

MARX EMBER-KONCEPCIÓJA

Gajo Petrović

I. BEVEZETÉS

1. Mit mivel a költő (például Dušan Vasiljev), amikor szenvedélyesen felkiált: „Oh, hisz Ember vagyok! Ember!”, vagy amikor fájdalmasan felsóhajt: „Oh, mikor nem Ember az Ember”? Vajon csak botorul fecseg vagy értelmet tulajdoníthatunk szavainak?

Ha a költő beszéde botor, akkor folyton zagyva mindannyiunk beszéde is. Hiszen naponta elismeréssel mondjuk, hogy valaki csakugyan ember, vagy felrójuk másvalakinek, hogy egyáltalán nem ember. Újságolvasás közben elszörnyedünk annak az anyának az embertelen eljárásán, aki elhagyta gyermekét, és elítéljük az afrikai gyarmatosítók embertelen tetteit. Hirdetjük, hogy itt az ideje az embertelen kizsákmányolás megszüntetésének. Bíráljuk a kapitalizmust, mert jelenkori, kulturált formájában is elemberteleníti az embert, és szembehelyezzük vele a szocializmust, azt a társadalmat, amelyben az ember önmagára talál, az emberek közötti viszony emberivé válik. Valljuk, hogy az ember a legnagyobb érték, és az emberről való mindennapos gondoskodást hirdetjük. Tépelődünk, hogy vajon a jelenkor embere a technika ura vagy szolgája, tanakodunk, hogy vajon mit hoz az embernek a világűrrepülés és a kalifornium felfedezése.

Vajon ezek a szavak: *ember, nem ember, emberi, embertelen*, csupán, pátoszdús üres frázisok, vagy mégis van valami értelmük? Mindenekelőtt mit jelent *embernek* lenni?

Ha nem tudunk feleletet adni erre a kérdésre, az emberről és az emberiről szóló eszmecserénk csakugyan üres fecsegés marad. De az emberről való kérdésnek nemcsak az az egyetlen és legfőbb rendeltetése, hogy renddel és értelemmel töltsé eszmecserénket. Nemcsak arról van szó, hogy megtanuljuk értelmesen és következetesen használni az *ember* szót.

Vajon nem épp a mi korunk fenyegeti-e sokkal inkább az embert emberségében és pusztá fennmaradásában, mint bármelyik kor ezelőtt, s vajon nem nyújt-e egyúttal reális lehetőséget egy csakugyan emberi társadalom és kiteljesedett emberség megvalósítására? Vajon az évszázadok óta folyó gyakorlati harc azon kérdés körül, hogy „Mi az ember?“, nem elmélyültebb-e és keményebb-e korunkban, mint bármikor azelőtt?

Nem a filozófusok találták ki azt a kérdést, hogy „Mi az ember?“, hanem létezésük lényeges problémája ez, s a filozófia sem kerülheti meg, ha nem szándékozik félrevonulni az élettől.

2. A közhasználatban levő szavak jelentését feljegyzik, rendszerezik, s aztán a szótárakban magyarázzák. Vajon valamelyik szótárban feleletet kapunk-e arra a kérdésre, hogy „Mi az ember?“. Az Akadémia szótára szerint a „čovjek“ szónak nyolc alapjelentése van.¹ Az első, legtágabb értelemben embernek számít minden emberi lény; a következő őt szűkebb értelemben csak azok tekinthetők embernek, akik meghatározott biológiai, társadalmi-jogi vagy jellembeli-lélektani tulajdonságokkal rendelkeznek. A két utolsó jelentés szerint viszont az ember egyáltalán nem ember, hanem állat vagy növény.

A nyolc alapjelentés keretén belül az Akadémia szótára sok-sok árnyalati jelentést tart számon. A „čovjek“ szó, első alapjelentése szerint, az embert mint embert, bármelyik embert, az összes embereket vagy minden embert stb. egyaránt jelentheti.

Az ember szó ilyen sokrétű értelmezése nem a szerbhorvát nyelv külön sajátossága. Éppilyen sok értelmű az angol „man, a francia „homme“, az orosz „cselovjek“ is. Mindezeknek a szavaknak az alapjelentése azonos, és igen hasonlóak a sajátos jelentésük is, akár a „čovjek“-é.

Nem nehéz rájönni, mily módon szűkült ezeknek az azonos alapjelentésű szavaknak az értelme. Mindazon esetekben, amikor csak bizonyos embereket illettek az ember szóval, tulajdonképpen olyan embercsoportokra gondoltak, amelyek — megítélésük szerint — szembeötlőbben birtokolták ezt vagy azt az emberi tulajdonságot, tehát a szó tágabb értelmében minden embert emberré tevő tulajdonságok egyikét.

Hogy felfogjuk a „čovjek“ szó sokértelműségét, mindenekelőtt meg kell értenünk első fő jelentését, mely szerint az ember „minden emberi lény“, vagyis „az a lény, amely különbözik az istentől, angyaltól és állattól“.

Miben különbözik tehát az emberi lény minden más lénytől? Kielegítő feleletet hiába keresünk a szótárakban: csak a „čovjek“ szó időszerű használatát rögzítik.

Vajon feleletet adhat-e kérdésünkre a „čovjek“ szó etimológiája?

3. A „čovjek“ szó etimológiája igen érdekes, és csakugyan termékeny gondolatokat ébreszt. De ha azt várnánk, hogy megoldja kérdé-

¹ Rječnik hrvatskog ili srpskog jezika. Dio II. Obradili D. Daničić, M. Valjavac, P. Budmani. U Zagrebu 1884—1886, 68—75. o.

sünket, könnyen csalatkozhatnánk: korántsem döntheti el az emberről való filozófiai vitát. Mindazonáltal azt mutatja, hogy a kérdés: „Mi az ember?“, felettébb vitás volt, még mielőtt a filozófusok értekezni kezdtek volna róla.

Latinul az embert „homo”-nak mondják, franciául „homme”-nak, olaszul „uomo”-nak, spanyolul „hombre”-nak. Mindezek a szavak az indoeurópai „khem” szóból származnak, ami földet jelent. Az ember és a föld közötti kapcsolatot jól láthatjuk akkor is, ha a latin nyelv keretében maradunk. A föld latinul „humus”. Homo est ex humo. A román nyelvek *ember* szavának etimológiájában azt az eszmét fedezhetjük tehát fel, hogy az ember földi lény. Az embert ezáltal kereken szembeszegezik az istenekkel.

A német „Mann” és „Mensch”, az angol és a svéd „man”, a dán „mand” egészen más gyökérből származik, nevezetesen az indoeurópai „men”-ből, amely a szellem mozgását, illetve gondolkodást jelent. Ugyanebből a gyökérből származik egyebek mellett az angol „mind” (szellem) szó, a német „meinen” (vélni, gondolni) ige. Tehát a germán nyelvekben a szó gyökerében fellelhetjük azt az eszmét, hogy az ember gondolkodó lény, tehát szellem. Az embert ezáltal kereken szembeszegezik az állatokkal.

A románok számára az ember föld, a germánok számára szellem, hogyan vélekednek hát a szlávok? A szerbhorvát „čovjek”, a szlovén „človek”, a csek „clovék”, az orosz „cselovjek”, a lengyel „czlowiek” az ósszláv „čelovek”-ből származik. Az ember tehát „čelo-vjek”. A szlávoknál az ember nem egyszerű, hanem a „čel”-ből és a „vjek”-ből van összetétele. Nagy baj azonban, hogy a lingvisták sehogy sem tudnak egyetérteni: honnan származik a „čel”, és mit jelent a „vjek”. Mind az egyiket, mind a másikat egyre vitatják, de valószínűleg sohasem is fogják véglegesen eldönteni a kérdést.

