

Kiss Endre

A szolga és a társadalom

Új szempontok a fiatal Marx Hegel-értelmezéséről

Tanulmányomban a Marx és Hegel közötti sűrű érintkezési háló rekonstrukcióját igyekszem tökéletesíteni a hegeli *Fenomenológia* fejlődéstörténeti helyének pontos meghatározására összpontosítva. A *Fenomenológia* szisztematikus és szemléleti jelentőségére a maga tisztán filozófiai jelentőségében kérdezek rá, miközben ez a „tisztá” filozófiai jelentőség már a Marxot megelőző, s a sajátosan az akkori német viszonyokra méretezett Hegel-vitákban erőteljesen átpolitizálódott.

Az ifjúhegelianus mozgalom különleges vonásainak egyike, hogy mind a szellemi folyamatok sebessége, mind az egymással (és a politikával) való, a legmagasabb filozófiai szinten folytatott kommunikáció intenzitása odavezetett, hogy lényeges hegeli mozzanatok egyidejűleg a vita több protagonistájánál is jelen vannak, ezért nem is mindig lehet az egyes filozófusok lényeges, fordulatszerű fejlődési állomásait a többiekétől elkülöníteni. Ez az intenzív és hatalmas sebességgel befutott fejlődéstörténeti ív más minőséget képvisel, mint a filozófiatörténet-írás szokott léptékei. A fiatal és az érett Marx 1844-45-re tett, amúgy legitim fejlődéstörténeti megkülönböztetése ezért el is fedti a fiatal Marxnak a többi ifjúhegelianuséval szorosan egybeépülő, lélegzetelállító fejlődéstörténeti pályavonalait.¹ A fejlődéstörténeti kutatásokat természetesen csak az egyes kutatásra kerülő mozzanatok későbbi relevanciája igazolhatja. Marx ebből a szempontból talán még különlegesebb helyzetben van, mint az eleve különleges helyzetben lévő többi fiatal hegelianus. A szűkebb értelmű (bár korántsem csak a katedra-) filozófiától való 1847-es elszakadása rokontalanná teszi őt, s megfosztja a későbbi megfelelések és továbbfejlesztések vizsgálatának lehetőségétől még a legforradalmibb fiatalkori filozófiai fordulatokat is.²

A *Fenomenológia* értelmezése, egyben a mű mindenkori hatástörténetének interpretációja csak a szöveg *szemantikájának* megértésében lelheti meg a megoldások kulcsát.³ Valóban, a fiatal Marxnál a *Fenomenológia* szemantikájának értelmezésében

¹ Ez az értékelési mód természetesen azért is terjedhetett el ilyen mértékben, mert ez a rendkívül fontos fiatal filozófus-korszak – a maga összes filozófiai csúcspontja ellenére – csak kiegészítő csúcspontját alkothatta az érett Marxszal foglalkozó kutatásnak, arról nem is beszélve, hogy a fiatal Marx egyes konkrét értelmezései nem ritkán a későbbi Marx egyes konkrét értelmezéseinek visszavetítései is voltak. Példaként álljon itt az a korántsem kivételes, sőt rosszhiszeműnek egyáltalán nem tekinthető konkrét eset, amikor 1968 neomarxizmusa egy olyan *humanista Marxot helyezett a középpontba, akinek Feuerbachhoz való viszonyáról egy szó sem esett.*

² Marx számára az itt szóban forgó Hegel-vonatkozás fundamentális jelentősége első ránézésre abban a felismerésben áll, hogy ez a hegeli motívum alkalmas arra, hogy pozitívítás és praxis(filozófia) között hidat építsen. Más szemszögből nézve e vonatkozás arra a nem mindennapi jelentőségre is szert tesz, hogy Marx teljes filozófiai pályáját meghatározza.

³ A verifikáció, az igazolódás fogalmainak a filozófiai nyelv szemantikája legitimációjaként való értelmezése – más, termékeny szempontok mellett – azzal a produktív következménnyel is jár, hogy a „von unten” és a „von oben” szemantikák elválasztása nagy tipológiai érvénnyel vezet be a filozófiák konstituálásának műhelyébe, és kivételesen fontossá válik a tipológiai nehezen osztályozható filozófiák esetében, amilyen például Marx gondolkodása (lásd erről Kiss 2004, 103–115; 2005, 263–276; 2006, 5–21).

áttörés megy végbe, amely saját filozófiájának is döntő pontokon válik alapjává. Egy filozófia szemantikájának megértése pozitív esetben e filozófia szemantikájának legitimitációját is jelenti. A *Fenomenológia* szemantikájának legitimitációja egyben Marx filozófiai áttörésének hegeli legitimitációjával azonos.⁴

E kapcsolat lehetséges következményei nagyon messzire nyúlnak. Koránt sincs kizárva, hogy még Marx diszciplináris filozófiájának, illetve e filozófia szisztematikus helyének kijelölésében is megvan a maguk szerepe.

Marx szemünkben *döntő*, a *Fenomenológiához* való fordulását mindmáig rejtélyek, ha nem éppen titkok övezik. Engels alig említi szövegeiben ezt a művet, s ha mégis, nagyon külsődleges, akár közvetlenül instrumentális értelemben teszi ezt. A legnyíltabb *illusztrációként* idézi meg ezt a művet *A természet dialektikájában*, mégpedig a „tagadás tagadásának” igazolására.⁵ Minden jel arra mutat, hogy Marx *Fenomenológiához* fordulásának tulajdonképpen (és a többi, még a lehetőségek birodalmához tartozó) okára nem derül fény Engels révén, jöllehet több olyan jelentős filozófiai mű társszerzője, amelyben Marx és a *Fenomenológia* kapcsolatának számos eleme – ugyanazon könyvek borítói alatt – már megfogalmazódott. Ez azonban érthető. Fiatal korában megértési és más hermeneutikai nehézségek akadályozhatták ebben Engelst, a késői, nyolcvanas években pedig már az akkori Marx-értelmezés alapvető stratégiai vonulata is ebbe az irányba hatott. Ezekben a Marx-hagyomány megteremtése szempontjából oly meghatározó években ugyanis Marxt már nem csak ideológiai, hanem szélesebb tájékozódásbeli okokból is védeni kell Hegel időközben sikeresen érthetlenné váló „idealizmusa” jelentékenyebb hatásának feltételezésétől. Engels pontosan alkalmazkodik ehhez az addigra már politikaivá is váló eszmei fősodorhoz, amelynek egyik vezető eleme a Hegel-hatásnak mint a filozófiai materializmushoz való *átmenetnek* az erőteljes hangsúlyozása. Az egyedüli nehézség immár csak az: hogyan lehetséges, hogy csak egy ilyen jelentős „idealista” életmű volt képes biztosítani ezt az átmenetet.⁶ Az eltérő korszakokban a *Fenomenológia* esetleges hatástörténetének strukturáló komplexitása még csak megközelítőleg sem jelenhetett meg Engels horizontján. Nem véletlenül állapítja meg Liedman egy másik összefüggésben, a késői Engels szisztematikus Hegel-imitációjáról szólva a következőket: „A történelem iróniájának nevezhetnénk, hogy Engelsnek a rendszerkonstruáló Hegel felett gyakorolt kritikáját számos értelmezője őellene is megfogalmazta [...]” (LIEDMAN 1986, 98.)

