

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA



FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

TIZENEGYEDIK ÉVFOLYAM
5. SZÁM
1967



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A tartalomból:

- KISS ARTÚR
Október és az élő marxizmus-leninizmus
- RÓZSAHEGYI TIBORNÉ
A céltudatos tevékenység filozófiai tartalma
- ALMÁSI MIKLÓS
A fenoméntól a látszatig
- GARAI LÁSZLÓ
A marxista pszichológia antropológiai előfeltevései
- ROZSNYAI ERVIN
Létezni vagy gondolkodni?
- GEORGE K. ZOLLSCHAN
Lehetséges-e tudományos szociológia?

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR,
LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, SÁNDOR PÁL, SOMOGYI ZOLTÁN,
SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, SZIGETI JÓZSEF, WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>Kiss Artúr</i> : Október és az élő marxizmus-leninizmus	713
<i>Rózsahegy Tiborné</i> : A céltudatos tevékenység filozófiai tartalma. I. A szükséglet	729
<i>Almási Miklós</i> : A fenoméntól a látszatig	759
<i>Garai László</i> : A marxista pszichológia antropológiai előfeltevései	791
<i>Rozsnyai Ervin</i> : Létezni vagy gondolkodni?	827
<i>George K. Zollschan</i> : Lehetséges-e tudományos szociológia?	894

FIGYELŐ

<i>Hermann István</i> : A messianisztikus marxizmus. Lukács György: <i>Geschichte und Klassenbewusstsein</i>	919
--	-----

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Ungvári Tamás: Modern tragikum — tragikus modernség (<i>Losonczy István</i>)....	929
A természettudományok fejlődésének alapvető törvényszerűségei (<i>Berényi Gábor</i>)	930
Gondolkodáskutatás a szovjet pszichológiában (<i>Karádi Éva</i>)	932
A tett filozófiája (<i>Nagy Lajos</i>)	934
Az 1966. évi magyar filozófiai irodalom bibliográfiája (<i>P. S.</i>)	939

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 123—022

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.
Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza.

TANULMÁNYOK

Október és az élő marxizmus-leninizmus

KISS ARTÚR

A marxizmus múlt századi győzelme a korabeli hűbéri, polgári, kispolgári „szocializmusok” különböző áramlatai felett, térhódítása a dolgozók sorai-
ban mintegy testet öltött abban a tényben, hogy a munkásmozgalom újjáéledt nemzetközi szervezete, a második Internacionálé a század kilencvenes éveiben minden lényeges kérdésben és csaknem harc nélkül a marxizmus talajára helyezkedett. A tudományos szocializmus vezette munkásmozgalom nemzeti és nemzetközi szervezeteinek eredményeiben ennek az elméletnek lebirhatatlansága, életereje igazsága jutott kifejezésre. A Nagy Októberi Szocialista Forradalomban, a Szovjetunióban, a világnak az elmúlt fél évszázadban bekövetkezett forradalmi fejlődésében és továbbfejlődésében a marxizmus mai korra való alkalmazása és formája, a marxizmus-leninizmus ölt testet.

A leninizmus, amely félévszázaddal ezelőtt egy elmaradott ország egyik forradalmárcsoportja sajátos ideológiájának tünt — világot hódító egyetemes eszmévé vált, minden világrészen kiirthatatlanul gyökeret vert elméletté, korunk tudományos és közgondolkodásának szerves részévé, az emberiség fejlődésére legösztönzőbben ható teóriává lett. Ez az elmélet a proletárosztály-harc egyedüli hatékony, győzelemre vezető tudománya, a munkásság első tartósnak bizonyult hatalmának, a Szovjetunióknak, illetve a szocialista világrendszernek és a nemzetközi munkásmozgalomnak minden világrészben befolyásosan ható áramlatának, a kommunista világmozgalomnak vezető ideológiája. Nincsen korunkban olyan eszme, amely a leninizmusnál jobban magához vonzotta volna az emberek hatalmas tömegét és annyira kiváltotta volna a dolgozók odaadó ragaszkodását. Állásfoglalásait nem lehet többé elhallgatni, hatása alól ellenfelei sem vonhatják ki magukat.

I.

Hibás lenne, ha a Nagy Októberi Szocialista Forradalom győzelmét — miként nem egyszer teszik — csupán Lenin nevéhez kötnénk. Lenin elmélete folytatása és továbbvitele Marx és Engels gondolatainak, legalapvetőbb vonása az ő eszméikhez való hűség. A munkásmozgalom anarchista, labourista irányzatai a marxizmus egészének elutasítása mellett hajlandók Marx némely eszméjének — nem egyszer formális — elfogadására. A magát marxistának valló szociáldemokrácia viszont — amelynek soraiban, a minden korban meglevő baloldali tendenciák ellenére, fokozatosan felülkerekedett a reformista, illetve a revizionista áramlat — a múltban taktikai megfontolásokból, eszmei divatból vagy a marxista elmélet félreismeréséből fakadóan, ma pedig a marxizmus forradalmiságától megrettenve, fokozatosan elvetette, illetve elveti, ellenkezőjükre

„korrigálja”, revidálja a marxizmus lényeges megállapításait, szétvervén ezzel e gondolatrendszer egységét. A leninizmus volt az egyedüli eszmei, munkásmozgalmi áramlat, amely fenntartás nélkül magáénak vallotta, elsajátította és elmélete szerves részévé tette a teljes marxi eszmei örökséget. Ilyen értelemben a leninizmus joggal ekinthető a marxizmus egyedüli ortodox irányzatának.

A leninizmus és marxizmus e szerves kapcsolatának hangsúlyozása távolról sem felesleges. Nemcsak a leninizmus hagyományos ellenfele, a szociáldemokratizmus tagadja ezt a folytonosságot. A kommunista mozgalomban is feltűnt és ma is fel-feltűnik ennek az összefüggésnek — ha nem is szóbeli, de valóságos — tagadása. Gondolunk itt arra a sajátos eljárásra, hogy a leninizmus újdonságát, korszerűségét annak elhallgatásával vélik bizonygatni, hogy alapja, forrása a marxi-engelsi tanítás, amikor Lenin nagyságát úgy vélik kiemelni, hogy lekicsinylik elődeinek művét, ténylegesen a marxi-lenini elmélet egységét tagadják. Ez a felfogás is hozzájárult ahhoz, hogy Marx és Engels munkásságának tudományos igényű feltárása és tanulmányozása a múltban háttérbe szorult. A polgári-kispolgári társadalomtudomány azért is vethette rá magát Marx életművének „magyarozatára” — nem egyszer azzal a nyíltan bevallott céllal, hogy az általa egyaránt félreértett, eltorzított marxi és lenini tételeket szembeállítva használja fel a marxi-lenini elmélet és gyakorlat elleni harcra. Bebizonyosodott, hogy védtelenek maradunk e polgári-kispolgári „marxológiaiával” szemben, ha nem ragaszkodunk a marxizmus-leninizmus egységéhez.

A marxizmus-leninizmus elméletéhez való hűség a teljes marxi-engelsi eszmei kincsesár vállalását jelentette és jelenti. A ma is érvényben maradó igaz elveken túl mindazokét a tételekét, amelyek a maguk idejében adekvátan tükrözték a valóságot, de a társadalmi élet fejlődése azóta meghaladta őket, mind azokét — pl. a forradalom viszonylag közeli eljövételéről —, amelyekről Lenin azt mondotta: „... a forradalmi gondolat óriásainak *ilyen* hibái. . . ezerszer nemesebbek, felemelőbbnek és *történelmileg értékesebbek, igazabbak*, mint annak a begyepesedett liberalizmusnak az elcsépelet bölcsessége, amely a forradalmi hiúságok hiúságáról, a forradalmi harc hiábavalóságáról. . . énekel, gógicsél, nyafog és fecseg.”¹

A marxizmushoz való hűségnek ezt az oldalát sem felesleges hangsúlyozni. Nem egyszer találkozunk ugyanis olyan törekvésekkel, hogy a marxizmus fejlődését idillinek, egyenes vonalúnak az abszolút igaz tanításnak a Zeusz fejéből kipattanó Pallasz Athéné módjára való megjelenésének fogják fel. Ez az illuzórikus kép nemcsak arra alkalmas, hogy leegyszerűsítse a marxi-lenini elmélet fejlődéstörténetét, és elméletünk megalapítóit vagy bármikor képviselőit valamiféle csalhatatlan lényeknek tüntesse fel,² hanem a marxi-lenini elmélet valamiféle tévedést sohasem ismerő tanításnak való beállítása szükségképpen dogmatizmushoz is vezet. Torzképet fest a marxizmusról, megbénítja az elmélet fejlődését, a fejlesztésétől, a termékeny alkalmazásától való retteget von maga után — hiszen ez a „gyarló emberek” hibáival, tévedéseivel szepplősítene be a „tisztá”, „szepplőtlenül igaz” tanítást.

¹ Lenin: *Előszó F. A. Sorge levelezéséhez. Művei* 12. köt. Szikra, 1954. 371. o.

² Groteszk módon és szélsőséges formában nyilvánul ez meg jelenleg pl. abban is, ahogy Mao Ce-tung minden megállapítását konkrét összefüggéseikből kiragadva kanonizálják. Ezzel olyan látszatot keltenek, mintha Mao minden más embertől (beleértve a marxizmus klasszikusait is) eltérően *minden esetben* csakis lényegeset, időtálló, jelentőset mondott volna, és ezért megállapításai mindenkor a totális valóságot adekvátan tükrözték volna és tükröznék ma is.

Nem ritka azonban a másik véglet sem, mely elméletünk fejlődésének különböző szakaszait úgy hangsúlyozza túl, hogy egyes periódusokat — a bennük végbement fejlődést abszolútizálva — a marxizmus egyedül autentikus szakaszainak tüntet fel, másokat pedig ignorál. Évtizedek óta ennek az eljárásnak vagyunk tanúi azokban a kísérletekben, amelyek szembeállítják a „korai” Marxot az „érett” Marx-szal, Marxot Engelsszel, Marx és Engels nézeteit Leninéivel, Lenin korábban írt műveit a későbbiekkel.

Teoriánk fejlődését és újszerűségét tagadja viszont az a nézet, amely a marxizmus-leninizmus visszatükrözési elméletét a polgári mechanikus materializmus beszűremkedett maradványának fogja fel, melytől a „modern” tudomány — a pszichológia, a freudizmus, a fenomenológia — „vívmányai” alapjára helyezkedve kell megszabadulni. E „megoldások” lényükben nem mások, mint divatos filozófiai áramlatok kritikátlan átvétele, amit korszerűnek *ható* terminológiával ködösítenek el. E felfogás nem veszi figyelembe, hogy Marx és Engels itt is túlhaladta a mechanikus materializmust, s hogy felfogásuk, éppúgy, mint Leniné, e kérdésben is továbbfejlődött és elmélyült. (Ez tükröződik például Leninnek a *Materializmus és empiriokriticizmusban*, illetve a *Filozófiai füzetekben* kifejtett álláspontja különbségében is.) Kritikusaink a marxi visszatükrözés-elméletet merev oksági összefüggést, a tárgy pusztá lemásolását tételező elvnek tekintik. Szem elől tévesztik, hogy a marxizmus a visszatükrözést messzemenően aktív folyamatnak tartja, ahol a gondolat nem pusztán követi a tárgy szakadatlan mozgását, nem csupán mechanikusan képezi le, hanem önnön mozgástörvényeit követve maga választja meg visszatükrözése objektumát, speciális aspektusát és gondolati megragadásának módjait, hogy a tükrözési folyamat nemcsak a valósághoz kötődik, hanem a megismerő egyén képességeihez, emócióihoz, akaratához stb. is. Ezzel viszont adekvát módon magyarázható az, amit a merev tükröződés-felfogás sohasem volt képes megérteni: az egységes valóság különböző tudatformákban, sőt e gyéneként eltérő formában történő tükrözését, azt a tényt, amelyet a mechanikus felfogás hívei és kritikusai egyaránt a marxi-lenini tükröződés-elmélet Achilles-sarkának tartottak. A visszatükrözés aktív jellegét fejezi ki továbbá az is, hogy az emberi tudat, megragadva a különféle tendenciákat, képes reális célt tűzni ki a szubjektív cselekvés elé. Az ember terve, a valóság reális viszonyaira alapozó gondolata és célja ily módon teleológikus elemet vihet és visz be a valóságos folyamatokba. A marxista elmélet éppen a visszatükrözés elvével alapozza meg, tudatosítja az emberi aktivitást: csak annak a cselekvésnek van reális esélye a sikerre, ahol a szubjektum nem szakad el az objektumtól, hanem a cselekvés első mozzanatától, az orientációtól kezdve feloldhatatlan kapcsolatban áll vele. A tükrözés-elv tagadása, az emberi célkitűzés, az akarat momentum elszakítása azoktól a feltételektől, melyek között az emberi szubjektumnak tevékenykednie kell, látszólag bármennyire is túlhangsúlyozza az ember céljainak, tervének, aktivitásának jelentőségét, szemben a tükrözési-elv állítólagos scientista, inaktivizáló jellegű következményeivel, a cselekvés bázisának adekvát megismerését tagadva s ezzel gátolva végül is passzivitásra kárhozhat.

A marxizmus-leninizmus autentikus álláspontja az elmélet totalításában táruul fel: nem alapozódhat egyes — mégoly közismert megállapításokra, kiragadott fejlődési szakaszokra.

Nem egyszer találkozunk olyan törekvéssel is, hogy a valóban túlhaladott-nak vagy téveseknek bizonyult tételekkel együtt rövid úton megszabaduljanak

a helyes, időtálló marxi-lenini tételek „kényelmetlen poggyászatól”. Szemléletesen testesítette meg ezt a tendenciát Bernstein *A szocializmus előfeltételeiről és a szociáldemokrácia feladatairól* szóló hírhedt könyve, amely a revizionizmus zászlóbontása volt. Ma is előfordul, hogy pillanatnyi konjunktúra kedvéért, a modernség látszatáért „elkenik”, megtagadják — letagadják a marxizmus egyes alapvető tanításait.³

Lenintől, a leninizmustól mindenkor távol állott ez a nihilista állásfoglalás. A marxista elmélet érvényes tételeit az igazi marxisták soha sem tették konjunkturális megfontolások, prakticista alkudozások tárgyává. „Az elvi politika a leghelyesebb politika” — hangoztatta mindenkor Lenin. A marxi-lenini elmélet túlhaladottá vált tételeinek felváltásakor soha sem helyezkedett a merő tagadás anarchista álláspontjára, hanem mindenkor kimutatta az elmélet egészén belüli helyüket, jelentőségüket, az újabbakkal való szerves kapcsolatukat. A marxizmus-leninizmus következetes híveitől mindenkor távol állott az a törekvés, hogy az elmélet fejlődését a tökéletlen álláspontok „kozmetikázásával” vagy letagadásával mitizálják. Ebben az a meggyőződésük is kifejezésre jutott, hogy a marxizmus nem valamiféle abszolút szellem műve, hanem élő, zseniálisan alkotó — esetenként tévedő — emberek alkotása. E tan nem szorul arra, hogy letagadja fejlődésének kitérőit, tévedéseit, A marxi-lenini hagyaték egészéhez való tárgyilagos, és kritikus viszony, az igaznak maradó megőrzése és korlátainak felismerése, a túlhaladott mondanivaló felváltása adekvát tétellel — mindez együttesen jellemzi a marxistáknak elődeik vívmányaihoz, eszmei hagyatékához való viszonyát.

II.

De vajon igaz-e az, amit a marxizmus és leninizmus egységéről mondtunk, hiszen nem volt még egy elmélet, amely annyira nyíltan és oly radikálisan fordult volna szembe megalkotóinak számos ideájával. Marx és Engels a proletár forradalom sikerének egyedüli zálogát a nemzetközi győzelmében látta, Lenin — 1914-től kezdve — a szocialista forradalom kezdetben egy vagy egynéhány országban való győzelmét hirdette. Marx és Engels úgy vélte, hogy a szocialista társadalom mindenekelőtt a fejlett tőkés országokban fog felépülni — Lenin egy elmaradott országban is megvalósíthatónak hirdette a szocializmust. És Marx és Engels, illetve Lenin tételeinek tényleges vagy látszólagos ellentéteit még hosszan lehetne sorolni. Nem egyszer ezek váltották ki a marxizmus „ortodox” képviselőinek — Kautskynak, Plehanovnak stb. — a leninizmussal való szembenállását.

Amit a marxizmus „ortodox” képviselői nem értettek meg — az Lenin egész elméleti tevékenységének éppen egyik fő rugója volt —, az a felismerés, hogy a marxizmus csakis a konkrét körülmények között született, ezeket kifejező — és egy adott összefüggésben megmerevedett szövegekké rögződött — megoldásainak a saját szellemében történő szakadatlan túlhaladásával tartható fenn. Erre tanít pedig valamennyi klasszikusunk egész elméleti munkássága.

A marxizmus nem szobatudósok gondolatjátéka, eszmék filiaciójának terméke: minden egyes tétele a konkrét valóság konkrét kérdéseire kapcsolódó

³ Nem lehet másként értelmezni azokat a kísérleteket, amelyek az értelmiség egyes elemeinek megnyerése vagy a hívőkkel való párbeszéd kedvéért felülvizsgálják, illetve érvénytelennek nyilvánítják Marxnak a proletárdiktatúráról, a realizmusról, a vallásról szóló megállapításait.

dik. A válasza lehet konkrét vagy általános, aktuálpolitikai vagy filozófiai — születésének ezt a bélyegét sohasem vetheti el. Amikor például Lenin az empirikriticismus filozófiáját bírálja, nem általános, a bírált filozófia immanens struktúrája szerint rendszerezett traktátust ír, hanem az orosz machisták által az európai empirikriticismusból átvett *egyes konkrét* eszméket veszi tűz alá. Miközben a konkrét problémákra, teszem azt, a fizikai idealizmus nézeteire ad a korszerű tudományra támaszkodó választ, a machizmus *különös* formáján keresztül természetesen e filozófia *egészét* is bírálja, s egyben a marxizmus álláspontját is kifejti és továbbfejleszti. A marxizmus minden egyes írása egyszerre két aspektussal bír: egyrészt konkrét alkalom adta konkrét probléma megoldása, a maga adott formájában szükségképpen időhöz, körülményekhez kötött és ezért korlátozott érvényű, másrészt a konkrét egyesben levő általános megragadásával többé vagy kevésbé maradandó és általános érvényű tartalma is van.⁴

Minél igazabb, adekvátabb, eredményesebb egy elméleti tétel egy adott korszakra vonatkozóan, minél sikeresebben a próbálja az élet, annál inkább áll fenn a veszélye annak, hogy éppen a hozzá hű sáfárok kezén megmerevedjék, abszolutizálódjék, doktrinér, az élettől elszakadt elvé váljék. Marx és Engels tudatosan és szakadatlanul küzdött e veszély ellen. A kor mindenkori lényeges harcra vagy elméleti problémái iránti érzékenység, a soron levő feladatok optimális megoldására való törekvés párosul náluk a már megoldott, lezárt kérdések folytonos túlhaladásával. A negyvenes évek végén a gazdasági tanok terén a proudhonizmussal folytatnak harcot, az ötvenes években a politikai elméletet fejlesztik tovább, mindenekelőtt az 1848—49-es évek eseményeinek elemzése és az akkori, forradalom előtt és alatt feltűnt politikai mozgalmak és elveik bírálata során. A hatvanas és hetvenes években a munkásmozgalom gyakorlati-politikai kérdései (az első Internacionálé megalapítása, a bakunizmus, a trade-unionizmus, a lasalleinizmus elleni harc), a marxi gazdasági elmélet kidolgozása kerül tevékenységük középpontjába. Életük végén gazdasági és filozófiai elméletük továbbfejlesztése, az aktuális gyakorlati-politikai kérdésekben való programatikus állásfoglalás alkotja munkásságuk centrumát. A marxizmus története tehát klasszikusaink álláspontjának szakadatlan fejlődését mutatja.

A marxizmus klasszikusai nem egyszer saját korábbi álláspontjukkal is szembe fordultak, gyökeresen szakítottak. A múlt század negyvenes éveinek elején Marx és Engels túljutnak korábbi ifjúhegeliánus pozícióikon, és leszámolnak az ifjúhegeliánus szubjektív idealista, illetve általános humanista nézetekkel. Az 1848—49-es forradalmak legkövetkezetesebb, legradikálisabb képviselői közé tartoznak — a forradalmi hullám elültével viszont figyelmük a forradalmak tanulságainak teoretikus elemzése, egy új forradalom elvi megalapozás felé fordul, és ebből a pozícióból küzdenek az álforradalmi frázisok s az álradiális forradalmárosdi ellen. Az objektív helyzet felmérése alapján 1870 őszén óva intik a párizsi munkásokat a hatalom megragadásától — a kommün létrejöttékor viszont határozottan kiállnak az „egyet ostromló kommünárdok”

⁴ Az efajta két aspektus állandó jelenlétére vonatkozóan csupán az Anti-Dühring második kiadásának előszavára utalunk, ahol Engels örömmel állapítja meg: „Úgy látszik . . . van egy olyan közönség, melynek a dolog iránti érdeklődése elég nagy ahhoz, hogy a dühringi tételek elleni, most már sok vonatkozásban tárgyaltan polémiát ráadás-képpen elfogadják a mellette adott pozitív fejtegetések kedvéért.” (Engels: *Anti-Dühring*. MEM 20. köt. Bp. 1963. 8. o.)

mellett. A reformizmus, a szociálopportunizmus ellen fellépő és a proletárhatalom forradalmi megteremtéséért küzdő Marx és Engels a leghatározottabban szembefordul a bakunini anarchizmussal, az anarcho-szindikalizmussal, az opportunizmus baloldali mezbe öltözött visszájával, síkraszállnak a polgári demokrácia által legálisan nyújtott lehetőségek maximális kihasználása mellett — ugyanakkor harcot folytatnak a lehetőségek opportunistá értelmzése, a legalitás minden áron való megtartása, a parlamenti kretenizmus ellen.

Marx és Engels munkásságának mindvégig jellemzője az alapvető elméleti-filozófiai koncepcióhoz való következetes ragaszkodás — tevékenységüknek ugyanakkor másik vonása a soha meg nem szűnő újítás, saját korábbi álláspontjaik szakadatlan kritikus vizsgálata és — ha szükséges — túlhaladása is. Míg az előző mozzanat tanításukat következetesen végigvitt, egységes, rendszeres teóriává tette — a másik biztosította, hogy elméletük „a valóság tudatos reflexiója” lehessen, „up to date” eszme, a konkrét körülmények közt küzdő mozgalom vezérfonala.

Különösen radikális törésekre, egyes korábbi elméleti tételekkel való gyökeres szakításokra a történelem korszakfordulóin kerülhet sor. A történelmi haladás és ezen belül a munkásmozgalom fejlődésének fő szakaszai — miként ezt Lenin a marxizmus történelmi sorsfordulóiról szóló cikkében írta — egyben elméleti fejlődésének jelentős periódusait is jelzik. Ez a szabályszerűség a marxizmus történetében is megnyilvánul. A múlt század kilencvenes éveiben, a klasszikus kapitalizmusból az imperializmusba való átmenet meggyorsulása idején már szemmel látható, hogy az új történelmi körülmények megkövetelik az újabb elméleti általánosítást, az „elmélet hozzáigazítását” a megváltozott valósághoz. Az imperializmus korszakával bekövetkező nagyarányú gazdasági és társadalmi átalakulások eredményeként például végbemegy egy sajátos fejlődés a politikai életben, a proletár osztályharc feltételeiben, ami a marxi elmélet sajátos aspektusváltását követeli meg. Marx és Engels idején a munkásosztály szervezetei üldözött, legjobb esetben megtűrt, a legális tevékenység minimális lehetőségeivel bíró egyesülések voltak. Ilyen viszonyok közt a marxizmus megalapozói mesterien valósították meg az akkoriban adott lehetőségek realizálását, a munkásosztály érdekeinek elvi és gyakorlati manifesztálását. A munkásosztályt „önmagában álló osztályból” „önmagáért való osztállyá”, a fennálló polgári rend legszélsőbb, valóban forradalmi ellenzékévé kovácsolták.

A munkásosztály az 1848 — 49-es forradalmakat és a párizsi kommün idejét kivéve — csak a múlt század kilencvenes éveiben jutott sajátos, új szerephez. Harcai, főleg a polgári demokratikus rendszerekben, arra kényszerítették a burzsoáziát, hogy fokozatosan megadja a választás és a képviselőlet jogát a dolgozók mind nagyobb tömegeinek. A munkásmozgalom ily módon mintegy betört a törvényesség sáncaiba, meghatározott, elismert pozícióra, állandó helyre tett szert a burzsoázia politikai rendszerén belül. A polgárság e fordulat nyomán arra kényszerült, hogy a munkásosztály osztályharcos szervezeteinek ellensúlyozására létrehozza saját szervezeteit, és a dolgozó tömegek elmaradottabb részét aktivizálva, saját befolyása alá vonva, megszervezze és az osztályöntudatos dolgozók elleni harcba vesse őket. Az imperialistáknak a világ újrafelosztásáért folytatott harcban, a békében éppúgy, mint a háborúban, ugyancsak tömegbázisra van szükségük. Ezt szolgálja egyrészt a tömegek burzsoá szellemű megszervezése, másrészt a tömegbefolyásoló eszközök hatványozott és intenzív felhasználása arra, hogy a közvéleményt, amely jelentős erővé vált, meg-

dolgozzák. A politikai harc színtere hallatlanul kiszélesedett, megélenkült, a tömegek mind jobban, mind aktívabban, mind hatásosabban vesznek részt a politikai folyamatban. Ennek nyomán az uralkodó osztály arra kényszerül, hogy politikáját tömegek a előtt népszerűvé igyekezzék tenni és saját érdekeit a tömegek ügyeként jelenítse meg.

Engels az élete utolsó éveiben írt munkáiban kísérletet tesz a kapitalizmus új jelenségeinek megragadására, és páratlan éleslátással tárja fel az új helyzet egyes jellemző vonásait és tendenciáit. Így például az *Osztályharcok Franciaországban* 1895-ös előszavában helyesen ismeri fel és jellemzi a mai burzsoá politikai tudomány által a „tömegdemokrácia” terminusával kifejezett jelenség kialakulását, lényegét, és jelöli meg az osztályharcos munkásmozgalom ebből fakadó új feladatait. Rámutat arra, hogy a munkásságnak ezen az új terepen aratott egyre újabb sikerei és eredményei nyomán a tőkés osztály mindinkább saját törvényességének megsértésére, sőt felszámolására kényszerül. Engels a forradalmi politika új módon való folytatására szólított fel. A munkásosztály használja fel az új lehetőségeket arra, hogy a polgári alkotmány sáncain belülről „a burzsoáziát szinte a saját törvényességével fojtja meg.” Ha pedig a tőkés osztály saját törvényes rendjének felrugásával ellenforradalmi akciót kísérel meg, úgy a munkásosztály álljon készen a más eszközökkel folytatott harcra.

Engelsnek az a törekvése, hogy a marxista elméletet a megváltozott gyakorlatnak megfelelően fejlessze, értetlenségre, sőt elutasításra talált a nemzetközi munkásmozgalom akkori „ortodox marxista” vezetőinek nagy részénél. Engels halála után pedig hosszú ideig még csak kísérletet sem tesznek ilyen irányú munkásságának folytatására.

Részben Bernstein érdeme a marxi teória előtt álló feladatnak, az új helyzet elméleti általánosítása, a meglevő eszmei értékek felülvizsgálata és szükség esetén átértékelése tennivalóinak felismerése. Bernstein azonban ezt a marxizmus „liberalizálásával”, a polgári elmélet tételeinek a marxizmusba való közvetlen átvételével „oldotta meg”. Ezt az eljárását, amely korábbi opportunisták álláspontjainak felelt meg, azzal próbálta leplezni és indokolni, hogy a kapitalizmus egyes új jelenségei — állítólag — teljességgel ellentmondanak a marxi téziseknek.

Az „ortodox marxizmus” nagyjai Kautsky, Plehanov és társaik —, akik jelentkezésekor felismerték az új tan revizionista jellegét, és felvették a harcot ellene, dogmatikus, doktrinér álláspontjuk következtében — jobb belátásuk ellenére — a revizionizmust igazolni látszó és általuk megmagyarázhatatlanul maradt tények nyomására elkerülhetetlenül és fokozatosan engedni kényszerültek.

A munkásmozgalom revizionista, illetve fokozatosan opportunistává váló elemei a fentebb említett gazdasági és politikai fejlődést a tőkés rend gyökeres megváltozásának fogták fel. A munkásmozgalmat, amely kívívta, hogy a burzsoá politikai rendszer legális része legyen, továbbra is az „őfelsége ellenzéke” szerepkörében kívánták meghagyni. A nyomást nem egyszer csak a miniszteri bársonyszékek meghódítására, csupán az osztályegyüttműködésen alapuló „millerandista” politika keretei közötti kicsinyes taktikázásra akarták felhasználni. A velük szembenálló forradalmi elemek, Lafargue, Guesde, Karl Liebknecht, Rosa Luxemburg, Bebel és mások határozottan elutasították e programot. Túl kívántak jutni a burzsoá legalitás pusztá kihatolásán, ennek útját-módját azonban nem tudták megfogalmazni.

A történelem sajátos körülményei közepette a megoldást olyan országban munkálták ki, ahol a modern kapitalizmus, illetve a „tömegdemokrácia” számos jelensége hosszú ideig teljesen hiányzott, majd később is csak rendkívül korlátozottan valósult meg. Lenin volt az, aki az új történelmi viszonyok szabta feladatokat helyesen tudatosította, és a marxizmust ténylegesen és hatékonyan hozzájuk tudta igazítani. E történelmi jelentőségű tevékenységében az *elméleti és a gyakorlati, a nemzetközi és a nemzeti aspektusok szervesen* olvadtak egybe. Lenin az orosz munkásmozgalom egyik vezéréként lépett fel, aki felülmúlhatatlan pontossággal ismerte saját hazája viszonyait. A narodnyikokkal, a legális marxistákkal folytatott vita, az orosz munkásosztály osztályá szervezésének, a marxista munkásmozgalom szervezeti kiépítésének, e mozgalom taktikája és stratégiája kialakításának, majd a forradalmi mozgalom vezetésének grandiózus feladata megkövetelte, hogy a marxi elmélet segítségével részleteiben és egészében is felmérje hazája viszonyait. A cári Oroszországról szóló munkái *Az úgynevezett piackérdésről, a Kik azok a népbárátok. . . , A narodnyikság gazdasági tartalma és bírálata Sztruve úr könyvében, A kapitalizmus fejlődése Oroszországban* — és a többiek, a falu, a gyári munkásság helyzetéről szóló analízisei, az akkori orosz valóság felülmúlhatatlan közgazdasági, szociológiai, történeti és elméleti elemzései. A legkülönbözőbb viszonyokat, a fejlettebb kapitalista nyugati területektől a prekapitalista formációkkal terhelt körzetekig magában foglaló Orosz Birodalom adekvát ismerete tette lehetővé Lenin számára, hogy minden doktriniségtől mentes pontos harci irányvonalat szabjon az oroszországi munkásmozgalom számára. Ezen a szilárd tudásbázison, pontos helyzetismereten nyugszanak Leninnek a politikai kérdésekben kialakított állásfoglalásai.

Mi ennek a lenini programnak máig is érvényes lényege? Az az alapvető megállapítás, hogy a marxista munkásmozgalomnak a társadalmi harcok nem csupán *egyik*, hanem *az egész társadalom* haladó erőit tudatosan vezető erejének kell lennie. Befolyását *valamennyi társadalmi osztályra és rétegre ki kell terjesztenie*. Nem csupán egy meghatározott, ellenzéki seregbe szorított partikuláris érdekért kell szót emelnie és tevékenykednie, hanem az egész társadalom progresszív átalakulásának széles körű minden szempontot mérlegelő konstruktív programját kell nyújtania. A munkásosztály és ezen túl az *egész nép* ügyének szem előtt tartása, a népi érdeket szolgáló, a kormányon és hatalmon kívül is felelős, államalkotó erőkért való fellépés — ez kell, hogy jellemezze a kommunista pártot. A munkásmozgalomnak haladó programja megvalósításához *az egész dolgozó társadalom* bizalmát és támogatását meg kell nyernie.

A kommunista mozgalom ennek megfelelően tevékenykedett és tevékenykedik. Nem elégedett meg és ma sem elégszik meg a pusztá ellenzékieskedéssel, hanem az *egész társadalom* érdekét szolgáló cselekvés reális, elvi és gyakorlati alternatíváját testesíti meg. Ez az állásfoglalás a munkásosztály önmagáért való „osztály”-kénti fellépésének magasabb szintre emelése és továbbfejlesztése.⁵

⁵ Ezt az irányvonalat Lenin elméleti munkásságának korai szakaszától kezdve egész életművében megfigyelhetjük. Csak példaként említjük meg a *Mi a teendő* c. művét. A munkásosztálynak a demokrácia élharcosává, az egész nép vezetőjévé kell válnia — írja a marxista párt- és munkásmozgalomnak ebben az ideológiai alapvetésében. Részletesen leírja, milyen cselekvési programot jelent ez. „A szociáldemokratáknak ahhoz, hogy politikai tudással vértessék fel a munkásokat, el kell menniük a lakosság valamennyi osztályához, minden irányban szét kell küldeniük hadseregük osztályait”, a szociáldemokra-

Lenin elmélete azonban nemcsak a munkásmozgalom taktikájának új, korszerű megfogalmazása. Mint Marx és Engels gondolatainak folytatása és továbbvitele — *univerzális jellegű elmélet* is. Erről nem egyszer el szoktak felejtkezni, és ezt tagadják azok, akik a leninizmusban valamiféle paraszti-szocialista elméletet látnak, vagy pedig speciális orosz tannak, illetve a „hagyományos orosz nacionalizmus” korszerű formájának tartják. Oly tévedés ez, amelyben nemcsak az orosz trockisták, illetve a szociáldemokraták többsége, hanem a mai burzsoá „szovjetológusok”, „marxológusok” is osztoznak. A leninizmus vizsgálatának és problémamegoldásainak köre kiterjed a társadalmi élet *valamennyi* területére. A leninizmus egyszerre filozófiai tanítás és történeti, közgazdasági, szociológiai, politikai elmélet — egész szellemi univerzum, a természet és a társadalom fő, lényeges vonásainak *komplex* tükrözése.

Az orosz marxista munkásmozgalom konkrét feladatainak a megfogalmazásakor Lenin az iránymutatót marxi-engelsi gondolatokat nemcsak kibontja, konkretizálja, hanem egyben tovább is fejleszti. Abban az országban, amelyben a proletariátus kisebbség a kispolgárság tengerében, különös erővel hangsúlyozza eszmei elődeinek a munkásosztály hegemon szerepéről szóló gondolatait. Az agrárkérdés elemzésével jut el a munkás-paraszt szövetségről szóló tanítás sokoldalú kifejtéséig. Az oroszországi nemzeti kérdés és az imperializmus viszonyaihoz fűződő összefüggéseinek feltárásával fejleszti tovább Marxnak a nemzeti kérdéstről vallott nézeteit a nemzeti-gyarmati kérdés marxi-lenini elméletévé. A késői polgári forradalmak sajátosságainak vizsgálata segítette a munkásosztály vezette polgári forradalom, a munkás-paraszt demokratikus diktatúra gondolatának megfogalmazásában, a permanens forradalom marxista elméletének megújításában. Lenin kiemeli a feledés homályából a kommunista pártra, a proletárdiktatúrára vonatkozó marxi gondolatokat, és az orosz helyzetre és az imperializmus korszakára alkalmazva és továbbfejlesztve őket eljut az új típusú párt felépítésének és a szocialista forradalom huszadik század eleji megvalósításának tudományos programjához. Lenin e tételekben, miként más, programatikus jelentőségű megnyilvánulásaiban is, a marxi-engelsi gondolatokat „akklimatizálja” a sajátos orosz viszonyokhoz. Ugyanakkor „asszimilál-

tának *néprtribunnak* kell lennie, „aki reagálni tud az önkény és az elnyomás minden megnyilvánulására, bárhol történjék, bármely réteget vagy osztályt érintsen is, aki mindezeket a jelenségeket általánosítani tudja a rendőri erőszak és a kapitalista kizsákmányolás egységes képében, aki minden apróságot ki tud használni arra, hogy *mindenki előtt* kifejtse szocialista meggyőződését és demokratikus követeléseit, hogy *minden egyes emberrel* megértesse a proletariátus felszabadító harcának világtörténelmi jelentőségét”. A kommunisták minden forradalmi mozgalmat támogatnak, hangsúlyozza Lenin, tehát „kötelességünk *az egész nép előtt* ismertetni és hangsúlyozni az *általános demokratikus feladatokat*, egy pillanatra sem titkolva szocialista meggyőződésünket. Nem szociáldemokrata az, aki a gyakorlatban megfeledkezik arról a kötelességről, hogy minden általános demokratikus kérdés feltevésében, kiélezésében és megoldásában *élen kell járnia*”. Nem elég ha élcspatnak nevezzük magunkat — szögezi le —, „úgy is kell cselekedni, hogy *valamennyi* többi csapat lássa és kénytelen legyen elismerni, hogy mi haladunk az élen”. A különböző társadalmi rétegek résztvehetnek és szükségszerűen részt is fognak venni az önkényuralom megdöntésében — állapítja meg Lenin; „... a „különböző ellenzéki rétegeknek” ezt az „aktív tevékenységét” pedig nemcsak irányíthatjuk, de feltétlenül irányítanunk is kell, ha „élcspat” akarunk lenni... Nekünk kell vállalni azt a feladatot, hogy a *mi* pártunk vezetése alatt olyan mindenre kiterjedő politikai harcot szervezzünk, hogy ezt a harcot és ezt a pártot valamennyi ellenzéki réteg támogathassa és erejéhez mérten valóban támogassa is.” (Lenin: *Összes Művei*, 5. köt. Kossuth, 1964. 73., 74., 76., 77. és 79. o.)

hatóságuk” és a konkrét körülmények közötti használhatóságuk kimutatásával általános érvényességüket is bizonyítja.

Lenin az imperializmus és a proletárforradalmak korában tevékenykedett. A *Tőke* továbbfejlesztése volt kora általános törvényszerűségeinek feltárása. Ezen az általános analízisen nyugodott a szocializmusba való átmenet elméleti és gyakorlati kérdéseinek kimunkálása. Eközben elkerülhetetlenül kényszerült arra, hogy az előző történelmi korszak viszonyait adekvátan kifejező, de az új körülmények közt relatív igazságnak bizonyult tételeket újakkal váltsa fel. Felmérhetetlen jelentőségű volt például az a felismerése, hogy a proletárforradalom kezdetben győzhet egynéhány vagy akár csak egy országban is. Ez a megállapítás magában foglalta annak feltételezését, hogy a szocialista forradalom a különböző országokban és történelmi időszakokban eltérő formákat ölt. Ez a gondolat módosította azt a korábbi elképzelést is, hogy a társadalom e radikális átalakítása minden országban nagyjából azonos úton lehet csak végbe, arra ösztönözve ma is a forradalmi marxista gondolkodást, a kommunista mozgalmat, hogy lelje fel a konkrét történelmi feltételek determinálta átmenet sajátos útjait és módszereit. Lenin, aki a tőkés rend válságai, a forradalmi összeütközések, a háborús konfliktusok, a tőkés társadalom dinamikus mozgása, viharai idején élt, kidolgozta a szocialista forradalomba ilyen feltételek közötti átmenet programját. Azt az irányvonalat, amelynek realizálása az első világháborús válságot a kapitalizmus egészének válságává fejlesztette, és a győztes Októberi Forradalommal a tőkés világszisztéma kizárólagos jellegének megbomlására vezetett. Lenin vezetése alatt alakult ki és erősödött, meg a világ első szocialista országa. Államférfiként, tehát nemcsak elméleti tevékenységgel, hanem a marxi-lenini programot gyakorlatilag is realizálva próbálta és bizonyította be alapvető helyességét. Ugyanakkor egy viszonylag elmaradott ország gyakorlatának tapasztalataival egészítette ki a kommunizmusba való átmenetre vonatkozó marxi tételeket, ezzel továbbfejlesztve a szocialista építés marxi irányvonalát.

A helyzet adekvát felmérése alátámasztotta Lenin ama következtetését, hogy hazája haladó erői csakis a nemzetközi proletármozgalommal való megbonthatatlan kapcsolatban érhetik el győzelmüket. Az orosz munkásmozgalom Lenin vezette szárnya kezdettől fogva és következetesen internacionalista volt. A legszorosabb kapcsolatot tartotta fenn a második Internacionáléval és pártjaival, szakadatlanul tanulmányozta tapasztalataikat, aktívan állást foglalt a nemzetközi mozgalom legkülönbözőbb kérdéseiben. Ez tette lehetővé, hogy a leninizmus leküzdje a provincializmust, azt a veszélyt, amely egy ország ügyéért aktívan munkálkodókat rabul ejtéssel fenyegeti, mégpedig annál nagyobb mértékben, minél elmaradottabbak és ennél fogva minél sajátosabbak, az általános fejlődésmentől eltérőbbek az adott ország viszonyai.

Az orosz valóság adekvát feltárása, az a tény, hogy Lenin helyzetanalíziseinek és állásfoglalásainak elméleti alapja az univerzális jellegű marxista teória volt, lehetővé tette, hogy megállapításai és következtetései ne maradjanak a speciális orosz jelenségek sajátos tükrözései. Lenin munkássága nyomán az egyesben, a különösenben az általános tárult fel, nemcsak a kapitalizmus marxi analízisének megnyilvánulása, hanem az imperializmus új törvényei is. Az általános marxi elmélet — továbbá — kiegészült az általános törvények a sajátos viszonyok közötti megnyilvánulását pontosan visszatükröző elmélettel. És mivel az ezt a sajátost megragadó teória a huszadik századi emberiség túlnyomó többségének „normális”, mindennapi körülményeit, illetve hozzá-

juk hasonló viszonyokat fejezett ki, megkezdődhetett a leninizmus megállapításával gazdagodott marxi elmélet, a marxizmus-leninizmus világot hódító diadalútjának korszaka.

Lenin elméleti és gyakorlati munkássága, a leninizmus egésze ily módon az általános, elméleti alapvetést jelentő marxi-engelsi tételek és a szocialista valóságban való realizálódásuk közötti összekötő láncszem, mely a marxizmus-leninizmus egységét fejezi ki.

A marxizmus-leninizmus elvei és a konkrét viszonyokra való alkotó alkalmazásuk és felhasználásuk nélkül a szocialista forradalom nagy októberi győzelme, az azóta bekövetkezett grandiózus fejlődés is elképzelhetetlen lett volna.

Lenin elméleti és gyakorlati tevékenységében, életművében tehát — mint látható — a marxizmussal való *tényleges kontinuitás* testesül meg. Lenin példája arra tanít, hogy a marxizmushoz való hűség nem a marxizmus betűihez való ragaszkodás és nem a klasszikusok tételeinek kanonizálása. Leninnél világosan tudatosult: a marxizmushoz való hűség egyet jelent az elmélet szakadatlan továbbfejlesztésével. Ennek megvalósításával Lenin a leghívebben követte Marx és Engels példáját. Amikor Lenin — esetenként — szembefordul a marxizmus klasszikusainak *egyes*, a valóság által túlhaladottnak bizonyult tételeivel, ezt a marxizmus *egészével* való *szerves* kapcsolatban, szellemével megegyezően és a marxizmus élő jellegének megőrzésére teszi.

A marxi-lenini elmélet ilyen értelmű kontinuitását nem lehet eléggé hangsúlyozni. A marxi-lenini elmélet vállalásának, a hozzá való hűségnek csupán egyik oldala az, hogy a személyi kultusz alatt méltatlanul háttérbe szorított klasszikusaink írásait felkutatjuk, kiadjuk, és a lehető legteljesebb mértékben hozzáférhetővé, érthetővé tesszük a széles tömegek számára.

A marxizmushoz való hűség természetesen ma is megköveteli, hogy a megváltozott valóságban is helytálló tételeit következetesen és állhatatosan védelmezzük, argumentációjukat felfrissítsük, korszerűsítsük és kiszélesítsük. Ugyanakkor viszont éppen ugyenezen marxi-lenini eszmei hagyaték iránti hűség azt is megköveteli, hogy ne tekintsük tabunak, ne engedjük dogmává merevedni — amivel a marxizmus megalapozói is mindenkor szembeálltak. A jelenlegi történelmi korszak új viszonyai — a tudományos-technikai forradalom tényei, az, hogy a technikai fejlődés megteremtette azt a lehetőséget, hogy az emberiség előtt alternatívaként megjelenhessen az emberiség kollektív megsemmisítésének reális perspektívája, továbbá a két világrendszer fejlődése, egymásra gyakorolt hatása, versenye, harca, a „harmadik világ” progressziója korunk két vonzási központjának erőterében, a szellemi élet új jelenségei — egyaránt szükségképpen új marxi-lenini gondolati szintézist követelnek meg.

A marxizmushoz való *tényleges hűség* a jelenkorban parancsoló követelményként szegezi szembe a teoretikusokkal, a politikusokkal, hogy a marxi-lenini elméletet a megváltozott körülményekhez igazítsák, hogy az új jelenségek általánosításával újabb elméleti és gyakorlati eredményekhez jussanak, s eközben bátran vessék el az idejétmúlt, túlhaladott álláspontokat. A marxi-lenini elmélet iránti odaadás azt követeli, hogy a maradandó és általános érvényű tételek megtartásával, ezek alapján haladják túl az időlegest, a korlátozottat, a partikulárist — azt a konkrét relációt, azt a kontextust, amelybe klasszikusaink gondolatai belekövesedtek. A marxi-lenini elmélet betűje kedvéért ne áldozzák fel tanításunk lényegét, hanem ha szükséges, bátran, új elméleti tételek, új fogalmak, új eljárások segítségével minél adekvátábban legyenek képesek tükrözni a mozgó dinamikus valóságot.

III.

A marxizmus-leninizmus megalapozásában és fejlesztésében Marx, Engels és Lenin óriási egyéni teljesítménye jut kifejezésre. Munkásságuk nemcsak a valóság legáltalánosabb törvényeinek valóságghú kifejezése, egy tudományos, igaz és ezért felbecsülhetetlen értékű filozófia, politikai gazdaságtan és politikai elmélet, hanem a múlt század negyvenes éveitől a jelen század húszas évei derekáig terjedő nyolc évtized valóságának, fő gyakorlati és elméleti problémáinak adekvát tükrözése.

Miként az 1843-tól 1895-ig terjedő fél évszázad minden lényeges társadalmi eseménye, elméleti problémája a marxi-engelsi elemzés tárgyává válik, melyben a marxizmus klasszikusai kifejtik programatikus álláspontjukat, úgy a múlt század kilencvenes évei derekától a Lenin haláláig terjedő harminc év alatt nem találni olyan lényeges gyakorlati politikai vagy elméleti kérdést, törekvést, amelyben Lenin nem fejezte volna ki a marxizmus autentikus álláspontját. Műveinek hatvan kötete a korabeli történelem és eszmei fejlődés marxista enciklopédiája, a korral foglalkozó ideológusok felbecsülhetetlen értékű forrásmunkája, ugyanakkor a mai kor hasonló problémáira való helyes válaszadás kimeríthetetlen tárháza.

Filozófia és politikai gazdaságtan, politikai elmélet és esztétika, vezetéstudomány és szociológia, történelem és gyakorlati vezetés, etika és eszmetörténet — nincsen olyan lényeges terület és fontos kérdés, amelyet ne tárgyaltak volna és amellyel kapcsolatban ne fejeztek volna ki valami jelentőset, újat és értékeset. Ez a sokoldalúság, az erudíció ekkora megnyilvánulása, az eszmék és a gondolkodók történetében páratlan és felülmulthatatlan teljesítmény.

Marx, Engels és Lenin grandiózus műve történelmileg bizonyára megismételhetetlen jelenség. Nem klasszikusaink zsenialitása okán, hanem azért, mert azok a körülmények sajátosak és többé meg nem ismétlődők, amelyek között a marxizmus-leninizmus megalapozói tevékenykedtek. Fellépésük arra a történelemben viszonylag rövid ideig tartó korszakra esik, amikor a kapitalizmus meghódítja a világot, egységes világrendszerre válik, és ugyanakkor a maroknyi imperialista nagyhatalom rendszerétől való függés következtében a „világtörténelmet Európában írják”, vagyis, amit itt elhatároznak, alapvonásaiban meghatározza a világ többi részének eseményeit. Ez tette lehetővé, hogy mint az akkori történelem e „kohójának” zseniális képességekkel bíró gondolkodói, harcainak aktív részesei a valóság lényeges folyamatainak adekvát tükrözői és egyben a világtörténelem eddig legnagyobb hatású formálói lehessenek.