A „vek” szót gyakran a litván „vaikas”-szal hozzák kapcsolatba, amely gyereket, ifjút jelent. Mégis legvalószínűbbnek tűnik, hogy ez a „vjek” azonos azzal, amit a „vijek”, „vjekovati” és „vječnost” szóban lelünk, vagyis az idő eszméjét tartalmazza. Az ember tehát a szerbhorvát szó második fele szerint az a lény, aki leéli életét.² Kérdés azonban, mit jelent a „čel”.

D. Daničić szerint a „čel”, amelyet a „čelovek” és a „čeljad” szóban is fellelünk, az indoeurópai „skar” gyökérszóból származik. A kezdő „s” könnyen lekopik, és marad a „kar”, a „r” a szláv nyelvek szabálya szerint átváltozik „l”-lé, úgyhogy lesz belőle „kal”, az „a” viszont „e”-vé változik, és „kel” lesz belőle, a „k” az „e” előtt „č”-vé változik, így aztán végül megkapjuk a „čel”-t. A „skar” gyökérszó (napjainkban általában „quel”-nek vagy „kwel”-nek írják) azt jelenti, hogy forogni, ugrálni, integetni, ütni, vágni, dolgozni, önteni, betakarni, tölteni, táplálni, csattogni, kiabálni, égni. Az ugrálás eszméje jól látható a „človiti” származékszóból; különben pedig a „čel” szó jelentésében a „felkelni valami végett, dol-

² A „vijek” szó időtartamot jelent, korszakot is, évszázadot is, az emberre vonatkoztatva élettartamot. A „vjekovati” a „vijek” szó utóbbi értelmének igéje. Az eredeti mondat: „Čovjek bi, dakle, prema svom drugom dijeli bio onaj koji vijek svoj vjekuje.”

gozni” van túlsúlyban. Eszerint az ember az a lény, aki dolgozva, valami körül forgolódva, elhamvadva éli le életét.

Napjainkban elterjedtebb az a felfogás, hogy a „čel” a „quel”-nek azon értelméből származik, amely nyáját, falkát, rajt, nemzetséget, törzset, csoportot, közösséget jelent. E felfogás szerint az ember elsősorban nem dolgozó, hanem életét nyájban, rajban, közösségben leélő lény.

A „čel” szónak ezzel az értelmezésével nagyszerűen összekapcsolhatjuk a „vek” szónak azt az értelmezését, mely szerint gyereket jelent. Ha a „čel” törzs, a „vek” pedig gyerek, akkor a „čelovjek” a törzs, a közösség gyermeke.

Itt csak néhányat sorakoztattunk fel a napjainkig kifejtett feltevések közül. Mindez nem a filozófusok, hanem a filológusok elképzelése. De vajon csupán egyet tekinthetünk helytállónak a sok elképzelés közül? Vagy talán az ember ősi szláv eszméje tartalmazza az idő, a tevékenység, a közösségben való élet eszméjét is?

A „čovjek” többesszáma „ljudi”, az indoeurópai „leudh” gyökérszóból ered, amely azt jelenti, hogy felemelkedni, felnőni. Ebből a gyökérből származik a görög „eleutheros” és a latin „liber”, mindkettő szabadot jelent. Így tehát a „čovjek” szó etimológiájában benne foglaltatik a szabadság eszméje is.

Talán nem érdektelen megemlíteni, hogy az emberről, mint földi lényről való eszmét, amelyet az ember szó román gyökere tartalmaz, a XVIII. századi francia materialista filozófia fejtette ki legteljesebben, viszont az embernek mint szellemnek az eszméjét a német klasszikus idealizmus realizálta legteljesebben. A történelem iróniája, hogy azokat az eszméket, amelyeket az ember szó szláv gyökere tartalmaz, az a bölcselő mélyítette el, aki ugyan nem volt mindig a legjobb véleménnyel a szlávokról, de azért igen nagy sikert aratott náluk: Karl Marx.

4. Ha az ember szó etimológiája nem oldja meg, hanem éppen sítással kiélezi a kérdést, hogy „Mi az ember?”, vajon nem nyújthatná-e a biológia az áhított megoldást? Az a tudomány, amely az élőlényeket — minden élőlényt — tanulmányozza, nem térhet ki az ember problémája elől sem.

Az emberről parázs viták folytak a biológusok között. Linnée az embert a majmokkal és a majomfélékkel együtt a Primates rendjébe (ordo) sorolta, Cuvier azonban úgy vélte, hogy az ember és a majom közötti különbség jóval nagyobb, úgyhogy az emberek és a majmok két külön rendet képeznek, a Bimanes (kétkezők) és a Quadrumanes (négykezők) rendjét. A későbbi anatómiai és fiziológiai kutatások Linnée felfogását igazolták: az ember, a majom és a majomfélék egyazon rendbe (Primates) tartoznak, s ez csak egyik rendje a Placentalia alosztálynak, a Mammalia osztálynak, az Amniota alágnak, a Craniota ágának, a Vertebrata altörzsnek, a Chordata törzsnek, a Deuterostomia alosztálynak, a Coelemata osztálynak, a Metazoa albirodalomnak az Animalia nagy birodalmában.

Tehát a biológiai szakvélemény szerint az ember csak egy pirinyó sejtecske az állatvilág hatalmas birodalmában. E felfogás szerint az ember és a majom közötti különbség elenyésző a majom és a medve vagy a béka és a teknősbéka közötti különbséghez viszonyítva.

Viszont a mindennapi életben az embert nem a Primates rend egyik fajaként különböztetjük meg a majomtól, hanem az egész állatvilággal, sőt általában a természet világával is szembeállítjuk. Az ember és az állat közötti különbség mélyebbnek tűnik számunkra az állatok között fellelhető bármely különbségnél. Filozófiai kérdésekkel vizsgáljuk, hogy ez megokolt-e. Vajon az embert valóban szembe lehet-e szegezni nemcsak az egyik-másik állatfajjal, hanem az állattal általában is? Erre a kérdésre a különféle filozófiai irányzatok mellett a marxisták is megkísérelnek feleletet adni.

A biológusok (és általában a szakemberek) joggal vonakodnak feleletet adni erre és az ehhez hasonló kérdésekre. Aki szakszerű akar lenni, az folyton vonakodik³, begubózik szakmájába, és éberem ügyel, hogy ne lépje túl a szakma határait.

A filozófia egyik lényeges jellemzője, hogy nem vonakodik feleletet adni azokra a kérdésekre, amelyeket nem lehet szakszerűséggel megbénítani.

II. AZ EMBER LÉNYEGÉNEK FELFOGÁSA MARXNÁL

5. Igen sokan kétségesnek vélik, hogy ilyen általános formában is megokolt feltenni a kérdést: „Mi az ember?” Ezt ugyan — hangzik az ellenvetés — felteszik bizonyos bölceleti irányzatok, de a marxizmus tévesnek, helytelennek tekinti firtatását. A különféle tudományok ugyanis más-más oldaláról tanulmányozzák az ember tevékenységét, egyetlen oldalát sem veszejtik tehát el, így aztán mindezek a szaktudományok együttesen az ember sokoldalú képét nyújtják. Másfelől pedig az általános ember, az ember mint ember nem létezik, csak egy meghatározott társadalom konkrét emberéről beszélünk valóságosan, a rabszolgatartóról vagy a rabszolgáról, a földesúrról vagy a jobbágyról, a tőkésről vagy a munkásról.