Marx és Engels Hegel-értelmezésének minőségi eltérése a hatvanas évek második felében válik látványossá, amikor Engels óvatos, de már akkor is szisztematikus hegelizáló pozitívizmus-összegezésével a módszertani döntéseit meghozó Marx határozott elutasítása áll szemben. Marx *A tőke* előmunkálatai során explicit módon kizárja

⁴ Egy filozófus saját filozófiai nyelvének legitímálása (vagy annak kísérlete) a filozófia mindennapos eseményei közé tartozik. Ebből a szempontból azonban a fiatal (és az érett) Marx és a *Fenomenológia* viszonya igen különös. Nagyon leegyszerűsítve ez azt jelenti, hogy a két filozófus kölcsönösen legitímálja egymást. A fiatal Marx rekonstruált olvasata megadja a *Fenomenológia* teljes, ebben a formában addig ismeretlen legitimitációját, miközben a *Fenomenológia* megadja a fiatal Marx kettős filozófiai fixációjának legitimitációját.

⁵ Engels a *Fenomenológia* Előszavát idézi (MARX-ENGELS 1962, 481–508; http://www.mlwerke.de/me/me20_me20_481.htm).

⁶ Engels gyakran emeli ki Hegel nagy érdeméért, hogy az egész természetes, történeti és szellemi világot olyan folyamatként ábrázolta, amely állandó mozgásban, átalakulásban van. E perspektívából az egész emberi történelem immár az emberiség autentikus fejlődéstörténeteként jelenhet meg, s ennek belső törvényszerűségeit a gondolkodás ki tudja majd mutatni a látszat véletlenszerűségein keresztül is. E méltatás érdemének megállapításakor már maga Engels is könnyedén tekint el attól, hogy Hegel rendszerét ő a saját maga által létrehozott dialektikus materializmus biztos ígéretének tartja (ENGELS 1962/1973, 189–201). Lásd még ehhez Liedman munkáját (LIEDMAN 1986, 98), valamint Lichtheim és Adorno erre vonatkozó gondolatmeneteit.

a Hegelre utaló tárgylogikát, még olyan esetekben is, amikor a pozitív kutatások nem-hogy nem zárnák ki, de maguk indukálnák azt.⁷

A ifjúhegeliánus szellemi és csoportdinamikai folyamatok sodrában Marx meglehetősen későn találkozott a *Fenomenológiával*, s ez sorsszerűnek bizonyult számára. Ő ugyanis már fiatal gondolkodóként is két hatalmas és átfogó filozófiai intenció magától értetődő, sőt egyenesen problémátlannak látott összehangolására törekedett. A fiatal gondolkodó esetében azonban egészen bizonyosan arról is szó volt még, hogy nem tudott választani a két hatalmas irányzat egyként legradikálisabb képviselője között. Általános összefüggés azonban e dilemma mögött, hogy a mindent magában összegző hegeli rendszer felbomlása nagy számban produkálta a Hegel-tanítványok különböző nemzedékei számára az *eklektikus* és *szinkretikus* filozófiai felvetéseket, amelyek nagy, összefüggő tömbökben kerültek elő az egészet már össze nem fogó rendszer felbontásakor. Természetesen nem azt akarom sugallni ezzel, hogy a fiatal Marx esetében relevánssá váló két hatalmas intenció *ne lenne több* a rendszer felbomlásának folyamatában véletlenszerűen létrejött eklektikus filozófiai tömbnél.⁸

Ezt a két átfogó tendenciát összefoglalóan a *tárgyiasság* egy pozitív filozófiájaként (egy közelebről meg nem határozott, ideáltipikusan azonban mindenképpen teljes értékű *pozitivizmus*ként), valamint egy univerzális *praxis*filozófiaként kell meghatározunk. Ebben a pillanatban képessé válunk Marx egész életre kiható dilemmájának megértésére is. A két filozófia tartalma, egészen a fundamentumokig leásva, általánosságban nagyon is összeegyeztethető. A tárgyi világ módszeres megismerésének maximumát ugyanis összhangba lehet hozni a valóság gyakorlatként való értelmezésének szélsőségesen erős pozíciójával. *Nem lehet azonban ezt a két fundamentális kiindulópontot közös filozófiában egyesíteni.* Marx, akit nem egy nagy filozófia megalkotásának reménye, hanem a *valóság megismerésének és átalakításának addig ismeretlenül maximalista vágya* hajtott, mindvégig képtelen volt arra, hogy a két kiindulópont közül valamelyikről teljesen lemondjon. Már a nagyon fiatal Marx is őrlődik a pozitivistá és a praxisfilozófiai, a szcientisztikus és a kritikai, a valóságot a *maga állapotában elfogadó* és a valóságot *gyökeresen átalakító* filozófiai kiindulópontok között, jóllehet – mint erre már utaltunk – az ilyen eklektikus együttállások majdhogynem mindennaposak voltak a hegeli filozófia nagy tömbjeinek a nagy rendszerekből való kiszakításakor. A helyzet látszólag szokványos jellege nem csak Marx elől leplezte el az ifjúhegeliánus pozícióknak e kritikus szingularitását. A fiatal filozófus számára a két alapirányultság bármelyikének a másikra való redukálása mindenkor fájdalmas intellektuális öncsonkítással ért volna fel. A két alapirányultság tudatos vagy nem tudatos együtt-képviselője azon kevés alkotói jegyek egyike, amelyek végső soron Marx összes korszakát *egységesen* meghatározták.

