A GRUNDRISSE „METAETIKÁJA"

ÁGH ATTILA

Marx nem hagyott hátra Etikát, de hátrahagyta a „Grundrisse" etikáját – így formálhatnánk át Lenin híres sorait „A tőke" logikájáról. Javarészt ugyanis éppen a „Grundrisse" tartalmazta Marx etikáját, mégpedig kétféle etikát is, egyfelől a pénzfejezet a klasszikus polgári etika alapvetésének kritikáját mint a „szabadság és egyenlőség társadalma" bemutatását, másfelől a tőke-fejezet a „mássá váló", „levésben levő" szubjektum etikáját mint Marx személyiségelméletét. Tanulmányunk a pénzfejezet etikájával mint metaetikával, tehát egy általában vett etika megalapozásának lehetőségével foglalkozik, vagyis elsősorban az „általános emberi" etikai elvek keletkezésének feltárására törekszik az elvont árutermelő világa, a polgári társadalom egyéne alapján.

A polgári társadalom szabad és egyenlő szubjektumának elemzésében látszólag kevés szó esik magáról az etikáról, voltaképp éppenséggel az etika megalapozásának, axiomatikus jellegének legsúlyosabb kérdéseiről, a polgári normatív viselkedés és gondolkodás eredetéről és alapszabályairól van szó. A viselkedés egy olyan elemi „gazdasági-jogi-erkölcsi" komplexumáról, amelyből az egyes normatív szabályozórendszerek önállósulnak és kinőnek. Hiszen már Hegel is „Jogfilozófia" címen írt etikát, amikor az elvont árutermelő egyén mint személy mozgását leírta, s Marx fejtegetéséből kitűnik, korántsem véletlen az elvont árutermelő személy normatív szabályozásának jogi – általános emberi mint természetjogi – látszata. Marx fejtegetései ugyanakkor a polgári társadalom magánegyéne normatív viselkedéséről bemutatják a felvilágosítók és Kant etikája, Hegel jogfilozófiája, Smith közgazdaságtana, avagy akár Proudhon szocializmusa közös gyökerét és azonos lényegét is.

1. A TOTÁLIS EGYSZERŰ ÁRUTERMELÉS FENOMENOLÓGIÁJA

Marx a „Grundrisse" pénzfejezetében kiindulópontnak a totális egyszerű árutermelés társadalmát tekinti, hogy közelebbről szemügyre vehesse az egyszerű árutermelés szubjektumait és társadalmi mechanizmusát. A totális egyszerű árutermelésnek nincs reális történelmi létezése, hiszen az egyszerű árutermelés még totálissá válása előtt átcsap tőkés árutermelésbe, de mint a felbomló feudalizmus, ill. az egész kapitalizmus egyik valóságos aspektusa, Marx számára a legfontosabb modell a polgári egyén mozgásának, ill. a rá épülő elméleteknek értelmezésére, „desifrírozására". A saját munkán nyugvó tulajdon locke-i és a dologi viszonyok totalitása ricardói elvének együttes feltételezése mutatja, hogy a pénzfejezetben a tőkés és bérmunkás mint osztályegyének még nem lépnek fel. A

kapitalizmus csak logikailag és történetileg elsődleges meghatározásában, totális egyszerű árutermelésként lép elénk, mint a szabadság és egyenlőség társadalma, amelynek *szubjektumai az árutermelés elvont társadalmi egyénei.* Hangsúlyoznunk kell, hogy Marxnál ez a vizsgálódás tudatos absztrakción alapul, mivel a kapitalizmusnak a totális egyszerű árutermelés felől való megközelítése és értelmezése másfelől úgy mutatkozik meg majd, mint a polgári apológia legközkeletűbb eszköze.

A „Grundrisse" három nagy betétje tárgyalja az egyszerű árutermelés világát, a szabadság és egyenlőség társadalmát, s a kutatás és kifejtés logikája „Grundrisse"-beli szintézisének megfelelően ezek a fejtegetések részben átfednek, részben egymásra épülnek. Az első betét magában a pénzfejezetben a totális egyszerű árutermelés genezisét, a második betét a tőkefejezet elejéről a működését (forgalom), a harmadik betét pedig „A politikai gazdaságtan bírálatához" első kéziratából az elsajátítás problémáján keresztül társadalmi ellentmondásrendszerét mutatja be. Tartalmilag mindhárom betét a pénzfejezethez tartozik, s a pénzfejezet antropológiája így nemcsak a politikai gazdaságtan elvont egyéne („munkaállat") kritikáját nyújtja, hanem egyúttal a klasszikus német humanizmus személyiségfogalmát és a szabad és egyenlő francia állampolgár fogalmát is az egyszerű árutermelés világából eredezteti.

A szabadság és egyenlőség társadalma *első elemzése* azt mutatja be, hogyan oldja fel minden terméknek áruvá, csereértékké való átalakulása a személyi függés prekapitalista rendszerét és hozza létre a dologi függés rendszerét a termelés valamennyi résztvevője között.[1] A totális egyszerű árutermelés absztrakciójában a társadalom valamennyi tagja elkülönült termelő, az egyéni munka világában él, mivel az egyszerű árutermelésben a munkafolyamat még nem társadalmiasult. Az egyéni munka világára az érintkezés kétféle rendszere épülhet, a feudalizmus „másodlagos" közösségei (céhek) és a termelők teljes társadalmi elszigeteltsége, „pontszerűsége" alapján szerveződő „pénzközössége". A totális egyszerű árutermelésben tehát nem a termelés, hanem az érintkezés társadalmiasul, a magántermelők dologi érintkezése általánosul, s így lép fel főszereplőnk, a csereérték ember, az elvont egyén mint társadalmi „atom".[2]

A pénzfejezet tehát a csereérték-egyének anyagi érintkezésének szféráját vizsgálja, vagyis Marx a polgári társadalom vizsgálatát a társadalmi munkamegosztás egymástól elkülönült, egymással szemben közömbös, csak a csereviszonyok által összekötött egyénei elemzésével indítja. Azt az alapvető ellentmondást ragadja meg, amely *egyéni* elszigeteltségük és *össztársadalmi* dologi érintkezésük között feszül: magánmunkájukat össztársadalmi munkaként kell elismertetniök, vagyis mindenkinek „általános terméket kell termelnie – a *csereértéket*". Ez az ellentmondás határozza meg ugyanis az egyének egymáshoz való viszonyát, a csereérték-egyén mibenlétét, mint elvont dologi általánosságát: „A tevékenység, bármi is az egyéni megjelenési formája, és a tevékenység terméke, bármi is a különös mibenléte, – ez a *csereérték*, azaz egy általános valami, amiben minden

[1] E kérdés előzményeire Marx munkásságában most nem kívánunk kitérni, csak annyit jegyeznénk meg, hogy Marx már első gazdasági munkájában, a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban behatóan vizsgálta a totális egyszerű árutermelés mint az „egyszerű magántulajdon" világát (Vö. W. Tuchscherer: „Marx gazdaságelméletének kialakulása", Bp. 1976, 129. skk.).

[2] Már a „Szent család"-ból tudjuk persze, hogy az árutermelő egyén nem valódi atom (MEM 2, 119.), mindazonáltal Marx maga is a társadalmi atomelmélet formanyelvén fogalmazza meg koncepcióját egész életművében szemben a társadalmi atomelmélet más koncepcióival.

egyéniség, sajátosság tagadva van és kihunyt." (MEM 46/I, 74.) Ezen dologi általánosulás alapján alakul ki a polgári egyén, az árutermelő individuum, mint a prekapitalista társadalmak egyénei rögzített különösségének tagadása. Így válik a „kifejlett csererendszer" egyéne a második nagy emberi alapformáció, a kapitalizmus meghatározásává (uo. I, 75., 78–79.).[3]

Az emberek dologi általánosulásával a csereviszonyban tehát új ember-evidencia születik, amelyet Marx egyelőre csak legelemibb meghatározásában, elemi *gazdasági szubjektumaként* való ténykedésében vett szemügyre: „az egyszerű forgalomban... a tulajdon is még csak úgy van tételezve, mint a munka termékének elsajátítása a munka által... A tulajdon e formája – ugyanúgy, mint a szabadság és az egyenlőség – tételezve van ebben az egyszerű viszonyban" (uo. I, 144.). A szabadság és egyenlőség társadalma részletesebb kibontására a második betétben kerül sor, ahol a *gazdasági* szubjektum elemi meghatározásából az össztársadalmi, *politikai* viszonyok szubjektuma elemi meghatározása lép elénk. Az elvont egyén mint dologilag általánosult, egyéniségét vesztett, közömbös árutermelő lény, aki egész társadalmi mozgásában a csereérték mozgását képviseli, legelvontabb és legalapvetőbb társadalmi szerepét játssza, elemi normatív, szabálykövető viselkedésével elkőkészíti és megalapozza a kapitalista társadalom összes differenciált szereprendszerét.

Az egyszerű árutermelés szintjén ugyanis az árutermelők *első* alapvető meghatározottsága az *egyenlőség:* „a szubjektumok... csak egyszerűen mint cserélők vannak meghatározva. Abszolúte semmi különbség nem létezik közöttük... a gazdasági meghatározás, az a meghatározás, amelyben az érintkezési viszonyban állnak egymáshoz... Ezért a csere szubjektumaiként való vonatkozásuk az *egyenlőség* vonatkozása." (Uo. I, 147.) A kialakult csererendszerben tehát az emberek mint a csere szubjektumai első meghatározása elemi, formális, elvont egyenlőségük, amely mint természeti előfeltétel, objektív adottság, örök emberi megformáltság megelőzi a csererendszert, mint annak alapvető feltétele, valójában persze annak történetileg létrehozott és mindennaposan újratermelt következménye. Ebből az elemi tényből indít a csererendszer „működését", ökonómiáját és antropológiáját vizsgáló marxi elemzés, így jelenik meg az egyének mint cserepartnerek elvont egyenlősége, egymás egyenlőnek tekintése mint dologi, közömbös szubjektumé, olyan alapszabályként , amely „még egészen kívül esik a gazdaságon" mint valamiféle „természeti tartalom". A marxi fetisizmuselmélet alapozásánál vagyunk, hiszen itt formálódik annak kettős vonatkozása, az emberek csereérték egyénként valóban egyenlőek, egyenlőségüket megtermelte az árutermelés genezise és egymást cserepartnerként ténylegesen mindennaposan egyenlőnek tételezik, valóságosan absztrahálnak az eleven egyén meghatározottságainak sokféleségétől, de ez az egyenlőség nem történelmük és tevékenységük eredményeként, hanem természeti előzményeként jelenik meg, s ettől fetisizálódik.

Az árutermelő viselkedését, szabálykövető magatartását kezdetben csupán az egyenlőség fétise mint differenciátlan komplexum határozza meg, ez Marx számára a logikai és történeti kiindulópont. A gazdasági, jogi, politikai és erkölcsi szabályozás még nem vált

[3] Vö. még MEM 46/I, 80–81., 129–133. stb., a dologi személyiség, személyiségfetisizmus itt kínálkozó problémája már túlmutat a szabadság és egyenlőség társadalmán és a tartalmi etika felé vezetne bennünket.

szét és bontakozott ki önállóan, az egyenlőség és később a szabadság meghatározása mint a gazdaság, jog stb. *előtti,* tehát antropológiai, ill. a szabályozást tekintve *„metaetikai"* szinten jelentkezik. Az egyenlőség mint „természeti tartalom" „még egészen el van választva a gazdasági viszonytól, mert még közvetlenül egybeesik vele", vagyis az emberi természet közvetlen meghatározottságának és nem valamiféle társadalmi viszonynak a formáját ölti. Így tárja fel Marx a természetjogi koncepció titkát, az egész polgári elmélet a formálisan egyenlő és szabad, elkülönült, dologilag általánosult egyén evidenciájára, viselkedésének ebből adódó elemi szabályozására épül, ez jelenik meg adottságként, emberi természetként valamennyi társadalomtudomány, a politikai gazdaságtan, jog, etika stb. számára, vagyis *ezek olyan alapfeltételek, amelyeket nem tudatosíthatnak és nem tehetnek kérdésessé.*

Ebből az elemi komplexumból differenciálódnak az egyes polgári társadalomtudományok, amelyek csupán a közös alapon egymástól eltérő aspektusaikat tudatosítják, annak nyomán, ahogy történelmileg is differenciálódik a gazdasági, jogi, politikai, etikai stb. viselkedés-, ill. tevékenységszféra. Marx azzal töri át itt a polgári gondolkodás horizontját, hogy az emberi természet adottságát történelmileg feloldja, bemutatja a munka és érintkezés párhuzamos történelmi fejlődését, s az érintkezés sajátos formáját, a csereviszonyt – a csere szubjektumai, objektumai és a cserefolyamat egységében – a munka modellje alapján ábrázolja. (Uo. I, 147.) A csereviszony totálissá válása feloldja mindhárom fenti mozzanat természetadta jellegét, az emberek mint „lélegző egyének" „természetes szükségleteit" éppúgy, mint az áruk „természeti különösségét", ill. az érintkezés össztársadalmi rendszerét dologilag általánosítja, közömbösként mutatja be. Valamennyi egyén, valamennyi áru és valamennyi viszony formálisan egyenlővé általánosulása révén jön létre az a társadalmi közeg, amelyben a polgár otthon érzi magát, s amelyet elemi létfeltételének tekint. Csak azáltal, hogy „mindegyik *ember* túlnyúl a saját különös szükségletén", vagyis elkülönült „atomként" megjelenik össztársadalmi függése, mint „ember" viszonyul a másikhoz, jelenik meg az ember, az emberi természet általánossága, vagyis „közösségi nembeli lényegük . . . tudott dologgá" válik. (Uo. I, 149.[4])