Már Lenin idejében ez a helyzet változni kezd. Az Egyesült Államok az első világháborúval kezdődően fokozatosan elsőrendű hatalommá válik, és ezzel a kapitalista világrendszer bicentrálissá alakul át. A világháború során a gyarmati országokat bevonják anyaországaik harcaiba, és ezzel együtt hadviselőként, a „fehér ember” harcaiban mérleg nyelveként a világtörténelmi folyamatba. A Nagy Októberi Szocialista forradalom győzelmével pedig a kapitalista világrendszer mellett megjelenik a szocialista társadalom — nemcsak a kizsákmányolás rendjének eddigi oszthatatlanságát bontva, szüntetve meg, hanem egyben — s azóta egyre növekvő mértékben — a dolgozó osztályokat és az elnyomott nemzeteket aktivizálva, a történelmi folyamat aktív szereplőivé téve. A két világrendszer kialakulása, a második világháború után korunk

történéseinek tengelyét képező harcuk ezt a folyamatot tovább fejlesztette. A világtörténelem eddig is mindig az egész emberiség története volt, a különböző világrészek népei azonban eltérő módon szóltak bele: egyesek aktív szubjektumait alkották, mások ezek érdekkielégítésének, céljaik elérésének passzív eszközei voltak. A gigantikus méretű átalakulások eredményeként *a világtörténelem a huszadik század közepére vált valóban azzá, ami fogalma, lényege szerint: az aktívan, öntevékenyen fellépő népekből nemzetekből álló egész emberiség történetévé.* Helyzetük, törekvéseik, akcióik számbaveendőkké és fontosakká lettek mindazok számára, akik a valóságos társadalmi életre tényleges hatást kívánnak gyakorolni. A jelenlegi világhelyzetben egy vietnami háború vagy egy ghanai puccs, egy bhutani lázadás — bár a tényleges hatalmi központoktól, sőt még perifériáiktól is messze végbemenő történés — óriási jelentőséggel bír, a két világrendszer harcának megnyilvánulása, erőviszonyai eltolódásának tényezője lehet, és ezért egyáltalán nem közömbös egyetlen politikai erő számára sem. Bármely kis esemény ily módon ma már majdnem minden esetben magában hordja további eszkáliciójának lehetőségét, olyan jellegű fejlődés tendenciáját, amely végső soron a két világrendszer összezsapásához, az egész emberiség kollektív öngyilkosságához vezethet.

A történelmi folyamat — a vezető hatalmakat véve számba — policentrikussá vált. Az egész emberiség tevékenysége pedig — a világ különböző partikuláris részeinek fent jelzett csaknem azonos fontosságából fakadóan — plurális jelleget öltött.

A történelmi folyamatnak ez a kiszélesedése teljességgel kizárja, hogy bármely mégoly erős hatalmú centrumból megszabják a világ eseményeinek alakulását. Ezzel lehetetlenné és eredménytelenné válik a kizárólag egy központból kiinduló vizsgálat. Tudományos szempontból tehát abszurdá lesz a problémáknak mind Európa-centrikus, mind az Amerika- vagy Ázsia-centrikus megoldása. A világ valóságos megértése nemcsak központjainak, hanem csakis összes alkotó részeinek és kölcsönhatásaik totális és adekvát tükrözésével képzelhető el. Ez viszont csakis kollektív erőfeszítéssel, a haladó elmék összefogott, célszerű tevékenységével valósítható meg. Ezt ismerte fel és érvényesítette a politikai harc szférájában a kommunista világmozgalom, amikor a Komintern, a monocentrikus irányítás felszámolása után egyrészt a különböző kommunista pártok önálló helyzetanalízise és problémamegoldásai, másrészt a kommunista mozgalom időszakos tanácskozásai, a szerzett tapasztalatok kollektív megvitatása és szintézise mellett foglalt állást. (Más kérdés, hogy ezt a helyes elvet a személyi kultusz hatására a gyakorlatban nem egyszer eltorzították.) A mai helyzet szükségképpen megköveteli, hogy a munkásmozgalom a különböző viszonyoknak és történelmi szituációknak megfelelő sajátos taktikát dolgozzon ki és sajátos praxist folytasson, de úgy, hogy irányvonalában ugyanakkor legmesszebbmenően figyelembe vegye az összmozgalom érdekeit. Ezért harcol a kommunista mozgalom az ellen, hogy bármely országot, pártot a központjának tartsanak, illetve a különböző kérdéseket akár mono-, akár policentrista módon közelítsék meg. Tudományos szempontból is visszalépést jelent tehát, ha egyes mozgalmak vezetői a moszkvai központ megszűnése után pl. a pekingi mellett törnek lándzsát, az Európa-centrizmus lehetőtlenné válása után a „harmadik világnak” a forradalmak központjává válását hirdetik.

A világtörténelmi folyamat említett *extenzív* kiszélesedése mellett az *intenzív* fejlődés is lehetetlenné teszi az egyes egyénekhez fűződő elméleti szintézist. Az elmondottakon túl már csak azért is, mert a bekövetkezett változások

sok hatására megváltozott a Marx, Engels, Lenin által létrehozott elmélet helye és ezzel együtt szerepe is a világ történéseiben. A marxizmus klasszikusai a marxi-lenini álláspont alapjait rakták le. A gyakorlat *egyes* mozzanatain mutatták be érvényesítésének módját és bizonyították be helyességét. Egy *partikulárisban* — a munkásmozgalom következetesen forradalmi szárnyában — jelentkező egyetemes emberi álláspontot manifesztáltak vele.

Nem kis mértékben éppen a vezérfonalul szolgáló igaz eszme győzelmének eredményeként, „az ésszerű valóságossá válása” következményeként egészen új helyzet állott elő: a marxizmus-leninizmus a győztes szocialista országokban uralkodó ideológiává vált, tekintélye azonban messze túlterjed a szocialista világrendszer határain, az általa vezetett kommunista mozgalom számos tőkés országban jelentős befolyást gyakorol a társadalom szellemi és politikai életére.

A marxi-lenini teória aktuális szerepe — e változások nyomán — jelentősen módosult. Feladata ma elsődlegesen nem az elméleti alapok lerakása, hanem ezeknek a *valóság totalitásával* való konfrontálása, a marxi-lenini megoldás kidolgozása a totálissá vált bonyolult valóság *összes* döntő kérdéseire. A szocialista országok, éppúgy mint a tőkés világ marxista ideológusainak tehát feladatukká vált az elmélet — Gramsci említette — *különböző ideológiai szintjeinek kimunkálása és az eredményeknek bevitele a széles tömegekbe*. Elképzelhetetlen, hogy e feladatokat elszigetelten tevékenykedő, egyes, mégoly kiváló emberek sikeresen, hatékonyan, minden vonatkozásra kiterjedő módon oldják meg. E grandiózus feladat teljesítése csupán az ideológiai terület *összes* marxista erőinek kollektív, összehangolt műve lehet.

Ezekből a tényekből is nyilvánvalóvá válhat, mennyire abszurd és tudományos szempontból is retrográd az a törekvés, amely korunk marxizmusát egy műbe — pl. Mao írásainak gyűjteményébe — kívánja sűríteni. Ez az eljárás márcsak azáltal is téves és káros, mivel elvileg és immanensen magában foglalja azt az előfeltevést, hogy a bonyolult és állandóan változó valóságot egy ember, mégpedig egy műben kifejezheti. De káros és elhibázott ez a módszer azért is, mert — még akkor is, ha nem, terhelnék ballasztként a doktrinárság megnyilvánulásai — szükségképpen megcsonkítja, elszegényíti a marxi-lenini elméletet, s az általánosság olyan fokán mozgó tételek gyűjteményévé változtatja, amelyeknek éppen elvont vagypedig triviális jellege teszi lehetővé, hogy bármikor, bármire alkalmazni lehessen őket. Ez teljességgel ellentmond a marxizmus-leninizmus élő szellemének, és lehetetlenné tenné, hogy a világ megváltoztatását segítő, szolgáló eszme legyen.

Ha a történelmi körülmények megváltoztása következtében többé nem lehetséges, hogy a valóság adekvát tükrözését egy vagy egynéhány kimagaslóan zseniális gondolkodó valósítsa meg, akkor szükségképpen egyedül a marxi-lenini elmélet *összes mai követőire* hárul ennek a világtörténelmi jelentőségű feladatnak a megoldása. Saját valóságuk adekvát tükrözésével, az egyesben rejlő általános feltárásával, a részmozzanatok igaz tükrözésének termékeny szintézisével, az általánosnak a különösre és az egyesre való alkotó és hatékony alkalmazásával a kor kis és nagy kérdéseinek autentikus, marxi-lenini szellemű megválaszolásával, az elmélet és gyakorlat szerves összekapcsolásával, a konzervatív, polgári-kispolgári tudat és hamis tudat leküzdésével valamennyiüknek gyarapítaniok és fejlesztieniök kell a marxizmus-leninizmust.

A marxizmus-leninizmus fejlesztésében, különösen a mai időszakban, nagy szerepet játszik a kommunista pártok irányította *kollektív* elméleti tevé-

kenység. Teoretikus tevékenység és politikai tevékenység, a teoretikus munkának és a párt társadalom átalakító tevékenységének összekapcsolódása eddig nem látott méreteket öltött. Ma már szinte teljesen elképzelhetetlen marxi alapokon álló, de a gyakorlati mozgalomtól elkülönülő teoretikus munkásság — az irodalmi-tudományos tevékenység *ilyen* értelemben valóban a pártmunka „kerekévé” és „csavarjává” vált. Az a tény azonban, hogy a valóság totális gondolati megragadása, a valóságos folyamatok való tudatos reflektálás csakis kollektívan, a marxista ideológusok, politikusok, e teória aktív híveinek, művelőinek együttes erőfeszítésével vihető végbe, nem jelenti és nem jelentheti az elméleti munkát végzők elszemélytelenedését, teoretikusainknak elszürkülését, azt, hogy az igazság pusztá szócsovévé, részfeladatok rutinszerű ellátójává redukálódna. E véglet, amely a személyi kultusszal terhelt időszakban nem egyszer a marxizmus pusztá kommentálásában, a marxi megállapítások absztrakt citálásában, közvetlen pártpolitikai célok eszmei alátámasztásában, a marxizmus elveire hivatkozó pragmatikus „megindokolásában” szélsőséges formában nyilvánult meg, ma sem teljesen leküzdött veszély. Az elmélet konkrét alkotásokba való összefoglalása, a konkrét kérdésekre adott válasz általában individuális cselekvés. Elméletünk annál hatásosabb, minél jobban megszabadul az elvont scientizmus végleteitől — minél jobban érződik rajta a teoretikus személyisége, annál inkább szolgálja a valóság átalakítását. Elméletünk annál hatékonyabb lesz, minél inkább ért a párt, a szocialista állam ahhoz, hogy a legkülönbözőbb ideológiai feladatok megoldására irányuló erőfeszítéseket a társadalom átalakításának szolgálatában összefogja. Ugyanakkor a teoretikus munkássága annál eredményesebb, minél jobban hangolja össze tevékenységét a gyakorlat szükségleteivel, minél inkább tényleges problémák megoldására irányul.

Egyetlen teória sem „élhet a múltjából”, abból a tekintélyből, amelyet korábbi helyesnek bizonyult válaszai neki a jelenben kölcsönözhetnek. Minden elmélet életképességének egyedüli mutatója az, hogy hogyan bírkózik meg a ma problémáival, mennyire hatékony vezérfonalként segíti a világ mai átalakítását. A marxizmus-leninizmus élő, eleven, forradalmi teóriaként fennmaradásának magában az eszme szellemében rejlő lehetőségét csakis a *mai* marxista-leninista ideológusok *alkotó* elméleti munkája válthatja valóra. Mindennapi tevékenységük, akár új törvényeket, elveket, összefüggéseket feltáró monográfiákban, akár „középszintű” elméletet megtestesítő munkákban, akár a köznapi lét jelentősebb vagy kisebb horderejű kérdéseire adott marxista válaszokban, akár más ideológiai tevékenységben jut kifejezésre, épp a marxi-lenini eszme továbbvitelében való közreműködése által nyer mélyebb értelmet és kap nagyszerű távlatot. De ebből következik a marxista-leninista ideológusoknak e tan sorsáért való óriási személy szerinti egyéni felelőssége is. Átfogja-e tevékenységük extenzíve és intenzíve a jelenkor egész valóságát, vagy pedig a jelentéktelen részletekbe ragadnak-e, doktrínérek vagy pedig problémaérzékenyek, alkotó jellegűek lesznek-e a ma kérdéseire adott válaszaik, az emberek értelmét, szívét megragadókká, a világot megváltoztató cselekvésre mozgósítókká válik-e munkásságuk — mindezek nemcsak a marxizmus-leninizmus, hanem a világ-történelmi fejlődés szempontjából is sorsdöntő kérdések.

ОКТЯБРЬ И ЖИВОЙ МАРКСИЗМ—ЛЕНИНИЗМ

Артур Киши

В начале статьи подчеркивается органическая связь между учением Маркса и ленинизмом, в связи с этим подвергаются критике как отрицательные воззрения социал-демократизма, так и попытки выделить заслуги Ленина, оттесняя Маркса и Энгельса на задний план. Вопреки доктринерским и анархическим взглядам статья подчеркивает, что реальное отношение к марксистско-ленинскому идейному наследству во всей его полноте заключается в том, что наряду с сохранением, развитием и защитой ценных и в наши дни актуальных положений нельзя умалчивать также и поиски, ошибки марксизма.

Марксизм сможет сохранить свою жизненность только непрерывно преодолевая свои решения, актуальные лишь в определенных конкретных ситуациях и проблемах — примером понимания этого может служить именно деятельность Ленина, Маркса, Энгельса. Переход к империализму потребовал от теории более больших измерений, чем до этого, и заставил «приспособить» марксову теорию к новым условиям. Это дело, начатое Энгельсом, но не законченное им, завершил Ленин: утверждая марксизм в специфических условиях российской монархии, он доказал, что эта теория имеет всеобщее значение. Дополняя ее, и изменяя некоторые положения, исходя из условий отсталой в смысле капиталистического развития страны (а эти условия между тем подобны обстоятельствам жизни большей части человечества) он способствовал тому, что это учение в форме марксизма-ленинизма начало завоевывать признание во всем мире и содержать первые прочные победы.

В прошлом веке и даже в первые десятилетия нашего века было еще возможно, что отдельные лица — Маркс, Энгельс Ленин — осуществили адекватное отражение главных черт действительности. В настоящее же время из-за экстенсивного и интенсивного развития процесса мировой истории невозможно, чтобы кто-то один мог охватить действительность во всей ее полноте и смог бы правильно и исчерпывающе отразить ее различные стороны. Это может быть осуществлено лишь коллективным трудом марксистских идеологов — отсюда их огромная ответственность за судьбу и за живой характер марксизма-ленинизма.

OCTOBER AND THE LIVING MARXISM-LENINISM

by A. Kiss

In introduction the article emphasizes the organic relationship between the theses of Marxism and Leninism. The author criticizes the standpoints of socialdemocratism denying this connection and the method which is intending to stress Lenin's results surpassing Marx and Engels. In contrast to the doctrinarian and anarchist standpoints it is underlined in the article that beside the realistic attitude to the legacy of Marxism and Leninism: remembering, developing and defending its doctrines which to-day still are valuable and effective, the errors of Marxism must not be concealed. Marxism can keep its vivacity only with a continous transcending of solutions of concrete situations and problems. — Recognition of this has been represented just by the work of Marx, Engels and Lenin. The transition towards imperialism calls for very important changes in theory, demanding the adjustment of the theses of Marxism to the new circumstances.

This work was begun by Engels — he could not finish it himself — but it was completed by Lenin. Lenin applying the Marxism to the particular conditions of the Russian Empire proved the theory to hold generally. Completing it and modifying some theses on the base of states of under developed countries examined from a capitalist point of view helped the doctrine to begin its world-wide progress and to gain the first constant victory.

In the last century, even in the first decades of the present century it was possible to achieve an adequate reflection of the main features of reality by single persons. (Marx, Engels, Lenin.) But at the present time, because of the extensive and intensive extension of the world-historical process, it is not possible anymore to have the reality perceived by one person in its totality. No single person would be able to reflect upon the different relations of reality rightly and exhaustively himself.

This task can be realized only by the collective work of the Marxist ideologists—their great responsibility for the Marxism and Leninism can be traced back to this point.

A céltudatos tevékenység filozófiai tartalma

I. A szükséglet¹

RÓZSAHEGYI TIBORNÉ

A cél-viszony filozófiai tartalmának, általános filozófiai jellemzőinek, belső struktúrájának elemzésekor az emberi tevékenység *társadalmi meghatározottságából* kell kiindulnunk. Mindenekelőtt azt kell megvizsgáljunk, *miféle* társadalmi tartalmak és *hogyan* tevődnek át az egyéni célok eszmei síkjára és hogyan hatnak, milyen a „mozgásuk”.

Amikor a társadalmi meghatározottságból, egyén és társadalom viszonyából indulunk ki, ez természetesen nem jelenti azt, hogy e viszonyt a maga sokrétűségében, valamiféle „teljességében” igyekszünk számbavenni. A feladat — a tevékenység célszerű jellegének megértése — nyilvánvalóan mind az egyes ember, mind a társadalom vonatkozásában eleve *meghatározott* szempontot jelent, tehát korlátozást és szelektálást is feltételez. De nem csupán erről van szó. A cél-probléma marxista alapokon történő vizsgálata ma még igen kevés „kész”, kidolgozott aspektusra támaszkodhat, az első lépéseket ezért érthetően egy bizonyos elvontság, vázlatosság, a gondolati konkrétság hiánya jellemzi. A célszerűség kérdéseit számos különféle megközelítésben kell még elemeznünk ahhoz, hogy lényegében megoldottnak tekinthessük őket. Minderre azért kell utalnunk, hogy a most következő megoldási kísérletek szempontjai és igényei érthetők legyenek.

A célok konkrét tartalmukban felölelik az emberi élet egész gazdagságát, a tevékenység lehetséges vonatkozásainak minden körét: köznapi-gyakorlati és tudományos célok, politikai, gazdasági, erkölcsi stb. célok, illetve a tevékenység adekvát aspektusai — „a” célszerű tevékenység nyilván csak ebben a konkrét heterogenitásban létezik. A különös cél-típusok sajátosságaitól azonban most elvonatkoztatunk. A kiindulópontnál is. Vagyis a célok alapját képező társadalmi mozgás, a releváns társadalmi tartalmak számbavételénél *sem* e mozgás különböző szféráinak specifikumait elemezzük. Az adott esetben azonban ez mégsem eleve üres, spekulatív közelítés. Még hozzá azért nem, mert az a meglehetősen általánosságban megragadott társadalmi mozgás, az a társadalmi kép, amelyből kiindulunk, már tulajdonképpen konkluzió. A Marx által kidolgozott társadalom-felfogás adott szempontból jelentős eredményeit fogadjuk el alapnak, és ezek az eredmények már tartalmazzák a társadalmi mozgások konkrét gazdagságának elemzését a leglényegesebb területeken. Úgy gondoljuk, ez a társadalomkép elég alapot ad arra, hogy belőle a filozófiai általánosságban vett cél-viszony jellemző tartalmait kifejtessük, és hogy az így nyert — bár egyelőre nyilván még fogyatékos — kép minden általánossága ellenére is segít az egyes cél-szférák sajátosságainak kidolgozásában.

¹ A cikk a teleológia-problémával foglalkozó nagyobb munkának egy részlete.

Az az emberi viszony, amely a célok keletkezésében, tartalmuk meghatározásában valamiképpen alapvető szerepet játszik, a szükséglet. De miféle viszony az *emberi* szükséglet? A biológiai szükségletekről kiderült, hogy ezek, az organizmus életműködése során kialakuló fiziológiai egyensúlyviszonyok sajátos belső, pszichikus megjelenési formáiként, a környezettel való kapcsolatban az élőlény aktivitását, kezdeményező szerepét realizálják, pontosabban: ők maguk ez a kezdeményezés. A szükséglet megjelenése ezért tulajdonképpen annak kifejeződése, hogy az organizmus és a környezet kapcsolata nem a pólusok egyenrangúságát feltételező közömbös kölcsönhatás többé, hanem olyan viszony, amelyben az organizmus mindig önmagát „vetíti ki”, a környezethez való viszonya is mintegy az önmagához, saját „külső létéhez” való viszony. Ez ugyanakkor, a marx-i kifejezést használva, nem „viszonyulás”, az állat nem különbözteti meg önmagát a környezet tárgyaitól, s így a hozzájuk fűződő kapcsolatában tulajdonképpen e tárgyaknak is csak biológiai létük van. Az ember „születése” elsősorban azt jelenti, hogy ez a közvetlenség a társadalom által közvetítetté válik, aminek eredményeként az ember a tevékenysége objektumában már nem pusztá „jelzést”, hanem szükségleteit kielégíteni képes, önmagától különböző *tárgyat ismer meg*. Magukra a szükségletekre vonatkoztatva ezt a folyamatot az jellemzi, hogy az ember szükségletei társadalmi tartalmat nyernek, s így ezek már nem pusztá biológiai, hanem társadalmi léte fenntartásának követelményeit tükrözik. Ha tehát felelni akarunk arra a kérdésre, hogy mi az emberi szükségletek specifikus, az állat biológiai szükségletein túlmenő tartalma, mindenekelőtt azt kell megnéznünk, mit jelent egyáltalán e társadalmi lét és e követelmények az egyéni tevékenység számára.

a) Társadalmi lét és társadalmi szükséglet

Primitív fokon mindez nem jelentett többet, mint azt, hogy az ember — továbbra is létfenntartási indítékokat realizáló — tevékenysége *eszközt készítő és használó* voltában e tevékenység tartalmának és irányának társadalmi meghatározottsága, s így szükségletei konkrét tárgyi tartalmának *társadalmi függősége* fejeződik ki. De hogy ez a függőség mennyire formális vagy nem formális a szükségletet tekintve, ez tulajdonképpen csak abban a folyamatban bontakozik ki, amelyben a társadalom és az egyén szükségletei különválnak egymástól, amelyben az egyén leszakad a „közösség köldökzsinórjáról”. Mert igaz ugyan, hogy a „társadalmiság” a legprimitívebb szinten is megragadható az eszközkészítés és -használat mozzanatában, a társadalmi lét fenntartása mint az eszközök létrehozásának és reprodukálásának folyamata az egyedek tevékenységét motiváló biológiai szükségletektől megkülönböztethető *társadalmi* szükségesség, de ugyanakkor *alárendelt marad e biológiai szükségleteknek* mindaddig, amíg nem nő túl az egyed képességein, amíg csak mint az egyedi biológiai szükségletek közvetlen kielégítésének eszköze egzisztál. Ilyen körülmények között nyilvánvalóan még csupán a szükségletek emberivé válásának *megkezdődéséről* beszélhetünk, éppúgy mint ahogyan a társadalmiság kibontakozásának is csak a *csiráiról* a természettel folytatott anyagcsere folyamatán belül.

Az, hogy az eszközök készítése és reprodukálása a társadalom fennmaradása, a már elért színvonal fenntartása számára az alapvető szükségesség, természetesen, sohasem jelenti azt, hogy ez az *egyetlen* is. Maga az a tény, hogy

a munkaeszköz emberi érintkezési viszonyok eltárgyiasult hordozója, már feltételezi az *érintkezés* különböző formáinak létét és „újratermelésük” szükségességét. A nyelvi érintkezés („mögötte” a tapasztalatok szubjektív általánosításának képessége), a praktikus érintkezés, a magatartás bizonyos közösségi szabályozása mind a társadalmi lét szükséges mozzanatai. A primitív társadalmi lét és az egyéni tevékenység közvetlen egybeeséséből, a biológiai szükségletekhez való viszonyukból következik azonban, hogy a közösség életében önálló szerepük, önálló „objektívációs formáik” még nincsenek, közvetlenül alárendeltek tehát a természettel szembeni emberi erőt objektív tárgyi formában képviselő munkaeszközök mozgási folyamatának.

A munkaeszköz társadalmiságának kibontakozása, „láthatóvá” válása egyébként olyan hosszú történelmi folyamat, amelyben a civilizációra való áttérés sokkal inkább az első fokot, semmint a folyamat megtörténtét jelenti. Mi természetesen ennek a folyamatnak csupán néhány, számunkra érdekes mozzanatára utalhatunk itt.

A primitív munkaeszközök fejlődése — és ami ezzel egyet jelent, az emberi tevékenység gazdagodása és differenciálódása — természetesen elvezet ahhoz a ponthoz, amikor az eszközök rendelkezésre álló gazdagsága túlnő az egyes emberen. Egyelőre csak extenzív értelemben, amennyiben az ember továbbra is „ura” maradhat meghatározott, zárt munkafolyamatoknak, azaz *saját* tevékenysége bizonyos szükségleteit közvetlenül kielégítheti, egyre kevésbé képes azonban arra, hogy valamennyi, történelmileg kidolgozott tevékenységformát gyakorolja, és hogy valamennyi személyes szükségletét saját tevékenysége révén elégítse ki. Ennek közvetlen következménye ugyan „csak” a munkamegosztás továbbfejlődése, csak hogy most már teljesen új tartalommal. Míg a nemzetség virágkorában — Engels szavaival — „a munkamegosztás teljesen természetes”, azaz, amennyiben rögzített, annyiban „természeti alapjai” vannak, elsősorban a nő és a férfi között létezik, és legfeljebb „a fegyverek és szerszámok készítésében tanúsított különleges ügyesség”² eredményezhet ideiglenes munkamegosztást, a munka most bekövetkező megosztásának alapja a *társadalmi* egésszék az egyéni képességekhez és szükségletekhez való megváltozott viszonya. Éppen ezért hatása sem elsősorban az egyéni tevékenység struktúráján, hanem társadalmi szinten, az egyedek közötti viszonyok strukturális változásain mérhető le. Ime, ebben kerül először felszínre az eszköz társadalmi tartalma: az egyedek fölé növe *átalakítja viszonyait, társadalmi hatalomként lép fel.*

Ma ez az átalakítás természetesen rendkívül sokrétű és ellentmondásos folyamat. A társadalmi munkamegosztás mindenekelőtt természetesen megteremt egy újfajta emberi érintkezési forma, a termékek cseréjének lehetőségét és szükségességét. Az emberiség történelmi fejlődésének egyértelmű tanúsága szerint ez az az érintkezési forma, amely az emberi gazdagság folytonos növekedésének nélkülözhetetlen alapja és mozgatója. Első pillantásra kétségkívül azért, mert a csere a maga elvontságában tekintve a megosztott munkában egymástól elkülönült emberi képességek „természeti egyenlőtlenségét” egy „társadalmi egyenlőség” magasabb szintjében oldja fel.³ A természetes

² Engels: *A család, a magántulajdon és az állam eredete*. Marx—Engels Vél. Műv. II. köt. Kossuth, 1963. 278. o.

³ Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Dietz Verlag, Berlin 1953. 154. o.

adottságaiban korlátolt kapacitású egyedi ember számára megnyitja a tőle különbözők — „a társadalom” — heterogén gazdagságát. A csere azonban még elvontságában tekintve sem ilyen egyszerű és egyértelmű viszony. Az a bizonyos társadalmi egyenlőség, amelyet képvisel, az egyes embernek az a cserében megvalósuló lehetősége, hogy egyoldalú tevékenysége termékei ellenében egyenlő részese lehessen mindannak, amit a többiek állítottak elő, nyilvánvalóan ugyanebben az elvontságban tekintve, ugyanakkor egy újfajta megkötöttség, egy újfajta függőség is. Hiszen a cserében saját tevékenysége és szükségletei kielégítése közé beékelődik az a bizonyos idegen szükséglet is, amelynek tevékenysége tárgyi terméke meg *kell* hogy feleljen, egyébként tevékenysége saját szükségleteire való vonatkozását is elveszti, értelmetlenné válik. A természettől való függőség a cserében nyíltan *társadalmi függőséggé* változik, benne egészen más értelmet nyer a munka tárgyi terméke is: olyan erő lesz, amellyel az ember elsajátíthatja a társadalom gazdagságát, természeti formája számára másodrendűvé válik társadalmi funkciója mellett. Ilyenformán ugyan saját szükségleteinek „természeti kényszere” hajtja bele az embert a cserébe, de ugyanakkor idegen szükségletek „társadalmi kényszerétől” függ saját szükségleteinek realizálhatósága, s ez az ellentmondás a termék tárgyiságában „fogható meg”. A tárgy hatalom lesz, amelyért az ember megvásárolhatja a maga teljességét és amely *nélkül* saját egyoldalúsága rabja marad.

Emellett a csere természetesen sohasem valami elvontság, még akkor sem, ha egyedi formái konkrét esetlegességeitől elvonkoztatunk és társadalmi szinten vizsgáljuk. Történelmileg konkrét tartalmát nyilvánvalóan meghatározza a munkamegosztás foka és jellege, és ezen keresztül az emberi tevékenység fejlettségi szintje. Marmost a barbárság korában létrejövő első nagy társadalmi munkamegosztások (az állattenyésztés és a földművelés, majd a kézművesség különválása) egyrészt ugyan az eszközök és az emberi tevékenység viszonylagos gazdagodásán alapszanak, másrészt azonban ugyanennyire meghatározzák őket az emberi erők és képességek korlátai, az eszközök viszonylagos fejletlensége is. Az tudniillik, hogy bár az ember ezen a fokon már nem egyszerűen azt veszi el a természettől, amit az készen vagy majdnem készen ad, az eszközök segítségével most már *termel* is, ez a termelés azonban még igen-igen nagymértékben alapszik az ember teljes (elsősorban fizikai) igénybevételén, a „természetes” emberi munkaerőn. Egy állattenyésztéssel foglalkozó törzs számára a más törzsekkel folytatott csere lehetősége természetesen bizonyos tartalékok „felhalmozásán” túl is értelmessé teszi a felesleg termelését, a cserének ez az „ösztönző ereje” azonban az adott szinten elsősorban az emberi munkaerőt teszi új módon értékessé. A barbárság körülményei között ennek legkézenfekvőbb „nyilvánítási módja” például a korábban még semmire sem használható legyőzött ellenség most már kihasználható munkaerejének brutális kisajátítása és ezzel az emberi szolgaság megteremtése. Az első nagy társadalmi munkamegosztás létrehozta a rabszolgaságot — írja Engels.⁴ A munka termelékenységét ösztönző, elvontságában az ember társadalmi egyenlőségét képviselő csere konkrét történelmi megvalósulásában végtelen egyenlőtlenségek szülője lesz, az embert szükségképpen a tárgyi világ uralmába sodorja, egyeseket mint ez újfajta hatalom megteremtésének pusztá eszközét, másokat pedig úgy, hogy legfőbb törekvésük most már e hatalom, a *tárgyi tulajdon* megszerzése és megtartása lesz.

⁴ Engels: Id. mű 280. o.

A munkaeszközök fejlődése ilyenformán — számos áttételen keresztül — valóban gyökeresen átalakítja az emberek közötti jellemző viszonyokat, a társadalom struktúráját. Az alapvető fordulat mindenestre az osztályok és a magántulajdon megjelenése. Ez azonban egyszersmind az a folyamat, amelyben a „dologi hatalommá szilárdult munkamegosztás” létrehozza az e hatalom jellegének megfelelő szervezeti formákat, a társadalom különböző, önálló mozgásszféráit, a vagyon védelmében megteremti — az emberek ellentmondásos viszonyait a „fejük fölött” megszilárdító — társadalmi intézményeket s velük az állami, politikai, jogi, ideológiai viszonyok bonyolult szövevényét.

A társadalom élete, a társadalmi egyensúly fenntartása ezek után e különböző szférák viszonyainak reprodukálását is szükségeli, a társadalmi mozgás csak a viszonylag önállósult területek kölcsönhatásából bontakozhat ki. A munkaeszközök fejlődése bizonyos értelemben természetesen szintén a többi mozgásterület függvényévé válik, éspedig nemcsak abban az értelemben, hogy a fennálló termelési és politikai viszonyok különböző közvetítő mechanizmusok révén segítik vagy gátolják mozgásukat, hanem nem utolsó sorban a nagy önálló munkamegosztási ág, a szellemi munka növekvő súlya következtében a társadalmi ismeretektől való függőség értelmében is. Sőt az aktuális kölcsönhatások szövevényében igen könnyen feloldódni látszik, eltűnik az eredeti viszony, az eszköz átfogó, a többi szféra alapját képező és meghatározó szerepe. Az emberek dologi függőségi viszonyait eszmék uralmaként fogják fel, mivel viszonyokat csak eszmékkel lehet *kifejezni* — mondja Marx⁵ —, és nem látják meg függőségi viszonyaik valóságos alapját gazdasági létük feltételeiben, nem képzelt, hanem reális emberi képességeik valódi kifejeződését munkaeszközök tárgyi alakjában.

Az eszköz társadalmisága kibontakozásának első lépései tehát létrehoz-
zák az egyes ember akarától függetlenített, vele objektív hatalomként szem-
beállított függőségi viszonyok rendszerét, „a társadalom” különböző mozgás-
szféráit. Hogy ez elsősorban politikai-jogi formájában, mint az állam — éspe-
dig az ideológiakusan értelmezett állam — objektivitása jelenik meg az ember
előtt, annak mindenekelőtt két oka van. Az egyik az imént jellemzett reális
és nehezen kibogozható kölcsönhatás, amely elfedi az elsődleges összefüggéseket.
A másik a munkaeszköz sajátos viszonya az egyénhez és ahhoz a társadalom-
hoz, amely úgy jelenik meg, mint valami idegen, az egyéntől független hatalom.
Arról van szó, hogy a kapitalizmus előtti társadalmi formációkban a munka-
megosztás lényegében nem terjed ki az önmagukban „teljes” konkrét munka-
folyamatokra, akár feudális paraszti termelőmunkáról, akár kézműves iparról
van szó. Ennek következtében az a közvetlen vonatkozás, amely az egyes
embert munkája termékével összefűzi, egy bizonyos személyes kapcsolatot
teremt az ember és a munka eszköze között is. Amennyiben eszközt *készít*,
a termék *saját tevékenysége* „megtestesülése” lesz, amennyiben eszközt *használ*,
ez saját tevékenységét közvetíti a tárgyra, mintegy ehhez idomul, vele adekvát,
összeforr a tevékenységgel. Jóllehet a felhasznált eszköz idegen munka terméke
lehet, saját tevékenysége terméke pedig bekerülhet a cserébe és idegen szük-
ségletet elégíthet ki, ez a társadalmi mozgás még „külső” marad, mivel nem
bomlasztja fel a személyes tevékenység belső zártságát, teljességét (amely
ugyanakkor természetesen a szegénység, a korlátozottság zártsága is). Az ember
számára társadalmi függősége, kiszolgáltatottsága, alárendeltsége, de esetleges

⁵ Marx: Id. mű 82. o.

kiváltságos helyzete is úgy jelenik meg, mint amelynek nincs köze anyagi tevékenysége belső tartalmához, illetve amennyiben van, ez egy „más szféra”, a természeti hatalmak sorsszerűségével beavatkozó állam, jog, vallás stb. („a társadalom”) hatása személyes életére. Az eszköz társadalmisága ilyenformán objektíve megjelenik ugyan az emberi viszonyok közvetetté válásában, de még nem jelenik meg, nem válik láthatóvá a munkatevékenységben.

A következő lépés a kapitalizmusban történik meg, aholis az eszköz leplezetlen társadalmi hatalommá „nő fel”, pontosabban, ahol leplezetlenül megmutatja társadalmi lényegét. Ez az előrelépés azonban a kapitalizmus körülményei között természetszerűleg az egyénnel való szembefordulás kiteljesedéseként megy végbe. A termelő megfosztása a munkaeszköz tulajdonjától, a magántulajdon sztriptize; amely feltárja hatalma gazdasági lényegét, ez az első ár, amelyet a fejlődésért fizetni kell. *Ezen az alapon* azonban minden gazdasági eredmény, az eszközök minden további tökéletesítése eleve egy, a tevékeny embertől elszakított, ellene felhasználható, idegenné vált erő növekedése. S így minél teljesebben szívja magába a holt eszköz „a társadalom” rendelkezésére álló tudását, minél inkább közvetlen szolgálatába állítja ezt a tudást, annál hatalmasabban, átfoghatatlanabban képviseli az ember számára „a társadalmat”, amely mostmár leginkább egy óriási gazdasági gépezethez hasonlít, amelyben az egyes ember munkája apró és önmagában értelmetlen alkatrészt. „A kapitalizmus mindent megtesz — mondja Marx, — hogy a gazdagság teremtését függetlenné tegye a rá felhasznált munkaidőtől”, és ezért bonyolult gépeket, gigantikus automatikus gépsorokat hoz létre. Ugyanakkor azért, hogy ezeket az óriási erőket a magántulajdon érdekében használja ki, a munkát a munkaidővel akarja mérni,⁶ a munkás minden idejét hozzákötöti a munkafolyamat egy mozzanatához, amely így csupán a most már „intenzíve” is az egyeden túlnőtt *eszköz tevékenységét közvetíti a tárgyra*. Ebben a viszonyban az eszköz „szemmel láthatóan” társadalmi jelenség, „a társadalom” ereje a természeti tárgy felett, de mert társadalmisága sohasem csak ennyi, hanem az embernek a természethez való viszonyán túl az emberhez való viszonyát is megjeleníti a maga tárgyi formájában, ezért a kapitalizmusban az egyes emberhez, az egyes ember élő tevékenységéhez való viszonyában a gép az egyénnel *szembeállítva* kiművelt társadalmi hatalom, „a munkaeszköznek a tőkével adekvát formába való átalakulása”.⁷

Ez semmi esetre sem jelenti azt, hogy a gép magánvalóan tőke — hangsúlyozza Marx. Az, hogy immár az emberi élet alapját alkotó munkafolyamat is levetette természeti burkát, és kiteljesedett társadalmiságát nap mint nap a saját bőrén tanulja meg az ember, egyúttal annak a jele is, hogy az ember annyira sokoldalúan, annyira teljesen művelte ki saját nembeli gazdagságát, erőit, képességeit, amennyire ezt a magántulajdon bázisán, dologi hatalmak formájában, önmagával szembeállítva egyáltalában megtehetette. Ez tehát egyúttal az a történelmi pillanat, amelyben, miután felismerte minden emberi erő társadalmiságát, e társadalmiságban most már fel kell ismernie önmagát, saját tevékenysége termékét, pontosabban: valamennyi egyén együttes tevékenységének termékét. A magántulajdon megszüntetése alapján meg kell tanulnia saját totalitásaként kezelni a társadalom totalitását, egyéni hajlamainak megfelelően mindenoldalúan kiművelve képességeit. „A mindenoldalú

⁶ Uo. 593. o.

⁷ Uo. 586. o.

függőség, az egyének *világtörténelmi* együttműködésének ez a természetadta formája a kommunista forradalom által átalakul az azon hatalmak fölötti ellenőrzéssé és tudatos uralkodássá, amelyek az emberek egymásrahatásából keletkeztek, de eddig teljesen idegen hatalmakként félelmet ébresztettek bennük, és uralkodtak órajtuk.”⁸

Mindez mármost számunkra a következőket bizonyítja: Ime, bármilyen különböző formákat öltön is a történelmi fejlődés folyamán az egyéni lét és a társadalom különbsége, először is valóságos, objektív különbség, amely elvontságában nem jelent többet, mint azt, hogy az együttműködő egyének tevékenységének fejlődése, differenciálódása kapcsán viszonyaik összessége objektíve gazdagabb, közvetettebb lesz annál, semhogy bármely egyén szubjektív tevékenységével át tudná fogni őket, mint saját szubjektivitására közvetlenül vonatkozókat személyes ellenőrzése alá tudná vonni őket. A társadalom „több” mint az egyén, a társadalom léte gazdagabb mint bármely egyén léte — ez a legáltalánosabb és feloldhatatlan különbségük. Ugyanakkor azt is láttuk az előbbiekből, hogy tartalmasságában ez a viszony mennyire nem pusztán mennyiségi különbség, mennyire nem egyszerűen arról van szó, hogy az egyén tevékenysége a társadalmi tevékenységnek csupán egy része. A marxizmus szerint a társadalom a tevékeny egyedek közötti viszonyok rendszere, az ő „művük” tehát, e mű a maga egészében azonban az egyén számára mindig elsősorban létének objektív talaját, a feltételek adottságát jelenti, amelyet ő saját tevékenységével átalakíthat, befolyásolhat, továbbépíthet ugyan, de csak a már kész mű belső törvényszerűségei által megszabott lehetőségek között. Az, hogy e törvényszerűségek nem „természetiek” abban az értelemben, hogy tudatos emberi tevékenységek termékeinek összefüggései (s ezért pl. erősen dinamikus, változó és variábilis lehetőségek szülői), semmit sem változtat azon, hogy az egyes ember vagy emberek csoportjai számára e lehetőségek és az őket megteremtő társadalmi mozgás is objektíve adottak és mindig objektív *korlátokat* is jelentenek, egészében véve tehát *szubjektivitásának azokat a kereteit, amelyek nélkül egyéni léte tartalmát nem lehet megragadni*. Mármost ahogyan az egyén számára a társadalom nem a többi ember céljai és szubjektív szándékai formájában, hanem tevékenységük objektív eredményeiben egzisztál, ugyanígy az ő saját léte is csak e tevékenység folyamatába bekapcsolódva, objektív eredményeiben válhat társadalmi tényezővé. Ebben az objektivitásában tekintve a társadalom (amely tehát mint ilyen nem valami absztrakció, hanem a reális mozgás, úgy amint az a tevékeny ember előtt megjelenik és hat rá) természetesen olyan anyagi rendszer, amelynek folyamatos fennmaradása így egy dinamikus egyensúlyban levő bonyolult önszabályozó rendszer működéséhez hasonlít — éppúgy mint az élő szervezeté —, amely objektív feltételekhez kötött, azaz a különböző szférák meghatározott kölcsönhatását szükségeli. Ezek azonban *objektív szükségességek* lévén mint ilyenek a szó tulajdonképpeni értelmében nem aktív *szükségletek*. Ha azonban már az élő szervezetek esetében nem-kielégítőnek bizonyult az ilyenfajta jellemzés, még sokkal inkább így van ez a társadalom esetében. Sőt nem is elsősorban egy „sokkal inkább”-ról van itt szó, hanem arról a minőségi különbségről, amely az objektív társadalmi mozgás jellegét nemcsak egy automatikus rendszertől, hanem bármely élő szervezet működésétől is elválasztja. Ez a különbség viszont már kétségtelenül

⁸ Marx: *A német ideológia*. MEM 3. köt. Bp. 1960. 38. o.

azzal kapcsolatos, hogy az objektív társadalomrendszer mozgatói, „alkotó részei” szubjektív szükségletekkel és tudattal rendelkező tevékeny emberek. Ebből első megközelítésre ugyanis az következik, hogy mivel az objektív társadalmi mozgás ezek „működésében”, egyedi tevékenységében realizálódik, a társadalom fennmaradásának, létének objektív követelményei (a társadalmi „szükségességek”) is valamiképpen az egyedi tevékenységekhez kapcsolódva, ezekben aktivizálódva egzisztálnak. Az egyén tevékenységének szubjektív, tartalma azonban személyes szükségleteitől és szándékaitól lévén elválaszthatatlan, ez egyet jelent azzal, hogy a társadalmi mozgás objektív szükségességei az egyedi ember szükségleteire való vonatkozásukban aktivizálódnak, *válnak valóban szükségletekké*. Ha ez a vonatkozás egyszerű egybeesést jelentene a társadalmi egyensúly bizonyos követelményei és az egyed szükségletei között (mint ahogyan az élőlény biológiai szükségletei a szervezet fennmaradásával kapcsolatos objektív szükségességek közvetlen átélései), akkor ez lényegében azt jelentené, hogy az egyedi szükségletektől megkülönböztethető „társadalmi szükségletekről” tulajdonképpen nincs értelme beszélni. Hiszen ebben az esetben a társadalomnak — mint objektív, kauzálisan determinált mozgásrendszernek — vannak ugyan objektív működési feltételei, mihelyt azonban ezeket megvalósulásuk konkrét formájában, tehát aktív egzisztálásukban mint „szükségleteket” vizsgáljuk, nem lesznek „mások”, legfeljebb mennyiségileg „többek”, mint az egyén szükségletei — feloldódnak ez utóbbiakban. — Valójában azonban ilyen közvetlen vonatkozásról szó sincs. Az egyéni szükségletek tartalmának és jellegének tüzetesebb vizsgálata nélkül is nyilvánvaló, hogy az egyén „a társadalom szükségleteihez” igen gyakran nem mint saját *szükségleteihez*, hanem csupán mint ez utóbbiak kielégítésének *eszközához* viszonyul. Itt most elsősorban nem az egyéni tevékenységnek arról a fajtájáról van szó, amely „a társadalmi szükségleteknek” megfelelő fogyasztási cikket állít elő és bocsát a cserébe, jöllehet a termelő egyén szükségletei és a társadalom szükségletei között itt sincs közvetlen kapcsolat. Még hozzá nem egyszerűen abban az értelemben sincs, hogy az egyes egyének ez a tevékenysége tárgyi tartalmában mások szükségleteinek kielégítésére irányul, és csak közvetve, mintegy kerülő úton vonatkozik a sajátjaira, hanem abban az értelemben is, hogy ez a „mások”, tehát a többi ember szükségleteire való vonatkozás a történelem folyamán maga is társadalmilag meghatározott tartalmat nyer. Az osztálytársadalmak viszonyai között általában, a kapitalizmus áruviszonyai között különösen és hangsúlyozottan „mások szükségletei” csak annyiban léteznek a társadalmi szükséglet faktoraiként, amennyiben fizetőképes szükségletek. „A demande bizonyára egzisztál annak számára is, akinek nincs pénz, de az ő 'demande'-ja pusztán képzetbeli lényeg, amelynek számomra, a harmadik számára a (többiek) számára nincs hatása, nincs egzisztenciája” — mondja Marx.⁹ Ilyen körülmények között még a tartalmában az egyéni szükségletek tartalmával „egybeeső” társadalmi szükséglet sem közvetlenül ez előbbieket kifejezője: struktúráját és mennyiségi meghatározottságát nem az egyének „demande”-ja, hanem „lényegében a különböző osztályok egymáshoz való viszonya s megfelelő gazdasági pozíciója” szabályozza.¹⁰ Mégis, ebben a szférában nincs semmiféle *elvileg* feloldhatatlan különbség egyéni és társadalmi szükségletek között. Az osztálytársadalmakban tulajdonképpen az emberi viszonyok

⁹ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Bp. 1962. 97. o.