Ámde az ember nem részeinek vagy oldalainak összessége, hanem teljességes lény. Arra a kérdésre, hogy mi az ember mint teljességes lény, mi teszi őt emberré s minden tevékenységét vagy „oldalát” emberivé, nem ad és nem is adhat feleletet egyetlenegy szaktudomány sem. Másfelől az ember valóban nem mindig és nem mindenütt egyforma, hiszen történelmileg változik, de valami alapján mégis egyaránt embernek mondjuk a proletárt és a tőkést, a földesurat és a rabszolgát.

Mi által ember az ember? Minek alapján mondjuk, hogy valaki inkább, valaki pedig kevésbé ember, ha ember? Ezeket a kérdéseket nem lehet megkerülni, még ha Marx meg is kerülte volna őket. De

³ Szójáték: a *struka* szakot, szakmát jelent, a *strucan* szakszerűt, az *ustručavati* a vonatkozás, restellés, átállás igéje, az *u-stručavati* a szakszerűsítés, a szakmába való begubózás képzetét kelti. A következő mondat is erre a szójátékra épül.

aligha akad tévesebb feltevés annál, hogy Marx elítélte az emberről általában való elmélkedést.

Felesleges idéznünk a *Gazdasági-filozófiai kéziratokból*, mert hiszen mindenki előtt ismeretes, hogy ott Marx az emberről mint emberről beszél. De sokan úgy vélik, hogy Marx később arra a következtetésre jutott, miszerint téves bármily formában az emberről általában értekezni. És csakugyan, e feltevés mellett fel lehet sorakoztatni néhány idézetet Marx és Engels *A német ideológia* című művéből. De vajon *A német ideológia* jelenti Marx filozófiájának betetőzését? Vajon nem ő írta *A tőkét* is?

A *tőke* szerint a munkafolyamat „használati értékek előállítására irányuló célszerű tevékenység, természeti dolgok elsajátítása emberi szükségletek kielégítésére, az ember és a természet között lefolyó anyagcsere általános előfeltétele, az emberi élet örök természeti feltétele s ezért független ennek az életnek minden formájától, ellenkezőleg az élet valamennyi társadalmi formájában egyformán közös. Ezért nem volt szükségünk arra, hogy a munkást más munkához való viszonyában is megrajzoljuk. Az ember munkája az egyik oldalon, a természet és a természeti anyagok a másikon, elegendőnek bizonyultak. Amennyire nem érezzük a búzán, hogy ki termelte, éppúgy nem látszik meg a munkafolyamaton az sem, milyen körülmények között megy végbe, a rabszolga felügyelő durva ostorcsapásai alatt-e vagy a tőkés aggódó pillantásai mellett, Cincinnatus végzi-e, megművelvén pár jugera (hold) földjét, vagy az ősember, aki kövel ejti el a vadat.”⁴

Marx tehát *A tőkében* úgy véli, hogy nemcsak a munkásról, tőkésről, rabszolga felügyelőről, hanem az emberről, munkáról, természetről általában is beszélhetünk.

Ugyancsak *A tőkében* Marx vitába száll az utilitarista Benthammal: „Ha például tudni akarjuk, mi hasznos egy kutya számára, akkor ki kell kutatnunk a kutya természetét. Magát ezt a természetet nem lehet a „hasznossági elvből” megkonstruálni. Az emberre alkalmazva: ha valamennyi emberi cselekedetet, mozgást, viszonyt stb. a hasznossági elv alapján akarunk megítélni, akkor először az emberi természetéről általában van szó s aztán a minden korszakban történelmileg módosított emberi természetéről. Bentham nem nagyon szőrshasogató. A legnaivabb szárazsággal a modern nyárspolgárt, speciálisan az *angol nyárspolgárt* veszi *átlagembernek*. Ami ennek az átlagember figurának és világának hasznos, az önmagában véve hasznos. Ezzel a mértékkal ítéli meg aztán a múltat, jelent és jövőt.”⁵

Marx tehát úgy véli, hogy a kutyának van saját kutyatermészete, az embernek pedig emberi természete, de a kutyától eltérően az embernek az „emberi természete általában” is, és „minden korszakban történelmileg módosuló” természete is. Szemére veti Benthamnak, hogy a modern nyárspolgárt normális emberré nyilvánítja, és nem veszi figyelembe az emberi természetet és történelmi fejlődését.

„Megengedvén” az értekezést az ember természetéről általában, Marx *A tőkében* éppen azért bírálja a polgári társadalmat, mert benne

⁴ Marx Károly: *A tőke*. I. kötet. Szikra, Budapest, 1948, 198—199. o.

⁵ Id. mű, 658. o.

ez az általános emberi természet nem juthat kifejezésre, hiszen „egy tábornok vagy egy bankár nagy, az ember mint ember ellenben igen siralmas szerepet játszik”.⁶

Ennek szellemében *A tőke* III. könyvében a tőkés rendszerrel szembeszegezi azt a társadalmat, amelyben a társult emberek, társult termelők „az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb”⁷ feltételek között fognak termelni.

Marx tehát vonakodás nélkül beszél az emberi természetről és az emberről mint emberről. Nem kell attól tartanunk, hogy ellentétbe kerülünk vele, ha megkérdezzük: „Mi az ember?”

6. Mit jelent megkérdezni: „Mi az ember?” Talán azt, hogy felkutatjuk valamely tulajdonságát vagy jellegzetességét, amellyel minden állattól különbözik?

Ha kérdésünknek ez az értelme, akkor igen sok, különféle feleletet sorakoztathatunk fel. Az ember számtalan tulajdonságáról tudjuk, hogy csupán öt jellemzi. Az a legelterjedtebb hagyományos felfogás, hogy az ember értelmével különbözik az állattól. De megkülönböztethetjük beszéde, gazdasági termelése, erkölcsi magatartása, művészi, alkotótevékenysége szerint is. Csak az ember használ fogalmakat. Csak az ember lehet képmutató. Az ember lényegesen különbözik az állattól abban is, ahogyan az eledelét elkészíti. Az ember és az állat „intellektuális-emocionális” élete közötti különbség talán kisebb is, mint az állatok ételmarcangolása és a korszerű kulináris-gasztronómiai mesterség közötti különbség. Az öldöklés és a kíntás emberi módszereire, noha gyakran állatinak mondjuk őket, az állatok ugyancsak képtelenek.

Megkérdezni, mi az ember, nem azt jelenti, hogy egy benne fel-lelhető, de az állatokból hiányzó tulajdonsága felől érdeklődünk. Hasonlóképpen nem azt firtatjuk vele, mi *minden* az ember, nemcsak azért, mert igen sok sajátos tulajdonsága van, és igen nehéz mind felsorolni, hanem azért is, mert az ember nem a tulajdonságok és saját-ságok káosza, hanem strukturális teljesség.

Megkérdezni, hogy mi az ember, voltaképpen annak a firtatása, hogy mi miatt tekintjük *olyan* egységes, teljességes lénynek, ami lényegesen megkülönbözteti minden léttel bírótól.