Az *egyenlőség* mint az elvont egyén elsődleges, elemi, differenciátlan meghatározása után jut el Marx a *szabadsághoz,* mint második, már differenciált meghatározáshoz: az árutermelők „kölcsönösen elismerik egymást tulajdonosoknak, olyan személyeknek, akiknek akarata áthatja áruikat. Eszerint itt először is bekerül a személy jogi mozzanata és a szabadságé, amennyiben ez benne foglaltatik. Egyik sem keríti hatalmába a másiknak a tulajdonát erőszakkal. Mindegyik önként idegeníti el azt." (Uo. I, 149.) A szabadság meghatározása már az egyenlőségből levezetett, és továbbmutat a harmadik meghatározás, mint saját tartalma, a saját munkán alapuló tulajdon elve felé. Egyenlőség és szabadság mint forma és tartalom már előlegezi csereérték és használati érték kölcsönviszonyát: „Tehát a gazdasági forma, a csere, minden oldal felé a szubjektumok egyenlőségét

[4] Így jön létre az ember, az érték, az érdek, a munka stb. egész fogalomrendszerének, sőt valóságának általánossága a kapitalizmusban, amelyet mindenekelőtt a „Grundrisse" „Bevezetése" tisztáz. Erre azonban éppúgy nem kívánunk kitérni, mint a marxi társadalomelmélet, antropológia és módszer ugyancsak a „Bevezetésben" klasszikusan kifejtett egységére, amely az alábbiakban ugyancsak megmutatkozik mint az elemi meghatározásoknak a társadalomban és a tudományban való elsődleges jelentkezése (MEM 46/I, 153. stb.).

tételezi, ezzel szemben a tartalom, az anyag – mind az egyéni, mind a tárgyi –, amely a cserére ösztökél, a *szabadságot.*" Ez a kettős meghatározás magába sűríti az egyéni elkülönültség és dologi társadalmiság, az egyéni öncél és a többiek eszközként funkcionáltatása ellentmondását, vagyis a formális egyenlőség „társadalmi *mechanikája*" (Smith) már élesen ellentmond a szabad személyiség mint öncél fennkölt *etikájának* (Kant). Az egyenlőség és szabadság egységükben ellentétes meghatározásai, antinómiái annál inkább kibomlanak, minél inkább elhagyjuk az árutermelés elemi mozgásterét, vagyis magasabb hatványra emelve mutatkoznak meg az ebből differenciálódó társadalmi szférákban: „Mint tiszta eszmék ezek pusztán eszményített kifejezései a cserének; jogi, politikai, társadalmi vonatkozásokban kifejtve nem egyebek, mint ez a bázis más hatványon. Ez történelmileg is igazolódott." (Uo. I, 150.)

Szabadság és egyenlőség antinómiája azonban a továbbiakban magának a szabadságnak a belső antinómiájaként lép elő Marxnál. A csereviszony szubjektumainak szabadságát egyfelől az adja, hogy tevékenységének motívumai saját szükségleteiből fakadnak és nem külső kényszer formájában jelentkeznek, áruját egy másik személynek saját döntése, akarata alapján idegeníti el és nem egy eleve rögzített, fölérendelt lénynek kell átengednie. Ám ez csak azt jelenti, hogy a szabadság tudatát, ill. valóságos formai mechanizmusát a dologi kényszer tölti ki, amely nem pusztán a szabadság korlátja, hanem végső oka és alapja, hiszen ez a dologi kényszer éppenséggel csak a formális szabadságon és annak tudatán keresztül tud érvényesülni. Így válik teljessé az egyszerű árutermelés szintjén az *egyszerű eldologiasodás* világa, amely itt még csupán legegyszerűbb meghatározásaiban lép elénk. Bennünket azonban most mindenekelőtt az érdekel, hogy a pénzrendszer, mint „a szabadság és egyenlőség e rendszerének realizálódása", a szabadság és egyenlőség társadalma mint a kapitalizmus előjátéka és alapszintje hogyan mutat túl önmagán, s ennyiben a belőle fakadó elemi meghatározások hogyan fordulnak át az ellenkezőjébe.

Marx tudatos absztrakciója ugyanis az egyenlőség és szabadság fogalmainak levezetésével véget ér. A szabadság és egyenlőség társadalma most már úgy mutatkozik meg, mint a tőke forgalma, szemben a termelés világával, ahol az árutermelés elvont egyéne már ellentmond a tőkés termelés osztályegyéneinek és elfedi azokat: „Magát a csereértéket itt szintén egyszerű meghatározottságában rögzítik fejlettebb ellentétes formáival szemben." (Uo. I, 153.) Marx itt visszautal a „Bevezetés" tudományelméletére, miszerint a történelemben és a tudományban egyaránt elsőként az „elvont meghatározások" jelennek meg, mint ahogy a kifejlett meghatározások egy későbbi társadalmi állapot hordozói. Így differenciálódnak az árutermelésben is az elvont egyén és az osztályegyén szubjektumai. A polgári közgazdaságtan viszont valójában sohasem jut el az osztályegyének ökonómiájához, vagyis apologetikus okokból az egyszerű árutermelés elvont egyéne normatív magatartása alapján – egyenlőség és szabadság – modellezi a tőkés árutermelést: „az egyszerűen felfogott pénzviszonyokban kihunytan jelennek meg a polgári társadalom összes immanens ellentétei, és e tekintetben megint hozzá menekülnek, a polgári demokrácia még inkább mint a polgári közgazdászok . . . a fennálló viszonyok apológiája céljából" (uo. I, 146–147.), márpedig a tőkés árutermelésben az egyszerű csereviszony csak mint „a felszíni folyamat jelenik meg, amely alatt azonban a mélyben egészen más folyamatok mennek végbe, melyekben az egyéneknek ez a látszólagos egyenlősége és szabadsága eltűnik", vagyis „már a csereérték és a pénz egyszerű meghatározásában rejtve benne foglaltatik a munkabér és a tőke stb. ellentéte". A polgári apológia titkát Marx

végül is az emberi természet fogalmára, a „metaetikai" szabályozás szintjére való redukálásban látja, mely valóságos alap és előzmény ugyan, de egyúttal el is rejti a későbbi kifejlett forma ellentmondásait: „Ez az egész bölcsesség tehát arra lyukad ki, hogy megállnak a legegyszerűbb gazdasági viszonyoknál, amelyek önállóan felfogva merő absztrakciók; amelyeket azonban a valóságban éppen a legmélyebb ellentétek közvetítenek, és amelyek csak egy oldalt ábrázolnak, amelyben ezeknek az ellentéteknek a kifejezése elmosódott." (Uo. I, 153.)

A pénzfejezet Marxa, aki az 1857-ben induló válság idején a forradalomelmélet szolgálatában bontakoztatja ki a pénzrendszerről mint a szabadság és egyenlőség társadalmáról szóló koncepcióját, a szabadság és egyenlőség meghatározásaival már mint a polgári politikai szubjektum, az állampolgár kifejlett meghatározásaival találkozik szembe. Ezt az általánosítást voltaképp a XVIII. század citoyen-típusú francia felvilágosítói vitték végbe, akik a bourgeois-típusú felvilágosítókkal szemben a szabadságnak és egyenlőségnek a gazdaság és (magán) jog „előtti" meghatározásait a politika – és a közjog „előtti" meghatározásokként, tehát a politikai szubjektum, az állampolgár alapvető meghatározásaként, adottságaként, a politika politikán kívüli metarendszereként, vagyis az emberi természet vonásaként értelmezték. Tudjuk már, hogy az árutermelés megtermeli az elkülönült egyént és annak dologi társadalmiságát. A magánember típusú megközelítés az előbbiből, az állampolgár típusú pedig az utóbbiból indul ki, s egyúttal megfordítja a viszonyt, vagyis Rousseaunál, majd Hegelnél az állampolgári egyenlőség és szabadság a magánemberi egyenlőség és szabadság előzménye és feltétele. Ezzel a magasabb hatványra emelt elvonatkoztatással – amelyet betetőz majd az erkölcs még magasabb hatványra emelt „német" elvonatkoztatása – a polgári szubjektum mozgása, szabálykövető viselkedése már bonyolultabb rendszerként lép elénk, szimbolikus viselkedések sorozataként jelenik meg, amelyek jelentése, „kódja" csak az elvont egyén „angol" absztrakciója felől érthető meg ugyan, de magában az állampolgárok közvetlen érintkezésében, kommunikációjában – vagyis az absztrakció „francia" szintjén – látszólag csak önmagát jelenti, a formálisan szabad és egyenlő közösségi lényt mint öncélt.

Ilyen politikai szándékú az egész francia szocializmus beállítottsága is, a klasszikus utópisták is a szabad és egyenlő állampolgár eszményéből indulnak ki és forradalmi eréllyel követelik a szabadság és egyenlőség tényleges realizálását a társadalmi élet minden területén. Ez a jogosult illúzió azonban a XIX. század közepére a kispolgári szocialisták „bárgyúságává" fordul át, akik a tőkés árutermeléstől az egyszerű árutermeléshez menekülnek vissza, nevezetesen „azt akarják kimutatni, hogy a szocializmus a *polgári* társadalom eszméinek realizálása, amelyeket a francia forradalom mondott ki", illetőleg azt állítják, hogy „a csere, a csereérték stb. *eredetileg* (az időben) vagy *fogalmuk* szerint (adekvát formájukban) mindenki szabadságának és egyenlőségének rendszerét alkotják, de a pénz, a tőke stb. meghamisította őket." (Uo. I, 153–154.). Így ütközik össze a pénzfejezetben Marx forradalmi stratégiája – túljutni a tőkés árutermeléshez – Proudhonéval – visszajutni az egyszerű árutermeléshez –, vagyis Proudhonnál az egyenlőség elemi meghatározottságának fétise tudatos ideológiává emelődik.

Marx egész életművén át folytatódó Proudhon-ellenes polémiája lényegét igen találóan jellemzi Engels „A filozófia nyomorúsága" 1885-ös „Előszavában": „Igazságosság és a jogok egyenlősége, ez az a két alappillér, amelyre a XVIII. és XIX. század polgára szeretné saját társadalmának épületét... felállítani. S az áru értékének a munka által való

meghatározása és a munkatermékeknek az ezen értékmérő szerint végbemenő cseréje egyenlő árutulajdonosok között, ezek – mint már Marx bebizonyította – a valóságos alapok, amelyeken a modern polgárság egész politikai, jogi és filozófiai ideológiája felépült... főleg a kistermelő kénytelen olyan társadalomra vágyódni, amelyben a termékeknek munkaértékük szerinti cseréje végre-valahára teljes és kivétel nélküli igazsággá lesz; másszóval... amelyben az árutermelés egyetlen egy törvénye kizárólagosan és csorbítatlanul érvényesül, de ki vannak küszöbölve... a tőkés termelésnek a többi törvényei." (MEM 4, 554–555.) A kispolgár létéből fakad a sóvárgás a szabadság és egyenlőség tökéletes társadalma, a totális egyszerű árutermelés reális, korlátozás nélküli világa iránt, ezért fedezik fel újra meg újra ezt az utópiát egészen napjainkig, holott már Proudhon korában is évszázados vágyálom volt, amit azonban ő is mint „vadonatúj igazságot" hirdetett meg.

Marxnak tehát tíz év múltán újra leckét kell adnia Proudhonnak dialektikából, hiszen „Éppoly jámbor, mint ostoba kívánság az, hogy... a csereértéket termelő munka ne fejlődjék bérmunkává", s így Proudhon eljárása – „elvonatkoztatnak az egész viszonytól annak sajátos meghatározottságában és visszatérnek az áru árura való cseréjének kifejletlen viszonyához... elejtve azt a különbséget, amely a fejlődést teszi" (MEM 46/I, 154–155.) – nem egyéb, mint „gyermeteg elvonatkoztatás". A tőkés árutermelés és főszereplői mozgásának az egyszerű árutermelés és elvont szubjektumai mozgására redukálása ezek szerint a polgári apológia legfőbb módszereként jelenik meg: „Ami ezeket az urakat a polgári apologétáktól megkülönbözteti, az egyfelől az, hogy érzik az ellentmondásokat, amelyeket a rendszer magában foglal; másfelől az az utopizmus, hogy nem értik meg a szükségszerű különbséget a polgári társadalom reális és ideális alakja között és ezért abba a fölösleges vállalkozásba akarnak kezdeni, hogy ismét realizálják magát az eszmei kifejezést, hiszen az valójában csak ennek a realitásnak a képmása." (Uo. I, 154.) Marx számára viszont a totális egyszerű árutermelés fenomenológiájának vizsgálata azzal a tanulsággal zárult, hogy az egyszerű árutermelés kialakítja ugyan a polgári szubjektum mozgása normatív szabályozásának alapjait, de ez a „reális" mozgás ellentmondásokat hordoz magában, amelyek felerősödnek, amikor más társadalmi szférákra viszik át őket, s a tőkés árutermelésben egyenesen ellentétükbe fordulnak át. A legegyszerűbb és legelvontabb meghatározások tehát ezúttal is csak az ellentétekben való mozgás dialektikájában ragadhatók meg. Így az elemi meghatározások közvetlen kiterjesztése az egész társadalomra – mint a szabadság és egyenlőség kiteljesedett, „ideális" világa – nem egyéb proudhoni torzképnél.