¹⁰ Marx: *A tőke*. III. köt. Bp. 1961. 194. o.

történelmileg kialakult eldologiasodását jelzi az az állapot, amelyben az egyéni szükségletek „képzetbeli és valóságos egzisztenciája” közötti *meghasonlás* lesz a jellemző, és amelyben a társadalmi szükségletek struktúrájában ez a meghasonlás tükröződik. Amennyiben az egyén számára a társadalom lehetővé teszi képességeinek szabad kibontakozását, amennyiben tehát szükségleteinek mások szükségleteitől való különbözősége *személyiségének* jegye, nem pedig a társadalom kényszerítő korlátainak kifejezése lesz — a fogyasztási cikkekre vonatkozó „társadalmi szükséglet” valóságos tartalma nem lesz többé „más”, mint az egyenrangú, potenciálisan tehát a szükségletek totalitását tevékenységükben nyilvánítani képes egyének aktuális szükségleteinek rendszere. *Ebben az értelemben* az egyén a társadalmi szükségleteknek ehhez a rétegéhez közvetlenül mint saját *szükségleteihez* viszonyulhat, egyéni és társadalmi szükséglet *tartalma* ezen a szinten egybeesik. Nem ugyanez a helyzet a társadalmi szükségletek más szféráiban, mindenekelőtt az eszközök termelésére és használatára, de éppígy pl. a társadalmi együttélés különböző területeinek szervezettségére vonatkozó szükségletek szférájában. Az eszközök újratermelése, mégpedig mint a *sajátos tárgyi mivoltukban vett*, tehát *minőségileg* és mennyiségileg meghatározott eszközök újratermelése kétségtől a társadalom alapvető szükséglete. A munkaeszköz azonban ugyanakkor a *maga „kész” tárgyi mivoltában* eleve mindig, mindenfajta egyéni szükségletnek *csak közvetítője lehet, nem pedig a tárgya*. Az eszköz ilyen formán eleve nem képviselheti egyéni és társadalmi szükségleteknek *azt* az egységét, amelyet a fogyasztási cikkeknel megvizsgáltunk. Az eszközöknek a társadalom életében és az egyéni tevékenységben betöltött funkciója különbözik egymástól, és ez a különbség a szükséglet-szférában abban ragadható meg, hogy társadalmi és egyéni szükséglet ezen a szinten *nem esik egybe*. Az eszköz társadalmi szükséglet, de nem egyéni szükséglet. Természetesen vonatkoznak egymásra, és az előbbieket értelmében ez a vonatkozásuk az alapja annak, hogy a társadalommal kapcsolatban is *szükségletekről* beszélhetünk. A munkaeszköz csak azért és csak akkor válhatik társadalmi szükségletté, ha valamiképpen — meglehet, bonyolult áttételeken át — jelentőssé válik az egyedi emberi lét számára, azaz, ha eredményesen képes *közvetíteni* az egyén szükségletei és az objektív környezet között. Ez azonban nem változtat azon, hogy egészségük sohasem azonosság. Nyilvánvalóan objektíve nem-azonosság azon a fokon sem, amikor az eszközök fejlettségének alacsonyabb szintjén az eszköz nem „több”, mint a zárt egyedi tevékenységfolyamat teljesen alárendeltnek tűnő, a szubjektummal mintegy személyes kapcsolatban levő mozzanata. A kapitalizmusban ebből a szempontból tekintve valóban nem történik más, minthogy az eszköz továbbfejlődve „láthatóvá” is teszi ezt a nem-azonosságot. E különbség, jellegéből következően, egyébként a kommunista forradalom megvalósítása után sem tűnik el. A kommunista ember munkafeladata lehet, mondjuk, bizonyos gépalkatrészek előállítására, ezek a gépalkatrészek társadalmi szükséglet tárgyai lehetnek, az egyén tudatában lehet annak, hogy tevékenysége terméke társadalmi szükségletet elégít ki, magát a marxi értelemben „társadalmi lénynek” tudhatja, azaz a társadalom szükségleteit tekintheti tőle nem-idegen, nem-kényszerítő hatalmaknak, s mindez nyilván nem lesz közömbös tevékenysége szubjektív indítékai szempontjából sem, de de aligha úgy, hogy a szóban forgó gépalkatrész egyéni *szükségletévé* válik. Ebben nyilván kifejezésre jut az, hogy a társadalom humanizálódása, egyén és társadalom „egymásra találása” a kommunizmusban *sem* jelenti a társadalom önálló, objektív létének az „egyesült egyének” létében való feloldódását.

Az eszköz „társadalmisága” a kommunizmusban is „a” társadalomnak rávonatkozó, az egyéni szükségletektől különböző *speciális szükségletében* ragadható meg.

Van azonban az eszköz szükségletekre való vonatkozásának más, nem kevésbé lényeges aspektusa is. Az eszköz tárgyi-dologi mivoltában, konkrét „természeti”-testiségében nem „fejez ki” és nem elégít ki egyéni emberi szükségletet. Mint emberi *tevékenység*-termék azonban, mint *meghatározott tartalmú emberi tevékenység* eltárgyasult formája bizonyos szempontból másfajta viszonyban van az egyénnel. A természetet átalakítani képes alkotó ember tagadhatatlanul létező *tevékenység-szükségleteire* a munkaeszköz ebben a „társadalmi-testiségében” már nemcsak közvetítőként, hanem tárgyként, illetve objektív-tárgyi megjelenési formaként is vonatkozhat. Anélkül, hogy itt most e *speciális* szükséglet-szféra szubjektív tartalmát és e vonatkozás sajátosságait tüzetesen megvizsgálánánk (a későbbiekben erre sor kerül), könnyen belátható, hogy az eszköznek ebben az egyéni szükségletekre való közvetlen vonatkozásában konkrét tárgyi minősége, amely eszköz-szerűségének, hasznosságának, tulajdonképpen „teljességének” elengedhetetlen szintje, valóban nem játszik szerepet, pontosabban: csak alárendelt szerepet játszik. Abban ugyanis, hogy minden adott eszköz *meghatározott tartalmú* tevékenység eltárgyasulása, nyilván kifejezésre jut az eszköz „természeti” anyagának objektív jellege is, persze eleve mint az ember által kiválasztott, az ember céljára alkalmasnak látszó „természeti” anyag, és emellett (sőt elsősorban) az is, hogy az ember mit képes „meglátni” és kihozni ebből az alapból. A tevékenység-tartalom ez utóbbi meghatározója az, ami az ember szubjektivitásával közvetlen kapcsolatban van. Amikor tehát az eszközben „megalvadt” tevékenységről, mint az egyén *szükségletéről* beszélünk, erről az egyén meghatározott képességeire való vonatkozásról van szó, és ebben a kapcsolatban az eszköz tárgyi minősége csak annyiban jön számításba, amennyiben alkalmas forma (természetesen többnyire nem is az *egyetlen* alkalmas forma) meghatározott típusú, az egyén által belsőleg szükségelt tevékenységek realizálásához.

Mármost társadalmi és egyéni szükséglet-szféráknak ezek a különböző vonatkozásai nyilvánvalóan nem függetlenek egymástól. Kölcsönhatásuk konkrét jellege ad tartalmat egyrészt az egyéni tevékenységnek, másrészt a társadalmi mozgás objektivitásának. Továbbra is csak az eszközök társadalmiságának mint a társadalmi lét alapjának szempontjából nézve a kérdést, ez mindenekelőtt a következőket jelenti.

Láttuk az előbbieken, hogy a marxizmus szerint a kapitalizmus az eszköz társadalmi jellegét úgy „fejleszti ki” és teszi „érzékelhetővé”, hogy a társadalmi hatalommá nőtt gép formájában szembeállítja az emberrel, az egyén tevékenységét alárendeli a gép tevékenységének. Ez a folyamat tehát nem azért elembertelenítő és belsőleg mélyen ellentmondásos, mert „túlságosan nagygyá” növelve az eszközt, szétrombolja az egyedi tevékenységgel való „személyes összefüggését”, az egyéni szükségletekkel való „belső kapcsolatát”, hanem mert *csak* alárendeli az embert az eszköz tárgyi teljességének, mert végletesen egyoldalulva teszi viszonyukat. A munkás ugyan tudatában lehet annak, hogy az eszközre „szüksége van” a társadalomnak, *öt magát* azonban annál inkább csupán egy üres, külső kötöttség fűzi az eszközhöz, minél fejlettebb a gép és ő maga minél inkább csak egy önálló, kis működés-mozzanatát „közvetíti” a munkatárgyra, *minél inkább kénytelen beérni ezeknek a részműködéseknek elméleti és gyakorlati „birtoklásával”, amelyek így természetesen sokkal*

inkább tevékenysége kényszerű korlátait, semmint mozgásterét jelentik. Ebben a konkrét társadalmi szituációban a munkaeszköz elveszti „szubjektív” tartalmát, sem használata, sem termelése a munkás számára *semmilyen értelemben nem egyéni szükséglet* többé.

A másik oldalról viszont, olyan körülmények között, amikor az eszköz társadalmi felhasználását is a magántulajdon érdekei szabályozzák, amikor az egyének szükségletei csak úgy jönnek számításba, mint a *tőke eszközei*, és egyáltalában csak akkor jöhetnek számításba, ha mint ilyenek funkcionálni képesek — azaz ha fizetőképes szükségletek —, az eszköz *társadalmi értelme* is elveszti emberi tartalmát a tevékeny egyed számára. Hiszen most a társadalom, amelynek szükségleteit magasabb színvonalon van hivatva szolgálni a fejlettebb eszköz, legfeljebb csak mint a személytelenné gyurt, nem az *emberek szükségleteit*, hanem csupán a *pénzüket* képviselő *piac*, mint a tőke hatalmának kiszolgáltatott és csak rajta keresztül megközelíthető, következőképpen tulajdonképpen a tőkét és nem az embereket jelentő „társadalom” fogható meg az egyén számára, amennyiben ez termelő, alkotó tevékenysége „értelmét” keresi. Ebben a helyzetben „természetes” e tevékenység másfajta kiüresedése is. Mégpedig az, hogy munkája társadalmi tartalma, társadalmi jelentősége iránt válik közömbössé a magát tehetetlennek tudó vagy érző ember. Ezzel a munkás számára tulajdonképpen teljessé válik a kör, amely legemberibb tevékenységét, „nembeli élete” alapformáját megfosztja emberi tartalmától. Az eszköznek való alárendeltsége így szubjektivitása számára áttörhetetlenül egyoldalú köteléknek bizonyul, hiszen íme csak megjelenési formája *társadalmi alárendeltségének*. Éppen ezért a modern kapitalizmus semmiféle új tendenciája nem oldhatja fel tevékenysége belső meghasonlottságát, szétszaggatottságát, és nem változtathat azon, hogy szubjektíve igenelt társadalmiságot csak *munkatevékenységen kívül*, a fennálló ellen folytatott harcban találhat. Az új ebből a szempontból legfeljebb az, hogy a fejlődés mai szakasza a fejlett kapitalista országokban tagadhatatlanul talajt teremt a közömbösség s így végeredményben a kiüresedés továbbmélyülése és továbbgyűrűzése számára s így egyre inkább átfogó társadalmi jelenség lesz belőle. Ilyen körülmények között azt a tevékenységtípust, amely szubjektíve kielégíti, amelyhez egyéni szükségleteként viszonyul, mind több ember keresi és találja meg magánélete öncélúvá vált foglalatosságai között, míg társadalmilag motivált munkájához csak a pénzszerzés külső kényszere köti. És aki megtalálja és eléri azt a munkakört, amelyben „önmagát adhatja”, tevékenységében ez esetben is elsősorban *csak „önmagát”* igyekszik megvalósítani, az eredmény társadalmi hatását, hasznosságát, bizonyos közömbös, objektív mutatókon túlmenően tudatosan „hatáskörén” s így érdeklődésén kívülre utalja. Hiszen, ha nem ezt teszi, e hatásnak az uralkodó osztályérdekekhez kötöttsége, ezeknek az érdekeknek embertelen tartalma esetleg súlyos belső konfliktusokba sodorja. Dürrenmatt fizikusainak végzete csak szélsőséges példája a jellemző és mindenképpen tragikus alternatíva ez utóbbi lehetőségének.

Nem nehéz meglátni, hogy ez a társadalmilag szituált befeléfordulás, érdektelenség a tevékenység „társadalmi értelme” iránt, semmivel sem kevésbé súlyos és torz egyoldalúság, mint a munka lélektelen robottá üresedése. Nem csupán az egyén erkölcsi károsodása szempontjából nézve, hanem mert végeredményben a tevékeny szubjektivitás valóban szabad mozgásterre helyett többé-kevésbé önmagában forgó körbe szorítja az egyént, ilyen vagy olyan mértékben megfosztja a gazdagodás, az egyre többet adás, többre való képesség forrá-

sától, az ösztönzéstől, a feladatoktól, amiket csak a társadalom szükségleteinek és lehetőségeinek felmérése — nem egy jelentéktelenre szűkült horizontú felmérése — adhat a tevékenységnek.

Mindez végeredményben tehát a társadalmi és az egyéni szükségletekre vonatkozóan mintegy a visszájáról, szembefordulásuk, ellentmondásosságuk szélsőséges megnyilvánulásainak körülményei között, *e szembefordulás negatív következményeinek oldaláról* bizonyítja lényegi egységüket, kölcsönhatásuk értelmét és jelentőségét. Sőt a mi számunkra nem is egyszerűen csak kölcsönhatásuk belső feltételezettségét bizonyítja, hanem a kölcsönhatáson belül bizonyos szempontból a társadalmi mozzanat meghatározó, tartalmat adó voltát az egyéni tevékenység számára. Hiszen az előbbieket szerint a társadalmi értelmétől megfosztott egyéni tevékenység szubjektív tartalmát tekintve is károsodik, amennyiben belső ösztönzői — nyilván az egyén szükségletei is — kibontakozási lehetőségeiket, objektív megnyilvánulásuk „anyagát”, talaját tekintve korlátok közé vannak szorítva. Az, hogy a kiüresedés, a mozgáster korlátozottsága mindig csak viszonylagos lehet, hogy bármilyen egyoldalú vagy szűk körbe szoruljon is vissza az egyén tevékenysége, társadalmi közegben realizálódik, tehát valamilyen szinten társadalmi tartalmak elsajátítását feltételezi, csak a másik oldalról, a társadalmiság mindig „jelenvalóságának” oldaláról hangsúlyozza ez utóbbi alapvető szerepét.

Ugyanakkor a társadalmi ezt az alapvető, meghatározó szerepét feltárni még nem elég ahhoz, hogy válaszolni tudjunk a kiinduló kérdésre: mi tulajdonképpen az egyéni emberi szükséglet? Az kiderült, hogy a mindig konkrét, tárgyi tartalmú, reális egyéni tevékenységben a *társadalmi* mozzanat (mint az egyéni tevékenység objektív lehetősége, talaja és mint szubjektív hatása, „értelme”), valamint a belső kötődés, a szubjektív indítékok alapját jelentő *szükséglet* — elválaszthatatlanok egymástól. Az ilyen tevékenység tartalmi gazdagsága *objektíve* természetesen a *tárgyi, tartalmi sokszínűségben* és sokrétűségében, tehát annak az objektív talajnak és hatásnak a gazdagságában ragadható meg és mérhető le, amelyet a *társadalom* nyújt az egyénnek. De vajon egyet jelent-e ez azzal, hogy az egyéni tevékenység *szubjektív* gazdagságát vagy szegénységét is, egyáltalában e szubjektív tartalom mibenlétét is megragadtuk és megmagyaráztuk? — Az igenlő választ, úgy tűnik, éppen az előző fejtegetések teszik kérdésessé. Hiszen az érett emberi társadalomban, amikor a társadalomnak már az egyéni tevékenységen túlnőtt, önálló értelme, objektív egzisztenciája van, az objektív társadalmi mozgás „*emberi töltése*” az *egyéni emberekre való vonatkozása sem* az egyéni ember *szükségleteire* való közvetlen vonatkozás, hanem csak mint az egyéni szükséglettől *minőségileg eltérő*, vele közvetett, bonyolult kapcsolatokban levő *társadalmi szükséglet* ragadható meg. Egyéni és társadalmi szükségleteknek ez a különbözősége nem arra utal-e, hogy az előbbi *lényegét* az utóbbin keresztül nem lehet megfogni? Nem arra utal-e, hogy bár az ember társadalomban élése és a társadalommal való tudatos élése folytán szükségletei *nyilvánításának*, kielégítésének anyagi-tárgyi *formáit* természetesen a már elért társadalmi szint határozza meg, e *külső formák* objektív sokfélesége azonban éppúgy nem mond semmit a „belső” szükségletek jellegéről s így az emberi szubjektivitás természetéről, mint ahogyan nem változtat az állati szükségletek jellegén az, hogy egy többé vagy kevésbé differenciált környezetben jelenik-e meg számukra e szükségletek „tárgyi képe”? Amikor az előzőkben az egyéni tevékenységtartalom társadalmi meghatározottságához jutottunk el azon az alapon, hogy a „társadalmi értelem” beszűkülése az egyéni

tevékenység kiüresedéséhez vezet, ez a kiüresedés a tevékenység *belső indítékait* tekintve ismét csak mint a „mozgásterük”, „kibontakozási talajuk” korlátozottsága — tehát végeredményben az objektivitás síkján — volt megragadható. De vajon adekvát-e ezzel a tevékenység szubjektív „tartalmasságának” szintje? Az előzőkből még nem következik okvetlenül, hogy az objektív megnyilvánulási formák korlátozottsága az egyén szükségleteinek „emberi” teljességét is érinti.

Ezek a kérdések valójában persze nem igazolnak többet, mint hogy az emberi szükségletek vizsgálatában nem állhatunk meg itt, és miután a társadalmi mozgásból való kiindulás a társadalmi és egyéni különbségén át is — tehát az egyénivé „önállósult” szubjektivitás léte mellett is — elvezetett az egyéni tevékenység-tartalom társadalmi telítettségéhez és társadalmi függőségéhez, most „belülről”, az egyéni indítékekből kiindulva is meg kell vizsgálnunk e függőség természetét.

A társadalmi mozgás sajátosságainak vizsgálata egyébként maga vezet tovább, abban az értelemben is, hogy az eddigiek tulajdonképpen az egyéni sík megközelítésének „hogyan”-ját is tartalmazzák. Láttuk az imént, hogy a munkaeszköz társadalmi szükséglet voltában az egyedi szükségletekre való kettős vonatkozás volt feltárható. E különböző vonatkozások nemcsak arra utaltak, hogy az ember szükségleteinek különböző szintjei, területei vannak. Többről volt szó: hiszen ha az ott általánosságban „fogyasztási szükségleteknek” nevezett szférát — legalábbis nagy részében — első közelítésre még lehet is úgy jelölni, hogy ez a „biológiai szükségletek” területe, és tárgyaik társadalmilag produkált sokfélesége csak kielégíthetőségük formáit változtatja, de arról a szintről, amelyen az ember úgynevezett tevékenység-szükségletéről, alkotás-szükségletéről beszélünk, ezt már ilyen magától értetődően eleve nem mondhatjuk el. Ez a fajta szükséglet nyilván egy speciális szférához tartozik tehát. Ezzel pedig konkrétábbá válik a feladat: először is e speciális-emberinek tűnő szint tartalmát, jellegét kell tisztázni, másodsor ennek a biológiai-emberihez való viszonyát kell megvizsgálni. Melyik miből vezethető le, mire épül? A speciálisnak tűnő szint végeredményben nem egyszerűen a biológiai *tudatosulásának* egy meglehetősen közvetett formája-e? Vagy éppen megfordítva: nem e speciális szférának a biológiaiakra való vonatkozása teszi ez utóbbit is sajátosan emberi jellegűvé, lényegét, tartalmát tekintve is?

Ahhoz, hogy ezekre a kérdésekre felelni tudjunk, most az ember egyedi fejlődésének bizonyos jellemzőit kell elemeznünk.

b) Az egyéni emberi szükséglet

Első pillantásra ez egy tisztán biológiai „alaphoz” vezet el bennünket. Hiszen az újszülött ember lénye kétségkívül nem „több”, mint bizonyos alapvető szervi, biológiai szükségletek összessége, e szükségletek „tevékeny létét” szolgáló néhány reflex-mechanizmus veleszületett biológiai képességével együtt. Ami benne sajátosan „emberi”, ami megkülönbözteti az újszülött állati ivadéktól, úgy tűnik, szintén csak biológiai jellegű, még a fejlődése szempontjából elsősorban szignifikáns szférában is: Az, hogy az ember pszichobiológiai állománya jóval fejlettebb ugyan, mint bármely állatfajé, az állomány nagysága és részeinek megvalósulása között azonban — mint Wallon mondja¹¹ —

¹¹ H. Wallon: *A gyermek lelki fejlődése*. Gondolat, 1958. 33. o.

fordított az arány, hogy az agy kérgi centrumai és kapcsolatai fejlettebbek és a kéreg alatti terület dezorganizáltabb az embernél mint az állatok többségénél, és hogy ezért a csecsemő szenzoros aktivitása előbb kezd fejlődni, mint a motoros,¹² míg az állatoknál ez fordítva történik, mindez nyilvánvalóan biológiai különbség.

Mindebből nagyon könnyű és kézenfekvő volna levonni máris a következőt: az emberi szükségletek fejlődésének kiindulópontját néhány alapvető biológiai szükséglet alkotja, ezekre épül rá, vagy ezekből bontakozik ki az összes többi, valamiképpen ezekből kell hát származtatni az emberi szükségletek későbbi heterogenitását.

Valójában azonban ez a biológiai kezdet egészen sajátos — és alárendelt — szerepet játszik az emberi szükségletek kibontakozásában. Erről a gyermeklélektan adatai — elméletileg is általánosított formában elsősorban a Vigotszkij nyomdokain haladó szovjet pszichológiai kutatások eredményei — egyértelműen tanuskodnak. Tulajdonképpen már az a *kiindulópont* is hamis, amely nem veszi észre, hogy az imént említett biológiai alap önmagában nem kezdet, nem vezet el sehová, s így nem magyaráz semmit. Ez rögtön kiderül, mihelyt a kezdettől adott szükségleteket a tevékenységgel egységben vizsgáljuk. Márpedig ezt *kell* tennünk, ez az eddigiekből feltétlenül következik. A szükséglet aktív viszony, a kielégítésére irányuló tevékenységben *realizálódik*, a tevékenységtől elszakított biológiai szükséglet legfeljebb az élőlény pusztulásához „vezet”, és semmiféle fejlődésnek nem „alapja”. Ha pedig az újszülött szükségleteit így — mint a környezet tárgyaihoz való aktív viszonyt — vizsgáljuk, ezekhez a szükségletekhez szervesen hozzátartozik egy „új elem”: a felnőtt tevékenysége. Mivel az újszülött egyetlen elemi szervi szükségletét sem képes önállóan, saját tevékenységével kielégíteni, a felnőtt gondoskodó tevékenysége, azt mondhatnánk, szinte fogalmilag beletartozik az újszülött szükségletébe, mintegy szerves folytatása, vagy inkább pozitív léte, tevékeny megnyilvánulása e szükségleteknek, amelyek csak vele együtt teljesek és hatékonyak. Ilyenformán az *újszülött szükségletei tulajdonképpen a szó szoros értelmében még nem is a „sajátjai”*. *El kell sajátítania őket abban a folyamatban, amelyben meg kell tanulnia saját tevékenységében nyilvánítania őket.*

A valóságos kiindulópontot tehát sajátos struktúrájú szükségletek alkotják, amelyeknek egyik összetevője a felnőtt ember „külső” tevékenysége. Ez pedig tartalmi sajátosságot is jelent, és ez éppen a lényeges. Hiszen nyilvánvaló, hogy nem egyszerűen az önállótlanág, a külső „közvetítő” léte itt a perdöntő. Magasabbrendű állatokra is jellemző, hogy születésük után hosszabb-rövidebb ideig rászorulnak az anyaállat gondoskodására. Ennek a közvetítésnek azonban minőségileg más szerepe van az utód fejlődésében. A felnőtt állat gondoskodása egyszerűen a még éretlen biológiai funkciókat helyettesíti, a fejlődés ütemét és irányát a biológiai érés természetes folyamata határozza meg. Az anyaállat kezdeti bekapcsolódása a szükséglet-struktúrába nem jelent semmiféle „más”, nem-természeti elemet. A felnőtt ember ezzel szemben azért, hogy a gyerek szükségleteit emberek által előállított tárgyak használata során elégíti ki, nemcsak hogy specifikus emberi tartalmú tárgyi formákkal kapcsolja össze a szükségleteket, hanem e tárgyakkal adekvát, társadalmilag kimunkált — és

¹² Н. М. Щелованов és Н. М. Аксарина: Воспитание детей раннего возраста в детских учреждениях. Moskva 1955. 64. o. (Idézi: Elkonyin: *Gyermeklélektan*. Tankönyvkiadó, 1964. 74. o.)

nem természeti — struktúrákat is ad a gyerek tevékenységének. A felnőtt részvétele kezdettől *társadalmi mozzanatot* visz be a gyerek szükségleteibe. A kiinduló alap tehát semmiképpen nem valami „tisztán biológiai”.

Ezzel természetesen még nem mondtunk eleget. Hiszen a felnőtt tevékenysége mégiscsak „külső” a gyerek saját indítékaihoz képest. Az igazi kérdés ezért az, hogy hogyan válik ez a *gyerek tevékenységévé*, és mit jelent ez a folyamat a belső indítékek fejlődése szempontjából.

Mindenesetre az imént elmondottak nyilván máris más megvilágításba helyezik az újszülött és a csecsemő említett *psziho-biológiai sajátosságait*. A gyerekek az állaténál „elmosódottabb lehetőségei”, a kérgi állomány viszonylagos fejlettsége stb. — mindez mostmár nem egyszerűen a környezet, hanem a *társadalom* nagyobb alakító, „beleszólási” lehetőségét teremti meg az egyed fejlődésébe, és ezzel mintegy a biológiai szférában való tükröződése lesz egy olyan fejlődési útnak, amelyben a társadalmi tapasztalat nélkülözhetetlen „előrevívő erő”.

Sőt több mint nélkülözhetetlen, alapvető. Ezt a gyermeki tevékenység és pszichikum fejlődésének konkrét tapasztalatai bizonyítják.

Az, hogy az újszülött minden „viszonyát” a környezethez a felnőtt realizálja, természetes alap ahhoz, hogy a felnőttel való érintkezés jelentőssé váljék a gyerek számára. Ez a jelentőség azonban egészen sajátos: mihelyt kiemelkedik a környezetből, mihelyt kialakul a gyerek számára, rögtön önállósul is, túlnő a biológiai alapon, amelyhez eredeti funkciója szerint kapcsolódott. Amikor a csecsemő reagálni kezd a felnőtt jelenlétére, ez nem valamiféle feltételes reflexkapcsolat kialakulásának megnyilvánulása, amelyben a felnőtt az elemi szükségleteket kielégítő tárgyak *jelzése* lenne. A felnőtt az első „tárgy”, amely kiválik a környezetből, amelyet a gyerek felismer, amelyre reagál, még hozzá szervi szükségleteitől függetlenül is. Az újszülöttkor végén a gyerek pl. pozitív emocionális reakcióval válaszol a felnőtt megjelenésére,¹³ függetlenül attól, hogy elemi szükségletei ki vannak-e elégítve. Ez a felnőtthez való viszony a továbbiakban is megtartja önálló és alapvető szerepét, egyre mélyül, kezdeményező aktivitásra serkenti a gyereket, a felnőttel való érintkezés *szükségletévé* válik. A gyerek első „saját” szükséglete tulajdonképpen tehát egy nem-biológiai, speciális-emberi szükséglet, amelynek tartalma egészen nyilvánvalóan annak a *társadalmi mozzanatnak* a belsővé válása, amelyet a gyerek létét fenntartó tevékenység struktúrájában kezdettől konstatáltunk.

Ez a körülmény alapvető jelentőségű. Méghozzá azért, mert ez a szükséglet *első* lesz abban az értelemben is, hogy a gyerek pszichikus és tárgyi tevékenységének egész további fejlődése ezen alapszik, valamennyi többi „saját” szükséglete ebből válik ki, illetve, mintegy ezen „áttörve” fejlődik ki.

Ezekután nem arról van ugyanis szó, hogy a felnőtt tevékenysége „közvetít” a környezet tárgyai és a még tehetetlen gyerek között, hanem arról, hogy — mivel a fentiek értelmében először a felnőtt jelenti a gyerek számára szinte az egész tárgyi világot — tulajdonképpen a felnőttből kiindulva bővül és differenciálódik tovább a külső környezet, mintegy a felnőtt *teremti meg* a gyerek világát. Erről ismét a pszichológia számos megfigyelése tanuskodik.

A kezdeti emocionális reakciók a felnőtttről tevődnek át a környező tárgyakra, a felnőtt jelenléte megélenkíti minden szituációt, tartósabbá teszi a csecsemő figyelmét, a gyerek a felnőtt „kedvéért” fokozottabban érdeklődik a

¹³ D. B. Elkonyin: Id. mű 70., 83. o.

tárgyak iránt. A második félévben meggyorsul a motoros aktivitás fejlődése, megváltozik a szenzoros és a motorikus szféra viszonya, ez utóbbi lesz a vezető szerep, de a gyermek tárgyi tevékenységének fejlődése ekkor is az érintkezés szükségletén alapszik. A tárgyi cselekvések először a felnőtt segítségével és a felnőttel együttesen végzett cselekvések, amelyekben kezdetben a tárgy teljesen alárendelődik a felnőttel való kapcsolat örömeinek és fontosságának. Ezt mutatja, hogy a gyermek első önálló cselekvései ugyanazokhoz a tárgyakhoz kötődnek, mint amelyekhez az együttes tevékenység kapcsolódott, és csak ismétlései ez utóbbinak. A valóban tárgyi cselekvés, amelyben a tárgynak önálló értelme van, tulajdonképpen ebből nő ki. Ezen az alapon tanulja meg a gyermek a tárgyakat sajátos használati módjuk megnyilvánulási formájaként kezelni, majd általánosítani a cselekvést, és elválasztani a konkrét tárgytól, amelyekkel kezdetben differenciálatlanul összeolvadt. Mindennek természetes folytatása, hogy a gyermek öntudatának kialakulása elsősorban nem önmagának a környezet tárgyaitól való megkülönböztetési folyamata, hanem sokkal inkább a felnőttől való megkülönböztetésé, ami egyet jelent azzal, hogy a gyermek önálló lényének kialakulása elsődlegesen abban a folyamatban megy végbe, amelyben önmagának a *társadalomban* elfoglalt helye fokról-fokra tisztázódik és tudatossá válik. A folyamatnak ez a tartalma igen korán félreérthetetlenül megmutatkozik: a gyermek önálló személyiségének első megnyilvánulásai idején a felnőttel való együttes tevékenységet lassan felváltja a kötődés egy új formája, a felnőtt utánzása, majd a szerepjáték, amelyben a gyermek tulajdonképpen bizonyos társadalmi kapcsolatokat, viszonyokat reprodukál, és ő maga felváltva, különböző „oldalokról” illeszkedik be ezeknek a viszonyoknak rendszerébe.¹⁴ — Mindez újabb bizonyítéka annak, hogy a felnőtt gondoskodása valóban merőben más szerepet játszik a gyerek fejlődésében, mint az anyaállat az állati ivadékaiban: íme a fejlődés során nemcsak hogy nem válik feleslegessé a felnőtthez fűződő kapcsolat, hanem egyre gazdagodik, ez nő át az egyént a társadalomhoz fűző kapcsolatoknak ilyenformán korántsem egy pusztán „külső” környezetet jelentő rendszerébe.

Mármost az, hogy a gyermek anyagi és pszichikus tevékenységének fejlődése összefonódik az érintkezés formáinak fejlődésével és alapja, rugója az érintkezés szükséglete, a többi szükséglet emberi tartalma szempontjából a következőket jelenti:

Mint láttuk, ez a bizonyos érintkezési szükséglet, amely kezdetben csak a gyermeket gondozó felnőtt személyéhez kapcsolódik, egy nem-biológiai tartalmú, sajátosan „emberi” viszony. Éppen mint *belső* indíték, *szükséglet* ilyen, hiszen amikor a felnőtt megjelenése a gyermeket valamiféle aktivitásra készíteti, amikor tehát egyáltalában a vele kapcsolatos *szükséglet* kialakulásáról beszélhetünk, a felnőtt maga lesz a szükséglet tárgya, és a hozzá fűző viszony biológiai jelentősége teljesen alárendelődik az érintkezés sokkal szélesebb hatókörű, általánosabb, potenciálisan sokkal gazdagabb tartalmú igényének. „Potenciálisan gazdagabb tartalmú” — mondjuk — mert hiszen nyilvánvaló, hogy bár ennek az igénynek a biológiai kielégülésnél „többet” tartalmazó volta kezdettől konstataálható, a „több” konkrét tartalma még meglehetősen differenciálatlan, elmosódott, tulajdonképpen csak „általában” a felnőtt megjelenésére vonatkozik. E szükséglet-viszony szubjektum-pólusát, a gyermeket tekintve azonban nem szabad elfelejtenünk a következőket: a felnőtt a még tehetetlen

¹⁴ Uo. 83—87. és 113—127. o.

gyerek életében tulajdonképpen az aktív elem, a környezethez való viszonyának realizálója, mint ilyen tehát mintegy „a realizálás”, a *tevékenység* „tárgyi” formában való megjelenése. Amikor mármost a gyerek előbb „emeli ki” ezt a „tárgyat” a környezetből, mint a többi, mint a biológiai szükségleteit közvetlenül kielégíteni képes tárgyakat, amikor éppen ez a „tárgy” kerül emberi fejlődése centrumába, ez az előbbiektől értelmében azt is jelenti, hogy első „saját” szükségletének van egy olyan vonatkozása, értelme is, miszerint ez a felnőttre vonatkozó szükséglet végeredményben *tevékenység-igény* is, mégpedig olyan *tevékenység-igény*, amely nem egy biológiai aktivitás derivátuma, nem úgy jött létre, hogy a biológiailag jelentős tárgyakról a közömbösekre is áttevődött érdeklődés, fölös energiátöbbletet levezető „játék-igény” megnyilvánulása volna. A gyerek első emberi szükséglete tehát komplex jellegű szükséglet. Ez kezdetben nem jelent többet, minthogy a felnőtthez való viszonya tulajdonképpen kétoldalú: igényli a felnőtt jelenlétét, és megjelenésére pozitívan reagál, ugyanakkor benne a *tevékeny lényt* igényli, tanul a felnőtől, megtanul úgy *tevékenykedni*, ahogy a felnőtt. És hogy ez a *tevékeny oldal* mennyire hangsúlyos, mennyire „belsőleg fontos”, azt bizonyítja, hogy annak arányában, ahogyan egyre többet képes tenni, kialakul és fokozódik benne az *önálló tevékenység vágya*, az igény, hogy *saját képességeként* realizálja azt, amit a társadalmi tapasztalatból a felnőtt segítségével elsajátított. A felnőtthez való viszonyból tehát kibomlik és viszonylag önállósul ez az új, jellemzően emberi *tevékenység-szükséglet*, amelynek tartalma ismét nem a biológiai lét fenntartásának szükségessége, hanem a *gyerek saját emberi képességeinek aktív nyilvánítása*.

Az önállósulás *viszonylagosságáról* beszélünk, mert a *tevékenység-igény* kibontakozása és differenciálódása végig az érintkezés formáinak fejlődésével *kölcsönhatásban* megy végbe. Az érintkezés-szükséglet szempontjából ez azt jelenti, hogy tartalma a gyermeki *tevékenység* fejlődésének alapján és hatására gazdagodik és konkretizálódik. Így válnak a kezdetben túlnyomóan emocionális reakciók az érintkezés funkcióját betöltő együttes *tevékenységgé*, majd így alakul ki az érintkezés valóban emberi módja, a nyelvi érintkezés képessége.¹⁵ Ha tehát az előbbieken általában az érintkezés-szükséglet, mint primer emberi szükséglet társadalmiságáról beszéltünk, most e szükséglet differenciálódott formáival kapcsolatban nyilvánvaló, hogy ezek konkrét társadalmi mivolta ismét csak mint bizonyos, az egyed által elsajátított, társadalmilag kimunkált *képességek* egzisztálásának módja ragadható meg. Ezeknek a képességeknek az iránya, tartalma, a belőlük fakadó szükséglet tárgya mindig az egyed és a *más emberek* közötti *kapcsolat* megteremtése.

A szóban forgó kölcsönhatás másik pólusát, a *tevékenységigényt* tekintve azt láttuk, hogy egyáltalában csak a felnőttel való érintkezés kérdésein át juthattunk el a gyermeki *tevékenység* „külső” és „belső” tartalmának vizsgálatához. *Tevékenysége* konkrét tartalmait a felnőtt segítségével sajátítja el a gyermek, hiszen ő számára a környező világ centruma, a tárgyak, dolgok értelme kezdetben „hozzá igazodik”. Az az értelem azonban, amit a felnőtt a tárgyi világnak „ad”, mindenekelőtt és túlnyomórészt *társadalmi értelem*: egy, az emberek által alakított, produkált környezetben a tárgyak társadalmilag meghatározott használati módjára tanítja meg a felnőtt a gyermeket, aki előtt így a tárgyak mint valami gyakorlatilag — de a *társadalmi* gyakorlat

¹⁵ Uo. 83. és köv. oldalak.

által — meghatározottak jelennek meg. Ez pedig eleve minőségileg más „értelemadás” a tárgyi világnak, mint az állat „gyakorlati szempontja”, amikor ez az objektív környezethez biológiai jelentősége szerint kapcsolódik. Az ember tárgyi világának valószínűleg az ad gyakorlati értelmet, hogy ez a világot emberek hozták létre, emberi tevékenység produktumai népesítik be, hogy ez a világ valóban *eltárgyasult emberi tevékenység*. És vele együtt eltárgyasult formája mindannak, amit ez jelent, amit ez feltételez: az egymástól különvált objektum és szubjektum viszonyának, az objektivitásában felfogott tárgyra vonatkozó emberi *ismereteknek*, a mindebből fakadó, korántsem „tisztán szubjektív” tartalmú céloknak. Éppen ezért annak a társadalmi-emberi „értelemnek” *teljes* elsajátítása, ami a tárgyakra „megalvadt”, és amit a felnőtt közvetít a gyerek számára, természetesen magában foglalja a tárgyi világnak mint ilyenek, az *objektivitásnak a megismerését* és az emberi szubjektivitással való „gyakorlati egybevetését”, alkotó *átalakítását* is.

Ennek az elsajátításnak mintegy az első lépcsőfoka bizonyos tárgyak használati módjának fokozatos megtanulása és ennek kapcsán bizonyos — kezdetben a konkrét cselekvés feltételeihez tapadó — szituációs általánosítások kialakítása. De éppen a környezet emberi-társadalmi jellege, a tanulás sajátosan emberi volta révén, amely a felnőtellel együttesen végzett tevékenységből indul ki, a gyermeki gyakorlat körébe igen hamar olyan tárgyak kerülnek be, amelyeknek *használati módjában* feltárul a környezet ember-*alkotta* természete, a tárgyak tevékenység-tartalma, az emberi alkotó tevékenységre való vonatkozása is: a gyerek szerszámtárgyakkal ismerkedik meg. Logikusan következik az előzőkből — és a pszichológiai tapasztalatok teljes mértékben megerősítik ezt a logikát —, hogy a szerszám-tárgyak használatának elsajátítása szinte a legnagyobb lépés előre a gyermek pszichikus és tárgyi tevékenységének fejlődésében. Ennek során válik a gyermek maga is társadalmilag cselekvő lényé — mondja Elkonyin. Ennek során születnek meg az intellektuális műveletek, a szemléletes-cselekvő gondolkodás első formái, a tárgyakra és magára a cselekvésre vonatkozó első általánosítások, amelyek objektum és szubjektum különválásának alapjai.¹⁶ És végül is ennek az összetett folyamatnak eredményeképpen válik egyre tudatosabb szükségletté maga a tevékenység, olyan szükségletté, amelynek ezekután nyilvánvalóan sajátos tárgyi tartalma lesz: Az egyén mint emberi alkotásokhoz viszonyul a környezet tárgyaihoz, mert megtanulja emberi eredetüket abban a folyamatban, amelyben ő maga is megtanul emberi módon tevékenykedni, elsajátítva az e tárgyak által „képviselt” cselekvési formákat. Ugyanakkor e képességek elsajátítása során megtanulja önmagát megkülönböztetni a többi embertől, sajátjaiként kezelni kialakult képességeit. E képességek aktív egzisztálásában, a környezetet alakító tevékenységében most már *önmagát* érzi megvalósulni, és tevékenysége eltárgyasult eredményeiben önmagát is igenli. Tevékenység-szükséglete ebben a kettős — egymástól elválaszthatatlan — tárgyi és önmagára való vonatkozásában ezek után mint *alkotás-szükséglet* teljeseedik ki, mint az *objektív világ átalakításában önmaga megkettőződésének igénye*.

Nem nehéz meglátni, hogy ez az átfogó emberi szükséglet — amely egyrészt a szubjektív alapját alkotó képességek társadalmilag meghatározott konkrétsága, másrészt tárgyi vonatkozása révén, természetesen mindig többé-

¹⁶ П. Й. Галперин: Психологическое различие орудий человека и вспомогательных средств у животных и его значение. Нарков 1937.

kevésbé konkrét formákban jelenik meg — minthogy feltételezi az ember megismerő tevékenységének fejlődését, tulajdonképpen magában foglalja egy speciális emberi szükséglet: a *megismerés-szükséglet* kialakulását is. Azonos tőről fakadnak: a gyermek tájékozódó-kereső tevékenységének irányára kezdetből hat a felnőttel való kapcsolata, mihelyt pedig a gyermek tárgyi tevékenysége kezd kibontakozni, a tájékozódó-kereső tevékenység tartalma egyre inkább a tárgyakkal való *cselekvés lehetőségének* keresése és felmérése lesz.¹⁷ *Ezen a gyakorlati alapon* (amelynek társadalmi tartalmáról az imént beszélünk), a nyelvi érintkezés közvetítésével, társadalmi ismeretek elsajátításának folyamatában bontakoznak ki az ember megismerési képességei. Ilyenformán azonban az intellektuális érdeklődés, amely a gondolkodni képes embert megismerésre ösztönzi, ismét csak nem a biológiai szükségletek aktivizáló erejének valamiféle vetületeként, hanem az emberi tevékenység-szükséglet egy viszonylag önállósult mozzanataként, végső fokon tehát maga is alkotás-szükségletként érthető meg.

Íme, csupán az egyéni emberi szükségletek fejlődésének gyökerét igyekeztünk megkeresni és mindössze jelölni próbáltuk e fejlődési út gazdagodási, differenciálódási folyamatának legjellemzőbb területeit. De ennyi is elég ahhoz, hogy látható legyen: a társadalmi környezet nem csupán tárgyi terepet, a kielégülés *formáit* nyújtó „külső közeg” a fejlődés irányát és jellegét megszabó alapvető emberi szükségletek számára. De vajon azt jelenti-e mindez, hogy az ember biológiai lény voltának, szervi szükségleteinek jelentőségét tagadnunk kell az egyén fejlődésében, *emberi tevékenységében*? Nem jelenti ezt. Az embernek természetesen egyáltalában *élnie* kell ahhoz, hogy *emberként* élhessen, ki kell elégítenie biológiai szükségleteit. Ez éppen olyan közhely, mint az, hogy fejlődése során nem utolsó sorban *ezen* önálló kielégítésére válik képessé. Tagadhatatlan az is, hogy e szükségleteknek van önálló „fejlődéstörténetük” is: a biológiai érés természetes folyamatában „természetes módon” változnak a szervezet igényei és lehetőségei, és ez a biológiai alap a fajra jellemző állandóságával, sőt ezen belül biológiai egyediségével együtt valamiféle ignorálhatatlan váz, a környezet hatásaiiban fel nem oldódó keret az ember anyagi és pszichikus tevékenysége számára is. Mint ilyen meghatározó is: az ember „profán” szükségleteinek történelmi szerepét egyetlen filozófia sem ismerte fel jobban, mint éppen a marxizmus. „Enni, inni és lakni” — ki tagadhatná, hogy ezek létfenntartási szükségletek? Éppen „csak” arról van szó, hogy a marxizmus ezeket a szükségleteket is *emberi* voltukban ragadta meg. Hogy ez mit jelent, ehhez számba kell vennünk az imént elmondottakat. Hiszen a fentiekből az ember biológiai szükségleteire vonatkozóan is fontos következtetések folynak.

Mint láttuk, az ember egyéni fejlődésének legjellemzőbb vonása az, hogy a *más emberhez* fűződő, „belsővé”, szükségletté érlelődő viszonya válik benne elsődleges meghatározó tényezővé. Azt mondhatnánk, hogy az újszülött biológiai adottságaiban elsősorban éppen az az *emberi*, hogy ezek az adottságok *lehetővé teszik* a társadalmi környezet alapvető alakító befolyását az egyéni fejlődésre. Ezzel az emberi egyed egész *viszonya a környezethez* merőben más töltésű lesz, mint bármely élő faj egyedeié. Méghozzá „belsőről”, az ember belső világát tekintve is merőben más lesz. Az állati egyed viszonya a környezethez szintén változik fejlődése folyamán, éppúgy mint az emberé. A környezet itt is formálja „belsőről” az egyedet: amikor új tárgyakhoz, jelenségekhez alkalmaz-

¹⁷ Elkonyin: Id. mű 115. o.

kodik az állat, ezzel új *képességeket* szerez, és amikor az új körülmények között „új” tárgyakkal elégti ki szükségleteit, e tevékenység belső indítéka most már a szervi szükséglettel szétválaszthatatlanul összeforrított szerzett képesség lesz. Csakhogy szükséglet és képesség tartalma is, egymáshoz való viszonya is egészen más itt, mint emberi szinten. Az állati tevékenység vizsgálatánál láttuk, hogy a biológiai szükségletek e tevékenység kizárólagos belső kereteit, korlátjait és alapját alkotják. Tulajdonképpen minden új képesség e kereteken belül, e szükségletek egyedileg konkretizálódott pozitív vonatkozásaként fogható fel, e szükségletek *módosulásaként*, s így az, hogy gyakorlásuk folyamatában az állat objektíve új jelenségekkel kerül aktív kapcsolatba, „szubjektíve” nem jelent mást, minthogy szerzett képességei birtokában *új formákban* tudja realizálni biológiai szükségleteit. Ezek a képességek valójában nem teremtenek *új szükségleteket*, mert az állat számára sem a környezet objektív tárgyi léttel, sem saját tevékenysége valami ettől megkülönböztetett önálló léttel nem rendelkezik, s ebben az egymásba olvadt egységben „saját” képességeinek sincs önálló tartalmuk és funkciójuk: az állat biológiai szükségleteiből és adottságai-ból magyarázhatjuk szerzett képességeit, megfordítva nem, szerzett képességei önmagukban nem magyarázzák meg szükségleteit, egyszerűen azért nem, mert e képességeket magukat is ugyanezen biológiai szükségletekkel *kell* magyaráznunk.

Nem így az ember esetében. Láttuk, annak következményeképpen, hogy a gyermeki fejlődés középpontjába a felnőtt kerül, az egyénnek valóban sajátos, csak az emberre jellemző viszonya alakul ki a környezethez. Az a folyamat, amelyben a gyermek megtanul „alkalmazkodni” amelyben képessé válik *használni a tárgyakat*, szervesen egy lesz azzal a folyamattal, amelyben megtanulja *átalakítani* őket. Ez az alkotó, gyakorlati viszony a világhoz egész tudati fejlődésének is alapja lesz. Így, ebben az emberi viszonyban az egyén tárgyi környezete azonban egyszerre lesz *önálló léttel és minőségekkel bíró és társadalmi-emberi*. A környezet társadalmilag már átalakított volta vezeti el az egyént az átalakítás konkrét lehetőségeinek, illetve általában az átalakíthatóságnak, a tárgyi világ aktuális vagy potenciális „emberért-valóságának” felismeréséhez. Ugyanakkor ebben a folyamatban tárul fel és „kap rangot” a tárgy saját természete, mint ami objektív *alapja* az alkotó-átalakító viszony-nak (— a tárgynak saját természete van, *ezért* adott esetekben *át kell* alakítani, hogy hasznos legyen), és mint aminek számbavétele az átalakítás szükséges *feltétele*. Így lesz nyilvánvaló, hogy az egyén létének társadalmisága korántsem merül ki abban, hogy emberek közötti, a más emberekhez fűződő viszonyoktól nem független lét. Nemcsak a „szerves” emberi környezet, hanem az egész tárgyi, „természeti” környezet is társadalmi töltésű tehát; az egyén léte a maga *teljességében társadalmi lét*, mert a természethez való viszonya is csak azért és annyiban emberi, amennyiben átszűrődik a társadalmi tevékenység prizmáján, amennyiben az egyén a tárgyi világhoz is az érzéki-emberi gyakorlatra való vonatkozásában közeledik.

Mármint, ha *ilyen* az egyén emberi léte, ebből az következik, hogy szerzett, pontosabban a fejlődés során elsajátított képességeinek — az állatétól eltérően — *van* önálló tartalmuk és funkciójuk. E képességek konkrét tartalmát az ember biológiai szükségletei, puszta élete fenntartásának követelményei most már semmiképpen sem magyarázzák meg. Hogy egy meglehetősen vulgáris, de szemléletes példával éljünk: a XX. század emberének biológiai létét holmi összetákolt kunyhó és nyersen elfogyasztott hús vagy növényi táplálék nyilván

éppúgy biztosítaná, mint az állatvilágból épphogy kikapaszkodott elődeiét, és ki tagadhatná, hogy nem is külső *természeti feltételek* biológiai *kényszerével* magyarázható, ha a ma embere összkomfortos lakásokat épít és a modern konyha „műveivel” táplálkozik. Világos, hogy az ember „eredendő” szükségletei kielégítésének „hogyan”-ja és „mivel”-je, azaz képességeinek konkrét *tartalma* gyökeresen túlnő saját természeti alapján, ettől függetlenül, önálló mozgása van, amelyet nem az alkalmazkodás kényszere, hanem mindenekelőtt a *produktív* tevékenység lehetőségei, *társadalmilag* meghatározott lehetőségek hajtának előre. Az elsajátított képességek *funkciója* pedig mindenekelőtt az egyén saját létének fenntartása ugyan, de mivel e lét az előbbiektől értelmében minden vonatkozásában (mind a más emberekhez fűződő kapcsolatában, mind tárgyi vonatkozásaiban) *társadalmi lét*, ez annyit jelent, hogy e képességeknek arra kell alkalmassá tenniük az egyént, hogy kora színvonalával „egyensúlyban” részese, azaz élvező és alkotó birtokosa lehessen annak, amit a társadalom léte a maga történelmi konkrétságában jelent. Az adott társadalmi szintű szerzett képességek tevékeny funkcionálásának *hiánya* ezután természetesen az egyéni lét — de a maga társadalmiságában vett egyéni lét — egyensúlyának egy bizonyos megbomlását jelenti, amit az egyén mint *emberi léte követelményeit* (vagy esetleg mint tartós hiányt, mint léte emberi teljességének megcsorbulását) *mint emberi szükségleteket* él át. „Új” emberi képességek így új szükségleteket szülnek, az egyén szükségletei éppúgy történelmi lesznek, mint társadalmiságától elszakíthatatlan léte. Így fordul meg szükséglet és szerzett képesség egymáshoz való viszonya is emberi szinten: mindenfajta (egyéni) emberi szükséglet — még a közvetlenül biológiailag jelentős szükségletek — konkrét tartalmát is megmagyarázzák az egyén szerzett képességei, fordítva nem, e képességeket a szervezet biológiai szükségletei „önmagukban” nem magyarázzák, e képességek tartalmát csak a társadalmi mozgásból, a társadalom által produkált cselekvési lehetőségekből és a társadalom szükségleteiből lehet megérteni.

