak. A politika 1789 után újra az ideológia politikájává vált, csak éppen mentesen mindenfajta aufklerista illúziótól és emancipációs reménytől – egyszerűen az uralkodó osztályok és a politikai réteg eszközeként. A modern politikai integráció kérdései tornyosultak Marx előtt – különösen Louis Bonaparte hatalomátvételének kapcsán. Hiszen III. Napóleon császárrá koronázását több „demokratikus” aktus előzte meg, vagyis több ízben a munkásosztály derékhada is őt támogatta. „A francia események elszigeteltek, vagy az európai politika új korszaka jelenik meg bennük? Ezt tyrannosznak, cézárizmusnak, bonapartizmusnak vagy diktatúrának érdemes nevezni? [...] Nevezhető-e a bonapartizmus a [demokratikus] vezetés egy új formájának, ami lehetővé tette az állampolgárok bizonyos részvételét, vagy illegitimnek tekintendő, amiért monopolizálta a nyilvánosságot, korlátozta a szervezkedést, megszüntette a szabad beszédet? Az állam ebben a formában egyszerűen az uralkodó osztályok eszköze, vagy bizonyos működései elvei mentén tényleges autonómiával rendelkezik? [...] A harmadik kérdés arra vonatkozik, hogy mennyiben szükséges a hadseregre támaszkodnia, illetve agresszív külpolitikát folytatnia ennek a típusú uralkodásnak?”²⁷⁹ A gondolkodó szellemi tragédiája, hogy miközben ennek során nagyszerűen írta le a tömegpártok, az állam és a népképviselet korszakának – ma már tudjuk – általánossá váló ideológiai jelenségeit, aközben az érdekelte, hogy miért lehetnek ezek csak átmenetiek 1848–51 Franciaországában, miért kell mindennek visszaváltoznia olyanná, mint amilyen 1844 és 48 között volt, amikor radikális elképzeléseit megfogalmazta. Marx mindvégig a kora modern politika („a forradalmak kora”) világára alapozta elméleteit, a

²⁷⁹ Richter, Melvin: A Family of Political Concepts: Tyranny, Despotism, Bonapartism, and Dictatorship, 1750–1917. *European Journal of Political Theory*, 2005/4. 238–239.

modern politikai viszonyok fennállását és ideológiai jelenségek létrejöttét csak a „gazdasági prosperitással”, a munkásság elkábításával, a politikai szereplők ügyetlenségével-taktikázásával vagy éppen egy közös ellenséggel szembeni hamis lelkesültséggel magyarázható kivételes pillanatoknak tekintette.

De az ellentársadalom megszületésére alapozott (ideológiamentes) antipolitika radikális elképzelése is semmivé látszott foszlani az ötvenes évek elejére. S ez talán még inkább aggasztotta Marxot. Súlyos változásról érkeztek hírek ugyanis Manchesterből is, a Marx számára leghitelesebb forrásból. Engels, visszatérve apja cégéhez, rendkívül depresszív és szkeptikus leveleket küld barátjának, melyekben arról számol be, hogy az ipari kapitalizmus *A munkásosztály helyzete Angliában* című szociográfiában 1844-ben megörökített szörnyszülötte időközben jelentősen átalakult. Manchester egy új típusú tőkés társadalom központjává kezdett válni: a könyörtelen kizsákmányolás és pénzsóvárgás világa helyett – amely a pauperizmus és proletarizálódás felé taszítja a dolgozó osztályokat és ezzel szemben iszonyatos vagyonokat halmoz föl a szerencselovagok kezében – az új polgári negyedekben díszes házak, könyvtárak, utcák, iskolák épültek, társasági élet zajlott. Ahogyan Tristram Hunt elemzéséből kiderül: öntudatos burzsoák hirdették, hogy a szabadkereskedelem fellendülést és prosperitást hoz, amelyből a társadalom minden rétege részesedik majd. A polgárok többé nem a profitért élet-halál harcot vívó vállalkozókként tekintettek magukra, hanem városlakók és önbizalomtól duzzadó letéteményesei egy jó és gazdag társadalomnak. De a munkások is másként gondolkoztak már: a chartista mozgalomnak nyoma se volt, a gyűlések és szerveződések megritkultak, a nyomornegyedeket és a gazdagok territóriumait nem választotta el többé semmiféle végzetes frontvonal. A bérek – no persze nem az antipolitikai radikális elképzelés szempontjából lényegtelen képzetlen, alkalmi munkából élő, deprivált nincstelenek milliói – duplájukra emelkedtek, a munkanélküliség réme a tisztas, szakképzett munkások között alig fenyegetett, a munkakörülmények nagyban megváltoztak (hiszen a tulajdonosok sajátjuknak érezték vállalatukat), a tőkés és a munkás (ha csak a mindennapok szimbolikus világában is) ellenségből partnerré vált, a gyerekek és nők helyzete némileg javult.²⁸⁰

David McLellan idéz Engels egyik cikkéből – amit a későbbi marxizmusok legtöbbje szívesen letagadott és eltitkolt volna –, amely a *Neue Rheinische Zeitung*-ban jelent meg: „Az angol munkásosztály egyre inkább polgárosulttá válik, vagyis olybá tűnik, alapvető vágyként jelenik meg az egész nemzet burzsoává változtatása a polgári arisztokráciában éppen úgy, mint a polgári proletároknál”.²⁸¹ Engels úgy látja, hogy a „kispolgárosodás” és „középosztályosodás” jelenségeként „az angol proletáriátus forradalmi energiája elpárolgott”. Jól öltözött, szépülő otthonokban lakó, családjukról gondoskodó és egyre többet kereső munkások reménykedve néznek a jövőbe, csak éppen már nem a forradalom, hanem a gyarapodás jövőjébe. Mindez persze nem a huszadik század második felének „jóléti társadalma”, de éppen elég reménytelen 1846 és 48 vihar előtti csendjéhez képest. Nem nehéz

²⁸⁰ Hunt, Tristram: *The Frock-Coated Communist*. New York, Penguin Books, 2009. 235–237.

²⁸¹ McLellan, David: *Karl Marx: His Life and Thought*. London, HarperCollins, 1978. 189.

belátni, hogy Marx számára a hangulatjelentés szinte tragédiával ért fel: a proletarizálódás során létrejövő ellentársadalmiság, a munkások térben, erkölcsben, aktivitásban, közösségiségben, célokban és értékekben tökéletesen a kapitalizmus antitársadalmának ellenében megszülető saját társadalma nem létezett többé. A világokat, amikről Engels 1844-ben a Mersey folyó hídján állva tudósított – az egyik parton a polgárok világa, a másikon a munkásosztály világa, egymásnak ellentmondó és egymástól elszigetelt fizikai valójukban –, közösnek látszó érdekek és érzések szimbolikus hídjai kötötték össze.²⁸² A proletárforradalom, a munkásnyilvánosság és -kultúra, a munkás nyomornegyed mint az emberi lényeg tagadása, a semmiből születő új *conditio humana* és viszonyok belevesztek a prosperitás éveibe; a jövő ideológiamentes új útja, vagyis amikor az új társadalom a revolúció új radikális elképzelése szerint egyszerűen felváltja egy ponton a régit, elpárologni látszott a munkások társadalmi és gazdasági integrációjával.

2.1.1. Demokrácia és kapitalizmus: a politika színháza

Marx 1848 és 1850 között nem kevesebbet várt a francia munkásosztálytól, mint hogy előbb-utóbb elindítsa azt a folyamatot, amely a proletárforradalmat az egész világon győzelemre juttatja. Megítélése szerint 1848–49-ben olyan politikai körülmények alakultak ki Franciaországban, amelyek között a két nagy szemben álló osztály konfliktusa mindenképpen ki fog éleződni, hosszú távon pedig „a francia társadalmon belül folyó osztályháború világháborúba csap át, melyben nem osztályok, hanem nemzetek állnak egymással szemben”. Az elgondolás logikusnak tetszett: ha a francia munkások forradalmat csinálnak, ha ezt megpróbálják exportálni Európába, azzal magukra haragítják Angliát, a legfejlettebb és legnagyobb burzsoáziával rendelkező tőkés országot. Ezzel kitör a „szociális forradalom” és a „polgári társadalom” hívei közötti végső ütközet, amelyben az erőviszonyok akkor fognak véglegesen az előbbi javára billenni, amikor az angol munkások is fellázadnak saját uraik ellen, s egyértelművé válik számukra, hogy ez a háború az ő nagy lehetőségük és érdekük is egyben. Hogy mire alapozta Marx ezt a „mózesi helyzetből” megfogalmazott jövődőlést? Arra a tényre, hogy a francia forradalom az általános választójogot biztosító demokratikus köztársaság kikiáltásához vezetett. Erről a pontról ugyanis szerintem már nincs többé sem vissza, sem másfelé vezető út. Hiszen az általános választójog elismerése a kapitalizmus keretei között egy olyan szituációt eredményez, amely nem maradhat fent sokáig, és amelyből csak szélsőséges kivezető utak lehetségesek. A demokrácia a kapitalizmusban Marx szerint „azokat az osztályokat, amelyeknek társadalmi rabszolgaságát örökössé szándékozik tenni, a munkásokat, a parasztságot, a kispolgárságot, az általános választójog révén a politikai hatalom birtokába helyezi. Azt az osztályt pedig, amelynek megszerzett társadalmi hatalmát

²⁸² Jones, Gareth Stedman: Engels and the Invention of the Catastrophic Conception of Industrial Revolution. In: Moggach, Douglas: *The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

szentesíti, a burzsoáziát, megfosztja ennek a hatalomnak a politikai garanciáitól. Politikai uralmát demokratikus keretek közé szorítja, amelyek minden pillanatban az ellenséges osztályokat segítik győzelemre, és a polgári társadalomnak magukat az alapjait teszi kérdésessé.” Ennek az állapotnak a fenntartása lehetetlen, hiszen a köztársaság ebben a formájában „az egyik osztálytól azt kívánja, hogy a politika felszabadításától ne menjen tovább a társadalom felszabadításáig, a másiktól, hogy a társadalom restaurációjától ne menjen tovább a politika restaurációjáig”.²⁸³ A patthelyzetnek csak egyetlen feloldása lehet: a polgárság nyilván nem fogja hagyni, hogy alapvetően megváltoztassák a társadalom játékszabályait, ennek hatására szűkíteni kezdi a demokráciát, fokozni az elnyomást – amíg a forradalmi proletárok milliós tömege nem jön létre, és elkerülhetetlenné nem válik a „végső összeütközés”. „A republikánus köztársaság halála a proletárforradalom bölcsője.”

Marx számára egészen a 48-as forradalmi tüzek végletes kihunyásáig jobbára csak az volt a kérdés, hogy mikor következik be mindez. A permanens „halasztódás” súlyosan érintette Marx radikális elképzelését, miszerint a munkásokat helyzetük és akcióik egyre inkább saját proletártudattal repítik bele a politika (és a világtörténelem) folyamatába. Marx 1850 előtt a jakobinusokéhoz hasonló megoldással próbálta megmagyarázni a jelenséget: a politika (a civil társadalom) bizonyos autonómiáját feltételezte a determinisztikus és szükségszerű konfliktusokkal terhelt társadalmi folyamatokkal szemben. Nem fogadta viszont el, hogy a politikát alakítók képesek volnának arra, hogy kiélezzék a politikai helyzetet, és ezzel belerángassák a forradalomba a társadalom strukturális problémáiból adódó veszteseket és alul lévőket. Nem tekintette a politikát autonómnak a termelési-társadalmi viszonyokkal szemben. Nem gondolta, hogy egy jól szervezett élcsapat politikai energiákká konvertálhatja a társadalom mélyén szunnyadó ellentéteket és felgyülemlett feszültségeket, s fellobbanthatja a forradalom lángját – a már politizálódott (forradalmi) energiák „manipulálásában” látta csak a politikusok mozgásterét.²⁸⁴

A marxizmusok a jakobinusokkal szembeni marxi álláspontból gyakran vonták le azt a következtetést, hogy Marx számára a politika egyszerűen a gazdasági-társadalmi folyamatok következménye. Az osztályelnyomás eszközének („a politika csak a burzsoázia intézőbizottsága”), az osztályharc taktikai és illuzórikus színterének tekintették, vagy nemes egyszerűséggel azonosították az osztályok közötti háborúskodással („de az osztályok közötti harc mindig politikai harc is egyben”). Marx azonban e felfogás helyett – amely végső soron totálisan tagadta a politikai szféra autonómiáját – úgy érvelt a politika nagy kezdeményező potenciálját feltételező, összeesküvésekben és konspirációkban gondolkodó „titkos társaságokkal” szemben, hogy megpróbálta felvázolni a politikai szereplők autonóm fellépése és a politikai szféra autonómiahiánya közötti feszültségből származó sajátosságokat. Számára ezért mindig az volt a legfontosabb kérdés, hogy a szereplők autonóm cselekedetei milyen formában jelennek meg, milyen körülmények között, öntudatlan és felismert kényszerektől

²⁸³ MEM 7. 40.

²⁸⁴ Löwy, M.: „The Poetry of the Past”. In: Jessop, Bob: *Karl Marx's Social and Political Thought*. Routledge. 1999. 634–637.

befolyásolva, milyen kontextusban történnek és hatnak. Lach-Newinsky helyesen érvel amellett, hogy Marxot „jakobinizmusa” a legtöbb 1848-as „kommunista” jakobinussal szembeállította. „Hiszen Marx tökéletes elegye volt az autoriter Robespierre-nek, az anarchista Bakunyinnak, a költőien kifejező Whitmannek, a morális Mózesnek és a rendszerben gondolkodó Hegelnek.”²⁸⁵

1848 és 50 között a politikai szereplők (látszat)autonómiájának és a politikai szféra autonómiahiányának dualitása kapcsán Marx két elméletből indult ki.

a) Az egyik a forradalmi osztályok önprezentációjáról és öntudatáról megfogalmazott 1846-os tézist alkalmazta újra az aktuális helyzetre: Marx akkor úgy gondolta, hogy a politikai ideológiák egyik funkciója a megfelelően széles támogatói bázis megszerzésének érdekében a kisebbség partikuláris érdekeit általános érdeknek láttatni. Megállapította, hogy az 1848-as francia forradalom a kispolgárság és az ipari burzsoázia forradalma volt a bankár, vasútbefektető, kereskedő, földbirtokos polgárság ellen, amely az udvarral szövetkezve erősítette meg pozícióit. A sikerhez azonban szüksége volt arra, hogy a munkástömegeket maga mellé állítva ez az osztályszövetség döntő fölénybe kerüljön. A győzelem ára tehát az volt, hogy republikánus jelszavak nevében lépett fel, meglovagolva a nép elégedetlenségét – Marx szerint csak ezért kiáltották ki a köztársaságot és vezették be az általános választójogot.

b) A másik elmélet, amely az 1848 és 50 közötti vizsgálódásokat megalapozta, a polgári forradalmak kapitalizmust érintő dinamikájára vonatkozott. Ahogyan Shlomo Avineri *The Social and Political Thought of Karl Marx* című könyvében megfogalmazza, Marx abból az ellentmondásból indult ki, amit a felvilágosodás szabadságfelfogásának sorsa eredményezett. Úgy vélte, miközben a polgári forradalmak felszabadították az egyént, megszüntették a társadalmi kiváltságokat és deklarálták az univerzális emberi jogokat, aközben a gazdaságot is felszabadították korábbi humánus és szociális garanciái alól. A gazdaságban azonban ez a deklarált szabadság azt eredményezi, hogy a társadalmak többsége számára új rabságok és elnyomók keletkeznek, a szabadság eszménye tehát önmaga ellen fordul. A gazdasági szabadság (a kapitalizmus) ezért egyre inkább csak egy kisebbség érdekében fokozható és tehető teljesebbé. Baj ebből akkor származik, amikor a „szabadkereskedelmet” ennek ellenére mindenhol és mindenáron meg kell valósítani, mert ellenkező esetben a tőkés csoportok és nemzetek konkurenciaharcában az adott „gazdaság” jóvátehetetlen hátrányokat szenvedne el. A polgári forradalom vezető osztálya ebben a helyzetben egyre inkább arra kényszerül, hogy az általa előidézett következményekkel mit sem törődve konzervatív attitűdöket vegyen fel – miközben nem lehet nyíltan ellenforradalmi a proletárok kihívásával, az alsóbb osztályok követeléseivel szemben, hiszen saját forradalma még nincsen készen. Még nem elég ahhoz, hogy leradírozza őket, még szüksége van együttműködésükre. Marx szerint a polgárság számára ez a két tendencia 1848–49-ben politikailag megoldhatatlan helyzetet teremt. Egyrésről ugyanis az ipari polgárságnak saját forradalma sikere érdekében továbbra is úgy kell tennie (például a szociális helyzetre és a

²⁸⁵ Lach-Newinsky, Peter: *The Continuing Charm of Marx. State of Nature*, summer 2007.

munkakörülményekre vonatkozó engedményekkel), mintha a társadalmi többség érdekében zajló forradalomról lenne szó. Másrésztől azonban a polgárságnak egyre inkább a tiszta kapitalista viszonyokat kell kialakítania és védelmeznie, hiszen a világpiacon ellenkező esetben költség szempontból alulmarad az „inkább szabad versenyes” országokból (különösen a tökéletesen free trade Angliából, amely ráadásul a világpiacon is uralkodik) származó vállalkozókkal szemben. Így le kell törnie minden munkáskövetelést. A polgárság egyszerre mindkét követelménynek nem felelhet meg – hiszen vagy leszavazzák, vagy tönkremegy.

A modern demokrácia körülményei között ezért Marx szerint a „politikus polgár” egy sajátos megoldáshoz folyamodik. Pontosabban kialakul a „polgári politikusok” csoportja, aminek tagjai megpróbálják megoldani a lehetetlent, politikai eszközökkel kezelni a köztársaság és a burzsoázia világgazdaság által determinált ellentétét. Ahogyan Bob Jessop fogalmaz: Marx szerint a polgári politikus a politikát színházzá változtatja. Ez lesz az általános választójogon alapuló köztársaságban a politikai szereplők autonómiájának terepe és módja; amely azonban igen korlátozott és csak akkor lehetséges, ha a politikai szféra sajátosan szerencsés helyzetben van. „Marxot különösen érdekelt – írja – a politikai akció nyelviséggel összefüggő hatékonyságának kérdése a politikai színpadon, s nagyon sokszor fejtette ki ezzel kapcsolatos nézeteit a színház-metaphora segítségével. Ez nagyszerűen reflektált a francia forradalom után a politika természetében bekövetkezett változásokra, egyben kihasználhatta Marx érdeklődését és széles körű ismereteit az irodalmi formákat, szereplőket és stílusokat illetően. Ahogy 1789-et követően nemcsak a színház politizálódott, de a politika is színházzá vált, úgy 1848 után megismétlődött mindez. A forradalom újra régi nyelvezetet, régi szerepeket és maszkokat, régi történeteket adaptált. Élharcosai pedig létrehozták a politikai prezentáció egy új módját, amennyiben a nemzetgyűlés egyre inkább a »nemzetet« akarta megjeleníteni, szemben az ancien régime valamifajta rendi korporatizmusával. Marx tehát nemcsak metaforaként használta fel a színházzá válás képét, hanem a politikai szereplők egy részének tudatos gyakorlatát látta benne, akik a múltból szerepeket választottak maguknak és eljátszották a drámák repertoárját.”²⁸⁶

Jessopnak igaza van abban, hogy Marx számára a „politikai színház” a polgári köztársaság háttérében megmaradó kibékíthetetlen társadalmi és osztálykonfliktusok elfedésének eszköze, amennyiben a politikai részvétel jogával (választójoggal) felruházott szereplők figyelme elterelhetővé válik a valódi problémákról azáltal, hogy a színdarab szereplőivé változtatják őket. A szavazás, a tüntetés, az akció, a vélemény az ellenőrizhetetlen nyilvánosságból a teátrum kontrollálható deszkáira kerül át. A politika színháza olyan konfliktusokba, akciókba és problémákba vonja be a tömegeket, amelyek tökéletesen alkalmasak arra, hogy azok ne akarják saját gondolataikat, céljaikat, tetteiket, tudásukat létrehozni – de csak korlátozottan alkalmasak arra, hogy az elégedetlenséget és a felhalmozódott energiákat „eltérítsék”, levezessék. A politika teátrummá változtatása azt ígéri a szereplők egy részének (Marx szerint a „polgárság képviselőinek”, mai szóval a

²⁸⁶ Jessop: The Communist Manifesto as an Historical Document, i. m.

politikusoknak), hogy nem kell többé megoldaniuk a megoldhatatlant: egyszerre szolgálniuk a kapitalizmus és a modern társadalom viszonyai között szükségszerűen konfliktusba kerülő érdekeket. Nyugodtan megtehetik, amit a status quo fenntartása kíván, ami az erősek számára elengedhetetlen, vagy ami a kapitalizmus logikájából következik. Ehhez rendezőként, hatékonyan, csak azt kell mondaniuk: a színdarab, amiben most mindannyian (!) szereplünk, egészen másról szól. A politikusnak erről a „másról” kell beszélnie, amiért az ő tervei szerint megvívjuk majd a jók és rosszak, régiak és újak, rendpártiak és káospártiak, szabadok és elnyomók, demokraták és elitisták-diktátorok (royalisták), barátok és ellenségek, realisták és álmodozók, igazak és hazugok, a hűek és a hűtlenek, a bűnösök és ártatlanok, a múlt sérelmeit okozók és azokat elszenvedők, a nép barátai és ellenségei, a moralisták és haszonelvűek, a nemzet és az egyénieskedők, az ilyenek és másmilyenek stb. harcát. *Az osztályharcok Franciaországban* elemzése egyértelműen mutatják, hogy a modern politikai manipulációt Marx nem a „politikus mint áru” ma oly divatos jelenségével azonosította, hanem a „politikussal mint főszereplővel” – aki szerepet kínál maga mellett színdarabjában, és a választásokat nem vásárlási aktusnak, hanem a dráma fontos tömegjelenetének tekinti. Hozzá kell azonban tenni ehhez, hogy Marx meggyőződése szerint 1851 előtt ez a megoldás nem működhet sokáig, hogy a drámának szükségszerűen paródiákba vagy tragikomédiákba kell fulladniuk. Hogy a modern politika ezen autonóm és hatékony gyakorlata nem tartható fenn sokáig, össze kell omlania, legkésőbb akkor, amikor a társadalmi körülmények kedvezőtlenül alakulnak: ha a gazdasági virágzás idejét a pangás váltja fel, ha a szegények túl sok igényét elégitették már ki, vagy ha a tömegek számára kiderül, hogy nekik az adott darabban csak mellékszerepet szántak...