A szabadság és egyenlőség társadalma első két elemzése Marxnál levezette az elvont egyén fogalmát, s bemutatta egyrészt „gazdaságelőtti", másrészt politikai szubjektumként, azaz legelemibb és legkiteljesedettebb tevékenységformái feszültségében. Az *egyszerű* eldologiasodás mellett Marxnál felvillannak már a *tőkés* eldologiasodás kontúrjai is, de a hangsúly még az egyszerű eldologiasodás szubjektumán van. A forradalmi szituáció elmúltával azonban a Proudhon-ellenes polémia elvesztette konkrét jelentőségét. A pénzfejezet rendszeres kidolgozása során „A politikai gazdaságtan bírálatához" első vázlatában, az elsajátítás törvényének megjelenése az egyszerű forgalomban c. részben az elvont egyén mint árutermelő jogi szubjektumként lép elénk. A csereérték egyének úgy viszonyulnak egymáshoz, mint „elvontan társadalmi személyek", s ha az egyének gazdasági vonatkozásait ebben az elemi meghatározásban fogjuk fel – vagyis a „magasabban

fejlett termelési viszonyokra való vonatkozás nélkül" –, akkor eljutunk a polgári társadalom mint az anyagi érintkezés világa egyszerű absztrakciójához. Ezzel a tudatos elvonatkoztatással már elfogadhatja Marx, hogy a polgári társadalom egyénei mint elvontan egyenlő magántulajdonosok lépnek fel, hiszen az *elsődleges* elsajátítás (termelés) kívül esik a polgári társadalom világán, amely a termelés utánjában már csak az érintkezés, a *másodlagos* elsajátítás formamozgását képviseli. A termelés tehát „zárójelbe" kerül, az egyéni munka világa csak háttér, a saját munka jelenik meg ugyan az idegen munka elsajátításának feltételeként – mégpedig az *egyenlő* társadalmi munkák cseréjeként –, de a felszínen az ember nem a termelés, hanem az érintkezés meghatározottságában jelenik meg. Valamennyi árutermelő egyén elvont jogi személyként, tulajdonosként lép fel, ez a fetisizált tudat számára nem a gazdaság terméke, hanem annak előzménye és előfeltétele. A saját munkán alapuló egyenlő magántulajdon absztrakciójából mint az emberi természet meghatározottságából indulnak ki a polgári teoretikusok – „akár inkább gazdasági, akár inkább jogi módon", utal Marx Smith és Kant vonalának már említett különbségére –, vagyis a szabad és egyenlő, saját munkán alapuló tulajdon világát abszolutizálják, és elméletükben történelmietlenül mindig „a polgári szabadságnak és egyenlőségnek e törvényre alapozott birodalma" lebeg a szemük előtt. (Uo. II, 369.)

A jogi szubjektum mint tulajdonos mozgásának kidolgozása azért fontos Marx számára, mert egyrészt a gazdasági szabályozás mint tartalom a jogban ölt formát – s ezért a jog mint a gazdaság tőle önállósult, vele szemben látszólagos elsődlegessé vált szabályozása jelenik meg –, másrészt a gazdaságból a ráépülő többi társadalmi szférába éppenséggel a jog vezet át. Az ideologikus átfordítás tehát a leginkább a jogi szubjektum, a tulajdonos elemi meghatározásában érhető tetten: „a polgári termelés egész rendszere az előfeltétele annak, hogy megjelenjék a felszínen a csereérték mint egyszerű kiindulópont... Az adódnék tehát, hogy már *más* bonyolultabb, az egyének szabadságával és függetlenségével többé-kevésbé összeütköző termelési vonatkozások, gazdasági viszonyaik az előfeltételei annak, hogy ők mint szabad *magántermelők* ... mint e folyamat független szubjektumai szerepeljenek. *Az egyszerű forgalom álláspontjáról azonban ezek a viszonyok kihunytak.*" (Uo. II, 372.)

A gazdasági rendszerét kibontakoztató Marx tehát az egyszerű árutermelés elméletét kibontva szükségképpen antropológiai előfeltevésekkel kerül szembe, s csak azok érdemi bírálatán keresztül vezethet az útja a kifejlett pénzrendszer felé. Marx „értelmes elvonatkoztatássá" emeli az elvont egyént, a szabad és egyenlő magántulajdonost, azaz megmutatja mikor és mennyiben hatékony ez az absztrakció. Az egyszerű árutermelés össztársadalmi mechanizmusának már említett alapvető ellentmondása, az egyéni munka (szabadság) és össztársadalmi érintkezés (kényszer) kerül itt előtérbe, „Az egyéni termelés függetlenségét így kiegészíti egy társadalmi függőség, amely a munka megosztásában találja meg a megfelelő kifejezését." (Uo. II. 371.) Az egyén „pontszerű önállósulása" a termelésben és a társadalomban ugyanis feltételezi a teljes társadalmiasulást az érintkezésben, mint a csereviszonyok totalitását, a cserére termelés és a magánmunka eredménye társadalmi munkaként való elismertetése kényszerével: „Először a pénzben ... jelenik meg a kölcsönös társadalmi vonatkozásoknak egy szilárd, mindent legyűrő, az egyéneket maga alá besoroló társadalmi viszonnyá való átváltozása. Éspedig annál kegyetlenebb ez a jelenség, mert mint előfeltételből a szabad, önhatalmú, csak a kölcsönös szükségletek

révén a termelésben egymásra vonatkozó, atomisztikus magánszemélyekből nő ki." (Uo. II, 391–392.)

A kifejlett pénzrendszer, és a társadalmi munkamegosztás az ember felett uralkodó dologi hatalmak a szabadság és egyenlőség társadalmában, de a társadalmi munkamegosztás rendszere már fel is oldja az elvont egyén és munkája közömbössége absztrakcióját, ellenkezőleg, mint konkrét munkája által megszabott és ahhoz rögzített, vagyis elvontságával együtt szabadságát is elvesztő *különös személyiséget* mutatja be. Az elvont egyén, amely eddig legfeljebb szabad és egyenlő magántulajdonossá konkretizálódott, most már nem elemi meghatározásában és normatív viselkedésében, hanem arra épülő konkrét társadalmi szabályozásában, a társadalmi munkamegosztás egyenlőtlenségének szintörésében lép elénk. De ez még mindig csak „üres elvonatkoztatás" a tőkés árutermelés fejlettebb álláspontjáról visszatekintve – „A munka megosztása úgy felfogva, mint a különös egyéniség társadalmi újratermelése, amely ezzel egyszersmind egy láncszem az emberiség totális fejlődésében és egyszersmind az egyént a különös tevékenysége közvetítésével az általános termelés élvezetére, a mindenoldalú társadalmi élvezetre képesíti – ez a felfogás, ahogy az egyszerű forgalom álláspontjáról adódik, amely tehát az egyének szabadságának megerősítése, nem pedig megszüntetése, ez még a közkeletű a polgári gazdaságtanban" (uo. II, 375–376.) –, hiszen a tőkés árutermelés egyéni szabadság és társadalmi kényszer ellentmondását új szintre emeli. A munka társadalmiasulásával (gépek) az egyéni munka világa összeomlik, létrejön a technikai munkamegosztás, mint ugyanazon termelési folyamatba sorolt személytelen egyének összefüggése, azaz a társadalmi kényszer betör a termelésbe is, s a tőkés–bérmunkás viszony az érintkezésben, a csereviszonyban is látszattá redukálja az egyenlőség és szabadság formai mozgását. A középkor egyszerű árutermelésében az egyén munkájában elszigetelt volt, de közössége (céhek) közvetlenül szabályozta társadalmi viselkedését, a kapitalizmusban a viszony megfordul, a termelés társadalmiasulásával az egyén elveszti önállóságát, a másik póluson viszont önállósul, azaz leszakad minden közösségről, s ez az önállósulás erősíti fel újra a szabadság és egyenlőség társadalmának látszatát.

A szabadság és egyenlőség társadalmának víziója központi szerepet játszik a polgári ideológiában, a közgazdaságtan, jog, politikaelmélet és etika emberfogalmának kialakításában. Az egyszerű árutermelés világában pedig a szabad és egyenlő jogi szubjektum játssza a főszerepet, mivel a totális csereviszonyban, azaz a kölcsönös szabad elidegenítés révén történő elsajátításban már benne rejlik „a személy jogi mozzanata és a szabadságé", vagyis az egyszerű árutermelés elsősorban a jogi absztrakción keresztül jelenik meg úgy, mint „az egyéni szabadság megvalósítása", „a társadalmi egyenlőség teljes realizálódása", s így a gazdaságelőttinek, azaz *természetjogi*nak értelmezett jogi szférából a történelmi és logikai továbblépés az össztársadalmiság felé is csak „a társadalmi egyenlőség teljes realizálódása" lehet. (Uo. II, 376–377.) Ez a gondolatmenet vezet a francia forradalom eszményeihez, a tulajdon–szabadság–egyenlőség „polgári szentháromságához", s a továbbiakban a kispolgári szocializmus „igen olcsó elvonatkoztatásához" is, holott a tőkés termelés világában mindezek az „immanens ellentmondások" kibomlanak és az elvont egyén elemi meghatározásai az „ellenkezőjükbe csapnak át". (Uo. II, 380–381.)

A „Grundrisse" tőkefejezete a szabadság és egyenlőség társadalmát már nem az egyszerű árutermelés, hanem a tőke forgalma, a szabad konkurrencia álláspontjáról veszi

szemügyre, amely ugyancsak úgy jelenik meg, mint „a szabad egyéniség abszolút létezési formája". Holott „Nem az egyének vannak szabaddá téve a szabad konkurrenciában, hanem a tőke van szabaddá téve. Ameddig a tőkén nyugvó termelés a társadalmi termelőerő fejlődése szempontjából a szükséges, ennélfogva legmegfelelőbb forma, addig az egyéneknek a tőke tiszta feltételei közti mozgása mint szabadságuk jelenik meg." (Uo. II, 123.) A tőkének alávetett szubjektumok, a bérmunkások álláspontjáról ezért Marx „idétlenségnek" nevezi azt, hogy „a szabad konkurrenciát az emberi szabadság végső fejlődésének tekintik, a szabad konkurrencia tagadását pedig egyenlőnek az egyéni szabadság... tagadásával. Éppenséggel csupán korlátolt alapzaton való szabad fejlődés ez... Ezért ez a fajta egyéni szabadság egyszersmind minden egyéni szabadság legteljesebb megszüntetése" (uo. II, 124.), és az egyén dologi hatalmaknak való teljes alávetése (tőkés eldologiasodás). A szabadság és egyenlőség modern polgári vallása, szubjektumának átléphetetlen emberevidenciája csak azon a ponton ér véget, amikor maga a tőkés termelés eljut reális történelmi korlátaihoz. Ezekről a korlátokról azonban éppenséggel a „Grundrissé"-ben tudjuk meg, hogy nem külső korlátok, hanem belsők, maga a termelő szubjektum „szabadságának" önkifejlődésének korlátozása válik a tőke fejlődésének „határává", s ezzel a csereértékre épülő termelés, s vele a szabadság és egyenlőség polgári világa, összeomlik.[5]

„A politikai gazdaságtan bírálatához" és „A tőke" letisztultan fejtik ki az egyszerű árutermelésnek a tőkés árutermelésbe való átfejlődése logikáját, de kevésbé foglalkoznak – a „Grundrissé"-vel ellentétben – a folyamat szubjektumaival. A későbbi művek azonban összefoglalják és magukba sűrítik a „Grundrisse" „metaetikáját" – az elvont egyén, a polgári individuum normatív viselkedéséről, így „A politikai gazdaságtan bírálatához" fejtegetése egyszerre a „Grundrisse" elméletének felidézése és „A tőke" szerepelméletének előlegezése: „Az árubirtokosok a forgalmi folyamatba egyszerűen mint áruk őrzői léptek be... az egyik megszemélyesített cukorsüveg, a másik megszemélyesített arany... Ezek a meghatározott társadalmi jellemek tehát semmi esetre sem fakadnak az emberi egyéniségből egyáltalában... A vevő és eladó viszonyában kifejeződő viszonyok olyannyira nem tisztán egyéni viszonyok, hogy mindkettő csak annyiban lép ebbe a vonatkozásba, amennyiben egyéni munkájuk tagadtatik... Amilyen bárgyú dolog ezért a vevőt és eladót, ezeket a polgári gazdasági jellemeket az emberi egyéniség örök társadalmi formáinak felfogni, éppoly visszás bennük az egyéniség megszűnését megkönnyezni. Ezek a jellemek az egyéniség szükségszerű kifejezései a társadalmi termelési folyamat egy meghatározott fokának alapzatán. Emellett a vevő és eladó ellentétében a polgári termelés antagonisztikus természete még annyira felszíni és formális módon fejeződik ki, hogy ez az ellentét már a polgárit megelőző társadalmi formákhoz is hozzá tartozik, hiszen csupán az kell hozzá, hogy az egyének mint áruk birtoklói vonatkozzanak egymásra." (MEM 13, 68–69.)[6]

[5] Rosdolsky a csereértékre alapozott termelés összeomlásának marxi gondolatához kapcsolódva fejti ki az emberi individualitás fejlődésének problematikáját a „Grundrissé"-ben könyvének 28. fejezetében, előzőleg azonban már könyve 10. fejezetében megtárgyalja a szabadság és egyenlőség társadalma szubjektumának problematikáját (R. Rosdolsky: „Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen 'Kapital'", Majna-Frankfurt 1968, 212 skk. 486. skk.).