Ezekután teljesebb a kép. Mostmár ugyanis világos, hogy nemcsak arról van szó, hogy az egyén emberré fejlődésének nem a biológiai szükségletek a kiindulópontjai és az elsődleges meghatározói, hanem többről. Arról, hogy maguk a biológiai szükségletek is, az ember alkotó-gyakorlati tevékenységén *belül* egzisztálva, emberiekké válnak, csak az egyén-társadalom viszonyból levezethető tartalmat nyernek, és csak mint ilyeneknek, mint az egyén szerzett képességei „negatív” megnyilvánulásainak, csak társadalmi-tárgyi tartalmasságukban van az ember életében előrevivő-ösztönző hatásuk. Ha ettől a tartalomtól elvonatkoztatunk, akkor, persze, eljuthatunk a tiszta „biológiai alapokig”, ez az eredmény azonban nem több, mint absztrakt, üres váz, amely az ember *ember-voltáról*, emberi belső világáról *így* nem mond semmit.

c) Egyéni szükségletrendszer és társadalmi szükségletek

Íme, megközelítettük az emberi szükségleteket az objektív társadalmi mozgás oldaláról, és *mozgásterük*, *objektív-tárgyi tartalmuk* társadalmi meghatározottságához jutottunk el. Azután megvizsgáltuk e szükségletek „szubjektív” tartalmát, és kiderült, hogy az egyén emberi belső világát a társadalmilag kimunkált képességek elsajátítása formálja, szükségletei e belsővé vált tartalmak bizonyos „mozgásfázisát” képviselik, ami azt jelenti, hogy *belső tar-*

talmuk is társadalmilag meghatározott. Mint ilyenek az egyén élettevékenységében egy olyan szubjektíve átélt követelmény-rendszert alkotnak, amelynek *funkciója* az egyén *társadalmi* tartalmú *emberi* léte fenntartásának biztosítása.

Itt azonban elkerülhetetlenül fel kell merülnie a kérdésnek: Dehát egyáltalában hogyan ragadható meg ez az *emberi* lét mint valami „egész”, amelynek dinamikus mozgása valóban funkcionális rendszerré foghatná össze az egyén heterogén szükségleteit? Ha az egyén *emberi* léte társadalmi abban az értelemben, hogy e lét alapvető tartalma az egyénnek szerzett képességei birtokában és arányában való „részesedése” a társadalmi tevékenységből, ebből „önként” következik, hogy e lét *emberi teljességét a társadalom* történelmileg elért fejlettségi szintje jelenti a maga összességében és sokrétűségében. Ez a teljesség így persze sohasem abszolút, hanem *folyamat*, amely azonban mozgásának minden szakaszában ugyanakkor történelmi totalitás is, amelyen belül a különböző szférák relatíve legmagasabb szintje kitapintható, és valamilyen formában objektíve egzisztál az egyének számára is. Csakhogy *ez* a teljesség, ez az *emberi* lét mint „egész” (még ha a belső ellentmondásaiból fakadó problémáktól egyelőre eltekintünk is) az egyes ember számára reálisan *elérhetetlen szint*, hiszen az egyén sohasem válhatik képessé mindarra, amire a társadalom. (Még hozzá nemcsak az egyén korlátozott „kapacitása” következtében, hanem azért sem, mert nyilván a társadalom sem engedhet *soha* valami abszolút választási és cselekvési szabadságot az egyénnek a társadalmi szükségletek objektíve meghatározott volta miatt.) Az egyes ember valóságos szükségletei számára az objektív társadalmi szint így csak külső, fiktív mérce, amelyet teljességében az egyén sem felmérni, sem elérni nem lévén képes, szükségletei valójában nem fejezhetik ki ennek az *emberi* létnek a követelményeit, pontosabban e lét fenntartásának a dinamikus belső egyensúly viszonylagos felbomlásából fakadó követelményeit.

Marad tehát az egyéni *emberi* lét a maga *szubjektív totalitásában*, amely szintén nem független a társadalom színvonalától, hiszen e szubjektív teljesség alapja az előbbiek értelmében az egyén valóságos képességeinek (társadalmi tartalmasságában vett képességeinek) mindenkori rendszere. Az ember szükségletei így ezen a szinten mindenkori *személyisége* fenntartásának követelményeit fejezik ki. A társadalom által formált *személyiség* az ember létét valóban „belülről” összefogó „egész”, s mint ilyen, az egyéni *emberi* szükségletek reális értelmezési alapjának látszik. Csakhogy a *személyiségtől* — társadalmi meghatározottsága mellett — elválaszthatatlan a maga *egyedisége* is. Az embert olyanná, amilyen, egyrészt *konkrét* társadalmi helyzete, szűkebb környezete tette, amelyben az általános tartalmak is konkrét hatások és hatáskombinációk egyedi egyszerűségében jutnak el hozzá, másrészt ezek belsővé, *személyisége* részévé is úgy válnak, hogy genotipikus adottságain, illetve már meglévő képességei, ismeretei stb. individuális szűrőjén „méretnek le”. Így azonban minden egyes egyénnek környezete és *személyisége* által megszabott élettevékenysége — *emberi* léte — társadalmi lét lesz ugyan, de ugyanakkor más egyének *emberi* lététől többé vagy kevésbé — esetleg gyökeresen — különböző. Ha tehát arra a kérdésre, hogy mi az *emberi* *szükséglet*, végül is olyan választ adtunk, hogy ez az ember társadalmi tartalmakat realizáló és társadalmi tartalmak által meghatározott léte fenntartásának valamely szubjektíve átélt követelménye, *s ezen a társadalmi ember* *létén egyszerűen saját egyéni létét értjük* — ezzel a szükségletek *emberi jellegét*, úgy tűnik, tulajdonképpen elvileg relativizáljuk, és ezzel együtt megfosztjuk minden történetiségtől is. Hiszen nem nehéz

meglátni, hogy a jobbágy, aki számára „természetesek” léte korlátai, a helyzettel elégedett lumpenproletár, vagy a szocialista forradalom végrehajtását szívügyének érző, művelődni vágyó öntudatos munkás szükségleteinek rendszere mind valamiféle társadalmi-emberi lét fenntartásának követelményeit fejezik ugyan ki, de történelmileg és emberileg is mennyire különbözőt. Mégis, az előbbi alapon ezek a szükségletek és a funkcionális alapjukat képező egyéni létek egyaránt és minden további nélkül *emberiek*, e szubjektív szinten maradva csak egymás *mellé* helyezhetők, akár merőben különböző történelmi korok egyéneiről van szó, akár ugyanazon kor merőben más színvonalú és tartalmú igényekkel rendelkező egyedeiről. Ilyen körülmények között viszont kiderül, hogy így az emberi szükségletekről végeredményben alig mondhatnánk többet, minthogy ezek — „az emberek szükségletei”, hiszen az emberi lét társadalmiságát így annyira tágan kell értelmezni, hogy ebben ennek lényege — történelmisége — veszik el.

Első pillantásra valóban úgy tűnhetik tehát, hogy az emberi szükségletekre vonatkozó vizsgálataink végső konklúziójában valamiképpen vagy a szükségletek szubjektivitása, vagy az emberi lét konkrét történelmi-társadalmi volta válik megfoghatatlanná. Valójában mindez nem bizonyít többet, mint hogy a társadalmiságában vett egyéni emberi lét mint egész, amelyen belül a szükségletek funkcionális elemekként értelmezhetők, az egyént a társadalomhoz fűző közvetítéseknek egy *többszintű dialektikus; nyílt rendszerben egzisztál, és csak e közvetítéseket tisztázva érthető meg*. Így viszont tudományosan megragadható, konkrét történelmi tartalmat nyer anélkül, hogy szubjektív vonatkozása ezzel elveszne.

Semmiképpen sem tagadható, hogy az ember aktuális szükségletei *közvetlenül* mindig individuális léte ilyen vagy olyan állapotának pszichikus tükröződései. Ebben a szubjektivitásukban azonban kettős tartalmuk van: a szükségletek az embernek a környezethez való passzív-aktív viszonyát jelentik. Mint Rubinstein mondja: „Az ember szükségletei arról tanúskodnak, hogy olyan valamire van szüksége, ami rajta kívül áll, — legyen az egy külső tárgy, vagy egy másik ember; ez azt jelenti, hogy az ember szenvedő, ebben az értelemben mástól függő, passzív lény. Ugyanakkor szükségletei tevékenységének ösztönzői is; általuk és bennük aktív, cselekvő lénynek mutatkozik.”¹⁸ Így ez a kettős jelleg persze *mindenfajta* szükséglet közös jellemzője. A két mozzanat *egysége* azonban az ember esetében egészen sajátos közvetett egység lesz. Ez elsősorban abból következik, hogy a szükségletben tükröződő függőség sohasem egyszerűen egy *tárgyi* környezettől, hanem a *társadalmi gyakorlattól* való függőség. Ez a tény minden ember számára „érzékletesen” megmutatkozik, mihelyt megpróbál szükségleteinek megfelelően cselekedni. Legyen bár a leg-*elemibb* szükségletről szó, pl. valamilyen táplálék-tárgyra irányuló szükségletről, a tipikus nyilván az, hogy az embernek korántsem csak — esetleg egyáltalán nem is — a szükséglet-objektum természetének megfelelően kell tevékenykednie, hanem vagy a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt helye szerint, a rábízott feladatok végrehajtásával, vagy a szükséglet-objektum társadalmi ellenértékének más megszerzésével, a társadalmilag szokásos vagy törvényes utak valamelyikét megjárva stb. kell „társadalmilag” is elérhetővé tennie a maga számára a „fizikailag” esetleg csak karnyújtásnyira levő tárgyat. Még-

¹⁸ Sz. L. Rubinstein: *Az általános pszichológia alapjai*. II. köt. Akadémiai Kiadó, 1964. 967. o.

inkább így van ez olyan „speciális emberi” szükséglet aktivizáló erejével, mint amilyen pl. az alkotás-szükséglet. Hogy ilyen igénye van az egyénnek, és pedig meghatározott irányban, meghatározott tevékenységre vonatkozóan és meghatározott színvonalon van, ez közvetlenül annak a tükre, hogy miféle képességeket sajátított el az ember a társadalom előtte „feltáruló” készletéből. De hogy ezek a szükségletei kielégüljenek, ehhez a társadalmilag produkált lehetőségek között meg kell találnia az adekvát feladatot, fel kell mérnie vagy elő kell állítania a végrehajtás feltételeit, ennek keretében esetleg másokkal elfogadtatni, többé-kevésbé társadalmi szintre emelni a feladatot, más szükségletek érintkezési pontjaival egyeztetni stb. — egyszóval a szükséglet konkrét tárgyi tartalmát magát is a társadalmi gyakorlat különböző ágaitól való aktuális és sokszor igen sokrétű függőségben kell *kidolgozni*. Végeredményben tehát az a függőség-mozzanat, amelyet az emberi szükséglet tartalmaz, és amelyet az ember „alsó fokon” mint affektív élményt, a tárgyhoz, a másik emberhez, az eseményhez, a tevékenységhez stb. fűződő vonzódást vagy taszítást él át — nemcsak hogy nincs olyan közvetlen tartalmi és időbeli egységben a szükséglet *aktivizáló erejével*, mint állati szinten, de még csak azt sem mondhatjuk, hogy közvetettsége egyszerűen az érzett szükséglet tárgyi tartalmának tudatosulásában merülne ki, mint primitív fokon. Hiszen itt a szükséglet tárgyi tartalmától való függőség tudatosulása *együttjár* vagy összefonódik egyrészt az objektum, másrészt a szükséglettel rendelkező ember, illetőleg kettőjük viszonya *társadalmi függőségének* tudatosulásával, ami strukturálisan pl. abban nyilvánul meg, hogy a szükséglet tevékenységre indító ereje először a *társadalmi „közvetítő közeg” feldolgozására irányuló tevékenységben* jelenik meg. Ez pedig olyannyira jelentős és „önálló” láncszem a tevékenységben, hogy az ember konkrét céljai most már nemcsak hogy kifejezik a kiinduló szükségleteken túl *e szakasz* lényeges tartalmát, csomópontjait is, hanem mint ilyenek, ebben a komplexitásukban esetleg olyan végső értelmet nyernek, amelynek tudatos megvalósítása többé vagy kevésbé akár az eredeti szükséglet elfojtását is eredményezheti.

Mármost ebből számunkra pillanatnyilag az a fontos, hogy íme, a szubjektíve már egzisztáló egyéni emberi szükséglet, társadalmi függősége folytán, csak akkor valósulhat meg, ha az egyén összhangba tudja hozni saját törekvését a társadalmi szituáció követelményeivel. E függőség általánosan jellemző alapformája kétségkívül az, hogy az egyénnek a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt helye szerint be kell kapcsolódnia a *társadalmi szükségletek* kielégítésének folyamatába ahhoz, hogy saját szükségleteit kielégíthesse. Jóllehet itt van az az érintkezési pont, amelyen keresztül az egyéni szükséglet-rendszer vérkeringésébe beáramlik az objektív társadalmi mozgás történelmisége, ez a kapcsolat nem olyan egyszerű, hogy ne kellene közelebbről is megvizsgálunk.

A cselekvő ember számára társadalmi függőségének természete, belső összefüggései korántsem közvetlenül adottak. Az ugyan mindig világos számára, hogy társadalomban, emberek között, emberekkel kölcsönhatásban kell cselekednie, de közvetlenül mindez csak abban a formában vonatkozik saját tevékenységére, hogy egy adott helyzetben a számára lehetséges cselekvési módok közül úgy kell választania, hogy a cselekvés önmagát is a lehetőség szerint legjobbban kielégítse, s ugyanakkor saját törekvése a tevékenysége lefolyását vagy eredményét módosítani képes, azzal valamilyen kapcsolatban levő *más emberek* várható reakcióin, szándékain, céljain stb. ne szenvedjen hajótörést. Cselekvése társadalmi meghatározottsága így két, egymástól külön-

böző mozzanatban jelenik meg: egyrészt a társadalmi rendben elfoglalt helyéből stb. eredő objektív adottságokban (vagyis a számára lehetséges cselekvési alternatívák objektív korlátozottságában), másrészt a más emberek szubjektív akaratától, szándékaitól, tevékenységétől való függőségben. Az ember társadalmi közegben nem elégítheti ki szükségleteit másként, csak ha ezekkel többé-kevésbé tudatosan számot vet. A számvetés, cselekvése megszervezése történhet ezen a közvetlen szinten, és ekkor cselekvési lehetőségeit is, „mások” elvárható magatartását is önmagából kiindulva, csak *saját törekvéseire vonatkoztatva* értékeli. Természetesen munkatevékenységét is kezelheti ugyanígy, attól függetlenül, hogy ez a tevékenysége objektíve sohasem csak „személyes hatósugarú”, hanem valójában mindig „társadalmi tett”.

Nem szabad azonban elfelejteni, hogy bármennyire ezen a közvetlen „egocentrikus” alapon történjék is a cselekvés szubjektív megszervezése, ha az ember valóban alternatív cselekvési módok, feltételek, feladatok, megoldási módok stb. között választhat, ez mindenképpen bizonyos mozgási lehetőséget is nyújt személyiségének, különféle képességeit, ismereteit aktivizálja, újfajta dinamikus kapcsolatokat hoz létre benne, és személyiségét „nyitottá teszi” esetleges új tartalmak, új kombinációk stb. befogadására. Szükségleteinek változása szerves függvénye személyisége változásainak. Társadalmi függősége folytán így lesz *nyitott* szükségleteinek rendszere is. Ez pedig azt jelenti, hogy az az egyéni lét, amelyet ma szubjektíve kielégítőnek érez, amelynek külső és belső feltételein nem lépnek túl egyéni szükségletei, holnapra pl. szűknek bizonyulhat számára, hogy tehát egyéni léte emberi volta (e lét egyedisége mellett) a saját számára is időben változó tartalmú lehet.

Első pillantásra így személyiségének ez a „nyílt rendszer volta” persze nemhogy áthidalni, de méginkább elmélyíteni látszik azokat a nehézségeket, amelyeket itt most megoldani igyekszünk. Csakhogy egyáltalán nem egyszerűen arról van szó, hogy fentiek alapján az ember a cselekvési folyamatában egyre *új* képességeket, *új* ismereteket, *új* szükségleteket szerezhet, hanem többről, arról, hogy az új hatások alapján bizonyos területeken a számára aktuálisan érdekesnél *messzebb mutató összefüggéseket, társadalmi szempontból jelentős összefüggéseket* ismerhet fel, és megláthatja személyes tevékenységének *ezekre való vonatkozását*, sőt ezeket a *társadalmi szükségleteket* teheti meg a cselekvési szituációban való tájékozódása, megítélései, választásai alapjának, mert meglátja, hogy ez egyúttal szélesebb mozgásteret biztosít önmaga számára is.

Az a pusztán tény, hogy az ember felismerhet és cselekvési irányítójává tehet objektív *társadalmi szükségleteket* (és ha ezt teszi, mostmár ezek szempontjából *keres* új cselekvési lehetőségeket, és „mások” szubjektív magatartását ezekre vonatkoztatva *társadalmi* következményeiben is megítéli), azt jelenti, hogy íme, *van* olyan oldala, olyan mozzanata az objektív történelmi totalitást jelentő társadalmi mozgásnak, amelyet az egyén szubjektíve is megragadhat, „beépíthet” egyéni létébe, és ezzel a társadalom történelmileg elért színvonalát teheti meg léte emberi tartalma belső mércéjének.

Hiszen emlékezzünk rá, hogy a társadalmi szükségleteket az előzőekben úgy érthettük meg, mint az adott társadalmi szint fennmaradásához szükséges belső egyensúly folyamatos reprodukálásának objektív követelményeit, mint *a társadalom által elért szint „lebontottságát” a különböző területek közötti vagy a különböző területeken belüli különös összefüggésekre*. Egyúttal ez a lebontottság az, amelyben ez a színvonal egyáltalában megjelenik és az egyes ember tevé-

kenységére vonatkozik. Ennek a vonatkozásnak ott azt az oldalát néztük meg, hogy a társadalmi szükséglet miféle közvetett utakon és formákban fejezi ki az emberek szükségleteit, pontosabban: miféle közvetítések révén kapcsolódik az egyedi szükségletekhez. Most ennek mintegy a fordítottjáról, arról az oldalról van szó, hogy hogyan hat az egyéni szükségletek rendszerére, ha az ember saját tevékenységének a társadalmi szükségletekre való vonatkozását felismeri és cselekvése megszervezésének alapjává teszi. Az egyén persze semmiképpen sem építheti be szubjektivitása keretei közé a társadalmi szükségletek teljes rendszerét, nem ismerheti meg, még kevésbé vonhatja személyes cselekvése körébe a társadalom valamennyi szükségletét. A legkézenfekvőbb, hogy azon a területen jut el a társadalmi jelentőségű összefüggések számbavételének színvonalára, ahol ezekkel tevékenysége objektíve a leginkább közvetlen kapcsolatban van, és ahol szubjektivitása is specifikusan emberi, alkotó-gyakorlati módon nyilvánul meg — azaz munkája területén. Meglátni, hogy munkája miféle társadalmi szükségletekkel van kapcsolatban, ez ugyan csak egy, meglehetősen nem is túlságosan jelentős láncszem megragadását jelenti a rendszerből, amely *egészében* reprezentálja a társadalom színvonalát, mégis azt jelenti, hogy ezzel az ember tevékenysége a szubjektivitásnak arra a szintjére emelkedett, amelyen a „több”, a (szubjektíve) „jobb”, kielégítőbb már társadalmi-, történelmi mércével mérhető. Ezekután ugyanis természetes, hogy amennyire munkatevékenysége konkrét lebonyolításánál, megszervezésénél társadalmi szükségletek perspektívájából keresi a kedvező lehetőségeket és mérlegeli az objektív és szubjektív körülményeket, annyira ezen a szinten ítéli meg cselekvései eredményét is. Az eredmény társadalmi hasznossága, az, hogy valóban „csinált valamit”, produkált valami objektíve szükségeset („értelmeset”) vagy újat, ezen az alapon szubjektív kielégülése elengedhetetlen mozzanata lesz. Az ember csak akkor érzi eredményesnek, kielégítőnek tevékenységét, ha az eredmény adekvát a cselekvés egész színvonalával, azaz adekvát a szükségletein túl választásait, értékeléseit is magában foglaló céljaival. Ha ez a színvonal olyan, hogy az egyénnek a társadalmira vonatkoztatása, társadalmi összefüggések számbavétele alakítja ki, az ember azt fogja kielégítőnek, „emberinek” érezni, ha *így* tevékenykedve valami *társadalmilag produktív* eredményben „fejezheti ki önmagát”. Vagyis tevékenysége társadalmi jelentősége — azaz a kor színvonalát jellemző társadalmi szükségletekre való hatása — *visszahat* egyéni szükségletei tartalmára, ezek most már egy olyan egyéni lét szubjektív igenlését fejezik ki, amelynek bizonyos társadalmi szükségletek színvonalán való tevékenykedés a szervesen integrálódott része. Íme, tehát az egyén szükségletrendszere, ha nem statikusnak tekintjük, hanem — számbavéve a külső (társadalmi) körülményekkel való kölcsönhatásának egymásra épülő szintjeit — mozgásában, *fejlődésében* vesszük, valóban egy olyan (ugyancsak nem statikus) *emberi lét* fenntartása és elérése belső követelményrendszerként fogható meg, amely minden egyedisége mellett is történelmileg meghatározott, a társadalom objektív fejlettségi szintjével „egyensúlyt tartó”, egy a társadalmi gyakorlatban való általános „részesedésben” fel nem oldható tartalommal rendelkezik. Ugyanakkor ez a lét az *egyén léte*, amelynek individualitását nem szünteti meg az a fejlődés, amelyet az imént úgy vázoltunk, mint a társadalmi szükségletekhez való viszony alakulását.

Hiszen a személyiség társadalmiságának *konkrét* tartalmát — azt, hogy az egyén képesség-, ismeret-, szükségletrendszerének mik az egyes összetevői, milyen „konfigurációban” vannak ezek jelen, milyen irányú a továbbmozgá-

suk stb. — az egyedi „biológiai váz” (a hajlamok, az öröklött képességek, a temperamentum stb.) és az egyedi külső feltételek kölcsönhatása együttesen mindig individuálissá formálja. A mi szempontunkból ez most azt jelenti, hogy mindig az ember egyéni adottságainak függvénye marad, hogy miben válik számára az emberi lét társadalmisága szubjektíve „megfoghatóvá”, miféle társadalmi összefüggéseket, milyen fokon, mennyire átfogóan tud beépíteni tudatos tevékenységébe és ezen keresztül szükségletrendszerébe. A személyiség fejlődésének ilyenformán van egy, az *általános-társadalmira* utaló összetevője: a társadalmi szükségletek szubjektív elsajátításának folyamata; ugyanakkor és ettől elválaszthatatlanul van egy *individuális* összetevője is: az a fejlődési folyamat, amelyben az ember minden irányban kitapogattja és eléri — Aragon kifejezésével — „ön maga legszélső határait”, azaz kibontakoztatja belső lehetőségeit. A személyiség fejlődése a két összetevő kölcsönhatását feltételezi, és a szükségletrendszer tartalmában is mindig e *kölcsönhatás* ilyen vagy olyan foka tükröződik. Éppen ezért az egyéni emberi lét *fogalmát* sem lehet másként megragadni — ha az egyoldalúságok torzításait el akarjuk kerülni —, csak e *kölcsönhatásban levő mozzanatok egységében*, azaz mint olyan *folyamatot*, amelynek fejlődési iránya, tendenciája az *egyéni képességek maximális lehetőségeinek színvonalán a kor társadalmi szükségleteit „birtokbavevő”*, a társadalmat is formáló lényként való tevékenykedés.

Ez az elvi értelmezés ma _ atól értetődően nem zárja ki, sőt tartalmazza és indokolja azt a lehetőséget, hogy az aktuális társadalmi körülményektől függően az egyéni lét konkrét útja szükségképpen ellentmondásosan, egyoldalúan vagy többé-kevésbé alacsony szinteken megrekedve reprezentálja ezt az „emberi fejlődést”. Hiszen ezt a fejlődést, az előbbiek értelmében, az általános-társadalmihoz való viszony tölti meg tartalommal, e tartalom milyensége tehát alapvetően az objektív társadalmi összefüggések jellegétől függ. Az osztálytársadalmakban, ahol az osztálytársadalmi érdek csak mint az egyének kölcsönös függősége realizálódik, és ahol csak „a magánérdekek háta mögött törhet előre”, a társadalmi szükségletek nyilvánvalóan csak mint az uralkodó osztályok érdekeivel összehangolt, ezeket szolgáló vagy az ezekkel való harcban több-kevesebb életteret nyert, de mindenképpen mint az uralkodó osztály érdekeitől függő, belső ellentmondásokkal terhelt rendszer egzisztálhatnak. Ilyen körülmények között egyrészt az egyén választási lehetőségeinek, személyisége mozgásterének korlátai is egy kisebbség önző, embertelen érdekeinek, illetve hatalma erejének függvényei, s mint ilyenek maximálisan megfoszthatják az egyént személyisége fejlődésének lehetőségeitől, másrészt pedig a szélesebb körű társadalmi összefüggések birtokában tevékenykedő egyén személyiségének fejlődését is egyoldalú körbe vagy körökbe szoríthatják a társadalmi szükséglet-rendszer ellentmondásos, antihumánus tartalmai. Emlékezzünk arra, amit a társadalmi szükségletek jellegéről és az egyéni tevékenység mozgásteréről egy korábbi fejezetben elmondtunk: íme most ugyanannak az összefüggésnek a konstatálásához jutottunk el, éppen csak most már világos, hogy a tevékenység külső mozgásterének társadalmi függősége a legkevésbé sem választható el az egyén szubjektív emberi voltának, belső emberi gazdagságának kérdésétől, mivelhogy e szubjektív emberi tartalom legmélyebb alapjáig, az egyén szükségletrendszeréig leásva is csak annyiban emberi, amennyiben interiorizálódott társadalmi tartalmak aktív létezési módja.

Ugyanakkor most már az is világos, hogy ez a „belső” társadalmi függőség nemcsak a személyiség szubjektív „összetevőjének” (szükségleteinek,

képességeinek, ismereteinek stb.) tartalmára vonatkozik, hanem az egyén cselekvéseinek belső szerkezetét is meghatározza. Az egyén szükségletei nyílt, változó rendszernek bizonyultak, olyan rendszernek, amelynek változásait, mindenkori konkrét tartalmát és szerkezetét a társadalmi cselekvések során elkerülhetetlen mérlegelések, választások közvetítik. Azt mondtuk, hogy ez a közvetettség arra utal, hogy az emberi célokot most már nem lehet egyszerűen a szükségletek tudatosulásaként felfogni, a cél-tartalmat nem elég a szükséglet-objektum előrevetített tudati képeként magyarázni. Nyilvánvaló: az érett ember cselekvéseire nem az impulzivitás a jellemző, sőt sokkal inkább az, hogy még impulzív cselekvéseinek is van egy latens, többé-kevésbé automatizálódott és lerövidült választó-értékelő tartalma. Az tehát, hogy *mit szándékozik tenni* az ember, valójában egy olyan *folyamat* során kell hogy kialakuljon, amelynek első (vagy inkább legelső) lépcsőfoka ugyan bizonyos szükségletek által való diszponáltsága, de amelyben ez a kiindulópont csak a körülmények számbavételének alapján válhatik a cselekvés irányát valóban meghatározó *céllá*.

A „körülmények számbavétele” első pillantásra a szükségletdiszpozíció tevékenységirányt meghatározó voltát tulajdonképpen nem érintő, ezt az irányt csupán konkretizáló műveletnek tűnhetik. Láttuk azonban, hogy amikor az előbbiekben, egyelőre csak nagyon átfogóan és általánosan, e számbavételi folyamat tartalmát kerestük, máris az egyén *választásaira, döntéseire* bukkantunk. A körülmények feldolgoása tehát nem egyszerűen a lehetőségek *megismerésének* folyamata (jóllehet az is), hanem egyúttal választás e lehetőségek között, majd bizonyos cselekvési mód kiválasztása is (esetleg lemondás a cselekvésről). De milyen alapon választ az ember? Nyilván a körülmények *értékelése* alapján. Ez egyszerűen annyit jelentene, hogy a külső feltételeket egybeveti aktuális szükségleteivel? De ha csak ennyi lenne is, hogyan történik, mi jelent ez az „egybevetés”? Emellett milyen alapon választ két vagy több, a szükségletnek egyaránt megfelelő lehetőség közül? Empirikus tény az is, hogy az ember nem egyszer olyan cselekvési utat választ, amelynek kedvezőtlen, a szükségleteit elfojtó hatása többé-kevésbé világosan felmérhető. Mi hát értékeléseinek az alapja? Hogyan megy végbe az értékelés, és milyen új mozzanatokot von be céljai tartalmába? Ha az emberi célok tartalmát tisztázni akarjuk, nyilvánvaló, hogy ezekre a kérdésekre is válaszolnunk kell. Erre a következő fejezetekben teszünk kísérletet.

ФИЛОСОФСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ЦЕЛЕНАПРАВЛЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ I. ПОТРЕБНОСТЬ

Тиборне Рожакеди

Данная статья является частью более большой работы, занимающейся проблемой телеологии. Она исследует философское содержание и внутреннюю структуру человеческих целей.

Самым основным отношением, играющим роль в возникновении целей, в определении их содержания являются потребности. *Человеческая* потребность, однако, есть специфическое отношение, которое даже на первый взгляд отражает требования сохранения не только биологического, но и общественно-определенного существования индивидуума. При приближении к индивидууму со стороны общественного развития, объек-

тивного общественного бытия, при изучении отношения различных сфер общественных потребностей к индивидуальным потребностям обнаруживается, что во всегда конкретной, предметно-содержательной деятельности общественный момент (как объективная возможность индивидуальной деятельности, поле ее развития, и как ее объективное влияние-«значение»), а также внутренняя привязанность, потребность, означающая основу субъективных побуждений, неотделимы друг от друга. Однако, то, насколько эта связь, схваченная на уровне объективности, является внутренней с точки зрения субъективных индивидуальных потребностей можно раскрыть только таким образом, если проблему человеческих потребностей исследовать и на уровне индивидуального развития. Окончательным выводом этого исследования является то, что субъективный мир индивидуума формируется через усвоение общественно-выработанных способностей; его потребности представляют собой определенную фазу движения этих внутренних содержаний; это означает, что их внутреннее содержание также является общественно-обусловленным. Как таковые они образуют в жизнедеятельности такую субъективно переживаемую систему требований, функция которой — обеспечить сохранение общественно-содержательного человеческого бытия индивидуума. Понятие «человеческое бытие», соединяющее в функциональную систему гетерогенные индивидуальные потребности, тоже можно понять лишь учитывая *развитие* личности. Оно является таким *процессом*, направление, тенденция которого есть деятельность индивидуума, «усваивающего» общественные потребности эпохи и преобразующего общество на уровне максимальных возможностей индивидуальных способностей.

При исследовании системы потребностей индивидуума обнаруживается и то, что ее изменение, конкретное содержание во все времена и структура опосредствуются обдумыванием и выбором, неизбежными в процессе общественной деятельности. Эта опосредованность указывает на то, что человеческие цели нельзя объяснить просто как проецированные заранее в сознании образа объекта потребности. Философскими узлами этого опосредования, проблемами ценности и интереса занимается наша следующая статья.

THE PHILOSOPHICAL CONTENT OF TELEOLOGICAL ACTIVITY I. HUMAN NEEDS

by Mrs. T. Rózsahégyi

This paper is part of a larger work dealing with the problem of teleology. It examines the philosophical content, the inner structure of human aims.

The basic relation which plays a part in the rise and determination of aims is the relation of needs. *Human* needs are special relations, which differ already at first sight from biological needs; they reflect the necessity of maintaining the social existence of the individual. In approaching the individual from the direction of social motion, and generally, of objective social existence, and examining the relations of different spheres of social needs to individual needs, it turns out that in the concrete, material individual activity the social factor (as the objective possibility for individual activity, its range of development and its objective effect, „meaning”) and the needs which form the basis for the inner connections, the subjective motivations are inseparable. But just how internal is this connection — grasped at the level of objectivity — from the point of view of the contents of subjective individual needs? An answer to this question can be given only after having examined the problem of human needs from the angle of individual development. The final conclusion of this examination is that the subjective world of the individual is formed by the acquirement of socially developed abilities, its needs represent a certain phase of motion of interiorized contents, which means, that their inner content is socially determined; too. Being such, they form in the life of the individual a subjectively experienced system of norms, the function of which is to maintain the individual's *human* existence. The concept of human existence — where this existence is the functional system unifying heterogeneous individual needs — can again be understood only when taking into consideration the *development* of personality, i.e., as a *process* the direction, tendency of which is — at the level of maximal possibilities of the indi-

vidual's abilities — the „acquirement” of social needs, acting as a being capable also of forming society.

While examining the system of needs of the individual, it also turned out, that its changes, concrete content and structure are mediated by reflections decisions, which necessarily accompany social activities. This indirectness points to the fact, that human aims can not simply be considered as the forecasted mental images of the need-object relation. The main philosophical points of this mediation, the problems of value and interest will be discussed in a forthcoming paper.

A fenoméntól a látszatig¹

ALMÁSI MIKLÓS

I. A fenomén fogalmához

Régi közhely már a filozófiában, hogy a megismerés során a tudat először a jelenségekbe botlik bele, s innen halad a lényeg feltárása felé: közvetlenül jelenségekkel áll szemben. Ebben az elképzelésben aztán még valami elmerengő csodálkozás is helyet kaphatott — lám, mennyire varázslatos és ésszerű a világ felépítése: a megismerés lépcsőfokai (érzékelés, észlelés, elvont gondolkodás) megfelelnek a valóság mélységbeli tagozódásának, a jelenségek egyre mélyülő rétegeinek, egészen a lényeg legmélyebb grádicsáig. Pedig, mint a közhelyek általában, ez az elképzelés is meglehetősen bizonytalan igazságot fogalmaz meg, és egyszerűsítésével még azt is meghamisítja. A valóság ugyanis nem rétegszerű, mint a hagyma, hanem egyszerre lényeg és jelenség, felszín és mélység, és a megismerés számára csak akkor fogható meg a jelenség, ha már nagyjából ismerjük a lényegét is, a jelenségvilág a megismerés számára mindaddig csupán tagolatlan „háttér”, amíg a belső összefüggések felismerése nem teremt benne tagozódást. A jelenség csupán egy bizonyos közvetítés végén tűnik elénk, és korántsem közvetlen adottság. De ha ennyiben ki is javítjuk a fenti közhely tévedéseit, még mindig nem adtunk helyes képet a tudat és a jelenség-lényeg dialektika összefüggéséről. Nevezetesen arról a kettős szerkezetéről, amelyet ennek az összefüggésnek *ontológiai és ismeretelméleti* sajátossága jelent. *Kant* óta alakult ki a filozófiában az a szokás, hogy a valóság objektív, ontológiai szerkezetére az ismeretelméletből következtessünk vissza — a valóságnak a tudatra való vonatkozásából építsük fel magát a valóságot. Az ismeretelmélet elsőbbsége azután a jelenség-lényeg felfogásmódjára is ráütötte a bélyegét, és ez a tévedés a marxista gondolkodás utóbbi évtizedeit is jellemezte. Így pl. a közhasználatban a jelenséget úgy írjuk körül, mint amely „felbukkan”, „megjelenik”, „eltűnik” — tehát olyan fogalmakkal jelezzük, melyek a számunkra való létének alakjában akarják megragadni ezt a kategóriát; ezeknek a fogalmaknak csak a megismerő tudat vonatkozásában van értelmük. De a „számunkra való lét” (*für uns sein*) még nem a teljes értékű objektivitás kategóriája, és magában hordja a szubjektívizmus csíráját is. Ebben a formában nem lehet látni ugyanis, hogy milyen alakot ölt a jelenség, ha nem a megismerés vonatkozásában ragadjuk meg, hanem függetlenül ettől a viszonytól. Van-e különbség a számomra való felbukkanás és az objektív jelenség között? Milyen *objektív* — ontológiai — szerkezete van a jelenségnek a számunkra való létezési formája nélkül? Ha ezeket a kérdéseket nem tesszük fel — mint ahogy a dogmatikus gondolkodás nem tette fel —, akkor igen közel kerülünk a szubjektív idealizmushoz, mert kér-

¹ E tanulmány a látszat filozófiai elméletével foglalkozó könyvem második fejezete.

désessé válik az objektivitás tudatunktól független szerkezete. Ez a tévedés persze igen jól megfért a dogmatizmusra általában jellemző szubjektivizmussal, mely a gazdaságszervezéstől a politikáig igen sok kárt is okozott. Ugyanez az egyoldalú ismeretelméleti szemléletmód torzította el a *törvények* létezési formájának felfogását is, vagyis a jelenség-lényeg dialektika másik alapkérdését. A törvény objektivitását hangoztatta ugyan, de mivel nem kísérelte meg feltárni létezési módjának sajátosságait, ezért legtöbbször csupán *gondolatinak*, képletekben kifejezhető absztrakciónak vette, azaz végül is egy új „*idea*” formájában képzelte el, anélkül természetesen, hogy ezt a platonizmust kifejezetten is meghirdette volna. Hogyan létezik pl. a szabadesés törvénye? Mint matematikai összefüggés milyen szférában létezik? Ahány kérdés, annyi fehér folt. S egyúttal: annyi támadási felület is — a dogmatizmus éveiben nem véletlenül csökkent a marxizmus harcokészége a modern idealista áramlatokkal szemben, noha *általános* vonzerejét még akkor is megőrizhette.

Ezekután kissé meglepő, ha most azt állítjuk, hogy az objektív jelenség-lényeg szerkezet feltárásához első lépésként a szubjektum-objektum általános viszonyát, a *visszatükrözési folyamat szerkezetét* kell — előítéletmentesen — megvizsgálnunk. Csakhogy ezt az ismeretelméleti viszonyt nem lehet ismeretelméleti eszközökkel, gnoszeológiai szempontból megközelíteni. Itt nem követhetjük a megismerés folyamatának *belső* logikáját, hanem csak a *külső* összefüggéseit: vizsgálatunknak ontológiai úton kell járnia, a megismerő szubjektum és az objektív valóság kölcsönhatásának objektív kapcsolatait kell keresnünk. Ezzel nemcsak azt a hibát akarjuk elkerülni, hogy az ismeretelméletből építsük fel a valóság szerkezetét, hanem így sikerül majd szétválasztani azokat a megjelenési formákat, amelyek *csupán a megismerésben* jelentkeznek (mint számunkra létező alakzatok), azoktól, amelyek *objektíve*, tehát a szubjektum kölcsönhatása nélkül is léteznek. Ezzel a vizsgálati módszerrel tehát sikerül leválasztani a jelenség-lényeg szubjektivista értelmezését. Meg kell fordítanunk a hagyományos szemléletmódot: ontologizálnunk kell az ismeretelméletet.

Ennek a szemléletmódnak első következménye — és egyben első, alapvető tézisének is — az a tétel lenne, hogy a megismerés során először nem az objektív jelenséggel állunk szemben, hanem az objektum és szubjektum egyelőre még differenciálatlan keverékével — és csak később, a visszatükrözés mindenoldalúságának fokozatos kialakulásával válik el határozottan a szubjektum a tárgytól, különül el az objektív jelenség a *megismerés és gyakorlat apparátusától*. A megismerés első lépésének ezt a — „keverék” — alakzatát neveznénk *fenoménnak*, jól tudva, hogy ez a fogalom a klasszikus és a modern filozófiában más jelentéssel bír, és más összefüggésekre utal. Mi azonban a jelenség fogalmától való megkülönböztetés szempontjából jobbnak látjuk ezt a még differenciálatlan és átmeneti alakzatot a *fenomén* kifejezéssel jelölni, és a továbbiakban ennek a sajátos alakzatnak bemutatását fogjuk megkísérelni.

Mit értünk az alatt, hogy a megismerés kezdetén, a közvetlenül jelentkező adottságok még csupán a szubjektív és objektív mozzanatok „keverékét” alkotják? Röviden, és a későbbieket előlegezve azt mondhatjuk, hogy nem „*a*” *tudat* áll szemben „*a*” *valósággal*, hanem az *egyén* egész gyakorlati lényeg (a praxistól a megismerésig, és a valóságra való visszahatásig) kapcsolódik bele a környezetének egész összefüggésrendjébe. A tudat a valóság visszatükrözését a gyakorlatba ágyazva, ezen a materiális kölcsönhatáson keresztül, ezen átszűrve teremti meg magának. Vagyis a valóságot nemcsak érzékszerveink közvetítik számunkra, hanem gyakorlatunk, munkánk, szenvedő-

cselekvő mivoltunk, sőt a tudomány adott színvonala, eszközeinek hatalma a természet felett stb. — ez mind közvetítőként, tehát látásmódot befolyásoló hatalomként vesz részt a visszatükrözésben. A megismerés ezeknek a közvetítőknek a segítségével jut el a valósághoz. Hol van tehát a szubjektum és objektum elmosódott egysége? Ott, ahol a kezeink között alakuló valóságot „a” valóságnak, magáértvaló létformának kezeljük és látjuk. A gyakorlat embere a környező természettel a hatás és visszahatás bonyolult hálójában él, és *első megközelítésben* sokszor nem tudja még eldönteni, hogy az adott jelenség a valóság *objektív* jelentkezése-e, vagy csupán saját tevékenységének, a megközelítés munkájának, eszközeinek torzító, *formát adó hatása*. Tehát itt még nem tudjuk eldönteni, mi tartozik az objektív jelenséghez, és mit adnak hozzá a megismerő gyakorlat eszközei. A fenomén esetében tehát nem egyszerűen látszatokról, üres és csalóka képekről van szó. A fenomén a számunkra való létezésnek olyan formája, mely egyúttal *gyakorlatunknak a valóság számára való létezését* is magában foglalja, és ezt is mint objektív jelenséget tükrözi vissza.

Ebben az alakzatban kétirányú mozgás figyelhető meg: egyrészt a jelenségek egyre jobban elszakadnak a megismerő folyamatban rájuk rakódott látszatelemeiktől, elveszítik csupán ránk való vonatkozásukból következő alakjukat, egyre jobban objektív alakzatok, tehát „jelenségek” lesznek. Másrészt — ezzel párhuzamosan — a megismerés számára felbukkanó újabb jelenségek megint csak fel fogják venni jelentkezésmódjuk adottságait, azokat a mozzanatok, amelyeket a gyakorlat, a megismerés és tevékenység eszközei, áttéleli rajtuk-bennük kialakítanak. A megismerés haladásával tehát egyre nagyobb lesz a „tisztá” jelenségek köre, másrészt, ezzel párhuzamosan, újabb és újabb tények, eddig ismeretlen mozzanatok bukkannak fel, melyek először ismét csak fenomén szerkezetűek lesznek. Ezt a látszatokkal burkolt alakzatot a megismerés bővülése ismét lehántja, és ez a folyamat így megy a végtelenségig. Ez a megismerés végtelenségének paradoxona.

Mivel a fenomén fogalma a továbbiakban fontos szerepet fog játszani, néhány példacsoporton keresztül közelebről is be szeretnénk mutatni szerkezetét. Az *alapmodell*, melyben talán mindegyik típus megtalálható, az a fenomén volt, mely az első távcsövekkel végzett csillagkutatásokban jelentkezett. Tudjuk, hogy ezek az optikai eszközök még erős torzítással működtek: asztigmatikus lencsékkel dolgoztak, melyek köröket rajzoltak a csillagok köré. Csakhogy erről a torzításról a csillagászoknak akkor még nem volt tudomásuk, és így a látottakat — a készülék hatásával együtt — a csillagok tulajdonságának vélték; azt hitték, mert azt látták, hogy minden csillagnak van gyűrűje! Csak később, mikor az anasztigmatikus lencsék felfedezésével ezt a hibát kiküszöbölték, jöttek rá, hogy a sajátságot a lencsék vetítik rá a csillagképekre, hogy tehát itt a szubjektív *megközelítésmód* (megfigyelés + eszköz) *az objektív jelenséggel fonódott össze*. Példánkban a fenomén több tulajdonsága látható. Először is ez az alakzat egy objektív jelenség jelentkezésmódja, mely a gyakorlati-megismerésbeli megközelítés hatásait saját tulajdonságaiként tünteti fel. A fenoménben tehát ott él a látszatszerűség mozzanata is. Másrészt jól látható az is, hogy a „szubjektív oldal”, a megismerés munkája *nemcsak „a” tudatot* foglalja magában, hanem a gyakorlat egész apparátusát, a megismerés eszközeit is, és ebben a teljesebb mivoltában áll szemben a valósággal. Amit a tudat megismer, az már a *gyakorlat által formált jelenség*, tehát az ember objektív társadalmi-technikai fegyverzetének és a valóság jelenségeinek

kölcsönhatása. Ezt az elemi kölcsönhatást, a megismerés kezdetének ezt az elemi tárgyát tartjuk éppen a fenomen alapsajátságának: a szubjektum és objektum összefonódása itt érhető tetten. Végül jól látható az is, hogy a tudomány haladásával, a vizsgálati eszközök tökéletesedésével, a csillagok más irányú vizsgálatával ez a torzítás kiküszöbölődött, és ezzel a fenomenban jelentkező látszatmozzanat is eltűnt. Többé már nem hitték azt, hogy minden csillag körül vannak gyűrűk. Ez a példa azonban még *speciális* jellegű, nem tudja érzékeltetni a fenomen *köznap*i jellegét, a megismerést általában jellemző szerkezetét. További példáinkat tehát úgy kell megválasztanunk, hogy erre az általánosabb jellegére is fény derülhessen.

Az első példacsoportba mindennapi munkánknak az a tapasztalata sorolható, hogy hajlamosak vagyunk „*az első sikerülés*” összes feltételeit, véletlen körülményeit a siker szükségzerű tartozékának tekinteni. Akár egy zár kinyitásánál, akár az elromlott óra javításánál mindig úgy gondolkozunk, hogy „*úgy kell eljárnunk, mint az előző esetben*”. S igyekszünk minden *akkori* feltételt megtartani. Vagyis a dolog *véletlen jelentkezőmódját*, azt az esetleges, a gyakorlat által *is* formált összefüggést, melyben tárgyunk megjelent, azonosítjuk magával a dologgal, annak létezési módjával. Persze sok minden valóban hozzátartozik a „*sikerüléshez*” és a dolog természetéhez, de ezek között sok mellékes és elhanyagolható, sőt elhanyagolandó körülmény is van. És a fenomen itt még nem tud különbséget tenni. Az első megközelítés elvont, véletlen összefüggésrendje csak lassan bővül ki a valóságos jelentkezőmód tényleges tartozékainak felismerése felé.

