

Egy dokumentum közlése elé nem szokás szerkesztői megjegyzést írni. Rubel híres tanulmánya azért lehet kivétel, mert keletkezése (1973) óta erősen megváltozott a téma akusztikája. Az akkori elemzés fő üzenete: különbség van Marx kétdimenziós (etikai és tudományos motiváltságú) elméleti munkássága és a sokdimenziós marxista ideológia között. Ez a – lényegében filológiai – írás a radikálisan megváltozott politikának és ideológiának (illetve ezek propagandájának) az erőterében ma nem feltétlenül jelenti mindenki számára ugyanazt, mint amit annak idején Rubel megfogalmazott. Nem könnyű úgy olvasni, hogy figyelmen kívül maradjanak a Marxra és a „létező szocializmusra” aktuálpolitikai megfontolásból ráarakódott pusztán zsurnalisztikus elemek. Az egyik kritikusként például az a problémája Marxszal, hogy Sztálinban az ő követőjét látja, a másikkal, hogy antiszemita. (Az ismert ifjúhegelianizmus-szakértő által antiszemitának minősített Marx hadd kerüljön az antiszemita Horthy mellé! Legfeljebb, ha úgy adódik, a hátán fogja visszacipelni.)

Korrekt, amit Rubel állít: az Októberi Forradalom nem vezethető le a tudományos Marx szövegeiből. Ennek a tudatosan visszafogott, redukált terjedelmű elemzésnek – magától értetődően – nem tárgya a „létező szocializmus”. És mivel másról szól, nem ezzel foglalkozik a tanulmány, Rubel még azt sem mondhatja, hogy bármit is másként kellett volna csinálni. (Máshol mondja. Például: „Signification historique de la barbarie stalinienne” [1945], Marx-szövegek szovjetunióbeli cenzúrájáról: „Karl Marx, auteur maudit en URSS” [1951].)

Ez az írás – szándéka szerint – nem más, mint filológiai igényességű Marx-rekonstrukció.

(T. L.)

MAXIMILIEN RUBEL

## Marx, az anarchizmus teoretikusa

Marxra nézve végzetes, hogy – kiszolgáltatva olyan követőknek, akiknek nem sikerült elméletének mérlegét és határait megvonni, sem annak normáit és alkalmazási területét meghatározni – egy mitológiai óriás alakját öltötte, aki a sorsát teremtő ember mindentudásának és mindenhatóságának szimbóluma.

A marxizmus története még nincs megírva, de tudomásunk van a keletkezéséről: egy kevésbé ismert és helytelenül értelmezett gondolat kodifikációja. Akkor született és fejlődött ki, amikor Marx munkásságának fontos részei még kiadatlanok, ezért az nem volt teljes egészében elérhető. Így a marxizmus mint államdoktrína és pártideológia évtizedekkel megelőzte azoknak az írásoknak a megjelenését, amelyekben a legvilágosabban és legteljesebben feltárultak Marx társadalomelméletének tudományos alapjai és etikai szándékai. Az, hogy komoly megrázkódtatásokkal járt egy olyan gondolat nyilvánosságra kerülése, amelynek fő elveit a történelmi dráma főszereplői még nem ismerték, önmagában is annak a bizonyítéka, hogy a marxizmus e század nagy és tragikus félreértése. Egyúttal szembesülhetünk azzal a marxi tézissel, amely szerint a nagy társadalmi átalakulásokat nem forradalmi eszmék vagy erkölcsi elvek okozzák, hanem emberi és anyagi erők; az eszmék és ideológiák legtöbbször csak arra szolgálnak, hogy leplezzék annak az osztálynak az érdekeit, amelynek javára a változások történnek. A politikai marxizmus nem tudja egyidejűleg megkövetelni Marx tudományosságát és elhárítani a kritikai elemzést, amelyet fegyverévé tett ez a tudomány a hatalom és a kizsákmányolás ideológiáinak leleplezése érdekében.

A marxizmusnak mint a vezetők ideológiájának, sikerült a szocializmus és a kommunizmus fogalmát kivetkőztetni eredeti – a Marx és előfutárai által értelmezett – tartalmukból azáltal, hogy e fogalmakba a jelenek valóságának képeit helyettesítette be. Noha szorosan kapcsolódik a másik kettőhöz, egy harmadik fogalom, az anarchizmus elkerülte ezt a misztifikálást. Marx kevésbé rokonszenvezett bizonyos anarchistákkal, viszont közös volt az eszmény és a cél: az állam eltüntetése. A munkásfelszabadítás ügyének támogatásával Marx nem a szocializmus vagy a kommunizmus, hanem az anarchizmus hagyományát folytatta. És amikor végül úgy döntött, hogy kommunistának nevezi magát, ezzel nem a kommunizmus akkori áramlatainak egyikét jelölte meg, hanem egy olyan gondolkodást és cselekvési módot, amelyet a létező tanokból és a múltbeli harci tapasztalatokból örökölt forradalmi elemek egybefogásával még meg kell alapozni.

Az alábbiakban megpróbáljuk bemutatni, hogy Marx kommunizmus-fogalma tartalmazza az anarchia elméletét; elsőként fektette le az anarchista utópia racionális alapjait és fogalmazott meg tervet a megvalósítására. Tekintettel az esszé korlátozott dimenzióira, a téziseket csak vitatémaként mutatjuk be. Idézetekkel való illusztrálásuk a

minimumra csökken – de így jobban kiemelődik a központi gondolat, hogy Marx az anarchizmus teoretikusa.

I. Amikor Marx 1845 februárjában Párizsban – a brüsszeli száműzetésbe indulását megelőző napon – szerződést írt alá egy német kiadóval arról, hogy néhány hónapon belül átad egy kétkötetes művet „A politika és a politikai gazdaságtan bírálata” címmel, akkor olyan feladatot vállalt, amely egész életét betöltötte és amelynek csak jelentős töredékét tudta végrehajtani.

A témaválasztás egyáltalán nem volt véletlen. Az egyetemi karrier reményének elvesztése után filozófiai tanulmányainak eredményeit Marx a politikai újságírásba ültette át. A kölni *Rheinische Zeitung*ban megjelent cikkei a poroszországi sajtószabadságért folytatott küzdelmet segítik egy olyan szabadságnak a nevében, amelyet az ember lényegeként és az emberi természet ékességeként fog fel. De egy olyan, az észszerű szabadságot megvalósító elképzelt állam nevében is, amely „az a nagy organizmus, amelyben a jogi, erkölcsi, és politikai szabadságnak meg kell valósulnia, és az egyes állampolgár az állami törvényekben csak saját esze, az emberi ész természeti törvényeinek engedelmeskedik”.<sup>1</sup>

A porosz cenzúra azonban hamarosan elhallgatásra ítélte az újságíró filozófust, aki a visszavonultság aktív magányában nem késlekedett megvizsgálni az állam valódi természetét, továbbá Hegel politikai filozófiájának racionális és etikai érvényességét. Ennek a – francia, brit és Egyesült Államok-beli polgári forradalmak tanulmányozásával gazdagított – elmélkedésnek a gyümölcse „A hegeli államfilozófia bírálata” (1843) befejezetlen és kiadatlan művén túl két polemikus esszé: „Bevezetés a hegeli jogfilozófia bírálatához” (1844), valamint „A zsidókérdéshez” (1843).

Ez a két írás valójában egyetlen kiáltvány, ahol Marx megnevezi és fenntartás nélkül elítéli azt a két társadalmi intézményt, amelyekben azoknak a bajoknak és fogyatékoságoknak az eredetét látja, amelyekből a modern társadalom szenved, és szenvedni fog mindaddig, míg egy társadalmi forradalom megszünteti őket: az államot és a pénzt.