[6] Vö. még MEM 13, 105., 111. stb., ill. MEM 23, 57. stb.

„A tőke" I. kötete A cserefolyamat c. fejezetében idézi fel a „Grundrisse" fejtegetését a szabadság és egyenlőség társadalmáról, mégpedig a gazdaság és jog elemei meghatározásai felől közelítve,[7] azaz a jogi személyt, a tulajdonost mutatva az elvont egyén szükségszerű megjelenési formájának az anyagi érintkezésben: „Az áruk nem mehetnek maguk a piacra és nem cserélhetik ki önmagukat. Őrzőik, az árubirtokosok felé kell tehát fordulnunk ... Ahhoz, hogy ezeket a dolgokat árukként vonatkoztassák egymásra, az áruk őrzőinek személyekként kell egymáshoz viszonyulniok ... Kölcsönösen el kell ezért ismerniök egymást magántulajdonosoknak. Ez a jogi viszony, amelynek formája a szerződés ... akarati viszony, amelyben a gazdasági viszony tükröződik. Ennek a jogi vagy akarati viszonynak a tartalmát megadja maga a gazdasági viszony." A jogi személy, az elvont magántulajdonos szerepköre tehát az a szerep, amelyet a kapitalista társadalom minden embere eljátszik, a legalapvetőbb minta, modell, elemi tevékenységforma, tehát egyben Marx társadalmi szerepelméletének kiindulópontja és megalapozása: „A személyek itt csak mint áruk képviselői és ennélfogva mint árubirtokosok léteznek egymás számára. A további fejtegetés során ... azt látjuk majd, hogy a személyek gazdasági jellemálarcai csak megszemélyesítései azoknak a gazdasági viszonyoknak, amelyek hordozóiként egymással szembelépnek." (MEM 23, 86–87.)

„A tőke" szerepelmélete, a „szereplő személyek" (dramatis personae) felvonultatása minden „felvonásban" arról tanúskodik, hogy Marx a szubjektumok fejlődésére is igen nagy súlyt helyezett, hiszen „A tőké"-ben nagy figyelmet szentelt az elvont *egyén* – és különböző megjelenési formái, a gazdasági, jogi, politikai és erkölcsi személy – és a *személyiség,* valamint az egyén társadalmiasulása – a munka társadalmiasulása mértékében – egymást követő fokai közötti különbségtevések, leginkább azonban az elvont árutermelő egyén és a bérmunkás közötti ellentétnek. A pénzről a tőkére való átmenet levezetésében még egyszer gunyorosan összefoglalja a szabadság és egyenlőség világát, amely a tőkénél már a forgalom formai mozgásává redukálódik és tartalmában a „szabadságnélküliség és egyenlőtlenség" világára vált át: „A forgalom, vagyis az árucsere területe, amelynek korlátai között a munkaerő vétele és eladása mozog, valóban igazi paradicsoma volt a velünk született emberi jogoknak. Itt kizárólag Szabadság, Egyenlőség, Tulajdon és Bentham uralkodik. Szabadság! Hiszen egy áru, például a munkaerő vevőjét és eladóját csak szabad akaratuk határozza meg. Mint szabad, jogilag egyenrangú személyek szerződnek egymással ... Egyenlőség! Hiszen csak mint árubirtokosok vonatkoznak egymásra, és egyenértéket cserélnek egyenértékért. Tulajdon! Hiszen mindegyikük csak a magáéval rendelkezik! Bentham! Hiszen mindegyikük csak magával törődik". (Uo. 167.)

„A tőke" szerepelmélete ezen a ponton mutat túl az egyszerű árutermelésen a bérmunkás ontológiája, s egyben Marx tartalmi eitkája felé. Az egyszerű árutermelés valamennyi egyénének elemi mozgását, egyöntetű szerepkörét Marx itt csak kiindulópontként mutatja fel. A szabad és egyenlő árubirtokosok viselkedése a mindennapok legelemibb evidenciájává, ösztönévé redukálódik – „árubirtokosaink ... már cselekedtek, mielőtt még gondolkoztak volna. Az árutermészet törvényei az árubirtokosok természetes

[7] A későbbi munkákban már csak egy-egy megjegyzés utal vissza a „Grundrisse" kiterjedt polémiáira a kispolgári szocializmus által idealizált szabadság és egyenlőség társadalmára (MEM 13, 61.; MEM 23, 72., 86. stb.). Marx azt is kiemeli, hogy az egyszerű árutermelés szintjén annyiban is az egyéniségtől való elvonatkoztatás történik, hogy az árutermelő egyén például állandóan felveszi és váltogatja az elemi szerepeket, mint a vevő és eladó szerepe (MEM 23, 94, 109.)

ösztönében érvényesültek" (uo. 88.) – mivel az árucseréhez „csak az szükséges, hogy az emberek hallgatólagosan az elidegeníthető dolgok magántulajdonosaiként és éppen ezáltal egymástól független személyekként lépjenek egymással szembe". (Uo. 89.) Az ösztönösen és hallgatólagosan jelzőkkel Marx markánsan megjeleníti, hogyan válik az árutermészet emberi természetté, „metaetikai", azaz gazdaság, jog stb. előtti viselkedéssé, s annak először elemi, majd formáiban differenciált intézményesülésévé. Ezzel a polgár „természetében", a polgári szubjektum mozgásában felfedezi azt az alapvető evidenciát, amelynek létrejöttét a polgári elmélet nem tudja és nem akarja levezetni, amelynek történelmi és logikai horizontján nem tud túllépni, amely tehát a polgári közgazdaságtan, jog és nem utolsósorban etika kritikájának kulcsa. Így aztán a politikai gazdaságtan kritikája a „Grundrissé"-től kezdve a polgári etika kritikájaként is megfogalmazódik, bemutatva nemcsak a polgári szubjektum mozgását, hanem azokat a hajtóerőket, az érdekeket is, amelyek mozgatják.

2. A MAGÁNÉRDEK VILÁGA

A szabadság és egyenlőség világa elemzéséből már tudjuk, hogy a polgári világ legelemibb absztrakciója a csereviszonyban születik, s hogy az áru = áru egyenlete az ember = ember, egyén = egyén egyenleteként realizálódik a szubjektum oldalán. A fenti absztrakció azonban azt is jelenti, hogy a csereértékre való termelés lehántja az egyénről az összes többi társadalmi meghatározást a gazdasági kivételével, s a már említett csereérték-egyének csak homo oeconomicusként, gazdasági lényként, azaz termelő emberként vonatkoznak egymásra. A tevékenységek korábbi, sokszínű és differenciátlan motivációja helyébe az egyoldalú és kizárólagos gazdasági motiváció lép. A csereértékre termeléssel tehát megjelenik a szabad és egyenlő magántulajdonos mint önző magánember, mint a magánérdek hordozója és megtestesülése, akinek egész tevékenységét a hasznosság elve irányítja. Az egyén kilép a hagyományos társadalmi szabályozás, a konkrét szokásstruktúrák mintáinak követése prekapitalista rendszeréből, amelyet a használati érdekekre (szükségletekre) irányultság tradicionálisan rögzített és társadalmilag differenciált struktúrája alakított ki. Viselkedése általánosul és homogenizálódik, mindenki számára minden helyzetben a magánérdek követése lesz az általános modell, mint „racionális viselkedés". Az emberi természet „metaetikai" struktúrája tehát feltételezi 1. a tevékenység következményeinek *racionális* előrelátását és kikalkulálását (forma), 2. a minimális (egyéni) ráfordítás és maximális (egyéni) hozadék *ökonomikus* elvének alkalmazását (tartalom), úgyis mint a polgárság „protestáns szellemét".[8]

A szabadság és egyenlőség társadalma szelíd harmóniája és derűje a további vizsgálatnál tehát eltűnik, s ugyanaz a társadalom gazdasági tartalma szerint az önző, csak magánérdekük által vezérelt egyének állandó összeütközésének, intézményesített konfliktusai társadalmának bizonyul. Az anyagi érintkezés Janus arcú világa persze nem tagadja meg önmagát, az egyének érdekkonfliktusaikban és önzésükben is „szabadok és egyenlőek",

[8] A magánérdek világtörténelmi kialakulását Polányi Károly mutatja be klasszikusan „Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet" (Bp. 1976, 123 skk.) c. művében. Polányi maga is hivatkozik a weberi rendszerezésre (i. m. 54.), másfelől D. Bell az, aki kimutatja, hogy a gazdasági motiváció Adam Smith-féle világa az USA-ban bontakozott ki a legteljesebben és már elérkezett történelmi korlátaihoz („The Coming of Post-Industrial Society", New York 1973, 302–305.).

az ellentmondás mégis feloldás után kiált. Amint tudjuk, a klasszikus polgári szerzők egy része a szabadság és egyenlőség harmóniájára, másik része pedig az érdekkonfliktusok „állati" világára helyezte a hangsúlyt, s eszerint vázolta fel az emberi természetet és a társadalom eredeti állapotait. A klasszikus szerzők többsége persze vállalta az ellentmondást is és azt igyekezett bemutatni, hogyan fakad mindenki mindenki elleni harcából a közjó. Amint evidenssé vált a magánérdek mint az emberi tevékenység kizárólagos hajtóereje, tudatosult magánérdek és általános érdek antinómiája is, amely voltaképp nem egyéb, mint az egyéni munka és társadalmi munka már elemzett ellentmondásának kivetülése. Mivel az atomizált magánember egyéni munkáját és termékét csak annak ellentéte, a társadalmi összmunka képviselője, a pénz segítségével ismertetheti el társadalminak, ezért az egyéni viselkedés össztársadalmi szabályozása is csak úgy mehet végbe, hogyha az egyént magánérdeke szembeállítja a társadalommal, s éppen abban a szembeállításban bizonyul össztársadalminak, az általános érdek realizációjának. Az egyén a csereviszonyban szükségképp ütközik a vele érintkező összes egyénnel, vagyis ezen az elemi szinten történik meg a konfliktus intézményesítése, mint az össztársadalmi szabályozás megvalósulása. Ennek következtében az atomok vonzása és taszítása, ill. az állatvilág létért folytatott harcának „farkastörvénye" a polgári társadalomelmélet természetes formanyelvévé változott.