2.1.2. Társadalmi többség helyett politikai többség: a reprezentációelmélet

Marx számára azonban Louis Bonaparte Napóleon hatalomra kerülésével nem egyszerűen a legsikeresebb színdarabot játszották el a modern politika történetében. A bonapartizmus néven elhíresült jelenséget tulajdonképpen a modern politika új korszakának tekintette. Egy olyan komplex eszközrendszer megjelenésének, amely sok elemében jelen volt egészen a francia forradalom óta, és aminek alkalmazása egyértelműen következett a polgári forradalmak politikai ellentmondásosságából. Ez a kiteljesedett modern politikai eszközrendszer tette lehetővé, hogy a császárnak demokratikus népszavazás segítségével sikerült elfogadtatni egy diktatórikus államcsínyt, szentesíteni egy polgári alkotmányt és egy reakciós dinasztiát – a maga egész bürokratikus államgépezetével és erőszakszervezeteivel. Egy olyan rezsimet, amely nemcsak hogy meg akarta tartani a kapitalista viszonyokat, de mindannak a tökéletes ellentétére törekedett, amit a proletarizálódó munkások korábban hittek és gondoltak. A munkásosztály nem saját, „kommunista tudattal” rendelkező részéhez csatlakozott, hanem a forradalom ellenében értelmezett rend híveire adta szavazatát. Marx a modern politika egyik legfontosabb sajátosságát vette észre: az önállósuló, de alapvetően a

kapitalizmus fenntartásában érdekelt szereplőkkel „antidemokratikusan” együttműködő politikai osztály által működtetett új típusú „demokratikus” politizálás létrejöttét. „A létrejövő kapitalizmusban két tényező vezetett a politika továbbfejlődéséhez. Abban az esetben, ha a néptömegek kiszorulnak a »legális nemzet« politikájából, vagy ha helyi főnökök és nemesek zsákmányolják ki és nyomják el őket, a parlamentáris politikának nem sok értelme marad. Először is tehát a klasszikus liberális demokráciát ki kellett egészíteni és meg kellett duplázni egy egészen új politikai formával, amely alkalmas volt arra, hogy az alsóbb osztályokat részlegesen emancipálja, és arra is, hogy teljesen alávetett helyzetben tartsa őket. [Ez utóbbihoz egészen új politizálási mód kellett.] A polgári politika ezen új formáját a leginkább talán plebejus politikának nevezhetnénk. A politikus a tömegekhez fellebbez, a politikusi üzenetet, de még inkább a személy imázsát és karakterisztikáját, képességeit igyekszik eljuttatni az emberekhez plakátok, újságok, beszédek és később a televízió segítségével. Ennek a politikusfajtának úttörője Louis Bonaparte volt (akit Marx nagyszerűen elemzett a XIX. század közepén), kifejlődése pedig a következő században vált teljessé. [...] Bonaparte teremtette meg ennek [a politizálási stílusnak] az alapelemeit: a politikai manipulációt a témákat és processzusokat illetően, az instabil koalíciók és klikkek létrehozatalát, a szavazók önképének monitoringját, az ígéretekkel üzletelést.”²⁸⁷

David Held szerint III. Napóleon császárrá emelésének „demokratikus” folyamata után Marx demokráciafelfogásában végbemegy egy igen jelentős változás. Míg korábban, a republikánus politika tragikomikus színháza kapcsán, a gondolkodó szkeptikus azzal kapcsolatban, hogy működhet-e a demokrácia kapitalista viszonyok között, a *Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikája* című művében legkevesbé sem veti el ezt a lehetőséget. Marx korábban meg volt győződve arról, hogy az általános választójogon alapuló köztársaság azért nem működhet, mert a kapitalizmus keretei között lehetetlenség megvalósítani a republikánus politika ideálját. Ez abból indult ki, hogy a politika képviselni tudja a közösség, a köz egészét, akár az egyéni érdekekkel szemben is, ha ez szükséges. Marx szerint ez illúzió: a közérdek csak az osztálytársadalom kialakulásáig képviselhető a magánérdekekkel szemben; a kizsákmányolás, az érdekkonfliktusok, a strukturális ellentmondások világában ez lehetetlenség. Amint kialakul ez a helyzet, az erők a politikát saját intézőbizottságukká változtatják, az erőszakszervezetek és a bürokratikus állam eszközzé válnak a kezükben saját ügymenetük elősegítésére és a munkásosztály elnyomására. Ekkor lehullanak a kopott díszletek.

Held szerint 1851 után Marxnak ezt a levezetést felül kell vizsgálnia: a tömegek demokráciájának világa mégiscsak stabilizálható. A siker záloga, hogy létrejöjjön egy „független” és „autonóm” politikai osztály és állami bürokrácia. Az intézményrendszer olyan hatalmi tényezőként jelenik meg, amely erőt jelenthet az osztályok erőpotenciálja mellett és felett is. Az új szereplő pedig saját törvényszerűségeik mentén működik és eszközei

²⁸⁷ Therborn, Göran: *What Does the Ruling Class Do When It Rules? State Apparatuses and State Power Under Feudalism, Capitalism and Socialism*. London, Verso, 2008. 52.

segítségével kibújhat az uralkodó osztály állandó kontrollja alól is.²⁸⁸ Ráadásul Ralph Miliband szerint Marx úgy látja, a bürokrácia és a politikusi osztály érdekei különböznek is a burzsoázia érdekeitől. Előbbiek egy zárt és racionális „társadalmat” alkotnak, melynek tagjait a személyes karrier és a keretek betartása motiválja. A politikus pedig olyan céloknak rendeli alá tevékenységét, mint hatalmának megtartása a választásokon, a politika működését veszélyeztető társadalmi konfliktusok elsimítása, az elitcserék meggátolása, az állam erősítése, a nagy szereplők megosztása és szövetségek kötése, morális és társadalmi célok elősegítése a politikai osztály nagyobb mozgásterének érdekében. A politika tehát azt ígéri a politikusnak és a bürokráciának, hogy a gazdaság keretek közé szorítható, az osztálykonfliktus elsimítható a tőkések és munkásokat újratermelő és feltételező kapitalista termelési módon belül is – ha széles választói tömegeket tudhatnak maguk mögött.²⁸⁹

1851 után tehát Marxnak újra kell gondolnia a demokratikus politika lehetőségeit a tömegek és osztálykonfliktusok ideológiai integrációját és szublimációját illetően – amennyiben éppen ezeket jelöli meg a modern tömegdemokráciák legfontosabb céljának.²⁹⁰ Ha figyelmesen olvassuk szövegeit, egyértelművé válik, hogy ezt megelőzően azért vélte fenntarthatatlannak a kapitalizmus körülményei között a demokratikus politikát, mert képtelenségnek tartotta annak a demokratikus axiómának a megvalósítását, amely szerint demokráciáról akkor beszélhetünk, ha a korra jellemző módon értelmezett társadalmi többség és a politikai többség fedésben van. A republikánus köztársaság politikai színháza azzal kísérletezett, hogy a társadalmi többséget egyszerűen „kitolja”, manipulatív „kirekessze” a politika világából. Louis Bonaparte tevékenysége fedte fel Marx előtt, hogy a demokratikus politika számára (a politikai osztály kialakulásával és a bürokratikus intézmények felhasználásával) van egy másik lehetőség is.

Bonaparte az újfajta demokratikus politikát jeleníti meg, amelynek során a politikus konszolidálni szeretné hatalmát a többség maga mögé állításával és leszerelésével. A politikai többség létrehozatalával felül kívánja írni a társadalmi többséget. Ahogyan Alain Touraine megfogalmazza: Marx a demokratikus politika két lehetséges modern formáját írja le: az elnyomottak által kezdeményezett radikális demokratikus változtatás, majd Bonaparte kapcsán a demokratikus integráció reakciós útját. Hozzátehetjük, hogy ezt a burzsoázia konzervatív fordulata tette lehetővé: vagyis hogy az első út helyett kikísérletezte a másodikat, nem utolsósorban annak köszönhetően, hogy a munkásság éppen az első módon lépett fel ellene. „Az uralkodó csoportok – írja Touraine, megpróbálják instrumentális kategóriák mögé rejteni a társadalmi viszonyokat, ahogy azt Marx leírja az érdekekkel és az áruviszonyokkal kapcsolatos elemzéseiben. Eszméiket leválasztják a tényleges viszonyokról, és a racionális döntésre hivatkoznak. Az elnyomottak velük szemben gazdasági-társadalmi helyzetüket folyamatosan etikai kategóriaként ismétlik meg, fogalmazzák újra. Az igazságosságról

²⁸⁸ Held, David: *Models of Democracy*. Cambridge, Polity Press, 2006. 103.

²⁸⁹ Miliband, Ralph: *The State in Capitalist Society: The Analysis of the Western System of Power*. London, Quartet Books, 1973.

²⁹⁰ MEM 8. 122.

beszélnek, a szabadságról, az egyenlőségről, a szolidaritásról. A politikai élet tehát azon a szembeálláson alapul, amely a domináns csoportok érdeke alapján megfogalmazott jogi, politikai és az elnyomott csoportok érdeke mentén újrafogalmazott etikai társadalmi ideológiák közt áll fenn. A demokrácia tehát egyrésztől társadalmi politikai erő, amely megváltoztatná a fennállót, másrésztől eszköz, amelynek segítségével elvetik az elnyomottak követeléseit, és megszerzik támogatásukat.”²⁹¹ Alain Touraine szerint ez a második a modern demokratikus politika, az ideológiai alapú politikai integráció világa, amit Marx Bonaparte kapcsán elemezett.

A „társadalmi” és „politikai” többség egybeesése nem csak úgy jöhet létre tehát, hogy a társadalom többségét képviseli a politika. Marx a *Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikájában* azt a lehetőséget is számba veszi, hogy az általános választójogra épülő modern tömegtársadalmakban létrejöhet úgy is, hogy a politikai többség érdekében megszerzik a társadalmi többség támogatását. A politika mögé sorakoztatják fel a társadalom többségét. A politikai osztály lemond arról, hogy társadalmi csoportok érdekeit felvállalva és koordinálva ténylegesen képviseljen bárkit is, ehelyett a különböző társadalmi csoportokba tartozó egyének támogatását szeretné megszerezni saját hatalmon maradásához. Marx szerint a modern politika az integráció és a passzivitásban tartás esélyeit nyújtja azáltal, hogy (1) a képviselet helyett támogatók megszerzésén fáradozik; hogy (2) a társadalmi csoportok helyett az atomizált egyénekhez fordul; hogy (3) a társadalom tagjainak cselekvése helyett cselekvési felhatalmazást kér és eszmei elfogadásra-egyetértésre szólít fel. Az objektív (osztály)érdek helyét a szubjektív egyéni szavazat veszi át, ami azért kínál egészen új lehetőségeket a politika számára, mert az érdekek által szabdalta társadalmi többség képviselése nélkül is megszervezhető a politika mögé a társadalmat alkotó egyének többségének felhatalmazása és egyetértése.

Marx szerint ez azért lehetséges – és számára Bonaparte ennek úttörője –, mert a politikai reprezentációt (képviseletet) az úgynevezett reprezentációs ideológiák váltják fel. A tényleges reprezentáció a képviselet volna: amikor a politika leképezi a társadalmi érdekeket, törekvéseket, vágyakat, csoportokat stb. David Hawkes szerint ennek során persze szintén keletkezhetnek ideológiák, mint a polgári forradalmak illúziói esetében – vagyis eltérés aközött, ami a társadalom tagjainak tényleges érdeke, célja, amiért a résztvevők harcolnak, és aközött, amiben magukra ismernek és aminek a nevében fellépnek. „Marx nem véletlenül kezdi azzal *Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikája* című művét, hogy bemutatja a korábbi nagy forradalmak vonásait, ami összeköti Luthert, Cromwellt vagy éppen Robespierre-t. Hiszen nekik éppen azért kellett a reprezentáció eszközéhez nyúlniuk, mert meg voltak győződve arról, hogy az ő ügyük abszolút értelemben jogos és igaz. Az utókorból visszatekintve tevékenységük csak a kapitalizmus megerősödését segítette elő, de ők maguk azt gondolták, hogy az egész emberiség érdekében tevékenykednek.” A klasszikus reprezentációs ideológiák megfogalmazása során a szereplők úgy beszélnek a valóságról,

²⁹¹ Touraine, Alan: *What Is Democracy?* Boulder, CO, Westview Press, 1997. 29–30.

hogy a valódi szereplőket, viszonyokat és történeéseket felváltják képzelt szerepeikkel, viszonyaikkal, történeésekkel. A forradalmak így nyúlnak régi példákhoz, hősökhöz, eseményekhez.²⁹² A modern politika esetében azonban a reprezentáció során ezek mellett egészen új és kifinomult manipulációs formákban jelenik meg a behelyettesítés. Az ideológia ekkor már nem a reprezentáció öntudatlan hamis tudata (mint a francia forradalom tiszta hőseinél vagy a politikai gazdaságtan alapítójánál), sokkalta inkább a politikai osztály manipulációs eszköze. Ralph Miliband említett könyvében így fogalmaz: „A reprezentáció kifejezés pontos jelentését kell észrevenni Marxnál. A szövegkörnyezet szerint annyit jelent, hogy a kistulajdonosok azt akarják, hogy Bonaparte reprezentálja őket. De Bonaparte vagy az állam nem az ő eszközük vágyaik képviselőjére, a képviselők csak korlátozott mértékben képviselik saját megbízóikat.”

A reprezentációs ideológiák három fajtája jelenik meg Marx szövegében: a transzcendentálás, a perszonalizáció és a transzformálás/szimbolikusság, melyek mára a modern politika természetes kellékeivé váltak. Mindhárom lényege a reprezentáció torz formája: a behelyettesítés. A transzcendentáló ideológiák esetében reprezentációnak Marx azt a folyamatot nevezi, amelynek során a politikai szereplők a társadalom saját ügyei, céljai, igazságai helyett általános és univerzális érvényű „ügyeket”, „célokat”, „igazságokat” mutatnak fel. Ebben az értelemben igaza van Ernst Blochnak, aki szerint Louis Bonaparte fecsegésében elsimultak a tényleges társadalmi és osztálykonfliktusok. Bonaparte ugyanis a „nemzet” és a „rend” nevében lépett fel, de éppen így küzdhet a politikus a szabadságért, a kisemberekért, a békességért, a gazdagságért, a környezetért, az emberiségért vagy éppen a haladásért. Olyan általános politikai eszmékért lép fel, amelyekben mindenki felismerheti önmaga gondolatait és helyzetét: a nagy célok és eszmék győzelmétől saját érdekének és céljának megvalósulását remélheti.²⁹³ Marx szerint a transzcendentáló ideológiák összességében arra szólítanak fel, hogy az egyén önmagát a társadalmi léte során is a politikai többség tagjának tekintse, előbbi is alárendelve utóbbinak. Ezek az ideológiák a partikuláris társadalmi egyén helyett az önmaga absztrakcióját elgondoló elszigetelt egyénhez szólnak, történetet, identitást, közösséget, célokat kínálnak számára. Nyilván olyan formában, amivel mindenki egyetérthet, ami lehetővé teszi azt, hogy a politikus a társadalom szavazattöbbségét maga mögött tudhassa. „A bonapartizmus ereje abban keresendő, hogy a társadalmi érdekek széles skáláját tudta felmutatni. A sikert, amelyet az általános elnökválasztás hozott neki, ezen túl azonban nagyban elősegítette az a trükk, hogy *minden választó azt láthatott benne, amit akart*. Nem akart senkit meggyőzni, a nosztalgikus elemek pedig csak eszközei voltak annak, hogy a korszak társadalmi és politikai dimenzióit transzcendentálni tudja.”²⁹⁴ Marx ennek illusztrálására idézi Bonaparte egyik beszédét – amit szerinte minden rétegből származó közönségnek ugyanolyan formában és nagy sikerrel vezetett elő: „Láttunk férfiakat, akik a

²⁹² Hawkes, David: *Ideology*. London – New York, Routledge, 2003.

²⁹³ MEM 8. 118, 136, 154.

²⁹⁴ Alexandre, R. S.: The Hero as Houdini. Napoleon and 19th Century Bonapartism. *Modern and Contemporary France*, 2000/4. 429. (Kiemelés – K. V.)

legtöbbet szenvedtek a forradalom miatt, és a legtöbbet szomorkodtak miatta, nem kell új forradalmat provokálni, csak hogy a nemzet akaratát bilincsbe verjük... Én nyugalmat ígérek önöknek!”²⁹⁵

Marx kétségkívül ezt tekinti a leghatékonyabb politikusi eszköznek a modern demokráciákban, de két másik mechanizmusra is utal. A perszonalizációs ideológiák következtében a politika inkább formálissá, semmint strukturálissá, inkább performatívá, semmint reflektívá válik. A választó a politikus személyiségével helyettesíti önmagát. A bizalom és az azonosulás a politikussal mint egyénnel azzal a következménnyel jár, hogy a választó úgy tekinti a politikust, mint aki helyette cselekszik. Szimpátiája, képességei, szakértelme, magánélete, életpályája, kötődései hatására a politikus feltétlen támogatást szerezhet a választótól: még nem tudom, mit fog csinálni, és nem tudom, jól tette-e, amit tett, de biztosan az én érdekemben tette és a lehetőségekhez mérten fogja tenni. A perszonalizáció nem képviselő, hanem a cselekvés átengedése annak, aki nem a nevünkben, hanem helyettünk cselekszik. A modern populizmus egyik fő sajátossága ez: amikor a politika a bizonytalan, összezavarodott, erőtlén nép helyett akar cselekedni, amely nem érti a folyamatokat. Marx a perszonális ideológia alapját a tekintélyben látja meg, ez teszi lehetővé, hogy minden, amit a politikus mond, saját hívei számára úgy tűnik fel, mintha ők mondták volna (nem a nevükben, hanem ők maguk): „Franciaország tehát mintha csak azért menekült volna meg egy osztály zsarnoksága alól, hogy visszaessen egy egyén zsarnoksága alá, egy tekintély nélküli egyén tekintélye alá.”²⁹⁶ A perszonalizációs ideológia tehát azokat a gondolatokat és narratívákat jelenti, amelyekkel a választó mint személyiség azonosul, amelyeket „barátjától”, „bizalmasától”, „megmentőjétől”, „vezérétől” kölcsönözve, minden kritikát nélkülözve saját gondolatai helyére helyez.

Végezetül a szimbolikus/transzformációs reprezentációs ideológia kapcsán Marx a politikus által felvállalt ügyekről, gesztusokról, demonstratív intézkedésekről beszél. A transzformációs/szimbolikus ideológiák a társadalmi érzéseket, véleményeket és akaratokat szimbolikus cselekedetekbe koncentrálhatják, vagy politikai eszmékkel és törekvésekkel helyettesíthetik. Az átváltoztatás azon alapul, hogy a valódi kérdések által kiváltott pszichológiai, intellektuális, habitusbeli következményeket a politikus által választott intézkedések vagy eszmék szolgálatába állítják. Bonaparte esetében a „nemzet”, „az igazságosság” és a „rend” kérdése hasonló szerepet is betöltött Marx szerint. A strukturális nehézségektől szenvedő társadalom alsóbb rétegeinek szegénység-, nyomorúság- és kicsinységérzését kihasználva a politikus gazdagságot, sikerességet és nagyságot ígérhetett – egy romantikus nacionalista vízió keretei között. A személyes önkény és politikai diktatúra elleni „egyenlőség és demokrácia” követeléseket könnyen leszerelhette az igazságos vezető portréja, aki kemény kézzel kormányoz ugyan, de kegyeit és előjogait minden korábbinál „demokratikusabban” és „igazságosabban”, az arra méltóknak osztogatja. A válság és a káosz időszakban a normális életre vonatkozó középosztálybeli vágyakozást pedig a politika

²⁹⁵ MEM 8. 179.