A fiatal Marx nagyon intenzíven dolgozik Hegel *Jogfilozófiáján*⁹, miközben a másik oldalon megnyílik a kor (ugyancsak Hegelből kiinduló) praxisfilozófiája iránt (mindenek-

⁷ Az olyan tökéletesen explicit megfogalmazásokra gondolunk, mint például az, amelyben – 1857-ben (!) – saját módszertani gondolatmenetének egy meghatározott helyén lehetségesnek tartja, hogy (azon a konkrét helyen) egy hegeliánus „(egymással) azonosnak tételezné a termelést és a fogyasztást” (MARX 1961/1971, 615–641).

⁸ E problémakör szisztematikus összefüggései közé tartozik, hogy a hegeli filozófia és rendszer maga is érthető tehát, ha a rendszer hosszú és differenciált felbomlási folyamatában e többszörös perspektívák nem mindig váltak el rögtön egymástól. A „kétszeres”, netán „többszörös” filozófiai fixáció ezért minden bizonnyal nem lehet független magától a hegeli kiindulástól sem.

⁹ Osztom azt a véleményt, hogy Marx valódi filozófiai fejlődése 1843-ig még nem tekinthető az összes részletében feldolgozott. Maga Marx sem törődött később érdemben ezen intellektuális fejlődés minden részletének rögzítésével. Karakterisztikus példa erre saját biográfiájának rövidített bemutatása (MARX 1859).

előtt Czieszkowski tett-filozófiájáról van szó). Czieszkowski alap-kiindulópontja ugyan is Hegel összefüggésében kivételes pontossággal simul bele a – már a fiatal Marxnál teljes érettségében megjelenő – *kettős filozófiai elkötelezettség* stratégiájába (a *tárgyi világ* és az emberi *praxis* egyidejű filozófiai kontrollja). Czieszkowski határozottan *viszszakövetelte* a praxis kontrollját (azaz a praxis filozófiáját) egy ebben a vonatkozásban elidegenedtként értelmezett hegeli filozófiától, szemére vetve a Mesternek, hogy a filozófiai rendszer érdekében „feladta” a praxist. *Célunk tehát a Marx-értelmezés legszélesebb alapjává tenni Marx megduplázott filozófiai fixációját pozitivitás és praxis együttes, logikailag koherens filozófiai reprodukciójára.* Az alapkiindulás specifikus vonása azonos az egész újkori filozófia alapdilemmájával. Pozitivitás és praxis együttes képviselője az emberi magatartás összes változatában nemcsak lehetséges, de a nembeliség és az emancipáció kiemelkedően magas fokát is jelenti. A filozófiai szisztematika és a filozófiai nyelv szemantikájának legitimálása szempontjából azonban – leegyszerűsítve – a két kiindulópont nem építhető bele maradéktalanul egy koherens gondolatrendszerbe. Marx ezzel *Goethe és Faust* méltó utódjának bizonyult, egész életét a benne élő „két lélek” együttes megvalósítására tette fel.

Marx e „két lelkének” együttes megjelenését a Marx-irodalom időről időre természetesen szóvá teszi, azonban semmiképpen sem mondhatnánk, hogy léteznek olyan interpretációk, amelyek Marx egész filozófiai problematikáját erre a kettősségre építették volna fel. Ennek legfőbb okát tudjuk, de számos összetevője még ma is megvilágítatlan. A fő ok az e kettős fixációban mintegy automatikusan benne rejlő támadási lehetőségek ténye: egy ennyire apologetikusan (illetve ugyanilyen mértékben a teljes elutasítás szándékával) kezelt szerző esetében egy szisztematikusan problematikus kettős elkötelezettség kiindulópontként való kezelése veszélyeket rejt magában. Auguste Cornu olyan gondolkodónak írja le Marxot, aki nem volt hajlandó elválasztani az idealist a valóságostól, az öntudatot a léttől, a tudatot a szubsztanciától (CORNU 1954, 223). Czieszkowski filozófiája a Marx legmélyebb problémájára alkalmazható közvetlen utalások egész gyűjteménye.¹⁰ Miközben Marx erőteljes küzdelmet folytat e kettős fixáció együttes artikulálásáért, kritikai tevékenységében már állandóan alkalmazza is azt. Bruno Bauer öntudatfilozófiájának és a másik oldalon Ludwig Feuerbach elidegenedés-modelljének nemegyszer egymással időben is egybeeső kritikáját már e kettős fixáció álláspontjának pozícióiból adja.¹¹

Ugyanez a „két lélek” jelenik meg a fiatal Marx Bruno Bauerrel folytatott levélváltásában is (lásd PEPPERLE–PEPPERLE, 1985), amelyből eddig – mint ismert – csak Bauer válaszelei kerültek elő. E levelekből is arra lehet következtetni, hogy a fiatal Marx olyan filozófia felé gravitál, amelyben a dinamika (a praxis) a logika hegeli módon értett pozitivitásával közös nevezőre hozható.¹² Ugyanez az attitűd jelenik meg a Trendelenburg Hegel-értelmezéséről alkotott marxi állásfoglalásban is. Marx ebben a szövegösszefüggésben Hegel spekulatív logikájának pártjára áll, mert abban találja

¹⁰ Czieszkowski doktrinális megfogalmazásaiban a reflexió progresszív útja az, amelyik meghatározza a pozitívítás mindenkor alkakzatát. Ez nemcsak a múltra való reflexióra érvényes, de a jövő bizonyosnak tekinthető anticipációjára is.

¹¹ Más kérdés, hogy a fiatal Marx korántsem az egyetlen ifjúhegelianus, aki egyidejűleg kettes, hármas vagy akár többszörös filozófiai elkötelezettséget alakít ki saját Hegel-élményéből. A tendencia azonban az, hogy ezek az ifjúhegelianusok idővel eljutnak a maguk szinguláris filozófiai alap gondolatához, a kettős fixáció – a meghatározás minden nehézsége ellenére – Marx sajátossága marad.

¹² Így mélyedhet el Bauer (1839. december 11-én) Marxnak abban a felvetésében, amelyben az ellenirányú fellépés (Gegenübertreten) „logikai energiáját” hangsúlyozza (i. m. 794).

meg azt az alapzatot, amelynek alapján az univerzális praxis egy filozófiai megjelenítését legitím szemantika artikulálhatja (MARX–ENGELS 1975, I, 1, 2, 107).