Továbbá rámutat a modern proletariátusnak arra a lehetőségére, hogy – e két intézmény fő áldozataként – véget vessen az uralmuknak, és egyúttal az osztályuralom bármely más politikai és gazdasági formájának. A proletariátusnak az önfelszabadítása az ember egyetemes felszabadítása – az ember teljes elvesztése után az ember teljes megvalósulása.

Marx intellektuális fejlődésében az állam és a pénz tagadása (akárcsak a proletariátus mint felszabadító osztály állítása) korábbi a politikai gazdaságtan tanulmányozásánál – és a materialista történelemfelfogás, mint a történelmi kutatásait irányító „vezérfonal” felfedezését is megelőzi. Egyrészt a szakítás Hegel politikai és jogfilozófiájával, másrészt a polgári forradalmak történetének kritikai tanulmányozása lehetővé tette számára, hogy véglegesen rögzítse a jövőre vonatkozó társadalomelméletének etikai posztulátumait, amelyekhez majd a politikai gazdaságtan bírálata fogja szállítani a tudományos alapokat.

Megismerve a demokrácia és a törvényhozó hatalom forradalmi szerepét a burzsoá állam és kormányzati hatalma genesisében, Marx profitált Alexis de Tocqueville-nek, Thomas Hamiltonnak, valamint másoknak az amerikai demokrácia forradalmi lehetőségeit megvilágító elemzéseiből ahhoz, hogy lefektesse egy anarchista utópia racionális alapját, mint tudatos célját azon osztály forradalmi mozgalmának, amelyet Saint-Simon „a legszámosabb és legszegényebb osztálynak” nevezett.

Mivel az államkritika Marxot arra készítette, hogy mérlegelje egy minden politikai tekintélytől mentes társadalom lehetőségét, így most az állam anyagi alapjait adó gazdasági rendszer kritikájára kellett vállalkoznia. A pénz etikai tagadásából a politikai gazdaságtan, vagyis egyesek gazdagodása és mások nyomorúsága tudományának az elemzése következik.

Később szociológiai anatómusként belefog „a polgári társadalom anatómiájának” kutatásába, hogy módszertani eszközt kovácsoljon, a hegeli dialektika újrafelfedezése pedig segíti abban, hogy elkészítse a „Gazdaság” tervét hat „könyvben”: „tőke, földtulajdon, bérmunka; állam, külkereskedelem, világpiac.”<sup>2</sup>

A kutatási témáknak ez a kettős „triádja” annak a két problémának felel meg, ami a tizennégy évvel korábbi vállalásban a gazdaság és a politika bírálata volt. Marx a tőkés termelési mód kritikai elemzésével – az államról szóló könyvbe való bevezetőként is – kezdte a munkát, de remélte, hogy elég soká élhet és dolgozhat ahhoz, hogy az állammal foglalkozó második triádot szintén megírja. Közvetett bizonyítás nélkül is észrevehető: az anarchizmus elmélete az elsődleges mozgó Marx tervezetében.

Az államról szóló mű megírásának elmaradásából született a száznadnak az a félreértése, hogy a marxizmus államideológia. Ez a hiány tette lehetővé egy szocialistának nevezett államapparátus vezetőinek,

hogyan a szocializmusban „tekintélyi” szocializmust lássanak, és Marxot az államszocializmus vagy államkommunizmus hívei közé sorolják.

Mint minden forradalmi tanítás, bizonyára Marxé sem mentes a kétértelműségetől. Ezt kihasználva, a mester kevésbé aggályos követőinek sikerült a művét olyan tanok és tettek szolgálatába állítani, melyekben annak teljes tagadása nyilvánul meg – úgy alapvető igazsága, mint nyíltan meghirdetett célkitűzése tekintetében.

Egy korszakban, amikor úgy tűnik, hogy mindent (elméleteket és értékeket, rendszereket és terveket) kérdéssé tett az emberi kapcsolatok rendjében mutatkozó több évtizedes visszafejlődés, fontos, hogy össze legyen gyűjtve egy olyan szerző szellemi öröksége, aki – kutatása határainak ismeretében – a kritikus önnevelés és a forradalmi önfelszabadítás posztulátumát tette a munkásmozgalom permanens elvévé. Nem a felelős utókor feladata, hogy ítélkezzen egy ember felett, aki már nem tudja védelmezni a saját ügyét. Viszont vállalnunk kell minden bizonnyal katasztrofális jelenünk helyett a tanítást egy olyan jövőről, amelynek jobbik része még megalkotásra vár.

II. Megismételjük: a „Gazdaság” tervében előirányzott, de megíratlan, az állammal foglalkozó „könyvnek” tartalmaznia kell az államtól megszabadult társadalom, az anarchista társadalom elméletét. Anélkül, hogy közvetlenül ehhez a munkához lennének szánva, a későbbiekben Marx által készített anyagok és művek lehetővé teszik egyrészt ennek a hipotézisnek a felállítását a tervezett mű lényegére vonatkozóan, másrészt pedig e mű általános szerkezetének a meghatározását. Ha az első „triád” magában foglalja a politikai gazdaságtan bírálatát, a második „triád” – lényegét tekintve – a politika kritikája. Ahogy *A tőke* célja „a modern társadalom gazdasági mozgástörvényének feltárása”,<sup>3</sup> úgy a tőkekritika után az államkritika feladata kimutatni a modern társadalom politikai evolúciójának determináltságát.

Miként „A politikai gazdaságtan bírálatához” (1859) előtti – publikált és kiadatlan – írásokban is megtaláljuk az elveket és posztulátumokat, amelyekből Marx ihletet merített, hogy megalapozza azokat a téziseket és normákat, amelyek a tőke kritikájának kidolgozásában vezérelték, ugyanúgy következtetni lehet azokra a tézisekre és normákra, amelyek vezették volna az állam kritikájában. Téves volna azonban azt feltételezni, hogy ekkor már végleges volt Marxnak a politikáról alkotott nézete, amely nem engedett meg semmilyen részletmódosítást, vagy elzárkózott bármilyen elméleti gazdagodástól. Ellenkezőleg, az állam problémája nemcsak erkölcsi elkötelezettsége

miatt nem szűnt meg kísérteni, hanem mindenekelőtt azért, mert folyamatosan más foglalkoztatta: 1864 szeptemberétől a Nemzetközi Munkásszövetségben való részvétele, a szervezeten belüli polemikus összecsapások, továbbá a politikai események, különös tekintettel egyrészt a Franciaország és Poroszország, másrészt az Oroszország és Ausztria közötti rivalizálásra. Az 1857-es bécsi szerződés Európája ekkor nem volt más, mint fikció, miközben két nagy társadalmi jelenség jelent meg a történelmi színtéren: a nemzeti felszabadító mozgalmak és a munkásmozgalom. A pusztán fogalmilag nehezen összeegyeztethető nemzeti harc és osztályharc olyan elméleti problémákat vetett fel Marx és Engels számára, amelyek megoldásából a saját forradalmi elveikkel való szembenézés sem hiányozhatott. Engels különbséget tett a népek között aszerint, hogy képesek lesznek-e kivívni maguknak a nemzeti létet. Történelmi realitásérzékük megakadályozta, hogy a két barát Proudhont kövesse a föderalizmus útján, amely az akkori helyzetben számukra egyrészt absztrakciónak, másrészt utópiának tűnt; továbbá a modern proletariátus feltételezett egyetemességével kevésbé összeegyeztethető nacionalizmus kockázatát hordozta.