²⁹⁶ Uo. 184–185.

könnyedén fordíthatta morális alapú, kampányszerű rendcsinálási akciók támogatásává, egy összetartó becsületes közösség vágyává. A reprezentáció célja tehát nem a társadalmi problémák politikai leképezése és megoldása volt, mint a klasszikus képviselő során. A transzformációs/szimbolikus ideológia nem a „tényleges” ügyeket helyettesíti „univerzális” ügyekkel, nem a „népet” cseréli fel a „populista politikussal”, hanem egy harmadik megoldást talál: a társadalmi problémák mentális-intellektuális következményeit alakítja át olyan ügyek és eszmék támogatásává, amelyek éppen csak a kiváltó okokat nem érintik. Valódi problémák megoldásának elkeseredett követelését a politikus által kijelölt szimbolikus tettek és mentális-érzelmi kielégülést nyújtó célok fundamentalista támogatásává. Alkalmazása két dolgot is lehetővé tesz a politikus számára: először is azt, hogy a politikus anélkül válhasson nagy eszmék, célok, tettek, érdekek, nézetek hordozójává, hogy valaha megtenné, képviselné, megvalósítaná azokat. Így cselekedeteiben, gondolataiban mindenki magára ismerhet.²⁹⁷ Másodszor a transzformációs/szimbolikus reprezentatív ideológiák esetében az is erősíti az integráló és szublimáló hatást, hogy a politikus társadalmi értelemben „üres” cselekedetek, eszmék, célok nevében léphet fel – mégis maga mögött tudhatja a nép indulatait és vágyait.²⁹⁸

Fontos tehát észrevenni, hogy Marx a reprezentáció harmadik fajtájában sem csupán egy eszközt látott. A modern politika szükségszerű, manipulatív és antidemokratikus lényegének tekintette éppen úgy, mint a nagy politikai-emberi eszmékkel való visszaélést és a politikusi tekintély bevetését. Ezzel teljessé válik a repertoár, a modern democráciákban a politikai többség minduntalan átveheti a társadalmi többség helyét.

2.2. Az „áruember” kiforgatott valósága

2.2.1. Az elveszett forradalom: az ideológia és a „polgári társadalom új korszaka”

Marx 1851 után úgy véli: a kapitalizmus keretei között csak kétféle demokrácia létezhet: olyan, amelyben az uralkodó osztály saját érdekeit igyekszik álarc mögé rejteni, és kiszorítani a valódi társadalmi érdekeket, vagy olyan, amelyben a politikai osztály lényegében korlátlan eszközök birtokába jut a folyamatok menedzselését és a szavazók manipulálását illetően. Az első marxi radikális elképzelés alapját képező idealizmusmentes, a szereplők saját tudatának kialakulására építő politika szempontjából mindkettő végzetes. Marx nem fogadhat el még a hipotézis szintjén sem egy olyan scenáriót, mely szerint a modern politika világa tartósan arra épül, hogy a társadalmi többség korlátlanul leszerelhető, a politikai osztálytól kölcsönzi (természetesen nem forradalmi) tudatát, és ezáltal a világtörténelem szempontjából lényegtelené válik. Ezzel a nem titkolt aggodalommal magyarázható, hogy a *Louis*

²⁹⁷ Uo. 150–152.

²⁹⁸ Uo. 144.

Bonaparte Brumaire tizennyolcadikáját követően a politikai integráció lehetőségeinek még pontosabb leírására nem kerül sor: Marx inkább azt kezdi kutatni, hogy a modern politikai osztály szinte korlátlan lehetőségei milyen pontokon vallanak kudarcot. Hogyan léptethető újra életbe az 1848 előtti proletarizálódás dacosan ismételt igazsága: „A XIX. század társadalmi forradalma nem merítheti poézisét a múltból, hanem csakis a jövőből. Nem kezdheti meg önmaga megvalósítását, ameddig nem vetette le minden babonás hiedelmét a múltnak. A korábbi forradalmaknak szükségük volt a világtörténelmi visszaemlékezésre, hogy elkábítsák magukat saját tartamukat illetően. A XIX. század forradalmának a halottakra kell hagynia halottaik eltemetését, hogy saját tartalmához elérhessen. Bennük a tartalom helyettesíti a frázist.”²⁹⁹

Arra a kérdésre, hogy Marx miben látta a politikai integráció lehetetlenné válásának archimédeszi pontját, szinte evidensen kínálná magát híres 1859-es Előszavának sokat idézett szövegrészelete. Az alap-felépítmény dualitás feltételezésére épülő koncepció ebben egyfajta gazdasági determinizmus, lényege pedig, hogy a kapitalizmus termelési alapjában beálló végzetes átalakulások következtében az úgynevezett szuperstruktúra, vagyis a politika, a jog, az ideológiák világa nem működhet többé, meg kell döntenie a kapitalizmussal egyetemben. „Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba lépnek, termelési viszonyokba, amelyek anyagi termelőerők 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 termelőerői ellentmondásba jutnak a meglévő termelési viszonyokkal, amelyek között eddig mozogtak. Ezek a viszonyok a termelőerők fejlődési formáiból azok béklyóivá csapnak át. Ekkor a társadalmi forradalom korszaka következik be. A gazdasági alapot megváltoztatásával lassabban vagy gyorsabban forradalmasodik az egész óriási felépítmény...”³⁰⁰ Ha emellé odahelyezzük Marx *New York Daily Tribune*-ban megjelent publicisztikáinak sokaságát (ezek nagy részét valójában Engels írta, így persze kritikával kell kezelni őket), a gyakran citált sorok egy válságelmélet alapvetésének tűnnek. „A modern ipar és kereskedelem köztudomásúan 5–7 éves periodikus ciklusokat fut be, amelyek szabályosan egymást követő fázisokon mennek keresztül. [...] Ezek a burzsoá társadalom alapjából következő természetes következmények. Közeleg az a pillanat, amikor a kereskedelmi ciklus a túlfeszítés fázisába lép, hogy azután a túlhajtott spekuláció és a megrázkódtatás fázisán menjen át. [...] A várható kereskedelmi és ipari fordulat veszedelmesebb és forradalmibb jelleget fog ölteni, mint az előző”,³⁰¹ mert elsősorban már az ipari szegmenset érinti majd a korábbi kereskedelmi krízissel szemben.

²⁹⁹ Uo. 107.

³⁰⁰ *MEM* 13. 6–7.

³⁰¹ *MEM* 8. 354–356. és 360.

A különböző Marx-értelmezések eddig szinte kivétel nélkül osztoztak abban a feltételezésben, hogy az 1851 és 67 közötti periódus nem szól másról, mint a ciklikus kereskedelmi válságok felületes elemzésétől *A tőke* paradigmaticusan új eredményeket tartalmazó tudományos bizonyításáig vezető közgazdasági kutatás folyamatáról. Ezzel az évszázados, zsigerekbe ivódott tradícióval azért sem könnyű szembefordulni, mert a „marxista közgazdászok” egészen napjainkig igen érdekes elemzések és tudományos értekezések sokaságát ontják; természetesen úgy kezelve Marx gazdasági műveit, mint a kapitalizmus összeomlásának és a politikai forradalom kitörésének szükségességét hirdető szcientista tanokat és kritikai módszerek forrását. Mindazonáltal ha *A tőké*hez és az előzményeként papírra vetett sok ezer oldalas kézirat-tömeghez az ideológia problémája felől közelítünk, mégiscsak kínálkozik egy másfajta értelmezés lehetősége. Eszerint Marx „közgazdasági” kutatásai nem elsősorban a gazdaság és a politika, sokkal inkább a gazdaság és a társadalom összefüggéseire koncentráltak. Éppen az 1859-es Előszó második felében találhatunk ehhez kiindulópontot, ahol Marx arról beszél, hogy munkájának inspirációját elsősorban Anglia adta (nem pedig Franciaország, Louis Bonaparte és az osztályharc viszonya a modern politikához), mégpedig „a polgári társadalom új korszaka”, amelybe a legfejlettebb tőkés ország lépett.³⁰²

2.2.2. Kispolgárok, lumpenproletárok, áruemberek

Marx terminológiahasználata végig egyértelmű: egészen 1871-ig „társadalmi forradalomról” beszél, sosem a politikai forradalom esélyeiről a gazdasági rendszer analízisének tükrében. Ráadásul azt is több helyen olvashatjuk, hogy 1851 után mindent újra kellett kezdenie kutatásaiban, azoknak a tapasztalatoknak köszönhetően, amelyekkel Londonban szembesült. Ha pedig ezeket a jeleket összekötjük a második, általunk feltételezett radikális elképzelés sorsával, az Engels manchesteri beszámolójából áradó pesszimizmussal, talán nem alaptalan a feltételezés: Marx kutatásainak iránya továbbra is a „hová lettek a proletárok?” kérdésre vonatkozik; de elsősorban nem a politikai, hanem a társadalmi integráció esélyeire kérdez rá a kapitalista termelési módban. Az önszerveződés következtében létrejövő ellentársadalom megszületésének antipolitikai esélye arra a feltételezésre épült, hogy a forradalmat nem a kapitalizmus összeomlása, következményeinek elviselhetetlenné válása vagy a termelőerők túlfejlődése idézi elő, hanem egy új társadalom létrejötte, amely nem élhet a régi kapitalista viszonyok közepette, s mint a burkot, leveti magáról. Ezt a radikális elképzelést lehetetlenné teszi, ha a munkásosztály a tőkés társadalom részévé válik, ha annak létét és működését tekinti természetesnek, ha osztozik ideológiáiban. Az 1851 utáni időszakban a társadalom ideológiai vonatkozásai azért kerülnek a középpontba, hogy Marx megválaszolja azt a kérdést, miért kereshetik egyáltalán boldogulásukat az emberek a polgári társadalmon belül.

³⁰² MEM 13. 8.

A tőke igazán újat ebben a kérdéskörben hoz: Marx szerint mindez egyrésről azért lehetséges, mert a kapitalizmus az ideológián keresztül megteremti egy működő és élhető társadalom látszatát, másrésről mert a kapitalizmusban az emberek egyre inkább összhangba hozzák conditio humanájukat ezekkel az ideológiákkal. Az ideológia pszichológiai alapjai 1844 után újra felkeltik Marx figyelmét. Csak míg fiatalkori írásában az affirmatív tudatmódokkal szembeni elidegenedés individuálszichológiája nyújtja a megoldás kulcsát, *A tőke* írása körüli időszakban az 1851 körüli társadalompszichológiai vizsgálatok folytatódnak. Kevésbé figyeltek fel arra, hogy mind *A tőke*, mind a *Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikája* központi helyen foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy milyen karakterjegyek teszik lehetővé a modern ember teljes és öntudatlan beilleszkedését-beesimulását az új politika és társadalom világába. A *Louis Bonaparte* elemzéseiben a modern kapitalizmus két embertípusa rajzolódik ki előttünk: a kispolgár és a lumpenproletár. Előbbi esetében viszonylag egyszerű a képlet: azokról a kisegzisztenciákról, illetve munkavállalókról van szó, akik mintának kezelik a felsőbb osztályok tevékenységét és célnak tekintik, hogy közéjük kerülve részben osztozzanak tevékenységükben, státuszukban és élvezeteikben. Ezek az emberek Marx szerint igen szélsőségesek, ugyanis egyrésről rendpártiak lesznek, ha radikálisok veszélyeztetik álmvilágukat, másrésről azonban demokratákká és szabadságpártiakká válnak, ha az elitek, a nagyvállalkozók megvonják garanciáikat, eleve vesztes versenyre kényszerítik őket, vagy ha veszély fenyegeti relatív jómódukat. Ők tehát bizonyos jelszavakkal könnyedén manipulálhatók és hiszterizálhatók. Bonyolultabb a helyzet a lumpenproletár beazonosításával, hiszen – ahogyan Nichola Thoburn a fogalom recepciótörténetét bemutató fejezetében megállapítja – „a lumpenek osztályának meghatározása nem egyszerű. Nemcsak konceptuális értelemben jelentkezik a nehézség, de a lumpenproletáriátus kifejezés használata sem egységes Marx és Engels műveiben. A legtöbb fordításban, beleértve Engels saját szóhasználatát is, a lumpenproletár felváltva jelenik meg a lentnél is lejjebb lévők társadalmi csoportjaként, veszélyes osztályként, tömegként, hömpölygő tömegként, utcagyerekként, csavargóként, mezítlás-proletárként. Ezeken kívül egy extrém embercsoport megnevezéseként is szerepel műveikben a lumpenproletárság, bizonyítva, hogy Marx inkább (a kor teátrális divatjának megfelelően) empirikus leírást, mint egzakt osztálydefiníciót kívánt adni a jelenségnek. Eszerint a lumpenproletáriátus egy masszászerű (nebulous), mindenfajta stabil identitás és meghatározottság nélküli integrálatlan csoport. Ők a nem-osztály, a nyom nélküli emberek, az állati lények.”

Thoburn a lehetséges meghatározások sokaságából végül egy olyan pszichologizáló leírás mellett foglal állást, ami ténylegesen magyarázatot tud adni ennek az embertípusnak a manipulálhatóságára a modern tömegdemokráciákban. Úgy véli, Marx szerint létrejön a kapitalizmusban az emberek egy olyan csoportja, amelynek tagjai a reakciós politikai integráció tökéletes alanyává válnak, akik fogékonyak a szociális demagógiára, lekenyerezhetők, akik csak közvetlen anyagi érdekeikre vannak tekintettel, állati szükségleteik és indulataik motiválják őket, monád-létbe zárultak. Ennek az embertípusnak

legfontosabb sajátossága ezeken túl, hogy híján van azoknak a képességeknek, amelyek a társadalmi, majd politikai megszerveződéshez kellenek. A lumpenrétegek tehát azok, amelynek tagjai nem képesek túllépni a legalapvetőbb vágyaikon, szükségleteiken, érdekeiken és céljaikon, mert nem képesek sem magasabb rendű társadalmi kapcsolatokat, sem politikai identitásokat, sem tényleges kulturális-emberi-morális közösségeket alkotni és szükségleteket magukévá tenni. „Ebben különböznek a proletároktól. Amennyiben Marx szerint a proletáriátus nem csak uralkodik saját cselekedetein és identitásán, sokkalta inkább egyfajta beállítódással bír, képességgel a »létrejövés abszolút mozgására«, a csöcselék társadalmi, technikai és természetes erején és kapcsolatain belül és azokon túl. Készséget jelent azoknak az identitásoknak a lerázására, amelyeket a tőkés társadalmiság hozott létre. A proletárbeállítódásra való képesség hiánya jelenti tehát a lumpen-lét kritikájának alapját.”³⁰³ A lumpenproletárok tehát nem csak azok a dekulturált, mindennapi túlélésért küzdő lények, akik kívül kerültek az univerzalitás, a történelmi értelemben vett létrehozás, a közösségiség világán. Azok is, akik a „polgári társadalom új korszakába” illeszkedésük során elvesztik minden kompetenciájukat, aminek segítségével többek lehetnének partikuláris, konformista és atomizált átlaglényeknek. *A tőke* ezt a két portrét egy harmadikkal egészíti ki: a kapitalizmus kísérteteinek és zombijainak portréjával, az áruember pszichológiájával. Azoknak az embereknek a leírásával, akik Marx szerint nem jöhettek volna létre, ha nem alakulnak ki a társadalmi integrációt és a profitérdeket együttesen szolgáló ideológiai mechanizmusok. Ezeket – éppen *A tőke* szövegét újraértelmezve – (csak a legnagyobb hatásúakat kiemelve a későbbi marxizmusok elméleteiből) Lukács György például „eldologiasodásnak”, Jean Baudrillard „fogyasztóiságnak”, Guy Debord „a látvány uralmának”, Erich Fromm „marketingorientációnak” vagy Marcuse „egydimenziós gondolkodásnak” nevezi.³⁰⁴

2.2.3. Autonómia, szubjektivitás, egyén: *A Grundrissétől A tőkéig*

Az 1857 és 67 közötti tíz esztendő szövegeit az ideológia felől olvasva egyértelmű, hogy Marxot leginkább az izgatta, hogy az egyének hogyan integrálódnak a konszolidálódó tőkés társadalmakba. Ennek ideológiai, pszichológiai vonatkozása érdekelte, illetve szociológiai következményei – különösen ahogy a szubjektumok tudatilag függetlenítik magukat saját társadalmi meghatározottságuktól és gazdasági viszonyaiktól.³⁰⁵ Persze azért

³⁰³ Saját elméletének kifejtése során a fogalom teljes recepciótörténetét is adja: Thoburn, Nichola: *The Lumpenproletariat and the Proletarian Unnameable*. In: uő: *Deleuze, Marx and Politics*. New York, Routledge, 2003. 47.

³⁰⁴ Ezek az alapl művek: Baudrillard, Jean: *The Consumer Society: Myths and Structures*. London, Sage Publications, 1998; *A tárgyak rendszere*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1987; Debord, Guy: *A spektakulum társadalma*. Budapest, Balassi – BAE Tartóshullám, 2006; Lukács: *Történelem és osztálytudat*, i. m.; Marcuse: *Az egydimenziós ember*, i. m.; Fromm: Erich: *Az önmagáért való ember: az etika pszichológiai alapjainak vizsgálata*. Budapest, Napvilág Kiadó, 2005.

³⁰⁵ Ezen a ponton kell kihangsúlyozni, hogy *A tőke* és az 1857 és 67 között megalkotott több ezer oldalnyi könyv és kézirat értelmezései közül csak az ebben a kontextusban releváns írásokat, azok közül is csupán a

sem könnyű *A tőkét* és a megelőző években született több ezer oldalnyi könyvet és kéziratot a szubjektivitás ilyenfajta eposzának látni, mert ennek következtében nyilvánvalóan nagyrészt érvényteleníteni kell bizonyos értelmezéseket; ráadásul a legfontosabbakat azok közül is, amelyek az elmúlt évszázadok Marx-képeit meghatározták. Az egyének társadalmi-ideológiai integrálásának és szubjektivitásának, (látszat)autonómiájának kérdésköre egészen mást mond az eddigi kulcskérdésekről. John Holloway egészen odáig megy, hogy a kapitalizmus és a történelem folyamatainak tagadja bármifajta speciális marxi analízisét: „...egészen a történelem hajtóerőitől a társadalmat létrehozó gazdasági struktúrán át addig az engelsi téziséig, hogy a társadalmi változások gazdasági változások következményei, hogy a gazdaságról szóló marxi tanítások központi jelentőségük a kapitalizmus megértéséhez és jövő sorsának leírásához. *A tőkét* eddig a kapitalizmus fejlődési tendenciáinak és törvényeinek leírásaként fogták fel, olyan kategóriák alapján, mint az értéktöbblet, a profit, a tőke, a csökkenő profitráta...” Csakhogy – érvel Holloway – Marx kategóriáinak ilyen „pozitív tudományos” használata egy alternatív közgazdaságtan vagy szociológia kategóriáiként problematikus, mert ezek a fogalmak és elméletek szükségszerűen félrecsúsznak az értelmezés során. Ha ugyanis a kapitalizmus reprodukciójának és összeomlásának tudományos vizsgálataként fogjuk fel *A tőkét*, akkor azzal azt állítjuk, hogy a forradalom csak a rendszer diszfunkcionalitásának majdani következménye lesz. A főszereplő még a tőke, s a tőke kudarca hozza el majd az objektív pillanatot, a kapitalizmus megdöntését, a munkásság alkalmassá válását a kommunista forradalomra. Ebben a felfogásban a forradalom a jövő, és a kapitalizmus a jelen. Csakhogy – véli Holloway jelen kiindulópontunkkal egybehangzóan – Marxot a forradalom érdekelte, a már létező forradalom helyzete a hatvanas évek kapitalizmusában. Az a kérdés, hogy hol van ma a tegnapi forradalma, nem pedig az, hogy mikor jön el a holnapé – „nem véletlenül fordult figyelme újra oly hevesen a fetisizmus-elmélet irányába, amire *A tőkét* pozitív politikai gazdaságtanként, tudományos írásként tekintő ortodox felfogás oly érzéketlen”.³⁰⁶ Egyet kell értenünk Robert Skidelskyvel: *A tőke* nem lehet többé „a történelmi korszakok dialektikus leírása, a történelem materialista elmélete (amely az osztályharcok gondolatában ismétli meg Hegel koncepcióját az ideák harcáról az emberiség előrehaladásával kapcsolatban), a kapitalista civilizáció gazdasági és morális kritikája (középpontban a kizsákmányolás és elidegenedés tézisével), közgazdasági demonstrációja annak, hogy a kapitalizmusnak elkerülhetetlenül össze kell omlania (saját ellentmondásai miatt), felhívás az elkerülhetetlen forradalmi akcióra, vagy éppen annak jóslata, hogy a tőkés társadalmat a kommunizmusnak

legfontosabb szövegeket építettük be elemzésünkbe. A recepciótörténet egészének, a más, új értelmezéseknek bemutatása, a marxista közgazdaságtan értékelése, az ideológia valamennyi vonatkozásának számbavétele messze meghaladja nemcsak a könyv kereteit, de a jelenlegi kutatás vállalt mélységét is! Azonkívül ez a (napjainkban talán értelmetlen és eredménytelenségre is kárhozott) monografikus igény szétfeszítené és követhetlenné tenné az elemzést.

³⁰⁶ Holloway, John: *Change The World Without Taking Power. The Meaning of Revolution Today*. London, Pluto Press, 2007.

kell követnie. *A tőke* nem tekinthető kidolgozott és kész tudományos rendszernek, amelynek minden eleme összefügg a többivel...³⁰⁷

Azt a lehetőséget, hogy Marx gondolatvilágának középpontjában az ötvenes–hatvanas években nem a kapitalizmus objektív folyamatai, hanem a benne élő egyének szubjektivitása/individualitása/autonómiája áll, a legnagyobb hatással kétségkívül Antonio Negri vetette fel a hetvenes évek végén. Marx 1857–58-as kéziratának analízise után Negri arra a következtetésre jutott, hogy Marx marxista kánon szerinti „fő művének” előtörténete egészen más, mint aminek eddig tekintették. Negri szerint Marx 1857 őszén kell szembenézzen azzal, hogy a válság előrejelzésének tudományos feladata önmagában nem segít akkor, amikor elérkezik a krízis időszaka, és „politikai” feladatokat kell megoldani. A kapitalista válság csak lehetősége egy forradalomnak, de magáról a forradalomról önmagában nem sokat mond.³⁰⁸ Negri a posztmarxizmus ünnevelt művében egyenesen azt állítja, hogy a *Grundrisse* (az 57–58-as kéziratok) egy alapvető ponton különbözik *A tőkétől*, amennyiben Marx gazdasági kutakodásának első eredményében nem az „áru”, hanem a „pénz és a csereérték” elemzéséből indul ki. Ennek oka szerinte, hogy ezekben a kéziratokban Marx nem a kapitalizmus analízisére tesz kísérletet, célja nem a proletárok felrázása saját fátumuk megismertetésével és a válságok vastörvényének kimondásával. A *Grundrisse* úgy véli: a forradalmi válság nem a kapitalizmus benső tendenciáiból (elkerülhetetlen végzetéből) születik meg, hanem az osztályharcból. A forradalom tehát a társadalom ideológiai állapotától függ.