Marx filozófiai önértelmezésének ez az alapvető irányultsága, amelyet nyugodtan nevezhetnénk *ambíciónak* is, nem marad meg a filozófiai absztrakció és mindenirányú általánosíthatóság szintjén. A konkrét elemzésekben meghatározó *heurisztikus elvként* is felhasználja azt. Ennek egyik legfontosabb dokumentuma a fiatal filozófus hosszan tartó, szívós és intenzív számvetése Hegel *Jogfilozófiájával*, amelyben ez a nyilvánvalóan „tisztán pozitív” értelmezési kísérlet is (amely szüntelenül kitér a kor politikai, jogi és gazdasági problémáinak megoldására) át meg át van szöve a „pozitivitás” és „praxis” kölcsönhatásaival, s reprodukálja a – már a fiatal filozófusnál világosan kimutatható – kettős fixációt a pozitív, tárgyi világ filozófiai feldolgozására és egy univerzális praxis filozófiai megalapozására. A szemléletben a kettős kötődés már e műben is megtalálja egyesített megjelenési formáját. Az *állam* pozitív és viszonylag állandó meghatározásai a polgári *társadalom* permanens, feltartóztathatatlan dinamikájának (praxis) hullámain épülnek fel, és ezeken is kell megtalálniuk a maguk állandó újrafogalmazásait. E mű összefüggésében a filozófiai alapmagatartás átfogó, de absztrakt kettős fixációja tehát már egy konkrét elméleti analízis stratégiájának alapjává is válik.¹³

E kettős cél együttes és egyidejű *filozófiai megvalósítása*, *mutatis mutandis*, Marx egész életművét meghatározta. *Élete során egyetlen komolyan veendő kísérletet sem tett arra, hogy specifikusan filozófiai érdeklődésének ezt a megkettőződését reflektálja, vagy éppen megváltoztassa. Az „előre való menekülés” („Flucht nach vorne”) stratégiáját alkalmazta, amely egyébként – csak látszólag paradox módon – a filozófiából való teljes kilépés elhatározását is magában foglalhatta. A kettős rögzültség filozófiai következményeit legtöbbször úgy akarta feloldani, hogy új pozitív felismeréseket vett fel a praxis elméletébe, vagy ugyancsak új praxis-elemeket pozitív filozófiájába.*

Egy ponton azonban a fiatal Marx még a praxisfilozófiai fejlődésen belül is visszavezet Hegelhez. Olyan fordulat ez, amely később nem kapta meg a megfelelő figyelmet. Marx minden konkrét filozófiai összefüggésben, de a koncepció egészének szintjén is a praxisban gondolkodik. Mindehhez azonban nem dolgozza ki az *akarat* (akaras) – sokak szemében a praxisfilozófiához nélkülözhetetlen – önálló szféráját. Ebben már Czieszkowskitól is eltér, aki explicit módon tematizálja a maga praxisfilozófiájának és a hegeli eredetnek ezt az eltérését, amennyiben a két filozófia különbségét éppen abban látja hogy azok a gondolkodás és az akarat kategóriáját két, egymástól eltérő levezetési rendben alkotják meg.¹⁴ *Marx praxis-fogalmának középpontja – Czieszkowskitól eltérően – Hegeléhez áll közel. Szemében a praxis nem feltétlenül vezet az (individuális) akarat hipertrofizálásához, még akkor sem, ha az individuális akarat kifejtetlen formában szerves része a marxi filozófiai személyiségnek. Marx praxisfogalma ugyancsak a tovább már nem differenciált egész kategóriáját veszi célba, innen a történelemben szereplő egyénhez már nem annyira az individuális akaraton, mint inkább az ész cselén, az elismerésen vagy éppen az abszolút szellem történelmi menetelésén keresztül vezet az út. Más szóval, éppen az egészen keresztül kapcsolódik össze*

¹³ Ebben a *Fenomenológiában* megjelenő specifikusan hegelianus a megjelenő tudat egyes stációinak perspektíváján keresztül érvényesülő specifikus ontologizálódási folyamat, amelyben a történelmi fejlődés lételeméleti jogosítványokat kap, s azután ezen az alapzaton konkretizálja pozitívítás és történelmi gyakorlat kettős karakterének filozófiai vízióját.

¹⁴ Czieszkowskinál az akarat pusztán mint a gondolkodás különleges módja jelenik meg (és ez meg is magyarázza számára, miért nem jutott el Hegel a praxis eszméjéhez), míg nála a gondolkodás az akarat aktuális mozzanata (lásd ehhez CORNU 1954, 183).

a praxis és a pozitivitás, ez azonban nyilvánvalóan már sokkal közelebb helyezi ezt a koncepciót Hegelhez, mint a praxis-mozzanatot az ifjúhegelianus vitákban tematizáló Czieszkowskihoz.

Praxisnak és pozitivitásnak az egészen keresztülvezetett egysége, e distinkció megtétele nélkül, első pillantásra azt a megoldást szuggerálhatja, hogy Marx éppen egy hipertrófikus és ennek megfelelően voluntarisztikus akarat következtében nem akar lemondani a pozitivitás és praxis fentebb érzékeltetett közelségéről. *A valóságban azonban az igazi diskurzushatár nem a pozitivitás és az akarat, hanem a két típusú pozitivitás között húzódik.* Mert az a (végül is jóval inkább Hegelre, mint Czieszkowskira visszautaló) praxisfogalom, amely Marxnál a kettős filozófiai rögzültség egyik pólusát alkotja, elsősorban nem az individuális akarat filozófiai elvének praxisa, hanem egy a *praxisban* és egyúttal a *praxissal* megvalósuló, kiteljesedő egészkarakterű pozitivitás.¹⁵

Nem (érdemileg objektív) pozitivitás és (érdemileg szubjektív) akarat áll tehát szemben egymással, hanem a *pozitivitás két válfaja*. Ezen a ponton a fiatal Marx beépíti a maga filozófiájába Hegel egyik legfontosabb, nem doktrinális, de a legmélyebben strukturális eredményét. Ez a tény határozza meg immár új alapokon a kettős kötődés új értelmét. Marx ugyanis nem egy akarat- és egy pozitív filozófia közül választ (amely választás senki esetében sem lehet különösebben problematikus), hanem a pozitivitás két értelmezésének két filozófiája közötti választás dilemmája előtt áll.¹⁶ Annyi különösebb részletezés nélkül is nyilvánvaló, hogy a pozitivitás e két értelmezése közül egyik sem „hamis” a másik „igaz” mivoltával szemben. A két filozófia közötti különbség konstitúciójuk eltéréseiben, illetve e konstitúciók legitimitásának és gyakorlati jelentőségének szövegösszefüggésében nyeri el végső artikulációját.