Ez a szemléletmód jellemzi a mágikus gondolkozást is. A kultikus táncok stabilitása, hagyományosan „*ugyanolyan*” jellege onnan van, hogy az emberek ragaszkodnak az egyszer már sikerre vezetett formulához, és félnék eltérni a legkisebb részletkivánalmaitól is. Véletlenül rátapintanak egy valóságos összefüggésre, de ezt a véletlen rátapintást egy sor más tevékenység kíséri és leplezi el, így azután egész cselekvésrendet meg kell őrizniök, mert nem lehet tudni, melyik igazt vezet a helyes eredményre. Ez a szemléletmód a legegyszerűbb technikai vívmányoknál is uralkodik. Gordon *Childe* pl. leírja, hogy az első fazekasmesterek vagy acélkovácsok számos olyan módszert is titokban tartottak, melyeknek nem volt valóságos szerepük a technikai folyamatban, de nyilván találkoztak velük az *első* sikerülés során, és ezért nem mertek lemondani róluk: „... nem volt egyetlen általános fazekasművészet, csupán annyi hagyományos recept, ahány társadalmi csoport. Még ha úgy tűnik is nekünk, hogy ezek egy téma variációi voltak, azok az asszonyok, akik átadták őket, nem igen tehettek különbséget a szükséges műveletek és a véletlen módosítások között. A barbár tudomány gyakorlati technikai előírásai minden bizonnyal számtalan felesleges varázslattal és szertartással jártak együtt.” (G. *Childe*: A civilizáció bölcsője. Gondolat, 1959. 56. o.) (Ez a szerkezet az alkímiában, a kezdeti orvostudományban vagy elektromosság-tanban újra meg újta visszatérő elem. (Vö. Kudrjavcev: A fizika története. Akadémiai Kiadó, 1951. 83. o.)

Mennyiben fenomen-jellegű ez az alakzat és ez a gondolkozásmód? Annyiban, hogy a *munkában formálódó anyag úgy látszik*, olyan szerkezetűnek tűnik, ahogy a formáló kéz az első sikeres megoldásban látni engedte. Sok minden benne volt a valóságos összefüggésből, de sok minden tapadt rá, ami a gyakorlati megvalósítás első, még tapogatózó lépéseivel függött össze. Az első sikerülés feltételei a *szubjektív oldálnak* (a gyakorlat esetleges mozzanatai-

nak és az eszközök ismeretlen hatásainak, valamint az *objektív jelenségszerűnek* (a dolgok tényleges viselkedésformáinak) összefonódásából adódtak.

Ide tartozik még az a vonás, hogy az *első jelentkezőmód* objektív alakzatai kínálják: valami „újszerű” lép be az ismert és megszokott környezetünkbe. Az első jelentkezés magán hordoz egy sor „hordalékot”, azaz egy sor véletlenszerű, csupán az adott körülményekkel, de nem a dolgokkal magukkal összefüggő sajátást, és ezeket az esetleges tulajdonságokat maguknak a tárgyaknak tulajdonítják, mert egyelőre nem lehet elkülöníteni a jelenséget a jelentkezőmód számunkra való alakjától. Ez a típus szerkezetében hasonlít az előzőre, csak itt nem az első *sikerülés*, hanem inkább az első *nem sikerülés*, a megszokottól való eltérés adja a fenomén jelleg gerincét. Amikor a nyílt tengeri hajózás megkezdődött, igen sok katasztrófát okozott, hogy nem ismerték még a mágneses és földrajzi Észak különbségét. Csupán azt látták, hogy vagy a hajó, vagy a kapitány, vagy az iránytű, vagy a tenger „rossz”. Csak jóval később jöttek rá a valóságos okra, hogy ti. a hiba nem ezekben az elemekben, hanem egy újabb, eddig ismeretlen jelenségben keresendő. Az objektív jelenség első jelentkezése egy sor közvetítő révén jutott el a tudatba, és ezek a közvetítők (a gyakorlat eszközei, elemei: hajó, tenger, kapitány stb.) egy ideig azonosnak látszottak magával a jelenséggel.

A fenomén következő csoportját az *eszközök szűrőhatásának* nevezhetnénk, ennek a típusnak leggazdagabb tárháza a tudományok története. Új vizsgálati eszközök (mikroszkóp, távcső, ködkamra stb.) a valóság egy-egy új szintjét teszik hozzáférhetővé. Ez egyben azt is jelenti, hogy amíg nem ismerjük a mikroszkópot, fel sem merült a szövetek sejtes felépítése, mikrobákról, bacilusokról fogalmunk sem lehetett. Így az eszközök adott *technikai szintje* meghatározza azt is, milyen a tudomány elképzelése a valóságról, milyen világképet épít ki magának. Nem egyszerűen tévedésről van itt szó, hanem arról, hogy a tudomány *objektíve* korlátok között mozog: a valóságos összefüggéseknek csupán egy hányadát láthatja, annyit, amennyit a vizsgálati eszközök adott színvonala megenged. Az egyszerű mikroszkóp és távcső a valóság új szintjét nyitotta meg, a korábbi fenomén-jellegű ismeretek egy része eltűnt, másik hányada újabb összefüggésekkel gazdagodott, és a megismerés az objektív jelenség gondolati rögzítéséig juthatott el. De ezek az új eszközök is csak egy bizonyos határig engedték betekinteni a tudósokat, s így a valóság ismét csak egy — bár viszonylag tágabb — „résen” keresztül jelentkezett. Az összképben, amelyet ennek alapján ki tudunk alakítani, megint csak vannak fenomén jellegű alakulatok: az eszközök újra kiszűrnek egy sor összefüggést, a valóságot sokszor csak egy arculatával, egyetlen jelentkezőmódjával csillantják eléink, és így egyoldalúak maradnak az erre épülő elképzelések is. De ez az egyoldalúság objektív jellegű: az adott eszközök látómezejét nem mi határozzuk meg. Ezen a „lencserendszeren” keresztül objektíve így fest a világ. A fenomén itt objektív alakzat, mert a szubjektív oldalhoz hozzászámítjuk a megközelítés eszközeit is (a távcsövet pl.). A valóságos jelenség és a megközelítés objektív lehetősége *együtt* rajzolják eléink a megismerés *közvetlen* tárgyát, a fenomént. Csak mikor a tudomány más irányból, más eszközökkel is, kölcsönhatások mindenoldalúságára támaszkodva feltárja ennek a fenoménnek belső szerkezetét — akkor válik le az, amit az eszközök „szűrőhatása” rájuk tapasztott, attól, ami bennük objektív, valóságos jelenség.

Ezek a tudományban jelentkező fenomén-alakzatok korántsem csak a történelmi múlt tévedései. *Fogarasi Béla* pl. a modern mikrofizika területén

mutatta ki, mennyire téves következtetésekhez vezet a mikroeszközök és a mikrojelenségek egymást kölcsönösen befolyásoló hatásának — tehát fenomen-szerűségének — elfogadása. A vizsgáló fénysugár és az elemi részecske együtt jelentkezik „fenoménként”, és hogy ebben mi a jelenség és mi a megfigyelő eszköz torzító hatása, azt más, közvetettebb vizsgálati módszereknek kell eldönteniök (pl. statisztikai módszereknek). (Vö. Fogarasi Béla: *Logika* „Materializmus és 'fizikai' idealizmus” c. fejezete. Akadémiai Kiadó, 1958.)

Ez a szűrőhatás még a jelenségek *modellszerű* értelmezésében is megjelenik: bizonyos fizikai-kémiai folyamatok *mintájára* képzeljük el más, tőlük gyökeresen különböző reakciók lefolyását is. Ilyen jellegű felfedezés volt a desztilláció, mely az *alkohol* előállításával jelent meg. Hosszú időn át ez a modell nyújtotta a valóság értelmezésének döntő hányadát: a latens hő, a termodinamikai alapelvek, a hőközlés fogalma stb. mind ebből a jelenségekörből nőtt ki. Sőt sokáig úgy tűnt, mintha a világegyetem csupán desztillációs folyamatokból — párolgásból és lecsapódásból — állna. (Vö. Bernal: *Wissenschaft in der Geschichte*. Berlin 1961. 246. o.) *Marx* ugyanilyen szerepet tulajdonít az *óra* felfedezésének: „Az óra az első automata, amelyet gyakorlati célokra használtak fel; az *egyenletes mozgás létrehozásáról* szóló egész elmélet ezen fejlődött ki... Ahhoz sem fér kétség, hogy a XVIII. században az óra adta az első ötletet ahhoz, hogy automatákat... alkalmazzanak a természetben.” (Marx 1863. jan. 28-i levele Engelshez. *Marx—Engels* Vál. lev. Szikra, 1950. 158—159. o.) Ez a modell lett aztán a természet *mechanikus szemléletének*, sőt az életfolyamatok értelmezésének kulcsa is. És nem csupán az *értelmezést* befolyásolta ez a modell, hanem a *szemléletmódot* is: a XVIII. században a valóságot is így és ilyennek látták. Ez a mintaszerűség persze már bonyolultabb alakzat, a fenomen-szerkezetnek egy magasabbrendű formája, és inkább *technomorf* látszatnak nevezhetnénk.

Ide sorolnánk azokat a fenomenokat is, melyekben a használati vagy vizsgálati eszközök számításán kívül hagyott *kísérőhatásai*, láthatatlan együttműködői okozták a torzítást, és a megismerés ezt a torzítást mégis a jelenségnek magának tulajdonítja. A klasszikus példa a szabadesés naív elmélete. Nemcsak *Arisztotelész* látta úgy, hogy a testek esésének *sebessége* súlyuktól függ, később újra és újra megismételték ezt a tévedést. De ennek a tévedésnek magvát egy fenomen-jellegű jelenség adja: az ember csupán a test és a Föld viszonyát vizsgálja, és elfelejtkezik a közegellenállásról. Mivel az ember mozgása számára ez természetes, és nem szükséges beszámítani, ezért nem figyeltek fel rá az eső tárgyak esetében sem. Hasonló jellegű tévedés volt *Helmonté*, aki a gázok első rendszerezőjeként ismeretes: csupán a levegőt nem tekintette gázneműnek. Ez *természetes* közeg volt, ezért „láthatatlan” maradt. Az élet első kutatói az esővízben fedezték fel az élet „születését”, és nem vették észre, hogy az esővíz nem „tisza”, vagyis nem vették számításba az esővíz „kísérő” elemeit. Mindenütt azt láthatjuk, a megismerés csupán az elvont tárgyakkal akar dolgozni, és nem veszi tekintetbe ezeknek a tárgyakkal beágyazottságát, közös közegeit, együttműködő jelenségeit. S jöhet a vizsgált jelenséget (pl. az élet „keletkezését”) *valójában* éppen a láthatatlan együttműködők okozzák, a hatást mégis csak a látható tárgyakkal tulajdonítják. A megismerés a gyakorlattal karöltve persze túlhalad ezen a korláton: ha egy másik összefüggés felől, más eszközzel közeledik ugyanahhoz a jelenségekörhöz, akkor már elkülönül egymástól a „kísérő” jelenség és az eredeti, a „hordozó” jelenség. Ekkor eltűnik az itt urakodó látszat.

Ezekben a példákban az a közös, hogy a valóság „jelentkezési formáiban” szorosan összefonódik az, amit a praxis adott eszközeinek hatása, torzító jellege visz rá a jelenségekre, és az, ami ezeknek a jelenségeket önmagukban, ontológiailag jellemzi. Ezt az összefonódó alakzatot nevezzük el *fenoménnak*. A megismerés innen indul el, a praxissal karöltve innen halad az objektív jelenség-lényeg viszony gazdagabb feltárása felé. A fenomén szerkezet azonban a megismerést állandóan kíséri: az új területek felfedezésekor újra meg újra így jelentkezik a valóságos jelenségvilág. Felmerülése a megismerés végtelenségének egyik következménye.

A fenomén ilyen értelmezésének (szubjektív és objektív mozzanatok elmosódott egysége) kísérlete először a görög filozófiában merült fel Arisztotelész ingadozó megfogalmazásában: nem tudott dönteni sem az objektív, sem a szubjektív jellege mellett. A későbbiek során ez az ingadozás az objektív jelenség-fogalom kialakításának akadálya lett. A legújabb korban azután újra hatni kezdett ez a görög örökség: a modern fenomenológia (elsősorban Husserl és Heidegger) azért hivatkozik az arisztotelészi megfogalmazásra, hogy az *objektivitás eldönthetetlenségét* igazolja: az ember *csupán* fenoménnel (tehát az objektív valóság és a szubjektív rávetítés keretével) áll szemben. Hogy mennyiben létezik ez a fenomén, az eldönthetetlen. Csakhogy ez a hivatkozás nem egészen pontos. Arisztotelész ugyanis kereste az utat a fenoméntől a *biztos* tudásig, a valóságos jelenségig, számára ez az eldöntetlenség fájó, megoldatlan feladat volt. A haladó filozófiák később is kiindulópontnak, a megismerés *elvont kezdetének* tekintették a fenomént, mint melyet a visszatükrözés menete elhagy, és eljut az objektív valóság totalitásáig. A fenomén ilyen átmeneti gondolati alakzatának elmélete azonban csak a marxizmusban fogalmazódhatott meg: az abszolút és relatív igazság dialektikájának kidolgozásával, a megismerés végtelen menetének elméletével. Erre a filozófiatörténeti összefüggésre, a jelenség és a *fenomén problémátörténetére* még vissza fogunk térni. Most csak annyit jegyezzünk meg, hogy a mi fenoménfogalmunk éppen ellenkezője a Husserltől eredő elképzeléseknek. Mi a szubjektum és objektum kölcsönhatásának közvetlen visszatükrözéséből vezettük le ezt a fogalmat, azzal a megjegyzéssel, hogy a megismerés továbbhalad ezen az állomáson a jelenség és lényeg objektív dialektikájának felismerése felé. A mi számunkra az objektív valóság „túlereje” a döntő. Husserl a fenomén kategóriával ezzel szemben a valóság szubjektívizálásának nyitott kaput: észrevette az objektív jelenszervezőnek és a szubjektív oldal visszahatásának összefonódását, de ezt kétszeresen eltorzítva állította filozófiájának centrumába. 1. a megismerés közvetlenségét, tehát első lépését azonosította az egész visszatükrözési folyamattal. Pedig ami igaz a valóság megközelítésének első lépéseire, az hamis lesz a megismerés egészére nézve. 2. a fenomént csupán tudati kategóriának tekintette — a valóságnak a tudat ad értelmet, jelentést —, és nem vette észre, hogy itt a *gyakorlat objektívizálásáról* is szó van, és rajta keresztül az objektív világ jelenség-lényeg szerkezetéről. Éppen a *gyakorlat paradox szerepén* fordul meg a kérdés: a gyakorlat egyfelől újra és újra fenomén alakzatokat termel (eszközeinek, működésének hatásait „rálátjuk” a dolgokra), és ugyanakkor ez a gyakorlat le is leplezi ezt a látszatszerű mozzanatot, tovább is hajtja a megismerést a fenomén jellegű felszínes ismereteken túl a lényegi összefüggések felé. Mivel Husserl kikapcsolja ezt a dialektikus szerkezetet, mivel nem látja a gyakorlat kétarcúságát — szubjektívizálja a valóságot, és vele a fenomén fogalmát is.

A mi fenoménkategóriánk azon a *lenini* tételen alapul, mely szerint a tudat és valóság ellentétes viszonya csupán ismeretelméleti szempontból abszolút, egyéb viszonyai relatívek. „Természetesen az anyag és a tudat ellentétének is csak igen szűk határok közt van abszolút jelentősége: jelen esetben kizárólag annak a sarkalatos ismeretelméleti kérdésnek a határai közt, hogy mit kell elsődlegesnek és mit másodlagosnak tekintenünk. E határokon túl a szóban forgó ellentét viszonylagossága kétségtelen.” (*Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Összes Művei 18. köt. Kossuth, 1964. 133. o.*) Az anyagi valóság elsődlegességét épp azzal emeltük ki, hogy bemutattuk a valóság „túlerejét” az emberi praxisban: a visszatükrözés az újra és újra „betörő” új jelenségekkel akar tisztába jönni. De a valóság jelentkezésmódját már a gyakorlat megközelítési módjai határozzák meg, és itt, ebben a közegben már viszonylagossá válik a szubjektív és objektív oldal különbsége. A gyakorlat olyan hatásokat visz bele a valóságba, melyek ugyan a szubjektumból indultak ki, melyeket azonban nem vesz észre, és a valóságnak tulajdonít, míg a valóság tényleges összefüggéseit csupán gondolati képzeteknek veszi. Így fonódik össze a visszatükrözés elemi szintjén az objektív és szubjektív mozzanat, és így alkotja a *fenomén objektivitását*: úgy látjuk, mintha a tárgyak tulajdonsága lenne az, amit csupán a gyakorlat — vagy annak eszközei — vittek rá a tárgyakra. A megismerés és a gyakorlat továbbhaladása aztán újra letisztítja ezeket a ráhordott elemeket, és kitűnik az objektív jelenség igazi szerkezete. Így az anyag és tudat abszolút ellentéte a viszonylagosság áttételein keresztül érvényesíti hatását.

Az eddigiek során erősen hangsúlyoztuk a fenomén viszonylagos *objektivitását*. Pedig kétfős szerkezetéből következik, hogy mint tudatkategória is működik. Gondoljunk pl. a *problémalátás* jelenségére. Egy probléma jelentkezésekor még nem ismerjük a kérdés tárgyi összefüggéseit, hanem csupán azt látjuk, hogy *valami* magyarázatra szorul. A problémában az ismeretlen válik tárggyá a tudat számára. A következő lépcsőfok a fenomén jelleg első gondolati körülrajzolása: látok egy *jelzést*, de még nem tudom, minek a jelzése. Tudom, hogy *jeléz valamit*, hogy némcsak *van*, hanem *utal is valamire*, anélkül hogy tudnám, hová kapcsoljam ezt az utalást (ilyen pl. a „gyanús jel”). A következő fokozatok már a görög filozófiában is közismertek voltak: a *vélekedés* és *tudás* ellentétére gondolunk. A vélekedés még bizonytalan körvonalat lát, a tudás már egzakttal visszatükrözés. A megismerésnek ez a három fokozata a fenomén objektív szerkezetének tudati kísérőjeként is működik.

Csakhogy a fenomén és e tudatformák között van egy igen lényeges különbség: mi a fenomént nem úgy ismerjük meg, mint csupán nagyjából igaz jelenséget, melynek csalóka formáival is tisztában vagyunk. Ellenkezőleg: a fenoménben a megismerés az objektív igazságot látja, igazabbat nem is tud elképzelni. Csak egy magasabb fejlődésfokról *visszatekintve* derül ki, hogy az akkor igaznak hitt valóságkép tele volt hamis mozzanatokkal. A sejtés-vélekedés-bizonyosság ezzel szemben arra vonatkozik, hogy az adott jelenséggel szemben a megismerés *tudatosan* rendelkezik hol bizonytalanabb, hol pedig határozottabb képpel. A megismerés jelenében a fenomént *mindig* igaznak és valóságosnak hisszük, míg azt, hogy tudásunk mikor biztos a mikor csalóka, a megismerés fokozatainak esetében *tudjuk*. Ezért azt kell mondanunk, hogy csupán *történelmileg* tekintve, a megismerés folyamatát vizsgálva beszélhetünk arról, hogy a fenomén a visszatükrözés kezdete, tehát a sejtés-vélekedés stádiuma. Az egyes ember tudatában, a cselekvés és gondolkodás aktuális

jelenében azonban ez másképp jelentkezik: itt a fenomént is a megismerés fokozatain keresztül ismerjük meg, és csak egy későbbi, újabb felfedezés révén derül ki, hogy az akkor bizonyosnak hitt tudás, csupán vélekedés volt.

Az eddigiek folyamán többször is láthattuk, hogy a fenomén egyik szerkezeti alkotórésze a *látszatszerűség*: bizonyos összefüggések igaznak látszanak — pl. úgy látszik, mintha minden csillag rendelkezne gyűrűvel. Milyen viszonyban áll a fenomén mint viszonylag objektív alakzat tanulmányunk alapvető kérdésével, a *látszattal*? A mi fenoménfogalmunk mintegy a gyakorlat és a valóság kölcsönhatásának, a megismerés történelmi *menete természetes, tehát zavartalan útjának* kategóriája, melyben a látszatszerű mozzanatok egyre inkább lemállanak, és a visszatükrözés a jelenség-lényeg dialektika felé halad előre. A *látszat* akkor jelentkezik önálló alakzatban, mikor ennek az előrehaladó mozgásnak valami útját állja, és a megismerés mozgása, a gyakorlati expanziója megtorpan, ha a visszatükrözés-gyakorlat-valóság kölcsönhatásának előremozgó menetét elzárja valami, és ez az állapot fetisizálódik. Akkor keletkezik, amikor egy-egy fenomén abszolutizálódik, mikor nincs lehetőség arra, hogy a megismerés előretörjön mélyebb összefüggések felé, hanem a fenomént önállósítja, végleges formává teszi. Bizonyos társadalmi szociológiai vagy ideológiai hatások — pl. gazdasági szerkezet, osztályérdek stb. — olyan helyzetet teremtenek, melyben a megismerés megmerevedik a közvetlenség szintjén, képtelen kimozdulni ebből a kerékvágásból, és az itt mutatkozó fenomén jellegű alakzatokat rögzíti, azok tévedésmozzanatát látja valóságnak. Így pl. *Marx* a látszatok elemzésekor mindig arra utalt, hogy a hamis kép akkor keletkezik, mikor egy-egy *felsőzíni mozgásforma* viszonylag önállósul, mozgása során szembekerül a lényegi áramlatokkal, és a megismerés ezt a viszonylagos önállóságot abszolútnak veszi, az így keletkezett jelenségeket (fenomént) önmagukból igyekszik magyarázni, ahelyett, hogy visszavezetné őket létrehozó, látszólag ellentétes természetű mozgatóikra. A kereskedelmi tőke mozgása pl. ilyen alakzat, mozgásának „motorja” az ipari tőke, relatív önállósága viszont létének, minőségének feltétele. De *teljes* leszakítása esetén képtelenek vagyunk megmagyarázni valóságos mozgását, csupán látszatokat kapunk. És ez a látszat szükségszerű lesz, mert a közvetlen gyakorlat számára ennek a tőkeformának önállósága „megcsontosodott” tény, és a tudat csupán ezzel a megszilárdult felszíni alakzattal tud számolni. Az eredetileg fenoménszerű jelenség — a kereskedelmi tőke viszonylag önálló mozgása — itt azért válik látszattá, mert elvész a megismerés valóságbahatóló mozgása, a tudat megtorpan a felszín képeinél. Csakhogy ez a megtorpanás nem a megismerés erőtlenségének, hanem olyan objektív hatásoknak a következménye, melyek elzárják az utat a lényegi összefüggések feltárása felé. A fetisizált alakzatok önmaguk magyarázataként jelentkeznek, és elfedik a mögöttük megbúvó igazi összefüggéseket. Csupán a tudományos szemléletmód tudja — gyakran igen nehezen — áttörni ezt a hamis képet — mely a legtöbb esetben a felszíni alakzat fordítottja —, és a valóság lényegi kapcsolatait feltárni.

A látszat tehát olyan fenomén, melynek jelentkezési formáját a visszatükrözés valamilyen objektív erő hatására abszolutizálja. Már a legegyszerűbb látszatok esetében is ezt tapasztalhatjuk. A vízbe dugott, eltörtnék látszó pálca csak akkor marad látszat, ha nincs módunk közelebről megvizsgálni a víz és pálca kölcsönhatását, ha tehát csupán távolról szemléljük ezt a fenomént. Ha megmaradunk ebben a szemléleti közvetlenségben, ha nem áll mó-

dunkban áttörni ezt az egyoldalú ismeretszerzési módot — akkor valóságnak vesszük a látszatot. (Hasonló helyzetet teremtett több száz éven át a katolikus egyház a Nap és Föld viszonyában jelentkező látszatokkal: nem engedte a tudományos megismerést közelférközni a fenomén igazi szerkezetéhez, és ezért ez a látszat hosszú időn át abszolút valóságos tényként szerepelhetett.)

Az eddigiék során nagyrészt *természeti* jelenségek fenoményszerű visszautkrözéseit említettük példának. Nem véletlenül. Megítélésem szerint a fenomén inkább a *természeti látszatok kategóriája*, a természettel kapcsolatban csupán áttételesebb társadalmi érdekek kényszeríthetik a tudományt arra, hogy huzamosabb ideig megtorpanjon egy-egy látszatszerű alakzatnál. A megismerés megtorpanása, erőszakos feltartóztatása, tehát a fenoménalakzatok fetiszizálódása a *társadalmi gyakorlatot* jellemző körülmény, ezért a társadalmi jelenségek esetében inkább fetiszizált látszatokról beszélünk. A távcső hibái, a megismerési módszerek átmeneti gyengeségei ugyanis nem *fetiszjellegű* lefojtásai a megismerés menetének, hanem a megismerés, a technikai fejlődés menetének velejárói. Ha azonban egy-egy társadalmi látszat leleplezését maga a társadalmi gyakorlat, érdekek játéka vagy az ideológiai befolyásolás teszi lehetetlenné, manipulálva az emberi megismerést, abszolutizálva az éppen látható jelenségeket — akkor már fetiszizált látszatokról beszélünk. A természeti látszatok esetében a gyakorlati tudat szemléletmódja nem csontosodik meg, és nem is fordul szembe véglegesen a tudományos megismeréssel. Vagy ha igen, úgy ez az ellentét idővel még áthidalható. A társadalmi jelenségek esetében viszont a *közvetlen gyakorlat* ismeretelméletileg más szinten dolgozik, mint a tudományos megismerés: a társadalmi gyakorlat a felszínen, az eltorzult és feje tetejére állított összefüggések képei között akar tájékozódni, és arra van kényszerítve, hogy *csak ezeket* a képeket lássa, ezeknek higyen, és a tudományos megfjtéseket irracionális órülségeknek tartsa. Ezért mondja *Marx*, hogy a tudományos ökonómia törvényei irracionálisnak tünnek a hétköznapi gyakorlat számára, míg a legirracionálisabb jelenségek és tapasztalatok természetesen és minden további nélkül igaznak látszanak.

A fenomén és a látszat különbségét a legegyszerűbb jelenségek esetében is felismerhetjük. Mikor pl. valakit mindig csak egy meghatározott környezettel együtt, azzal összefonódva látunk — színészt rajongóival, politikai vezetőt a lelkes ünneplőtől körülveve —, akkor nem tudjuk elhatárolni azt, ami az emberhez magához, és azt, ami már csak a környezetéhez-hatásához tartozik. Ezt a két alkotórészt csak akkor tudjuk elkülöníteni — csak akkor látjuk pl. a színész hibáit, és „rajongóinak” kapcsolatát —, ha a jelenséget több irányból is meg tudjuk közelíteni, és nem maradunk az egyoldalú, felzszines kapcsolat birodalmában. Ha azonban *csupán ez az egy lehetőségünk* marad a színész megítélésére, akkor a látszatok foglyai maradunk. Az eredeti kép csupán fenomén: ha sikerül túljutnom a benne tükrözödő csalóka és igaz elemek keverékén, úgy elérhetek a valóságig. Ha megrekedek ebben a képben —, a látszat hatása alá kerülök. Filozófiailag kifejezve: ha a jelenséget csupán egyetlen vonatkozás alapján tudom csak megítélni, és nem tudok más — közvetetebb — kapcsolatot kiépíteni vele, akkor a megismerés arra van kárhoytatva, hogy az így feltűnő képet valóságnak vegye. Ez a mechanizmus a fenomén-szerkezetet azonnal látszattá változtatja. A hivatalnokkal, a főnökkel vagy a személyi kultusz idején a politikai vezetőkkal az egyes ember csupán igen vékony érintkezési felületet találhatott, és csupán *egyetlen* összefüggésben láthatta feletteseit. Ebben a helyzetben a társadalmi szerkezet

fetiszálta a megismerés egyetlen lehetséges nézőpontját: máshonnan nem lehet látni ezeket az embereket. Így az eredeti rugalmasságában még fenomén jellegű kép, mivel a megismerő gyakorlat mozgását a társadalmi feltételek beszűkítették, látóterét fetiszizálták — látszattá torzult (Jól tudjuk, hogy igen nehéz a *látszat jelenségét* ebben az előzetes formában úgy megfogalmazni, hogy ne előlegezzük ugyan a később kifejtésre kerülő gondolatokat, de mégis némi fogalmat adjunk a problémák vázlatáról. Ezért most elégedjünk meg csupán ennyivel, — a fenomén és látszat legelvontabb különbségeivel.)

2. A fenomén jelentkezésének paradoxonjai

A fenomén egyik sajátága az *aktivitás*: nem közömbös *tény*, amelyet vagy véletlenül észreveszünk, vagy figyelemre sem méltatunk — hanem van egy bizonyos *aktus jellege* is: „rászól” az emberre, felhívja magára a figyelmet, és jelenszerűségét épp ez a *jelentkezésszerűsége* rajzolja először körül. Látszólag úgy tűnik, mintha a valóság egy mozzanata kéredzkednék be az ember figyelmének mezőjébe, mintha egy jelzés önmagától elhatározná, hogy felhívja magára figyelmünket, és ezzel kilép az addig közönyös tárgyak háttéréből. Ezt a látszatot az is megerősíti, hogy a fenomén nem a megismerő ember teremtménye: a valóság „jelzéseit” nem mi teremtjük. Ezzel szemben azt is tudjuk, hogy a valóság „közömbös” az ember erőfeszítéseivel szemben, titkait nem adja önként, nem lép segítőként az ember mellé. Tehát: egyfelől úgy látszik, mintha a valóság a fenoménok révén cselekvő-jelző szerepet vállalna — másrészt tudjuk, hogy képtelenség ilyen aktivitást feltételezni. Honnan adódik ez a fenomént jellemző aktus-jelleg? Magából az emberi cselekvés szerkezetéből. A tevékenység során olyan erőket is mozgásba hozunk, melyeknek hatásával nem számolunk, s melyekre az adott művelet során nincs is szükségünk. Ezek az erők azonban működni kezdenek, és egyszerre csak „jelentkeznek”. Mi hívtuk létre, mi kényszerítettük „jelentkezésre” őket — anélkül hogy a *célszerű* tevékenységbe ezt beszámítottuk volna. Gondoljunk pl. a fémek kimerülésének jelenségére. Azok a tulajdonságok, melyek egy darabig a technológiai folyamatokat és a fémek célszerű felhasználási lehetőségeit kiszolgálták, hirtelen eltűnnek — a fém elveszti rugalmasságát, teherbíró képességét, szakítószilárdságát stb. *Jelentkezik* a „kimerülés” jelzése — mint a siker telenség, a célszerűséget keresztező „valami”. Csakhogy ez a tünet még nem fenomén: csak mint *zavaró momentum*, mint véletlen eset áll előttünk. Az ismételt előfordulás már lassan körülír egy sajátos arculatú eseménysort: bizonyos igénybevételi idő után következik be, meghatározott körülmények között (mechanikai és hőhatások következményeként stb.). Hogyan lesz mármost a zavaró momentumból önálló fenomén? Úgy, hogy a zavaró jelenségek az ismételt jelentkezés révén önmagukat írják körül, mintegy jelzik saját külön lényegüket — egyelőre anélkül, hogy igazi okaikat, tehát természeti lényegüket ismernénk. Előttünk áll egy jelzés, valaminek a megjelenési formája, amely saját gyakorlati működésünk eddig még ismeretlen együttthatóinak törvényszerű jelentkezése, csakhogy épp a törvényszerűséget nem ismerjük, és később is csupán környezeti elemeivel összemosva írjuk majd körül. (A „kifáradás” jelenségét kezdetben sok, később hamisnak bizonyuló hatás eredőjének tulajdonították.)

A fenomén aktus-jellege tehát a valóságból indul el ugyan, de nem „önmagától”: a tevékenység maga indítja el, „tétélezi”. A zavaró körülményt tevékenységünk láncolata, célszerűen elrendezett ok-okozati kapcsolatainak egyik eddig ismeretlen mellékterméke, szükségszerű, bár figyelmen kívül hagyott együttthatója okozta. A természettel vívott harcunk során a cselekvés okozati láncolatai a mi szolgálatunkba hajtják a természeti erőket, de ez azt is jelenti, hogy olyan energiákat is felszabadítunk, amelyeknek hatását nem szándékoztuk. Nemcsak saját céljaink eléréséhez teremtyük meg a természeti feltételeket az objektív ok-okozati láncolatok áttekintésével és felhasználásával, hanem egyúttal olyan folyamatokat is elindítunk, amelyekről egyelőre még fogalmunk sem lehet. Filozófiailag szólva: a cselekvés során nemcsak a saját teleologikus oksági sorainkat tétélezzük, hanem ezek az okozati láncolatok magukkal hoznak nem-szándékolt, de objektív, szükségszerű következményeket is, tétélezzük tehát egy nem-szándékolt hatásmennyiséget is. A gyakorlat ennek a két tétélezésnek harapófogójában él. Az ember tudatosan küzd céljaiért eszközeivel, de ezek az eszközök, mivel összefüggéseik túlhaladják tudományos áttekintésünk, ellenőrzésünk határait — esetleg a céljaival ellentétes erőket is létrehozhatnak. A megismerés ennek a kétféle tétélezésnek találkozásponytján áll lesben: a „zavaró momentum” ennek a találkozásnak jelzése. Mi hívtuk életre, anélkül, hogy szándékoztuk volna — de az objektív oksági láncolatok magukkal hozták. A megismerés lecsap erre a jelenség-csoportra, és megszelídíti a zavaró hatását.

Mi történik a zavaró körülmény jelentkezésekor a megismerés oldalán? A cselekvés közvetlenségében ezek a fenoménok véletlenül, nem szándékos tétélezés eredményeként tűnnek elő — a megismerés most ezt a zavaró jelenséget önmagában akarja előállítani, hogy elemezni tudja és a saját célszerű oksági láncolataiban majd eredményesen használhassa fel. Ez a tudományos megismerés „elvon” tézise: a zavaró momentumot a célszerű tevékenységtől függetlenül, tisztán fogja életrehívni, és külön, a cselekvés céljaitól, érdekeitől függetlenül vizsgálja meg. Itt már a jelenség-lényeg dialektikája fog előtűnni, míg a praxis közvetlenségében a fenomén még csak a maga kusza véletlen elemektől átszótt, szubjektív behatásoktól zavart formájában áll a cselekvő ember előtt.

A fenomén jelentkezésének paradoxona tehát így oldódik fel: az ember a gyakorlata folyamán elindítja azokat az ismeretlen impulzusokat, melyek később, tevékenysége eredményében, fenoménként jelentkeznek majd, de ezt *úgy látja*, mint a valóság önálló, szubjektumtól független aktusát. Láthatjuk, hogy ebben a szerkezetben milyen szorosan összefonódik a szubjektív és az objektív oldal. A kanti filozófia és a modern fenomenológia ebből a képletből csupán a szubjektív mozzanatokot akarta kiemelni: a fenomén *aktus* jellegét pusztán a megismerés tétélezésének tulajdonította: mi vagyunk a dolgok név- és értelemadóí, létrehozói és formálói. A valóságban a fenomén szerkezete bonyolultabb. Mint láttuk, minden esetben a valóság objektív szerkezetének hatásai jelentkeznek az egyéni gyakorlat körében, és az aktus jelleg csupán annyit jelent, hogy az ember *elindít* egy folyamatot és a folyamat a vártnál bonyolultabban, egy sor ismeretlen elemmel is *válaszol*. A megismerés állandó bővülése, a valóság egyre pontosabb visszatükrozése ebben a kettős tétélezésben fejlődik: egyre inkább pontosítani akarjuk cselekvéseink eredményeit, és ezért meg kell ismerkednünk a valóság „eltérő” válaszainak, „zavaró” jelenségeinek okaival s a mögöttük rejlő, korábban ismeretlen ter-

mészeti erőkkal. A fenomént át kell törni, és el kell jutni a jelenségek lényegéig.

A fenomén jelentkezési formáját nem tudjuk függetleníteni a cselekvés teleológikus rendszerétől. Akár a nem-sikerülestről, akár a zavaró momentumról, akár más szerkezetű fenoménról van szó, először mindig a teleológikus oksági sor viszonylatában akarjuk látni a felbukkanó „jelzést”. A csillagok mozgásának első megfogalmazási *formáját*, azt az összefüggést, melyben ez a mozgás jelentkezett, a hajózás gyakorlati körülményei adták, és a hajózás korabeli állapotának korlátai a csillagmozgások első szemléleti képében is kifejezésre jutottak. Ezt a mozgást úgy látták, ahogy a gyakorlat feltételeiben megjelent. Noha a tudományos gondolkozás később elszakadt ettől az eredeti jelentkezési formától, ez mégis hosszú időre megszabta a kutatás és látásmód *kereteit*, a fenomén alakját, szerkezetét. A ptolemaioszi rendszer olyan hosszú uralma nemcsak vallásos dogmák uralmából magyarázható, hanem abból a tényből is, hogy a part menti hajózás számára ez a megoldás tökéletes gyakorlati útmutatást adott. (Sokszor pontosabban, mint a későbbi, kopernikuszi rendszer.) Az akkori gyakorlat köre (tehát a part menti hajózás) megszabta a jelenség szemléletmódját is, de ez a szemléletmód kielégítő magyarázattal és útmutatással tudott szolgálni az őt létrehozó gyakorlati szükségletek számára. Csak később, mikor az óceáni vitorlázás is megkezdődött, akkor derült ki, hogy a ptolemaioszi rendszernek igen magas hibaszázaléka van, akkor jelentkezett a „zavaró momentum”: a gyakorlat (tehát a hajózás fejlődése) bővült, és ezzel új oldalról mutatta be a jelenségeket. A „zavaró jelekben” a gyakorlat bővülése és az objektív csillagmozgás tényleges pályája egyszerre jelentkezett. Ekkor derült ki, hogy a közvetlenül látható csillagmozgás csupán *látszat*, mely mögött egészen más törvények és mozgások működnek.

A fenomén tehát szorosan az emberi gyakorlat és megismerés szövetébe van ágyazva, és a gyakorlat szintjének, hatókörének, eszközeinek bővülésével újabb és újabb fenoménok tűnnek elő, mások pedig elvesztik fenomén jellegüket, és „megértett” jelenségekké, lényegüket átcsillantó megjelenési formákká, tehát gyakorlatilag is felhasználható alakzatokká változnak. Mást lát az indián a tűz fenoménjában, mint a mai ember: magát a tényszerű alakzatot is másképp tudatosítja, másképp veszi tudomásul, a látvány is másképp rajzolódik ki agyában. Másképp, mivel gyakorlatának kezdetleges szintje egy sor olyan véletlen, látszatszerű mozzanattal *együtt* mutatja meg számára a tűz jelenségét, melyek között több a látszatszerű, mint a valóságos elem. (Ezért lesz a tűz a legegységesebb mitikus-mágikus eszköz.)

Ha ezt a szerkezetet közelebbről megvizsgáljuk, egy újabb ellentmondást találunk benne. A fenomén *objektív* a cselekvő emberrel szemben, és ugyanakkor mégsem független a cselekvő szubjektivitásától. A „számunkra való” formájában *jelentkezik*, de *tartalmát*, feltárandó lényegét „önmagában való léte” adja. *Ismeretelméletileg* függetlennek látszik, s mint ilyennel állunk vele szemben, *ontológiailag* azonban függ a gyakorlat természettel folytatott anyagcseréjének adott formáitól. Az ember számára csak annyi létezik — és látszik — belőle, amennyit a gyakorlat vagy a praxist kísérő és előkészítő körülmények, eszközök és elméletek „átengednek” belőle. Objektív mivoltában azonban sokkal kiterjedtebb, bonyolultabb összefüggést mutat, mint amennyit az őt létrehozó gyakorlat látni enged belőle. Objektív jellegét tehát nem mi „teremtjük” — ahogy a fenomenológia hiszi —, hanem ez az ontológiai jelleg

magának a tárgyi világnak sajátja, melybe a gyakorlat bekapcsolódik. Előbb kezdünk ezekkel az objektív dolgokkal és viszonyokkal dolgozni, és csak azután lesz egy részükből fenomén. A gyakorlati tételezés tehát elsődleges, és a fenomén csak ezen az anyagi-természeti síkon jelentkezik, mint második, tudati tételezés.

A fenomén tehát két különböző irányú mozgás gyűjtőpontja: egyrészt a valóság objektív „rétegeinek”, a jelenség és lényeg dialektikájának betörését jelenti az emberi gyakorlatba és a megismerésbe. „Jelentkezés” jellegét részben a jelenség objektív tételezetségének, az objektív összefüggések működésének köszönheti. A fenoménban is a lényeg mutatkozik meg, ez vezérli a „megjelenés” szerkezetét. Végül is az alkímia kusza fenoménjaiban egy sor lényegi összefüggést, kémiai alaptörvényt sikerült megragadni, csupán a jelentkezési forma bizonyult hamisnak. A fenomén ebben az alakjában a jelenség viszonylagosságát, relativitását, továbbutaló jellegét foglalja magában. *Másfelől* azonban nemcsak az objektív lényeg megjelenése, hanem az emberi gyakorlat szubjektív körülményeit, véletlen adottságainak következményeit is „rávetíti” a jelenségre. Tehát a szubjektív tételezés esetlegessége is helyet kap benne. Az elektromosság első jelentkezésének fenoménja nemcsak a töltések objektív viszonyait mutatta meg, hanem úgy látszott, mintha a borostyánkő *különös* tulajdonsága lenne ez a hatás. Mivel ebben az összefüggésben jelentkezett először, a gyakorlat és a tudat a *jelentkezés véletlen körülményeit a jelenség lényegi formájának* tekintette. Egyfelől valóban a lényeg (elektromosság) jelent meg a borostyánkővel végzett kísérletekben, másfelől azonban ezt az objektív lényegét a *gyakorlati* (szubjektív) adottságok véletlen formái foglalták formába, ez adta meg a jelentkezésmód sajátos alakját — a fenomén jellegét. A fenomén ennek a két komponensnek, az objektív-ontológiai tételezésnek (a lényeg hatásának) és a szubjektív-gyakorlati, ismeretelméleti „behatolás” aktusának egysége.

Újra hangsúlyoznunk kell, hogy itt nem statikus egységről van szó; a *tudományos megismerés során* a fenomén számunkra való esetleges léte, szubjektív tételezettsége elvékonyodik, és egyre jobban megközelítjük az objektív jelenség-lényeg szerkezetét. A tudományos értelemben vett fenomén már a valóságos, tőlünk, a gyakorlati esetleges jelentkezésmódtól független, magánvaló módon létező tárgyakkal foglalkozik. A gondolkodás kilép a ránk való vonatkozásának köréből. Mikor kiderült, hogy az elektromosság nem csupán a borostyánkő tulajdonsága, hanem az anyagszerkezet sajátos felépítésének következménye (elektronfelhő áramlása stb.), akkor már nem fenomén volt dolga a tudománynak, hanem jelenségek és lényegi összefüggések dialektikájával. E két visszatükrözési szintet köti össze a fenoméntól a jelenségig vezető visszatükrözési út.

A fenomén tehát *kettős közvetítő* szerepet vállal. Egyrészt az *objektíve* működő törvényszerűségek megnyilvánulása, ezek korábban ismeretlen hatását mutatja meg a visszatükrözés számára. Másrészt ez a közvetítés magának a gyakorlatnak önkéntelen közvetítése: mi magunk idézzük elő ezeket a jelenségeket, anélkül hogy szándékunkban állt volna, anélkül hogy tudnánk róluk, és a fenomén ezt a számunkra való létformát is magán viseli. A fenomén még a tudományos visszatükrözésben is érzeteti hatását; emlékszünk még példáinkra, melyeket éppen a tudományos kutató eszközök révén jelentkező fenoménok köréből vettünk. Igen sokszor előfordul tehát, hogy a tudomány lerombolja egy sor fenomén látszatelemeit — egyúttal újabb fenoménokat

épít ki, anélkül, hogy ennek tudatában lenne. (A csillagászat, mikor a távcsövekkel fegyverezte fel magát, egy sor tévedést küszöbölt ki, de ezeknek az eszközöknek fogyatékosága egy újabb tévedésmozzanatot vetített rá a vizsgált csillagokra, melyet csak a későbbi tudományos fejlődés tudott kiküszöbölni.)

Erre a kettős közvetítő szerepre utal a hegeli „reflexió” fogalma. Egyrészt a „látszás” objektív közvetítését jelenti, azt a tulajdonságát, hogy a *lényeg* szerkezetét mutatja meg a jelenségekben, másrészt viszont jelenti a *megismerés* behatoló munkáját, a tudat lényegét fokozatosan elsajátító működését is. Csakhogy a materialista dialektika szétválasztja ezt a két folyamatot, és mint két *különböző* szerkezet *együttes* dialektikáját mutatja be — az ontológiaiak és az ismeretelméletinek kölcsönhatásaként —, *Hegel* ellenben ezt a két mozzanatot *azonosította*, ugyanazon folyamat két oldalának tartotta. Ez a tévedése abból az alapvető filozófiai álláspontjából következik, mely feltételezte a szubjektum és objektum *végső azonosságát*. A szellem végső soron ugyanaz, mint az anyagi világ, így a reflexió két szerepe csupán ugyanannak a folyamatnak két vetülete. A reflexió fogalma ebben az alakjában — noha sok lényeges, dialektikus mozzanatot sikerül feltárni a segítségével — elveszíti azt a képességét, hogy az ismeretelméleti és ontológiai vetület különbségét és azonosságát dialektikus mozgásában ábrázolhassa.

A fenomén szerkezeti kettőssége már a valósággal való találkozás elemi fokozataiban is látható. Gondoljunk az *érzékelésre*: antropomorf sajátosága (színek látása, az érzéki kép csalóka formái stb.) számos torzítást is magában foglal, hiszen a valóságban csupán különböző hullámhosszúságú rezgések vannak, és nem „érzéki” szépségű színek. Mégsem lehet ezt a jelenséget pusztán szubjektív torzításból magyarázni. Nem pusztán érzetek léteznek, hanem a valóság sajátos alakzatú leképezései. De az érzékileg visszatükrözött kép mégis fenomén jellegű: az objektív megjelenési formák a látás sajátos felvevőberendezésén keresztül *szűrve* jelennek meg. A látás mechanizmusa „hozzáteszi” a magáét, miközben a valóság objektív jegyeit tükrözi vissza. Ezek a képek a valóság objektív tárgyiasságának tükrözései, mégis adott esetben nem tudni, mi tartozik még az objektív szerkezethez, és hol kezdődik a „felvevő apparátus” torzítása. A *közvetlen* fenomén ezt a kettőt egységben mutatja meg, és csak a tudományos elemzés fogja kideríteni, mi tartozik az objektív oldalhoz. Ez az összefonódás csak ott okoz bajt, ahol nincs meg a párhuzam és „megfelelkezés” a kép és az objektív jelenség között. De a szubjektív mozzanatok lehántása csak úgy sikerülhet, ha megkerüljük a közvetlen érzékelést, és eszközeinkkel, tudományos módszereinkkel ezen a kerülő úton jutunk el az objektív jelenséghez (dezantropomorfizáció). A tudományos vizsgálat első lépése a számunkra való megjelenési formának, a fenoményszerűségnek lehántása, az antropomorf látásmódból való kilépés. Csak ezután indulhat meg a tudományos gondolati elemzés.

A fenomén tehát többszörösen összetett alakzat. Egyrészt már az objektív jelenségek is az egymással sokszorosán összefonódott kölcsönhatások hálózatában tűnnek elő, a fenomén ezt a sokféleséget még azzal is bonyolítja, hogy a jelenséget a gyakorlat teleologikus tételezésébe állítja: az önmagában is sokféleségből összetett jelenség egy új összefüggés hálójában jelentkezik. Ez a két összefüggésrend azután összefonódni látszik, ezért van a fenomenban — több vagy kevesebb — látszatmozzanat. A mágneses és a földrajzi észak különbségének objektív jelensége a gyakorlat összefüggésében mint az iránytű meg-

bízhatatlansága stb. jelentkezett, mert összefonódott a *gyakorlat* tényeivel, és a két jelentkezésmód egymást torzította. Ezért beszélünk a fenomén esetében *heterogén* jellegről: különböző, lényegileg össze nem tartozó síkok keverednek benne, olyan *konkrét egységet* alkotva, melyet a gyakorlat adott célszerűsége, oksági összefüggése, spontán-véletlen körülményei zárnak egységgé. Ezt a konkrét egységet — mely a „sokféleség egysége” (Marx) — kell a tudományos elemzésnek feltörnie, és a benne elrejtett, de ott működő jelenség-lényeg összefüggést kiemelnie. A fenomén szférájában még nem lehet különbséget tenni *látszat és jelenség* között. Nem arról van tehát szó, mintha a fenomén minden esetben látszat lenne. Csupán azt szeretnénk hangsúlyozni, hogy ezen az alakzaton összefonódnak a látszatszerű és a jelenségszerű elemek, így a fenomén a természeténél fogva *kétértelmű*. Ha a megismerés áttöri a fenomén burkát, akkor lehámlik ez a kétértelműség. És itt újra csak a gyakorlat az úttörő: nemcsak a látszólagos összefüggések hamisságát leplezi le, de állandó bővülése, újabb és újabb tényekre való ráhibázása és ezek alkalmazása révén lehetővé teszi a szemlélet és az elmélet számára, hogy szétörje a fenomén felszíni egységét, és egy újabb, jelzésszerű fenomén segítségével magasabbrendű egységet építsen ki. A nyílt tengeri hajózás ilyen vállalkozás volt: a korábbi elmélet hibái szétörték az eddig uralkodó szemléletmódot, mivel a gyakorlat tágabb lehetőségeit akadályozták. Jelentkeztek a „zavaró jelenségek”, olyan fenoménok, melyek egy újabb elmélet kiépítését, újabb tények észrevételét tették lehetővé. A gyakorlat tehát állandóan felrobbantja a szubjektum és objektum „rövidrezárt körét”, és az objektív valóság teljesebb szerkezete felé nyit utat.