Negri szerint Marx a versengő és egyéni tőke átalakulását írja le társadalmiasult tőkévé; vagyis azt állítja, hogy a tőke, mint öncélú pénzhajhászat, a termelés logikájából a társadalom ideológiájává vált – a csereérték parancsoló elvén (command) keresztül. „Ez az olvasat Marx saját feljegyzésein alapul: pénz, pénz a válságban, s végül a pénz mint hatalom. A pénzen belül találja meg Marx a társadalmi kapcsolatokat és a termelés társadalmiasult viszonyait. A társadalom szintjén a pénz kapitalista hatalom, amely a munka felett uralkodik. De a pénz eszköz a munkás számára is, hogy a munkaerőpiacon maga is hozzájusson a hatalomhoz, ezzel rávehetők az egyének, hogy a tőkéért dolgozzanak a termelésben, hogy csereértéket és pénzt termeljenek a munkafolyamat során.”³⁰⁹ A tőke társadalmi szintre emeli saját elvét: a totális csere világában a teljhatalmú csereeszköz megszerzése a cél. Ha Negri értelmezését elfogadjuk, abból az következik, hogy Marx szerint a pénz a kapitalista társadalom közös ideológiájává válik. Immár azonban nem az 1844-es „pénzfetizmus” formájában. A társadalom tagjainak nem kell azt gondolniuk, hogy pénzért minden megkapható, pénzzel bárkik lehetnek. Elég, ha „csak” úgy vélik, minden, ami az élethez kell, csereértékként van jelen a kereskedelemben, az újabb és újabb lehetőségeket és szükségleteket pénzért lehet realizálni.

³⁰⁷ Skidelsky, Robert: What’s Left of Marx? *New York Review of Books*, 2000/11.

³⁰⁸ Negri, Antonio: *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*. Brooklyn, N.Y., Autonomedia, 1991. 10.

³⁰⁹ Cleaver, Harry: Introduction. In: Negri: *Marx Beyond Marx*, i. m.

Mivel pedig a csereértékek pénzért vásárolhatók, a kifejlett árutermelés társadalmában az elképzelhető legnagyobb gazdagságnak az látszik, ha annyi pénzünk van, hogy bármikor bármit megvásárolhatunk, amire csak szükségünk támad. A pénz (csereérték) ideológiájában a gazdagság absztrakt formát ölt. Míg Marx szerint korábban a különös gazdagságok korszakaiban éltek az emberek – például a juhásznak a birkái száma, a mester számára mesterművének egyedisége és tökéletessége, a művész számára műzsája megtalálása, a nemes számára a neki juttatott előjogok mértéke, az athéni polgár számára a szabad, dologtalan órák száma volt a gazdagság –, a csereérték társadalmában a vásárlás lehetősége számít a gazdagságnak. Marx szerint a társadalmiság a „pénz közösségének” képében jön létre a konszolidálódó kapitalizmusban, ennek mindenki tagja, és ebben mindenki előre juthat – függetlenül a termelés viszonyaitól. „A polgári társadalom elemi előfeltétele, hogy a munka közvetlenül a csereértéket termeli, tehát pénzt; és hogy azután a pénz közvetlenül vásárolja meg a munkát, a munkást tehát csak annyiban, amennyiben elidegeníti tevékenységét a cserében. Tőke egyfelől, bér munka másfelől – tehát csak más formái a kifejlett csereértéknek és a pénznek mint testet öltésnek. A *pénz ezzel egyszersmind közvetlenül a reális közösség* [kiemelés az eredetiben], mivelhogy a fennálló általános szubsztanciája *mindenki számára* [kiemelés – K. V.] és egyszersmind mindenkinek a közösségi terméke.”³¹⁰ A pénz tehát a *Grundrisse* szerint egy ideológia: amely a biztonságot, a boldogságot, a célokat a vásárláson keresztül véli realizálhatónak, ezért a legtöbb, ami elérhető, a vásárlás elvont esélyének (adottságainkhoz, helyzetünkhöz és szerencsénkhez képest) maximális felhalmozása. Alex Callinicos szerint az emberek életében a kizsákmányolás láthatatlanná válik vagy éppen jelentőségét veszti, hiszen úgy vélik, ahogy a profit hajhászói a legnagyobb nyereséggel szeretnének kijönni gazdasági tranzakcióikból, a magasabb munkabér elérésekor a munkavállalók ugyanúgy versenyeznek, befektetnek önmagukba és felhalmoznak. Mindketten több pénzt akarnak tehát, egyikben sincs semmi elvetendő. Baj esetén ezért a tőke (az öncélú pénzhajhászat) társadalmi ideológiájában osztozó tömegek nem megdönteni, hanem megmenteni akarják a rendszert.³¹¹

A *Grundrisse* tükrében Marx 1857 és 67 közötti munkái a kontextuális elemzési mód alapján felfoghatók egyetlen kérdés tárgyalásaként: a munkások világában kialakulhat-e olyan alternatív parancs, amely tagadja a csereérték parancsát, így megtöri-e a társadalom szubjektív pénzideológiáját, amely objektív válságok esetén is meggátolja a forradalmasodást. A felelet pedig annak megállapítása, hogy ennek a domináns parancsnak a megtöréséhez a polgári társadalom ideológiáinak érvényvesztése szükséges. A *tőke* tehát értelmezhető egyfajta, a „társadalom ideológiai integrációját” elemző munkaként. Nyilvánvaló azonban, hogy ez csak az egyik dimenziója a műnek, melyhez nehezen kapcsolhatók mind Marx kétségkívül meglévő szcientista, pozitív közgazdaságtani, objektív tudományos törekvései, mind a könyv (és az időszakban írt több ezer oldalnyi kézirat) ideológia mentén történő egyéb olvasatai. A kontextuális módszer tehát nem rendelkezik eszközökkel az eddigi megközelítések

³¹⁰ MEM 46/1. 133.

³¹¹ Callinicos, Alex: *The Resources of Critique*. New York, Polity Press, 2006. 126.

tagadására, teljes helyettesítésére – inkább ezeket kívánja kiegészíteni egy olyan intellektuális szituációban, amikor lehetetlennek tetszik egy nagy és egységes marxista rendszer helyreállítása, Marx szövegeinek egységben láttatása.

Ezen új dimenzió megnyitásáért talán Jacques Bidet tett a legtöbbet, aki *Exploring Marx's Capital: Philosophical, Economic and Political Dimensions* című könyvének egyik fejezetében azt feltételezte, hogy Marx szándéka egy új paradigma megalkotásával nem az „ideológia” és a „valóság” tudományos szembeállítása volt, hanem a kapitalizmus „mindennapi tudati folyamatainak” elemzése, „annak számbavétele, hogy a szereplők mindennapi cselekvése milyen ideológiai következményeket implicál, és ezeknek mi a szerepe a rendszer működésében és fejlődésében”. Marx ideológiaelmélete a „konkrét” és a „látszólagos” eltérésére épül. A *tőke* harmadik kötetében fellelhető elemzések arra utalnak Bidet szerint, hogy Marx 1867-ben az ideológiát a valóság sajátos transzformációjaként fogja fel. Vagyis amikor a valóság egyetlen eleme elfedi a többi elemet, akár a tényleges okokat és alapokat is. A kapitalizmusban ez a jelenség történelmileg úgy jön létre, hogy a burzsoázia konkrét valóságának bizonyos elemei a valóság látszatává válnak. Ennek számtalan példáját idézi Marx. Például úgy véli, a tőkések nem látnak mást a folyamatokból, mint a közvetlen profitmozzanatot: olyan terméket előállítani, amit drágábban lehet eladni, mint amennyibe az előállítása kerül. Ennek eredménye egy olyan ideológiai diskurzus, amelynek középpontjába a kalkuláció kerül, a „jó áron eladni, minél kevesebb ráfordítással termelni” gondolkodásmódja. A tőkés alapanyagokat, gépeket, munkaerőt vásárol, és előállítja a terméket, amit többért kell eladjon, mint amennyibe ezek kerültek. A kapitalistának tehát igaza van, amikor annyi bért ad a munkás munkájáért, amennyi még tisztességes nyereség mellett „megéri” neki. A kalkuláció, a tőkés mindennapi tudata (amely helyesen rögzít egy valóságelemet), így válik a társadalom egészének ideológiájává (olyan látszattá, ami elfedi, meghamisítja, félremagyarázza a valóság többi tényét).

Bidet szerint ez a projekt nyilván nem nélkülözhetett bizonyos pozitív gazdasági megállapításokat és elméleteket, mint a Marx által az első kötetben igen fontosnak vélt értéktöbblet-elméletet, vagy a használati érték–csereérték dualitás újfajta felvetését. Azonban A *tőke* későbbi kötetébe kerültek csak be a marxi program azon megfogalmazásai, amelyek tükrében már nem tűnnek pusztán véletlennek vagy szcientizmusnak az első kötetnek az ideológia kritikájával foglalkozó bekezdései vagy azon elemzései, melyek a tényleges struktúra és ennek a szereplők tudatában lezajló reprezentációja közötti kölcsönhatásra vonatkoznak. Marx szerint A *tőke* programja (a politikai gazdaságtan ideologikusságának leleplezésén túl) a „mindennapi tudat” szintjén lezajló folyamatok elemzése: célja megmutatni, hogy a tudat milyen formáit implicálja a szereplők gyakorlata, illetve azokat a funkciókat feltárni, amelyeket a társadalmi struktúrában ezek a tudati tartalmak betöltenek.³¹²

³¹² Bidet, Jacques: *Exploring Marx's Capital: Philosophical, Economic and Political Dimensions*. Leiden–Boston, Brill Academic Publishers, 2007. 196.

2.2.4. Absztrakció, redukció, inverzió – a társadalmi integráció tudati mechanizmusai A tőke társadalmában

E könyv nem kíván állást foglalni abban a kérdésben, hogy hogyan viszonyul egymáshoz, milyen kapcsolatban és arányban van jelen *A tőkében* a „pozitív gazdaságtani”, a „politikai gazdaságtan/ideológiakritikai” és az „ideológiaelméleti” nézőpont. Megelégszik ezért utóbbi nagy súlyának kiemelésével. Kiindulópontunk ezért David Harvey értelmezése, aki szerint Marx munkáját az „árufetisizmus” fejezetének középpontba állításával érthetjük meg. Szerinte Marx úgy véli: a kapitalizmusban párhuzamosan és kölcsönhatásban működik a „használati érték”, a „csereérték” és az „érték” szférája – mint a konkrét munka, a piac és az absztrakt munka világa. A kapitalizmus ideológiai integrációja azon alapul, hogy a „piac” és a „csereérték” világának abszolutizálásával figyelmen kívül hagyják a másik kettőt, letagadják és meghamisítják őket.³¹³ Ez a kiindulópont nemcsak azért tűnik vállalhatónak, mert az „árufetisizmus” kérdését minden mai elemző kiemelkedőnek tekinti a mű értékelésekor, de azért is, mert az ideológiaelméleti értelmezés mellett marad hely a hagyományos értelmezések számára is. Eszerint Marx azért kezdte vizsgálódásait az „áruval” (nem pedig a „csereértékkel és a pénzzel”, mint Negri elemzései megállapították a korábbi gazdasági művek kapcsán), mert úgy vélte, ezen a módon sokkal komplexebb képet adhat azokról a technikákról, amelyek segítségével kialakulhatnak a tőkés társadalom tagjainak közös ideológiái. A *Grundrissében* még csak a „pénzszerzés vágyának” spontánul létrejövő, majd osztálykülönbségeket és társadalmi mechanizmusokat eltüntető közös tudata jelent meg. *A tőke* első fejezetei ellenben (legalább) három módját mutatják be annak a folyamatnak, amelynek során az objektív osztálykülönbségektől, a kapitalista mindennapok megoldhatatlan problémáitól és a termelési mód kétségtelen kríziseitől és antagonizmusaitól függetlenül létrejöhet egy társadalom látszata: a társadalom tagjai számára közös ideológiák konstruált valósága. Központi metaforájuk, egyben legsúlyosabb ideologikus üzenetük az árutermelés, az áru piac és az áruvilág képében ragadható meg.

Ezek közül az ideológiai technikák közül az „absztrakt ember kultusza” kívánczik az élre, ami az „elvont árutermelő ember” történetfelettivé változtatásának képében jelentkezik a kapitalizmusban. Stephan Shapiro szerint *A tőke* szövegét azért nem könnyű megérteni, mert Marx három (ideológia)kritikát folytat benne párhuzamosan. Az első a „politikai gazdaságtan bírálata” annak a szempontnak a tükrében, hogy miközben a szabad verseny kapitalizmus hívei a tőke szabadjára engedésétől a „nemzetek gazdagságát” remélik, valójában ennek következménye a „társadalmak szegénysége”, a társadalom működésképtelensége és összeomlása lesz. A második a kereslet-kínálat, a piac középpontba állításának a kritikája, vagyis annak a feltételezésnek a bírálata, hogy a kapitalizmus az első olyan rendszer, amelyben a középpontban már nem a termelés, hanem a fogyasztás áll. A fogyasztás szükségleteit maradéktalanul kielégítő társadalom víziójának bírálata ez, amelyben a vásárló

³¹³ Harvey, David: *A Companion to Marx's Capital*. London, Verso, 2010. 40.

vágyai és választásai jelentik a társadalmi szükségletek forrását. Marx szerint egyrészt ez önmagában nem érték, másrészt szerintem ebben a gazdasági formában ugyanúgy a termelés a meghatározó, csak éppen ezt a különböző ideológiák elrejtik az emberek szeme elől.

<i>Ideológiai technika</i>	<i>Metaforája (központi üzenete)</i>	<i>Lényege</i>
<i>Absztrakció</i>	Áruter- melés (bérmunka)	A kapitalizmusban jellemző, a felsőbb osztályok és hatalmasok érdekében álló dolgokat <i>örök, normális és/vagy természetes</i> dolgokként mutatják fel; az „absztrakt ember kultusza” a <i>történelem feletti conditio humana és társadalmiság</i> megfogalmazása.
<i>Redukció</i>	Árupia- c (értékesítés, munkaerő- menedzselés, fogyasztás)	A modern világ kényszereit, adottságait, játékszabályait megváltoztathatatlanul ábrázolják (<i>előfeltételek</i>), de rögtön bemutatják, hogyan lehet ezeknek megfelelően „sikeres”, „boldog”, „egyéni”, „szabad”, „értelmes életet élő” stb. valaki, és ezek mit jelentenek-jelenthetnek (<i>konceptualizálás</i>).
<i>Inverzió</i>	Áruvil- ág	A valódi okot és lényegét felcserélik annak következményeivel és látszatával, mintha ez utóbbiak volnának a lényeg és az ok. Ennek során megkreálják a <i>valóság látszatából a látszat valóságát</i> , amely azt ígéri, hogy az emberek figyelmen kívül hagyhatják a társadalmi helyzetüket, annak igazságtalanságait, problémáikat, a kapitalizmus perspektívatlanságát, elnyomó jellegét és leépítő folyamatait.

A harmadik kritika – ami számunkra most a legfontosabb – azt veszi célba, hogy a kapitalizmusban az árutertermelés úgy jelenik meg, mint a gazdasági tevékenység *természetes, örök és normális* módja. Marx a „használati érték” és a „csereérték” megkülönböztetésével azt szeretné bizonyítani, hogy a csereérték uralma a gazdaság felett nemcsak eseti, új, de nagyon

is torz forma az emberiség történetében. Az érvelés lényege, hogy miközben minden dolognak (object) van használati értéke (amire használható, vagy amire használni szeretnék), aközben csereértéke csak akkor lesz, ha a piacon más árukra vonatkoztatják. „A csereértéket tehát nem lehet levezetni az emberi kielégülés és termelés természetéből, az csak az árukereskedelem megjelenésével jön létre. [...] Az áru piac kiteljesedésével és uralkodóvá válásával azután minden megváltozik: hiszen míg a használati érték kvalitatív, addig a csereérték nem függ a konkrét szükségletektől és a termelő egyéniségétől, csak a kereslettől; kalkuláció eredménye, amelynek alapja a kapitalizmusban a termelésre fordított átlagos munkaidő.”³¹⁴ Tekintsünk el a munkaérték-elmélet körül zajló évszázados vitáktól (Marx szerint saját korában ekörül tudományos konszenzus alakult ki), hiszen a filozófus érvelése elsősorban azt szeretné megmutatni, hogy **bár az árucseré mindig is létezett**, a kvantitatív árutermelésre épülő társadalmi-gazdasági forma csak az utóbbi évszázadok terméke. A kapitalizmus ideológiájának állításával szemben, mondja Shapiro, „a piacra jellemző modern viszonyok nem külsődleges örök igazságok; érvényben csak egy bizonyos társadalmi forma tartja őket, a tőkés rendszer. Miközben persze az árutermelés már a korábbi korokban is megjelent a nyugati társadalmakban, ez korántsem volt domináns forma. A modern értelemben vett kereskedelem nagyban behatárolt volt, amit általában zárt kereskedőnemzetek űztek, mint a zsidók vagy az örmények, akiknek engedélyezett volt a szabad mozgás a különböző régiók között, és akik a nemzetállamok peremén éltek. Ma ellenben olyan idöket élünk – mondja Marx –, ahol az áruk nemzetisége csak önmagától függ, szabadon mozoghat a világpiacra, és saját nyelvét beszéli. A globális piac azzal reklámozza magát, hogy áruit felszabadította a helyi kötöttségek alól.”³¹⁵

Az árutermelésről egy olyan rendszerben, ahol mindent régóta a profitszerzésért folyó termelés és értékesítés hat át, nehezen elképzelhető, hogy korábban egészen perifériális, tiltott, lenézett, lényegtelen, kezdetleges része volt a társadalmak életének. Marx szerint a kapitalizmusban jellemző az az integrációs ideológiai technika, hogy „az absztrakt ember kultuszaként” megfogalmazza az ember örök és természetes tulajdonságait, szükségleteit, gondolkodását és cselekedeteit – amelyek egyébként egybeesnek az uralkodó osztály tagjainak domináns lét- és tudatformáival. Ez a transzhistorizáló technika jelenik meg az „árutermelésen” kívül a racionalitás, az egyén, a fogyasztás, a munka, a verseny, a magántulajdon, az érdek, a motiváció, valamint az emberi/családi, a szexuális és férfi–nő viszonyok kapcsán is. Az eredmény a „homo capitalisticus”, a kapitalizmusban saját természete szerint élő és boldoguló ember. Ahogyan Gramsci, a dominancia elméletek talán legnagyobb klasszikusa megfogalmazza: az absztrakt ember ideológiája kapcsán mindazoknak a „megkerülhetetlen” és „domináns” formáknak a „normálisként”, „örökként” és „természetesként” történő beállítása zajlik, amiket amúgy a társadalmi rendszer működése

³¹⁴ Shapiro, Stephan: *How to Read Marx's Capital*. London, Pluto Press, 2008. 13.

³¹⁵ Shapiro: i. m. 39.

az éhenhalás terhe mellett az alsóbb osztályokra kényszerít, vagy amik az uralkodó osztályok hitvilágával, érdekével egybeesnek.³¹⁶

A második, társadalmi integrációt elősegítő ideológiai technika a redukciós gondolkodás, amivel *A tőkében* az úgynevezett „árufetisizmus” jelensége kapcsán találkozhatunk. Marx szerint az emberek bizonyos előfeltevéseikre vonatkoztatott konkrét koncepciók alapján hozzák létre világukat, és igazodnak el benne. A redukciós ideológiák először megfogalmazzák azokat az adottságokat, az emberre nehezedő kényszereket és nehézségeket, az értelmesen kitűzhető célokat és megvalósítható értékeket, amelyek a kapitalizmus adott időszakában az egyének létének kondícióit meghatározzák. Rögtön ezt követően azután megmutatják, hogy ezen „előfeltevések” között hogyan lehet boldogulni, milyen szabályok érvényesek, miféle partikuláris és praktikus stratégiák lehetségesek. Eredményként olyan gazdasági és személyi koncepciók jönnek létre, amelyek alkalmasak az egyén önszabályozására és a társadalmi integráció víziójának kialakítására. Konkrét példát keresve: Terrell Carver úgy véli, hogy a kapitalista ideológia legfontosabb kiinduló axiómája Marx szerint az individualizmus, vagyis a „szabad, független, kezdeményező és választó egyénnek” mint az európai társadalmak elsődleges szereplőjének (agency) feltételezése. A kapitalista ideológia szerint a modern világban adottság, hogy versengő, saját érdekeiket és céljaikat követő egyének alkotják a társadalmat. Ez alól mi sem bújhatunk ki. Az egyén eszerint saját fejlődését, saját lehetőségeit keresi, saját érdekeit és vágyait követi, önkéntes döntése alapján köt kapcsolatokat, választ munkahelyet, határozza meg életmódját. Ezekben azonban nem hagyja magára őt a társadalom, hiszen rendelkezésére bocsátja az individualitás maximumának koncepcióját, felmutatja az individuum legkívánatosabb és leghatékonyabb formáját: a tőkés szerepét, viselkedését, érzésvilágát, életét. A tőkés, vagyis aki azért termel árut, hogy pénzből még több pénz csináljon, a kapitalizmus ideológiája szerint az egyén lehető legtökéletesebb formája, az egyéni fejlődés elérhető maximális végpontja. A tőkés szerep (a polgárság identitása és öntudata is egyben) a redukcionista ideológiai technika mindkét oldalát tartalmazza: (1) a tőkés szerepnél nincs megfelelőbb a szabad és független individuum számára; (2) a kapitalizmusban pedig ez az egyetlen szerep, amivel lehet boldogulni, de ezzel azután maximálisan.