Azt, aminek alapján valami az, ami, hagyományosan *lényegnek* mondják. De vajon nem a skolasztikus filozófia egyik jellegzetessége-e a dolognak lényegre (essentia) és létezésre (existentia) való felosztása? De igen. Mindazonáltal a lényeg (Wesen), amelyet Hegel a legtágabb értelemben szembeállít a léttel (Sein), a szűkebb létezésben (Existenz) pedig a jelenséggel (Erscheinung), ugyancsak egyik fő kategóriája a *Logikának*. A lényeg és a jelenség megkülönböztetése fontos szerepet játszik Marx és Lenin műveiben is.

Hegel, Marx és Lenin relativizálják a lényeg és a jelenség közötti ellentétet, kiemelve, hogy a lényeg szükségszerűen jelenik meg, a jelenség pedig lényegi. De úgy vélik, hogy ezeknek a kategóriáknak

⁶ Id. mű, 53. o.

⁷ Marx Károly: *A tőke*. III. kötet. Budapest, 1956, 786. o.

a megkerülésével lehetetlen elmélkedni. Marx szerint például: „minden tudomány fölösleges volna, ha a dolgok megjelenési formája és lényege közvetlenül egybeesnék”⁸, Lenin pedig ezt írja: „Az emberi gondolkodás végtelenül mélyül — a jelenségtől a lényeghez —, hogy úgy mondjuk — az elsőrendű lényegtől a másodrendű lényeghez és így tovább, *vég nélkül.*”⁹

Vajon nem kellene-e mégis megkísérelnünk a *lényeg* és a *jelenség* kategóriáinak megkerülésével való elmélkedést? De igen, ha a *lényegen* a látható és a változó *jelenség* rejtett és változatlan alapját értjük, ha a *lényeg* és a *jelenség* kategóriáival két pontosan elkülönített és teljesen különböző, ámde valamiképpen mégis összefüggő részre osztjuk a világot.

Viszont elmélkedhetünk-e a lényeg fogalmának hegeli és marxi értelmezésének megkerülésével? Némely erre irányuló kísérlet, úgy tűnik, az elvetett lényeg fogalmának új néven való felbukkanásához vezet.

Martin Heidegger például *Sein und Zeit* című művében nem azt kérdezi, mi az ember lényege, hanem alapszerkezetét, illetve alapvető állapotát (Grundverfassung), a létet (Sein) és a lét értelmét (Sinn des Seins) firtatja. Szerinte az ember (Dasein) a világban-való-lét (das In-der-Welt-sein), az ember léte (das Sein des Daseins) aggodalom (die Sorge), létének értelme pedig (der Sinn des Seins des Daseins) időbeliség, mulandóság (die Zeitlichkeit). Tehát a lényegről való hagyományos kérdést itt három kérdés váltotta fel (a szerkezetéről, a létről, a lét értelméről), de nyilván aligha tévednénk, ha azt állítanánk, hogy ezek a kérdések nagyjából annak a megfelelői, amit Lenin az ember lényege első-, másod- és harmadrendű meghatározójának mond. A létezés létének (időbeliség) értelmét Heidegger abból a szempontból vizsgálja, hogy mi az, ami által az ember mindenekelőtt és mindenekelőtt ember, tehát az ember legmélyebb lényegét firtatja.

Amikor Marx azt kérdezi, „Mi az ember?”, akkor az ember lényegét vizsgálja, s kérdése mindmáig nem évült el. Marxnak az ember lényegéről vallott felfogása alapjaiban különbözik minden előtte kifejtett elképzeléstől, és még napjainkban is messze felülmúlja az ember nem marxista koncepcióit.

7. Mint ahogy igen gyakran tévesen értelmezik Marxnak az emberről való kérdését, éppoly tévesen tolmácsolják a kérdésre adott válaszát is.

Max Scheler az emberről való különféle felfogásokat tolmácsolván, az öt legismertebb között megemlíti a pozitivistá felfogást, mely szerint az ember ösztönös lény, e pozitivistá felfogás három válfaja között pedig számon tartja a „marxista” vagy „gazdasági” felfogást, mely szerint az embert az élelemért való ösztön határozza meg. Scheler nyilvánvalóan nem tudta, hogy Marx szerint az állat „csak a közvetlen fizikai szükséglet uralma alatt termel, míg az ember még a fizikai

⁸ Marx Károly: *A tőke* III. kötet. Budapest, 1956, 783. o.

⁹ Lenin: *Filozófiai füzetek*. Szikra, Budapest, 1954, 241. o.

szükséglettől szabadon is termel és az attól való szabadságban termel csak igazán”.¹⁰

Némely „marxistánál” is a Schelerével rokon álláspontra bukkanunk. Így például gyakran Marxnak tulajdonítják Franklin meghatározását, hogy az ember szerszámkészítő állat. Az igaz, hogy *A tőkében* némi rokonszenvvel idézi.¹¹ De mindazok, akik felfigyeltek erre, megfélekedeznek róla, hogy Marx *A tőkének* ugyanabban a kötetében tipikusan amerikai meghatározásként jellemzi Franklinét, s nem enged arra következtetni, hogy azonosítja magát vele. Arisztotelész meghatározásával kapcsolatban ugyanis, hogy az ember politikus állat, megjegyzi: „Aristoteles meghatározása tulajdonképpen úgy hangzik, hogy az ember természettől városi polgár. Ez éppolyan jellemző a klasszikus ókorra, mint amilyen jellemző Franklin meghatározása — hogy az ember természettől szerszámkészítő — a yankeekre.”¹²

Marx mind Arisztotelész, mind Franklin meghatározását jelentősnek tekinti — miként Hegel, ő is úgy véli, hogy egyetlenegy lényeges filozófiai gondolatot sem tekinthetünk egyszerűen hazugnak vagy értéktelennek —, de sem Arisztotelész, sem Franklin meghatározása nem azonos az övével.

Marx nem azért veti el a tradicionális felfogást, amely szerint az ember értelmes állat, mert ez a meghatározás az értelmet helyezi a legeslegelső helyre, hanem mindenekelőtt azért, mert úgy véli, hogy sem az értelem, sem a politikai tevékenység, sem a szerszámok készítése, sem pedig bármely egyéb részleges tevékenység vagy tulajdonság nem lehet az ember lényege. Az ember nem saját „szférának” (gazdasági, politikai, erkölcsi, művészi stb.) mechanikus összessége, s ezek a „szférák” — ha ugyan egyáltalán beszélhetünk róluk — sem állnak örök időktől fogva egyazon egymás közti viszonyban. Ezért nem az ember „fő szférája” teszi emberré az embert, hanem létének általános módja, a világhoz és önmagához való viszonyának általános struktúrája. Az ember létének sajátos módját Marx a *praxis* (gyakorlat) szóval jelöli. Marx számára az ember a gyakorlat módján léttel bíró lény.

8. Midőn az embert a gyakorlattal határoztuk meg, még nem oldottunk meg mindent; számtalan kérdés csak ezután bukkan fel.

Mindenekelőtt: tulajdonképpen mi a gyakorlat? A gyakorlat emberi tevékenység. Csakhogy az állatok is bizonyos tevékenységet fejtenek ki. Mi különbözteti meg az emberi tevékenységként felfogott gyakorlatot az állatitól? Az erre a kérdésre adott felelettel gyakran elveszítjük azt, amit az embernek gyakorlati lényként való meghatározásával nyertünk. Magánál Marxnál is felfigyelhetünk azokra a nehézségekre, amelyek az iménti kérdésre adott feleletnél megmutatkoznak.