Bár úgy is látszhat, hogy föderalista törekvései miatt Proudhon Marxnál közelebb áll az anarchista állásponthez, a képet árnyalja, ha figyelembe vesszük azokról a reformokról alkotott átfogó elképzelését, amelyeknek a tőke és az állam felszámolásához kellene vezetniük. A szinte hiperbolikus dicséret, melyet Proudhon „A szent család”-ban (1845) kap, ne tévesszen meg bennünket; a két gondolkodó közötti elméleti nézeteltérések mélyrehatók voltak, és a francia szocialistának ez a dicsérete óriási fenntartással kezelendő. A proudhoni tulajdonkritika immanens a polgári gazdasági rendszerben: alapvetően nem kérdőjelezi meg a bírált rendszer társadalmi termelési viszonyait. Éppen ellenkezőleg, a proudhoni doktrínában a gazdasági kategóriák (vagyis a tőke intézményeinek elméleti kifejezései) szisztematikusan megőrződnek.

Proudhon érdeme, hogy feltárta a közgazdaságtudományban rejlő ellentmondásokat, és megmutatta a polgári erkölcs és jog erkölcsstelességét; gyengesége viszont, hogy elfogadta a kapitalista gazdaság kategóriáit és intézményeit. Orvoslási és reformprogramjában tiszteletben tartotta a burzsoá osztály hatalmának és politikai uralmának valamennyi eszközét: fizetést, hitelt, bankot, cserét, árat, értéket, profitot, kamatot, adót, versenyt, monopóliumot. Miután alkalmazni tudta a tagadás dialektikáját a jog és a jogrendszerek fejlődésének elemzésében, a félúton megállt és tartózkodott attól, hogy kritikai

tagadási módszerét a tőkés közgazdaságtanra is kiterjessze. Proudhon lehetőséget adott erre a kritikára, de Marx volt az, aki az új kritikai módszert létrehozta, és megpróbálta a munka harcának eszközévé tenni a tőkével és annak államával szemben.

Míg Proudhon a polgári erkölcs nevében volt kritikusa a polgári gazdaságnak és jognak, addig Marx a kapitalista termelésnek a proletár etika nevében lesz bírálója, amelynek kritériumait az emberi társadalom alternatív víziójának egészére kiterjeszti. Elegendő a tagadás proudhoni – még inkább hegeli – elvét logikai szigorúsággal a végső konzekvenciáig továbbvinni; az igazságosság, amiről Proudhon álmodik, csak az igazságosság tagadásával valósítható meg (miként a filozófia megvalósulása a filozófia tagadásával), azaz társadalmi forradalom révén, amely végül lehetővé teszi, hogy az emberiség társadalmivá, a társadalom pedig emberivé váljon. Ez lenne az emberiség előtörténetének vége és az egyéni élet kezdete, a tökéletesen kifejlődött, egyetemes képességekkel rendelkező ember megjelenése, a teljes ember megvalósulása. Proudhon realista morálja próbálja megmenteni a polgári intézmények „jó oldalát”, amivel Marx szembeállítja egy utópia etikáját, amelynek követelései (az emberiség szükségleteiről való gondoskodás) a tudomány és a technika fejlődésének mértékében eléghetők ki.

A proudhoni anarchizmus éppúgy tiszteltben tartja az osztályok és társadalmi kategóriák pluralitását, mint amennyire kedvez a munkamegosztásnak, továbbá ellenségesen viszonyul az utópisták által szorgalmazott szövetkezethez, Marx viszont a társadalmi osztályok és a munkamegosztás létét elutasító kommunista anarchizmust hirdet, amely befogadja mindazt, amit az a proletariátus, amely tisztában van emancipátori szerepével és ura a termelőerőknek, az utópikus kommunizmusból meg tudna valósítani. És mégis, az eltérő utak – különösen, mint látni fogjuk, a politikai eszközök eltérő megítélése – ellenére, az anarchizmus e két típusának közös célja van, amit a *Kommunista kiáltvány* így határoz meg: „A régi polgári társadalom s a vele járó osztályok és osztályellentétek helyébe olyan társulás lép, amelyben minden egyes ember szabad fejlődése az összesség szabad fejlődésének feltétele.”<sup>4</sup>

III. Marx tartózkodott attól, hogy recepteket gondoljon ki a jövő szakácsainak részére. Azt akarta megmutatni, hogy egy történelmi szükségszerűség – akár mint egy vak balszerencse – olyan válsághelyzet felé sodorja az emberiséget, ahol döntő dilemmával kell

szembenéznie: megsemmisítik a saját technikai találmányai, vagy túlélje azt azáltal, hogy egy öntudatra ébredésnek köszönhetően szakítani tud az elidegenedés és a rabszolgaság minden olyan formájával, amely történelmének szakaszait kijelölte. E dilemma végzete, hogy a végeredmény megválasztása arra a társadalmi osztályra van bízva, amelynek minden oka megvan, hogy megtagadja a fennálló rendet, és a régítől merőben eltérő létmódot érjen el. Virtuálisan a modern proletariátus az az anyagi és erkölcsi erő, amely képes ennek az egyetemes hatósugarú feladatnak a vállalására. Ez a virtuális erő azonban csak akkor válhat valósággá, ha a burzsoázia ideje – mert történelmi küldetést is teljesít – lejár. (E küldetésnek nincs mindig tudatában, de ideológusai ismételten emlékeztetik a civilizációs szerepére.) Az iparilag fejlett országok burzsoáziája a világot a maga képére formálva polgárosítja és proletarizálja azokat a társadalmakat, amelyek politikai és gazdasági befolyása alá kerülnek. Hódítási eszközei (a tőke és az állam) a proletárérdekek szemszögéből nézve a rabszolgaság és az elnyomás eszközei. Amikor a kapitalista termelési viszonyok és így a kapitalista államok ténylegesen létrejönnek világméretben, a világpiacon belső ellentmondásai felszínre hozzák a tőkés felhalmozás határait és permanens válságot idéznek elő, amely a társadalmak alapjait, sőt az emberi faj pusztát túlélését is veszélyezteti. Az egész földön üt a proletárforradalom órája ...

Elegendő egy nem túl merész extrapolálás ahhoz, hogy a Marx által alkalmazott dialektikus módszerből levonjuk a végső következtetést a modern társadalom gazdasági mozgástörvényének feltárására. Ezt az elvont áttekintést szöveges utalásokkal támaszthatnánk alá, kiindulva azokból a módszertani megjegyzésekből, amelyek Marx különböző korszakbeli írásaiból leszűrhetők. Legismertebb hipotézisében a proletárforradalom azokra az országokra vonatkozik, amelyek már ismerik a polgári civilizáció és a kapitalista gazdaság hosszú időszakát. Ez a forradalom annak a fejlődési folyamatnak a kezdete, amely fokozatosan felöleli a világ többi részét; a történelmi haladás felgyorsulását a forradalmi kiegyenlítődés biztosítja. Ami bizonyos: Marx társadalomelméletében a proletárforradalom számára nincs hely azokban az országokban, amelyek meg vannak fosztva a fejlett kapitalizmus és a polgári demokrácia történelmi tapasztalataitól.

Azért is kell nyomatékosan emlékeztetnünk a materialistának nevezett történelemfelfogás ezen elemi igazságaira, mert az 1917-es orosz forradalommal született marxista mitológiának sikerült a tájékozatlan elmékre – ezek légiójára – egy egészen más képet kényszerítenie e

forradalmi folyamatról. Eszerint az emberiség két részre oszlik: az iparilag fejlett országok által uralt kapitalista világra és a szocialista világra, amelynek mintaképe, a Szovjetunió, a „proletár” forradalom eredményeként a második világhatalom rangjára emelkedett. Valójában az ország iparosodása nem a proletariátus győzelmének és felszámolásának tudható be, hanem egy hatalmas proletariátus létrehozásának és kizsákmányolásának. A „proletariátus diktatúrájának” fikciója az új vezetők által saját hatalmuk érdekében erőltetett eszmék arzenáljának a része. A világméretű nacionalista és katonai barbárság teszi érthetővé a lelki zavarát annak az értelmiségnek, amely a „szocialista októberként” ismert mítosz áldozatává válik.