A modern világban az individualitás kényszerítő előfeltételét a tőkés koncepciójára redukálják tehát, a társadalmat pedig a tőkések Paradicsomára – az áru piacra. Míg az absztrakciós ideológiák az árutermelést örök, természetes és normális tevékenységnek mutatták, az individualizmus konceptualizálása során az áru piacot (és a munkaerőpiacot) olyan helyként mutatják be, ahol a modern világ alapját jelentő individuum kizárólag és tökéletesen kibontakoztathatja önmagát. Carver szerint az áru piac úgy jelenik meg a kapitalizmusban, mint a társadalom legfontosabb színtere, aminek lényegében az összes többi is függvénye. Ahol az individualizmus a kényszerítő körülményeket lehetőséggé fordítva megvalósulhat. Ahol az individualitását „tőkésként” megvalósító egyén, az áruember, sikeres

³¹⁶ Gramsci, Antonio: Hegemony, Intellectuals, and the State. In: Storey, John: *Cultural Theory and Popular Culture: a Reader*. New York, Pearson Longman, 2009.

és boldog lehet, függetlenül társadalmi helyzetétől. Modern individuumként élhetünk csak ebben a világban, de ez lehetséges is, ha ügyesen mozgunk az árupiacon, a munkaerőpiacon, a fogyasztói piacon. Az egyének léte tehát az árupiacon való létük következménye: annak, hogy hogyan tudják árujukat és önmagukat értékesíteni, és annak, hogy hogyan tudnak, akarnak fogyasztani mások áruiból. Az önmagát vagy áruját értékesítő egyén és a társadalom legfontosabb terének tekintett árupiac feltételezését nevezi végül Marx „árufetisizmusnak”. Azt a végső (visszajára fordult) konklúziót, hogy áruemberként lehetünk csak sikeres modern individuumok: produktumaink értékesítőjeként; munkaerőnk és képességeink versengő menedzselőjeként; személyiségünk, élményeink-érzéseink és céljaink termékeinek fogyasztóiként. „*A tőke* első könyvében úgy mutatja be Marx az árut, mint egy olyan nagy tekintélyű, absztrakt tény, amit a konkrét egyén érzéseitől és vágyaitól teljesen függetlenül kell folyamatosan prezentálni, annak megfelelően élni. A politikai gazdaságtan szerzői [és a társadalom tagjainak többsége is persze] ugyanis az árut az individuum tudatára és viselkedésére vezetik vissza; de az antropológiailag, történelmileg, politikailag, társadalmilag eleve meghatározott gátlástalan egyénre, aki, úgy tűnik, elsődlegesen, megváltoztathatatlanul, kizárólagosan, erőszakosan az árutermeléssel azonosítható.”³¹⁷

Marx *A tőke*-ben úgy véli, a harmadik, egyben legfontosabb társadalmi integrációs ideológiai technika az úgynevezett inverzió. Az 1867-es mű bevezetőjében használ egy aforizmát, ami a kezdetektől az értelmezési kísérletek középpontjában állt. Ezek szerint a munka feladata, hogy Hegel idealizmusát „megszabadítsa misztikus burkától”, koncepcióit „a fejük tetejéről a talpára állítsa”. A klasszikus értelmezés szerint – amit Engels a második és harmadik kötet utólagos összeszerkesztésével is erősített – ez egyfajta „materialista” rendszer létrehozatalának programját jelentette, egy pozitív gazdaságtani elmélet tudományos kifejtését és teljessé tételét. A hatvanas évektől azonban a félmondat egyre inkább egy ideológiaelméleti kiindulópont megfogalmazásának tűnt. Marx alapján – Debord, Baudrillard és Marcuse gondolatai által inspirálva – először a Best–Kellner szerzőpáros fejtette ki azt a gondolatot, hogy a kapitalizmussal egy egészen új korszak kezdődött az emberiség történetében, a középkorral szemben egy szekularizált, a termelés, elosztás és fogyasztás sajátos módjára épülő társadalmi forma. Marx szerint az újdonság abban áll, hogy bár ez egy igen ellentmondásos, igazságtalan és kimenetelét tekintve reménytelen rendszer, tagjai többsége számára mindez rejtve marad, nem látható, nem számít és nem hihető, köszönhetően a benne zajló ideológiai folyamatoknak. Best és Kellner szerint a német gondolkodó *A tőke*-ben a mára már teljes mértékben kialakult fogyasztói társadalom vízióját vetíti előre. A fogyasztói társadalom jellemzője, hogy miközben semmi és senki nem vonhatja ki magát az áruvá válás alól, éppen ez a tökéletes és teljes kommodifikáció takarja el az emberek szeme elől a társadalmi és gazdasági rendszer működésének alapjait és okait.

Marx szerint tehát „a legfontosabb inverziós ideológia eredményezi a piac, a tőke győzelmét a társadalom felett: az áruk mindent elárasztó és felfaló természete

³¹⁷ Carver: *The Postmodern Marx*, i. m. 34.

megváltoztathatatlan tényként, az emberek sorsának és tevékenységének okaként és adott körülményeként jelenik meg, nem pedig egy termelési mód fejlődésének és működésének következményként. Marxnál már megjelenik a posztmodern egyik kedvenc témája, a Fromm, Marcuse, Debord és Baudrillard által elemzett fogyasztói egyén (consumer self). Ráértett arra a kiürülési (desubstantialisation) folyamatra, amelynek folyamányaként az egyén egy média és termékek által kreált fantáziavilágban él. Marx jó érzékkel írta le az absztrakt árufantazmagória kezdeteit, a folyamatot, amit ma a valóság kommodifikációjának nevezünk. A pénz és az áru fejlődése és középpontba kerülése egyszerre vezetett fetisizmushoz, misztifikációhoz, a kvantitatív gondolkodás uralmához és főként a társadalmi valóság eltüntetéséhez. Végezetül Marx szerint ez a nem valóságos társadalom (az áruvilág) valósággá válik. Valóságosabbá, mint maga a valóság: a proletarizáció, a kényszermunka, a testet és lelket megnyomorító munkamegosztás, mindaz, ami az osztályharcot gerjeszthetné, és a szocializmus, a forradalom reményét táplálhatná.”³¹⁸ A posztmodern Marx-értelmezések tükrében *A tőke* középponti gondolatának egyre inkább az inverzióelmélet megfogalmazása tetszik, különösen, hogy az egész mű nyitómondata is erre utal: „Azoknak a társadalmaknak a gazdagsága, melyekben a tőkés termelési mód uralkodik, mint »óriási árugyűjtemény«, az egyes áru pedig mint e gazdagság elemi formája jelenik meg [...] Használati értékek alkotják a gazdagság anyagi tartalmát, bármilyen is a társadalom formája. Az általunk vizsgálandó társadalmi formában a használati értékek egyúttal anyagi hordozói a – csereértéknek.”³¹⁹

„Az ideológiát tárgyalva Marx számtalan írásában, többek közt *A tőké*ben is kifejti, hogy az ideológia létrejöttének egyik leggyakoribb közös mechanizmusa az úgynevezett inverzió – írja C. L. Pines. – Az inverzió létrejötte a társadalmi aktorok azon gondolati tendenciájához kapcsolódik, amelynek során felcserélik az ontológiai alapokat a dolgok következményként létrejövő rendjével. Például a jogi illúziók természete kapcsán Marx megállapítja, hogy ezekben az illúziókban az tekinthető ideologikusnak, hogy híveik úgy gondolják: a világ alapvetően jogi szabályok és törvények terméke. És figyelmen kívül hagyják, hogy a létező jogi keretek és azok meghozatalának-módosításának módja csak a társadalom érdekviszonyainak egyfajta következménye.” A jogi inverzió áldozatai úgy vélik, ha valamit meg akarnak változtatni, ki kell harcolniuk egy új jogszabályt vagy rendeletet az elnyomás, a szegénység, a kirívó társadalmi konfliktusok, az igazságtalanságok ellen. *A tőké*ben Marx pontosan ezt tekinti a jogi inverzió alapesetének: amikor valaki úgy véli, a munkakörülményekre, a tulajdonra, a termelésre és munkamegosztásra, a hatalmi és gazdasági viszonyokra vonatkozó szabályok változtatásával kiküszöbölhetők a problémák, mintha ezek a jelenlegi »szabályok« (működési elvei és jogi keretek) elválaszthatók volnának a mai világ, a kapitalizmus alapvető működési elveitől.”³²⁰ Marx szerint azonban ezen túl az inverzió ideológiai mechanizmusai számtalan más formában is jelen vannak. Ilyen az

³¹⁸ Best, Steven – Kellner, Douglas: *The Postmodern Turn*. New York, The Guilford Press, 1997. 56.

³¹⁹ *MEM* 23. 41.

³²⁰ Pines, Christopher L.: *Ideology and False Consciousness: Marx and His Historical Progenitors*. Albany, State University of New York Press, 1993. 24–25.

objektum felcserélése a szubjektummal (az individuum szabadságának látszata látszatszabadságának ténye helyett), a csereértékre cserélt érték, a mennyiségi tényezőkre változtatott minőség, a munkaerőpiacra/munkavállalkozóra cserélt munkavégző/bérmunkás, a pénzkereset ügyességével mért képesség az ember sokoldalúságának tényleges számbavétele helyett, a fogyasztói vágyra, választásra, majd döntésre cserélt szükségletkielégítés, a versenyre és anyagi mobilizációra cserélt teljesítmény, elismerés és lehetőség, a birtoklásra változtatott élvezet, az imázsok világa által eltakart és kiiktatott egyének világa.

Az inverziós ideológiák lényege tehát a valóság egyfajta megkreálása a tényleges valóság helyett – ami azt a lehetőséget kínálja a társadalom tagjainak, hogy ebben a nem-létező létezőben figyelmen kívül hagyhatják, hogy ők kicsodák és micsodák ténylegesen. A nem-reális realitás (amit Debord látványnak nevez) „nem egyszerűen a tőkés osztály profitját és a hatalmát szolgálja, inkább a kapitalizmus legitimációs krízisét segít megoldani. Ahelyett, hogy fellázadnának a kizsákmányolás és igazságtalanság ellen, az elnyomott társadalmi csoportok összezavarodnak és lecsillapodnak az új kulturális produktumok, szociális szolgáltatások, a jövedelmek növelésének hatására. A fogyasztói kapitalizmusban a dolgozó osztályok elhagyják egyesüléseiket a shopping centerok kedvéért, fenntartva azt a rendszert, amely a kielégíthetetlen vágyak kielégítésére épül. De a látvány fejlett absztrakciója saját gyengeségeként az újfajta deprivációt hozza magával. Marx beszél a létezés birtoklássá degradálásáról, ahol a kreatív gyakorlatot a tárgy utáni pusztá vágyakozássá [a munkaerőpiaci lehetőségekbe való belesimulásra és a fogyasztói döntések meghozatalára] redukálják. A képzeletnek arról az átalakulásáról, ahol a más utáni vágy egyszerűen a kapzsi individualizmusra redukálódik”.³²¹ Marx szerint azonban éppen ez számít hosszú távon tarthatatlan nonszensznek: az egyének látszatvilágának olyan formája, amely sokszínűségnek, emberségnek, kreativitásnak és értelemnek deklarálja a beszűkülést, az embertelenséget, az egyoldalú reflexeket és döntéseket, az öncélúságot és az ürességet. Az egyén gazdagságának látszata a humánus deprivációjának árán. Szerinte az emberi létezés látszatával el lehet fedni egy ideig a létezés valóságát – de nem lehet sokáig emberi életnek álcázni az embertelen létezést, ami a kapitalizmusban kényszer és a rendszer alapja egyben...

³²¹ Best, Steven – Kellner, Douglas: Debord, Cybersituations, and the Interactive Spectacle. *Substance*, 28 (3), 129–156. Az interneten számtalan honlapon hozzáférhető, Marxból kiinduló, Debord és Baudrillard művein alapuló inverzióelmélet recepciótörténetéhez lásd: Best, Steven – Kellner, Douglas: „Debord and the Postmodern Turn: New Stages of the Spectacle”. *Substance*, 90. 1999.

EPILÓGUS: A POSZTMODERN MARX ÉS AZ IDEOLÓGIAELMÉLET ÚJJÁSZÜLETÉSE

Ahhoz, hogy világosabban láthassunk az ügyben, hogy mihez kezdjünk napjainkban Marx életművével, először látszólag egyszerű kérdésekre kell választ találnunk: mi is volt tulajdonképpen a marxizmus? Mi volt benne annyira vonzó, és mi volt az az erős szál, ami a követőket mesterükhöz fűzte? Mi tette lehetővé Marxnak az utóbbi időkig szinte kizárólagos „marxista olvasatát”? Talán megdöbbenőnek tűnhet, de a marxizmusok létét egyszerűen az a hit tette lehetővé, hogy Marx életműve nyitott, befejezetlen, és folytatni-aktualizálni kell. Ennek a meggyőződésnek a hátterében a „felhatalmazás” mítosza állt, melyet elsősorban Engelsnek köszönhettek a korábbi évtizedek értelmezői. Engels még Marx életében megjelent írásaiban azt állította, hogy szövegei Marx jóváhagyásával és egyetértésével íródtak, így az általa kifejtett „módszertani” és „tudományos” kérdések Marx nézeteinek világos összefoglalásai és hiteles megfogalmazásai. Engels azt állította, hogy a hatvanas évek feljegyzéseiből *A tőke* általa szerkesztett második és harmadik kötete szintén Marx instrukciói és kontrollja mellett készült. Márpedig ezek a szövegek valamennyien arról tanúskodtak, hogy Marx nemcsak egy új és meghaladhatatlan tudományos paradigmát, egy új világnézetet hagyott hátra, de konkrét politikai és elméleti feladatokat és lehetőségeket is ezek folytatásával kapcsolatban. Ez a marxista eredetmítosz tette lehetővé, hogy folyamatosan újrafogalmazhassák a kérdést: mit jelent a marxista örökség, mit jelent marxistának lenni az állandóan változó körülmények és szituációk közepette?

Z. A. Jordan *The Evolution of Dialectical Materialism* című munkájában elsőként kérdőjelezte meg ezt a nézőpontot, amikor kifejtette: Marx életműve a hetvenes évek elején befejeződött. Nemcsak annyiban, hogy ezután a német gondolkodó alkalmi írásokon kívül semmit nem vetett papírra – de annyiban is, hogy sem egészségügyi, sem mentális állapota nem tette lehetővé, hogy ténylegesen részt vegyen komoly munkákban. Jordan szerint Marx nem működött közre Engels tevékenységében, nem nézte át szövegeit figyelmesen, nem tekintette őket saját életműve részének. Nem hatalmazta föl őt a „marxizmus megalapítására”, életművének konkretizálására és folytatására. Egyszerűen más dolgok kötötték le idejét és energiáját. „1873-ban Marx egészsége nagymértékben megromlott, állandó betegségek gyötörték, amelyek között infarktus és annak komoly következményei is szerepeltek. Bár a kezeléseknél, a sorozatos tengerparti és a karlsbadi kúráknak köszönhetően erejét visszanyerte, a teljes felépülés sosem következett be. *A tőke* első kötetének újabb kiadása (1872) és francia kiadásának előkészületei (1875) mellett ugyan kiterjedt levelezést folytatott, de néhány alkalmi íráson kívül nem maradt másra energiája. 1878-ban, az *Anti-Dühring* befejezésének és megjelenésének idején, Marx újra súlyos beteg lett, és többé már nem tudott

dolgozni – *A tőke* második kötetén sem [amit ekkoriban állított össze Engels]. Ugyanebben az időben betegedett meg rákban Frau Marx, aki 1881-ben meg is halt. Ezután – ahogyan Engels fogalmazott – bár fizikai értelemben még élt, „»a Mór« [Marx] is meghalt». A második nagy csapást, legidősebb lánya elvesztését pedig már ténylegesen nem élte túl: 1883-ban ő is elhalálozott.³²²

Nem érdemes persze azon vitatkozni ma már, hogy Marx egészségi helyzete, mentális állapota, az őt ért csapások mennyiben vetettek véget ténylegesen tevékenységének, hiszen Jordan „befejezettség-tézisét” a hatvanas évek marxizmusvitái után szinte teljesen elfelejtették. Véleményünk szerint ugyanakkor a napjainkban Marx körül zajló diskurzusban érdemes volna leporolni és egyszersmind (esetleg az eredeti érvek helyettesítéseként) három irányba is kiterjeszteni azt az állítást, mely szerint Marx oeuvre-je nem folytatható, lezárult, még a gondolkodó életében véget ért.

1. Először is – ahogyan a könyv korábbi fejezeteiben bemutattuk –, Marx életműve már életében befejeződött abban az értelemben, hogy tényleges projektjeit már ő maga zárta le elméleti tevékenységének különböző korszakaiban. A korai Marx kezdettől fogva egyéni pozíciót foglalt el az ifjúhegeliánus mozgalom belső vitáiban, amelynek kétségkívül ideológiaelméleti kiindulópontja volt. Ahogyan Bhikhu Parekh korábbi elemzéseinkkel egybehangzóan megfogalmazza: ebben az időszakban „a marxi ideológiaelmélet elsősorban idealizmus-kritika”.³²³ Az idealizmus a szellemi formák történetét a valóságtól függetlennek tekinti, és ennek a folyamatnak a belső logikáját próbálja megérteni – így jutva el a jelen szellemi folyamatainak és a következő korszakok tudatának megismeréséhez. Az ideológia – mint kimutattuk – a korai Marx szerint filozófiai illúzió. Az idealizmus egyrészt úgy véli, hogy a valóság a tudat (szellem, ész, akarat, erkölcs, vallás, isten, valamiféle történelmi logika, tudomány stb.) terméke, másrészt meggyőződése, hogy a tudat fejlődése a valóság fejlettebb formáihoz vezet. Marx ellenben úgy gondolja, hogy a következő korszak tudata a jelen társadalmi-politikai-szellemi-gazdasági folyamatainak részeként fejlődik, a következő korszak valóságával együtt jön létre. Ezt véli megtalálni a kommunizmusban, és „gazdasági-filozófiai” vizsgálódásai azzal a bizonyossággal végződnek, hogy „a kommunizmus lesz a közeljövő társadalmának formája és éltető elve”.

1845 után ennek tudatában kezd értelmiségi helykeresésének projektjébe. A politikai ideológiák természetének megértésével, a munkásmozgalom létrejöttének köszönhető új szituáció feltételezésével, a teoretikus szerepfelfogás kidolgozásával alapot teremt magának arra, hogy bekapcsolódhasson a Kommunista Liga tevékenységébe – amit alkalmasnak látott arra, hogy a forradalmasodó proletárok elméleti szükségleteit kielégítse. Marx azonban ezt a projektjét is befejezettnek nyilvánítja 1851 előtt, amikor is a „körülmények megváltozása” miatt okafogyottnak minősíti az I. Internacionálét, folytathatatlannak mindazt, ami *A filozófia*

³²² Jordan, Z. A.: *The Evolution of Dialectical Materialism*. London, Macmillan, 1967.

³²³ Parekh, Bhikhu C.: *Marx's theory of ideology*. Baltimore, John Hopkins University Press, 1982.

nyomorúságának polémiáit és a *Kommunista Kiáltvány* nagy próbatételét inspirálta. 1851 után Marx a „londoni számkivettségben” újabb projektbe kezd: a „polgári társadalom új korszakának” politikai és társadalmi integrációjának elemzésébe. A *Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikája* vagy *A tőke* egyaránt fő kérdéseinek egyikeként tárgyalja azt, hogy mi történt azokkal az ideológiai folyamatokkal, amelyekre a német gondolkodó korábban „radikális elképzeléseit” alapozta. A szellemi-politikai erőfeszítések célja nyilvánvalóan ezeknek a reményeknek a visszaszerzése – ami a Nemzetközi Munkásszövetség létrehozását is inspirálta. Azért olyan fontos év a marxi életműben 1871, mert lényegében ez adja meg a végső bizonyosságot Marx számára: a kapitalizmus konszolidációja, a politikai-társadalmi integráció szinte tökéletes formája sem küszöbölheti ki azokat az energiákat, amelyek a proletárok új típusú tudatához és forradalmához vezetnek. Nagy szerepet játszhat az utolsó tíz év szellemi passzivitásában az a tény, hogy Marx a Kommün hatására a megelőző évtizedek szellemi erőfeszítéseit lényegében visszaigazolván látta és utolsó projektjét befejezettnak tekintette.