Marx ezen kettős fixációjában rejlik a *Fenomenológia*-értelmezés, illetve a *Fenomenológiával* való találkozás igazi jelentőségének titka is. A *Fenomenológiával* való találkozás amúgy sem tipikus jelenség az ifjúhegelianizmus történetében. A negyvenes évek első felének közepe inkább az, amikor már minden kérdést – óhatatlanul – *Hegellel*, de már csak a legtrikább esetben *Hegelről* vitatnak meg. Hegelt semmiféle tematizálásban nem lehet kikerülni, mint kiindulópont azonban már érdektelen. A Hegelre vonatkozó legmélyebb, egyszerre filozófiai és politikai kérdés immár a saját, önálló filozófia kialakításának lehetősége vagy lehetetlensége a hegeli egészből való kifelé gravitálás különféle útvonalaian.¹⁷

Ezen előzmények után több és többfajta okunk is van arra, hogy feltűnőnek tekintsük a *Fenomenológia* drámai erejű hatásának megjelenését Marxnál 1843–44-ben.

¹⁵ Vagy „logikailag pozitív” (Hegel *Logikájának* értelmében), vagy „történeti-genealógiai módon pozitív” (Hegel *Fenomenológiájának* értelmében).

¹⁶ Számos más, sokatmondó példa mellett az a legfigyelemreméltóbb, hogy Marx a maga interpretációjában Hegelt mint Spinoza és Fichte szintézisét mutatja be (*úgy is, mint pozitivitás és praxis szintézisét*), és úgy gondolja, hogy Bruno Bauer elragadja tőle ezt a filozófiai innovációt, azaz a kisajátítást mint klasszikus plágiumot éli át.

¹⁷ Egy tanulmányban szinte lehetetlen az átfogó recepciótörténetet a maga komplexitásában bemutatni. E fejeletés egyik szakasza az öntudattól az elidegenedéshez, azaz a Bauer fivéréktől Feuerbachhoz vezetett. Marx *Fenomenológiához* fordulásának specifikuma azonban abban áll, hogy *ennek az útnak a fordítottját teszi meg*. Marx a feuerbachi álláspontot már mértékadó módon elsajátítva alakít ki itt egy új öntudat-fogalmat, és találja meg ezen okból és ezektől a céloktól vezetettve Hegel *Fenomenológiájában a történeti valóságban önmagát konkrétan igazolni képes szintézist pozitivitás és praxis között*. Ez a Bruno Bauerrel és a kritikai kritikával folytatott polémia kivételes élességének elvi alapja. Igazi rivalitás ez, mert immár mindketten (Marx és a kritikai kritika) az öntudat posztf Feuerbachianus értelmezésének alapján állnak.

Ez valódi filozófiai forradalom. Külső mozzanatok és a belső dinamika egyaránt előhívják a jelszót, hogy mindenkinek meg kell határoznia a Hegelhez fűződő viszonyát, mi több, ezt a jelszót maga Marx is kiadja. A Hegelhez fűződő viszony azonban ekkor – tudatosan vagy öntudatlanul, kimondva vagy kimondatlanul – *konkrétan a Fenomenológiához* való viszonyt jelenti. Amennyiben ez így van, hamar világossá kell válnia számunkra, hogy e műnek Marx érintett kettős fixációjával is kapcsolatban kell állnia. Ha pedig ez beigazolódik, a *Fenomenológiához* fordulásnak valamilyen helyi értékkel egész életében el kell kísérnie Marxtot.¹⁸

Az Engels rekonstruálta Marx-fejlődésrajzok, mint már utaltunk rá, inkább megnehezítik, mintsem megkönnyítik a *Fenomenológiához* fordulás egyes lényeges részleteinek tisztázását. Ennek természetesen megvannak a maga történeti, filológiai okai, noha számos véletlen és esetlegesség is közrejátszik. Az mindenesetre egyértelmű, hogy *hermeneutikai*, sőt *filozófiai-koncepcionális* okok is felbukkannak. A Hegel-recepció mindezekén túl különösen olyan terület, ahol Engels megfigyelései és értékelései tele vannak kuriózus részletekkel. A *Fenomenológiát* még a sztenderdekhez képest is ritkán említi, ami többek között azért feltűnő, mert az e tekintetben meghatározó 1843–44-es évek Marxszal kötött barátságának valóban döntő éveit voltak, amikor ez a barátság már igencsak termékeny filozófiai eredményeket is hozott. Felmerül a gyanú (amit később a kizárások módszerével filológiai szempontból mindenképpen bizonyítani kell), hogy Engels nem értette meg igazán ennek a fordulatnak a konkrét és a filozófiai szisztematika legmélyéig terjedő jelentőségét. A filozófiai általánosítás és absztrakció egy kevésbé magas fokán, azt azonban iskolákká és gondolkodási kultúrákká emelve, Hegelt számtalanszor a *dialektika* atyjaként említi (néha még a *Fenomenológiából* is talál rá illusztrációt), amely *idealista* dialektika utótagja van olyan teherbíró, hogy bármikor legyőzhesse a *nem-dialektikus materializmus* tetszés szerinti változatait. Teljes mértékben tisztában vagyok az Engels-ítéletek történeti és irányzatbeli meghatározásaival is. A mértékadó ítéletek a hetvenes, nyolcvanas, sőt még a kilencvenes évek termékei is, amelyekben az ötvenes-hatvanas évek filozófiai diszkussziójának a későbbi II. Internacionálé (nyolcvanas és kilencvenes évekre jellemző) történelmi materializmusán átszűrt elemeivel találkozhatunk. Engels *szövegei* tehát sajátos *időutazás* termékei (a *negyvenes* évek közepéről szólnak, az *ötvenes-hatvanas* évek fő fogalmait értelmezve a *nyolcvanas-kilencvenes* évek értékeinek, sőt kimondhatjuk, immár politikailag is releváns ideológiájának szemszögéből). Mindez sem menteni, sem magyarázni nem akarja Engels feltűnő hiányosságait a *Fenomenológiához* való közeledés okadatolásában és értelmezésében, mint tény azonban nem lehet figyelmen kívül hagyni.