Mivel nem tudunk itt ebbe a vitába belebocsátkozni, arra szorítkozunk, hogy álláspontunkat egy alternatíva formájában pontosítsuk. A materialista társadalomfejlődés-elmélet rendelkezik valamilyen tudományos érvényességgel – amiről maga Marx meg volt győződve –, de ebben az esetben megkérdőjeleződik a „szocialista” világ mítosza. Vagy pedig valóban létezik a szocialista világ, ami azonban teljesen és véglegesen érvényteleníti a marxi elméletet. Az első hipotézisben a szocialista világ mítosza tökéletesen megmagyarázható: az „első munkásállam” által ügyesen irányított ideológiai kampány gyümölcse lenne – valódi természetének az elrejtésére. A második szerint megcáfolódott ugyan a világszocialistává válás materialista elmélete, de megvalósultak a marxi tanítás etikai és utópisztikus követelményei. Más megfogalmazásban: ha a történelem a tudóst meg is cáfolta, Marx forradalmárként diadalmaskodott.

A „megvalósult szocializmus” mítoszáért alkották meg, hogy erkölcsileg igazolja az uralmi és kizsákmányoló társadalomnak a történelem által ismert egyik legerősebb modelljét. E társadalom természetének problémája teljesen összezavarta a gondolkodást a szocializmus, a kommunizmus és az anarchizmus szellemi örökségét képező elméletekkel, doktrínákkal és fogalmakkal kapcsolatban. Az emberi társadalom mélyreható megváltoztatását célzó szellemi mozgalom három iskolája – vagy áramlata – közül az anarchizmus szenvedett a legkevésbé ettől a perverziótól: mivel nem alkotta meg a forradalmi gyakorlat tényleges elméletét, meg tudta őrizni magát a politikai és ideológiai korrumpálódástól, amely a másik két irányzatot sújtotta. Az álmokból és a nosztalgiából – éppúgy, mint az üldöztetésből és a lázadásból – fakadóan valamennyi áruhájában a tekintélyelv radikális kritikájának számított, és mint ilyet integrálta magába a materialista történelemelmélet. Eszerint az emberiség történelmi evolúciója

progresszív szakaszokon át halad a társadalmi ellentétek állapotából a társadalmi harmónia és egyéni kiteljesedés létmódja felé. Azonban éppúgy, mint az anarchista utópia által közvetített társadalomkritika, a korábbi radikális és forradalmi doktrínák közös célja is szerves részévé vált Marx anarchista kommunizmusának. Marxszal az utópisztikus anarchizmus egy új dimenzióval gazdagodott, a munkásmozgalom dialektikus értelmezésével, amelyet az egész emberiséget átfogó etikai önfelszabadítás mozgalmaként fogtak fel.

Elkerülhetetlen volt, hogy egy tudományos igényű elméletben a dialektikus elem által kiváltott intellektuális feszültségből olyan kétértelműség is származzon, amely Marx tanítására és tevékenységére rányomja a bélyegét. Marx éppannyira gyakorlati militáns, mint az elmélet embere, és politikai tevékenységében nem mindig törekedett az anarchista kommunizmus céljainak és eszközeinek összehangolására. De attól, hogy Marx néha kudarcot vallott gyakorlati harcokként, nem szűnik meg az anarchizmus teoretikusa lenni. Ezért jogos a saját elméletére is alkalmazni azt az etikai tézist, amelyet Feuerbach materializmusáról fogalmazott meg: „Az a kérdés, hogy az emberi gondolkodást tárgyi igazság illeti-e meg – nem az elmélet kérdése, hanem gyakorlati kérdés. A gyakorlatban kell az embernek gondolkodása igazságát, vagyis valóságát és hatalmát, evilágiságát bebizonyítania.”<sup>5</sup>

IV. Az állam és a kapitalizmus tagadása a legszámosabb és legszegényebb társadalmi osztály részéről Marxnál etikai imperatívusként jelenik meg, mielőtt azt történelmi szükségszerűségként dialektikusan is kimutatná. Első lépése a cél megválasztása, amely – a francia forradalom eredményeinek kritikai értékelése nyomán – a politikai emancipáción túlmutató emberi emancipáció, amire szerinte minden embernek törekednie kell. A legszabadabb politikai állam – amelyre csak az Amerikai Egyesült Államok nyújt példát – rabszolgává teszi az embert, mert közvetítőként lép az ember és szabadsága közé, miként Krisztus, aki a vallásos ember saját istenségének hordozója. Mindazonáltal a politikailag emancipált ember – az emberi jogokat élvezve – részese egy képzeletbeli főhatalomnak. Kettős – égi és profán – létezése van: állampolgárként a politikai közösségnek, magánemberként pedig a polgári társadalomnak a tagja. Mint állampolgár, ő szabad és szuverén a politika egén, az egyenlőség egyetemes birodalmában; mint individuum viszont lealacsonyodott (felebarátja eszközének rangjára alacsonyítja le magát) a reális, a polgári életben – itt idegen anyagi és erkölcsi hatalmak (a magántulajdon intézményei,

a kultúra, a vallás stb.) játékszere. A politikai államtól elválasztott polgári társadalom az egoizmus, a mindenki harca mindenki ellen, az ember és ember egymástól való elválasztásának a szférája. A politikai demokrácia a vallásszabadság biztosításával nem szabadította meg az embert a vallástól – miként a tulajdonjog garantálásával is hiába menti fel a tulajdon alól, azáltal, hogy mindenkinek megadja a kereskedelem szabadságát, ugyanúgy fenntartja a rabszolgaságot és a kereskedelmi önzést. Mert a polgári társadalom a forgalom és a profit világa, a pénz uralma. A pénz egyetemes hatalom, amely a politikát, tehát az államot rabszolgává tette.

Összefoglalva: Marx kiinduló tézise – az állam és a tőke kritikája – inkább anarchista gondolkodásból fakad, mint bármiféle szocializmusból vagy kommunizmusból. Ebben a kritikában még nincs semmi tudományos: az emberi sorsról etikai koncepciót fejt ki és burkoltan táplál is azzal, hogy a történelmi idők sorrendjébe helyezi a megvalósítás követelményét. Ez magyarázza, hogy nem korlátozódik a politikai emancipációnak – amely az embert az önző monád és az elvont állampolgár állapotába redukálja – a bírálata, hanem meghatározza mind az elérendő célt, mind az eléréséhez szükséges eszközöket: „Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt és, mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között az emberi nem lényévé vált, csak ha az ember a maga »force propre-jait« társadalmi erőkként ismerte fel és szervezte meg, s ennél fogva a társadalmi erőt nem választja el többé magától a politikai erő alakjában, csak akkor valósult meg az emberi emancipáció.”<sup>6</sup>

Rousseau-nak, az absztrakt állampolgár teoretikusának és Hegel előfutárának a társadalmi szerződéséből kiindulva találta meg Marx a saját útját. Miután a politikai elidegenedésnek nem csak egy – a két gondolkodó által ajánlott – aspektusát utasította el, eljutott egy olyan emberi és társadalmi emancipáció víziójához, amely az egyén képességeinek egységét és teljes lényét állítaná helyre. A politikai emancipáció visszautasítása részleges, mert történelmi adottság, hogy ez a szakasz akarati aktussal nem tüntethető el, nem szüntethető meg. Önmagában véve is „nagy haladás”, sőt az emberi emancipáció utolsó formája a kialakult renden belül – eszközül szolgálhat e rend felborítására és bevezetheti a valódi emberi emancipáció szakaszát. A cél és az eszköz etikailag összhangba kerül egymással a modern proletariátus tudatában, amely így a forradalom hordozójává és történelmi alanyává válik. Egy osztály, a proletariátus – amelyben a társadalom minden

fogyatékosága koncentráldódik, és közismert bűne testet ölt – egyetemes nyomorúsága következtében egyetemes jelleggel rendelkezik. Nem tud emancipálódni anélkül, hogy a társadalom minden szféráját ne emancipálná, és ennek az emancipációs etikának az előfeltételeit felismerve szünteti meg magát mint proletariátust.