2. A marxi életmű befejezettségének tézisé, másodszor, érdemes abba az irányba továbbgondolni, hogy napjainkra nyilvánvalóvá vált: a német gondolkodó száz év távlatából tekintve alapvető dolgokban tévedett. Ezért nem tartható az a technika, hogy a marxisták mesterük „közgazdasági”, „társadalomkritikai”, „politikai” hagyatékából kibányásszák az érvényesnek tetsző tételeket, tudomást sem véve arról, hogy mi a marxi hagyaték egészének státusza. A kommunizmus mint a centrumországokban egyszerre kialakuló, a teljes elidegenedésből erőt merítő közösségi termelési mód időszaka „a közeljövőben” nem jött el. Nem véletlenül kísérleteznek azzal napjaink gondolkodói közül többen is, hogy a „kommunista hipotézist” újrafogalmazzák. Csakhogy Marx nem egyszerűen arról beszélt, ami holnap történni fog. Nem egyszerűen egy uralkodó osztály, kizsákmányolás és állami elnyomás nélküli világ lehetőségéről. Ha csak erről lett volna szó, a „holnap” reménye bizonyára valóban fenntartható lenne egy Marxot is magában foglaló általános projekt keretében.³²⁴ A „marxi hipotézis” azonban az volt, hogy a tőke és az ipari fejlődés embertelensége már létrehozott egy olyan radikális mozgalmat, amely a jövő forradalom tudatát és módját illetően kínál egészen új lehetőséget az emberiség történetében.

A marxi ideológiaelmélet rekonstrukciója után nem lehet vitás, hogy Marx érdeklődésének középpontjában nem a kapitalizmus megdöntése, a munka vagy az elidegenedés felszámolása, az egyenlőség, a gazdagság, a közösségiség utópiája, a tőkés rendszer leírása, a proletárok tudományos szocialista világnézetének kialakítása vagy a magántulajdon megszüntetése állt. Marxot a proletárok forradalmi kommunista mozgalmában a tudat emancipációjának esélye izgatta. Diagnózisa szerint ezek a mozgalmak azért tudják kiaknázni a korszak objektíve adott kommunisztikus kapacitásait, mert a valóság szakadásai nem egyszerűen radikális cselekvési helyzetbe hozzák őket, de olyan „elméleti

³²⁴ Badiou, Alain: *The Communist Hypothesis*. London, Verso, 2010.

szükségleteket” is szülnek, amelyeket csak az egyéni és közösségi tudat új, saját formája és tartalma elégíthet ki. Ezen a jóslaton alapult Marx antipolitikai és alternatív politikai reményeinek nagy része is. Ahogyan Jacques Ranciere fogalmaz: az emancipáció nem más, mint kilépés a kisebbség (minority) szituációjából. A kisebbség helyzete akkor áll elő, amikor valaki mások irányítására szorul, mert az a közmegegyezés, hogy saját érzelmeinek és véleményének beláthatatlan következményei volnának számára. A pedagógiai szereposztásban az alárendelt oldalon állók jellemzően ebben a helyzetben vannak: a tanár megkérdőjelezi a diákot, mert tudását és érettségét nem tartja önmagával egyenértékűnek – a tanulás révén egyenlőséget és érettséget ígérve neki. De Ranciere szerint ugyanez a felállás jön létre a modern társadalomban az elitek, a munkaadók vagy éppen a tudomány kapcsán is. És paradox módon a korábbi marxizmusok nagy része, az államszocializmus élcsapata ugyanígy viszonyult a munkásokhoz.³²⁵ A marxi kommunizmus ebből következően nem is lehet más, mint az intelligencia kommunizmusa, az a feltételezés, hogy a munkássztyá kilép a kisebbség helyzetéből, saját tudatot alakít ki, létrehozza önmaga elméleteit, megszünteti az őt leigázó bér munkát és munkaerőpiacot, a munkahelyet magánéleti terepből nyilvános térré változtatja, újraszervezi a munkavégzést, és megszünteti az elidegenítő munkamegosztást, létrehozza a város és az ország vezetésének új módjait, a mindennapi élet új kereteit.

Ha van a marxi feltételezések között megrázóan téves, akkor a tudat emancipációjának jóslata biztosan az. Nem csak a „létező szocializmusok” látszanak ugyanis egyetlen szempillantás alatt Marx reményeivel ellentétesnek. (A hatalom mindenáron történő megragadásának és a marxizmus tudományos igazságainak pilléreire álló valamennyi marxizmussal egyetemben.) Maguk az eredeti marxi remények is túlzónak és tarthatatlannak bizonyulnak a XXI. századból visszatekintve. A modern nyugati társadalmakban a fennálló ideológia primátusa szinte mindvégig megkérdőjelezhetetlen volt, a politikai és társadalmi integráció újabb és újabb technikái már csírájában elfojtják a tőle való megszabadulásnak még a gondolatát is. Az értelmiség és a politika világa is átalakult, a titkos társaságok, a tömegmozgalmak, a politikai tömegsajtó hajdani nyilvánossága és a marxi értelemben vett teoretikus entellektüel összekapcsolódása pedig nem hozott létre egy világtörténelmileg új korszakot. Ráadásul amiről Marx úgy gondolta, hogy eldöntött tény, azóta sem történt meg: a proletárok Marx által feltételezett elméleti szükségleteit megalapozó ellentétek nem vezettek sem forradalomhoz, sem pedig egy közösségi prototársadalom létrejöttéhez. A marxi „radikális elképzelések” reményei nem is szerezhetők vissza: nincs autonóm munkástudat, sem egy társadalmi forradalom alapját jelentő proletár ellenkultúra. A lázadások, tüntetések, forradalmak ellenben hosszú évtizedek óta (a nyugati tőkés világot illetően legalábbis) a fennálló keretein belül zajlanak, a politikai radikalizmust gyarmatosította a nacionalizmus, a populizmus, a kommercializáció, az idegengyűlölet, a bezárkózó posztfasizmus, a szociáldarwinizmus és az individualista liberalizmus. Az utolsó olyan forradalmat, amelyet a

³²⁵ Ranciere, Jacques: Communism without Communists. In: Žižek, Slavoj (ed.): *The Future of Communism*. London, Verso, 2010.

„marxi radikális elképzelések” visszatéréseként lehetett ünnepelni, 1968-at nem a munkások vívták – azok inkább csak elárulták.³²⁶

3. A marxi életmű végezetül a legtágabb perspektívából, a marxizmus lehetségeségének perspektívájából nézve is befejezettnek tekinthető. A marxizmus viszonyulása Marxhoz alapvetően arra a feltételezésre épített, hogy a Mester életművéből nemcsak a jelen leírása vezethető le közvetlenül, nemcsak a kapitalizmusra vonatkozó általános igazság ismerhető meg – de azok a politikai, tudományos, történelmi projektek is, amelyek központi jelentőségűek. „A marxizmus történetét a legszemléletesebben háromszöggént ábrázolhatjuk, amely a történelmi helyzetből és alapító atyáinak kivételesen széles érdeklődési körének kettőséből fejlődött ki – írja Göran Therborn. – Ez az »izmus« három különböző sarokpontra épül, amelyek változó távolságra vannak egymástól, nem is említve a változó sarokpont-szövetségeket. Szellemileg a marxizmus mindenekelőtt történeti társadalomtudomány, a Wissenschaft átfogó értelmében, mely a kapitalizmus működésére összpontosít, általánosabban a történelmi fejlődésre, amelyet »végső fokon« a termelőerők és a termelési mód dinamikája határoz meg. Másodszor, a marxizmus az ellentmondások vagy a dialektika filozófiája ismeretelméleti és lételméleti törekvésekkel, nem kevésbé etikai következtetésekkel. Harmadszor, a marxizmus szocialista, munkásorientált politizálási mód volt, mely irányt és utat mutatott a fennálló rendszer forradalmi megdöntésére. A politikai volt a háromszög legmeghatározóbb pólusa, amelynek révén az »izmus« nem maradt pusztán intellektuális hagyomány, hanem társadalmi áramlattá vált. A történelmi materializmus a politikai gazdaságtan marxi kritikájával és a materialista dialektikával, az elidegenedés és az árufetisizmus társadalomfilozófiájával valódi szellemi vonzerőt gyakorolt, de ez általában a szocialista osztálypolitikához fűződő szimpátiához vagy elkötelezettséghez kapcsolódott.”³²⁷ A marxista Marx azt ígérte, hogy lehetségessé válik egy olyan filozófiai pozíció (nevezzük akár társadalomkritikai vagy dialektikus materialista pozíciónak), amely az értelmiség számára egy igen exkluzív és kiemelt szerepet ígért a „szolgalelkű”, „beszűkül”, „pozitivist”, „apologetikus” értelmiségiekkel szemben. Lehetőséget kínált továbbá a világtörténelmi folyamatba való bekapcsolódásra. A marxizmus „tudományos szocialista nézetei” közvetlenül a küldetését teljesítő, a reményeket hordozó munkásosztály és politikai szervezetei, majd a szocialista országok számára készültek, így a következő történelmi korszak eljövételét ígérték. Végezetül a marxi paradigma – képviselői szerint – felsőbbrendű tudományos paradigma volt a kapitalizmus sorsát illetően; az osztályelmélet, a politikai gazdaságtan vagy éppen a materialista dialektika kulcsot kínált a nagybetűs Igazsághoz.

A Marxhoz való viszonyulás ezen „közvetlen” módjai azonban napjainkra komolyan megkérdőjeleződtek. Hiszen valamennyi korábbi marxista projekttel kapcsolatban vég nélkül

³²⁶ Balázs Gábor: Kifulladásig. In: Barcsi Tamás – Szabó Gábor: *68 kísértése – írások az ellenkultúráról és örökségéről*. Pécs, József Műhely, 2008.

³²⁷ Therborn, Göran: A dialektika után – Radikális társadalomelmélet a posztkommunista világban. *Eszmélet*, 76. 2007. tél. Az írás megjelent a szerző *A marxizmustól a posztmarxizmus felé?* című könyvében is.

sorolhatók az elbizonytalanító kérdések. Tényleg igazolható a marxista tradíció elkülönülése és felsőbbrendűsége a többi társadalomtudományi-filozófiai tradícióval és elmélettel szemben? A marxista „társadalomkritikai pozíció” mai romantikus-szektás állapota tekinthető-e Marx bármifajta folytatásának: az elbutított, manipulált, jelenbe zárt „tömeg” és a kapitalista rendszer, a nyugati társadalom negativitásait és tarthatatlanságát ismerő „kritika” kettősségét nem tekintette volna Marx ideológiának? A „szellemi és aktuálpolitikai baloldal”, a „forradalmi apály és forradalmi dagály” megkülönböztetése a marxi értelemben nem romantikus és utópikus értelmiségi érzületeken alapszik-e csupán? Nem lehet, hogy a „marxista társadalomkritikai tradíció” – értelmiségi és politikai szerepeivel – a kapitalizmus korábbi korszakaiban volt csupán virulens és életképes?

De hasonló felvetések tehetők a „világtörténelmi főszerep” kérdéskörét illetően is. A kapitalizmus posztmodern korszaka ugyanis alapvetően változtatta meg a világtörténelem dinamikáját olyan jelenségekkel, mint a munkásosztály eltűnése, a munka vége és a fogyasztás, a kultúra, az ideológia felértékelődése. A marxizmus mint a világtörténelmi szubjektum szükségszerű küldetésének és céljainak leírása, mint az elnyomott és kizsákmányolt társadalmi többség „totálisan destruktív” forradalmának feltételezése, mint a magában való osztály tudatosítása, mint a közösségi formák és termelési-társadalmi modellek ezzel párhuzamos kikísérletezése tekinthető-e reális projektnek egyáltalán? Megtalálható-e a proletárok örököse a bázisát kereső társadalomkritika számára? Tekinthető-e bármilyen értelemben Marx folytatásának a társadalmi feszültségek politikai radikalizálására tett állandó kísérlet, függetlenül azok alanyától és tényleges céljától? Az eredeti marxista projekttel (vagy Marx egész életművével) összefér-e a depriváltakra, munkanélküliekre, hajléktalanokra, nyugdíjasokra, marginalizáltakra és leépültekre, atomizáltakra és partikuláris lényekre épülő „szocialista” vízió? Vagy a „létezett szocializmus” modelljének bármifajta továbbgondolása és figyelembevétel?

Egyáltalában: elképzelhető-e, hogy a jövő „forradalmi” (korszakhatárai) bármilyen formában is hasonlítani fognak a XIX. század barikádokra épülő, a gyár és a középületek körül forgó, egy aktussal mindent lerendezni vélő patetikus forradalmaira? Mindezek figyelembevételével talán nem véletlen, hogy napjaink „hithű marxizmusa” a leginkább a „közgazdaságtan”, a kapitalizmus rendszerösszeomlását bizonyító, a „szocializmus vagy barbárság” alternatívája nevében fellépő irányzatokban a legmagabiztosabb. De Marx valóban a „világtörténelem elfuserált Kasszandrája”³²⁸ lett volna, aki újra és újra megjósolja a rendszer strukturális válságát, ám mindig csalatkoznia kell? Mai értelemben vett közgazdász volt-e, aki egy tudományos módszer kidolgozására szánta életét? És mennyiben az ő „folytatása” a szörnyűségekkel, fasizmussal és globális katasztrófákkal való riogatás; a romantikus-hősies „én vagyok az egyetlen, aki megmondja” póz; vagy éppen a média, a hatalmasok és az iskolák ostromozása az igazság elhallgatása miatt?

³²⁸ Marshall, Alexander: *The Structural Crisis of Capital. Marx and Philosophy Review of Books*, 2010. August.

Olybá tűnik, végérvényesen le kell mondani arról a Marxról, aki közvetlenül lehetőségeket kínál követői, folytatói, aktualizálói számára. Marx a „lehetőségek lehetősége” lehet már csupán. A marxizmus véget ért, mert Marxból kiindulva módosított formában sem szervezhető többé totalitássá az elmélet (marxizmus), a gazdasági-társadalmi valóság (kapitalizmus), a politika (az osztályharc) és a világtörténelem (a kommunista forradalom). A kapitalizmus morális-humanitárius kritikája marxi értelemben éppen úgy ideológia lehet csupán, mint az elnyomottak, nyomorultak és kizsákmányoltak harcra buzdítása és a kapitalizmus összeomlásának „tudományos” bizonyosságából születő romantikus pozíció. Egy újabb Marx-reorganizáció esélye napjainkban az életművéhez való közvetett viszonyulások kialakításának évtizedek óta zajló folyamatában rejlik: Marx visszafordíthatatlanná váló multipolarizálásában, szubjektivizálásában és klasszicizálásában.

Ahogy Terrell Carver *The Postmodern Marx* című könyvében kifejti: a marxi életmű recepciója valójában mindig is multipoláris volt, hiszen a különböző értelmezők egészen különböző dolgokat kerestek szövegeiben. Az elmúlt évtizedekben az egyre szaporodó értelmezések odavezettek, hogy az egységes Marx-portréra vonatkozó korábbi igény nem volt tartható többé. Marx „posztmodernizálódása” azt jelenti, hogy többé senki sem mondhatja meg, mit olvassanak ki a német gondolkodó munkáiból, miért forgassák műveit, és hogyan olvassák szövegeit. Az olvasatok, témák, értelmezések sokasága azt eredményezte, hogy olyan új dimenziók tömkelege jött létre, amelyek kitágították azoknak a körét, akik kapcsolódási pontokat találhatnak Marxhoz. Ennek feltétele a marxista olvasat töretlen dekonstrukciója, vagyis folytatódik a marxi hagyaték megtisztítása. A marxizmus dekonstrukciója persze szükségszerűen eredményezi a korábbi kommunista-szakszervezeti politika, a munkásmozgalmi szimbolikus valóság, a létező szocializmusok vagy éppen a marxista tudományos doktrína leválasztását Marxról. A marxi ideológiaelméletek rekonstrukciójának fontos szerep juthat véleményünk szerint mind a találkozási pontok megsokszorozásában, mind a marxista olvasat retrospektív értelmezéseinek kiszűrésében. Ráadásul az ideológiaelméletek középpontba állítása számtalan újszerű kiindulóponthoz és értelmezéshez vezethet az életmű egész dinamikáját, a *Kommunista Kiáltványt* és más kulcsszövegeket, hosszú ideje berögzött interpretációkat, az egyes fogalmak és szövegrészek tartalmi mélységeit és sokoldalúságát illetően.

A „többdimenziós Marx” létrejöttével párhuzamosan évtizedek óta zajlik az életmű szubjektivizálása is. John Elster már a nyolcvanas években kijelentette, hogy a marxizmus fogalmának jelentését gyökeresen meg kell változtatni. „Arra a kérdésre tehát, hogy marxista vagyok-e, és hogy milyen teoretikus alapon vagyok marxista, nagyon konkrét válaszom van. Ha marxistának lenni azt jelenti, hogy valaki fenntartja mindazt a tézist, amelyeket Marx saját legfontosabb gondolatainak vélt [vagy amit általában annak tartottak] – a tudományos szocializmust, a munka-érték elméletet, a süllyedő profitrátá elképzelését, az elmélet és gyakorlat egyesítésének projektét egy forradalmi harc keretei között, a kommunizmusba való folytonosság nélküli átmenetet –, akkor természetesen nem vagyok marxista. De ha marxistának lenni azt jelenti, hogy valaki saját gondolatait és szellemi projektjeit vissza tudja

vezetni Marxra, akkor ezzel tudok azonosulni. Számomra például kikerülhetetlen a dialektikus módszer, az elidegenedés, a kizsákmányolás vagy az osztályszempont, persze egy erősen átértelmezett és újrakonstruált formában.” Marx szubjektivizálása során nyilvánvalóvá vált, hogy a filozófus aktualitása, érvényessége, hatása nem közvetlenül szövegeiben keresendő – hanem azokban a szellemi teljesítményekben, amelyeket a mai gondolkodók hoznak létre többek között az ő (akár alig érzékelhető) inspirációjára. Marxnak például bizonyosan nem volt szándéka paradigmatisztikus elméleteket kidolgozni (többek között) az ökológia, a gender, a demokráciaelmélet, a vágy, a diszkurzivitás, a globalizáció, a fogyasztás vagy éppen az ideológia témakörében – mégis fontos és megkerülhetetlen előfutárnak és forrásnak tarthatják azok, akik a posztmodern korszakban ezekkel a kérdésekkel foglalkoznak.

A posztmarxista szerzők kezdettől fogva nagyszerűen érzékelték, hogy a klasszikus marxista elméleteken egyszerűen túlhalad a modern kapitalizmus, ráadásul Marx életműve elválaszthatatlan korának gondolkodásmódjától. A mai jelenségek analízisét, a kortárs radikális politikát nem lehetséges többé Marxra alapozni. Marx szubjektivizálása azon a feltételezésen alapul, hogy Marxban azokat az érvényes kiindulópontokat lehet csupán megtalálni, amelyekből a jelen viszonyai között érvényes, de Marxon és a marxizmusokon túl jutó elméletekhez és politikákhoz juthatunk. Az elmúlt évtizedekben ezt a posztmarxista programot kétségtelenül életben tartotta, hogy olyan új jelenségekkel kellett szembenézni, mint a globalizáció, a környezetkárosítás, a migráció, a neoliberalizmus, a terrorizmus, a jobboldali radikalizmus, az információs robbanás, a genetika gyakorlati alkalmazása, a nemzetközi hitelválság; és olyan új emancipációs politikákkal ismerkedtünk meg, mint az antiimperializmus, az alterglobalizációs mozgalmak, a vallási fundamentalizmusok, az új emberi jogi szerveződések vagy éppen a jóléti állam védelmében fellépő szakszervezeti megmozdulások. Egyre világosabban látszik viszont, hogy a posztmodern marxizmus képviselői azt látták jól, hogy ezek nem lehetnek képesek egy valódi történelmi alternatíva politikai és szellemi megszervezésére. Nagy valószínűséggel közép- vagy hosszú távon a fennállóból fog kiemelkedni saját radikális alternatívája. Így ennek intellektuális feltérképezése, az eljövendő kritikai ész létrehozatala a feladat, amelyben már csak igen indirekt szerep juthat Marxnak. Az új évezred első dekádjának végén kialakul egyfajta „posztbaloldali” szituáció.³²⁹ Vagyis a radikalizmus, a forradalom, az alternatíva, az emancipáció és önszerveződés hagyományos politikái és a nekik megfelelő értelmiségi narratívák és szerepek nem tarthatók fenn, miközben jelenleg nem rendelkezünk tudással arra vonatkozólag, hogy mi következik helyettük. Az új világban megváltozik a tudás, az ész és az ideológia funkciója, működése és státusza, ezzel a régi baloldal végérvényesen elveszti a lába alól a talajt. Az ideológiaelméletnek végérvényesen elsődlegességet kell adni egy olyan időszakban, amikor nem lehet többé felszabadulni az ideológia alól a kritikai ész, az elnyomás, a kizsákmányolás és a valóság negatívumai nevében – mert az ésszerűség, a szabadság, a mobilitás és a valóság áldásai az ideológia elfogadását és (minden kétség

³²⁹ Kiss Viktor: *Leértékelt társadalom*. Budapest, Új Mandátum Kiadó, 2009.

ellenére) védelmét feltételezik. Az önmagát általuk igazoló ideológia valóságának részeként létezhetnek csupán. S mi adhat egy ilyen „ideológiakritikai” korhangulat számára több inspirációt, mint az a Marx, aki először vetette fel az ideológia konzervatív természetét, szerepét a társadalmi-politikai integrációban és szublimációban?