¹⁰ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Kossuth Kiadó, Budapest, 1962, 50. o.

¹¹ Marx Károly: *A tőke*. I. kötet. Szikra, Budapest, 1948, 194. o.

¹² Id. mű, 352. o.

Az ember és az állat tevékenységéről Marx 1844-ből való *Gazdasági-filozófiai kézirat*aiiban a következőket olvassuk: „Az állat közvetlenül egy az élettevékenységével. Nem különbözteti meg magát tőle. Ő maga az. Az ember magát az élettevékenységét akarása és tudata tárgyává teszi. Tudatos élettevékenysége van. Ez nem olyan meghatározottság, amellyel közvetlenül egybefolyik. A tudatos élettevékenység különbözteti meg az embert közvetlenül az állati élettevékenységtől.”¹³

Egyetérthetünk azzal, hogy az ember élettevékenysége tudatos, az állaté viszont nem. De vajon egyetérthetünk-e azzal is, hogy az ember tevékenységét (gyakorlatát) elsősorban a tudat (vagy talán éppenséggel csak a tudat) különbözteti meg az állat tevékenységétől? Ha az ember a gyakorlat által különbözik az állattól, a gyakorlat pedig az állat tevékenységétől azzal, hogy tudatos, akkor az ember a tudatával különbözik az állattól; tehát visszakanyarodtunk a hagyományos meghatározáshoz, mely szerint az ember animal rationale.

Vajon elkerülhetetlen-e ez a körben való forgás, vagy talán lehetséges olyképpen is meghatározni a gyakorlatot, hogy általános struktúráját ragadjuk meg, de úgy, hogy tartalmazza azt a meghatározását is, miszerint tudatos és szabad tevékenység?

Úgy vélem, ilyen az a meghatározása, amely univerzális alkotó-önlétrehozó tevékenységet ért a gyakorlaton, olyan tevékenységet, amellyel az ember megváltoztatja és létrehozza saját világát és önmagát. A gyakorlatnak épp ez a meghatározása kerül túlsúlyba Marxnál.

A *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban például ezt írja: „... Az állat csak ama species (azaz fajta) mértéke és szükséglete szerint alakít, amelyhez tartozik, míg az ember minden species mértéke szerint tud termelni és mindenütt az inherens mértéket tudja a tárgyra alkalmazni; az ember ezért a szépség törvényei szerint is alakít. — Éppen a tárgyi világ megmunkálásában bizonyul az ember ezért csak valóban *nembeli lénynek*. Ez a termelés az ő dolgozva-tevékeny nembeli élete. Általa jelenik meg a természet az ő műveként és az ő valóságaként. A munka tárgya ezért az *ember nembeli életének tárgyiasulása*: amikor magát nemcsak — mint a tudatban — intellektuálisan, hanem dolgozva-tevékenyen, valóban megkettőzi és ennél fogva önmagát egy általa teremtett világban szemléli.”¹⁴

9. A gyakorlat univerzális alkotó-önlétrehozó tevékenységként való meghatározása tartalmazza tudatos és szabad tevékenységként való meghatározását is. Ebből következik az embernek társadalmi-történelmi felfogása is. Ha az ember alkotó-önlétrehozó lény, s folyton alkotja és megváltoztatja önmagát és világát, akkor az ember szükségképpen nem ugyanolyan mindig.

De az állatfajok sem ugyanolyanok mindig. Az állatok azonban környezetükhöz alkalmazkodva változnak, vagy legjobb esetben terv és cél nélkül változtatják meg környezetüket, az ember viszont —

¹³ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Kossuth Kiadó, Budapest, 1962, 50. o.

¹⁴ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Kossuth Kiadó, Budapest, 1962, 50. o.

alkotótevékenységével — célszerűen változtatja meg önmagát és világát. „Röviden: az állat csupán *felhasználja* a külső természetet és egyszerűen jelenlétével hoz létre benne változásokat — írja Engels —, az ember változásaival céljai szolgálatába állítja azt; *uralkodik* rajta.”¹⁵

Ezért csak az embernek van történelme. Az állatvilág „történetéről” csak átvitt értelemben beszélhetünk. De az ember történelme nemcsak a természet megváltoztatásának története, hanem egyúttal és elsősorban az ember önlétrehozásának története: „Amennyiben azonban a szocialista ember számára az *egész úgynevezett világtörténelem* nem más, mint az embernek az emberi munka által való létrehozása, mint a természetnek az ember számára való létrejövése, akkor ily módon megvan a szemléletes, ellenállhatatlan bizonyítéka a maga önmaga általi *születéséről*, a maga *keletkezési folyamatáról*.”¹⁶

De az ember nem csupán gyakorlat és történelem. Éppen azért, mert gyakorlat és történelem, az ember egyúttal a jövő is. Ha az ember lényege az univerzális alkotó-önlétrehozó tevékenység, amely által történelmien létrehozta világát és önmagát, akkor az ember, ha nem akar megszűnni embernek lenni, sohasem hagyhatja abba önlétrehozásának folyamatát. Ez azt jelenti, hogy az ember sohasem lehet teljesen bevégezett, azt jelenti, hogy nem ember, ha csupán a jelenben vagy a múlt szemlélésében éli le életét, hanem csak akkor, ha a jelenben a jövőt valósítja meg. Az ember akkor ember, ha megvalósítja történelmileg kreált emberi lehetőségeit.

Ezen a ponton igen jól látható a Marx és Hegel közötti különbség. Az ember Hegel számára is tevékeny lény, de tevékenységét Hegel alapjában véve az öntudat tevékenységeként fogja fel, amelynek végső célja az abszolút valóság abszolút megismerése, az ember és az abszolútum végérvényes bevégezése. Az abszolútum az ember nélkül magánvaló, az ember által magáért-való lesz. Az ember filozófiai megismerése, amely egyben az abszolútum önmegismerése, az emberi történelem végét jelenti. Az embert be lehet végezni, s Hegel filozófiájában az ember csakugyan bevégezett. S éppen azért, mert bevégezett, teljes egészében meghatározható.

A szellem fenomenológiájában és *A szellem filozófiájában* Hegel az ember struktúrájának elemzését nyújtja: az ember létezésének minden strukturális elemét történelmileg keletkezettnek, ámde egyben a jövőt illetően véglegesen rögzítettnek tekinti. Hegel számára az ember azt jelenti, ami a múltban volt. Bevégezett, s ezért is lehet pontosan meghatározni.

Marx szerint az ember tevékeny lény, de tevékenysége nem az abszolútum önmegismerése, hanem az embernek és annak a világnak a megváltoztatása és létrehozása, amelyben élünk. Ezért Marx szerint az ember sohasem lehet bevégezett, következésképp sohasem is lehet teljes egészében meghatározott.

Épp ezért Marx ember-konceptiója sohasem lehet pusztá felfogás. Csupán felfogni az embert annyit jelent, hogy pusztán azt fogjuk fel,

¹⁵ Engels: *A természet dialektikája*. Testvériség-Egység Kiadó, Novi Sad, 1950, 49. o.

¹⁶ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Kossuth Kiadó, Budapest, 1962, 77. o.

ami már volt az ember. Márpedig az embert nem csupán az teszi, ami volt, hanem mindenekfelett az, ami lehet és amivé lennie kell.