A mélyebben szántó gondolkodók azonban tovább jutotttak magánérdek és általános érdek konfliktusa egyszerű megállapításánál és összhangjuk keresésénél. Már Kant megfogalmazza az érdek-elv kétszintűségét, mint a természet rejtett szándékát az emberrel (egyénnel) szemben: az egyén önző módon érzéki élvezetekre, magánhaszonra, a boldogságra tör, s a természet éppenséggel magánérdeke révén használja fel az egyént eszközként a magasabb cél, a kultúra megvalósítására. Az egész problematika klasszikus megfogalmazást nyert az ész csele hegeli kategóriájában, amely magában foglalja egyéni és össztársadalmi érdek ellentétességében vett szerves egységét, a magánérdekeknek önnön ellentétükbe fordulását és rajtuk keresztül az általános érdek, a történelmi fejlődés realizálódását. A hegeli modell már felvillantja előttünk azt a tanulságot, hogy az egyéni viselkedésnek ilyen ellentétes össztársadalmi szabályozása az előtörténet jellegzetessége, amelyben egyén és nem mozgása és fejlődése végzetesen elszakad egymástól, s amelyben az egyén önérdekű szabályozása az össztársadalmi fejlődés sajátos eszköze. Hegel ezért Rousseau nyomán világosan megkülönböztette az egyéni érdekek és akaratok összességét (volonté de tous) a közakarattól, a közérdektől (volonté générale), vagyis megfogalmazta azt a gondolatot, hogy a magánérdekek nem összeadhatók és nem is összegezhetők valami közvetlen társadalmi általánossá, hiszen ütköző dolgok nem adhatók össze. A társadalmi atomok nem nyugalmi állapotban, hanem ütközésükben, azaz egymást felerősítő-kioldó hatásaikban, a magánérdekek erőtereinek eredőiben emelkednek össztársadalmi rendszerré.[9] Márpedig a polgári demokrácia képviseleti elve éppenséggel ezen a fiktív össze-

[9] Erre a gondolatra a marxizmus klasszikusai közül Engels többször is visszatért, például J. Blochhoz írott 1890 szeptemberi levelében így fogalmaz: „a történelem úgy készül, hogy a végeredmény mindig sok egyes akarat összeütközéseiből jön létre ... számtalan egymást keresztező erő van, végtelen csoportja az erőparalelogrammáknak, s ebből egyetlen eredő jön létre – a történelmi eredmény –, amely megint csak úgy tekinthető, mint egy a maga egészében *tudat nélkül* és akarat nélkül érvényesülő hatalom terméke. Mert amit minden egyes ember akar, azt mindenki más akadályozza, és ami kijön belőle, az olyasmi, amit senki sem akart ... az egyes akaratok ... közös eredőben olvadnak össze" (MEM 37, 454.).

adáson, az izolált egyének összegezésén alapuló vélt társadalmi általánosságon nyugszik, amelynek abszurditását már a francia forradalom idején kimutatta Condorcet az ún. választási vagy képviseleti paradoxon formájában. Ám ez az illúzió mégis a polgári világ leghatékonyabb illúziója maradt, amely kiterjedt századunk közepén a fogyasztói viselkedés területére is, bár cáfolatát azóta matematikailag is levezették.[10]

Rousseau és Hegel azonban maguk is ennek az antinómiának a túllépését mint az általános érdek közvetlen realizálását állították elméletük középpontjába. Hittek a magánérdek világa leküzdhetőségében, s nem jutottak el addig a felismerésig – a polgári társadalom anatómiája elemzése nyomán –, hogy az egyén számára az atomizált világban csak magánérdeke reális, s általános, valamennyi egyén tevékenységének végeredményeként megjelenő, általános, „reflektált" érdeke idegen valami. A fiatal Marx maga is, Rousseau és Hegel nyomán, a magánérdek (polgári társadalom) és az általános érdek (politikai állam) világa dualizmusának leküzdésén munkálkodott, s jutott el ahhoz a felismeréshez, hogy a magánérdek és általános érdek ugyanazon társadalmi-gazdasági mechanizmus mozzanatai. Így jelentkeznek a marxi érdek-koncepció alapvonásai már a „Német ideológiá"-ban, amely az egoizmus és filantrópia koncepcióit már ugyanazon polgári szemlélet egymást feltételező végleteiként mutatja be. A „személyes és általános érdek ellentmondását" illetően kimondja, hogy mindkettő „az emberek *egyazon* személyi fejlődésének kifejezője, ennélfogva csak *látszólagos* ellentétben állnak" vagyis „az egész történelemben a 'magánemberekként' meghatározott egyének teremtették meg az ‚általános érdeket'„ (MEM 3, 230–231.) Az ellentét társadalmi mozgástere és fiktív tudata tehát abból fakad, hogy az általános érdeket voltaképp a magánérdek hozza létre, vagyis „a személyes érdekek a személyek dacára mindig osztályérdekekké fejlődnek ki, közösségi érdekekké, amelyek az egyes személyekkel szemben önállósulnak, az önállósulásban *általános* érdekek alakját öltik, mint ilyenek ellentétbe lépnek a valóságos egyénekkel, és ebben az ellentétben, amely szerint *általános* érdekekként vannak meghatározva, a tudat *eszményi,* sőt vallási, szent érdekekként képzelheti el őket." Ezért áll szemben a polgári világ két pólusán a „közösségi érdekek képviselője" a „személyes érdekek képviselőjével" úgy is mint a „magánérdekekként rögzített személyes érdekekkel", a gazdagság a morállal, az anyagi az eszményi világgal, hiszen a magánérdekek „önző materializmusával" szemben a közösségi érdekeket „általános érdekekké önállósították és eszményi érdekek formájában képzeltek el és juttattak érvényre". (Uo. 229–231.)

A dologi materializmus és eszményi idealizmus egyaránt a totális egyszerű árutermelésből fakadó mozgatóerők, akárcsak a rájuk épülő filozófiai rendszerek. A kommunisták ezért tagadják egyaránt a magánérdek mindenhatóságát, az „abszolút" atomok világát és az általános érdek „szentséges" általánosának közvetlenül követhetőségét – vagyis ahogy Marx itt írja, erre később még visszatérünk – nem prédikálnak morált. A társadalmi munkamegosztás rendszerében eleve adva van az „ellentmondás az egyes egyén . . . érdeke és az egymással érintkező valamennyi egyén közösségi érdeke között", tehát a közösségi érdek nem elvont eszményiség, tiszta moralitás, hanem „azoknak az egyéneknek a kölcsönös függősége, akik között a munka megoszlik". (Uo. 35.) Ezen ellentétesség alapján ölt a közösségi érdek mint állam „önálló alakulást", vagyis magánérdek és közösségi érdek ütközése jogi, politikai és ideológiai szinteken mind

[10] Vö. M. Pohorille: „Fogyasztási modell a szocializmusban" (Bp. 1974, 113.).

magasabb elvonatkoztatásban intézményesül és egyben realizálódik, így mond ellent a polgári világban végül is a legelemibb, a metaetikai szabályozás önző embere a legemelkedettebb szabályozás, a „morál" „emberbarát" egyénének.

A „Grundrisse" pénzfejezete a magánérdek szabályozórendszerének bemutatásában is közvetlen folytatása, időnként egyszerűen szó szerint megismétlése a „Német ideológia" koncepciójának. A hangsúly azonban természetszerűleg áttevődik az egyén dologi szabályozása elemi, gazdasági mozzanatai feltárására, vagyis a szabadság és egyenlőség társadalmát Marx eleve úgy mutatja be, mint „a termelők egymástól való mindenoldalú függőségét... de egyszersmind magánérdekeik teljes elszigetelődését", azaz „közömbös egyének egymással való ütközését". (MEM 46/I, 73–75.) Itt már nem a filantróp, moralizáló filozófusok, hanem a dologian materialista közgazdászok érdek-paradigmája kerül a bírálat középpontjába: „Mindenki a magánérdekét és csak a magánérdekét követi, és ezáltal – anélkül, hogy akarná és tudna róla – az összesek magánérdekeit, az általános érdeket szolgálja."[11] Marx nemcsak hogy elutasítja ezt az automatizmust – akárcsak ellentétét, az „általános tagadást", mint a magánérdekekből fakadó állítólagos anarchiát, társadalmi káoszt –, hanem az ellentét mindkét pólusát és a köztük levő közvetítést most már részletesen kimunkálja a csereviszonyok dologi mechanizmusában: „Az egymással szemben közömbös egyének kölcsönös és mindenoldalú függősége alkotja társadalmi összefüggésüket. Ez a társadalmi összefüggés fejeződik ki a *csereértékben.*" (Uo. I, 74.)

Az árutermelés szubjektuma, a „szabad és egyenlő magántulajdonos" így csak gazdaságilag motivált, a magánérdek által vezérelt egyénként, érdek-lényként lép elénk. Az egyéni fejlődés eszközeiért folyó harc társadalmában az egyéni viselkedés elemi mozgatóereje a magánhaszonra irányultság, az árutermelésben mindenki mások szükségleteire termel és másokat termeltet a maga szükségleteire. A hagyományos, saját-közösségi szükségletekre való termelés világa felbomlásából adódik a dologi késztetés szükségessége, nem is egyszerűen az érdekek privatizálódása, hanem maga az érdek mint olyan valódi létrejötte: a szükséglet és kielégítése közé dologi mechanizmus iktatódik az elszigetelt egyénnél, és ez az érdek. A magánérdek tehát az egyén és saját szükséglete, ill. a szükséglete és annak kielégítése (tárgya) közé belépő dologi közvetítés, azaz olyan egyének közötti eldologiasodott viszony, amelynek lényege mások dologi késztetése az ő szükségleteiken keresztül a saját tárgyának megtermelésére. Az érdek így az egyén személyi függéséből adódó külső közvetlen kényszerítése helyébe lépő, dologi függéséből adódó belső késztetése, az egyének közötti ütközésben szerveződő és megnyilvánuló dologi kötelék, vagyis az érdekek által vezérelt társadalom természetes alaphelyzete a konfliktus, mint az érdekek összecsapása, s a magánérdek az ember mindennapi viselkedését és tudatát az érdekütközések sorozatában alakítja. A csereérték mint *külső ösztönzés* az egyénben *belső indítékká* válik, s ez a belső indíték mint az önérdek evidenciája válik a legalapvetőbb cselekvésmintává.[12]

[11] A magunk részéről Smith antropológiája és közgazdaságtana összefüggésével részletesen foglalkozunk „A termelő ember világa" (Bp. 1978) c. monográfiánkban, ezért e tanulmányunkban Smith és a klasszikus politikai gazdaságtan elemzésére nem akarunk kitérni. Smith érdekkoncepciójával, s Hegel – voltaképp Smith gazdaságtanából adódó – felismerésével, hogy „az emberek cselekedetei mást eredményeznek, mint amit tudatosan akarnak és szándékolnak", foglalkozik M. Dobb „Az érték és jövedelemmegoszlás elméletei" (Bp. 1977, 55. skk.) c. művében.

[12] Külső ösztönzés és belső indíték viszonyáról vö. V. Jadov „A munkatevékenység ösztönzői és indítékai" c. tanulmányát („Eszmény-erkölcs-etika", Bp. 1976, 221.).

Az ösztönzések és indítékok dialektikájában mutatkozik meg igazán, hogy az érdek a szubjektum és az objektum közötti sajátos átmenetet mint tevékenységszabályozást testesíti meg, vagyis nem jelent egyebet, mint cselekvési programmá vált szükségletrendszereket. Az érdek problémáját tehát a szubjektum és objektum kölcsönhatásából, a szubjektív-pszichikai és objektív-társadalmi (ökonómiai-szociológiai) mozzanatok differenciált egységéből lehet kibontani. Ez vezetne tovább a személyiség elve, az érdek-érdeklődés-érdekeltség problematikája, tehát a tartalmi etika kérdései felé. Jelenleg azonban csupán annyit szeretnénk tisztázni, hogy a magánérdek mint motivációs rendszer a totális egyszerű árutermelés világából fakadó metaetikai szabályozás, amely a szükségletnek (tartalom) sajátos társadalmi megvalósulási, érvényesülési formája, vagyis a szükséglet kielégítéséhez – sőt megtermeléséhez – e társadalomban hozzátartoznak a kielégítés társadalmi útjai-módjai és dologi eszközei is, ezért nevezhetjük az *érdeket második hatványon levő szükségletnek.*[13] Szerintünk az érdek problémája alapjaiban való tisztázatlanságának a marxista elméletben éppen az az egyik fő oka, hogy nem nyúlnak vissza az érdek szülőhelyének ábrázolásához a „Grundrisse" elméletében, a szabadság és egyenlőség társadalmában, hanem az érdeket jórészt csak prakticista módon, politikai stb. érdekké szublimált formájában veszik szemügyre, sőt gyakran magát az érdek fogalmát is történelemfeletti meghatározásként és nem a kapitalizmussal létrejött dologi szabályozásként tekintik.

A magánérdek Marx számára az elidegenült társadalmiság általánosulása, belső indítékká válása az egyénben, mint egyúttal annak ellentétbe fordulása, tagadása, hiszen „a közösségi érdeket, amely az összaktus indítékaként jelenik meg, mint tényt mindkét részről elismerik ugyan, de mint ilyen a közösségi érdek nem indíték, hanem úgyszólván csak a háta mögött halad az önmagukba reflektált különérdekeknek, a másik érdekével ellentétben álló egyes érdeknek." Az egyénnek legfeljebb az a „vigasztaló tudata" lehet meg, hogy egyéni érdekének érvényesítése maga a közösségi érdek megjelenésének egyetlen, kizárólagos formája, vagyis a cserében mindkét félnek önző érdekét kell követnie, mivel „mind a kettő tudja, hogy a közösségi érdek éppen csak az önző érdek cseréjének kétoldalúságában, sokoldalúságában és a különböző oldalakon való önállósulásában van. Az általános érdek éppen az önző érdekek általánossága." (Uo. I, 150.) Az árutermelésben az önző érdek általánossága maga a dologi késztetés általánossága – „amennyiben engem meghatároznak, kényszerítenek szükségleteim, úgy csak a saját természetem, amely szükségleteknek és törekvéseknek az egésze, tesz erőszakot rajtam, nem idegen valami (vagy az én *érdekem* általános, reflektált formában tételezve). De hiszen éppen ez az oldal az, amely által én a másikon kényszert alkalmazok, őt a csererendszerbe hajtom" (uo. I, 151.) –, ezért az önzetlen, az általános érdekre közvetlenül irányuló árutermelés abszurditás, de ugyanígy abszurditás a különérdek ütközéstől mentes politikai állam stb. is.