Ahol az emberi emancipáció „fejeként” és szellemi fegyvereként említi Marx a filozófiát, amelynek a „szíve” lenne a proletariátus, ott az etika preferálásával találkozunk, ami azt jelenti, hogy nem metafizikai spekulációról van szó, hanem a létezés problémájáról: fontos, hogy a világot – karikatúraként való értelmezése helyett – megváltoztassuk azáltal, hogy emberi arcot adunk neki. Egyetlen spekulatív filozófia sem kínál megoldást az embernek a létproblémáira, ezért Marx nem történelemfilozófiára vagy szociológiai elméletre hivatkozva, hanem a normatív etika szerint indokol, amikor a forradalmat a kategorikus imperatívusz rangjára emeli. Marx figyelmét – aki nem tudott és nem is akart az emberek és a társadalmak újjászületésének tisztán etikai követelményére szorítkozni – egyetlen tudománynak kellett felkelteni: a létezési feltételek tőke törvénye szerinti termelésének a tudományára.

A politikai gazdaságtan tanulmányozását Marx ezért az ügyért folytatott harc eszközeként vállalta fel, amelynek azután – deklaszszált „polgárként” – az egész életét szenteli. Ami addig csak látnoki megérzés és etikai választás volt, az a gazdasági fejlődés elméletévé és a társadalmi determinizmus keresésévé válik. De ez aktív részvétel is lesz abban a társadalmi mozgalomban, amely az ipari proletariátus létfeltételeiből fakadó imperatívuszokat és normákat a gyakorlatba ülteti át. Az állam, osztályok, pénzbeli csereeszköz, vallási és intellektuális rettegés nélküli társadalom elméletéből éppúgy következik a tőkés termelési mód kritikai felfogása, mint az az evolúció folyamatát feltáró elemzés, amely elvezet a kommunista és anarchista társadalom egymásra következő szakaszaihoz. Marx későbbi megfogalmazásában: „Egy társadalom, még ha nyomára jött is mozgása természeti törvényének [ ... ], természetes fejlődési fázisokat sem át nem ugorhat, sem rendeletileg el nem tüntethet. De megrövidítheti és enyhítheti a szülési fájdalmakat.”<sup>7</sup>

Röviden: Marx arra törekszik, hogy tudományosan mutassa be azt, amiről már intuitív módon meg volt győződve, és ami etikailag szükségesnek tűnt a számára. A tőke elemzését a politikai gazdaságtan kritikájának első vázlatától kezdve szociológiai szempontból közelíti meg, mint a munka és termékei feletti parancsoló hatalmat – de a tőkés ezt a hatalmat nem emberi tulajdonságai révén és nem

személyesen birtokolja, hanem csupán mint a tőke tulajdonosa. A bérmunka rabszolgaság, és minden tekintélyelvű béremelés csak a rabszolga jobb javadalmazása. „Sőt még a munkabérek egyenlősége is, ahogy azt Proudhon követeli, csak átváltoztatja a mostani munkásnak a munkájához való viszonyát minden embernek a munkához való viszonyává. A társadalmat ekkor elvont tőkésnéként fogják fel.”<sup>8</sup>

A gazdasági rabszolgaság és a politikai szolgaság kéz a kézben járnak. A politikai emancipáció, az emberi jogoknak a modern állam általi elismerése ugyanazt jelenti, mint az ókori államban a rabszolgaság elismerése. Egy fizetett mesterség rabszolgájaként a munkás saját egoista szükségletének, mint idegen szükségletnek a rabszolgája. Az emberek közötti viszonyok a demokratikus képviselői államban sem szabadulnak fel inkább a politikai szolgaság alól, mint az alkotmányos monarchiában. „A modern világban mindenki egyidejűleg tagja a rabszolgaságnak és a közösségnek”,<sup>9</sup> bár látszólag a szabadság maximuma a polgári társadalom szolgasága. Általában az egyéni szabadság szavatolásának tekintik a tulajdont, az ipart, a vallást, ám ezek olyan intézmények, amelyek valójában csak szentesítik a szolgaságnak ezt az állapotát. Robespierre, Saint-Just és támogatóik behódoltak ennek, mert összekeverték a valódi rabszolgaságra épülő ókori társadalmat a modern, emancipált rabszolgaságon alapuló képviselői állammal, a polgári társadalmat annak egyetemes versenyével, felszabaduló magánérdekeivel, elidegenedett individualizmusával. És Napóleon – miközben teljesen megértette a modern állam és a polgári társadalom természetét – örömmel tekintette az államot öncélnak, a polgári életet pedig politikai ambíciói eszközének. A francia nemzet egoizmusát kielégítendő, a permanens forradalmat permanens háborúval helyettesítette. Veresége a liberális burzsoázia győzelmét szentesíti, amely végül 1830-ban megvalósítja 1789-es álmait: az alkotmányos képviselői államot kizárólagos hatalmának és partikuláris érdekeinek hivatalos kifejeződésévé teszi.

A bonapartizmus problémája folyamatosan foglalkoztatja Marxot, aki a francia társadalom mind politikai, mind gazdasági fejlődésének állandó megfigyelője. Meg volt győződve arról, hogy a francia forradalom a politikai szellem klasszikus korszaka, és hogy a bonapartista hagyomány úgyszólván állandó marad Franciaország bel- és külpolitikájában. Így jutott el a modern cézárizmus elméletének felvázolásához, amely – ha úgy is tűnhet, hogy részben ellentmond államelmélete módszertani elveinek – nem módosítja kezdeti anarchista elképzelését. A materialista történelemértelmezés megalapo-

zására készülve írta le azt az államfelfogását, amely a legradikálisabb anarchizmus hívei közé helyezi: „Az állam létezése és a rabszolgaság létezése elválaszthatatlan [...]. Minél hatalmasabb egy állam, minél politikusabb ezért egy ország, annál kevésbé hajlandó ez az ország az állam elvében, tehát a társadalom mostani berendezkedésében – melynek tevékeny, öntudatos és hivatalos kifejezője az állam – keresni a társadalmi fogyatékoságok okát [...].”<sup>10</sup>

A francia forradalom példája ekkor kellően meggyőzőnek tűnt számára ahhoz, hogy olyan tézist állítson fel, amely csak részben felel meg annak a politikai szociológiának, amelyet hamarosan *A német ideológia* című művében fejt ki, de amelyet sokkal később is megtalálunk majd a második császárságról és az 1871-es Kommünről történő elmélkedéseiben. „A francia forradalom hősei semmiképpen sem az állam elvében látják a társadalmi fogyatékoságok forrását, hanem éppen a társadalmi fogyatékoságokban látják a politikai visszasságok forrását. Így Robespierre a nagy szegénységben és a nagy gazdagságban csak a tiszta demokrácia akadályát látja. Ezért általános spártai egyszerűséget kíván bevezetni. A politika elve az akarat.”<sup>11</sup>