Már eddig is megfigyelhettük, hogy a fenomén *két szerepkörben jelentkezett*: egyrészt mint „zavaró momentum”, tehát aktív, előbukkanó formájában, másrészt mint megszelídített, gyakorlatba bevont megjelenési alakzat. Ez a két szerepkör azonban a fenomén két, dialektikusan összefüggő tulajdonságának megnyilvánulása. Sajátságához tartozik, hogy egyrészt *túltal önmagán*, mélyebb magyarázatokra teszi kíváncsivá az embert — tehát *transzcendens*, önmagán túlhaladó jellegű —, másrészt önálló sajátsággal bír, *lezárt*, egységet alkotó szerkezet, mely önmagában hordozza saját magyarázatát — tehát *immanens* forma. Az egyik szerepkörben inkább a transzcendens tulajdonsága válik láthatóvá, a másikban túlnyomórészt immanens sajátságát használjuk. Nézzük meg közelebbről ezt a dialektikus ellentmondást.

A fenomén abban különbözik a puszta tárgytól vagy dologtól, hogy önálló sajátságához hozzátartozik az önmagán túltaló, másra való vonatkozás. Gondoljunk pl. a napfogyatkozásra. A látható tűnemény nem elég a fenomén leírásához, mert lényege egy *kérdés*: miért homályosodik el a Nap? Nem elégszünk meg tehát a látható tűnemény körülhatárolásával, mert ezt nem engedi az újszerűsége, eltérése a Nap megszokott látványától. A fenomén több, mint amennyi közvetlenül látható: *önmagára mint nagyobb egységre vonatkozik*, arra a nagyobb egységre utal, amely közvetlenül nem látható. A transzcendencia első lépése tehát a továbbutalás: még nem tudom, hol van a magyarázat, nem látom még a fenomén sajátos szerkezetét, csak azt tudom, hogy a látható alakzat nem tudja önmagát magyarázni, hiányzó alkatrészei vannak, s főként hiányzik a „mozgató”, a lényeg. Ezzel sarkalja továbbkutatásra a visszatükrözést. A transzcendencia egyelőre még csupán elvont *parancs*: tovább kell keresnem, mert a látható képlet több, mint amennyit éppen látni tudok.

Ez az elvont parancs magyarázza azt is, hogy az értelmezés igen sokszor csak találgatás, vagy az éppen kínálkozó összefüggések felszíni összekapcsolására támaszkodik. Mivel a fenomen csak arra kényszeríti az embert, hogy a *mögötte* levőt keresse, ezért ennek a kényszernek nyomására az első lehetséges magyarázattal — ha az nem zavarja gyakorlatunkat — beérjük. A fenomen nem kívánja, hogy pontos, tárgyyszerű értelmezésig jussunk el, csupán az elvont „más” felé küldi az értelmet. Ezzel magyarázható részben a mágikus-mitikus gondolkodás is. A mágiában a jelenségek, tárgyak, dolgok *mögött* valami felfoghatatlan mozgatót véltek látni: a fák, állatok, természeti tünevények láthatatlan „lényegiséggel” rendelkeztek, melyek mozgatják őket, melyek beleszólnak az emberek tevékenységébe, segítik vagy gátolják életüket. Ezek a képzetek azonban nem önkényes fantáziaképek, hanem a fenomen szerkezetének közvetkezményei: kényszerítik az embert a látható mögötti mozgatók felkutatására. S mivel az adott kultúrfokon ezt a „mögöttes” lényegét még nem lehet tárgyyszerű pontossággal felfedezni, mivel csak az elvont utalás parancsát érzik, de nem rendelkeznek a végrehajtási eszközeivel — ezért irracionális képzetek formájában engedelmeskednek neki.

Mi az, ami a továbbkutatás *parancsát* kimondja, miért *kell* továbbmenni a közvetlenül láthatónál, miért rendelkezik a fenomen a transzcendencia sajátosságával? Azért, mert a *gyakorlatban* jelentkező, ott „csinálódó” — felhasználódó ontológiai jelenségek mindig gazdagabbak, szélesebb hatókörrel rendelkeznek, mint amekkorát a *tudat* vissza tud tükrözni belőlük. Jóllehet a gyakorlat az ismert összefüggésekből indul ki, de olyan erőket is mozgásba hoz, vagy olyan erővel is dolgozik, amelyekről nincs tudomása, melyek azonban az ismert jelenségek szükségszerű velejárói. A gyakorlat tágabb kört hoz mozgásba, mint amekkorát a tudat látómezeje át tud fogni. A fenomen transzcendens sajátosságát ez a tágabb mező mozgatja: az ember újra meg újra azt tapasztalja, hogy kezei között gazdagabb, rejtelmesebb világ alakul, mint amilyenről a tevékenység kezdetén tudott. A *praxis logikája*, a mozgásba hozott ismeretlen erők kényszerítő hatása jelentkezik a fenomen továbbutalásaként, és ez neveli bele az emberbe a továbbkutatás szükségletét.

Az emberi gyakorlat sajátossága, hogy benne a *fenomén önmagára mint nagyobb egységre vonatkozik*. A zavaró jel pl. olyan jelenség, mely a gyakorlat „többletmunkáját”, tudattal szembeni előrefutását, a mozgásba hozott erők többletét *jelzi*. *Önmagára* vonatkozik, mert maga a célszerű gyakorlat hívta életre, ez okozta — de egyúttal önmagánál jóval nagyobb egység következménye is: azoknak az erőknek folyománya, melyek a tudatos gyakorlat ismeretlen kísérői voltak. A gyakorlat *megindulásakor* a nyugalmas, immanens fenoménből indultunk ki: bizonyos ismert összefüggéseket fel akarunk használni céljaink számára. A fenomen itt annyit jelent, hogy az összefüggések tudatosítása egy sor tévedést is magában foglal. Mikor dolgozni kezdünk ezzel az összefüggéssel, nem a fenomen formájában visszatükrözött összefüggés fog működni, hanem az *objektív — fenoménnél teljesebb — természeti összefüggés*. Így aztán a zavaró jel, az újszerűség, a problémászerűség stb. jelzései mint *új fenomen* jelentkeznek, s ennek révén a teljesebb jelenség-lényeg összefüggés hatásai *törnek be* visszatükrözésünk körébe. A régi fenomen mint gondolati képet át kell építeni, az újonnan jelentkezett fenomenok okait, összefüggéseit ki kell kutatni — transzcendens utalásaikat ki kell bogozni —, és be kell építeni az eddigi elméletbe, vagy újabb elméletet kell csinálnunk. A transzcendencia a jelenség-lényeg viszony ontológiai teljességének újabb és

újabb betörése a visszatükrözés körébe. A fenomén ennek megfelelő kettős szerepet visel. Amíg a gyakorlat nem hoz be újabb zavaró momentumokat, addig *immanens* jellegű: segítségével zavartalanul lehet dolgozni, önmagát magyarázza, eredményre vezető munká alapjául szolgál. Ha azonban egy „zavaró mozzanat” jelentkezik ebben a közegben, akkor egy új fenomén is jelentkezik, mely a régivel — az immanenssel — vitába száll. A gyakorlat állandó kiterjedése, tudatos visszatükrözést megelőző, szélesebb körű munkája újra és újra „termeli” ezeket az új fenoménokat, melyek a megismerést egyre továbbhajtják a jelenség-lényeg összefüggésének feltárásában. A fenomén két formája tehát a megismerés menetének és a gyakorlatba való beágyazottságának két alakzata. Mikor egy gyógy mód magas halálozási arányszámmal kezd dolgozni — akkor új fenomén jelentkezik. Kiderül, hogy a gyógyítás révén olyan hatásokat is működésbe hoztunk, melyek ugyan a betegség gyógyulásához is vezettek, de a szervezetet káros irányba is befolyásolták. Az új fenomén (a halálozás arányszámának növekedése) a régi jelenségre (a gyógyító hatásra) vonatkozásában jelentkezik, így veti fel a kérdést: miért történt ez a változás? Ezért mondjuk filozófiai nyelven azt, hogy a *fenoménben a gyakorlat önmagára mint nagyobb egységre vonatkozik*. A gyógyítás gyakorlati menete többet hozott mozgásba az emberi szervezetben (ez a nagyobb egység), mint amennyit a visszatükrözés ebből megértett, és a fenomén ezt a *többletet* jelzi. A fenoménnek csak úgy van értelme, ha a gyógyítás eddigi folyamatára — tehát *önmagára — való vonatkozásában vizsgáljuk*, de egyúttal, ha egy nagyobb egység megnyilvánulásának is tartjuk. Dialektikus szerkezete a valóság gazdagságából következik: azonos önmagával, de több is önmagánál. A gyakorlat ontológiai többlete újra meg újra expanzióra kényszeríti a megismerést is. Ennek az állandó feszültségnek kifejezése a fenomén: állandóan szétfeszíti a korábbi elképzeléseket, mert új jelzéseket hoz be a visszatükrözés menetébe, mert mint gyakorlat állandóan nagyobb körben tevékenykedik, mint a megismerés. A fenomén transzcendenciája ennek az állandó expanzióknak jelentkezése a tudatban.

A fenomén másik, ezzel ellentétes tulajdonsága az *immanencia*. Önálló totalitás, körülírásával egyben lényegét is elárulja, nem utal tovább. E tulajdonsága érzékeltetésére induljunk ki egy példából. Gondoljunk a tünet és betegség viszonyára. A tünet mint fenomén nyilván megjelenése a betegségnek, de ha azonosul vele, elvész a megjelenő és a megjelenítő különbsége, és látszatot kapunk. Egy-egy betegség gyógyításának története mutatja, milyen hosszú idő telt el, míg az orvostudomány át tudott térni a tüneti kezeléstről a betegség valódi okainak megszüntetésére. A betegségek hosszú ideig azonosnak látszottak a tünetek összességével, és képtelenségnek tűnt minden olyan kezdeményezés, mely ezektől a tünetektől el akart fordulni, hogy mélyebb okokat keressen. Hasonló a helyzet a tűz felfedezése esetében. Mikor sikerült kidolgozni a tűz helytől és időtől független előállításának módszerét — meg is szűnt ennek a fenoménnek transzcendens mivolta. Nemcsak a tűz mágikus-misztikus képzete homályosult el, hanem a fenomén önmagán túlmutató jellege is. Az éghető anyagok, a gyújtás-technika, a felhasználás sokféleségének tisztázása, a tovaterjedés megakadályozásának módszerei stb. megadták a fenomén leírásának körét, mert kialakították a jelenség gyakorlati felhasználásának spontán törvényszerűségeit. A „túlmutatás” mozzanata csak a XVIII. században jelenik meg újra, mikor a gyakorlat további expanziója az égés újabb tulajdonságait fedezte fel — fémek redukciója, kohászat, a hőenergia

és a mechanikus energia ekvivalenciája stb. Itt, ezeknek a gyakorlati vívmányoknak fényében újra fenoménná válik az égés, transzcendens lesz, egészen addig, míg (*Lavoisier* kísérleteinek eredményeképpen) meg nem születik az égés korszerű elmélete.

Honnan van tehát a fenomén immanenciája? Látszólag maga a fenomén zárkózik magába, egyszerre „késznek” mutatkozik, megszűnik áttetszősége. Valójában a gyakorlat nem botlik „zavaró jelekbe”, egy időre egyensúlyba kerül a megismerés adott szintje a gyakorlat mozgásával és szükségleteivel. Ameddig ez az egyensúlyi állapot tart — addig a fenomén zártnak, állandónak tűnik, nem utal tovább önmagán, mert a gyakorlat nem von be olyan területeket, melyek a fenomén alakját kérdésessé tennék. A számunkra való lét gondolati tükrözése (a fenomén) és a valóságban létező jelenség-lényeg viszony *funkcionálisan* — tehát a gyakorlat adott szintjén, annak szükségleteihez képest — egyensúlyban van, fedi egymást. Amíg ez az egyensúly meg nem születik — addig tart a fenomén transzcendens jellege, ha az egyensúly megjelenik, akkor a gyakorlat közvetlensége számára megszűnik a fenomén jelleg: úgy kezeljük, mint használható, engedelmes jelenséget. A közvetlen gyakorlat és visszatükrözés mindig arra törekszik, hogy ezt az egyensúlyt megteremtse, és nem érdekli a felhasznált jelenségek ezen kívül eső, esetleg elméletileg még kérdéses szerkezete. Csupán arra van szüksége, hogy a visszatükrözés, a gyakorlat igényeit, a teleológikus tételezést eredményesen ki tudja szolgálni. Így pl. a savak és a lúgok fizikai-kémiai tulajdonságait és molekuláris szerkezetét csak a legújabb korban tisztázta a tudomány, noha az ipar már a középkor végétől kezdve dolgozott velük. A közvetlen gyakorlat megelégszik a dolgok *ismertségével*, tehát *funkcionális alkalmazhatóságával*, amint ezt kialakította, máris működik az egyensúly a gondolati tükrözés és a valóságos jelenség-lényeg viszony között. Két ellentétes erő működik tehát: a *gyakorlati tudat* arra törekszik, hogy ezt az egyensúlyt fenntartsa, újra meg újra korrigálja a számunkra való létezés képét, a közvetlen *gyakorlat* ezzel szemben — anélkül, hogy az ember ezt akarná — újra és újra fel akarja robbantani ezt az egyensúlyt, ki akarja tágitani a gyakorlat adott körét. A *tudományos* visszatükrözés ezen az állandó feszültségen épül, a célszerű igényeket felfüggeszti, és a gyakorlatban kérdéses fenoménokat önmagukban vizsgálja, így jut el az önmagában létező lényegi szférához.

A fenomén így az emberi praxis és megismerés *történelmi* alakzata. Nemcsak arról van itt szó, hogy a fenomén nem azonos a jelenséggel, hanem arról, hogy a fenoménban *benne is van és egyúttal nincs is benne a jelenség*. Egy töredéket rögzít a jelenségek totalitásából és elkeveri a gyakorlat felszíni-véletlen elemeivel, olyan sajátságokkal, melyek az adott jelenségtől idegenek. Ezzel újra beleütköztünk a fenomén *kétértelműségének* kérdésébe: mutathat az objektív lényeg irányába is, de utalhat a puszta *látszat* felé is. Csak a gyakorlat mindenoldalúságának kibontakozása és a rajta épülő tudományos visszatükrözés tudja megteremtteni azokat a feltételeket, melyek között a fenomén leveti csalóka burkát és hozzáférhetünk a jelenség-lényeg dialektikájához.

Foglaljuk össze az eddigiek lényegét. Az ember mint cselekvő, szenvedő és alkotó lény a természettel folytatott anyagcsere totalitásában él, és a környezetéhez fűződő ismeretelméleti viszonya csupán másodlagos: a lét elsőbbsége a tudattal szemben a cselekvés, a valósággal való ütközés stb. áttételeinek formáin keresztül érvényesül. Ebből következik, hogy a megismerés kiindulópontján nem a *tudat* áll szemben a *valóság* jelenségeivel, hanem a

szubjektum mint létező totalitás, mint az ember egész mivolta áll szemben az objektív valósággal mint tevékenységének hordozójával, környezetével. *Marx* a szubjektum létét objektív szerepének és a szubjektumnak mint a visszatükrözés alanyának különbségét egy alkalommal így fogalmazza meg: „Az egész, ahogyan az a fejben, mint gondolati egész megjelenik, a gondolkozó fej terméke, azé a fejé, mely a valóságot a maga számára az egyetlen lehetséges formában sajátítja ki, olyan formában, amely különbözik ennek a világnak művészi, vallásos, gyakorlati szellemi elsajátításától. A *valóságos szubjektum* korábban is, későbbben *is fejen* kívül rendelkezik saját, külön önállóságával.” *Marx*: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin 1953. 22. o.) A valóságos szubjektum tehát — az ember a maga ontológiai mivoltában — több, mint a megismerésben résztvevő visszatükrözés. Mi ezt a marxi gondolatot használjuk fel a „szubjektum-lét” fogalmának kialakítására. A szubjektum tehát mint létező totalitás áll szemben az objektivitás teljességével: éppen úgy objektív léttel bír, mint maga a valóság: a létező, cselekvő, szenvedő embert jelenti — méghozzá társadalmilag adott eszközeivel, valóságot formáló, mozgásbáhozó készségeivel együtt — és ennek a létnek csak *egyik* funkciója a megismerés. A visszatükrözés az első lépéseiben ennek a létező szubjektumnak a környező valósággal való kölcsönhatását adja vissza: a valóság hatásai az *egész* szubjektumot érik, mint ahogy az egész szubjektum kihatásai formálják a valóságot, így kettőjük kölcsönhatása jóval nagyobb kört ír le, mint amekkorát a visszatükrözés át tud tekinteni. A fenomén ennek a *különbségnek* a jelzése, akár úgy, mint a visszatükrözés pontatlansága, akár úgy, mint zavaró jelek, jelzések a valóság rejtett összefüggéseiről.

A filozófiában különbséget teszünk a megismerés tárgya (Objekt) és a valóságos tárgy (Gegenstand) között. Csakhogy az ontológiai alapokon álló ismeretelmélet nem érheti be e két egymástól elszigetelt kategóriával, mert a gyakorlat által *használt* tárgy még nem a megismerés tárgya, de már több, mint az ontológiai önállóságában létező dolog. Erre vonatkozik *Marx* híres megjegyzése: „nem tudják, de csinálják” — azaz: nem tudják pontosan visszatükrözni, csupán gyakorlatilag használni. A fenomén ennek a sajátos alakzatnak is formája lehet.

Milyen *létformával* rendelkezik ezek szerint a fenomén? Ha nem azonos sem a szubjektív képpel, sem az objektív jelenséggel, milyen más státus adódik még: ismeretelméletileg nincs harmadik lehetőség. Machizmus lenne feltevélni, hogy a fenomén a tudat szubjektivitása és a valóság objektivitása *között* lebegő alakulat. E kérdésre tehát csak a visszatükrözés folyamatában kereshetjük a választ. Ehhez viszont meg kell oldanunk a fenomén látszólagos ellentmondását: objektív — mindenki által látható, „mint ilyet” rögzíthető — alakjának és a szubjektív szerkezetének — vagyis visszatükrözésbeli jellegének — ellentmondását. Hogyan lehet objektív tulajdonsága — tehát mindenki által egyféleképpen látható alakja —, ha szubjektív alakzat, és miképp lehet szubjektív forma az, ami túlhaladja az egyéni tudat körét? Ezekre a kérdésekre a dogmatikus vagy-vagy módszerrel nem tudunk választ adni. Ezt a paradoxont csak úgy tudjuk feloldani, ha bevezetjük a *visszatükrözésbeli objektivitás* fogalmát. Ez azt jelenti, hogy a megismerés során olyan fogalmaink alakulnak ki, melyekkel szemben magunk is „kívülállóként” viselkedünk, melyek tudatunkban objektív mivoltukban szerepelnek. Ez az első pillantásra képtelen alakzat valójában régi ismerősünk. Gondoljunk arra, hogy a *logikai* kategóriák is ilyen objektivitással rendelkeznek (pl. egy következtetés meg-

tartandó szerkezete), holott tudatbeli, visszatükrözésbeli alakzatok; a művészet is egy sor ilyen visszatükrözésbeli objektivitással dolgozik: az irodalmi típus „tárgyszerűsége”, objektivitása, megváltozhatatlan jellege, melyet minden olvasó „olyannak lát”, ezzel a szerkezettel bír. Hasonló módon működnek a társadalmi-etikai szokások, szabályok, morális parancsok, melyeknek nincs objektív tárgyi létformájuk, s mégis szinte önálló hatalomként állnak az emberrel szemben — annak ellenére, hogy ezek a parancsok mindenkinek a saját fejében alakulnak ki. Ezeknek az alakzatoknak sorába tartozik a fenomén is, jóllehet meglehetősen speciális helyzetet foglal el velük szemben. A többi visszatükrözési formák a valóság képét vagy egy újrateremtett, tárgyi-valóságos formában hozzák létre (művészet), vagy a tudat formáiként alkalmazzák (logika). A fenomén ezzel szemben a megismerés alapvető kategóriája, mely az objektív jelenség-lényeg viszony gyakorlati- esetleges alakzatokkal összemosott tükrözése, melyet a visszatükrözés közvetít, objektívál *magában a jelenségszférában*. A fenomén teljesebb *objektív* alakzatnak tűnik, holott szerkezetét egy sor szubjektív jellegű rávetítés, torzítás, gyakorlati megjelenési forma színezi át. Tehát: míg a többi objektívációs formák vagy a tudaton belül, vagy a valósággal szemben hoznak létre visszatükrözési alakzatokat, addig a fenomén a tudatban leképezett valóságot — torzításokkal együtt — *kivetíti a jelenségekre*. A fenomén tehát egy *sajátos objektívációs forma*, melynek hordozója az objektív jelenség-lényeg viszony, de formát adó, a valóságban objektívizáló hatalma a visszatükrözés társadalmilag kialakult gyakorlati szintje. Sokszor idézett példánkkal élve: mikor az első távcsövek gyűrűkkel együtt mutatták meg a csillagokat, ez a visszatükrözési forma nemcsak a csillagvilág új képét, hanem a gyakorlat (technika) fejlődésének adott szintjét is belefoglalta — tehát objektívizálta — a fenoménba, és azt, ami a visszatükrözés formája, rávetítette a jelenségekre. Ebben a látszatokkal kevert alakzatban azután benne van a csillagkép is, de megjelenési *formáját* mégis a tükrözés menete és ennek objektívációs alakzata adja.

Ez az objektíváció egy ideig észrevétlen marad — míg a gyakorlat bővülése, és újabb fenoménok le nem leplezik —, másrészt, mint láttuk, nem önkényes „belevetítés”, ahogy a fenomenológia véli. Legáltalánosabb feltételeit a *szubjektum-lét* és az *objektív világ* történelmileg adott kölcsönhatása szabja meg. Ez az objektíváció nem *valóságteremtést*, szubjektív idealista konstrukciót jelent, hanem csupán a valóság visszatükrözésének és a gyakorlati-létszerű viszonyoknak kölcsönhatását értjük alatta. Ebből a viszonyból érthető meg az is, miért „látjuk rá” a valóságra a visszatükrözés során kialakuló formákat, holott az ontológiai jelenség nem rendelkezik ilyen sajátosságokkal. Azért járunk el így, mert egy új jelenség megismerésének kezdetén nem látjuk még a szubjektum-lét (tehát a teljes emberi gyakorlat, eszköz-szint, mozgásba hozott, felhasználható energiák stb.) és az objektív valóság *teljes érintkezési felületét*, valóságos kölcsönhatását. Ismeretelméletileg az első lépésben csupán a tudat érintkezik a valósággal. (Holott jóval előbb már az egész szubjektum-lét kezdte meg kölcsönhatását a valósággal.) Gondoljunk olyan hétköznapi jelenségekre, mint a tapintatlanság. Valaki egy temetés utáni társaságba fehér szekfűvel a gomblyukában állít be, mert nem értesült a szerencsétlen eseményről: csupán azt látja, hogy meglehetősen tartózkodón bánnak vele, és nem veszi észre, hogy ezt a hatást *ő maga váltotta ki*. A visszatükrözés saját szubjektum-létének (melybe jelen esetben öltözködése és a fehér szekfű is beleszámít nagyobb körében hat, mint amekkora körben a megismerése működni képes

Ugyanakkor a visszatükrözés egyszerűen objektíválja az így látottakat, és a társaság „objektív” tulajdonságnak tartja azt, amit ő maga váltott ki. A megismerés számára nem látszik tehát, hogy a valóság csupán a szubjektum-lét szűrőjén keresztül jut el a visszatükrözésbe. Csak később, mikor a gyakorlat és a megismerés tere bővül, újabb összefüggéseket fedez fel, akkor látja be, hogy saját szubjektum-léte (eszközei, objektív társadalmi létének egyéb hatásai) mennyiben befolyásolják a vizsgált jelenségeket, és ezek milyen torzítást szenvedtek el ettől a gyakorlati-objektív viszonytól. Az eredeti hamis objektiváció ekkor tűnik el — és egy adekvátabb tükrözés lép helyébe, mely már közelebb kerül a jelenség-lényeg viszony teljességéhez. Mint látjuk, a *lét és tudat* objektív kapcsolata más szerkezetben mutatja meg a dolgokat, mint a kettő ismeretelméleti viszonya. A fenomén ennek a két kölcsönhatásnak objektivációs formája, mely függ az adott kor társadalmi gyakorlatának szintjétől: történelmi alakzat tehát, mely a megismerés állandó haladásával újra meg újra átformálódik, és egyre jobban megközelíti az objektív, abszolút igazságot.

A fenomén tehát a megismerés kezdetének alakzata: csírájában magában foglalja a jelenség-lényeg összefüggést is, de egyúttal — ugyanilyen csíraformában — magában hordja a *látszat* csalóka formáit is. Ez a két lehetőség a visszatükrözés további menetének, társadalmi lehetőségeinek, objektív feltételeinek következményeként realizálódik. Ha a társadalmi-ideológiai lehetőségek — és igények — „nyitottak”, akkor a tudomány képes eljutni a fenoménalakzatok során át a jelenségekig, míg ha ezek a lehetőségek „zártak”, ha a megismerés megtorpanni kényszerül a jelenségek felszíni alakzatánál, a közvetlen gyakorlat formáinál — úgy a fenomén képe fetiszizálódik azaz állandósul, és látszattá merevül.

3. Egy fogalom jelentésváltozásai

A fogalmak történetének ismert jelensége, hogy néha tartalmukat ellentétesre cserélve kelnek új életre: az antik forma-tan később a tartalom leírásának eszköze lett, a középkori filozófia realizmusa lényegében az idealizmus fogalmi kerete volt, és a ma használatos realizmusfogalommal egyenesen ellentétes. A fogalmi reinkarnáció ilyen jelenségei a gondolat tehetetlenségi nyomtékából is keletkeznek: a fejlődés, ahelyett hogy új fogalmakat dolgozna ki, a hagyományos kategóriákat felhasználva lép előre. Jóval bonyolultabb ennél a jelenségnél a *fenomén-kategória fejlődése*. Már többször utaltunk arra, hogy elemzésünk során a ma használatos jelentéstől némileg eltérő szerkezetben tárgyaljuk ezt a kategóriát. Azért tettük ezt, mert a fenomenológiában újra felfedezett fogalom formális-tartalmi jelentésében ugyan nagyjából hasonlít arra a kategóriára, melyet *Arisztotelész* vagy *Goethe* használt, de ez a formális hasonlóság mégis lényeges különbségeket takar. Pontosabban: a filozófiatörténet során nagyjából három csomóponton merül fel ez a kategória — a görögöknél, és főként *Arisztotelész*nél, *Kant* és *Goethe* vitájában, majd a XX. században —, s jóllehet mind a három változatában *nagyjából megegyező tartalommal*, a *jelentése* mégis szinte ellentétesre változott. Ez a paradox jelenség azért következett be, mert megváltozott az a funkció, melyben ez a fogalom valaminek bizonyítására szolgál. Mindhárom esetben a jelenség és látszat szétválaszthatatlanságát, e két mozzanat egységét jelzi ez a kategória. Csak-

hogy a görög filozófiában — mint majd mindjárt látni fogjuk — ez az eldöntetlenség csak a visszatükrözés megindulásának, kezdeti stádiumának saját-sága: Arisztotelésznél azért keveredik az objektív jelenségszerű és a szubjektive ráarakott torzítás, mert ő még csupán útban van a jelenség-lényeg dialektika felfedezése felé, és ez a kategória ennek az útnak, ennek az iránynak egyik jelzőköve. *Arisztotelész* számára a világ megismerhetősége nem probléma, csupán ennek a menetében lát még homályos, fehér foltokat. A XX. századi fenoménfogalom ellenben ugyanezt az összerosódott egységet a valóság tagadására, a megismerés elvi képtelenségének bizonyítására használja: a jelenség és látszat elvileg elválaszthatatlanok, és ezért a megismerés mindig bizonytalan térben mozog. *Husserl* és *Heidegger* a filozófiatörténet lefelé haladó ágában dolgozik, túl a jelenség-elméletek klasszikus megoldásán; s feladatukat abban látják, hogy ennek a racionális megoldásnak építményét lebontsák: a jelenségek és látszatok elvileg és ontológiailag szétválaszthatatlanok, e kettő irracionális módon egymás álruhájába öltözött. Így aztán azzal a paradox helyzettel kell szembenéznünk, hogy *Heidegger* formális-külsőleges szempontból joggal hivatkozik *Arisztotelész*re, mikor a fenoménfogalom bevezetését támasztja alá, és joggal látja a *Metafizika* és a *Lélekről* c. művek koncepciójában a fenomén-kategória őseit. Csakhogy ez a formális azonosság éppen a tartalmi, sőt irányulásbeli különbségeket takarja. És ezeket a különbségeket már nehezebb belátni, mint, mondjuk, a fentebb említett fogalom-váltások tartalmi különbségeit: ott a fogalom *tartalma* változott meg, itt csupán *funkciója*, a világképben elfoglalt helye. Úgy véljük tehát, egyszerűbb lenne a ma divatos fenomén-kategória elemzéséből visszanyomozni a klasszikus fogalomhasználatra: így talán át lehet tekinteni azt a problémát, hogy mennyire jogosulatlan ez az átvétel, és mennyire üres játék ennek a fogalomnak filozófiatörténeti levezetése”.

Heidegger tömören összefoglalja, miért nyúlnak vissza szívesebben a fenoménfogalomra, és miért nem használható számukra a sokkal korszerűbb „jelenség”-kategória. Azért, mert a jelenség túlságosan materiális és objektív alakulat: „A fenomén az önmagát önmagán megmutató képződmény, tehát egy kitüntetett találkozásmódot jelent, míg ezzel szemben a jelenség egy létező utalási vonatkozás, magában a létezőben.” (*Heidegger: Sein und Zeit*. Halle 1941. 31. o.) Vagyis a felhasználás alkalmasságát az teszi lehetővé, hogy itt csupán a *számunkra való megjelenés* vonatkozásában bukkan elő a világ, csupán a szubjektum helyzetétől függ, hogy milyen képét kapja a valóságnak, és ezzel el lehet kerülni az objektív jelenség-lét problémáját, a világ objektivitásának kérdését. „Ha tehát a fenomenológiai fenoménfogalmat meg akarjuk érteni — eltekintve attól, hogy az önmagát megmutató milyen közelebbi meghatározottsággal bír —, úgy a formális fenoménfogalom értelmének belátása és helyes alkalmazása elkerülhetetlen. (Uo. 31. o.) Nem kell tehát foglalkozni a közelebbi, tartalmi meghatározottsággal, és így nem lesz kérdés, hogy a fenomén vajon visszatükrözésbeli vagy objektív alakulat-e. Ezt a kérdést éppúgy „zárójelbe kell tenni”, mint *Husserl*nél a tárgyiasság objektivitását. A fenomén ebben az értelemben a szubjektive tudomásul vett, számunkra jelentkező, sőt a visszatükrözésben tovább alakított kép. A jelenség-kategória ezt a szubjektivizálást már nem tudná elviselni, ezért egy olyan *még kialakulatlan* fogalomhoz kell visszanyúlni, melyben ez a két mozzanat — az objektivitás és a visszatükrözés — még naiv-eredeti egységében szorong egymás mellett.

Sartre még világosabban fogalmazza meg ezeket az igényeket és a fenomenológiai funkcionális szerepét a modern gondolkodásban. Számára a jelenség maga is szubjektív alakzat már, és így közvetlenül azonos a látszattal. „Nyilvánvaló, hogy a lét és látszat dualizmusának nincs létjogosultsága a filozófiában . . . Ha egyszer sikerül elszakadnunk attól, amit Nietzsche a „mögöttes világ illúziójának” nevezett, és többé nem fogunk hinni a jelenségek háta mögött lappangó világban, úgy a látszatszerű pozitív értelmet fog kapni. *A jelenség lényege a látszat*, nem áll szemben a látszattal, hanem ellenkezőleg, ez annak mércéje lesz. *Mert egy létező léte pontosan az, aminek látszik* . . . A jelenség nem rejti el a lényegét, hanem maga lesz a lényeg.” (Sartre: *Das Sein und das Nichts*. Rowohlt, 1952. 22–23. o. Kiemelés A. M.) A fenomenológiai kategória ennek a közvetlen azonosságnak lesz a kifejezése, vagy, mint Sartre találoz mondja, mércéje — ennél világosabban nem is lehetne kifejezni a jelenség és látszat azonosságának gondolatát. Egyúttal azt is láthatjuk, mint omlik össze az a hatalmas szellemi építmény, melyet a gondolkodás több ezer éves fejlődése emelt, megteremtve a jelenség-lényeg dialektikus elemeit. A látszatszerűség itt nyílt igazolást nyer: a valóság csupán látszatokból áll, de ez a látszat nem valami rossz dolog, mely ellen a szellemnek küzdenie kellene, hanem maga az igazság. Míg a gondolat haladó fejlődési szakaszai mindig harcban állottak a szellemet bódító látszatokkal, addig itt a megnyugvás és kiegyezés kap hangot: a látszat — ez az élet maga, úgy, ahogyan élünk benne, és ahogy egyáltalán lehet benne élni. A látszat elleni küzdelem ezzel elvesztette filozófiai megalapozottságát. Ebből a szükségletből érthető, miért kellett elvetni a hegeli jelenség-fogalmat, és helyette a görög filozófia formálisan hasonló fogalmához visszanyúlni.

Persze egyoldalú lenne ez a kritikai megjegyzés, ha nem utalnánk arra a sajátságára, hogy a fenomenológiai módszer éppen ennek a „redukciónak” segítségével jelentős eredményeket ér el. Ha világnézeti és társadalomkritikai szempontból kétes álláspontot is képvisel, maga a vizsgálati módszer mégis igen sok új és hasznos elemzési segédeszközzel fegyverezte fel a szellemtudományokat. Nem térhetünk ki ennek az ellentmondásnak tárgyalására, csupán utalhatunk a jelenségelemzés módszerének fontosságára: a jelenségek pontos, sokoldalú leírására, mely ugyan a maga elvontságában — mivel *csak* leírás marad — nem lehet teljes értékű analízis, de ugyanakkor megtanít arra, hogy miként kell egy-egy társadalmi-szellemi alakulatot a jelenségeiben — és egy kicsit szerkezeti lényegében is — sokoldalúan feltárni.

Tévedés lenne azonban azt hinni, hogy a jelenség és látszat azonosságának törekvése csupán a fenomenológia találmánya. Sartre utalása Nietzsche-re már jelzi, hogy itt szélesebb sodrású áramlattal van dolgunk: a fenomenológia csupán nevet és kategóriát adott annak a törekvésnek, mely az egész mai polgári filozófiát át- meg átszövi. Így pl. a neopozitívizmus mai fellendülésének egyik elindítója, Moritz Schlick — az ún. bécsi kör megalapítója — így ír: „Könnyen belátható, hogy a dolog-jelenség megkülönböztetés meglehetősen célszerűtlen, és hogy a jelenségfogalomnak előbb-utóbb el kell tűnnie a filozófiából.” A kanti nuomenon elemzésével kapcsolatban aztán így foglalja össze ezt az új helyzetet: „Ezekkel a gondokkal kapcsolatban utasítjuk el a kanti jelenségfogalmat: élményeink és észrevételeink, képzeleteink és érzeteink nem másodlagosak, nem csupán jelenségek, hanem ugyanolyan értelemben önálló realitások, mint minden más transzcendens 'dolog'. Csupán egyetlen valóság van, és ez a valóság mindig *lényeg*, és nem lehet ezt jelenségre és

lényegre feldarabolni.” (Moritz *Schlick*: Allgemeine Erkenntnislehre. Berlin 1925. 216. o.) A neopozitivizmus nem a hegeli — fejlettebb — jelenségfogalommal vitázik, hanem a kanti, ingadozó és lényegében antidialektikus koncepciót támadja, de ennek labilis és joggal vitatható elméletét *jobbról* kritizálja. Minden, ami megjelenik — lényeg: leegyszerűsítve ez a neopozitivizmus végkövetkeztetése is, ugyanúgy, mint a fenomenológiáé. Csupán itt még nem születik meg az a kategoriális alakzat, mely ezt az univerzális lényeget össze tudná foglalni. Az „érzet”, „tapasztalat”, „élmény” túlságosan árulkodik szubjektív eredetéről, és ezért kevésbé használható. A fenomén kvázi-objektivitása, jelentkezésének az az ellentmondása, melyet mi is elemeztünk, ti. hogy objektív mozzanatai is vannak, és egészében objektívnek tűnik — már sokkal előnyösebb. Más — vulgarizáltabb — formában aztán ez a fajta szubjektivistikus jelenségfelfogás *Vaihingernél* (*Philosophie des Als-Ob* c. könyvében), valamint a pragmatizmusban, szemantikában stb. merül fel. Ennek a gondolati beállítottságnak elméleti alapjait a fenomenológia rakta le, ezért nem véletlen, hogy szinte minden modern filozófiai áramlat közvetlenül vagy közvetve ebből a gondolatrendszerből indul ki.

Most már feltehetjük a kérdést, hogy mennyiben jogosult ennek a fogalomnak visszavezetése a görög ősökig, elsősorban *Arisztotelész φαινόμενα* fogalmára? A görög filozófiát szinte a kezdetektől érdekelte a közvetlenül adott valóság és a rejtett „állandó” viszonya, a jelenszzerű világ valóságának problémája. Az eleatáknál mint a mozgás-jelenségek valótlanúsága, az atomizmusban mint a valóság-lényeg felfedezése, a platóni idea-elméletben mint a közvetlen jelenségek valóságának tagadása tér újra meg újra vissza ez a probléma. Ebből a filozófiatörténetileg szétágazó és bonyolult problémakörből csupán a legfontosabb megoldási kísérletet, *Arisztotelész φαινόμενα* fogalmának szerkezetét vizsgáltuk meg. *Arisztotelész* a vizsgálódásaiban folytatja azt a gondolatsort, mely a *mozgás* látszólagosságának és ellentmondásosságának dialektikáját kutatja *Hérakleitosztól* az eleatákon és phütagoreusokon keresztül *Platónig*. A mozgás ellentmondása ugyanis nemcsak dialektikus problémaként jelentkezett, hanem ontológiai és ismeretelméleti kérdőjelként is: ha a mozgás maga ellentmondásos, akkor 1. vagy hamis maga a jelenség, mert a világ lényege és igazsága ellentmondásmentes, 2. vagy igaz, de akkor a valóság egésze ellentmondásos szerkezetű, és ennek megfelelően kell kiépíteni az ontológiát és a visszatükrözés elméletét. Az első úton indultak el az eleaták, a phütagoreusok és bizonyos vonatkozásban maga Platón is, míg a második változat nyomán *Hérakleitosz* és *Arisztotelész* igyekezett megoldást találni. Csakhogy mindkét út további ellentmondásokra vezet. A mozgásjelenségek látszólagosságának elmélete csupán az eleatáknál fogalmazódik meg kizárólagos éllel: ők még naivan fel tudták tételezni a mozdulatlan világ és a látszólagos mozgások ellentétét. Platón azonban már rájön arra, hogy az ellentmondás átfogóbb kategória, s noha ideatanát nem hatja át ez a feszültség, ez nem zavarja abban, hogy a *levés* dialektikájából magyarázza a valóság egészét. Ezzel azonban az ideák nyugalmas világa és a levésben forrongó, látható valóság között ellentmondás támad, melyet *Platón* nem tud feloldani. A látható világ az ideák „tükröződése”, s mégis, a tükör-képek karneváljában ellentmondásos jelenségek keletkeznek, míg az eredeti „valóság” (az ideák) világa ellentmondásmentes. A másik oldalon, a *hérakleitoszi* örökség, a materialista dialektika kísérletei is ellentmondásokba bonyolódtak: a mozgásban levő világ nem hamis látszat, hanem valóság — de akkor ki mozgatja ezt a

szerkezetet, azaz, mi áll a mozgásjelenségek mögött mint *szubsztancia*, mint mozgató Ha a mozgató nyugalmas, úgy ismét ellentmondás keletkezik, mert nyugalomból nem keletkezik mozgás; ha ellenben a szubsztancia maga is mozog, úgy mi különbözteti meg a jelenségvilágtól, a mozgásalakzatok szférájától?

Arisztotelész gondolkodói nagyságát mutatja, hogy ebben a probléma-dzsungelben utat vágott, és a helyes irányban kereste a megoldást. Szemben azzal a gondolati konvencióval, melyből a görög filozófia alig-alig tudott kilépni, hogy ti. a jelenség = hazugság, tévedés stb, *Arisztotelész* megsejti hogy ebben a „hazugságban” maga a valóság rejtőzik. Többször, egymásnak ellentmondó tételekben fogalmazza meg a *φανομενα* fogalmát, és ezekben az egymással vitázó megfogalmazásokban mégis ugyanarról a problémáról szól: a fenomenban a visszatükrözésbeli *tévedés* mozzanata és a valóságos jelenség „véletlenszerűsége”, nem-teljes-igazság jellege keveredik, és így mégis ott él benne a valóság és az igazság mozzanata is. A *Lélekről* c. könyvének híres, sokat idézett színérzékelés-elemzése még a szubjektív oldalra helyezik a hangsúlyt, a *Metafizika* már közelebb lép az objektív jelenségfogalomhoz. A fenomen-kategoría „útban van” a valóság felszíni összefüggéseinek jelzése felé.

A *Metafizika* egymásnak ellentmondó megfogalmazásai persze nemcsak abból származnak, hogy maga *Arisztotelész* is ingadozott e fogalom tartalmának összefoglalásakor — hol a szubjektív, hol az objektív tartalmat emelve ki belőle —, hanem abból is, hogy ez a kategória a *Metafizika* történeti rétegeiben másképp merül fel. A korábban keletkezett, „érett” fejezetekben (az A, B, G könyvekben) a fenomént a szubjektum oldaláról ragadja meg, mint a megismerés relativitásának következményét. „Az igazság problémáját illetően azt kell mondanunk, hogy nem minden megjelenő igaz is egyben. Ez a megállapításunk azért érvényes, mert ha az érzéki észrevétel a tartalmát illetően nem is hamis, mégsem vehetjük azonosnak a képzetet és az érzéki észrevételt.” (Arisztoteles: *Metaphysik*. Aufbau, Berlin 1960. 95. o.) A fenomén itt az érzékelésben adott dologgal azonos. De már ugyanebben az összefüggésben leszögezi, hogy az így kapott jelenségek egyúttal a szubsztancia kisugárzásai, és éppen erre a tartalmukra való vonatkozásukban választhatók el a látzatoktól. „Mert az érzékelés nem maga magát veszi észre; nyilván van valami, ami különbözik az érzékeléstől, és ami szükségképpen korábbi, mint az érzékelés. Mert a mozgató természetétől fogva korábbi, mint a mozgatott . . .” (Uo. 96. o.) Majd hozzáteszi: „a szóban forgó elméletek (a platónizmus — A. M.) éppen ezt tagadják; ahogyan számukra nem létezik valaminek a lényege, úgy nem létezik valaminek a szükségszerűsége sem.” (Uo. Mindegyik idézet a 1010b hasábon.) *Arisztotelész* tehát világosan megfogalmazza a *fenomén fogalmi tartalmát*: egyfelől a szubsztancia kétes megjelenése, másfelől a megismerés torzítása. A fenomént mind a két tényező adhatja: akár a szubsztancia mint felszíni forma, akár a megismerés érzéki csalódásai. *Arisztotelész* példája a bor édességének változása. Ennek a jelenségnek két oka lehet: vagy maga a bor alakul át, vagy az ember ízlelőképesége reagál másképp (pl. előtte valami savanyút evett, és ekkor edesebbnek érzi a bor ízét). De az „édesség” mint jelenség mégiscsak a dolgokból eredő tulajdonság. („De maga az édesség, amilyen önmagában, ha egyáltalán az — nem változik meg . . .”) *Arisztotelész* tehát egy ellentmondásos kategóriát fogalmazott meg: a fenomen tartalmazza mind a szubjektív mozzanatot, mind a valóság objektív-jelenségszerűségét. Ezzel világosan elhatárolja magát a platóni állásponttól.

A *Theaitetosz* elemzéseinek alapgondolata, hogy a jelenség csupán az észrevétel kategóriája, és ennyiben csalóka, csupán az érzékszervek szubjektivitásától függ. (Vö. Platon: *Sämtliche Werke*. Bd. I. Phaidon, 1925. 230. s. köv. o.)

Ez a *kettős tartalom* azonban nyílt ellentmondásként fogalmazódik meg a *Metafizikában*: egyfelől az érzékelés teremtménye, másfelől a valóság része. A vagy-vagy itt még egymás mellett él. Az objektivitás hangoztatása mellett — ezekben a könyvekben — éppily erősen hangsúlyozza a fenomén *kizárólagosan* szubjektív jellegét is: „mert ami tünemény, az csak egy alanynak tűnik fel, és csak addig létezik, amíg feltűnik, és csak abban az értelemben létezik, ahogyan feltűnik.” (Uo. 97. o. 1011a hasáb.) Itt már az érzéki megismerés vonatkozásán van a hangsúly.

Ezzel az ingadozó, az ellentmondást csupán kimondó, öntudatlanul is vállaló magatartással szemben a később keletkezett betoldás, az *L könyv* 8. fejezete már objektívebb értelemben fogalmazza meg a fenomén szerkezetét. A *Metafizika* felépülésének erre az időbeli különbözőségére Werner Jaeger máig is irányt mutató kutatásai hívták fel a figyelmet. (W. Jaeger: *Aristoteles*. Berlin 1923.) Ő fedezte fel, hogy ebben a későbbi betoldásban Arisztotelész már arra hajlik, hogy minden jelenség mögött önálló mozgatót, önálló szubsztanciát tételezzen fel. Korábban még azon az állásponton volt, hogy egyetlen mozgató tartja a világot, és ezzel megoldhatatlan ellentmondásokba keveredett, úgy, ahogyan az eleaták vagy a platóni ideatan.² A sok mozgató elmélete azonban nemcsak a mozgásjelenségeket tudja racionálisabban magyarázni, hanem a fenomén-kategóriát is objektívebb színben mutatja meg. Ha minden jelenség — csillagmozgás — mögött saját mozgató áll, akkor a fenomén *objektív jelenség* értelemben működik. Így már megoldódik a szubjektiviztikus, érzéki családásokból adódó eddig feloldhatatlan probléma is. Ezzel az új hipotézissel, melyet korának csillagászata — *Eudoxosz* — vetett fel, persze számos új ellentmondás is jelentkezett az elméletben, melyet Arisztotelész már nem tudott megoldani. Mégis, egy dolgot világosan láthatunk: a jelenség-probléma dialektikus megoldását az *objektivitás irányában kereste*, a fenomén-kategória nála „arccal a valóság felé” szerkezetben jelentkezett, és kétértelműsége úgy értendő, hogy a szubjektív mozzanatokkal szemben az objektív jelenségszerűt tartotta fontosabbnak. Ez a kettős szerkezet tehát filozófiatörténetileg csak úgy érthető meg, ha ebben a fejlődésirányban vizsgáljuk. Amikor a fenomenológia éppen ezt a *kétértelműséget* használja ki saját szükségletei számára, akkor formálisan, történeti összefüggésektől elvonatkoztatva helyesen jár el, hiszen a *Metafizika*, ha egységes műnek fogjuk fel, valóban ellentmondásos, és kétértelmű álláspontot foglal el a fenoménnal kapcsolatban. Csakhogy ez a kétértelműség *Arisztotelész* fejlődését, kutatásainak irányát illetően az *egyértelműség irányába mutat*: az objektív jelenséglét tisztázása felé. A fenomenológia azonban nem akar tudni erről a történeti összefüg-

² Jaeger ezzel a gondolati fejlődéssel kapcsolatban ezt írja: „Nyilván a szaktudomány, azaz a csillagászat adta a lökést az első mozgató elméletének továbbépítésére. Ez a tudományos vívmány arra figyelmeztette Arisztotelészt, hogy az egyetlen ősmozgató hipotézise túl egyszerű és nem tudja a valóságos csillagmozgásokat megmagyarázni.” (Id. mű 369. o.) Jaeger ehhez még azt is hozzáfűzi, hogy Plotinosz már észre is vette: itt a jelenségfogalom új megfogalmazásával áll szemben. Csupán azt kifogásolta, hogy a jelenségek mögött álló „önálló” szubsztanciák felborítják majd a harmóniát, amelyet az egyetlen ősmozgató még meg tudott teremteni. Ez a dialektikus probléma azonban már megoldhatatlan mind Arisztotelész, mind a görög filozófia számára.

gésről: lényegében azonosítja Arisztotelész álláspontját a késői görög filozófia álláspontjával, *Pürrhón* és *Plotinosz* elméletével, ahol már valóban a szubjektív mozzanat, a látszólagosság uralkodik az a jelenségek objektív mozzanataival szemben. *Pürrhón* szerint a fenoménokat mindenki másképp látja, és ebben a különbözőségben nincs közös mozzanat: „A megjelenőt érvényesként kezeljük, de nem abban az értelemben, hogy ez egyúttal valóságát is jelentené” — írja *Pürrhón*, Diogenész *Laertius* tanúsága szerint. (Diog. Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Bd. II. Berlin 1955. 215. o.) A görög filozófia felbomlási jelenségei egy sor új dialektikus problémát hoztak magukkal — így többek között a látszat objektivitásának kérdését is —, a fenomenológiai őskeresés azonban mégsem ezeket emeli ki, hanem csupán olyan törekvésnek tekinti ezt a fejlődést, melynek szubjektivizmusából meg lehet érteni *Arisztotelész* álláspontját. Így tűnik el a fenoménfogalom belső tendenciája, a görög filozófia fejlődéséből eredő „irányulása”, és így marad meg a meztelen és félreértelmezett „kétértelműség”: a fenomén a látszat és jelenség azonossága.