Marx két irányban is polemizál, amikor hangsúlyozza, hogy az általános érdek közvetett és ellentétes módon érvényesül, tehát nem tudatosan választják és követik

[13] Az érdekről szóló marxista irodalomban Huszár Tibor hangsúlyozta a szubjektum-objektum átmenet felőli jellemzését („Történelem és önismeret", Bp. 1968, 358.). A különböző marxista álláspontokat M. V. Gyomin foglalja össze a „Filoszofszkie Nauki" 1972/3-as számában megjelent tanulmányában. A „Grundrisse" érdek-koncepciójának érdemi elemzését adja Papp Zsolt a „Magánérdek, osztályérdek és közvetítő mechanizmusaik" („Szociológia", 1974/4.) c. tanulmányában.

(Rousseau és Hegel), de nem is közvetlen, egyenes következménye a magánérdeknek (Smith, Helvetius), hanem a „háta mögött" halad az egyes érdeknek. Polémiájának éle azonban elsősorban a francia felvilágosodás nagypolgári szárnya ellen irányul, ők voltak ugyanis azok, akik felfedezték a magánérdekek világát, és az egyén társadalmi tevékenysége univerzális magyarázatát látták benne. A XVIII. század folyamán Franciaországban általánosult és így evidenciává emelkedett az árutermelő egyén szerepkövető, normatív viselkedése, s mindinkább az is kitűnt, hogy ez a – alapjaiban az emberi természetbe helyezett – szerep transzformálódik más társadalmi szerepekké is. A XVIII. század polgári teoretikusai már túljutottak az elemi, általános emberi tartalmak és normák felismerésén (XVII. századi természetjog), de még nem jutottak el az emberi viselkedés filozófiai vagy éppen szaktudományos rendszerezéséhez. Ők még a konkrét emberi viselkedés egészét akarták leírni a maga tarkaságában. Smith éppúgy, mint Helvetius, s ehhez kerestek vezető elveket, s ebben a széles, egymással szoros kölcsönhatásban álló mezőnyben rajzolódtak ki a magánérdekek, a szenvedélyek, ill. érzelmek vonzásának és taszításának, egyszóval a társadalmi mechanikának az elméletei. Az emberi viselkedés egész elméletét etikának tekintették, ill. Smith volt az, aki először megpróbálta a gazdasági és egyéb társadalmi (etikai) viselkedést megkülönböztetni, amelyet Ricardo és Kant továbbvitt az ellenséges ellentétig. A XVIII. századi etikusok tartalmi etikát adtak, a tényleges társadalmi viselkedés magyarázatára törekedtek, s etikájuk forradalmi volt annyiban, hogy egy új társadalom „metaetikai" evidenciáit alapozták meg, amelyből gazdasági, jogi, politikai evidenciák adódtak és kisarjadt maga a Code Napoléon is.

Fetisizált szemléletük, dologi materializmusuk az önzést mint alapelvet az emberi természetből vezette le, miszerint az élő szervezet sajátossága, hogy az élvezetre (boldogságra) tör és elkerüli a fájdalmat. Az etikai naturalizmus egyik klasszikusa, Helvetius fedezi fel az elsők között az érdeket, mint minden tevékenység mozgatórugóját és kifejti, hogy „a nemes és emelkedett léleknek" az érdek nem pusztán az anyagi érdeket jelenti, hanem „Ez a szó őt egyes-egyedül az önszeretet érzésére emlékezteti. Az erényes ember nem lát az érdekben mást, mint azt a hatalmas és általános rugót, amely minden ember mozgatója." Az árucsere általánosulása meghozza az egyenlőségnek mint igazságosságnak metaetikai elvvé szilárdulását is – egyenlő munkamennyiségek cseréje –, de az árutermelés polgári világa még külső védelemre szorul, nem működik a saját automatizmusa szerint, ezért az elemi evidenciák külső támaszt kívánnak az államban és törvényeiben: „A polgárok életének és szabadságának őre az igazságosság. Mindenki élvezni akarja különböző tulajdonait. Mindenki szereti tehát társaiban az igazságosságot, és azt akarja, hogy iránta igazságosak legyenek. De vajon mi készteti őt arra, hogy ő is igazságos legyen a többiekkel? ... Az igazságosság leszögezett törvényeket feltételez ... A kölcsönös és üdvös félelem kényszeríti az embereket arra, hogy igazságosak legyenek egymás iránt." Ez az „üdvös félelem" azonban átjárja Helvetius rendszerét is, hogy az emberek magánérdeke mégsem vezet közvetlenül a közérdekhez, s ezért maga a közérdek is külső támaszt kíván: „Hiába ismétli Rousseau úr szüntelenül, hogy minden ember jó, és hogy a természet valamennyi első megmozdulása becsületes. A törvények szükséges volta bizonyítja ennek az ellenkezőjét. Vajon mit feltételez ez a szükségszerűség? Azt, hogy az embert különféle érdekei teszik gonosszá vagy jóvá, s hogy az erkölcsös polgár formálásának egyetlen módja abban áll, hogy az egyéni érdeket a közérdekkel fűzzük egybe."[14]

[14] Helvetius: „Az emberről" (Bp. 1962) 111., 177., 179., 237.

A polémia jól mutatja egyfelől azt, hogy a kor gondolkodói az egyéni és össztársadalmi érdekek egyesítésének, ill. egymásból való levezetésének elméleti és gyakorlati programjával számoltak, másfelől azt, hogy az emberi természet ebben a vitában egy olyan ideologikus feltételezés volt, amelyet a vita különböző résztvevői egymással is ellentétesen értelmeztek. Az etikai naturalizmus, a magánérdekek mindenhatósága álláspontján álló Helvetius csak az önszeretet alaptörvényét lelte fel az emberi természetben, és ezért azt bizonygatta, hogy „a hasznosság fogalma titokban mindig hozzájárult az erény fogalmához", vagyis kénytelen volt erőteljesen kihangsúlyozni a magánérdek tudatos jellegét. Az embereket tudatos érdekkövető viselkedésükön keresztül jellemezte és azt hangsúlyozta, hogy ráébreszthetők érdekeikre, tehát „felvilágosíthatóak". Így kap éppen a felvilágosítás dologi materialista szárnyánál a másik véglet, a tudatosítás igen nagy jelentőséget, elszakítva azonban az anyagi, társadalmi-történelmi mozgástól. Az ellentábor viszont Diderot személyében éppenséggel azzal vág vissza, hogy Helvetius a felszínen marad és mellőzi az emberi természet lényeges jegyét, a közérdek érvényesülését valamennyi emberben, vagyis „szerzőnk tévedése, úgy látszik onnan ered, hogy túlságosan ragaszkodott a tényekhez és szemet hunyt az emberi természet felett". Amíg Helvetius tehát az önérdek „értelmes" korrekcióját a tudatba, a felismerésbe helyezi, addig Diderot és Rousseau az általános érdek érvényesülését közvetlenül az emberi természetből vezetik le.[15] Mindenesetre Holbach, a kor filozófiai életének egyik főszereplője mindnyájuk nevében beszél a „természetes erkölcsről", amelynek az emberi természetben lefektetett elvei tisztán megvalósulnak, ha nem zavarják meg őket a külső társadalmi körülmények.

Marx a „Grundrissé"-ben mindvégig élesen polemizál a felvilágosodás etikájával, különösen annak dologi materialista, nagypolgári megközelítésével. Mindenekelőtt azok hasznossági elméletét bírálja (MEM 46/I, 79.), s ebből adódóan a felvilágosítók klasszikussá vált érdek-felfogását, miszerint a „kíméletlen egyes érdek", mint a „szubjektum teljes szabadsága" az általános érdek közvetlen megvalósulása, s ez egyenesen felemelő tudatot kölcsönöz a polgári társadalom önző magánemberének (uo. II, 376.). Marx már kiterjedt gazdasági elemzés alapján tudja bemutatni, hogy a magánérdek lényege éppen abban van, hogy az elszigetelt árutermelők társadalmában a társadalmi szükségletek rendszere, közösségi indítéka csak közvetve, utólag, a visszájáról tudatosul és érvényesül. Az össztársadalmi szabályozás tehát nem közvetlenül, hanem közvetve és fonákjáról érvényesül, az ilyen társadalomban csak a magánérdek képes az elkülönült termelők összességét megszervezni. A magánérdek szintjén és ellentétes módján azonban valamennyi termelő és annak tevékenysége világtörténelmileg először társadalmiasul, s így közvetett-elidegenedett formában már megszületik az általános érdek, mégpedig elsősorban mint gazdasági érdek, a gazdaság elkülönült szférájában ható késztetés, az érdekütközések „kölcsönössége" és „közhaszna" jegyében lejátszódó össztársadalmi termelés. A magánérdek így a polgári egyén viselkedésének legfontosabb hajtóereje és mintája,

[15] „A francia felvilágosodás morálfilozófiája" (Bp. 1975) 405., 442. Pelle János hívja fel a figyelmet arra, hogy milyen nagy szerepet játszik a lelkiismeret – mint a belsővé vált általános érdek –, a „nembeliség próbatétele" Rousseau filozófiájában, ill. hogyan fogalmazza meg B. Franklin a munka ethoszát, vagyis az igazmondó, becsületes és szorgalmas polgár példaképét, akinek racionális, tudatos életvitele, azaz protestáns szelleme az érvényesülés előfeltétele (Pelle János: A lelkiismeret; „Valóság", 1977/7, 62–65.).

amely egyúttal a dologi kapcsolatok révén integrálja az egyént a társadalomba és átvezet az egyéntől mint gazdasági lénytől jogi személyként való megjelenéséhez.[16]

Hangsúlyozzuk azonban, hogy a szabadság és egyenlőség társadalmának elemi absztrakciója még a gazdasági és jogi szabályozás és szerepkövető viselkedés „előtti", tehát metaetikai ideologikus absztrakció, amelynek ideális modelljét közvetlenül össztársadalmivá vetítik és így jutnak el a közgazdászok ahhoz az „ostobasághoz", hogy a szabad konkurrenciát „a béklyóiktól megszabadított, csak saját érdekeik által meghatározott egyének összeütközésének – a szabad egyének egymásra irányuló taszításának és vonzásának tekintsék és ilymódon a szabad egyéniség abszolút létezési formájának a termelés és a csere szférájában". (Uo. II, 122.) Marx a maga részéről azzal foglalja össze a polémia lényegét, hogy maga az általános érdek nem egyéb, mint a tőkés társadalom egésze bővített újratermelése össztársadalmi feltételeinek biztosítása, s voltaképp ebben az irányban hatnak az újólag az atomelmélet modelljében leírt elkülönült termelők a maguk ütköző magánérdekeivel: „Ha azt mondják, hogy a szabad konkurrencián belül az egyének tisztán magánérdeküket követve a közösségi vagy inkább az *általános* érdekeket valósítják meg, nem mondanak egyebet, minthogy a tőkés termelés feltételei között egymásra nyomást gyakorolnak, és ezért ellenlökésük maga is csak újralétrehozása azoknak a feltételeknek, amelyek között ez a kölcsönhatás végbemegy."(Uo. II, 124.)

A szabadság és egyenlőség társadalmának kiteljesedett rendszere tehát továbbvezet a gazdaság rendszere és a belőle adódó evidenciák felől a jogi intézményesüléshez és viselkedéshez, ill. az eldologiasodás egész rendszere kifejtéséhez. De már itt, a gazdasági viselkedés – a polgári gondolkodásban metaetikaivá vetített – elemi normáinak szintjén röviden szemügyre kell vennünk az árutermelő tudata és az őt szabályozó dologi mechanizmus viszonyát. Nevezetesen láttuk, hogy a szabad konkurrencia alanyai mint tulajdonosok „szabadon" döntenek áruik elidegenítéséről, vagyis a „szabad" döntés nemcsak hogy nem ellentétes az össztársadalmi dologi szabályozással, hanem éppenséggel az a sajátos forma, amelyben megvalósul. A dologi kényszernek „szabad" döntésként való érvényesülésével máris az árutermelői tudat, az árufetisizmus misztifikációjának forrásánál vagyunk: a prekapitalista egyén életében a szabad döntéseknek csekély szerepük volt, egész életüket társadalmi szokásstruktúrák és kényszerek szabályozták, az árutermelő társadalmak egyéne viszont egész életét „szabad" döntésekkel tölti. Dologi kényszer és szabad döntés, szabad akarat, tudatos viselkedés egymástfeltételezése kitűnik már a legelemibb metaetikai szabályozásban mint dologi materializmus és szubjektív idealizmus bensőséges egysége, amely más szférában magasabb szintekre hatványozva jelenik meg. Így kerül az egyszerű eldologiasodásnak a tőkésbe való átcsapásával egyre fokozottabb hangsúly az egyén racionális viselkedésére és tudatára, mint az előreláthatóság és kiszámíthatóság mérlegelésére, a maximális haszon megtervezésére, ill. a