Amikor huszónhét évvel később Marx a Párizsi Kommün kapcsán visszatért a bonapartista állam által képviselt politikai abszolutizmus történelmi eredetéhez, a francia forradalom központosító munkájában a monarchista hagyományok folytatását látta: „A centralizált államgépezetet, amely mindenütt jelen levő és bonyolult katonai, bürokratikus, klerikális és bíraskodási szerveivel óriáskígyóként fogja át (fonja körül) az eleven polgári társadalmat, először az abszolút monarchia korában, a születő modern társadalom fegyvereként, ennek a feudalizmus alóli felszabadulásért vívott harcában kovácsolták ki [...]. Az első francia forradalom, melynek feladata a nemzeti egység megalapozása [...], kénytelen volt kifejleszteni azt, amit az abszolút monarchia megkezdett: az államhatalom centralizációját és organizációját, ki kellett terjesztenie az államhatalom hatókörét és velejáróit, eszközeinek számát, függetlenségét és a valódi társadalom felett gyakorolt természetfeletti hatalmát. [...] Minden apró egyedi érdeket, melyet a társadalmi csoportok viszonylatai szültek, elválasztottak magától a társadalomtól, rögzítettek és függetlenítettek tőle és szembeállítottak vele államérdek formájában, melyet pontosan meghatározott hierarchikus funkciókat betöltő állami papok adminisztrálnak.”<sup>12</sup>

Az államhatalomnak ez a szenvedélyes denunciaciója bizonyos értelemben összefoglalja Marx ezen a területen folytatott tanulmányainak

és kritikai reflexióinak erőfeszítéseit a hegeli morál- és politikai filozófiával való szembesüléstől kezdve a materialista történelemelmélet kidolgozásának korszakán át a szabad és professzionális újságírás tizenöt évét – nem feledkezve meg a Nemzetközi Munkásszövetség belüli intenzív tevékenységről sem. Úgy tűnik, hogy Marxnak a Kommün adta meg az alkalmat, hogy végső nézetét leírja arról a problémáról, amelyre a „Gazdaság” hat könyve közül az egyiket fenntartotta: a *Kommunista kiáltvány*ban bejelentett szabad emberek szabad társulásának körvonalairól. „A Kommün tehát nem az államhatalom ilyen vagy amolyan – legitim, alkotmányos, köztársasági vagy császári – formája ellen irányuló forradalom volt. Forradalom volt az állam maga, a társadalom e természetfeletti torzszülötte ellen, a nép saját társadalmi életének a nép által a nép számára történő újrakezdése volt.”<sup>13</sup>

V. Összehasonlítva a jobbágyok feudális uralom alóli felszabadításának módját a modern munkásokéval, Marx aláhúzta a különbséget: a jobbágyok számára szabaddá vált a kínálkozó létfeltételek kibontakoztatása, ezért csak „szabad munkát” akarhattak elérni. A proletároknak viszont az egyéni megnyilvánulásuk érdekében meg kell szüntetniük a saját létfeltételeiket – de mivel ezek megegyeznek az egész társadalom létfeltételeivel, nincs más megoldás, mint eltörölni a bérmunkát. És megfogalmazta a mondatot, amely vezérmotívumként fog szolgálni irodalmi tevékenységében éppúgy, mint harcok kommunista cselekvésében: a proletárok „szöges ellentétben is állanak azzal a formával, amelyben a társadalom egyénei eddig magukat összességükben kifejezték, az állammal, és meg kell dönteniök az államot, hogy személyiségüket érvényre juttassák”<sup>14</sup>

Ez a formula, amely közelebb áll Bakunyin anarchizmusához, mint Proudhonhoz, nem a szenvedélyes meggondolatlanság pillanatának terméke, sem pedig egy politikus szónoki gesztusa valamelyik munkásgyűlésen. Ez a forradalmi megállapítás logikus következtetése azon elméleti fejlődésnek, amely elvezet az anarchista közösség „történelmi szükségességéhez”. Kifejezi, hogy az „emberi társadalom” eljövetele a marxi elméletben egy hosszú történelmi folyamat eredménye. Eszerint létrejön egy társadalmi osztály, amely az ipari társadalmak lakosságának túlnyomó többségét alkotja, és mint ilyen, képes egy kreatív forradalmi feladatot magára vállalni. Hogy e fejlődés logikáját megmutassa, Marx oksági összefüggést keresett egyrészt a tudományos – különösen a természettudományos – haladás és a politikai

és jogi intézmények megváltozása, másrészt az antagonisztikus társadalmi osztályok viselkedése között. Engelsszel ellentétben Marx nem gondolta, hogy a jövő forradalmi átalakulása – mint egy természeti kataklizma, amely megváltoztatja az embereket, a dolgokat és a lelkiismeretet – a múlt forradalmainak mintájára fog bekövetkezni. A modern munkás megjelenésével az emberi faj megkezdte valódi történelmének ciklusát; az értelem útjára lépett, és képessé vált arra, hogy megvalósítsa álmait, és kreatív képességeinek megfelelő sorsot adjon magának. A tudomány és a technika térhódítása lehetővé tesz egy ilyen kifejeletet, de a proletariátusnak be kell avatkoznia, hogy a burzsoázia és tőkéje ne vezesse szakadékba az evolúciót. „Mintha a technika győzelmeit a jellem elvesztése árán vásárolnák meg. Úgy látszik, hogy amilyen mértékben az emberiség úrrá lesz a természet felett, olyan mértékben válik az ember más embereknek vagy a saját aljasságának rabjává.”<sup>15</sup>

A proletárforradalom tehát nem politikai kaland, hanem egy univerzális vállalkozás lesz, amelyet a társadalom azon tagjainak hatalmas többsége hajt végre, akik felismerték az emberiség teljes megújulásának szükségességét és lehetőségét. A történelem globálissá válása azzal fenyeget, hogy a tőke és piaca általi leigázás az egész Földre kiterjed. E veszély hatására meg kell jelennie egy olyan tudatnak és tömegakaratnak, amelynek célja az emberi kapcsolatok és a társadalmi intézmények mélyreható és egyetemes megváltoztatása. Mivel az emberek fennmaradását bolygóméretű barbárság fenyegeti, az értelem és a képzelet egyaránt az emberi sors megújítása felé fordul: a kommunista és anarchista álmok és utópiák jelentik a racionális projektek és gyakorlati reformok szellemi forrását, amelyek visszadhathják az emberi faj életkedvét.

Nincs ugrás a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába, ahogy Engels gondolta, és nincs közvetlen átmenet a kapitalizmusból az anarchizmusba. A tőkés termelési mód által megalapozott gazdasági és társadalmi barbárság nem tűnhet el egy olyan politikai forradalom után, amelyet a hivatásos forradalmárok elitje – azt állítva, hogy a kizsákmányolt és elidegenült többség nevében és javára cselekszik és gondolkodik – készít elő, szervez és irányít. A polgári demokrácia körülményei között osztállyá és párttá szerveződött proletariátus önmagát szabadítja fel, amikor ennek a demokráciának a meghódításáért küzd; az általános választójogot – amely a múltban a „megtévesztés eszköze” – az emancipáció eszközzé teszi. A modern társadalom túlnyomó többségét alkotó osztály csak azért idegenedik