Ebből múlhatatlanul következik Marxnak a gyakorlat felé fordulása olyan értelemben, hogy ember-konceptiója nem maradhat pusztán felfogás, hanem egyben az elidegenült ember kritikája is, aki nem valósítja meg emberi lehetőségeit és az emberiségért való küzdelem humanista programját.

Ilyképpen Marx ember-konceptiója elválaszthatatlan az alienációról és a dezalienációról vallott kommunista elméletétől.

III. MARX ELIDEGENÜLÉSI ELMÉLETE

10. Az elidegenülés elméletét Marx a *Német—francia évkönyvekben* közölt munkáiban vázolta, részletesen pedig a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* fejtette ki; viszont már *A német ideológiában* Engelsszel egyetemben igen bírálóan szolt az elidegenülésről, az önelidegenülésről, az ember lényegéről, az emberi természetről, úgyhogy úgy tűnik, mintha egyszeriben elvetné korábbi elméletét. *A német ideológiában* azt írja, hogy a filozófusok, az emberi történelmet az ember önelidegenülési folyamataként fogván fel, az egész történelmet a tudat fejlődési folyamatává változtatták. Ez azt jelentené, hogy az elidegenülés elmélete idealista. De ha figyelmesen olvassuk Marx „érettkori” műveit, szemünkbe ötlük, hogy az „elvetett” elmélet nemcsak implicite, hanem explicite is, és nemcsak tartalmilag, hanem terminológia tekintetében is fellelhető bennünk. Így *A tőke* III. kötetében szó esik az elidegenülésről és az „emberi természetről”, s ezt az utóbbit valóra kell váltani a jövő racionálisan berendezett társadalmában.

Vajon ez nem azt jelenti-e, hogy az „igazi” Marx tolmácsolása e kérdésben is csupán értelmezés dolga lehet, s illuzórikus azt hinni, hogy valamiféle abszolút objektív tolmácsolását nyújthatjuk, olyanak mutathatjuk be, amilyen, elkerülvén, hogy bármiképpen állást foglaljunk vele és koncepciójával kapcsolatban.

Mindenesetre: ha Marx nézeteinek objektív történelmi helyreállításra, lehetséges is, ezzel még nem döntöttük el e nézetek értékének ügyét. Ha az elidegenülés elmélete Marx ideiglenes elmélete volna is, ez még önmagában véve nem gátolhatja meg bennünket abban, hogy elfogadjuk. És fordítva: még ha Marx tartós elmélete volna is, akkor is úgy vélhetjük, hogy vannak benne fogyatékoságok.

11. *A Gazdasági-filozófiai kéziratokban* és Marx és Engels más munkáiban kifejtett elidegenülési elmélettel kapcsolatban mindenekelőtt két kérdés merül fel: először, voltaképpen mit jelent az elidegenülés, illetve önelidegenülés, ki az önnönmagától elidegenült és ki az önmagától el nem idegenült ember, másodsor, vajon az ember önelidegenülése, illetve önnönmagától való el nem idegenülése történelmi termék-e, vajon az önelidegenülés csak az emberiség történelmi fejlődésének egy szakaszát jellemzi-e, vagy pedig az ember létezésé-

nek tartós (vagy időn kívüli) strukturális mozzanata, vagyis egyike azoknak a meghatározóknak, amelyek az embert mint embert alkotják. Ha a második kérdéssel kapcsolatban azon megoldás mellett foglalunk állást, amely szerint az elidegenülés az ember egy fejlődési szakaszának jellemzője, akkor a fentiek mellett egy harmadik lényeges kérdést kell feltennünk: miként van ez az önelidegenülés a történelem lényegében megalapozva, hogyan és miért következik be.

Az első kérdéssel, mármint azzal kapcsolatban, hogy mit jelent az alienáció és a dezalienáció, mindenekelőtt megkérdezhetnénk, vajon arról van-e szó, hogy az ember elidegenít *valamit saját magától*, vagy pedig arról, hogy *önmagát* idegeníti el *valamitől*. Némely marxisták hajlamosak arra korlátozni a problémát, hogy az ember elidegenít valamit önmagától, a megoldást pedig — ezen elidegenülés konkrét alakzatainak leírására szűkítik. Oly részletesen felsorolják és leírják, hogy mi mindent és hogyan idegenít el az ember: elidegeníti anyagi tevékenységének termékeit áru és pénz formájában, elidegeníti szellemi tevékenységének termékeit religió, erkölcs stb. formájában és más hasonlókat. Vigaszul megtoldják még (pl. Lukács György), hogy meg kell különböztetni a tárgyiasulást az elidegenüléstől, az előbbi ugyanis megmarad a jövő társadalmában is, az utóbbi viszont elpang. Talán úgy vélik, hogy az ilyképpen felfogott probléma megoldása könnyebbé válik. De ez csak látszólagos könnyítés; az elidegenülés e felfogásával kapcsolatban feltehetjük például azt a kérdést, vajon történelmi jelenség-e ez, s ha igen, hogyan és miért következik be. Másfelől pedig nem is Marx intenciója az elidegenülés jelenségének ez a szűkre szabott felfogása.

Marx szerint az elidegenülés lényege az, hogy az ember egyúttal el is idegenít valamit önmagától, s önmagát is elidegeníti valamitől, vagyis *önmagát* idegeníti el *önnönmagától*.

Afelől, hogy Marx gondolatának csakugyan ez a lényege, könnyen megbizonyosodhatunk, ha elemezzük *Az elidegenült munka* című ismert írását, amelyben az elidegenülés négy meghatározását nyújtja.¹⁷

Marx az emberi munka eredményének, az ember termelte tárgynak az elidegenülésével kezdi írását. A munka megvalósulása az ember tárgyiasulása, s ez a tárgyiasulás a munkás számára egyúttal a tárgy elvesztése, azaz elidegenülés. A munkás úgy viszonyul munkája termékéhez, mint idegen tárgyhoz. Keze munkájának termékeiből egy külön tárgyi világ képződik, s ez idegen tőle, uralkodik felette, igájába hajtja, szolgájává teszi.

Az ember termelőtevékenysége eredményének, a munkatermékeknek ez az elidegenülése magának a munkatevékenységnek az elidegenülésében, az ember termelésének elidegenülésében gyökerezik. Az ember azért idegeníti el munkája termékét, mert elidegeníti munkatevékenységét; azért, mert ez a tevékenysége számára idegen tevékenységgé lesz, olyanná, amelyben nem érvényesíti, hanem megtagadja önmagát, tehát nem szabadítja fel, hanem igába hajtja. Akkor van önmaga elemében, amikor nincs e tevékenységben, s akkor van önmaga elemén kívül, amikor e tevékenységben van.

¹⁷ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Kossuth, Kiadó, Budapest, 1962. 44—45. o.

Marx az elidegenült munka e meghatározásából vonja le a harmadik meghatározást: az ember azzal, hogy elidegeníti saját tevékenységét önmagától, tulajdonképpen saját lényegét idegeníti el, illetve önmagát idegeníti el saját lényegétől. Az ember — lényegében — alkotó gyakorlati lény, úgyhogy amikor elidegeníti önmagától saját alkotó tevékenységét, saját emberi lényegét idegeníti el. Azzal, hogy saját generikus lényegét individuális egzisztenciájának fenntartási eszközévé változtatja, az ember elidegenül emberségétől, és megszűnik ember lenni.