Engels szemléletmódjának, filozófiai korlátainak és történelmi helyzeteinek ismerete – paradox módon – nem egy esetben használható *indirekt bizonyítékokat* szolgáltathat Marx fejlődésének megvilágítására. Az egyre későbbi korszakokban egyre „simább” és egyértelműbb (marxi) Hegel-értelmezésekhez jut el, ezzel egyre nyilvánvalóbbá teszi maga is, hogy ennek a recepciónak vannak mélyebb és sorsszerűbb dimenziói is. Azzal, hogy a Hegel-hatást a későbbi filozófiák, majd a politikába is átcsapó, ugyancsak későbbi holisztikus ideológiák zajtalan simaságával értelmezi, *ön maga hívja fel a figyelmet az eredeti Hegel-értelmezés bagatellizálásának és semlegesítésének*

¹⁸ Gondolkodásának arról a sajátosságáról van szó, amellyel a pozitívítást és gyakorlatot a *Fenomenológia* alapzatán a teoretikusan felfogott (fogalmilag értelmezett) valóság *objektívált dinamikájaként* egyesíti, és erre a sajátos tárgyiaságra építve dolgozza ki, ha kevésbé reflektált formában is, a maga filozófiai metodológiáját.

tényére. E többszörös (és korántsem pozitív irányú) perspektívaváltás egyébként már messze maga mögött hagyja mind Hegel, mind Marx szorosabb filozófiai gondolatait. Amikor például hálásnak mutatja magát, amiért Hegel – akaratlanul és közvetetten – döntő segítséget nyújtott a filozófiai materializmusnak, ebben már a marxi filozófia számos szisztematikus összefüggése is erősen elhalványodik. Az a paradox fordulat is megtörténik, hogy – a filozófiai materializmus létrehozásában szerzett érdemeiért – Hegel egyéb hiányosságai eljelentéktelenednek, s csak kivételesen marginális összefüggésekben kerülnek említésre.¹⁹

Mindezek szinte önmagukban is magyarázhatják a *Fenomenológia* hatásáról való mély hallgatást. Marx szenvedélyes elkötelezettsége és Engels konzekvens hallgatása azonban mindenképpen olyan *különbséget*, netán *ellentétet* jelez, amelynek kifejtett tematizálásával a filozófusok a megismerhető szövegek alapján adósak maradtak. A marxi filozófia világtörténeti fontosságát szem előtt tartva ez a differencia *per definitionem* nem lehet jelentéktelen.

Két igen markáns példát ismerünk a Hegel-értelmezés marxi és engelsi történetéből, amelyek ugyancsak meghatározó differenciát mutatnak (és amelyekben némi rekonstrukciós munka után szintén fel lehet fedezni a *Fenomenológia* összefüggésében megnyilvánuló alapeltérést). Mindkét példa egyértelmű, mindkettő abba az irányba mutat, hogy Hegel valóságos továbbgondolása során Marx és Engels *egymástól tökéletesen ellentétes* eredményre jut, mégis Engels, akinek később sokféle módja lesz visszapillantani közös múltjukra, ezeket az eltéréseket ignorálja, ha éppen nem hallgatja el teljesen, s Marx a maga részéről ugyancsak kitér e különbségek tematizálásának újtárból, és Engels kommentárjait többé-kevésbé hallgatólagosan elfogadja.

Az első példa a *Grundrisse* bevezető fejezete, amelyben Marx a már kifejtett módon *definitíven* foglal állást Hegel metodológiájának *A tőke* későbbi kidolgozásában történő esetleges felhasználásáról. A második példa a maga kuriozításában aligha múltható felül, különösen ha ismét a marxi filozófia történeti és tipológiai nagyságrendjére gondolunk. Egyik reggel (1873. május 30.) Engels egy *álomról* számol be Marxnak, amelyben nem kisebb összefüggés vált a vízió részévé, mint a természettudományok egy új dialektikája (MARX–ENGELS 1976, 33, 80). Marx intenzíven és végső soron pozitívan reagál erre a nem mindennapi álomra, azonban nem akar közvetlenül saját véleményét nyilvánítani. Azt javasolja Engelsnek, hogy a vízióban megfogalmazott terv esetleges megvalósításakor mindenképpen kérje ki hozzáértő „autoritások” tanácsát.²⁰

Az alapkérdés kifejtése során (a fiatal Marx *Fenomenológia*-receptiója) elsősorban nem az eddigi kutatás történeti vagy filológiai hiányosságainak kiküszöbölésére törekedtem. Abból indultam ki, hogy ez a receptió *döntő* lépés a fiatal Marx fejlődésében, mi több, akár a Marx filozófiáját egészében meghatározó kettős fixáció (pozitivitás + praxis) összefüggésében is kiemelkedő jelentőségre tehet szert.

¹⁹ Amikor itt Hegel „hiányosságairól” beszélek, azokat a hiatusokat idézem fel, amelyeket Engelsnek a maga álláspontja szerint kellett volna észrevennie és kritizálnia. Az elmaradt kritikának természetesen több történeti, szociológiai, de elsősorban politikai oka volt, mindez azonban nem menti a hiányát.

²⁰ Marx ezzel megnyitja Engels természettudományos írásainak kalandos utóéletét azoknak a természettudományos autoritásokhoz fűződő viszonyában. Ez a viszonylat máig fel nem dolgozott módon világtörténelmi következményekhez vezet. Az egyre inkább késésben lévő természettudományos szentesítés okozta ezen írások kiadásának elhúzódását, amit azután a Szovjetunióban készülő Marx–Engels-összkiadás egyszerűen behozott, s ezzel az engelsi Hegel- és dialektika-értelmezést tálcán kínálta az akkor kikristályosodó sztálinista politikai berendezkedésnek.

Marx tézise a *Fenomenológiáról* mint „valóságos filozófiai forradalomról” csak ebben az összefüggésben értelmezhető nagyságrendjének megfelelően. Mit nevezhet itt Marx „igazi filozófiai forradalomnak”? A válasz tendenciája minden bizonnyal e mű azon minőségében lesz fellelhető, amely itt pozitívítás és praxis egyszeri és Marxtól függetlenül is világtörténelmi relevanciájú közös artikulálását jelenti. Marx a kezdetektől nem követi az ifjúhegelianus Hegel-vita fő trendjét, amelyben Hegelt mindenekelőtt holisztikusan illet értékelni és továbbgondolni.²¹ Mérhetetlen ambícióinak megfelelően saját Hegel-olvasatát már önálló filozófiai szisztematikájának kiépítésében is fel akarja használni. Erre elsősorban az ad konkrét lehetőséget, hogy 1843–44-ben állást kell foglalnia a Bauer fivérek kezdeményezésének ügyében, akik filozófiai és gyakorlati politikai szempontból is sorsdöntő módon fordulnak a hegeli öntudat problémájának újraértelmezéséhez.