el politikailag, hogy diadalmaskodjon a politikán, és csak azért hódítja meg az államhatalmat, hogy azt felhasználja a korábban domináns kisebbség ellen. A politikai hatalom meghódítása természeténél fogva „burzsoá” cselekedet; csak annak a forradalmi végeredménynek a révén válik proletár cselekvéssé, amelyet e felforgatás szereplői adnak neki. Ez a jelentése annak a történelmi korszaknak, amelyet Marx nem félt a „proletariátus diktatúrájának” keresztelni, hogy egyértelművé tegye a különbségét az elit diktatúrájával, a jakobinus értelmében vett diktatúrával szemben. A termelési és uralmi módok történeti fejlődését feltárva Marx kétségtelenül nem tudta elképzelni, hogy tanítását hivatásos forradalmárok és más politikusok bitorolják, megadva maguknak a jogot, hogy a proletariátus diktatúráját megszemélyesítsék. Valójában csak olyan országok számára képzelte el a társadalmi átmenetnek ezt a formáját, amelyek proletariátusa képes kihasználni a polgári demokrácia időszakát saját intézményeinek létrehozására és önmagának a társadalom uralkodó osztályává tételére. A sok évszázados erőszakhoz és korrupcióhoz képest, amelyre a kapitalizmusnak szüksége volt ahhoz, hogy uralja az univerzumot, az anarchista társadalomhoz vezető átmeneti folyamat időtartama rövidebb lenne és kevesebb erőszakot ismerne, mint a tőke felhalmozódása és koncentrációja. Az államhatalom a proletárok tömegét állítaná szembe egy számszerűen gyenge burzsoáziával. „Az egyének saját munkáján nyugvó, szétforgácsolt magántulajdonnak tőkés tulajdonná való átváltoztatása természetesen hasonlíthatatlanul hosszadalmasabb, keményebb és nehezebb folyamat, mint a teljesen már társadalmi termelési üzemen nyugvó tőkés tulajdon átváltoztatása társadalmi tulajdonná. Ott arról volt szó, hogy a nép tömegét kisajátította néhány bitorló, itt arról, hogy néhány bitorlót kisajátít a nép tömege.”<sup>16</sup>

Marx nem dolgozott ki részletes elméletet az átmenetről, és jelentős különbségek vannak életművében az elszórt elméleti és gyakorlati kezdemények között. De ezekben az eltérésekben (még az egymásnak ellentmondó állításokban is) érintetlen és állandó marad az alapelv, ami lehetővé teszi egy ilyen elmélet koherens rekonstrukcióját. És talán itt mutatkozik meg legjobban a „marxizmus” (Marxra és Engelsre hivatkozó) mítoszának káros hatása. Míg Marx a proletár öntevékenység posztulátumát tette meg minden valódi osztálycselekvés és valódi politikai teljesítmény kritériumává, addig Engelsnél, különösen barátja halála után, a munkásmozgalom két eleme – a proletariátus osztálycselekvése (Selbsttätigkeit) és a pártpolitika –

elválík egymástól. Marx úgy gondolta, hogy inkább szerves része a munkások forradalmi tevékenységének a kommunista és anarchista önképzés, mint bármelyik elszigetelt politikai aktus, hiszen rajtuk múlik, hogy alkalmassá váljanak a politikai hatalom meghódítására és gyakorlására; valamint hogy ellenállást fejtsenek ki a burzsoáziának a hatalom visszaszerzésére irányuló kísérleteivel szemben. A proletariátusnak átmenetileg és tudatosan anyagi erőként kell megalkotnia magát, hogy megvédje jogosultságát és – fokozatosan megvalósítva az emberi közösséget – a társadalom átalakításának tervét. A munkásosztály – amely „a termelés összes eszköze közül a legnagyobb termelőerő” – azért küzd, hogy megszüntető és alkotó erőként megerősítse magát. Dialektikus projektje teremtő tagadás: annak érdekében vállalja a politikai elidegenedés kockázatát, hogy a politikát feleslegessé tegye. Egy ilyen projektnek semmi köze Bakunyin romboló szenvedélyéhez vagy Cœuderoy anarchista apokalipsziséhez. Nem volt semmi forradalmi esztétizmus ebben a politikai tervben, amelynek az a célja, hogy diadalmaskodjon az elnyomott és kizsákmányolt tömegek virtuális fölénye. A Nemzetközi Munkásszövetség Marx szemében harci szervezetté válhat, amely ötvözi a számok erejét és a proudhoni anarchizmus által egészen másként felfogott forradalmi szellemet. Amikor egy politikai mozgalom által megvalósítható politikaellenes anarchizmusról volt szó, a Nemzetközi Munkásszövetséghez való csatlakozásával Marx nem adta fel Proudhonnal szembeni 1847-es álláspontját: „Azt jelenti-e ez, hogy a régi társadalom bukása után új osztályuralom lesz, amely egy új politikai hatalomban summázódik? Nem. [...] A munkásosztály, fejlődése folyamán, a régi polgári társadalmat olyan társulással fogja helyettesíteni, amely kizárja az osztályokat és antagonizmusukat, és akkor nem lesz többé voltaképpeni politikai hatalom, mert a politikai hatalom éppen a polgári társadalomban meglévő antagonizmus hivatalos summázása. Addig azonban a proletariátus és a burzsoázia közötti antagonizmus osztálynak osztály ellen vívott harca, olyan harc, amely legmagasabb fokú megnyilvánulásában totális forradalom [...]. Ne mondjátok, hogy a társadalmi mozgalom kizárja a politikai mozgalmat. Nincs olyan politikai mozgalom, amely ne volna ugyanakkor társadalmi is.”<sup>17</sup>

Marx prognózisa egy minden idealista értelmezésnek ellenálló realizmust tartalmaz. Ennek a jövőre vonatkozó szövegnek nyilvánvalóan egy normatív terv bejelentéseként kell hangzania, amely arra szólítja fel a dolgozókat, hogy politikai harcban tegyék magukat forradalmivá. „A munkásosztály vagy forradalmi, vagy semmi.”<sup>18</sup>

Ez egy olyan gondolkodó nyelve, akinek szigorú dialektikája – el-  
lentétkben Proudhonnal vagy Stirnerrel – szisztematikusan mellózi az  
olcsó paradoxon és a verbális erőszak káprázatat. És ha nem is lehet  
mindent szabályozni a célokna és eszközöknek ebben a demonstratív  
dialektikájában, feltétlen érdeme: az elidegenedett munka áldozatait  
egymás megértésére és önmaguk képzésére ösztönzi, hogy együtt  
kísérlejk meg a kollektív alkotás nagyszerű munkáját. Ebben az  
értelemben Marx felhívása – a diadalmas marxizmus ellenére, sőt e  
diadal miatt is – aktuális marad.

Ezekből az észrevételekből az következik, hogy Marx társadalom-  
elmélete nem egy forradalmi praxis erkölcsi vagy politikai kódexe,  
amely célja egy eszmény (a társadalmi élet eszményének) megvalósí-  
tása lenne, hanem egy történelmi mozgalom objektív elemzésére tett  
kísérlet. A dolgokat és egyéneket felölelő fejlődési folyamat feltárása,  
nem pedig a hatalomra törekvő pártok és elitek használatára vonatko-  
zó normák összessége. Ez azonban csupán a külső és elismert aspek-  
tusa ennek az elméletnek, amely kettős fogalmi pályát követ, amelyek  
közül az egyik szigorúan determinisztikus irányultságú, a másik pedig  
szabadon mozog egy anarchista társadalom, mint képzeletbeli cél  
felé. „A XIX. század társadalmi forradalma nem merítheti poézisét a  
múltból, hanem csakis a jövőből. Nem kezdheti el önmaga megva-  
lósítását, amíg nem vetett le minden babonás hiedelmet a múltól.”<sup>19</sup>