Az ember önmagától való elidegenülésének közvetlen folyamánaként, negyedszer, az embernek az embertől való elidegenülése következik. Mindama viszonyulás, amellyel az ember önmaga iránt viseltetik, kifejezésre jut az embernek más emberekhez való viszonyulásában is. Így az ember önmagától való elidegenülése az ember embertől való elidegenüléseként is kifejezésre jut. Amint a munkás elidegeníti önmagától munkája termékeit, saját tevékenységét, saját generikus lényegét, éppúgy elidegeníti önmagától a másik embert — saját uraként. Maga a termelő termeli ki azoknak az erőknek termelés feletti hatalmát, akik nem termelnek.

Marx tehát az elidegenülés jelenségének négy meghatározását különböztette meg, s az elsőt és a negyediket (a termék elidegenülését és az embernek embertől való elidegenülését) a második és a harmadik (a termelés elidegenülése és az ember lényegének elidegenülése) következményeként és megnyilatkozási alakzataként vizsgálta, s az utóbbiakban közvetlenül látható a jelenség lényege (az ember elidegenülése önmagától). A négy meghatározás helyett felsorolhatott volna hármat vagy ötöt; a szám nem fontos. A lényeg az az elgondolás, hogy az önelidegenülés az embernek önmagától való elidegenülését jelenti, és hogy ez az elidegenülés különféle alakzatokat ölthet. Nemcsak a termelőtevékenység elidegenülése és az ember generikus lényegének elidegenülése, hanem a termelés eredményének elidegenülése és az embernek embertől való elidegenülése is az embernek önmagától való elidegenülését, az embernek emberségétől való elidegenülését jelenti. Tehát az alienált ember tulajdonképpen nem ember, a dezalienált embert viszont csakugyan embernek tekinthetjük.

12. Mit jelent, ha azt mondjuk, hogy az ember ember, vagy hogy az ember nem ember, vagy ha általában azt mondjuk, hogy valami az, ami, vagy hogy nem az, ami.

Marx szerint az ember valójában akkor ember, ha nincs szakadék lényege és tényleges egzisztenciája között. Az viszont, hogy az ember nem ember, annyit jelent, hogy az ember ténylegesen nem az, ami lényege szerint volna.

De mit jelent, ha valamiről azt mondjuk, hogy ténylegesen nem az, ami a lényege szerint volna? Ha az ember lényegét úgy értelmezzük, hogy közös minden emberben, tehát birtokolni kell mindenkinek, aki ember, akkor az, akitől idegen az ember lényege, ténylegesen sem lehet ember. Ha tehát az embernek a saját lényegétől való elidegenülése lehetséges, akkor ezt a lényegét nem foghatjuk fel egyszerűen

minden ember közös vonásaként, nem foghatjuk fel az emberek tény-szerűségének általános részeként. Hasonlóképpen nem foghatjuk fel az ember tényszerű múltjaként vagy jövőjeként sem (ami az ember volt vagy egyszer lesz), még csak egyszerűen a jelenben meglévő jövő-ként sem. Miért részesítenénk előnyben a múlt vagy a jövő tényleges-ségét a jelenével szemben? Az is ellenkezne Marx filozófiai elképze-lésének szellemével, ha az ember lényegét az emberről alkotott holmi örök vagy rendkívüli eszmeként képzelnénk el, amely felé a valóságos embernek vonzódnia kellene.

Akkor tulajdonképpen mi az ember lényege? A marxi elképzelés egészének szellemében az ember lényegét csupán az ember történel-mileg adott emberi lehetőségeként foghatjuk fel. Lehetőségen itt nyil-vánvalóan nem a gyámoltalan „puszta lehetőséget” értjük, amely mélyen a valóság alatt leledzik, hanem az ezt túlszárnyaló reális le-hetőséget.

Tehát az, hogy az ember elidegenül a saját lényegétől, ezt jelenti: az ember elidegenül a saját történelmileg kreált emberi lehetőségeinek valóra váltásától. Az pedig, hogy az ember nem idegenült el önmagá-tól, nem azt jelenti, hogy az ember valóra váltotta minden lehetősé-gét; ellenkezőleg, az ember akkor van önmaga elemében, amikor saját lehetőségeinek színvonalán áll, amikor saját lehetőségeinek valóra váltása közben szakadatlanul újabb és magasabbrendű lehetőségeket teremt. Ezzel még nem oldottuk meg véglegesen a problémát, de megleltük azt az irányt, amerre a megoldást keresnünk kell.

A „végleges” megoldáshoz vezető úton még igen sok problémára bukkanunk. Felmerül például a kérdés, honnan, minek alapján tud-juk, hogy az ember olyan *lehet*, amilyenek ténylegesen *nem* mond-hatjuk (és amilyen talán sohasem is lesz). Úgy tűnik, hogy erre mégis csupán annak alapján következtethetünk, amilyenek az embert tényle-gesen látjuk; tehát fel kell fednünk az ember tényszerűségében va-lami belső struktúrát, strukturális elemeket vagy fejlődési irányt, amelyek arra utalnak, ami az ember valóságosan lehet, ami által tehát az ember lényegében ember. A lényegre való utalásnak a tényszerű-ségből kell következnie, s külön kérdés az, mily módon történhet ez az utalás, és meddig érhet a hatósugara.

Ugyancsak külön kérdés, hogy az ember reális lehetőségei közül melyek az *emberi* lehetőségei. Nem tekinthetjük az ember lényegének mindazt, ami az ember reálisan lehet, hanem csak azt, ami emberi lehetőségét teszi. Az ember háborús bűnös is lehet, ám a háborús bűnösség mégsem teszi az ember lényegét — ez az ember emberietlen lehetősége. Minek alapján osztjuk az ember reális lehetőségeit em-beriekre és emberietlenekre? A kérdést nem oldhatjuk meg egysze-rűen azzal, hogy a jövő tényszerűségére, és a jövő tényszerűségnek a jelenben való sajátos meglétére hivatkozunk.

13. A másik fontos kérdés: vajon az elidegenülés az ember létezésé-nek lényeges strukturális mozzanata, vagy pedig az emberi fejlő-dés egy történelmi szakaszának jellegzetessége?

Martin Heidegger is beszél *Sein und Zeit* című művében az elidegenülésről. Csakhogy szerinte az elidegenülés az ember létezésének strukturális mozzanata. Az ember a mindennapos lét modusában idegenült el önnönmagától, mégpedig abban a szférában, amelynek a „szubjektuma” a *személytelen* (das Man), ott, ahol a szóbeszéd (das Gerede), a kíváncsiság (die Neugier) és a kétértelműség (die Zweideutigkeit) uralkodik. Ebben a szférában az ember a „világba” hanyatlik (an die „Welt” verfallen), s ez egyebek mellett azt jelenti, hogy elidegenült önmagától, de elidegenülése és — általánosabban — hanyatlása, pusztulása nem egy történelmi esemény következménye, nem egy tisztább és magasabbrendű elsődleges állapotból való „lebukása”, sem pedig valami rossz ontikus tulajdonság, amelyet a kultúra magasabb fokán meg lehetne szüntetni.

Tehát Heidegger szerint az ember elidegenülése nem egy történelmi szakaszhoz fűződik, amelyet a további fejlődés során túl lehet haladni, hanem az ember létezésének szükségszerű mozzanata. Az ember mint ember múlhatatlanul elidegenül, autentikus egzisztenciáján kívül egy nem-autentikusnak is a hordozója, és illuzórikus dolog azt várni, hogy a jövőben egyszer majd csupán autentikusan él. Mindenesetre társadalmi úton ezt a problémát nem lehet megoldani.