[16] O. Drobnyickij–T. Kuzmina „A mai polgári etikai koncepciók bírálata" c. tanulmánya nagyon érdekes etikatörténeti elemzést nyújt a polgári etikának a felvilágosodásban létrejött antinómiából – anyagi és eszmei mozzanatok, lét és kellés, szabadság és szükségszerűség stb. – kiindulva. A felvilágosodásról megállapítják, hogy „a magánérdekre redukálta az emberek minden motívumát", s hogy „a francia materialisták és angol epigonjaik – az utilitaristák – a 'viselkedés mechanikájaként' képzelték el az etikát, vagyis olyan elméletként, amely *megmagyarázza* az emberi tettek valóságos mozgatóerőit és rögzíti az erkölcsös *tevékenység* gyakorlati elveit" („Eszmény-erkölcs-etika", Id. kiad., 19–21.).

szubjektív egyéni érdek, az akarat, a felismerés és a szabad döntés mozzanata misztifikációjára. A magánérdek elve a polgári tudatban itt megy át a jogi személy fogalmába, mint a döntések szubjektumába, s így a jog maga is az akarat fogalmára épül (Kant).[17]

Így már korántsem tűnik véletlennek, hogy az egész felvilágosodás olyan nagy hangsúlyt helyezett az érdek szubjektív mozzanatára, az érdek-tudatra, mint felismert érdekre. Ebből fakadt az a racionalista előítélet, hogy az emberek képesek adekvátan felismerni igazi érdekeiket, ill. fel lehet és fel kell ismertetni velük, s ezért a felvilágosodásban az anyagi viszonyok mindenhatóságát csak egy lépés választotta el a tudatos és teljes átalakításuktól. Valójában persze az árutermelő egyénnel magánérdeke társadalmilag veleszületik, „emberi természetévé" válik, mint cselekvési program, viselkedési utasítás, éppen ezért nagyrészt automatizmusként, nem tudatosított programként követi magánérdekét. Amikor a felvilágosítók a felismerés mozzanatát kihangsúlyozták, voltaképp a forradalom szükségességének tudatát abszolutizálták, s nyomukban ugyanilyen forradalmasító erőt tulajdonítottak önmagában véve a felismerésnek az utópisták is. Pedig az árutermelő tudata voltaképp az igazi „epifenomén", amely szabad tetteként éli át, reagálja le a dologi mechanizmus érvényesülését, s ez az epifenomén-jelleg a kialakult polgári rendszerben csak felerősödik, s az akarat, a szabad döntés koncepciója újult erővel támad fel a fogyasztói szuverenitás és a szabad időben foglalt felszabadulás modern polgári mítoszában.

3. A KANTI METAETIKA

A szabadság és egyenlőség társadalmának marxi elmélete több ponton már átvezetett bennünket az elmélettörténeti kérdésekhez, mindenekelőtt a francia felvilágosodás „etikájához". Történetileg nyomon kísérve a normatív szabályozás fejlődését, azt találnánk, hogy a prekapitalista társadalmak konkrét és réteg-osztályok szerint differenciált viselkedésstruktúráitól éppen a XVII. században kezdődött meg társadalmi méretekben az átmenet a polgár általánosult szerepkövetési modelljére. A XVIII. században már előlép a modell elméleti zártságában is, mint az „általános emberi" magatartásformák veleszületett rendszere. A XVIII. századi franciák és angolok azonban még az egyének konkrét viselkedését tartják szem előtt, s az emberi természet és a belőle fakadó szenvedélyek mint mozgatóerők vizsgálatát etika címszó alatt foglalják össze, szemben a XIX. század első felének polgári elméletével, amely a legáltalánosabb viselkedési modelleket a jog elvont rendszerébe sűríti és meghozza a jog és erkölcs antinómiáját.

A XVIII. századi vizsgálódásokban az erkölcs ontológiai alapzatai és történelmi útja éppúgy differenciátlanok Helvétiusnál és a korai Smithnél, mint az emberi tevékenység egyes fajtái. Csak a késői Smith kezdi meg a gazdasági tevékenység mint „termelő munka" differenciálásával szétválasztásukat, amely Ricardónál már a gazdaság és morál ellentétébe fordul át. Így kerültek fokozatosan kidolgozásra a gazdasági, jogi, politikai és erkölcsi normatív tevékenység szabályozórendszerei, s velük a polgári filozófia alapvető

[17] A jogi személy fogalmáról a „Grundrisse" alapján, illetve az erkölcsi személyiséggel való ellentétéről Kantnál részletesebben szólunk „A jogi személy marxi elmélete" („Világosság", 1978/2.) c. tanulmányunkban.

problémája – az izolált magánegyénből a társadalmi általános levezetése – is átkerült a korábban differenciátlan etika területéről az egyes tevékenységek normáinak megalapozásához. Kant viszont már a differenciált tevékenységstruktúrákkal állítja szembe az erkölcsi szabályozást, mint az összes többivel szemben alapvető fontosságút. A kanti kötelességetika megkonstruálja egyén és nem „kötelező" egységét, erkölcsfetisizmusában azonban mindent annyira alárendel a kiürített általános fogalmaknak, hogy végül is csak az erkölcs egyáltalában való lehetőségét és alapszabályai általánosságát bizonyító metaetikája van, s nincs is tulajdonképpeni etikája. A kanti etika rövid vizsgálata azért kívánkozik Marx-elemzésünk végére, mert ebben a formában mutatkozik meg leginkább a szabadság és egyenlőség társadalmának általános emberi elvonatkoztatása, ideologikus jellege és végső soron vett terméketlensége is, amelynek hegeli kritikáját Marx készen találja és folytatja munkássága kezdetén.

Kant tehát szerintünk metaetikát és nem valódi etikát ír, nem konkrét normarendszerek tartalmi vizsgálatát nyújtja, hanem csupán elvi, formális megalapozásukat mint a szabadság és egyenlőség társadalma egyénének alapvetően erkölcsi szabályozását akarja bemutatni. Ahogy „A tiszta ész kritikája" az emberi *megismerés* lehetőségének kérdésfelvetésével, úgy „A gyakorlati ész kritikája" az emberi *viselkedés* általános szabályozásának lehetőségére feltett kérdéssel indul: „A kritikának csupán azt kell kimutatnia, *hogy van tiszta gyakorlati ész* és ezzel a célzattal bírálat alá vonja az ész gyakorlati képességét... Ezzel a képességgel most már a transzcendentális szabadság is szilárdan áll" – fejtegeti az Előszó.[18] Nevezetesen Kant azt igyekszik bizonyítani, hogy a szabadság fogalma a priori az emberi elmében foglaltatik mint „tiszta képesség", az ember képessége a döntésre, vagyis akaratszabadsága: „az elméleti ész összes eszméi között a szabadság az, amelynek lehetőségéről *a priori* tudunk", s ebből vezeti le „az erkölcsileg meghatározott akaratnak az ő *a priori* megadott tárgyára (a legfőbb jóra) való alkalmazásának a feltételét", s ezzel lényegében adottnak veszi a bizonyítást, a szubjektíve adott alapelvek és az objektív viselkedés, általános és az egyesre való „alkalmazása" kapcsolatának felmutatását: „Itt van íme az igazságképpen való elfogadásnak az elénk tárt alapja, az elméleti ésszel összevetve, csak *szubjektív* természeti alapja, amely azonban egy éppen oly tiszta, de gyakorlati észre nézve *objektív* érvényű." (I. m. 4.)

A kanti alapvetés világosan mutatja, hogy az egyszerű árutermelés alapvető normatív szabályozása, az árucserélők szabadsága hogyan válik a kanti erkölcsfetisizmusban az emberi természet eleve adott vonásává. Sajátosságát azonban az adja meg, hogy Kant ezt az elvet egy formális rendszer alapelvévé teszi és minden tartalomtól megtisztítja, így a polgári társadalom realitása mint társadalmi-történelmi háttér teljesen eltűnik, csak néha villan fel egy-egy példában („letét", tallérok, „hitellevél"): „Ha valamely értelmes lénynek általános gyakorlati törvény gyanánt kell maximáit gondolni, úgy ezeket csakis oly elvekként gondolhatja, amelyek nem anyaguk, hanem csupán alakjuk szerint tartalmazzák az akarat meghatározási alapját... Ha a törvényből elkülönítünk minden anyagot, azaz az akarat minden tárgyát (mint meghatározási alapot), akkor csupán egy általános törvényhozás merő *formája* marad meg. Tehát valamely értelmes lény a *saját* szubjektív-gyakorlati elveit vagy egyáltalán nem tekintheti egyúttal általános törvényeknek, vagy el

[18] Kant: „A gyakorlati ész kritikája" (Bp. 1922), 2.

kell fogadja, hogy puszta formájuk, amelyek nyomán *általános törvényhozásra* alkalmasnak bizonyulnak, teszik azokat egyedül gyakorlati törvénnyé." (I. m. 28.) Az erkölcsi törvényhozó ész általánossága és formalizmusa Kant szerint – egészen az ontológiai istenbizonyíték mintájára – önmagát bizonyítja, önnön fogalmából következik, vagyis önevidenciával bír: „Az erkölcsi törvény, mely maga nem szorul további igazolásra, a szabadságnak nemcsak lehetőségét, hanem azon lényeknél való valóságát is kimutatja, akik e törvényt magukra kötelezőnek ismerik el... Minthogy az erkölcsi törvény maga képezi a tiszta észből való okságnak, a szabadság levezetésének az elvét, az erkölcsi törvénynek ez a hitellevélszerű volta teljesen elegendő, minden *a priori* igazolás helyett." (I. m. 50.)

Azzal azonban, hogy Kant szerint evidens, hogy „magamat mint intelligibilis lényt (a szabadságánál fogva) az erkölcsi törvény által meghatározottnak" ismerem el (i. m. 110.), Kant nemcsak a szabadság és egyenlőség társadalma szubjektumának legelvontabb általánosságát és viselkedésének tiszta formalizmusát mondja ki, nemcsak a konkrét tartalmaktól tisztítja meg a viselkedés általános elméletét, hanem mindenekelőtt élesen szembefordul annak valóságos anyagi bázisával, az anyagi szükségletekkel, érdekkel, szenvedélyekkel. Kantnál az ember nem csupán két világ polgára – „az a paradox követelmény, hogy önmagunkat, mint szabadság alanyát noumenonnak, egyúttal azonban a természetre való vonatkozásban önmagunk empirikus tudatában fenomenonnak teszünk meg" (i. m. 6–7.) –, hanem elsősorban a természetivel szembeállított erkölcsi világé, s ezen az alapon támadja Kant a XVIII. századiak boldogság-etikáját: „A tiszta gyakorlati ész analitikájának első és legfontosabb feladatát a boldogságról szóló tannak az erkölcstantól való megkülönböztetése képezi... A boldogságról szóló tan alapját teljesen empirikus elvek képezik, míg az erkölcstanban semmi helyük sincs... A tiszta gyakorlati ész nem kívánja azt, hogy *föladjuk* a boldogságra való igényünket, hanem csak azt, hogy mihelyt a kötelességről van szó, ne *ügyeljünk* reá." (I. m. 96–97.)

Ez a rousseau-i vagy talán inkább robespierre-i erkölcsi diktátum Kantnál úgy biztosítja az önző magánember általánosságát, hogy annak valóságos tartalmát kiutasítja az erkölcsből és az egyén nembelisége elérése érdekében legfeljebb az erkölcsön túli szférákban megtűrt mozzanatként viseli el. Ezzel persze a rigorózus kanti etika tényleg önmagát bizonyítja – mint ahogy alapelvei ismétlődő megfogalmazásában maga Kant állítja (i. m. 15–16., 19., 30., 98. stb.) –, hiszen ha a kötelesség teljesítése, az „erényes lelkület" akár a boldogsághoz is elvezethet, de ez csak mellékes hatás lehet és nem cél, az öncél, amely felé a „bennünk rejtőző csodálatos képesség", a lelkiismeret vezet,[19] csupán az általános követése (i. m. 102–103., 119.), akkor látszólag egy valóban általános emberi etika áll előttünk, aminek semmi köze a magánember kicsinyes és önző anyagi érdekeihez. Voltaképpen azonban a „tiszta gyakorlati ész alaptörvénye", a jól ismert kanti kategorikus imperativusz – „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyúttal általános törvényhozás elvéül szolgálhasson" (i. m. 32.) – az egyszerű árutermelés alapszabálya, az egyének dologi érintkezése elvont általánossága. Tekintsd cserepartneredet magaddal elvontan egyenlőnek és szabadnak, ebben a meghatározásban jelensz meg magad is

[19] Pelle János idézett tanulmányában szerintünk indokolatlanul privatizálja a kanti lelkiismeret-fogalmat, valójában Kantnál a privát lelkiismeret a nembeliség elvont hordozója a magánemberben önmagával szemben, s ennyiben „az önmagán bíráskodó morális ítéleterő" (i. m. 66.).

ugyanilyen elvont egyenlőségben és szabadságban – a kanti általánosítás tehát csak ennek a „metaetikai" alapelvnek az alátámasztására szolgál, márpedig ez a maxima, mint „pusztán törvénytszabó általános forma által való meghatározás" valóban érvényes az egyszerű totális árutermelés szubjektumára (i. m. 35.).[20]

Kantnak teljesen igaza van abban, hogy ha a boldogságnak „egy törvény általánosságát adnók, úgy itt az összhangzás legkiáltóbb ellentétét nyernők és az eredmény a legkiáltóbb ellentmondás és magának a maximának és céljának teljes megsemmisítése volna". (I. m. 29.) Hiszen ha az embereket konkrét anyagi törekvéseikben vesszük szemügyre, akkor – mint láttuk – a magánérdekek világának konfliktusaihoz jutunk el. A kanti formalista elvonatkoztatásban a konfliktus kötelességgé oldódik, az egyén és nembeliség fejlődésének antinómiáját pedig Kant szétválasztja a természeti és erkölcsi ember megkülönböztetésével. Csakhogy ezzel az általánosítással – miközben éppen az erkölcs egyáltalában való lehetőségét akarja bizonyítani –, maga az etika mint ilyen szűnik meg. A kanti etika szükségképpen tartalmatlan marad, megtorpan önmaga bizonyításánál, az árutermelő egyén általánosságának bemutatásánál. A metaetika megalapozásánál nem is nyújthat többet, mert mihelyt tartalmi etikára térne át, visszahozná a meghaladni vélt ellentmondásokat és kitűnne belőle a magánérdekek világának spiritualista absztrakciója is.