A fenoménfogalom modern értelmezéséhez a filozófiai segédeszközöket a *kanti filozófia* felelevenítése adta: a korszerű világnézeti szükségletek mellett a fenomenon-phenomenon antinómiája volt az a gondolati alap, melyen a jelenség és látszat egységének kategóriáját, a fenomén elméletét kidolgozták. Azzal, hogy *Kant* a jelenségeket elszakította a lényegtől, és két különböző szférában rögzítette őket, egyúttal megteremtette azt a lehetőséget is, hogy ne lehessen különbséget tenni jelenség és látszat között: ha nincs mérték — nem látjuk a lényegi összefüggéseket —, akkor a jelenségvilág a maga felszíni összefüggéseiben egyaránt lehet látszatszerű és valóságot kifejező. Így — noha *Kant* ezeket a következtetéseket még nem vonta le — a fenomén kétértelműségét, szubjektív és objektív mozzanatainak egységét fenn lehetett tartani, és nem kellett áttérni a tudományosabb jelenségfogalomra.

Kant álláspontjának megértéséhez azonban figyelembe kell vennünk azt, hogy a természettudományok vehemens fejlődésével számos dialektikus probléma bukkant fel, melyek szinte kivétel nélkül a jelenség és törvényszerűség dialektikájában csúszosodtak ki. A tudományok egyre több olyan összefüggésre hívták fel a figyelmet, ahol a *közvetlenül látható* és a valóságos szerkezet élesen elüt egymástól. (Pl. a kémiában a tapasztalható vegyi jelenségek és a tényleges kémiai reakciók között szinte szakadékot véltek felfedezni, jóllehet a tudományosan leírt folyamatok a jelenségek szerkezetét világították meg.) A jelenségvilág tapasztalati héja és a tudományos kifejezhető törvény két különböző síknak látszik, és ezzel jelenik meg az a szükséglet is, hogy ezt a problémát újrafogalmazzák: korábban ezek a dialektikus ellentmondások csak csírájukban jelentkeztek. A tudományos fejlődés tehát sajátos *sokk-hatást* gyakorol a filozófiára: a fenomén-szerkezet megbízhatatlanságát, állandóan változó, tehát „hamis” voltát sugallta. *Kant* az itt jelentkező dialektikus összefüggésre nagyrészt ennek a sokk-hatásnak talaján keres választ: a *szétválás és egység* bonyolult dialektikáját nem tudja kidolgozni. Ezt a feladatot majd *Hegel* oldja meg a jelenség objektivitásának elméletével, és végül a marxizmus tisztázza az objektív látszatok és jelenségek elkülönítésével és összefüggésük felderítésével, valamint a jelenséglét ontológiai és ismeretelméleti rétegeinek elkülönítésével. Itt derülhet először fény a fenomén és jelenség differenciáira is. *Kant* ennek a fejlődésnek még elején áll, és nála a fenomén-kategória két törekvés összemosódó egységét képviseli: egyfelől szeretné meg-

ragadni a jelenség-lényeg dialektikáját, úgy ahogy azt a modern természet-tudományok eléje tárták, másfelől választ akar adni a kérdésre: hogyan lehetséges, hogy a tudományos visszatükrözés fejlődése egyre mélyebbre halad, és a korábban lényegnek vélt összefüggések újra jelenségnek tűnnek? Ez a két probléma fonódik nála össze a fenomén fogalmában, és mivel nem sikerül szétválasztani az ismeretelméleti ellentmondást attól, ami már ontológiai szerkezet — ezért születik meg a „magánvaló” és jelenségszerűség antinómiája.

Nyilván jellemző, hogy — mint a filozófia más területein is — a mai polgári gondolkodás nem a fejlődés csúcspontjainak vívmányait akarja folytatni, nem *Hegel* dialektikus gondolatait viszi tovább, hanem visszakanyarodik *Kant*hoz, és ennek a fejletlen, agnoszticizmusban kényszerülő álláspontja alapján látják aztán az egész filozófiatörténetet, így értelmezik újra *Arisztotelészt* is, és ennek a filozófiai szemléletmódnak keretében építik ki a modern fenomén-elméletet és a látszat-jelenség azonosságának más gondolatrendszerreit is. *Lukács*nak tehát mélységesen igaza van akkor, mikor arról ír,³ hogy a dialektikus problémák elől való kitérés egyúttal az irracionalista megoldásokhoz is vezet: ami *Kant*nál még sikertelen, félbetörött kísérlet volt a jelenség-dialektika kidolgozására, az a későbbiekben a dialektika előli menekülésként az irracionalizmus segédfogalma lesz: az értelem kétségbeesve áll a jelenségek előtt, és képtelen eldönteni, mi látszat és mi lényeges.

Nem foglalkozhatunk a kanti kérdésfeltevés elemzésével, csupán egy nem közismert filozófiatörténeti vonatkozására hadd utaljunk: arra a vitára, melyet *Goethe* folytat a kanti fenomenon-teóriával. A goethei „*ősfenomén*” fontos láncszem abban a fejlődésvonalban, mely *Hegel*hez és az objektív jelenség-lényeg dialektikájához vezet, jóllehet ez a gondolat igen sok tekintetben vitázik a hegeli koncepcióval is. *Goethe* maga is tanúja és egyben tevékeny részese annak a természettudományos fejlődésnek, mely a közvetlen jelenségvilág sokszínű és antropomorf gazdagságát tagadva jut el a törvényszerűségek kiépítéséhez. Ennyiben ugyanazok a problémák izgatják őt is, mint *Kant*ot: a jelenségvilág „kérdéses” volta. Másfelől nem akar egyetérteni a *Tiszta ész kritikájának* szemléletmódjával: sem mint művész, sem mint a természetfilozófia utolsó képviselője nem tud egyetérteni a jelenségvilág tagadásának elméletével. Ezért alakítja ki az „*ősfenomén*” elméletét, mely hősies utóvéd a modern tudományos fejlődés dezantropomorfizáló törekvéseivel szemben, hiszen lényegében a jelenségszerűség és az emberileg érzékelhető világ törvényszerűséget megjelenítő-láttató szerkezetének védelmében íródik. Ugyanakkor számos dialektikus elemet is tartalmaz, mely jóval túlmegy a kanti egyoldalú megoldáson, és a maga furcsán újszerű módján segítőtje lesz a jelenségfogalom tisztázásának. A *Kant*tal folytatott vita nem névre szóló: *Goethe* tanulmányai *Kant* nevének említése nélkül íródnak, de az összefüggésekből világos, hogy a kort annyira izgatá filozófiai problémák közül *Goethe* ide kapcsolódik. Két ízben fogalmazza meg az *ősfenomén* elméletét, előbb 1793-ban (*Erfahrung und Wissenschaft* c. tanulmányában), pár évvel a *Tiszta ész kritikájának* megjelenése után, majd 1825-ben (*Versuch einer Witterungslehre* címmel), ekkor már a hegeli *Logika* vizsgálódásai után. Az első tanulmány még csupán módszertanilag akar túllépni a kanti koncepción. *Goethe* szerint a jelenség és a „végső” lényeg nem áll szemben egymással, mert a „tiszta jelenséget” csupán ki kell emelni a jelenségek összefüggéseinek ten-

³ Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Akadémiai Kiadó, 1965. 70. s köv. o.

geréből. (Így pl. sokféle falevél van egy fán, de mégis meg lehet állapítani ennek a fának törvényszerűen sajátos levélrajzát; ugyanígy az állatfajok egyedei igen különböznek egymástól, és mégis meg lehet állapítani a „tisztá típust” stb.) *Goethe* csak azt nem veszi észre, hogy a tiszta jelenség leírásával még mindig nem adtunk választ arra kérdésre, hogy milyen összefüggések hozzák létre, mozgatják stb. ezeket a jelenségeket. Ugyanakkor kitűnően írja le a jelenségszerűségnek a megismerés folyamatában eltorzuló, szubjektive átszíneződött jellegét. „Mivel a megfigyelő sohasem a tiszta fenomént látja, hanem egy olyan képletet kap, mely lelkiállapotától, szemének pillanatnyi hangulatától, a megvilágítástól, a levegőtől, időjárástól és még ezernyi más mellékkörülménytől függ, ezért egy tengert kellene kihörpintenie annak, aki a jelenségek egyediségéhez akarna ragaszkodni. Ha tehát a jelenségek állandóságát és következetességét egy bizonyos mértékig már ismerem, akkor levonhatok egy empirikus törvényt, melyben a tárgyakat a maguk általánosságában közelíthetem meg.” (*Goethe's Naturwissenschaftliche Schriften*. 1893. II. Abt. Bd. XI. Weimar 1893. 380. o.) A következőkben: *Naturwissenschaftl.*) Az így kapott „tisztá jelenségek” egyúttal törvények is, és ebben az „ősalakban” már nem lehet kantiánus módon szétválasztani e kettőt: az „ősfenoménben” elválaszthatatlanul egységben van a jelenség és lényeg. Egy későbbi megjegyzése világosan ezzel a kanti szemlélettel vitázik. Abból indul ki, hogy a jelenség ugyan elszakad a lényegtől, de egyúttal új, önálló — és lényegi — formát is ölt. „Ami megjelenik, annak el kell szakadnia, hogy csak-jelenség legyen. Az elszakított azonban önmagát keresi újra, és újra egységre is fog jutni magával. Alacsonyabb formáiban ez a találkozás lehet az egyszerű keveredés is, és akkor a jelenség semmis, vagy éppen közömbös dolog. Ha azonban az elválasztott felfokozza magát, és így lép kapcsolatba a másikkal, akkor valami új, harmadik keletkezik.” (*Das Versuch, als Vermittler zwischen Subjekt und Objekt* c. tanulmányából.) *Goethe* bizonytalan formában ugyan, de éppen a kanti antinómia ellen hadakozik: a jelenséglét elválík ugyan a lényegtől, de ugyanakkor új egységet is alkot. Itt már a hegeli jelenségfogalom sejtésszerű előlegezését láthatjuk: nem a fenoménkategória, hanem a jelenség áll a vizsgálat középpontjában.

Goethe tehát a jelenség-lényeg dialektika felé akar áttörni, és az ősfenomén ennek a kísérletnek kerete. (Ez a különösség kategóriájának körülírása is, ahogy erre *Lukács* rámutat, de a dolog természeténél fogva egyúttal a jelenségfogalom ellentmondásainak feloldását is ebben a kategóriában keresi.⁴) A hegeli megoldás úgy hangzik — mint majd később látni fogjuk —, hogy a jelenség egyszerre azonos is a lényeggel, és ez az azonosság mégis csak a különbség révén születhet meg, mint folyamat állhat helyre. *Kant* csupán a különbség mozzanatát emeli ki, *Goethe* az egységet úgy állítja helyre, hogy a lényeg elvont-általános jellegét nem akarja szóhoz engedni. Úgy érzi, hogy ha feltételezzük a lényeg elvont-általános jellegét, akkor már lehetetlen megteremteni a kettő azonosságát. Csak jelenség van tehát, és ebben a szférában keletkeznek azok a csomópontok — tiszta jelenségek —, melyek a maguk különös formájukban egyszerre lehetnek jelenségek és lényegek. *Goethe* elképzelésén világosan felismerhető a művészi koncepció: a tipizálás módszereit akarja átvinni a tudományba is.

⁴ *Lukács György: A különösség. Akadémiai Kiadó, 1957. 119. o.*

Későbbi tanulmányában már nemcsak gondolati módszerként támad fel újra az „ősfenomén” elmélete, hanem ontológiai jelleget is ölt. Az alaphangot az a híres gondolata képezi, mely szerint „a természetnek nincs se magja, se héja, mert egyszerre mind a kettő”. Ezt írja: „Semmit, ami van vagy megjelenik, tart vagy eltűnik, nem lehet izoláltan, a maga meztelenségében elképzelni: az egyik dolgot mindig egy másik fog áthatni, kísérni, ruhába öltöztetni, átfogni; a dolgokat befolyások érik, okok hozzák létre, és ha ennyi sok lényeg hat egymásra, hol kereshetjük azt a magasabbrendű belátást, mely el tudná dönteni, mi az uralkodó és mi az alárendelt... Így hát nem marad más hátra, minthogy megálljunk valahol a középben, és innen kezeljük a többit mint perifériálisat.” (Naturwissenschaftl. Bd. XII. 74. s. köv. o.) *Goethe* itt tehát arra hajlik, hogy a jelenség-lényeg elkülönítését csupán a megismerés menetének tartsa: a valóság egységes egészét a visszatükrözés bontja fel közelebbállóra és mélyebben fekvőre. Később azonban ezt a gondolatot pozitív formában megfogalmazva így ír: „A magasabbrendű álláspont az lenne, ha belátnánk: minden tényszerű már magában elmélet is. Az ég kékje a kozmosz törvényét nyilvánítja ki nekünk. Csak nem szabad a jelenségek mögött keresnünk: a *jelenség maga a törvény*.” (Uo.) Itt tehát már nemcsak az antropomorf szemléletmód fenntartásának nosztalgiáját fogalmazza meg, hanem filozófiailag is helytelennek tartja a jelenség-lényeg kettősségét. *Goethe* a jelenség és lényeg közvetlen azonosságában látja a probléma megoldását, jóllehet azt is tisztán megfogalmazta már, hogy ilyen közvetlen azonosság mégsem jöhet létre: az ember a jelenségek véletlenszerű „tengerével” áll szemben, melyből ki kell emelnie a „tisztá fenomént”. Az „ősfenomén” fogalma tehát egyrészt abba az irányba mutat, melyben majd a hegeli megoldás születik, a jelenség közvetítések során azonosul csak a lényeggel; másrészt azonban el is határolja magát *Hegeltől*, amennyiben a jelenségszerűség érzéki teljességét, a lényeg jelenségszerű létformáját hangsúlyozza, és nem tudja elképzelni, hogy a törvények „más szerkezetűek” legyenek, mint a „tisztá jelenségek”.

*

A fenoménfogalom a filozófiatörténeti szereplésében igen sok arcot mutat, többféle világkép része lehet. Egy vonásában azonban mindenütt azonos marad: leszámítva a XX. századi törekvéseket, mindenütt az objektív jelenségszerűség *felé* mutat, annak a gondolati mozgásnak kategóriája, mely a látszatok felől a valóság teljesebb feltárása felé halad. Így volt ez *Arisztotelésznél*, és így van ez *Goethenél* is. A szubjektív torzítások és az objektív mozzanatok egysége ez a fogalom, melyben még elegyi állapotban van a jelenség és látszat — de azzal a tendenciával is rendelkezik, hogy egyre jobban kiveti magából a látszatszerűt és esetlegest. Csak a legújabbkori fejlődés fetisizálta ezt a kétarcúságot: rögzítette ennek a fogalomnak *mozgó* jellegét, elvette irány-kategória sajátosságát, és a világ kiismerhetetlenségének bizonyítékává avatta.

ОТ ФЕНОМЕНА К ВИДИМОСТИ

Миклош Алмаши

Данная статья является частью более большого сочинения, которое занимается философской теорией видимости. Основная идея ее заключается в том, что феномен является опосредующей категорией, которая в каждой новой фазе познания синтезирует средства, «воздействие» познающего субъекта и новые моменты объекта в непосредственное спонтанное единство субъективной и объективной стороны.

FROM THE PHENOMENON TO THE APPEARANCE

by M. Almási

The study is a part of a longer dissertation that is dealing with the philosophical theory of appearance. Its basic idea is that the phenomenon is a mediatory category, which is to unite the means of the recognizing subject and the new motif of the object in the direct and spontaneous unity of the subjective and objective side in a new phase of the cognition.

A marxista pszichológia antropológiai előfeltevései

GARAI LÁSZLÓ

Útkeresések és útvesszők a marxista pszichológiában

A történelmi materializmns általános társadalomelméletének átfogó és következetes kidolgozásához nélkülözhetetlen a személyiségpszichológiai közvetítések marxista elmélete.¹

Ez a felismerés eddig legtöbbször abban a törekvésben konkretizálódott, hogy a történelmi materializmus társadalommodelljét *egészítsék ki* valamelyik személyiségpszichológiai modellel. Azon logikai fejlődés során, amely még a pszichológia előtörténetébe nyúlik vissza és elvezet az egyes modellek belülről való önfelbomlasztáshoz, mindegyik modell áthaladt olyan stádiumon, amikor alkalmas volt annak az illúzióknak a felkeltésére, hogy vele a marxista pszichológia nyert kidolgozást.

Behaviorizmus

A behaviorizmus elősémája a Descartes-féle *reflex*, amely az aktuális külső inger és az aktuális viselkedés között veleszületett konstans belső kapcsolatként közvetít. E sémán belül még semmiféle személyiségdinamikáról nem lehetett szó, hiszen a külső determináns megmarad külsőnek és egyszerűvéletlennek, a belső közvetítők pedig a priori szükségszerűséggel juttatják érvényre a tiszta kauzalitást, anélkül hogy a folyamat anyagi tényezői eszmileg reprezentálódnának, és anélkül, hogy a szubjektum-objektum vonatkozás fellépne.

A klasszikus behaviorizmus megszüntetve őrizte meg ezt az elősémát. Az aktuális külső inger itt már az aktuális belső szükségleti állapottal kölcsönhatásban érvényesül; az a priori szükségszerűség helyét a véletlenekből való szelekció foglalja el, ez teremti meg utólagosan a kiválasztott inger szükségszerű hatékonyságát, míg a többi ingerhez rendelve belső gátlások rendszere épül ki. Az ontogenetikusan szerzett belső természetnek ez a felfogása, szemben a veleszületett belső közvetítőkkal operáló elősémával, már alkalmas a személyiségelmélet megalapozására. Annál is inkább, mert a véletlen próbálkozásokból kikristályosodó viselkedés szükségszerűsége már nem kauzális, hanem teleológikus jellegű, miáltal itt már csirájában a szubjektum-objektum vonatkozás is jelentkezik. Ezen túlmenően alkalmas az a felfogás annak a történelmileg jogosult illúzióknak a táplálására a korabeli marxista gondolkodású pszichológusokban és a személyiség problematikájába ütköző marxista filozófusokban,

¹ A tanulmány első, *Személyiségdinamika és társadalmi lét* c. részét lásd a Magyar Filozófiai Szemle 1967/1. számában.

hogy itt a marxista pszichológia kidolgozására kínálkozik lehetőség: a felvett determinánsok anyagi jellege *materialista*, ellentétes jellegűk és a közöttük feltételezett kölcsönhatás pedig *dialektikus* elméletet sejtet.

Még inkább elmélyült ez a látszat akkor, amikor I. P. Pavlov agyfiziológiai kutatásainak eredményeit pszichológiailag interpretálták, és ezzel — tudva vagy nem tudva — kiépítették a behaviorizmus fejlődésének második logikai etapját. Az új fejlődési szakaszban a behaviorizmus újra külső inger és külső reakció összefüggését vizsgálja, de most már a külső ingerben egyesülnek a korábbi — a regulatív és a dinamikus — mozzanatok: előbbi a feltételes, utóbbit a feltétlen inger hordozza, majd a kondicionálás feltételei (a két inger ismételt idői érintkezése) mellett ezt is a feltételes inger veszi át. Az ontogenetikusan kialakult belső természet e felfogás szerint a feltételes reflexeknek a filogenetikusan adott természetre ráépülő hálózatából áll. A személyiségelmélet, amelyet e felfogás megalapozhat, továbbra is számol a viselkedés teleológikus jellegével (a viselkedés a feltétlen inger által képviselt — és a feltételes inger által előre jelzett — biológiai károsodás elkerülésére vagy biológiai előny megszerzésére *irányul*), méghozzá egy olyan módosítással, amely az emberi lét specifikumának pszichológiai megragadása szempontjából igen lényegesnek látszik.

Az emberi lét *teleológikus* jellegű. A társadalmi praxis céljait azonban nem az emberek eleve adott létfenntartási szükségletei határozzák meg, hanem maguk a praxis körébe bevont tárgyak. „... az állat csak a közvetlen fizikai szükséglet uralma alatt termel” — írja Marx —, „míg az ember még a fizikai szükséglettől szabadon is termel és az attól való szabadságban termel csak igazán; az állat csak önmagát termeli, míg az ember az egész természetet újratermeli. . . Az állat csak ama species mértéke és szükséglete szerint alakít, amelyhez tartozik, míg az ember minden species mértéke szerint tud termelni és mindenütt az inherens mértéket tudja a tárgyra alkalmazni. . .” (*Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Bp. 1962. 50. o.) De a társadalmi praxisnak a létfenntartás anyagi szükségleteitől független céljait másfelől nem is valamilyen transzcendens eszme határozza meg, hanem ezek a praxis immanens anyagi tendenciájaként léteznek és hatnak, még mielőtt bárki tudatosítaná és a praxis elé eszmeileg célul tűzné őket.

A behaviorizmus a magasabbrendű idegműködés pavlovi elméletéhez kapcsolódó második logikai etapjában az emberi létnek ebből a lényeges összefüggéséből ragadott meg valamit pszichológiai aspektusban, amikor a viselkedés dinamikus tényezőjét is a külső ingerben kereste, valamint amikor a külső inger teleológikus hatásának érvényesülését nem kötötte az eszmei közvetítés, a tudatos célkitűzés semmilyen előfeltételéhez, hanem az inger és a viselkedés közvetlen kapcsolatában vizsgálta. Sőt e modell azzal az ígérettel kecsegtetett, hogy a Marx által felfedezett fordított összefüggéseket is pszichológiailag értelmezhetővé teszi. Marx ugyanis nemcsak azt fedezte fel, hogy a társadalmi lét szférájában jelentkező célok függetlenek a létfenntartás biológiai szükségleteitől, hanem azt is, hogy maguk e szükségletek függnek a társadalmi praxistól, amely lényegbevágó módon megváltoztatja, humanizálja a természetes szükségleteket. Mármost ismeretesek Pavlovnak és munkatársainak (pl. Jerofejevának) azok a kísérletei, amelyekben természetes szükségállapotokat (pl. fájdalmat) legátolt olyan viselkedés kiváltásával, amelynek célja (pl. táplálék megszerzése) az említett szükségállapottal nem függött össze, hanem külső inger által volt képviselve, a cél elérését pedig csak a szükségállapot

gátlása tette lehetővé.² A Marx társadalomelméletében feltárt másik fordított összefüggés: a társadalmi lét immanens tendenciája nemcsak független a társadalmi tudattól, hanem maga határozza meg az ideológiát, a társadalmi praxistól függ végső soron, hogy mi és hogyan tükröződik a társadalmi tudatban. Azok a pszichológusok, akik Pavlov agyfiziológiai kutatásainak elméleti eredményeit pszichológiailag interpretálták — pl. Kardos a *Pavlov és a pszichológiai alapkutatások* (Akadémiai kiadó, 1957). c. könyvének *A lelki jelenség és a cselekvés dialektikus viszonya* c. fejezetében —, analóg következtetésre jutnak: az inger pszichikus visszatükrözését az inger által kiváltott reakció visszahatása módosítja.³

Az az ígéret, hogy az emberi lét mindezen lényeges összefüggéseit, amelyeket szociológiailag a történelmi materializmus társadalomelmélete ragadott meg, pszichológiailag értelmezhetővé teszi, megerősítette a behaviorizmussal kapcsolatban azt az illúziót, hogy vele különösen pedig az agyfiziológia pavlovi eredményeire épülő pszichológiával a marxista pszichológia nyert kidolgozást. Egyebek között ez az illúzió fejeződött ki Pavlov elméletének abban a kultuszában, amely a nagy Nobel-díjas orosz tudós halála után egyes tanítványainak erőszakos kezdeményezéséből kibontakozott.

Freudizmus

A freudizmus elősémája az *ösztön*, amelynél az aktuális belső feszültség és az aktuális kielégülés között ugyanolyan veleszületetten konstans belső kapcsolatok közvetítenek, mint a behaviorizmus előtti reflex-sémában. E sémán belül sem lehetett volna még semmiféle személyiség dinamikáról szó, hiszen itt mind a belső determináns, mind a közvetítők a priori adottak és tiszta kauzalitásként érvényesülnek, anélkül, hogy a folyamat anyagi tényezői eszmeileg reprezentálódnának, és anélkül, hogy a szubjektum-objektum vonatkozás fellépne.

A klasszikus freudizmus is megszüntetve őrizte meg ezt az elősémát. A belső ösztön érvényesülését itt már külső tilalmak akadályozzák, amelyek az ösztön természetes, az anyára irányuló tárgyválasztását elfojtják; az a priori szükségszerűség itt is átadja a helyét különböző Ersatz-okra való véletlen irányulásoknak, amelyek közül egyesek újra szükségszerű, de immár teleológikus irányulásként rögződnek meg. Ezáltal a freudizmusban is jelentkezhet a szub-

² M. N. Jerofejeva az 1912-ben végrehajtott kísérletében erős áramütést társított a nyálreflex feltétlen ingerével. Az áramütés először — mint feltétlen inger — a specifikus motoros védekezési reakciót váltotta ki, majd a társítás ismétlése során átalakult a nyálreflex feltételes ingerévé, és exponálásakor végül is semmiféle motoros nyugtalanság nem mutatkozott a kísérleti állatnál. Később M. K. Petrovának sikerült áramütésre irradiált kéri gátlást (alvási reakciót) kidolgoznia. Behaviorista kutatók azóta a legváltozatosabb kísérletekkel bizonyították nemcsak annak lehetőségét, hogy külső inger hatására az állat a legkellemetlenebb szükségállapotokat elviseli, hanem azt is, hogy a kísérleti állat ilyen szükségállapotot a külső ingernek megfelelő viselkedéssel sajátmaga aktívan idézzen elő.

³ A viselkedés módosító visszahatása a pszichikumra lehet igen lényeges is, amint ezt Kardos a Stratton-féle kísérlet általa újszerűen, Pavlov elmélete alapján értelmezett eredményeivel illusztrálja: a viselkedés itt egy különleges szemüvegnek a környezet vizuális képét fejtegetőre állító hatását korrigálta. (116—118. o.) A szerző a fejezet végén leszögezi: „Fejtegetéseinket egyelőre az érzékletekre korlátoztuk. De megállapításaink érvényességé nem korlátozódik az érzékletekre.” (123. o.)

jektum-objektum vonatkozás, amely az ontogenetikusan szerzett belső természetre vonatkozó felfogással együtt — szemben a velünk született ösztönt és velünk született belső közvetítőket tételező elősémával — lehetőséget teremt számára személyiségelmélet megalapozásához. Ezen túlmenően az összefüggések ilyen felfogása e koncepciót is alkalmassá teszi annak a történelmileg jogosult illúzióknak a táplálására a marxista gondolkodású freudistákban és a személyiség problematikájával találkozó marxista filozófusokban, hogy a freudizmus nyújt lehetőséget a marxista pszichológia kidolgozására: az ösztöndetermináns objektív (tudattalan = tudattól független) jellege *materialista*, az ösztön és a tilalmak ellentéte közötti belső harc tételezése pedig *dialektikus* elméletet sejtet.

Ez a látzat még inkább elmélyült akkor, amikor Freud továbbfejlesztette és átépítette elméleti rendszerét. Az új fejlődési szakaszban a freudizmus újra a velünk született ösztön aktualizálódása és kielégülése közötti viszonyt vizsgálja, de most már maga az ösztön hasad ketté nemi és halálösztönre — az előbbi képviseli a dinamikus mozzanatot, az utóbbi pedig a felettes én által öröklött regulatív tényezőkkel kapcsolódik, dinamizálva ezeket és bizonyos feltétellel az individuum életútja során kívülről kapott regulatív elveket is (ti. amennyiben ezek a külső regulatív elvek megfelelnek az öröklött regulatív tényezőknek). Az ontogenetikusan kialakult belső természet magvát a freudizmus e módosított változatában az énnel ezek a felettes én faji emlékezetével összhangban levő és az ősválami által dinamizált komponensei képviselik. A személyiség megnyilvánulásainak teleológiája itt egyszerre képviseli az ősválami és a felettes én egymással ellentétes tendenciáit, ami az emberi lét specifikumának újabb aspektusait tekintve látszik igen lényeges felismerésnek.

Az emberi lét *társadalmi* jellegű. A társadalom egységét azonban nem valamilyen felette álló hatalom biztosítja, amely az egyéni érdekből eredő célokat erőszakkal korlátozva kívülről kényszerítené rá a társadalom tagjai által folytatott praxisra a közös célt — a társadalom reális egységét a termelőtevékenység teremti meg, amely a termelési viszonyok rendszerébe foglalja az egyéni élettevékenységeket, úgy hogy ezek alapvető regulátora magán a tevékenységen belül működik. „Az egyének anyagi élete . . .” — írja Marx — „termelési módjuk és a érintkezési forma, amelyek egymást kölcsönösen megszabják, ez az állam reális bázisa. . . Ezeket a valóságos viszonyokat semmiképpen sem az államhatalom teremtette, hanem éppen ők az államhatalmat teremtő hatalom.” (*Német ideológia*. MEM 3. köt. Bp. 1960. 317. o.). De másfelől a társadalmi praxis belső regulátora nem az individuumok — vagy bizonyos individuumok — önkénye, szabad akarata, hanem olyan objektív tényező, amely kényszerítő módon érvényesül még ellentétes akaratú döntésekkel szemben is.

A freudizmus továbbfejlesztett változata az emberi létnek ebből a lényeges összefüggéséből ragadott meg valamit pszichológiai aspektusban, amikor az individuum belső regulátorát vélte felfedezni a felettes énből, amelynek regulatív tartalmai ugyanakkor függetlenek az egyén akaratától is. Sőt ez a modell is azzal kecsegtetett, hogy pszichológiailag értelmezhetővé teszi a Marx által e vonatkozásban feltárt fordított összefüggéseket. Az egyik ilyen összefüggés: ahelyett, hogy az államhatalom szervezné egységgé a társadalom individuális élettevékenységet folytató tagjait, a társadalmi praxis belső szervezettsége hozza létre (bizonyos feltételek között) az államhatalmat, amely a szervezettség változását követve változik. A másik fordított össze-

függés: ahelyett, hogy individuális akaratok regulálnák a praxist, ennek objektív regulátora — a termelési viszonyok rendszere és a benne elfoglalt helyzet — tipikusan meghatározza magát az akaratot is.⁴ A freudista személyiségelmélet és a Freud által életének utolsó periódusában erre ráépített társadalomfelfogás a következő megoldást kínálta:

Az élettevékenység belső és objektív determinánsa a tudattalan: a dinamikus ősvalami és a regulatív felettes én. Bár az akarat mint szubjektíve megélt belső determináns az én funkciója, de csak akkor lehet hatékony, ha az ősvalamtól kölcsönöz energiát, és a felettes én regulatív elveivel összhangban van. Ha az akarat önkényesen függetleníti magát az ősvalamtól, kiteszi magát annak a veszélynek, hogy az ősvalami „elfelejteti” a szándékot, s így ez a kellő időben nem tud érvényesülni. Ha a felettes éntől függetleníti magát önkényesen az akarat, akkor a felettes én utólagos „önbüntető” tendenciákat kényszeríthet rá a személyiségre. Az államhatalom ebben a rendszerben úgy értelmezhető, mint a belső és objektív determinánsok külsővé-objektívvé projiciálása: a felettes én regulatív elveinek és önbüntető tendenciáinak külső kényszerrel ad nyomatékot, egyszersmind a család intézményesítésével, ill. háborúk időnkénti kezdeményezésével az ősvalami dinamikájának is a társadalom egységét nem veszélyeztető konvencionális kereteket ad.

Az az ígéret, hogy az emberi lét mindezen lényeges összefüggését, amelyet szociológiailag a történelmi materializmus társadalomelmélete ragadott meg, pszichológiailag értelmezhetővé teszi, a freudizmussal kapcsolatban is megerősítette azt az illúziót, hogy vele a marxista pszichológia nyert kidolgozást.

Ez az illúzió a 20–30-as években igen széles körben elterjedt. Németországban pl. W. Reich, Angliában Chr. Caudwell, Franciaországban P. Naville, J. Audard, A. Breton, J. Bernier stb. képviselték. A Szovjetunióban sorban kiadták Freud összes addig megjelent munkáit, amelyek egyikéhez — По ту сторону принципа удовольствия (Moszkva, 1925.; — Jenseits des Lustprinzips) — Vigotszkij és Lurija írt szerkesztői előszót. Ebben így adnak hangot az akkor még általuk is osztott illúzióknak: „Freud valószínűleg századunk legrettenthetetlenebb elméi közé tartozik. . . S. Freud egyszerre forradalmárként lépett fel.” (3. o.) „Az utóbbi időben Freudnak csaknem valamennyi munkáját lefordították orosz nyelvre és megjelentették. A szemünk előtt kezd kialakulni Oroszországban a pszichoanalízisnek egy új és eredeti áramlata, amely arra tesz kísérletet, hogy a *freudizmus és a marxizmus szintézisét valósítsa meg a feltételes reflexek tanának segítségével* és a 'reflexológikus freudizmus' rendszerét bontakoztassa ki a dialektikus materializmus szellemében. Freudnak ez a lefordítása Pavlov nyelvére, a sötét 'mélypszichológia' objektív desiffrálásának kísérlete eleven tanúbizonyságát nyújtja e tan hatalmas életerejének és a benne rejlő korlátlan tudományos lehetőségeknek.” (4–5. o.; kiem. tőlem — G.L.)

A történelmi kuriozitáson messze túlmenő figyelmet érdemel az a kísérlet, amelyet József Attila tett a freudizmusban felismerni vélt marxista lehetőségek kiaknázására. Több tanulmánya, cikke és töredékben maradt kézírata bizonyítja, hogy párhuzamában — amelyet „A város peremén” c. versében így fogalmazott meg:

⁴ Arról az összefüggésről van szó, amelyet jelen kontextusban így fogalmazhatunk meg: a személyiség az esetek nagy részében azt tesz, amit akar, de hogy mit akarjon, ezt életútja egészére vonatkozóan alapdeterminánsként az a partikuláris helyzet határozza meg, amelyet élettevékenysége a társadalmi praxis egészének rendszerében elfoglal.

„... az elme tudomásul veszi
A véges végtelent,
a termelési erőket odakint s az
ösztönöket idebent. . .”

– sokkal többet látott költői fordulatnál.

Az első elméleti kísérletet az általa szerkesztett *Valóság* c. folyóirat egyetlen száma (1932. június) részére írott *Egyéniség és valóság* c. tanulmányban tette. A termelési eszközből indul ki, amely „végső fokon nem más, mint a társadalom természeti léte s a természeti anyag között fennálló viszony anyagi objektivációja. . . A társadalom, amikor alakítja, társadalmosítja a természeti anyagot, tehát a társadalom a termelési eszköz révén alanya a természeti anyag társadalmosításának s minthogy maga is természeti anyag, egyben tárgya is.” (József Attila *Összes Művei*. III. köt. Akadémiai Kiadó, 1958. 120. o.) A termelési eszköz alkotja tehát azt a közvetítő szférát az ember és a természet között, amelybe egyfelől a külső természet egyre több tárgya és jelensége, másfelől az emberi természet – a társadalom mint „természeti anyag” – egyre több komponense humanizálódva átkerül. Az így felfogott termelési eszközökről mint humanizált természetről azután József Attila kimutatja, hogy azonos a társadalommal mint humanizált emberi természettel. „Ez az azonosság természetes” – írja, – „hiszen az emberi test éppúgy materiálisan létezik és éppúgy termelési eszköz, mint a föld, a víz, a hal, vagy a rotációs papír s éppúgy a társadalom teszi minden vonatkozásban termelési eszközzé, mint a többi természeti anyag” (uo. 121. o.), mivel egyértelműen olyan felfogást juttat kifejezésre, mely szerint az ember nem csupán *egyfelől*, ti. tudatánál, szelleménél fogva humanizálódott, a társadalmi determináció nem csak egyfelől érvényesül nála, hanem *másfelől*, nevezetesen testi létében is humanizált, társadalmiasult lény. (Ami mármost azt illeti, hogy ezek az összefüggések mennyire vonatkoznak az emberre mint egyénre is, és nem csupán a társadalomra, e tekintetben József Attila ellentmondásba kerül iménti megállapításával, amikor úgy véli, hogy az egyén társadalmi determinációjának folyamata csak az egyéni halállal válik befejezett tényné – így, bár korábbi utalását az emberi testre nem lehet másképpen értelmezni, mint az egyes emberek testére vonatkoztatva, most az egyén társadalmilag determinált testiségének pusztulásához köti a társadalmi determináció befejezetté válását. Az ellentmondás abból adódik, hogy míg a társadalom és a természet közötti közvetítő szférát (a termelési eszközt felismerte, addig az egyén és a társadalom között közvetítő partikularitást (a termelési viszonyokat) nem veszi számításba. Nála egyén és társadalom között közvetlen viszony áll fenn, sőt ez az egyetlen igazán közvetlen viszony, amely az összes többit önmagán keresztül közvetíti: „... az egyének. . . közvetlenül csak a társadalommal érintkeznek, közvetlen érintkezésben sem egymással, sem . . . a természettel nem állanak” (uo. 13. o.) – érintkezésüket ugyanis mindig valamilyen humanizált természeti eszköz (pl. a beszédet vívó levegőrezgés) közvetíti, vagyis a szó filozófiai általánosságú értelmében vett termelési eszköz, amelynek azonosságát a társadalommal már korábban kimutatta. A partikularitás figyelmen kívül hagyásával azonban a humanizálódás csak mint az egyén szocializálásának folyamata létezik számára (igaz, hangoztatja, hogy az egyén ennek a folyamatnak nemcsak tárgya, hanem alanya is). Figyelmen kívül hagyja a humanizálódás másik aspektusát: a társadalom partikularizálódásának folyamatát, amelynek során az egyének egyre inkább

elszakadnak természetadta közösségeiktől (nemzetségtől, családtól, faluközösségtől, nemzettől stb.). A két folyamat motorja egyaránt a termelési viszonyok partikularitásában időről-időre bekövetkező átstrukturálódás, amely a természetadta közösségeket bomlasztja, és amely az így individualizálódó egyént egyre újabb tisztán társadalmi (azaz gazdaságilag determinált) struktúrában szocializálja.⁵ A humanizálásnak ez a folyamata valóban nem befejezett tény, de nem azért, mert az egyént, amíg él, individuálisan adott testisége akadályozza abban, hogy a társadalom általánosságában közvetlenül feloldódjék, hanem azért és annyiban, amiért és amennyiben a humanizálás másik folyamata sem befejezett tény: olyan embereket kell humanizáltan szocializálni, akik részben még nem humanizált (természetadta) módon vannak szocializálva. József Attila, ahelyett, hogy vizsgálná az egyén útját a természetadta közösségektől az individualitáson keresztül a humanizált társadalmisáig, a folyamat előbbi felét figyelmen kívül hagyva olyan absztrakcióból indul ki, amely csak ennek a még be nem fejezett részfolyamatnak a végterméke lehet: az absztrakt, tiszta individualitásként adott egyénből, akit társadalmiasítanak és aki másokat társadalmiasít. Végül aztán eljut az igazi társadalmisághoz, ti. a termelési viszonyok rendszere által megszabott partikularitáshoz, amely osztálytársadalomban alapvetően az antagonisztikus osztályok partikularitása, de ezt magát a tiszta individualitásként felfogott egyénekből mint a társadalmiasítás alanyaiból és tárgyaiból származtatja: „A bérmunkás nem azonos a tőkessel, tehát a társadalmi alany s a társadalmi tárgy mint ellentétek nem azonosak. . . Az azonosságnak ez a megszűnése — minthogy pusztán társadalmi alany, ill. pusztán társadalmi tárgy nem lehetséges — együtt jár a társadalmi alanyok új társadalmi viszonyban való tárgyasodásával s a társadalmi tárgynak új viszonyban való alannyá válásával. Így a tőkés mint egyedüli társadalmi alanyok egymás számára válnak társadalmi tárgyakká s így valójában külön társadalmat alkotnának, ha nem éppen a valóságos társadalom egyedüli alanyaivá válván állna elő az a folyamat, hogy az egész társadalommal szemben való alanyi mivoltukat megőrizve váljanak egymás számára társadalmi tárgyakká. Ezért nem társadalmat, hanem társadalmon belüli osztályt alkotnak. A tőkés tehát társadalmi alany és osztálytárgy. Így alkotnak osztályt a dolgozók is, azzal a különbséggel, hogy ők az egész társadalomhoz való tárgyi mivoltukat megtartva válnak osztályalanyokká.” (Uo. 124—125. o.) Valójában azonban a bérmunkások és a tőkés osztályának, a polgári társadalomnak formálódásában nem absztrakt individualitásként létező egyének vettek részt, akik csak a termelési eszközökkel való rendelkezés tekintetében különböztek volna egymástól és ennek megfelelően léptek volna fel a szocializáció alanyaiként vagy tárgyaiként, hanem olyan egyének, akik még a család, a nemzet természetadta társadalmi kötelékeiben éltek. A gazdasági viszonyok partikularitása által közvetített szocializáció egyszersmind e természetadta kötelékek bomlasztása is volt, méghozzá azzal az ellentmondással terhelt, hogy amíg maga a termelés bomlasztotta, addig a termelés előfeltételeinek és termékeinek elsajátítása másodlagosan megerősítette ezeket a kötelékeket. Az abszolút elnyomordásnak Marx társadalomfilozófiájában egyebek között éppen az a világtörténelmi funkciója, hogy a termelés előfeltételeitől és termékeitől megfosztott proletár

⁵ Szocializáción itt és a továbbiakban azt a folyamatot értjük, amelyben az individuuum — korábbi társadalmi kapcsolatainak megmaradásával vagy részleges felbomlásával — számára új társadalmi struktúrába kapcsolódik be.

számára megszünteti a természetadta kötelekeket másodlagosan megerősítő tendenciát, befejezett tényé teszi az individualizáció folyamatát, miáltal lehetővé vált volna, hogy a forradalmi mozgalomban humanizált módon szocializálódjék és a forradalomban saját partikuláris mércéje szerint, vagyis humanizált módon szocializáljon. Az abszolút elnyomorodással szemben felépő tendenciák hatására itt most nem térhetünk ki, az azonban leszögezhető, hogy korunkban az individualizálódás még messze nem befejezett folyamat, a szocializálás tehát csak korlátoltan individualizált emberek szocializálása, amellyel korunkban is együttjár a másik folyamat: az individualizáció ellentmondásos (részben még nem humanizált, természetadta, részben másodlagosan dehumanizált és a természetadta formákba merevedett) kereteinek ellentmondásos bomlasztása. Ennek hangsúlyozása József Attila tanulmányának vonatkozásában azért fontos, mert ő a kapitalista módon végbement szocializálásból két következményt származtat: a társadalom számára a forradalmat, amelyben a társadalmasodás tárgyai alanyokká is és alanyai tárgyakká is válnak — az egyén számára meg, amennyiben nem képes forradalmárrá válni, a neurózist, amelyben egyoldalúan csak társadalmi alanyként vagy csak társadalmi tárgyként nyilvánul. Mármost a neurózis — filozófiai elvontságban szemlélve — tulajdonképpen nem a szocializációnak, hanem az individualizáció folyamatának a mellékterméke. Ha vizsgálatok a kutató eltekint a folyamat társadalmi determináltságától, valamint annak a képződménynek (pl. a családnak; vö. *Modern szerelem vagy cinizmus?* c. tanulmányunkkal, Magyar Filozófiai Szemle, 1963/4. sz.) másodlagosan dehumanizálódott, elidegenedett társadalmi tartalmaitól, amelynek természetadta kötelekeit az individualizáció elszakítja, akkor az egész problémát csak naturalista módon közelítheti meg (pl. az Ódipusz-komplexus sémája szerint, amelynek demisztifikált, a XIX. század végi társadalom polgárára alkalmazott szociálpszichológiai értelmezését l. Hermann István *Sigmund Freud avagy a pszichológia kalandja* (Gondolat, 1964.) c. könyvének *A freudizmus kialakulásának történelmi feltételei* c. fejezetében.) Ez történik József Attilával is, aki, miután Marx társadalomfilozófiáját tulajdonképpen hegeli elvontsággal alkalmazza az egyén szocializálásának problémájára, az individualizáció pszichológiai következményeiről szólva az elvontságot már csak a freudizmus segítségével tudja feloldani.

Persze, ahol konkrétábbá válik József Attila fejtegetése, ott kitűnik, hogy az ő freudizmusa csak az elfojtásnak és következményeinek mechanizmusa tekintetében azonos Sigmund Freudéval. Amikor pl. Dr. Totis Béla *Az ifjúság nemi problémái* c. könyvének bírálata kapcsán így ír: „Éppen a tőkés társadalom kiegyenlíthetetlen ellentmondásai szerepelnek végső fokon az egyének lelkében mint tudattalanba fojtott és egyénileg megoldhatatlan konfliktusok” (József Attila: *Az ifjúság nemi problémái. Összes Művei* III. köt. Id. kiad. 132. o.); vagy ilyen módon: „Az életösztön úgy kerül szembe a társadalmi élet ösztönével, ahogy a szükségletek kielégítésére szolgáló hasznos cikkek termelése az értéktárgyak termelésével. . . az idegesség bacillusai az áru és a magántulajdon” (uo. 129—130. o.) — akkor kitűnik, hogy a marxizmus saját pszichológiájának kereséséről van szó nála, amelyhez csak analógiának használja a pszichoanalízis tanát. Az viszont, hogy az analógiát Marx közösségi embere és Freud közönségi embere között időnként szó szerint veszi, szükségszerűen következik elvont módszeréből, amellyel a partikularitást elvont egyénből és elvont társadalomból akarja elméletileg levezetni: egy hegelizált (ugyanígy egy aufklárizált) Marx társadalomfelfogása csak egy freudizált (vagy be-

haviorizált) Marx személyiségfelfogásával eklektikusan kiegészítve tehető — látszólag — alkalmassá az embernek mint totalitásnak megragadására.

Az elméletnek ezt a belső dialektikáját jól illusztrálja a *Hegel, Marx, Freud* c. töredék, amelynek egyik bevezetőben exponált kérdéséből az is kiténik, hogy a tudományelméleti okok mellett milyen társadalmi tényezők hatottak abban az irányban, hogy a marxisták érdeklődése a freudizmus felé fordult. „Marx azt írja” — idézi József Attila —, „hogyan az emberiség csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyek megoldásához a szükséges feltételek a valóságban jelen vannak — hogy lehet tehát, hogy egy hatvanmillió lakósu állam polgárainak fele a fajtisztaságot látja ma történelmi céljának?” (Uo. 263. o.) A fasizált tömegek — köztük munkástömegek — irracionális viselkedésére kerestek pszichológiai magyarázatot Freudnál azok a marxisták, akik úgy vélték, hogy Marx szociológiája az egyéni érdekekből szervezett proletár gazdasági érdekek vagy a világtörténelmi szükségszerűségből derivált proletár politikai érdekek racionális érvényesülési útját rajzolja meg.