Marx posztmodernizációja végezetül nem lehetne teljes életművének klasszicizálása nélkül sem. Azt mondhatjuk, hogy ebben az értelemben a „posztmodern Marx” lényegében a „marxista Marx” negatívja. Míg korábban az volt a kérdés, mi érvényes, aktuális, folytatható, befejezhető Marxban, miért a jövő gondolkodója számunkra – addig ma abból érdemes kiindulni, mi a helyzet, mi változott, mi ért véget Marxhoz képest. Marxot vissza kell helyezni saját korába, leválasztani magunktól, hogy megérthessük, mi van ma egészen máshogy, miről nem írhatott hajdanán, miben nem segít nekünk. Bármit is hozzanak fel Marxszal szemben, azt az egyet nem lehet letagadni, hogy központi helye van a múlt megértésében, ahonnan érkezünk. Mindez nem Marx depolitizálása, eszmetörténeti érdekességgé száműzése, vagy lassú elfelejtése. A kapcsolódási pontok, a személyes inspirációk Marxán túl ugyan a tegnap Marxa vár csak ránk, aki azonban újra fontos forrás lehet számunkra azzal a feltétellel, hogy felszabadít: nem kell többé követnünk, pótolnunk és érvényesítenünk őt. Terry Eagleton, Fredric Jameson, Antonio Negri, Terrell Carver, Slavoj Žižek, Zygmunt Bauman vagy éppen Jean Baudrillard ennek az új nézőpontnak az úttörői; ahogyan utóbbi fogalmaz: „Valamikor a tőke elkerülhetetlen hanyatlásának logikájára hivatkozva Marxszal együtt a politikai gazdaságtan végéről álmodtunk – arról, hogy megszűnnek az osztályok, és a társadalmi lét átláthatóvá válik. Majd Marxszal is szembefordulva arról álmodoztunk, hogy a megoldás a gazdasági posztulátumok tagadásában rejlik, azt a radikális alternatívát választottuk, amely előfeltételezésében és végső következtetéseiben egyaránt tagadja a gazdaság és a politika elsőbbségét, és amely szerint a politikai gazdaságtan meg fog szűnni, mert legyőzi a saját szimulákruma és az övénel fejlettebb logika. Ma már egyáltalán nem is kell a politikai gazdaságtan végéről ábrándoznunk, mert a szemünk előtt, saját magától enyészik el, és változik át a spekuláció gazdaságon túli gazdaságává, teszi csúffá saját logikáját és fejlődik át vibráló, önkényes szabályokkal működő végzetes társasjátékká...”³³⁰

A multipoláris, szubjektivizált és klasszicizált Marx, a posztmodern Marx persze alapvetően fog különbözni korábbi önmagától. Marx korábban olyan Nap volt, amely fényével mindent beragyogott, amely pályára állította maga körül a nagy bolygókat, amely nem hagyhatta érintetlenül az átrobogó üstökösöket sem. Mára Marx a modernitás Fekete Lyukává vált: egyetlen ponttá zsugorodott, hihetetlen energiát sűrített magába. Nem ismerjük természetét, de rögvést és nyomtalanul elnyel, ha nem vagyunk elég óvatosak. De éppen ezért lehet ellenállhatatlanul izgalmas számunkra...

³³⁰ Baudrillard, Jean: *Az utolsó előtti pillanat. A közönyös paroxista*. Budapest, Magvető Kiadó, 2000.

BIBLIOGRÁFIA

A nemzetközi trendeknek megfelelően a hivatkozások listája nem tartalmazza Marx több tucatnyi művét, ezek elérhetőségét a lábjegyzetek pontosan tartalmazzák. A beazonosítást megkönnyíti, hogy magyarul megjelent a Marx és Engels Művei (*MEM*) sorozat valamennyi kötete.

Abercrombie, Nicholas: *The Dominant Ideology Thesis*. London–Boston, G. Allen & Unwin, 1980.

Adamson, Walter: *Marx and the Disillusionment of Marxism*. Berkeley, University of California Press, 1985.

Adorno, Theodor W. – Horkheimer, Max: *A felvilágosodás dialektikája: Filozófiai töredékek*. Budapest, Gondolat–Atlantisz, 1990.

Alexandre, R. S: *The Hero as Houdini Napoleon and 19th Century Bonapartism. Modern and Contemporary France*, 2000/4.

Althusser, Louis and Balibar, Etienne: *Reading Capital*. London, Verso, 2009. (Eredeti megjelenés: *Lire le Capital*. Paris, La Découverte, 1965.)

Althusser, Louis: *On Marxism*. London, Verso. 1997.

Althusser, Louis: *Reply to John Lewis*. In: uő: *On Ideology*. London, Verso, 2007.

Althusser, Louis: *Ideology and ideological state apparatus*. In: Althusser, Louis: *On Ideology*. London, Verso, 2007. (Eredeti megjelenés: *Idéologie et Appareils d'Etat. La Pensée*, n° 151, juin 1970)

Ancsel Éva: *Három tanulmány: A szabadság dilemmái; A megrendült öntudat mítoszai; Írás az éthoszról...* Budapest, Kossuth Kiadó, 1983.

Anderson, Kevin: *Lenin, Hegel, and Western Marxism*. University of Illinois Press, 1995.

Anderson, Perry: Megújulások. *Eszmélet*, 50.

Anderson, Perry: *Considerations on Western Marxism*. London, NLB, 1976.

Aptheker, Herbert: *Introduction*. In: MacIntyre, Alasdair C.: *Marxism and Christianity: a symposium*. London, Humanities Press International, 1968.

Arendt, Hannah: *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1992.

Arendt, Hannah: *Múlt és jövő között*. Budapest, Osiris Kiadó, 1995.

Aron, Raymond: *Az értelmiség ópiuma*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2006.

Aronson, Ronald: *After Marxism*. New York, The Guilford Press, 1994.

Avineri, Shlomo: *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Ágh Attila: „A német ideológia” történetfelfogása. Budapest, Akadémiai Kiadó – Zrínyi Kiadó, 1976.

Ágh Attila: *A marxi történetfilozófia kialakulása*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1975.

Ágh Attila: *A materialista történetfelfogás születése: A Gazdasági-filozófiai kéziratok történetfelfogása*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1974.

Badiou, Alain: *A század*. Budapest, Typotex Kiadó, 2009.

Badiou, Alain: A kommunizmus múltja, jelene és jövője. *Fordulat*, harmadik folyam, ötödik szám, 2009. nyár.

Badiou, Alain: *The Communist Hypothesis*. London, Verso, 2010.

Balázs Gábor: Kifulladásig. In: Barcsi Tamás – Szabó Gábor: *68 kísértése – írások az ellenkultúráról és örökségéről*. Pécs, József Műhely, 2008.

Balibar, Etienne: *The Philosophy of Marx*. London, Verso, 2007. (Eredeti megjelenés: *La philosophie de Marx*. La Découverte, Repères, 1993.)

Balibar, Etienne: In Search of the Proletariat. The Notion of Class Politics in Marx. In: uő: *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*. New York, Routledge, 1994. 125–151. (Eredeti megjelenés: *Race, Nation, Classe*. [Avec Immanuel Wallerstein.] Paris, La Découverte, 1988.)

Balibar, Etienne: The Vacillation of Ideology. In: Nelson, Cary (ed.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana, University of Illinois Press – Lawrence Grossberg, 1988.

Balogh István: *A forradalmi ész kritikája*. Budapest, Magyar Szocialista Munkáspárt. Társadalomtudományi Intézet, 1990.

Balogh István: Globális klímaváltozás és formációelmélet. *Fordulat*, harmadik folyam, második szám 2008. tavasz

Balogh István – Karácsony András: *Német társadalomelméletek: témák és trendek 1950-től napjainkig*. Budapest, Balassi Kiadó, 2000.

Balogh István: Politikai társadalomelmélet. (Vázlat a társadalomelméleti paradigmák történeti változásáról). *Politikatudományi Szemle*, XIX. 2010/1. 31–64.

Bourdieu, Pierre: *A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről*. Budapest, Napvilág Kiadó, 2002.

Barker, Jason: *Alain Badiou: a Critical Introduction*. London, Pluto Press, 2002.

Baronovitch, L.: „Two Appendices to a Doctoral Dissertation: Some Light on the Origin of Karl Marx’s Dissociation from Bruno Bauer and the Young Hegelians”. *Philosophical Forum*, 1978/2–4.

Barrett, Michele: *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*. Stanford Calif., Stanford University Press, 1991.

Baudrillard, Jean: *A tárgyak rendszere*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1987.

Baudrillard, Jean: *The Consumer Society: Myths and Structures*. London, Sage Publications, 1998. (Eredeti megjelenés: *La société de consommation*. Paris, S.G.P.P./Denoël, 1970.)

Baudrillard, Jean: *Az utolsó előtti pillanat. A közönyös paroxista*. Budapest, Magvető Kiadó, 2000.

Bayer József (szerk.): *Tükör által homályosan*. Budapest, MTA Társadalomtudományi Intézet, 1990.

Bauer, Bruno: The Trumpet of the last Judgement over Hegel. In: *The Young Hegelians: An Anthology*. Atlantic Highlands, N.J., Prometheus Books, 1997. 177–187. (Eredeti címe: *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*, 1941.)

Bauman, Zygmunt: A munkaetikától a fogyasztás esztétikájáig. *Replika*, 2005. november.

Bensaid, Daniel: The Return of Strategy. *International Socialism*, 2007. Issue 113.

Bensaid, Daniel: The Powers of Communism. *International Viewpoint*, IV420 - January 2010.

Bergyajev, Nyikolaj Alekszandrovics: *A történelem értelme*. Budapest, Aula Kiadó, 1994.

Berki K. N.: Though Marx and Though Hegel: Marx’s Road to Communism. *Political Studies*, 2006. december. Volume 38, Issue 4,

Berstein, Eduard: *A szocializmus előfeltételei és a szociáldemokrácia feladatai*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1989.

Best, Steven – Kellner, Douglas: *Debord and the Postmodern Turn: New Stages of the Spectacle*. *Substance*, 90. 1999.

Best, Steven – Kellner, Douglas: *Debord, Cybersituations, and the Interactive Spectacle*. *Substance*, 28 (3), 129–156.

Best, Steven – Kellner, Douglas: *The Postmodern Turn*. New York, The Guilford Press, 1997.

Best, Steven: *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas*. New York, Guilford Press, 1995.

Bidet, Jacques: *Exploring Marx's Capital: Philosophical, Economic and Political Dimensions*. Leiden; Boston, Brill Academic Publishers, 2007. (Eredeti megjelenés: *Que faire du Capital?* Klincksieck, 1985.)

Bjorge, Nathan W.: *The Inverted Essence: the Young Hegelian Critique of Religion 1835–1845*. (Konferencia-előadás.) Berkeley, California, April 2009.

Blackledge, Paul: What was done? *International Socialism*, Issue 111. 2007.

Bloch, Ernst: *Az utópia szelleme*. Budapest, Gond – Cura Alapítvány, 2007.

Blunden, Andy and Lucas, Rob: *Marx Myths & Legends*. marxmyths.org 2005.

Breckman, Warren: *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory: Dethroning the Self*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Breckman, Warren: The Symbolic Dimension and the Politics in Left Hegelianism. In: Moggach, Douglas: *The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Brenkert, George G.: *Marx's ethics of freedom*. London–Boston, Routledge & K. Paul, 1983.

Brockelman, Thomas: The Failure of the Radical Democratic Imaginary. *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 29, No. 2, 2003.

Buck-Morss, Susan: *Origin of Negative Dialectics*. New York, Free Press, 1979.

Callari, Antonio (ed.): *Marxism in the Postmodern Age*. New York, Guilford Press, 1994.

Callinicos, Alex: *Against Post-modernism: A Marxist Critique*. London, Blackwell Publishers, 1990.

Callinicos, Alex: *The Resources of Critique*. New York, Polity Press, 2006.

Callinicos, Alex: *Making History: Agency, Structure, and Change in Social Theory*. Chicago, Haymarket Books, 2009.

Carlsnaes, Walter: *The Concept of Ideology and Political Analysis: a Critical Examination of its Usage by Marx, Lenin and Mannheim*. London, Greenwood Pr., 1981.

Carvel, Terrell: Re-Translating the Manifesto: New Histories, New Ideas. In: Cowling, Mark: *The Communist Manifesto: New Interpretations*. New York, NYU Press, 1998.

Carver, Terrell: *Marx and Engels: the Intellectual Relationship*. Bloomington, Indiana University Press, 1984.

Carver, Terrell: *The Postmodern Marx*. Manchester, Pennsylvania State University Press, 1999.

Castoriadis, Cornelius: *Recommencing the revolution*. In: uő: *Political and Social Writings: 1961–1979*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

Cieszkowski, August von: Prolegomena to historiosophie. In: *The Young Hegelians: An Anthology*. Atlantic Highlands, N.J., Prometheus Books, 1997. (Eredeti címe: Prolegomena zur Historiosophie, 1838.)

Claeys, Gregory: „Individualism”, „Socialism” and „Critical Science”: Development of a Coneception 1800–1850. *Journal of the History of Ideas*. 1986. 1.

Cleaver, Harry: Introduction. In: Negri, Antonio: *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*. Brooklyn, N.Y., Autonomedia, 1991.

Clegg, John: *Rereading Marx on Ideology*. Presented to the Marx and Philosophy Society, Joe McCarney memorial conference, London Knowledge Lab. 25 October 2008.

Cohen, G. A.: *Karl Marx's Theory of History. A Defence*. Princeton, NJ. Princeton University Press, 2000.

Cornforth, Maurice: Partisanship and Objectivity. In: „Theoretical Work”. *Australian Marxist Review*, No. 37, April 1997.

Cornu, Auguste: *Marx és Engels I–II*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1970.

Daly, James: *Marx and the Two Enlightenments*. In: Twentieth World Congress of Philosophy. Boston, Massachusetts U.S.A. 10–15 August. 1998.

Darkovski, Kiril D.: *Az ideológia vége, vagy a vég ideológiája*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1976.

Debord, Guy: *A spektakulum társadalma*. Budapest, Balassi – BAE Tartóshullám, 2006.

Decker, Peter: *Amit Marxtól lehetne megtanulni*. (Ford. Amelie Lanier.) <http://www.alanier.at/Marx2.html>.

Derrida, Jacques: *Marx kísértetei: az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé*. Pécs, Jelenkor Irodalmi és Művészeti Kiadó, 1995.

Derrida, Jacques: Marx & Sons. In: *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. London, Verso, 2008. (Eredeti megjelenés: *Marx & Sons*. Presses Universitaires de France – PUF, 2002.)

Dijk, Teun A. van: *Ideology: a Multidisciplinary Approach*. Thousand Oaks, Sage Publications, 1998.

Donald, James – Hall, Stuart: *Politics and Ideology: a Reader*. Milton Keynes, Open University Press, 1986.

- Drucker, H. M.: Marx's Concept of Ideology. *Philosophy*, 1972 4.
- Eagleton, Terry: *After Theory*. New York, Basic Books, 2004.
- Eagleton, Terry: *Ideology: An Introduction*. London – New York, Verso, 1991./2007.
- Eagleton, Terry: Marxism Without Marxism. *Radical Philosophy*, 73. 1995/5.
- Eccleshall, Robert et al.: *Political Ideologies: An Introduction*. New York, Routledge. 2003.
- Elster, Jon: *Making sense of Marx*. Cambridge [Cambridgeshire] – New York, Cambridge University Press, 1985.
- Elster, Jon: *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge [Cambridgeshire] – New York, Cambridge University Press, 2008.
- Engels, Friderich: A társadalmi reform előrehaladása a kontinensen. *MEM* 1.
- Engels, Friedrich: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. *MEM* 20.
- Engels, Friedrich: Anti-Dühring. *MEM* 22.
- Engels, Friedrich: A család, a magántulajdon és az állam eredete. *MEM* 21
- Engels, Friedrich: A nemzetgazdaság bírálatának vázlata. *MEM* 1.
- Engels, Friedrich: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. *MEM* 19.
- Engels, Friedrich: *A tőke* II. kötetének előszava. *MEM* 4.
- Engels, Friedrich: IV. Frigyes Vilmos, Poroszország királya. *MEM* 1.
- Engels, Friedrich: Wuppertali levelek. *MEM* 1.
- Ertürk, Korkut A.: Marx, Postmodernity and Transformation of the Individual. *Radical Political Economics*, 1999/1.
- Eyerman, Ron: False Consciousness and Ideology in Marxist Theory. *Acta Sociologica*, 1981. (Vol. 24,) 1-2, 43-56.
- Fedoszejev, P. N.: *Karl Marx életrajz*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1971.
- Fehér Ferenc: *A megfagyott forradalom: Értékezés a jakobinizmusról*. Budapest, Cserépfalvi Kiadó, 1992.
- Fehér Ferenc: The Sphinx of the revolution. In: Heller, Ágnes – Fehér, Ferenc: *Grandeur and Twilight of Radical Universalism*. New Brunswick, N.J., Transaction Publishers, 1991. (Magyarul in: *Marx és a modernitás*.)
- Fehér Ferenc – Heller Ágnes: *Kelet-Európa „dicsőséges forradalmai”*. Budapest, T-Twins Kiadó, 1992.

Fehér Ferenc – Heller Ágnes: *Marx és a modernitás*. Budapest, Argumentum, Lukács Archívum, 2002.

Feuerbach, Ludwig: The Essence of Christianity. In: *The Young Hegelians: An Anthology*. Atlantic Highlands, N.J., Prometheus Books, 1997. 95. (*Das Wesen des Christenthums*, 1841, magyarul: *A kereszténység lényege*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1961.)

Feuerbach, Ludwig: *Előzetes tézisek a filozófia reformjához (1842)*. In: uő: *Válogatott filozófiai művei*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979.

Fine, Robert: Marx–Hegel Relationship: Revisionist Interpretations? *Capital & Class*, Autumn 2001.

Foster, John Belamy: *The Ecological Revolution: Making Peace with the Planet*. New York, Monthly Review Press, 2009.

Foucault, Michel: *A szexualitás története*. I–III. Budapest, Atlantisz Kiadó, 1996–1999.

Foucault, Michel: *Felügyelet és büntetés: A börtön története*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1990.

Fromm, Erich: *A szeretet művészete*. Budapest, Háttér Kiadó, 1993.

Fromm, Erich: *Az önmagáért való ember: az etika pszichológiai alapjainak vizsgálata*. Budapest, Napvilág Kiadó, 1998.

Fuller, Steve: *Az entellektüel: a negatív gondolkodás pozitív ereje*. Budapest, Napvilág Kiadó, 2006.

Furet, François: *Egy illúzió múltja: esszé a 20. század kommunista ideológiájáról*. Budapest, Európa Kiadó, 2000.

G. Fodor Gábor: Voegelin For Beginners. Eric Voegelin politikai filozófiájához. *Kommentár*, 2007. 1.

Gervai Pál – Trautmann László: *Sztálin elméleti rendszeréről*. Budapest, Aula Kiadó, 1998.

Geuss, Raymond: *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Geyer, R. Felix: *Alienation Theories: a General Systems Approach*. Oxford – New York, Pergamon Pr., 1980.

Gibson-Graham, J. K.: *The End of Capitalism (as we knew it): a Feminist Critique of Political Economy*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006.

Gilbert, Alan: *Marx's Politics: Communists and Citizens*. New Brunswick, N.J., Rutgers University Press – Martin Robertson & Co Ltd., 1981.

Gilbert, Felix: *History: Politics or Culture? Reflexions on Ranke and Burckhardt*. Princeton, Princeton University Press, 1993.

Giroud, Françoise: *Jenny Marx, avagy az ördög felesége*. Budapest, Európa Kiadó, 2005.

Goldstein, Philip: *Post-Marxist Theory: an Introduction*. Albany, State University of New York Press, 2005.

Goodwin, Barbara: *Using political ideas*. Chichester; Hoboken, NJ, Wiley, 2007.

Gottlieb, Roger S.: *Marxism, 1844–1990: Origins, Betrayal, Rebirth*. New York, Routledge and Kegan Paul, 1992.

Gouldner, Alvin W.: The Future of Intellectuals and The Rise of the New Class: a Frame of Reference, Theses, Conjectures, Arguments, and an Historical Perspective on the Role of Intellectuals and Intelligentsia. In *The International Class Contest of The Modern Era*. London, Basinstoke – Macmillan, 1979.

Gouldner, Alvin W.: *Against Fragmentation: The Origins of Marxism and the Sociology of Intellectuals*. New York, Oxford University Press, 1985.

Gouldner, Alvin W.: Theory and Ideology. In: uő: *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*. New York, Basic Books, 1973 (4. fej. „The Politics of the Mind”).

Graham, Keith: *Karl Marx: Our Contemporary Social Theory For a Post-Leninist World*. New York, Harvester Wheatsheaf – University of Toronto Press, 1992.

Gramsci, Antonio: Hegemony, Intellectuals, and the State. In: Storey, John: *Cultural Theory and Popular Culture: a Reader*. New York, Pearson Longman, 2009. 85–92.

„Guide to New Times”. *Marxism Today*, 1988. october, 4–7.

Habermas, Jürgen: *Válogatott tanulmányok*. Budapest, Atlantisz Kiadó, 1994.

Hamersveld, Marcel van: *Könyörtelen messianizmus: a kommunizmus követői és áldozatai*. Szentendre, Kairosz Kiadó, 2001.

Hardt, Michael – Negri, Antonio: *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. London, Penguin, 2006.

Hardt, Michael: Spinoza’s Democracy: The Passions of Social Assemblages. In: Callari, Antonio (ed.): *Marxism in the Postmodern Age*. New York, Guilford Press, 1994.

Harman, Chris: Base and Superstructure. *International Socialism*, No. 32, Summer 1986, 3-4.

Hartley, George: *The Abyss of Representation: Marxism and the Postmodern Sublime*. Durham, Duke University Press, 2003.