A kanti etika ellentmondása tehát önmaga zártságában van, ezért is kénytelen isten létét, mint a kötelesség-elv külső támaszát tételezni. (I. m. 130.) Kézenfekvő az utalás arra is, hogy a kanti elmélet mint a francia forradalom német teóriája, az árutermelő individuum általánosságának bemutatásával mennyiben hordozott forradalmi vonásokat (MEM 1, 80.) és mennyiben tükrözte ugyanakkor a kategorikus imperativuszban foglalt erkölcsfetisizmusával a német polgárság gyengeségét. (MEM 3, 179–181.) Mindenesetre a „Német ideológia" sorai Kant és követői, az elvont általános érdek abszolutizálása ellen szólnak, amikor azt fejtegetik, hogy a kommunisták nem prédikálnak morált (MEM 3, 230–231.), s ezt a polémiát az erkölcsfetisizmus ellen akkor is továbbfolytatja Marx, amikor már a „Grundrissé"-ben a magánérdekek abszolutizálása ellentétes beállítottságú teoretikusaival való polémián van a hangsúly.

A kanti metaetika kudarcát alapvetően abban látjuk, hogy az elvont egyén, éspedig az erkölcsi személy mint a jogi személy ellenpólusa bizonyítását nyújtja, holott az egész német fejlődés a személyiség, mint a saját tettei, „történelme" alapján előttünk álló sajátos egyéniség kialakulására koncentrál. „A gyakorlati ész kritikája" költői megfogalmazású zárósorai már jelzik ezt az ellentétet: „Lelkemet két dolog tölti annál jobban újuló és öregbedő csodálattal és tisztelettel . . . *a csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem* . . . A második láthatatlan énemmel, személyiségemmel kezdődik és oly

[20] M. Kisszel–M. Emdin kifejtik, hogy „Kant szerint az erkölcsi akarat önmagából meríti tartalmát . . . vagyis az erkölcsös cselekvésnek csupán a formáját, de nem a tartalmát érinti. Valamilyen 'egyetemes törvényhozás' elvei válnak az erkölcsi tett kritériumává." O. Drobnyickij–T. Kuzmina viszont azt emeli ki, hogy „A gyakorlati számítás már Kantnál is minden tekintetben ellentétes az erkölcsi kötelesség érzésével. Ezért Kant hallatlan aprólékossággal 'tisztítja meg' az erkölcsi indítékokat mindattól, ami az érdekekkel, hajlamokkal és egyáltalán a 'gyakorlati' megfontolásokkal függ össze." A cél és az eszköz fent jelzett ellentétét még jobban kiugratja Kant kategorikus imperatívusza másik, a fenti tanulmányban is idézett megfogalmazása: „Cselekedj úgy, hogy az emberiséget mind a saját személyedben, mind pedig bárki másnak a személyében mindenkor egyben célként is és sohasem pusztán eszközként vedd igénybe." („Eszmény-erkölcs-etika", Id. kiad., 14., 21., 34.).

világba állít, amely igazán végtelen, mit azonban csak értelmem fürkészhet és amellyel... magamat általános és kényszerű kapcsolatban állónak ismerem fel, nem pedig, mint amott, csupán esetlegesben... A második... mint *intelligenciának*, végtelenül fokozza értékemet személyiségem révén, amelyben az erkölcsi törvény előttem az állatiságtól, sőt magától az egész érzéki világtól független életet jelent ki." (I. m. 165–166.) Az ész erejében bizakodó polgár Kant személyében határozottan megfogalmazza, hogy a törvényhozó ész nemcsak a természet, hanem a társadalom és az emberi viselkedés világában is áttekinthető rendet képes teremteni. Amikor azonban a német fejlődés az angol-francia *individuum*-típusú, személycentrikus teóriákkal szemben megfogalmazza a *személyiség* elvét, az elvont racionalitásnak ezt a gondolati vonalvezetését fel kell adnia. A személyiség mint műalkotás elve Goethénél és Schillernél éppúgy a kanti filozófiában gyökerezik, mint a személyiség-elv romantikus-irracionalista felfogása a kanti filozófia kudarcában.[21]

Ezért Kant valódi etikájának kezdeményeit nem a metaetikáját fejtegető művében, „A gyakorlati ész kritikájá"-ban találhatjuk meg, hanem „Az ítélőerő kritikájá"-ban, a kultúraelméletben megalapozott személyiségelméletében, amelyet a német gondolkodás progresszív vonulata tovább visz Hegelen át Marxig. Kant ugyanis „Az ítélőerő kritikájá"-ban megismétli a boldogság-etika leküzdésének szükségességét, de ezúttal már nem az elvont erkölcsi – vagy jogi – személyt állítja vele szembe, vagyis a szabadság és egyenlőség társadalma absztrakt világát, hanem a kultúra világát és annak szubjektumát, az önmagát alkotó személyiséget: „Egy eszes lény rátermettségének tetszés szerinti célokra való megteremtése általában (következésképpen a maga szabadságában) *a kultúra*. Tehát csak a kultúra lehet az a végső cél, amelyet okunk van az emberi nemre való tekintettel a természethez kapcsolni (és nem az ember boldogsága a földön, vagy az, hogy akár csak a legjobb eszköz is lenne ahhoz, hogy a rajta kívül létező ész nélküli természetben rendet és egyetértést teremtsen)."[22] Kantnak ez az „ötödik" antinómiája a személy és a személyiség, a természet és a kultúra antinómiája már valódi *történelmi* feszültséget hordoz. Folytatása történetfilozófiai írásainak, az ember és a társadalom keletkezését, fejlődését és valódi létrejöttének ívét felvázoló koncepciójának, amely olyan erőteljesen Hegel irányába mutat előre, hogy még az ész csele koncepciójának előképe is kirajzolódik.

A szabadság és egyenlőség társadalma reális absztrakcióját felvázolva tehát a polgári tudomány klasszikus képviselői termékeny ellentmondásokat bontakoztatnak ki, mindenekelőtt Kant és Smith, akiknek antinómiáit belülről feszíti a totális egyszerű árutermelés társadalma történelmietlen történelmisége. Ez a két klasszikus teória érik

[21] Schiller nagyon világosan látja egyéniség és nembeliség ellentmondását, csupán a személyiség kialakításának „kategorikus imperatívuszában" jelentkezik esztétizáló utópizmusa: „Az ember különféle képességeinek fejlesztésére nem volt más eszköz, mint azoknak egymással való szembehelyezése. Az erőnek ez az ellentéte a kultúra nagy eszköze, de csakis eszköze; mert csak ameddig ez az ellentét tart, vagyunk azon az úton, amely a kultúrához vezet." – „De lehet-e az ember rendeltetése, hogy valamilyen célból elmulassza önmagát? Lehetséges volna, hogy a természet a maga céljával megfoszt bennünket olyan tökéletességtől, amelyet az ész ír nekünk elő a maga céljaival?" („Válogatott esztétikai írásai", Bp. 1960, 189–190.). Rendkívül jellegzetes, hogy egymástól olyan távolálló gondolkodók, mint Smith, Fourier és Schiller mennyire azonos mozzanatokat emelnek ki a munkamegosztás kritikájában.

[22] Kant: „Az ítélőerő kritikája", Bp. 1966, 402.

rendszerré Hegelnél és Ricardónál. Az utóbbi „A politikai gazdaságtan és az adózás alapelvei"-ben csak néhány utalást tesz arra, hogy adottnak veszi az egyéni viselkedés „metaetikai" szabályozását, miközben az árutermelő egyén gazdasági viselkedését foglalja rendszerbe. Hegel viszont tudatosan a kanti ellentmondás feloldására tör. „A jogfilozófia alapvonalai"-ban a személy egyrészt evidens kiindulópont, másrészt mint a polgári társadalom konkrétan meghatározott szubjektuma csak egy lépcsőfok az állampolgár felé való „fejlődésben". Így oldja fel Hegel dinamikus rendszerében a „metaetikai" alapvetés és a reálisan tevékeny egyének ellentétét, ahogy „A szellem fenomenológiája" már közismerten az egyén és a társadalom mint totalitás kölcsönös kibontakozásának világtörténelmi útját vizsgálja. Kant hangsúlyozottan etikát írt, de szerintünk voltaképp nem is volt etikája, Hegel szándékosan nem írt etikát, s mégis ő fogalmazta meg a klasszikus polgári etikát.[23] Hegel elvetette az erkölcsi naturalizmust, de az ember „természetiségét" nem elvont, mozdulatlan ellentéte oldaláról bírálta mint Kant, s ugyanígy Hegel azt is megkísérelte, hogy túljusson a kanti etikai rendszerek szokványos merev ellentétein erkölcs és jog, szándék és következmény, lét és kellés stb. között. A szabadság és szükségszerűség ellentétét az egyén viselkedésében a szűkre szabott hasznosság, a racionalitás eszköz-jellege és az egyéni fejlődés öncél-jellege történelmi és személyiségbeli mozgásterében akarta feloldani.[24] Ezért nem véletlen, hogy Marx már „A hegeli államjog kritikájá"-ban (1843) megdicséri Hegelt a valóságos viszony „cinikus" ábrázolásáért jog, politika és erkölcs között (MEM 1, 314. stb.), s már korai munkásságában követi Hegelt a formális etikáról (Kant–Fichte) a tartalmi etikára, a személyiség társadalmi szabályozásának ábrázolására való átmenetbe.

Ezért ahogy a „Grundrisse" pénzfejezete fejtegetései, az egyszerű árutermelés szubjektuma formálisan szabad és egyenlő polgára teóriája mögött elmélettörténeti háttérként Kant hatalmas árnyéka jelenik meg, úgy a tőkefejezet fejtegetései – amelyek szerintünk egy marxi tartalmi etika alapvetését is nyújtják – mögött Hegelé. E feltételezésből azonban az is adódik, hogy eddig a marxizmusban jobbára Kant elvont *személye,* s nem annyira Hegel kokrét *személyisége* felől értelmezték az etikát. Szerintünk éppenséggel ez az alapvető oka annak, hogy mindmáig nem sikerült megnyugtatóan tisztázni az erkölcs specifikumát, az erkölcsi szabályozás sajátszerűségét, amelynek „titkát" éppenséggel a „Grundrisse" tőke-fejezete rejti magában.[25]

[23] „Hegel sohasem tulajdonított önálló jelentőséget az etikának, egyetlen kimondottan etikai jellegű művet sem írt. Ennek azonban éppen az az oka, hogy bizonyos értelemben egész rendszere egyetlen etika." – fejtegeti M. Kisszel–M. Emdin az „Eszmény-erkölcs-etika" c. gyűjteményes kötetben (Id. kiad., 9.).

[24] O. Drobnyickij–T. Kuzmina írja a „racionalitás diadaláról", hogy „mindennemű tevékenységet eszközzé változtatott ... A 'racionalitás' a közgazdasági, politikai, s egyáltalán az utilitárius hatékonyság szinonimájává vált, amely maximálisan *felhasználja* az ember képességeit, de nem az emberi személyiség kifejezésének eszközéül szolgál." Ez a megközelítés – amelyet Hegel erőteljesen bírál – később klasszikusan Weber elméletében jelentkezik, ahol „A munka racionalizálásának polgári programjában ... elmosódik az egyén, a személyiség megismételhetetlen sajátszerűsége." („Eszmény-erkölcs-etika", Id. kiad., 43–44.).

[25] Lukács György etikafelfogása körüli viták értékelésébe most itt nem kívánunk belebocsátkozni, csupán azt jeleznénk, hogy az általunk már többször idézett reprezentatív gyűjteményeskötetben O. Drobnyickij „Az erkölcs specifikuma" c. tanulmánya részletesen elemzi az erkölcs sajátszerűségéről folytatott eddigi kutatásokat („Eszmény-erkölcs-etika", Id. kiad., 71–98.).