Az öntudat baueri témává emelése sajátos *kettős dimenzióban* ment végbe. Az egyik oldalon (ez természetesen csak az ifjúhegelianus viták egy konkrét összefüggésében történhetett így) az öntudat *filozófiai* és egyben *politikai kulcspozícióban* jelent meg a kérdésfeltevésük mindegyikében. Általánosságban már ez is kedvező környezetet teremtett a fiatal Marx fellépéséhez, s mindenoldalú jelentőséget hozott az öntudat-problematika számára, nyilvánvalóan éppen a kettős fixáció összefüggésében. A kettős orientáció ebben a pillanatban egyszerre jelentette strukturálisan Marx *középponti helyét a filozófiai és a politikai vitákban* (a történések ismerői számára világos, hogy ez a pozíció Marx egész pályafutására is jellemzőnek mondható). Miután Edgar Bauer éppen az öntudat tematizálásával fogalmazta újjá trón és oltár „Gretchen”-kérdését, továbbá az öntudat „helyes” és „nem-helyes” értelmezése a lehető legkifejtettebb formában határozta meg a filozófiai nyilvánosság *plauzibilitásának* és a nyilvános filozófiai tevékenység *posszibilitásának* lehetőségét (BAUER 1843, 579–586), az öntudat kérdésében való állásfoglalás lett a politikai és filozófiai térben lehetséges *önmeghatározás* elsődleges lehetőségévé és kötelességévé.

Az öntudat (és ezen át a *Fenomenológia*) e példátlan középpontba kerülése a nagy ifjúhegelianus vita korábbi középpontjának feldolgozásával és az így kialakuló új helyzet sajátosságaival függött össze. Korábban Feuerbach antropologikus filozófiája állt a centrumban, ami – miközben hatalmas lépést jelentett az addig csak nagy egészként elképzelhető hegeli rendszer lebontása, illetve a benne kódolt filozófiai problematikának a német politika és társadalom akut problematikájára való alkalmazása útján – új módon meg is osztotta az ifjúhegelianus mezőnyt. A fiatal gondolkodók tehát egyrészt kettéváltak az elidegenedés magyarázó elve elfogadásának tengelyén (beleértve magának a hegeli filozófiának elidegenedésként való értelmezését, illetve annak tagadását), másrészt pedig az elidegenedés magyarázó modelljének hívei diverzifikálódtak, és az immár új dinamikában vettek részt a filozófia további radikalizálódásában és politizálódásában.²² Ez volt a közvetlen környezete az öntudat problémaköre felfedezésének, s ez vonta be lassan és látható akaratlagosság nélkül immár a *Feno-*

²¹ Ezen azt a magától értetődő folyamatot értjük, hogy a *Hegel-iskola* felbomlásakor (ami egy egész sor új filozófiai iskola alapításával járt együtt, és ami a másik oldalon a filozófiának a történelmi és a szociális valósághoz való visszaújtával is egyenlő volt) minden új értelmezésnek a maga új módján holisztikus Hegel-képet kellett létrehoznia. Emiatt hol az *Enciklopédia*, hol a *Jogfilozófia*, hol pedig a *Fenomenológia* vagy a *Logika* jelentette ezen új holizmusok alapját.

²² Arnold Ruge például így ír: „Minden önismeret a tudat előrehaladása és a tett kiindulópontja.” (Jede Selbsterkenntnis ist ein Fortschritt des Bewusstseins und ein Ansatz zur Tat.) (Lásd PEPPERLE–PEPPERLE 1985, 549.)

menológiát is a diszkusszió fő vonulatába. Logikai szempontból az öntudat egyszerre realizálta a maga *történeti és prezentista* metszetét. *Történetileg* az öntudat átfogta az emberiség egész addigi fejlődését, és segített meghatározni a jelen világhelyzetének összes lényeges sajátosságát. *Prezentista* szempontból az öntudat médiumában fogalmazódtak meg a jelen politikájának és felszabadulásának alapalternatívái, Edgar Bauer „*Gretchen*”-kérdése az öntudat jelen állásának és a vallás társadalmi létformájának viszonyáról.

Marx aktívan részt vesz a diszkusszió e szakaszában, mivel ez egybeesik egyre erőteljesebb szellemi önállósodásával és kezdődő egzisztenciális problémáinak lehetséges megoldásaival is. Bruno Bauer támogatja egyetemi terveit, megházasodik, és szellemi fejlődésének belső dinamikája is újabb és újabb formában aktualizálja a filozófiai kettős fixáció dilemmáit. *A Feuerbach utáni Hegel-diszkusszió, mint említettük, különösen kedvező alapokat teremtett a kettős fixációnak az öntudat problematika médiumában való tételezésére.* Leegyszerűsítve ugyanis az öntudat már a maga Edgar Bauer-i tételezésében is egyszerre filozófiai megoldás és a gyakorlat lehetséges megreformálásának, ha nem éppen forradalmasításának eszköze.

Éppen az öntudat Bauer fivérek általi középpontba állítása volt az a mozzanat, ami – egy, már a Feuerbach-hatás *utáni* szakaszban – a hegeli *Fenomenológiára* irányította a diszkusszió figyelmét. Ez a változás a Hegel iránti érdeklődésben egyébként indokolatlan, sőt érthetetlen lett volna, hiszen a mozgalom már jócskán túljutott a Hegel iránti holisztikus érdeklődés, a holisztikus Hegel-értelmezés fázisán.

A filozófiai, sőt politikai helyzet *összpontosulása* az öntudat kérdéskörében pontos fedésbe kerül Marx kettős filozófiai elkötelezettségével, bizonyos értelemben ez a *hatványozódás hatványozódásának* metaforájával írható le. Ez a nagyon is racionális oka annak az egyébként ugyancsak nehezen leírható jelenségnek, miért kerül Marx az ifjúhegeliánus viták akkori szakaszának középpontjába, továbbá miért ő az, aki valóban folytatni tudja a Feuerbach megkezdte utat a hegeli filozófiának a pozitív valóság teljességére való alkalmazásában, ami – az ifjúhegeliánusok kiinduló helyzetét tekintve – mindenképpen *visszaút* volt egy homogénnek és teljesnek érzett hegeli rendszer megközelíthetlenségének és zártságának kiindulópontja felől.