- Harvey, David: *A Companion to Marx's Capital*. London, Verso, 2010.
- Haskó Katalin: *Marx és Proudhon*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1988.
- Hawkes, David: *Ideology*. London – New York, Routledge, 2003.
- Hayek, Friedrich: *Út a szolgáshoz*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1991.
- Held, David: *Introduction to Critical Theory*. London, Hutchinson, 1980.
- Held, David: *Models of Democracy*. Cambridge, Polity Press, 2006.
- Heller Ágnes: *A mindennapi élet*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1970.
- Heller Ágnes: A munka paradigmája – a termelés paradigmája. In: Heller Ágnes – Fehér Ferenc: *Marx és a modernitás*. Budapest, T-Twins Kiadó, 1993.
- Heller Ágnes: *A történelem elmélete*. Budapest, Múlt és Jövő Kiadó, 2001.
- Heller Ágnes: *Érték és történelem*. Budapest, Magvető Kiadó, 1969.
- Heller Ágnes: *Marx szükséglet-elmélete*. Budapest, TEK Mirror, 1986.
- Heller Ágnes: *Radical Philosophy*. Oxford, Blackwell, 1986.
- Hobsbawm, E. J.: *A forradalmak kora, 1789–1848*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1964.
- Hoggart, Richard: *Művelődés, gondolkodás, szokások: az angol munkásosztály – belülről*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1975.
- Hook Sidney: Marx and Moses Hess. *New International*, 1934 (internet).
- Holloway, John: *Change The World Without Taking Power. The Meaning of Revolution Today*. London, Pluto Press, 2007.
- Hunt, Tristram: *The Frock-Coated Communist*. Camberwell, Vic. – London, Penguin Books, 2009.
- Huszár Ákos: *A kritikai elmélet rekonstrukciója – Újosztály-elméletek és civiltársadalom-elméletek a rendszerváltás időszakában*. Budapest, Napvilág Kiadó, 2009.
- Huszár Ákos: Marx és a kritikai elmélet. *Replika*, 59. 2007.
- Hyams, Edward: *Pierre-Joseph Proudhon: His Revolutionary Life, Mind and Works*. New York, Taplinger, 1979.
- Jaggar, Alison: Moral Justification, Philosophy, and Critical Social Theory – A Symposium on Cornel West's „The Ethical Dimensions of Marxist Thought”. *Monthly Review*, June, 1993.
- Jameson, Fredric: *Politics of Utopia*. *New Left Review*, 2004. január-február

Jameson, Fredric: *A posztmodern, avagy a késői kapitalizmus kulturális logikája*. Budapest, József Műhely, 1998.

Jameson, Fredric: *Marxism and Postmodernity*. In: Kellner, Douglas (ed.): *Postmodernism / Jameson / Critique*. New York, Maisonneuve Press, 1991.

Jameson, Fredric: *Postmodern and Consumer Society*. In: uő: *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983–1998*. London, Verso, 2009.

Jameson, Fredric: *Actually Existing Marxism*. In: Saree Makdisi et al.: *Marxism beyond Marxism*. New York, Routledge, 1996

Jameson, Fredric: *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. New York, Routledge, 2006.

Jessop, Bob: *The Communist Manifesto as an Historical Document*. *Economy and Society* (Japan), 1999. I.

Jones, Gareth Stedman: *Engels and the Invention of the Catastrophic Conception of Industrial Revolution*. In: Moggach, Douglas: *The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Jordan, Z. A.: *The Evolution of Dialectical Materialism*. London, Macmillan, 1967.

Kain, Philip J.: *Marx and Modern Political Theory: From Hobbes to Contemporary Feminism*. London, Rowman & Littlefield, 1993.

Kamenka, Eugene: *The Ethical Foundations of Marxism*. London; Boston, Routledge and Kegan Paul, 1972.

Kellner, Douglas: *The End Of Orthodox Marxism*. In: Callari, Antoino et al.: *Marxism in the Postmodern Age: Confronting the New World Order*. New York, Guilford Press, 1994.

Kiss Viktor: *A baloldaliság „kísértetei”*. Budapest, Új Mandátum Kiadó, 2004.

Kiss Viktor: *Leértékelt társadalom*. Budapest, Új Mandátum Kiadó, 2009.

Kiss Viktor: *Kritikai gondolkodás és politika*. *Világosság*, 2006/6–7.

Kiss Viktor: *Hét kérdés az Indymédián*. *Indymedia.hu*, 2010. április 9.

Kołakowski Leszek: *Marxism and beyond: on Historical Understanding and Individual Responsibility*. London, Pall Mall P., 1969.

Kołakowski, Leszek: *Karl Marx and the Classical Definition of Truth*. In: uő: *Toward a Marxist Humanism*. New York, Grove Press, 1968.

Kołakowski, Leszek: *Main Currents of Marxism: The Founders – The Golden Age – The Breakdown*. London, W.W. Norton & Co., 2008.

Kouvelakis, Stathis: *Philosophy and Revolution: From Kant to Marx*. London, Verso, 2003.

Kramnick, Frederick Isaac: *The Age of Ideology: Political Thought, 1750 to the Present*. London, Prentice-Hall, 1979.

Laclau, Ernesto: „Why do Empty Signifiers Matter to Politics?” In: uó: *Emancipation(s)*. London, Verso, 1996. 36–46.

Laclau, Ernesto: *Politics and Ideology in Marxist Theory*. London, Verso, 1979.

Laclau, Ernesto – Mouffe, Chantal: Post-Marxism Without Apologies. *New Left Review*, I/166. November–December 1987

Laclau, Ernesto – Mouffe, Chantal: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London, Verso, 2001.

Larrain, Jorge: *The Concept of Ideology*. London. Hutchinson, 1979.

Larrain, Jorge: *Marxism and Ideology*. London, Ashgate Publishing, 1983.

Lefebvre, Henri: *Critique of Everyday Life*. London – New York, Verso, 2000. (Eredeti megjelenés: *Critique de la vie quotidienne*. II. *Fondements d’une sociologie de la quotidienneté*, Paris: L’Arche, 1961.)

Lenin, V. I.: Mi a teendő? *Lenin Összes Művei*, 41.

Lenin, V. I.: A marxizmus három forrása és három alkotórésze. In: *Válogatás Lenin műveiből*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1988.

Lenin, V. I.: *Materializmus és empirokriticizmus*. Budapest, Szikra kiadás, 1949.

Lenin, V. I.: Állam és forradalom. In: *Válogatás Lenin műveiből*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1988.

Lewis, John: *The Marxism of Marx*. London, Lawrence and Wishart, 1972.

Lewis, John: *The Life and Teaching of Karl Marx*. London, k. n., 1965.

Liebich, Andre: Hegel, Marx, and Althusser. *Politics Society*, 1979/9.

Lindsay, Jack: *The Crisis in Marxism*. Bradford-on-Avon, Moonraker, 1981.

Lovell, Terry: *Pictures of Reality: Aesthetics, Politics, Pleasure*. London, BFI Publishing, 1980.

Löwy, Michael: The Poetry of the Past. In: Jessop, Bob: *Karl Marx’s Social and Political Thought*. New York, Routledge. 1999.

Löwy, Michael: *The Theory of Revolution in the Young Marx*. Chicago, Haymarket Books, 2005. (Eredeti megjelenés: *La Théorie de la révolution chez le jeune Marx*. Paris, Maspero, 1970.)

Lukács György: A bolsevizmus mint erkölcsi probléma. In: uő: *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető Kiadó, 1971.

Lukács György: *Lenin*. Budapest, Magvető Kiadó, 1977.

Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető Kiadó, 1971.

Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról II.* Budapest, Magvető Kiadó, 1976.

Lukes, Steven: *Marxism and Morality*. Oxford – New York, Oxford University Press, 1988.

Luxemburg, Rosa: *Marxizmus, szocializmus, demokrácia*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1983.

Lyotard, Jean-François: A posztmodern állapot. In: Bujalos István (szerk.): *A posztmodern állapot. Habermas, Rorty, Lyotard tanulmányai*. Budapest, Századvég Kiadó, 1993.

MacDonald, Bradley J.: *Performing Marx: Contemporary Negotiations of a Living Tradition*. Suny Series in Political Theory: Contemporary Issues. Albany, State University of New York Press, 2006.

MacKenzie, Iain: The Idea of Ideology. In: Eccleshall, Robert et al.: *Political Ideologies: An Introduction*. New York, Routledge. 2003.

McCarney, J.: *The Real World of Ideology*. Brighton, Harvester, 1980.

Mah, E. Herold: *The End of Philosophy, the Origin of „Ideology”: Karl Marx and the Crisis of the Young Hegelians*. Berkley, Univ of California Press, 1987.

Malpas, Simon (ed.): *Postmodern Debates*. New York, Palgrave Macmillan, 2001.

Mannheim Károly: *Ideológia és utópia*. Budapest, Atlantisz Kiadó, 1995.

Marcuse, Herbert: *Ész és forradalom. Hegel és a társadalomelmélet keletkezése*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1982.

Marcuse, Herbert: *Az egydimenziós ember*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1990.

Marshall, Alexander: The Structural Crisis of Capital. *Marx and Philosophy Review of Books*, 2010. August.

McKinnon, A. M.: *Opium of The People. Expression, Protest and the Dialectic of Religion*. *Critical Sociology*, issue 31. 1996.

McLellan, David: *Marxism and Religion: a Description and Assessment of the Marxist critique of Christianity*. London – New York, Macmillan, 1987.

McLellan, David: *Karl Marx: His Life and Thought*. London, HarperCollins, 1978.

McLellan, David: *Marx Before Marxism*. New York, Harper & Row, 1970.

McLellan, David: *The Young Hegelians and Karl Marx*. London, Macmillan, 1980.

McLellan, David: *Ideology*. Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 1986.

McLennan, Gregor: A posztmarxizmus és a négy modernista főbűn. *Fordulat*, harmadik folyam, második szám, 2008.

Mehring, Franz: *Történelmi materializmus*. Budapest. Kossuth Kiadó, 1979.

Mephram, John: The Theory of Ideology in Capital. In: Ruben, David-Hiller and Meppam, John: *Issues in Marxism: Epistemology, Science, Ideology*. New Jersey, NJ Humanities Press, 1979.

Mészáros, István: *The Power of Ideology*. Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1989.

Mészáros István: *A tőkén túl. Közelitések az átmenet elméletéhez*. Első rész. *Az ellenőrizhetetlenség árnya*. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2008.

Mészáros István: *Marx's Theory of Alienation*. London, Harper Torchbooks, 1970.

Mészáros István: *Szocializmus, vagy barbárság, mint történelmi alternatíva*. Budapest, Napvilág Kiadó, 2005.

Mészáros István: *Social Structure and Forms of Consciousness, Volume I: The Social Determination of Method*. New York, Monthly Review Press, 2010.

Miliband, Ralph: *Marxism and Politics*. London, Merlin Press, 2003.

Miliband, Ralph: *The State in Capitalist Society: The Analysis of the Western System of Power*. London, Quartet Books, 1973.

Molnár Tamás: *Az értelmiség alkonya*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1996.

Moore, Stanley Williams: *Marx on the Choice Between Socialism and Communism*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980.

Moss, Bernard, H.: Marx and the Permanent Revolution in France: Background to the Communist Manifesto. *The Socialist Register*, 1998.

Musto, Marcello: Korunknak címzett bírálat – Karl Marx újrafelfedezéséhez. *Eszmélet*, 76.

Néss, Arne Main et al.: *Democracy, Ideology, and Objectivity: Studies in the Semantics and Cognitive Analysis of Ideological Controversy*. Oslo, Norwegian Research Council for Science and the Humanities, 1956.

Negri, Antonio: *Marx beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*. Brooklyn, N.Y., Autonomedia, 1989.

Neil, Davidson: Enlightenment and Anti-capitalism. *International Socialism*, 2006. Issue 110.

Nieburh, Reinhol: *Introduction, Marx and Engels on Religion*. Chico, Calif., New Schocken, 1964.

Ollman, Bertell: *Alienation: Marx's Conception of Man in a Capitalist Society*. Cambridge, Cambridge University Press. 2001.

Papp Zsolt: *A válság filozófiájától a konszenzus szociológiáig*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1980.

Parekh, Bhikhu C.: *Marx's Theory of Ideology*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982.

Pines, Christopher L.: *Ideology and False Consciousness: Marx and His Historical Progenitors*. Albany, State University of New York Press, 1993.

Plekhanov, G. V.: *The Development of the Monist View of History*. [In defence of materialism] H. n., Lawrence & Wishart, 1947 (1895).

Popper, Karl: *A nyitott társadalom és ellenségei*. Budapest, Balassi Kiadó, 2001.

Proudhon, Pierre-Joseph: *System of Economical Contradictions: or, The Philosophy of Poverty*. Canada, McMaster University, 1988. (Eredeti cím: *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, 1846.)

Pullberg, Stenley: Reification and the Sociological Critique of Consiousness. *New Left Review*, 1966. I.

Ranciere, Jacques: Communism without Communists. In: Žižek, Slavoj (ed.): *The Future of Communism*. London, Verso, 2010.

Rankin, Aidan: *Economic Growth and Consumerism: The Elephant in the Room*. AIVS, 2005.

Rees, John: Engels' Marxism. *International Socialism*, Winter 1994, issue 65.

Richter, Melvin: A Family of Political Concepts: Tyranny, Despotism, Bonapartism, and Dictatorship, 1750–1917. *European Journal of Political Theory*, 2005/4.

Robinson, Andrew – Tormey, Simon: Žižek's Marx: 'Sublime Object' or 'Plague of Fantasies'? *Historical Materialism*, 2006. Vol. 14. 3.

Rockmore, Tom: *Marx After Marxism*. London, Wiley-Blackwell, 2002.

Roemheld Lutz: Marx-Proudhon: Their Exchange of Letters in 1846. *Democracy & Nature*, Vol. 6. 2005.

Rorty, Richard: Posztmodern burzsoá liberalizmus. In: Bujalos István (szerk.): *A posztmodern állapot*. Budapest, Századvég Kiadó, 1993.

Rorty, Richard: *We, anti-representationists*. In: Malpas, Simon (ed.): *Postmodern Debates*. New York, Palgrave Macmillan, 2001. 93.

Rosanvallon, Pierre: Marx és a polgári társadalom. In: uő: *Civil társadalom, demokrácia, politikum: történelmek és elméletek. Válogatott tanulmányok*. Budapest, Napvilág Kiadó, 2007. 77–100.

Rousseau, J.-J.: *A társadalmi szerződésről*. Budapest–Kolozsvár, Kriterion Kiadó, 2001.

Rubel, Maximilien: *Marx without Myth: a Chronological Study of His Life and Work*. New York, Harper & Row, 1975.

Sartre, J.-P.: Marxizmus és egzisztencializmus. In: uő: *Módszer, történelem, egyén: Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1976.

Satterwhite, Jones H.: *Varieties of Marxist Humanism: Philosophical Revision in Postwar Eastern Europe*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1992.

Saxton, Alexander: Marxism, Labor, and the Failed Critique of Religion. *Science & Society*, Jul. 2006, Vol. 70, Issue 3.

Schaff, Adam: *Marxizmus és egyén*. Budapest. Kossuth Kiadó, 1968.

Schill, Karl – Wolff, Wilhelm: Circular of First Congress to Members, June 9, 1847. *Kommunistische Zeitschrift*, 1847. szeptember. (Megtalálható: Marxist Internet Archive.)

Schleifstein, Josef: *Bevezető Marx, Engels és Lenin tanulmányozásához*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1977.

Schlesinger, Rudolf: *Marx His Times and Ours*. New York. Routledge. 2003.

Sedgwick Peter: 1956 – a Year of Revolt and Revolution. *Socialist Worker*, 2006. január 7.

Sennett, Richard: *A közéleti ember bukása*. Budapest, Helikon Kiadó, 1998.

Seliger, Martin: *The Marxist Conception of Ideology: a Critical Essay*. Cambridge – New York, Cambridge University Press, 1977.

Shapiro, Stephan: *How to Read Marx's Capital?* London, Pluto Press, 2008.

Sim, Stuart: *Post-Marxism*. London, Taylor & Francis, 2002.

Skidelsky, Robert: What's Left of Marx? *New York Review of Books*, 2000/11.

Solomon, Robert C. – Higgins, Kathleen Marie: *The Age of German Idealism*. New York, Routledge, 1993.

Storey, John: *Cultural Theory and Popular Culture: a Reader*. New York, Pearson Longman, 2009.

Szabó Márton: Az ideológia paradoxona. In: Bayer József (szerk.): *Tükör által homályosan*. Budapest, MTA Társadalomtudományi Intézet, 1990.

Szalai Miklós: Az analitikus marxizmus kísérlete. *Beszélő*, 2007. június

Szerdahelyi István: *Lukács György*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1988.

Sztálin, Joszif Visszarionovics: *A leninizmus kérdései*. Budapest, Pátria kiadása, 1952.

Tamás Gáspár Miklós: Telling the Truth About Class. In: *Telling the Truth. Socialist Register*, 2006.

Taylor, A. J. P.: Előszó. In: *A Kommunista Párt Kiáltványa*. Budapest, Scolar Kiadó, 1998.

Taylor, R. (ed.): *Aesthetics and Politics: Debates Between Bloch, Lukacs, Brecht, Benjamin, Adorno*. London, Verso, 2008.

Thatcher, Jan D.: Past Receptions of the Communist Manifesto. In: Cowling, Mark: *The Communist Manifesto: New Interpretations*. New York, NYU Press, Historical Materialism Series, 1998. 63.

Therborn, Göran: *What Does the Ruling Class Do When It Rules? State Apparatuses and State Power Under Feudalism, Capitalism and Socialism*. London, Verso, 2008.

Therborn, Göran: A dialektika után – Radikális társadalomelmélet a posztkommunista világban. *Eszmélet*, 76. 2007. tél

Therborn, Göran: *From Marxism to Post-Marxism?* London, Verso, 2008. (*A marxizmustól a posztmarxizmus felé?* Budapest, L'Harmattan Kiadó – Eszmélet Alapítvány, 2010.)

Thoburn, Nichola: The Lumpenproletariat and the Proletarian Unnameable. In: Thoburn, Nichola: *Deleuze, Marx and Politics*. New York, Routledge, 2003.

Thoma László: A baloldali esélyekről. *Eszmélet*, 61. 2004.

Thomas, Mark: Philosophy and the Masses. *International Socialism*, Summer 2003.

Thompson, E. P.: *The Making of the English Working Class*. London, Vintage, 1966. (*Az angol munkásosztály születése*. Budapest, Osiris Kiadó, 2007.)

Thompson, John B.: *Studies in the Theory of Ideology*. Berkeley, University of California Press, 1984.

Thompson, John B.: *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. Stanford, Stanford University Press, 1991.

Tomba, Massimiliano: Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer. In: Moggach, Douglas: *The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006. 91.

Tordai Zádor: *Az elidegenedés mítosza és valósága*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1970.

Tormey, Simon – Townshend, Jules: *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism*. London, SAGE, 2006.

Tormey, Simon: *Agnes Heller: Socialism, Autonomy and the Postmodern*. Manchester, New York, Manchester University Press, 2001.

Torrance, John: *Karl Marx's Theory of Ideas*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Touraine, Alan: *What Is Democracy?* London, Boulder, CO. Westview Press, 1997.

Townshend, Jules: Laclau and Mouffe's Hegemonic Project: The Story So Far. *Political Studies*, Volume 52, Number 2, June 2004.

Tőkei Ferenc: *A társadalmi formák marxista elméletéhez*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1971.

Tralau, Johan: The Effaced Self in the Utopia of the Young Karl Marx. *European Journal of Political Theory*, 2005/4

Tucker, David F. B.: *Marxism and Individualism*. Oxford, Blackwell, 1980.

Tucker, Robert C.: *Philosophy & Myth in Karl Marx*. Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

Wartofsky, W. – Sass, Hans-Martin: Feuerbach, Marx and the Left Hegelians. Special Issue of the *Philosophical Forum*, Vol. VIII, nos. 2–4, 1978.

Wheen, Francis: *Karl Marx*. Budapest, Napvilág Kiadó, 2004.

Williams, Raymond: Base and Superstructure. In: uő: *Marxism and Literature*. London, Oxford University Press, 1978. 75–90.

Wolff, Jonathan: *Why Read Marx Today?* New York, Oxford University Press, 2003.

Wood, Ellen, W.: Hegel és a marxizmus. *Fordulat*, harmadik folyam, hatodik szám, 2009/2.

Wood, Ellen: The Communist Manifesto after 150 years. *Monthly Review*, 1998. május, Vol. 50, Issue 1.

Woods, Alan – Grant, Ted: *Reason in Revolt: Marxism and Modern Science*. London, Algora, 2003.

Wutrich, Timothy Richard: *Prometheus and Faust: the Promethean Revolt in Drama from Classical Antiquity to Goethe*. Westport–London, Greenwood Press, 1995.

Žižek, Slavoj: *Plague of Fantasies*. London, Verso, 1997.

Žižek, Slavoj: *In Defense of Lost Causes*. London, Verso, 2008.

Žižek, Slavoj: Egyszer mint tragédia, másszor mint bohózat. Szeptember 11. tragédiájától a pénzügyi összeomlás bohózatáig. Az *Eszmélet* különszáma, 2010.

Žižek, Slavoj: Az állandósult rendkívüli állapot. *Le Monde Diplomatique*, 2010. november (Magyarul: magyardiplo.hu, rednews.hu)

Žižek, Slavoj (ed.): *Mapping Ideology*. London, Verso, 1995.