A múlt helyrehozhatatlan szükségesség, és az elemzés eszkö-  
zeivel felvértezett megfigyelő magyarázatot tud adni a jelenségek  
láncolatára. Ha hiábavaló is reménykedni mindazon álmok betelje-  
sülésében, amelyeket az emberiség – profétáin és látnokain keresztül  
– táplált, az emberek legalább a jövőben véget vethetnek azokna  
intézményeknek, amelyek valamennyi társadalmi területen a perma-  
nens szolgaság állapotára torzítják az életüket. Röviden felvázolva,  
ilyen az elmélet és az utópia közötti kapcsolat Marx tanításában, aki  
formálisan „anarchistának” vallotta magát, amikor ezt írta: „Minden  
szocialista ezt érti anarchián: mihelyt a proletármozgalom elérte  
célját, az osztályok megszüntetését, eltűnik az államhatalom [ ... ] és a  
kormányzási funkciók egyszerű igazgatási funkciókká alakulna át.”<sup>20</sup>

\*

Mivel ennek az esszének a keretei nem teszik lehetővé a vizsgálódás  
további kiterjesztését, csupán arra szorítkozunk, hogy felidézünk  
három olyan szöveget, amelyek eleve cáfolják Marxna mint „állam-  
imádónak” és „az államkommunizmus apostolának” – bakunyini és

leninista – legendáját, illetve a proletariátus diktatúrájának akár egy párt, akár egy ember diktatúrájával történő azonosítását.

a) „Bakunyin *Államiság és anarchia* c. könyvének konspektusa”. Főbb témák: a proletariátus diktatúrája és a paraszti kistulajdon fenntartása; gazdasági feltételek és társadalmi forradalom; az állam megszűnése – politikai és igazgatási funkciói átalakulnak az önkormányzó szövetkezetek közösségeinek funkcióivá.

b) *A gothai program kritikája. Szélgjegyzetek a német munkáspárt programjához* (1875). Főbb témák: a kommunista társadalom fejlődésének két szakasza közösségi termelési mód alapján; a burzsoázia mint forradalmi osztály; a dolgozó osztályok nemzetközi fellépése; a „vasbértörvény” kritikája; a termelő munkások szövetkezéseinek forradalmi szerepe; a vallás és az állam befolyásától megszabadult alapfokú oktatás; a proletariátus forradalmi diktatúrája, mint politikai átmenet az állami funkciók társadalmi funkciókká történő átalakulása felé.

c) *Paraszti közösség és forradalmi perspektívák Oroszországban* (Válasz Vera Zaszulicsnak) 1881. Főbb témák: a község mint az orosz társadalom megújítási eleme; a földművelő közösség ambivalenciája és a történelmi környezet hatása; a földközösség fejlődése és a kapitalizmus válsága; paraszti emancipáció és pénzbeli adóztatások; negatív hatások és a földközösség eltűnésének kockázata; az állam és a tőke által fenyegetett földművelő közösséget csak az orosz forradalom tudja megmenteni.

Ez a három dokumentum bizonyos értelemben a kvintesszenciája annak a könyvnek, amelyet az államról írt volna Marx. Helyénvaló lenne felidézni Engels állam témájú írásait, amelyek közvetlenül vagy közvetve kapcsolódnak Marx elméletéhez, anélkül, hogy a két álláspont között teljes egybeesés lenne.

### *Utóirat 1976-ból*

A fenti tanulmány nem foglalkozik Friedrich Engels államról és anarchizmusról alkotott elképzeléseivel. Anélkül, hogy belemennénk a részletekbe, kijelenthetjük, hogy – bár szintén az állam végleges eltűnésével számol – nézetei nem teljesen azonosak Marxéval. A legfontosabb részek ezzel kapcsolatban az *Anti-Dühringben* (1877–1878) található, amely bizonyos mértékig Marx jóváhagyásával jött létre. Engels itt az államhatalom meghódítását és a termelési eszközök

állami tulajdonba való átalakulását a proletariátus önmegszüntetésének és az osztályellentétek megszüntetésének, sőt az állam mint állam eltörlésének tekinti. A továbbiakban az állam „megszüntetését” az állam „elhalásaként” írja le: „Der Staat wird nicht »abgeschafft«, er stirbt ab.”

Engels ihletet merített Marx halála után annak jegyzeteiből, amelyeket Lewis Henry Morgan *Az ősi társadalom* című könyvéhez írt. Engels tágabb társadalomtörténeti kontextusban foglalkozott a témával. Az állam legmagasabb formáját, a demokratikus köztársaságot a politika végső szakaszának tekinti, amelyben a burzsoázia és a proletariátus döntő harca folyik; a kizsákmányolt osztály készen áll az önfelszabadításra, és önálló párttá formálja magát: „az általános választójog a munkásosztály érettségének fokmérője” – ami elegendő a kapitalizmus és az állam, ezáltal az osztálytársadalom felszámolására. „Velük [azaz az osztályokkal] együtt elkerülhetetlenül megdőlni az állam. A társadalom [...] az egész államgépezetet oda helyezi, ahová majd való lesz: a régiségek múzeumába, a rokka és a bronzbalta mellé.”<sup>21</sup> Lásd még Engels Philip Van Pattennek 1883. április 18-án és Edward Bernsteinnek 1884. január 28-án írt leveleit. Ez utóbbiban Engels idéz néhány részt *A filozófia nyomorúságából* (1847) és a *Kommunista kiáltványból* (1848) annak bizonyítására, hogy „mi meghirdettük az állam megszűnését [»Aufhören«], mielőtt valóban léteztek volna anarchisták.”<sup>22</sup>

Engels kétségkívül túlzott: csupán William Godwin említése is megcáfolná ezt a kijelentést a többiekre való utalás nélkül, akik a *Political Justice* (1793) olvasásával jutottak el az anarchizmushoz.

### Jegyzetek

- <sup>1</sup> A *Kölnische Zeitung* 179. számának vezércikke. *Rheinische Zeitung*, 1842. július 10. In *MEM*, 1. 103.
- <sup>2</sup> A politikai gazdaságtan bírálatához. Előszó (1859). In *MEM*, 13. 5.
- <sup>3</sup> A tőke I. Előszó. In *MEM*, 23. 9.
- <sup>4</sup> *MEM*, 4. 460.
- <sup>5</sup> *MEM*, 3. 7.
- <sup>6</sup> A zsidókérdéshez. In *MEM*, 1. 371.
- <sup>7</sup> A tőke I. Előszó. In *MEM*, 23. 9.
- <sup>8</sup> Gazdasági-filozófiai kéziratok (1844). In *MEM*, 42. 92.
- <sup>9</sup> A szent család (1845). In *MEM*, 2. 115.
- <sup>10</sup> Kritikai széljegyzetek „Egy porosz” cikkéhez (1844). In *MEM*, 1. 401. alapján.
- <sup>11</sup> Kritikai széljegyzetek „Egy porosz” cikkéhez (1844). In *MEM*, 1. 402. alapján.

- <sup>12</sup> A polgárháború Franciaországban. Első fogalmazvány. In *MEM*, 17. 496–497.
- <sup>13</sup> A polgárháború Franciaországban. Első fogalmazvány. In *MEM*, 17. 499.
- <sup>14</sup> A német ideológia (1845–1846). In *MEM*, 3. 65.
- <sup>15</sup> Beszéd a „People’s Paper” évfordulóján Londonban, 1856. április 14-én. *MEM*, 12. 1.
- <sup>16</sup> A tőke I. In *MEM*, 23. 713.
- <sup>17</sup> A filozófia nyomorúsága. In *MEM*, 4. 173–174.
- <sup>18</sup> Levél J. B. Schweitzerhez, 1865. február 13. In *MEM*, 31. 439.
- <sup>19</sup> Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikája (1852). In *MEM*, 8. 107. alapján.
- <sup>20</sup> Az állítólagos szakadások az Internacionáléban (1872). In *MEM*, 18. 43.
- <sup>21</sup> A család, a magántulajdon és az állam eredete. In *MEM*, 21. 153.
- <sup>22</sup> *MEM*, 36. 91.