Az elidegenülés ezen elképzelésével merőben ellentétes felfogás szerint az elsődlegesen el nem idegenült ember egy történelmi korszakban elidegenült önmagától, de a jövőben egyszer majd dezalienálódik. Ezt az elképzelést Engelsnél és részben Marxnál lelhetjük meg. Marx esetében azonban nem állíthatjuk, hogy fenntartás nélkül hirdette az elsődleges el nem idegenült állapot eszméjét. Sőt mind az ifjúkori, mind az érettkori műveinek figyelmes elemzése kimutathatja, hogy inkább ellenezte, semmint hirdette ezt az eszmét.

Az el nem idegenült elsődleges állapot elmélete Engels nyomán honosult meg a marxizmusban. Ezt az elméletet Engels *A család, a magántulajdon és az állam eredete* című művében fejtette ki részletesen: „A nemzeti szervezet — írja Engels az irokézekről — minden gyermeksége, minden egyszerűsége mellett is csodálatos alkotmány! Katonák, csendőrök és rendőrök nélkül, nemesség, királyok, helytartók, kormányzók, bírák nélkül, börtönök, pereskedések nélkül szabályozza a társadalom életét, s minden megy a maga útján. Minden viszályt vagy vitát azok közönsége dönt el, akikre tartozik; a nemzetség vagy a törzs, vagy két nemzetség egymás között... Az érdekeltek határoznak, az évszázados megszokás legtöbb esetben előre megszabja a döntést. Szegények és ínségesek nincsenek — a közösségi háztartás és a nemzetség tudatában van kötelességeinek az öregekkel, betegekkel és hadirokkantakkal szemben. Mindenki szabad és egyenlő — a nők is. Rabszolgaság még nincs, idegen törzsek leigázására is csak kivételesen kerül sor... Hogy milyen férfiakat és nőket termel ki az ilyen társadalom, azt mutatja mindazon fehér embereknek a bámulata, akik *romlatlan* (aláhúzás — G. P.) indiánokkal találkoztak és megcsodálták e barbárok személyes méltóságát, egyenességét, jellemzilárdságát és bátorságát.”¹⁸

¹⁸ Engels: *A család, az állam és a magántulajdon keletkezése*. Testvériség-Egység Klubó, Novi Sad, 1950, 87. o.

Hasonló elképzelésre bukkanunk Henry Lefebvre-nél is, aki elragadtatással ír az ősközösség emberéről: „Saját valóságában, életében realizálta önmaga minden lehetőségét. Anélkül, hogy nagyobb ellentmondásban lett volna önmagával, a falusi közösség gyönyörű kiegyensúlyozottságában átengedhette magát spontán vitalitásának.”¹⁹

Marx úgy vélte, hogy az ember mindaddig el volt idegenülve, ámde ezért még nem kell örökre elidegenültnek maradnia. Engelshez hasonlóan úgy véli, hogy az ember visszatérhet önelidegenültségéből és vissza is kell térnie. Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* ilyen értelemben beszél a kommunizmusról, arról a társadalomról, amely „pozitív megszüntetése minden elidegenülésnek, tehát az ember visszatérése a vallásból, családból, államból stb. a maga emberi, azaz társadalmi létezésébe”.²⁰

A kommunizmusnak ez az elidegenülés tagadásaként való fel fogása Marx későbbi műveinek is vezérfonala. Noha mindig hangoztatta, hogy a rabszolgatartó rendszer, a feudalizmus és a kapitalizmus nem holmi értelmetlen állapot, hanem az emberi fejlődés meghatározott szakaszán szükségszerűen jött létre, az ezen állapotok és a kommunizmus közötti különbséget sohasem tekintette a korábbi és a későbbi szükségszerűség közötti egyszerű különbségnek, még csak pusztán a megvalósult emberiesség fokozati különbségének sem. A jelenkori és az eljövendő társadalmat világosan az elidegenült és el nem idegenült, embertelen és valóban emberi társadalomként állítja egymással szembe.

Mindez azt jelenti, hogy az alienációt Marx az ember történelmi, múlandó meghatározójának tekintette, olyan jelenségnek tehát, amely ugyan mindmáig jellemzi a történelmet, de azért nem kell a jövő világát is jellemeznie.

14. Végül pedig felmerül a kérdés, hogyan és miért következik be az elidegenülés és a dezalienálódás. Vajon történelmi esetlegességből vagy mélyebb szükségszerűségből?

A német ideológiában Marx és Engels bírálják Stirnernek azt a nézetét, hogy az emberek mindaddig csupán oly mértékben szabadultak fel, amennyire szükségük volt a felszabadulásra ahhoz, hogy az emberről alkotott fogalmukat valóra váltsák. Marx és Engels megjegyzi, hogy az emberek voltaképpen oly mértékben szabadultak fel, amilyen mértékben a fennálló termelőerők megengedték és megszabták nekik.

Ebből az következik, hogy az ember szabadságának feltétele nem filozófiai, hanem gazdasági kérdés. Ennek szellemében úgy vélekedhetnénk, hogy az elidegenülés feltételeinek problémája is gazdasági kérdés. De ha az elidegenülés nemcsak gazdasági jelenség, akkor a feltételeiről és okairól való kérdés sem lehet pusztán gazdasági vonatkozású.

¹⁹ Henry Lefebvre: *Dialektikai materiálistam. Kritika svakidašnjega života*. Naprijed, Zagreb, 1959, 334. o.

²⁰ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Kossuth Kiadó, Budapest, 1962, 69. o.

A *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* Marx közvetlenül felteszi az elidegenülés alapjairól való filozófiai kérdést. Az *elidegenült munka* című töredékben a következőket írja: „A *munka elidegenülését, külsővé-idegenné válását* tényként elfogadtuk, és ezt a tényt elemeztük. Miképpen, kérdezzük mármost, jut az ember oda, hogy *munkáját külsővé-idegenné tegye*, elidegenítse? Miképpen van ez az elidegenülés az emberi fejlődés lényegében megalapozva?” Marx így folytatja: „Már sokat megkaptunk a feladat megoldásához, amikor a *magántulajdon eredetének* kérdését *átváltoztattuk* azzá a kérdéssé, hogy hogyan viszonyul a *külsővé-idegenné vált munka* az emberiség fejlődésmenetéhez. Mert amikor *magántulajdonról* beszélünk, azt hisszük, hogy valami az emberen kívül álló dolgról van szó. Amikor a munkáról beszélünk, közvetlenül magáról az emberről van szó. A kérdésnek ez az új feltevése inkluzíve már megoldása is.”²¹

Az *elidegenült munka* című töredék végén Marx két kérdést tett fel, s ez itt a második. A kérdések megfogalmazása után Marx választ ad az elsőre, amelyet itt nem idéztünk. A második kérdésre való feleletig nem jutott el. A kézirat nincs befejezve. A kérdés nyitva maradt. De tudott dolog, hogy a kérdés feltevése inkluzíve már a megoldást is tartalmazza. A marxisták feladata, hogy ezt az inkluzíve adott megoldást kifejtsék.*

Major Nándor fordítása

²¹ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Kossuth Kiadó, Budapest, 1962, 54—55. o.

*Megjelent a zágrábi Naprijed Kiadó *Humanizam i socijalizam* című gyűjteményének első kötetében, 1963-ban.