E problémakör középpontivá válása saját dilemmájának feloldását is ígérte. Innen utalásainak *triumfáns* karaktere, innen az a határozott követelése, hogy a Hegelhez való viszonyt kell az egyes pozíciók *próbaköveként*, illetve *választóvizeként* megjeleníteni. Ezért veszi át Marx a diskurzus irányítását is, az ő radikális fellépése löki át a Bauer fivérek révén már érvényesen előkészített öntudat-problematikát az *úr–szolgadimenzió* filozófiai és politikai felvetésének kritikus küszöbén. Mindez nem azt jelenti (és ezt mint félreértési lehetőséget nyomatékosan szeretném kizárni), hogy kizárólag Marx és a problémát láthatóan nem minden összefüggésben értelmezni tudó Engels *politizálta* volna át az öntudat filozófiai problémáját.²³ Amiben Marx szinguláris volt, az éppen megegyezett saját filozófiájának legmélyebb gravitációs irányával, azaz ő az öntudat problémát a *filozófia és a pozitivitás közös értelmezésére, illetve kontrolljára* használta fel. Szemléletesen mutatja ezt a Stirnerrel való összehasonlítás: az ő anar-

²³ Így például Max Stirner (STIRNER 1844, 390) hosszasan foglalkozik a szellemi viszonyokban rejlő hatalmi dimenziókkal, majd a szellemi és a hatalmi viszonyok sokféle összefüggésével: „A Szellem úrrá tett Engem. De maga a Szellem fölött nincs hatalmam. A Vallásból (Művelődésből) bizonyosan megismerem a 'világ legyőzésének' eszközeit, de nem tudom meg, hogy győzzem le Istent is és hogy legyenek úrrá rajta [...]”.

chizmusa legalább annyira politizálta az öntudatot, mint Marx, azt viszont a legjobb akarattal sem lehet mondani, hogy az ő esetében a pozitivitás és a filozófia közös feldolgozása állt volna a középpontban.

A diszkusszió Feuerbach utáni fázisában a külső szemlélő számára váratlanul a középponti problémák nagy része (köztük a vallás már eleve más területeket is integráló kérdésfelvetései) az *öntudat* belső kérdéseként és mindenképpen az *öntudat médiumában* jelenik meg. Nem az öntudat kérdésfelvetései tűnnek fel tehát a genuin vallási, politikai, filozófiai problematika artikulációiként, illusztrációiként és projekcióiként, hanem éppen fordítva: a vallási, politikai, filozófiai stb. problematika típusai, jellemzői, artikulációi jelennek meg az öntudat artikulációiként, illusztrációiként és projekcióiként. *Rövid időre új tipológia is születik: az egyes szabadságfogalmaknak és szabadságideológiáknak a német filozófiai és politikai viszonyokra szabott tipológiája.*

Ebben a *kvázi-diszciplínában* azután a szabadságképzeteket az egyik oldalon (a Bauer fivérek, Ruge és mások) az öntudat állásán, a másik oldalon pedig (Marx, Stirner és mások) az úr – szolga-viszony aktuális állásán mérik. A valóság végső, immár konkrét filozófiai magyarázatát emiatt az egyik oldalon az öntudat, a másikon az úr – szolga-viszony adja.

Mindezzel az egész hegeli iskola fejlődési folyamatainak végső célja, a „Vissza a valósághoz!” elérte (addigi) végső célját, ami nem más, mint Marx *Fenomenológiához* fordulása a vita ezen szövegösszefüggésében. Ez azonban azt is jelenti, hogy Marx nem csak azért fordult kora szocialista és nemzetgazdaság-tani irodalmához, mert Hegel ezeket a területeket nem fedte le, s emiatt nem tudta volna például a modern (polgári) társadalom realitásait feldolgozni. Ezek a területek közvetlen következményei voltak az úr – szolga-problematika immár marxi értelmezésének. Ez a filozófiai problematika egyet jelentett a marxi kettős függőség egyidejű artikulálásával is, és Marx számára koherens filozófiai kiutat kínált. Harmadszor pedig, az úr – szolga-problematika marxi értelmezése olyan filozófiai legitimációval látta el Hegel filozófiai szemantikáját, amely nem csak „előre”, hanem „visszafelé” is hat: visszamenőleg olyan új megvilágításba helyezi Hegelt, amely Marx gondolkodásmódja mellett és azon túlmenően a filozófiai hagyományt is meghatározza. Az öntudat médiuma a filozófiai praxis médiuma, az úr – szolga-viszonyon keresztül azonban ez a médium sikeresen vezetett el a pozitivitás dinamikus filozófiai ideáltípusához.

IRODALOM

- BAUER, Edgar 1843. Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat. In Heinz Pepperle – Ingrid Pepperle (Hrsg.): *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*. Leipzig: Reclam jun.
- CORNÜ, Auguste 1954. *Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk*. Bd. 1. Berlin: Aufbau-Verlag.
- ENGELS, Friedrich 1962. Dialektik der Natur. In Karl Marx – Friedrich Engels: *Werke*, Bd. 20. Berlin: Dietz. http://www.mlwerke.de/me/me20/me20_481.htm
- ENGELS, Friedrich 1962/1973. Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. In Karl Marx – Friedrich Engels: *Werke*, Bd. 19. Berlin: Dietz. (http://www.mlwerke.de/me/me19/me19_202.htm)
- KISS Endre 2004. Szemantika és tipológia a filozófiában. *Pro Philosophia Füzetek* 38, 103–115. <http://www.c3.hu/~prophil/profi042/kiss.html>
- KISS Endre 2005. Über die Funktion der Semantik als gemeinsamer Hintergrund zwischen Phaenomenologie und Postmoderne. *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis Facultas Philosophica. Philosophica – Aesthetica* 29. Philosophica VI. 263–276.
- KISS Endre 2006. Über die Funktion der Semantik als gemeinsamer Hintergrund zwischen Phaenomenologie und Postmoderne. *Prima Philosophia* 19, Heft 1, 5–21.
- LIEDMAN, Sven-Erik 1986. *Das Spiel der Gegensätze: Friedrich Engels' Philosophie und die Wissenschaften des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Campus.
- MARX, Karl 1859. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. Berlin: Franz Duncker.
- MARX, Karl 1961/1971. Einleitung [zur Kritik der Politischen Ökonomie]. In Karl Marx – Friedrich Engels: *Werke*, Bd. 13. Berlin: Dietz. www.mlwerke.de/me/me13/me13_615.html
- MARX, Karl – ENGELS, Friedrich 1975. *Gesamtausgabe* (MEGA). Berlin: Dietz.
- MARX, Karl – ENGELS, Friedrich 1976. *Werke* (MEW). Berlin: Dietz.
- PEPPERLE, Heinz – PEPPERLE, Ingrid (Hrsg.) 1985. *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*. Leipzig: Reclam jun.
- RUGE, Arnold 1985. In Heinz Pepperle – Ingrid Pepperle (Hrsg.): *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*. Leipzig: Reclam jun.
- STIRNER, Max 1844. Der Einzige und sein Eigentum. <http://www.nonserviam.com/egoistarchive/german/dere.htm>.