Intellektualizmus és antiintellektualizmus

Sajátosan alakult a spiritualista személyiségmodellek és a marxista társadalomelmélet viszonya. Jóllehet ezek a modellek önmagukban nem voltak sem idealisták, sem materialisták, de az a tény, hogy pusztán eszmei tényezőkkel operáltak, hogy történetileg idealista vagy agnosztikus filozófiai rendszerekhez kapcsolódtak, hogy a tudományos eredményekből időnként maguk a kutatók is levontak a filozófiai forrásoknak megfelelő ideológiai következtetéseket — mindez a társadalomelmélet művelőit eleve kritikussabb álláspontra hangolta, mint a naturalista modellek irányában.

Így történt, hogy az intellektualizmus logikai fejlődésében nemcsak az elősémával — az *asszociációval* — operáló elmélet, hanem az ezt felváltó alaklélektan sem keltette a marxista pszichológiai elmélet illuzióját, annak ellenére, hogy ez utóbbiban már jelentkeznek egy lényeges dialektikus mozzanat: a külső érzéki anyag és a belső szemléleti formák közötti feszültség és ennek megoldódása az insightban. Megjegyzendő, hogy itt a feszültségnek és megoldódásának egyáltalán nincsenek személyiségdinamikai konzekvenciái mint a behaviorizmus vagy a freudizmus logikai fejlődésének első etapján láttuk: a folyamat eredményeképpen csak az érzéki anyag kap új szerkezetet, ill. az a priori szemléleti formák új meg új aktuális érzéki anyagon bizonyítják hatalmukat de magának a személyiségnek semmilyen változására vonatkozóan nem lehet a folyamatból következtetést levonni.

Az antiintellektualizmus esetében az analóg összefüggéseket elmélyítette, hogy itt a marxizmus negatív attitűdje az idealizmussal szemben kiegészült az irracionálizmussal szemben elfoglalt negatív attitűddel. Itt ti. az előséma az *extázis*, amely valamilyen tagolatlan belső tartalmat kifejező alkotásban oldódik. A tulajdonképpeni antiintellektualista pszichológia logikai fejlődésének első etapján az intuicionizmus már nem a formátlan belső élménnyel és ezt az alkotásban esetleges módon kifejező jelekkel operál, hanem olyan külső formákkal, amelyekbe a szemlélő valamilyen megfogalmazhatatlan szerkezeti hasonlóság alapján érzi bele a lényegüként a saját belső tartalmait. A külső forma és a belső tartalom közötti dialektikának ilyen értelmezése sem vezet

személyiségdinamikai konzekvenciákhoz: ugyanannak a belső tartalomnak különböző mozzanatai rezonálnak a különféle külső formákra, anélkül, hogy ez a folyamat bármilyen változást eredményezne magában a belső tartalomban.

A spiritualista személyiségmodellek és a marxista társadalomfelfogás közötti viszony akkor változik lényegesen, amikor az előbbieket a személyiség társadalmi determinációját elméletileg értelmezik.

Az intellektualizmus itt már a fogalommal operál, amelyet az egyén az ontogenezis során a társadalomtól vesz át. A fogalomban a társadalmi tudat tárgyi jelentéstartalmakat integrál, miután tehát azt az egyén elsajátítja, interiorizálja, egyszerre jut belső birtokába mind a társadalmi tapasztalatként felhalmozódott tárgyi tartalmaknak, mind pedig az e tartalmakat integráló formáknak. Hogy e felfogásra már felépíthető a társadalmilag determinált személyiség dinamikus elméleti modellje, azt tanulmányunk előző részében bizonyítottuk. Ezen túlmenően itt ismét jelentkezhethet az illúzió: a marxista személyiségelméletnek jutottunk birtokába. Ez a modell ugyanis az emberi lét specifikumának egy újabb lényeges aspektusát látszik pszichológiailag megragadni:

Az emberi lét *tárgyilag meghatározott*. De a tárgyak nem külső korlátként adóttak számára, amelyhez a társadalmi praxisnak alkalmazkodnia kell, hanem a tevékenység belső közvetítő közegeként. Ugyanakkor a tárgyak nem is a passzív anyag kószaként vannak adva, amelyet a tudat a priori formák szerint tagol tárggyakká, hanem csak saját belső törvényszerűségeik mértéke szerint vonhatók be a praxisba. Sőt az emberi lét jelen aspektusát tekintve is fordított összefüggések érvényesek. Magukat az a prioriként ható, evidens rendezési formákat is, amelyekbe a tudat integrálja a tárgyi tartalmakat, az emberi tevékenységbe bevont tárgyak alakítják ki. Viszont másfelől, ha a praxisba bevont tárgyakat a társadalom így, saját belső mértékük szerint kezeli, éppen ezáltal — „az ész cselvetésén” — lehetőséget nyer magának a tárgyak belső törvényszerűségeinek a megváltoztatására.⁶

Az intellektualizmus dinamikus személyiségmodellje ezekből a lényeges összefüggésekből ragadott meg valamit pszichológiailag. Az általa hegeli módon interpretált fogalom, *miután* a társadalmi tudatban már kialakult, csakugyan felmutatja mindezeket a meghatározottságokat. Az egyén számára a fogalmak objektív öntörvényű rendszerként léteznek, nem merevíthetők absztrakt a priori formákba, hanem belülről fejlesztenek saját formát maguknak; ám e rendszer mégsem külső korlátja az individuumnak, hanem interiorizálható általa, az elsajátított fogalom pedig lehetőséget nyújt az egyénnek arra, hogy az egész objektív rendszert „immanens kritikával” megváltoztassa.

Tekintettel arra a filozófiatörténeti kapcsolatra, amely a hegelizmus és a marxizmus között fennáll, a négy személyiségdinamikai modell közül a mar-

⁶ A materialista filozófiában közkeletű volt és átkerült a dialektikus és történelmi materializmus kézikönyveibe is az a megfogalmazás, mely szerint a tárgyak megváltoztathatók ugyan, de objektív törvényszerűségeik nem — ezek csak felhasználhatók. Valójában ez a nézet csak azon előfeltevés alapján lenne verifikálható, mely szerint a törvényszerűség a szubsztátumául szolgáló tárgyaktól függetlenül létezik. Másképp ugyanis érthetetlen, hogyan maradhat változatlanul a tárgyak bizonyos *osztályának* törvényszerűsége, miután az emberi tevékenység az osztályt egész terjedelmében felszámolta, ill. hogyan létezett pl. a műanyagok kémiai törvényszerűsége azelőtt, hogy az emberi praxis a műanyagokat előállította volna.

xista társadalomelmélet művelői leginkább egy hegeli módon értelmezett intellektualista modellt tüntettek ki.⁷

Az antiintellektualizmusnak a személyiség társadalmi determinációját elméletileg értelmező dinamikus modellje a közvetlen interperszonális kommunikációval operál, amelynek során az egyes individuumok saját egyedi élettörténetük során felhalmozott pszichikus tartalmakat közölnek egymással, saját múltjukat a közléssel egymás számára tagolt formában teszik közkinccsé. Ez a modell szintén megragadni látszik pszichológiailag az emberi lét specifikumának egy lényeges aspektusát:

Az emberi lét *történetileg meghatározott*. De történeti meghatározottsága nem korlátozódik az emberi fajfejlődés története során kialakult és az individuumok által biológiailag öröklött tulajdonságokra, hanem magába foglalja az emberi nem társadalmi története során szerzett képződményeket is. Az egész emberi létre általánosítható Marx megállapítása, mely szerint „az őt érzék *kiképződése* az egész eddigi világtörténelemnek munkája”. (*Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Id. kiad. 73. o.) Ez a világtörténeti szerzemény ugyanakkor nem egyszerűen az ismeret-tartalmak bővülő készlete, hanem a kor kultúrájának sajátos formájában integrált zárt rendszer. A fordított összefüggések végezetül itt is érvényesek. A társadalmi történet során szerzett képződmények, jóllehet biológiailag nem öröklődnek, megváltoztatják magukat a fajfejlődés során kialakult és individuálisan öröklődött képleteket is. Másfelől a kultúra történetileg kialakult integrációs rendszere meghatározza azoknak a tartalmaknak a körét is, amelyeket a kor ismeretkészlete egyáltalán képes lehet befogadni.

⁷ Azok az összefüggések, amelyekben a — többnyire nem tudatosan végrehajtott — átértelmezés történik, ismeretelméleti jellegűek, így nem tartoznak jelen tanulmány problémakörébe. Ezért csak utalásszerűen jelezhetjük, hogy az átértelmezés bázisa Hegel *A szellem fenomenológiája* c. munkája, amely lényegileg az ember fogalmának fejlődésével foglalkozik, bemutatva, hogy e fogalom, melynek az ember egyszerre szubjektuma és objektuma, hogyan funkcionál — belső ellentmondásai révén — önmaga céltudatos, minden esetlegességtől mentes megváltoztatásának eszközeként. Az intellektualista személyiségpszichológiai modell kísérleti bázisa ellenben természeti fogalmakra s ezek további, matematikai és logikai absztrakcióira, a nem kísérleti jellegű empirikus bázis (elsősorban etnográfiai anyag) pedig antropomorf természeti képzetekre vonatkozik. A hallgatóságos átértelmezést egyfelől ezeknek a „kollektív képzetek”-nek antropomorf természeti jellege tette lehetővé, másfelől pedig az, hogy a szubjektum és a szubsztancia azonossága Hegel rendszerében egyebek között a mindenkor emberfogalomnak és a természet természetfilozófiai fogalmának az azonosságát is jelenti.

⁸ Az első fordított összefüggésben arról a kultúrtörténeti adatok által igazolt tényről van szó, mely szerint olyan pszichofiziológiai funkciók is, amelyeknek szerve filogenetikusan alakult és az egyes ember számára öröklötten adott, történelmileg változó — fővonalában tökéletesedő — teljesítményt mutatnak. A mai ember látása vagy hallása képes differenciálni a percepciók mezőben ott, ahol korábbi történelmi korok embere csak tagolatlan foltot észlel, és képes alaki egészekbe integrálni az érzéki anyagot ott, ahol elődje csak érzéki benyomások tarka kaleidoszkópjával állott volna szemben (az erre vonatkozó bizonyítékokat a vizuális és az auditív jellegű objektivációk — elsősorban a képzőművészeti és zeneművészeti alkotások — története szolgáltatja). Ugyanilyen történelmileg változó teljesítményt mutatnak a mozgásfunkciók is (pl. a sporteredmények, valamint azon objektivációk történetének tanúsága szerint, melyekben tagolt és összerendezett izomműködés ölt testet). De korabeli feljegyzések arra engednek következtetni, hogy történelmileg változtak azok a tisztán fiziológiai funkciók — pl. vérkeringés, szekréció — is, amelyeknek mind szerve, mind szervműködési regulációja filogenetikusan alakult, és az egyénnel veleszületik (vö. pl. O. Klineberg és H. Schelsky adataival).

A második fordított összefüggést pl. azok a kultúrtörténeti adatok képviselik, amelyek tanúsága szerint az „idő előtti” felfedezések elvesztek, minthogy merőben új tartalmaikkal nem tudtak beépülni a kor kultúrájának integrációs rendszerébe.

Az antiintellektualizmus dinamikus személyiségmodellje ezekből a lényeges összefüggésekből ragadott meg valamit pszichológiailag. Az interperszonális kommunikációban jut hozzá az individuum az emberi nem társadalmi története során szerzett képződményekhez. Méghozzá ezek az interperszonális kommunikációban úgy jelentkeznek, mint a másik individuum személyiségébe szervesen integrálódott tartalmak, amelyek átvételével a még kialakulatlan személyiség átveszi az integrációs formát is. Egy kultúrán, méginkább egy szubkultúrán, különösen pedig egy csoporton belül a tartósabb interperszonális kommunikáció egységesíti az integrációs formát.⁹ Másfelől a szuggesztívóval kapcsolatos kísérleti és klinikai eredmények azt mutatják, hogy azok a pszichikus tartalmak, amelyekhez a személyiség az interperszonális kommunikáció során hozzájut, átalakíthatják bármelyik szerv fiziológiailag regulált működését.¹⁰

⁹ Ilyen egységesített integrációs forma leírását adja pl. A. Kardiner a „basic personality” fogalma alatt. Pontosabban: az általa bemutatott igen gazdag tényanyag a *pszichikus tartalmak integrációs formájára* vonatkozik, a tények elméleti értelmezése azonban — melynek során a „basic personality”-t az „elsődleges intézmények”-ből származtatja és „másodlagos intézmények”-et vezet le belőle — a *viselkedés regulátorának* a freudi felettes énnel analóg funkciót tulajdonít neki (csak ez az interpretációs mód minősíti Kardinert neofreudistának).

¹⁰ Platonov a monográfiájában (Слово как физиологический и лечебный фактор. Moszkva 1957). imponáló anyagot vonultat fel a pszichofiziológiai, a motoros és a vegetatív működések szuggesztív befolyásolására vonatkozóan.

Kitűnik ezekből az adatokból, hogy az érzékszervek működésének abszolút és differenciális küszöbértékeit a szuggesztív irányított módon növelheti vagy csökkentheti, így a percepcióis mező tetszés szerinti részére vonatkozóan növelheti a pszichofiziológiai teljesítményt vagy érhet el teljes anesztéziát. Az egyik kísérletben pl. a kísérleti személy az elébe helyezett öt kártyalap közül a kereszttel megjelölt kettőt a szuggesztív tartalmának megfelelően nem látta. A szuggerált anesztéziát ki tudták terjeszteni fájdalomingerre (szúrás, áramütés), valamint más kellemetlen ingerre (pl. szalmiák-szag, kinin-íz) is, objektív módon regisztrálva az ingernek adekvát normális reakciók (légzés-, pulzus-, vérnyomás változás) elmaradását, sőt paradox alakulását. Hasonló hatást mutattak ki vesztibuláris és kinezetikus ingerek érzékelésére is. Utóbbiakkal kapcsolatban vizsgálták a motoros teljesítmény alakulását szuggesztív hatására: meghatározott súly emelgetésekor mérték a kifáradási időt, majd a súlycsökkenés szuggesztívójával ennek az időnek jelentős meghosszabodását regisztrálták a többi paraméternek (emelések frekvenciájának és amplitúdójának, a tüdön áthaladó levegő percenkénti köbtartalmának stb.) szignifikáns javulásával. A mozgásos teljesítmény minőségi mutatói (összerendezettség, precizitás) is javulnak szuggesztív hatására.

A vegetatív működések között nincs olyan, amelynél a veleszületett normális szervi keretek ne adnának lehetőséget a rendszeren autonóm reguláció szuggesztív befolyásolására. Az anyagcsere folyamatok közül elsősorban a vizeletkiválasztás és a vércukorszint befolyásolását figyelték meg; itt folyadék, ill. szénhidrát tartalmú étel elfogyasztását közlő szuggesztívó váltották ki a megfelelő reakciókat. Utóbbi szuggesztívó egyúttal növelte a pancreas váladékának diasztáz-szintjét; a hús-, ill. a zsírtartalmú étel elfogyasztását közlő szuggesztívó a tripszin-, ill. a lipáz-szintet növelte. A vérkeringés szuggesztív befolyásolásával kapcsolatos kísérletek alapjai azok a Bykov-féle kísérletek, amelyeknek során morfium, adrenalin, strofantin és más, a szív működésre ható szervek adagolását bizonyos külső ingerekkel társították, aminek következtében ezek mint feltételes ingerek önmagukban is kiváltották a megfelelő reakciót (pl. a csengő kondicionál hangja gyorsította a szívverést) — ezt az összefüggést realizálja a megfelelő feltételes ingerek megnevezésével a verbális szuggesztívó. Sikeresen vetették alá szuggesztív hatásnak a hőszabályozást, a táplálkozást (az éhségérzés intenzitását és jelentkezésének gyakoriságát, a hányingert), a bőrtakaróban végbemenő biokémiai folyamatokat (pszichogén úton ekcémát, csalánkiütést, égési sebet, fagyást, véraláfutást, pigmentációs zavart idéztek elő és szüntettek meg) stb. Szuggerált érzelmek hatására megfelelő módon változott nemcsak a mimika és a pantomimika, hanem az EEG, a röntgenológiai regisztrált gyomor működés, a vér acetilcholin-, adrenalin-, kalcium-ion szintje stb.

A négy személyiségdinamikai modell közül az antiintellektualista az egyetlen, amely eddig nem keltette azt az illúziót, hogy vele a marxista személyiségelmélet nyert volna megalapozást. Ennek azonban véleményünk szerint csak merőben esetleges tudománytörténeti okai vannak: a marxizmus materializmusa szembenáll e modell filozófiai történeti forrásának idealizmusával, a marxizmus filozófiai történeti forrásának intellektualizmusával pedig a modell antiintellektualizmusával. További esetlegesség, hogy amíg a behaviorista, a freudista és az intellektualista pszichológusok között van, addig az antiintellektualista kutatók között nincs olyan markánsabb egyéniség, aki társadalomfilozófiai nézeteit tekintve marxista volna, és ezért összhangot keresne saját személyiségpszichológiai és társadalomfilozófiai nézetei között. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy a kifejlett elméletet nem lehet előfutára alapján megítélni, mert kifejlődése éppen az előfutár tagadása útján zajlott, így a marxizmusú egyebek között Hegel intellektualizmusának tagadása útján, az antiintellektualizmus kifejlődése pedig egyebek mellett az extázis-séma idealista jellegének meghaladása útján; továbbá hogy egy tudomány eredményeit nem lehet művelőinek személyiségével kapcsolatos véletlenek alapján megítélni — akkor nem tűnik túl merésznek a sejtés: amennyiben a marxista társadalomtudományon belül folytatódik a tendencia a rétegek és csoportok szociálpszichológiai törvényszerűségeinek feltárására, úgy azoknak az eredményeknek átvételével, amelyeket az antiintellektualista modell értelmez, e modell osztozni fog a behaviorizmussal, a freudizmussal és az intellektualizmussal a jelen fejezetben bemutatott illúzió tekintetében.

*

Tanulmányunk előző részében bizonyítottuk, hogy a négy személyiségmodellben implikált emberfelfogás alapvetően ellentétes azzal az emberképpel, amelyet a történelmi materializmus társadalomelmélete feltételez. Kitéstszett az is, hogy a négy modell kölcsönösen kizárja egymást, hogy tehát közöttük semmilyen logikai ellentmondás nélküli pozitív szintézis nem konstruálható, vagyis az sem várható, hogy egymásnak protézisül szolgálva együttesen nyújtsák a személyiségdinamika történelmi materialista elméletét.

Jelen fejezet vizsgálódásai azonban azzal az eredménnyel jártak, hogy a négy modell mindegyike olyan összefüggést ragad meg pszichológiailag, amely az emberi lét egy-egy specifikus alapmeghatározottságával kapcsolatos: a *feltételes reflex*: pszichológiailag interpretált elmélete az emberi tevékenységnek az öfenntartási szükségletektől önállósult, de nem ideológiusan meg-

Egyszerre mutatják az interperszonális kommunikáció hatását a szervezet fiziológiai működésére és a személyiség élettörténetileg meghatározott integrációjára az életkor-transzformációs kísérletek. A kísérleti személyek a szuggesztíve reprodukált életkoruaknak megfelelő életmegnyilvánulásokat mutattak nemcsak az emlékezeti anyaguk felidézésében (a szuggesztált életkornál később szerzett emlékekre teljes amnézia jelentkezett), hanem olyan tudat által nem ellenőrzött teljesítményekben is, mint pl. a hangszín, vagy olyan jól ellenőrizhető mozgáskoordinációs objektívációkban, mint a kézírás — mindezek a produkciók a szuggesztált életkornak megfelelő regressziót mutatták. Plantonov két olyan esetet idéz, amikor a kísérleti személyek korábban valamilyen pszichogén szindrómában szenvedtek, amely hipnoszuggesztív kezelésre gyógyult — a megfelelő életkor-transzformáció kiújította az egész korábbi kórképet, amely a szuggesztív feloldásakor ismét eltűnt. (143—147. o.)

határozott *teleológiáját*; a *felettes én* elmélete az emberi tevékenységnek az egyéni akaratoktól független, de nem külső kényszer által összetartott *társadalmiságát*; a *fogalmi elsajátítás* elmélete az emberi tevékenységnek nem alkalmazkodásra kényszerítő de nem is a tudat a priori formái által teremtett *tárgyiságát*; végül az *interperszonális kommunikáció* elmélete az emberi tevékenységnek nem a fajfejlődés végtermékeként rögződött, de nem is a véletlen egymásutániságban halmozódó ismerettartalmakkal adotti *történetiségét*. A *történelmi materializmus éppen e négy specifikus alapmeghatározottság szintézisében ragadta meg az ember lényegét*.¹¹

Tanulmányunk előző és jelen fejezetének konklúziói között tehát feszültség húzódik, amelynek feloldásához az eddigi negatív elhatároláson túlmenően pozitív módon kell meghatározni a specifikusan emberi tevékenység teleológiáját, társadalmiságának, tárgyiságának és történetiségének struktúráját.

A társadalmi lét objektív struktúrája

A közvetítő szféra: a termelőerők

A történelmi materializmus minden emberi tevékenység ősforrásának és alapjának a *munkát mint saját eszközét céltudatosan termelő tevékenységet* tekinti. A termelő eszközök termelése és az eszköztermelés eszközei képezik azt a közvetítő szférát az ember és a természet között, amely egyszerre humanizálja a külső természetet és az ember saját természetét.

Az emberi természet humanizálódásának folyamata úgy megy végbe, hogy *az ember természetes életfunkciói átalakulnak eszköztermelő tevékenységgé, ill. természetes struktúrájuk a termelőtevékenység struktúrájának analógiájára épül át*.

¹¹ Sz. L. Rubinstein *A pszichológia problémái Marx Károly munkáiban* (Советская психотехника, 1934/1. sz.) c. tanulmányában tett kísérletet arra, hogy Marx antropológiáját a pszichológia számára hasznosítható módon tegye hozzáférhetővé. E célból kibontakoztatja azokat a gondolatokat, amelyek Marx egyes műveiben — hol kifejtett formában, hol csak implikált előfeltevésként — az emberre vonatkozóan találhatók. Később e gondolatok pszichológiai profitabilitását szemléletesen bizonyította azzal, hogy a pszichológia története során felhalmozott gazdag anyagot ezek köré kikristályosítva értelmezte (Az általános pszichológia alapjai. Akadémiai Kiadó, 1964.). Egyik utolsó munkájában (Принципы и пути развития психологии. Москва 1959) azután visszatér az eredeti vállalkozáshoz, és a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* alapján négy alapgondolatot fogalmaz meg: „Az első ezek közül a gondolatok közül az emberi gyakorlati (és elméleti) *tevékenység*, a munka szerepének elismerése az embernek és pszichikumának alakulásában.” (189. o.) „Ettől az első gondolattól elszakíthatatlan a második: az emberi tevékenység által teremtett *tárgyi világ meghatározza az emberi érzékek, az emberi pszichikum, az emberi tudat egész fejlődését*” (190. o.). A harmadik gondolat pedig: „... az emberi pszichikum, az emberi érzékvilág a *történelem terméke*” (193. o.). Végül negyedik gondolatként hozzátesszi: „... az emberi pszichikum és tevékenység objektív tartalmasságukat az embernek a másik emberhez, a társadalomhoz való viszonyából nyerik” (191. o.).

A marxista antropológiának nagy hazai és külföldi irodalma van. Az ebben körvonalazódó vitákra — amelyek kezdődnek magának a filozófiai antropológia marxizmuson belüli létjogosultságának problémája fölött, folytatódnak olyan szerkezeti kérdéseken, hogy meg kell-e különböztetni a marxista antropológián belül az ember fogalmát az ember eszményétől, továbbá az ember olyan fogalmát, amely minden történelmi kor minden egyes normális individuumára érvényes volt, az olyan fogalomtól, amely csak az emberi nem egészére érvényes, és végződnek azon a tartalmi kérdésen, hogy melyek konkrétan az ember fogalmához sorolandó lényegi jegyek — itt nem térünk ki, minthogy számunkra az egész problémakörnek csak pszichológiai vonatkozásai fontosak. Ezt tekintve pedig ugyanazokból a lényeges meghatározottságokból indulunk ki, mint Rubinstein.

Hasonlóképpen: a külső természet humanizálásának folyamata úgy megy végbe, hogy az ember a természetes tárgyakat átalakítja termelőeszközzé, ill. természetes összefüggéseiket az eszköz funkciójának analógiájára építi át.

Az eszköztermelő tevékenység struktúrája két komponensből tevődik össze: a cél kitűzéséből és a cél megvalósításából.

Az eszköztermelő tevékenység célját objektív paraméterek szerint határozzák meg. E cél független a tevékenységben részt vevő személyek létfenntartási szükségleteitől — a mércét ehelyett azoknak a tevékenységbe bevont tárgyaknak belső szükségszerűségei szolgáltatják, amelyeket majd az elkészítendő eszközzel kell megmunkálni. De másfelől ez a célt megszabó tárgyi szükségyszerűség nem is olyan természetű, mint amilyen a tevékenységben részt vevő személyek létét fenyegető tárgyi esemény és ennek előjele között fennáll — a termelőtevékenységnek ehelyett olyan tárgyi szükségszerűségekkel van dolga, amelyeket az elkészítendő eszköz segítségével a természeti lét oldaláról át lehet majd hozni a társadalmi lét oldalára.

Ezért nem alkalmas az emberi alaptevékenység teleológiájának pszichológiai interpretálására a behaviorizmus modellje sem fejlődésének korábbi, sem későbbi logikai etapján. A korábbi etapon a behaviorizmus lényegileg úgy írja le a tevékenységet, mint a táplálék felé vezető kerülőutak keresését és a megtalált kerülőút megtételét. Holott pl. a vaskohóépítés célja független nemcsak e tevékenység alanyainak aktuális éhségérzésétől, hanem egyáltalán a biológiai lét fenntartásához szükséges javak bármilyen elvont általánosságban megragadott paramétereitől, minthogy a célt itt a kohóban majdan olvasztásra kerülő érc, valamint a tüzelőanyag tulajdonságaiban adott objektív szükségyszerűségek határozzák meg. Lehet persze arra hivatkozni, hogy a kohó csak egy láncszeme annak a láncolatnak, amelynek emberi specifikuma csak annyi, hogy egyre hosszabbá válik, de amely éppúgy, mint az állati viselkedésben talált kerülőutak, végül is a létfenntartási javak megszerzéséhez vezet. Ha azonban itt, az alapoknál nem ragadjuk meg az emberi lét specifikumát, akkor vulgarizáló vagy eklektikus megoldásokra kényszerítjük a pszichológiát azoknak a bonyolultabb, származékos jelenségeknek a magyarázatánál, amelyeknél a létfenntartási javakkal való összefüggés még áttételesen sem mutatható ki (mint pl. a művészi alkotótevékenység esetében), vagy amelyek éppen a létfenntartási javakról való nem ideiglenes lemondással járnak (mint pl. szélsőséges vallásos aszkézis esetében). Későbbi logikai etapján a behaviorizmus lényegileg úgy írja le a tevékenységet, mint a feltételes inger által jelzett veszély elhárítását.¹² Ezzel szemben példánkban a vaskohóépítés célja függet-

¹² Ténylegesen a feltételes elhárító reflex sémáját alkalmazza ezen a logikai etapon a behaviorizmus a feltételes táplálkozási reflexre is. Az előbbinek a sémája ugyanis ez: jelző inger — fájdalominger, támadási ponttal közvetlenül a test felületén — elhárító reakció, a támadási pont által egyértelműen meghatározott irányban (pontosabban ez az egyértelműség maga sokértelmű: a kísérleti állat, bármely irányban próbál menekülni, amely a fájdalominger támadási irányától több mint 90°-ra eltér, a próbálkozás feltétlenül beválik, ha a kísérletvezető nem iktat be olyan mesterséges zavaró tényezőket, mint bizonyos menekülési irányokat lezáró akadályokat, a menekülő állatot követő fájdalominger stb. — ezért itt tulajdonképpen próbálkozásról nincs is szó). A feltételes táplálkozási reflex megfelelő sémája: jelző inger — táplálkozási inger, támadási ponttal közvetlenül a test adekvát felületén (a táplálékot mint feltétlen ingert Pavlov kísérleteiben az állat szájüregébe helyezik) — a feltétlen inger által egyértelműen meghatározott nyálreflex. Valójában normális életkörülmények között a táplálkozási feltételes reflex sémája nem ilyen: a jelző inger nem követi a test felületének bizonyos pontjára ható

len nemcsak valamilyen aktuális veszélyhelyzettől, de a majdan olvasztásra kerülő vasérc tulajdonságaiban nem olyan objektív szükségszerűségek határozzák meg a tevékenység célját, amelyek a tevékenység alanyainak biológiai létét akár elvont általánosságban veszélyeztetnék, úgy hogy a veszély elhárításának eszközeként kellene a kohót előállítani. Itt persze ismét lehet arra hivatkozni, hogy a kohóépítés elmaradása következmények olyan láncolatát vonná maga után, amely végső soron biológiai létükben fenyegetné a potenciális kohóépítőket. De ez ismét megakadályozná, hogy az emberi lét specifikumát az alapoknál ragadjuk meg, ami ismét vulgarizáló vagy eklektikus megoldásokkal fenyegetne azoknak a bonyolultabb, származékos jelenségeknek a magyarázatánál, amelyeknél az ember a biológiai létét közvetlen kockázatnak teszi ki vagy éppenséggel feláldozza.

A termelőtevékenységnek ez a kettős függetlensége a termelő egyének biológiai létfenntartásától csak a társadalmiság kontextusában érthető meg. A termelőtevékenység ugyanis kezdettől fogva partikularizálódik, és különböző személyek, csoportok közötti tevékenységcsere útján valósul meg. Eközben minden egyes személy tevékenységének célját az összes többi személy tevékenysége határozza meg. Azok a tevékenységbe bevont tárgyak, amelyeknek belső szükségszerűségeiből származtattuk az aktuális tevékenység célját, a társadalom többi tagjának tevékenységében funkcionálnak, és innen nyerik imperatív jellegüket. Az egyes résztevékenységekből adódó imperatívuszokat a termelőtevékenységről leágazó sajátos kommunikációs tevékenységben juttatják kifejezésre, amelyből később a beszéd alakul ki.¹³ A kommunikációs tevékenységben eszmeileg megfogalmazódó imperatívuszok azután tartalmazzák a létfenntartás szükségszerűségének mozzanatát is, de már a társadalom egészének létrejöttére értelmezve: mindaz, ami a termelőerők elért szintjének újratermeléséhez szükséges, beleértve a társadalom tagjainak termelőerőként való újratermelését, és mindaz, ami a termelőerők elért szintjének megvédéséhez szükséges bármilyen veszéllyel szemben, parancsoló követelés az osztálytársadalmi termelőtevékenység számára. Ami a termelés további céljait illeti, ezek a társadalmi lét univerzalizálódásával, a termelőerők közvetítő szférájának kiterjesztésével kapcsolatosak, immár függetlenek nemcsak az egyéni biológiai lét fenntartásá-

egyértelmű determináns, hanem a reflexet maga a távolból ható jelzőinger váltja ki többértelmű módon, menet közben válik véletlen próbálkozásokból egyre egyértelműbbé, míg végül elvezet a táplálék megszerzéséhez. A különbséget ösztönösen már Pavlov tekintetbe vette, amikor a kioltásos gátlást a táplálkozási feltételes reflexen állította elő a táplálkozási inger elhagyásával — a védekező feltételes reflexnél ugyanis a fájdalominger hasonló elmaradása nemhogy kioltaná, hanem éppen megerősíti a reakciót, amelynek biológiai célja éppen a veszély elhárítása. A felismerés elméleti hasznosítása azonban már a behaviorizmus következő logikai etapján, a neobehaviorizmusban történik meg.

¹³ A beszéd eredetének ilyen hipotézisét, részben N. J. Marr nyomán kifejtve, A. N. Leontyjev-nél (*A pszichikum fejlődésének problémái*, Kossuth, 1964.) találjuk. Gondolatmenete szerint a munkamozdulatnak kettős funkciója volt: 1. közvetlen, munkajellegű funkciója, amely a természetre irányult, és 2. közvetett, kommunikatív jellegű funkciója, amely a társakra irányult. A két funkció utóbb kettévált. A kommunikatív funkciójú mozdulatok redukálódtak gesztussá, amely eredetileg véletlen vokalizációkkal kapcsolódott össze. A hang eredeti szemantikai tartalma tulajdonképpen a gesztus, a gesztus áttételével a megfelelő mozdulat és csak ez utóbbinak áttétele révén a munkamozdulatban funkcionáló tárgy. A hipotézisből következően tehát *egy szó tárgyi jelentésartalma onnan adódik, hogy a szó ugyanazt a funkcionális helyet foglalja el az osztálytársadalmi kommunikációs tevékenység struktúrájában, mint a megfelelő tárgy az osztálytársadalmi gyakorlati tevékenység struktúrájában* (vö. 272. o.).

nak szükségletétől és az ezt veszélyeztető külső szükségszerűségektől, hanem a társadalmi lét elért színvonalának tekintetében is jellemzi őket a kettős függetlenség. Ennek megfelelően az egyes partikuláris tevékenységek számára e célok nincsenek egyértelműen megfogalmazva. *A* résztevékenység számára *B*, *C*, *D*, *E* stb. résztevékenységekről ágazódik le imperatív információ; ezek közül pl. *B* és *C* tetszés szerinti módon összeegyeztethető, de *C* és *D* már csak egyfajta optimális megoldással, *D* és *E* összeegyeztetése már egyáltalán problematikus és a problémának egyetlen megoldása létezik, *B* és *E* pedig kategorikusan kizárja egymást stb. — a determinánsok e bonyolult hálózatában az új cél kitűzése mindig alkotó jellegű, szabad döntésben megy végbe, mégis az össztársadalmi termelési folyamat által determinált az alternatívák — konkrétan a termelési viszonyok rendszerében elfoglalt helyhez címzett alternatívák — determináltságán keresztül.

A cél kitűzése a termelőtevékenység eszmei mozzanata — a cél megvalósítása az anyagi mozzanat, amely azonban nem különül el az előbbtől: részcélok kitűzése és megvalósításuk menetének ellenőrzése révén az eszmei komponens végigvonul a specifikusan emberi alaptevékenységen. Rubinstein — idézett munkáiban — éppen a tevékenységben magában funkcionáló eszmeinek az ignorálásáért marasztalja el elsősorban a behaviorizmust.

A kitűzött cél realizálásának menete és kimenetele egyszerre függ a tevékenységben részt vevő személyek képességeitől és azoktól a lehetőségektől, amelyeket a tevékenység körébe bevont tárgyak képviselnek. Ennek az összefüggésnek értelmezésére azonban ismét elégtelennek bizonyul a behaviorizmus, amely az „inger-reakció” sémáját alkalmazza ott, ahol a tárgyi lehetőségek az ingerhez kondicionált reakció lebonyolítására léteznek, és a „próba-szerencse” sémáját alkalmazza ott, ahol a tárgyi lehetőségek hiánya a meglévő képességek repertoárjának végigpróbálgatására kényszerít. A tárgyi lehetőségek itt csak negatívan vannak értelmezve: annyiban léteznek, amennyiben az állat viselkedésének semmilyen tárgyi akadály nem állja útját; ennek megfelelően negatív a képességek értelmezése is a tárgyakhoz viszonyítva: révükön az állat megkerüli vagy lerombolja a tárgyat mint akadályt. Az emberi célmegvalósító tevékenységben ezzel szemben a tárgyak pozitívan, éppen meglétükben hordozzák a lehetőségeket, amennyiben jellegzetesen nem akadályként, hanem eszközként funkcionálnak; ennek megfelelően a képességek nem a tárgyak ellenére, hanem a tárgyakban adott lehetőségek által megtoldva érvényesülnek.¹⁴

Ez a pozitív kapcsolat a termelő tevékenységben funkcionáló személyi képességek és tárgyi lehetőségek között ismét csak a társadalmiság kontextusában érthető meg. A partikularizálódott tevékenységek cseréje révén ugyanis minden egyes személy eszközül használhatja saját tevékenységéhez a társadalom összes többi tagjának tevékenységét. Ily módon nemcsak azok a lehetőségek, amelyeket eszközként kinek-kinek a saját tevékenységébe bevont tárgyak képviselnek, hanem általában az össztársadalmi termelőerők elért szintjében adott lehetőségek összessége kapcsolódik pozitívan az egyéni képességekhez, egyre fokozottabban tehermentesítve ezeket a — társadalmi — lét fenntartásának kényszerétől.

¹⁴ Említett könyvében Hermann István mint „az emberi lét ontológikus alapjellegzetességét” jellemzi azt a tényt, hogy „minden egyes szerszámban, illetve munkafolyamatban latens lehetőségek rejlenek”. (177. o.).

Hogy mármost hogyan történik az ember naturális életfunkcióinak átalakulása eszköztermelő tevékenységgé, ill. hogy hogyan épül át e funkciók természetes struktúrája az itt vázolt strukturális összefüggések analógiájára, ez pszichológiai részkérdésként későbbi vizsgálódások tárgya. Ontológiai jelentőségénél fogva itt csak egy olyan humán neoformációra mutatunk rá, amely véleményünk szerint az egész átstrukturálódásnak az alapját képezi.

Arról az alapvető átstrukturálódásról van szó, amely az antropogenezis során a kinesztézisben megy végbe. Az erre vonatkozó hipotézist Kardos Lajos adja elő *Tanulás és emberréválás* c. tanulmányában (*Pszichológiai tanulmányok* I. Akadémiai Kiadó, 1958), amelyben fehérpatkányokkal végzett különböző labirintus-kísérletek egybehangzó tapasztalatait általánosítja elméletileg. A kísérletek egyik csoportjának a prototípusa a Hunter-féle időlabirintus-kísérlet, amelynek eredménye: „... az állat nem tudja megtanulni, hogy ugyanazon helyen ... meghatározott sorrendben először így, majd úgy viselkedjék — akkor sem, ha mindannyiszor különböző úton, vagyis különböző mozgásokkal jut el arra a helyre” (49. o.). A másik kísérletcsoport prototípusa Honzik kísérlete, amelyet a megtanult labirintus egyes szakaszainak átvágásával végzett; ennek eredménye: „... az állat meg tudja tanulni, hogy ugyanazon helyen, ugyanannál az útelágazásnál meghatározott viselkedést tanúsítson — akkor is, ha esetenként különböző úton, vagyis különböző mozgásokkal jut el oda” (uo.). A kétféle kísérleti eredményt hagyományosan egymástól függetlenül próbálták értelmezni — Kardos a két kísérletet egymással összefüggésben interpretálja: „... a különböző kinesztétikus jelzések nem segítik hozzá az állatot, hogy ugyanazon a helyen ... különböző viselkedésformákat végezzen — másrészt a különböző kinesztétikus jelzések nem zavarják az állatot abban, hogy ugyanazon a helyen az éppen kívánt, a helyhez hozzátanult viselkedést tanúsítsa” (uo.). Az állatpszichológiai kísérletek így általánosított eredményét ezután a humánpszichológiának azzal a megfigelési adatával veti egybe, mely szerint az ember egyszerűbb útvesztőkben is igen könnyen eltéved, de tökéletesen tájékozódik az időben, vagyis az előbbi képlettel ellentétben nem képes mozgását a tér különböző pontjaival, de képes a tér ugyanazon pontján különböző időpontokkal koordinálni. Kardos ezt a lényeges különbséget azzal hozza összefüggésbe, hogy „az állati viselkedés alapformája a lokomóció, a környezethez való téri viszony megváltoztatása — ... az emberi viselkedés alapformája a manipuláció, a környezet átalakítása” (44. o.). Végső konklúziója pedig a következő:

„... a fogóapparátussá átalakult végtag megjelenése még távolról sem az emberréválás kezdete, egymagában még nem képesíthette az embert a nagyarányú manipulációra. De nem lehetett döntő az sem, hogy a majom feladta arboreális életformáját és ezzel fogóapparátusának különleges teljesítménye a lokomóció szempontjából tárgyatalanná vált. Már a gorilla és az orángután is lekerülnek a fáról. Nem elég a végtagokat részben vagy egészben kivonni a lokomóció műveletéből. Annak az egész idegrendszeri apparátusnak kell átalakulnia, amely a végtagok működését a lokomóció törvényeinek megfelelően szabályozza ... A kéz ... eredetileg a lokomóció szerve. A hozzátartozó idegrendszeri apparátusban, ugyanúgy, mint a hátsó végtagokéban, uralkodó az a szerkezeti sajátosság, amely az egész előző állati filogenezis során az állandóan tökéletesedő lokomóció biztosítására évmilliók alatt kialakult. Ezt a sajátosságot kell a fejlődésnek megbontania, az emberréváló majomőznek meg kell tanulnia a mellső végtag mozgásainak újszerű, a lokomóció elveivel ellenkező

irányítását . . . idegrendszerében annak kell átalakulnia, ami abban a leg-
állatibb” (54. o.).

A pszichológiai kísérletek tehát arra engednek következtetni, hogy a mozgásvezérlés az antropogenezis során alapvetően átstrukturálódik az állati viselkedésnek megfelelő téri tagoltságából a munkatevékenységnek megfelelő idői tagoltságvá. Ez a fejlemény akkor világosul meg teljes humánpszichológiai jelentőségében, ha a mozgásvezérlés fiziológiai központjainak funkcionális kapcsolataival összefüggésben értelmezzük.

A mozgásvezérlés legmagasabb szintű központját, a cortex motoros régióit (Br. 4, Br. 4s, Br. 6a alfa és béta, Br. 6b, Br. 8) funkcionális körök kapcsolják össze a nagyagykéreg egyéb területeivel, thalamikus magvakkal (nucleus ventralis lateralis és nucleus ventralis posterior), a nucleus caudatusszal, a nucleus subthalamicuszal, a substantia nigrával, a formatio reticularis caudalisabb részeivel, az oliva inferiorral, a nucleus ruberrel, interhaemisphaerialisan a túloldali kérgi motoros mezőkkel és a kisaggyal. E központok áttételével a mozgásvezérlés specifikusan emberi struktúrája kiterjesztheti érvényességét az agykéreg tónusának és az izomtónusnak a szabályozására, továbbá a vegetatív működések regulációjára. Különösen figyelemre méltó ebből a szempontból az a tény, hogy az extrapyramidális rendszer egyes tagjai (nucleus subthalamicus, a nucleus ruber pars parvicellularisa, nucleus niger, az oliva inferior pars principalisa) az embernél érik el fejlődésük maximumát. Ez a rendszer ugyanis — amint Horányi (*Neurológia. Medicina* Kiadó, 1962. 136. o.) hangsúlyozza — funkcionális egységként működik a pyramidális rendszerrel, vagyis a mozgásvezérlés említett humán működési elve mindkét rendszer funkcionálását jellemzi. Mármost a tulajdonképpeni munkamozdulatoknak mint idiokinetikus mozgásoknak a szervezésében csak a pyramidális rendszernek van szerepe. Az extrapyramidális pályának a holokinetikus mozgások kiváltásában, az izomtónus szabályozásában, a testhelyzet biztosításában, a kifejező mozgásokban (beleértve a beszéd kifejező intonációját is), az emocionalitásban és a vegetatív működések integrációjában jut fontos szerep. Az extrapyramidális rendszer egyes struktúráinak embernél mutakozó legmagasabb fejlettségi fokát csak az indokolhatja, ha mindezen funkciók maguk is sajátosan magasabbrendű szervezetréget mutatnak az embernél; a két rendszer funkcionális egységéből következően pedig a magasabbrendű, humán szervezethez elve itt is ugyanaz, mint a pyramidális rendszer által szabályozott mozdulatoké.

*

„Minden eddigi materializmusnak . . . ” — írja Marx az első Feuerbach-tézisben — „az a fő fogyatéka, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum* vagy a *szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *emberi érzéki tevékenységet, gyakorlatot, nem szubjektívan.*” (Marx — Engels *Vál. Műv.* II. köt. Kossuth, 1963. 365. o.)

Az a tárgy, amely reálisan lehetővé teszi, hogy az objektum és szubjektum egységének fogják fel: a termelőeszköz. A termelőeszköz funkciója két komponensből tevődik össze: az elsajátítás folyamatában és a használat folyamatában betöltött eszközfunkcióból.

A természet objektumainak eszközként való elsajátítása során az ember szubjektív optikán keresztül tükrözi a valóságot. Ismereteiben elvonatkoztat a

tárgyak esetleges meghatározottságaitól, az események véletlenszerűségeitől — a felhalmozott ismeretanyagot számára lényeges szempontok szerint rendezi. Am másfelől a rendezés normáit nem megismerő apparátusának veleszületett jellegzetességei határozzák meg — a megismerés szubjektív optikája maga is objektív: a természeti lét oldaláról a társadalmi lét oldalára áthozott tárgyak, a termelőeszközök szolgáltatják. A megismerés adatait alapvetően a megmunkálendő tárgynak a termelőeszközre gyakorolt visszahatásai szolgáltatják.

Az intellektualizmus, fejlődésének korábbi logikai etapján, amelyen a priori rendező elvekkel operált, ennek az összefüggésnek pszichológiailag csak az első oldalát ismerte fel. Ilyen elméleti séma nem teszi lehetővé annak a ténynek az értelmezését, hogy míg a rendezés formái az esetleges tárgyi tartalmaktól függetlenek, addig a megismerés tartalmának minden lényegesebb változásával maguk is megváltoznak, olyannyira, hogy végül az új formák a józan ész evidens formáiként rögződnek, vagyis újra az aprioritás látszatát öltik. Ez a folyamat megy végbe például napjainkban is, amikor a determinizmus kauzális felfogását széles körűen kezdi felváltani annak evidenssé váló belátása, hogy véletlen folyamatok is lehetnek determináltak, ti. sztochasztikus jelleggel. A fejlődés későbbi logikai etapján, amelyen az intellektualizmus a priori rendező elvek helyett a kollektív fogalmakkal operált, az összefüggéseknek ez utóbbi oldalát próbálták pszichológiailag megragadni. Valóban, a társadalmi tudatban már kialakult fogalmak lényeges tárgyi tartalmat tükröznek, mindazon egyének tehát, akik az ontogenezisben már elsajátították e fogalmakat, tartalmi kritériumhoz jutnak általuk az esetleges és lényeges ismeretek megkülönböztetésében. A kérdés már csak kettős marad: 1. hogyan jut el a merőben új tények esetleges káoszával szembekerülő társadalmi tudat az első fogalmi rendezéshez? 2. hogyan jut el az ontogenezisben a merőben új ismeretek esetleges káoszával és a merőben új fogalommal egyszerre szembekerülő egyén a fogalmi megértéshez? A két kérdésre az intellektualista modell belől a kölcsönös egymásra utalás bűvös körében mozogva szoktak válaszolni: a társadalmi tudatot az új felismeréshez jutott egyének gazdagítják — az egyének a kollektív fogalmak készletéből merítik eszközciket az új felismeréshez. Amellett ha a kérdések egyike meg is lenne oldva, még akkor sem következne belőle a másik kérdés megoldása.

A természet megismerésének kettős függetlensége — a tárgy esetlegeségeitől egyfelől és a megismerőapparátus jellegzetességétől másfelől — csak a történetiség kontextusában érthető meg. A termelőeszköz ugyanis az a tárgy, amelynek lényegét, belső törvényszerűségeit a történelem során egyre növekvő mértékben maga az ember alakítja ki. E folyamat, magától értetődően, sohasem válik befejezetté: a termelőeszköz mindig tartalmaz tisztán természeti, ismeretlen, esetleges mozzanatot. Ettől azonban a természet megismerésének és megváltoztatásának folyamatában való funkcionálásakor szükségképpen eltekintenek, és az eszközt úgy használják, mintha működésének szabályszerűségét kimerítené az ember által kialakított lényege. Az ismeretlen természeti jelenségeket ezen a jól ismert, mert történetileg az ember által kialakított lényeges közvetítőn keresztül, általa rendezetten ismerjük meg. Ha az eszköz működésének ez a lényeges szabályszerűsége $y = f(x)$, akkor x_1 hatásnak az eszközre való gyakorlásával lehet elérni, hogy végecélként az eszköz $y_1 = f(x)_1$ állapothoz vezessen; ha ezt az ismeretlen természetnek valamilyen Δy hatása torzítja, vagyis ha az x_1 hatás kifejtése által csak $(y_1 - \Delta y)$ állapothoz

sikerül eljutni, erről az eszköz kezelője abból szerez tudomást, hogy az eredeti cél eléréséhez az eredeti hatást Δx -szel javítani kell; ebből önkéntelenül az eszköz alapformulája szerint következtet az ismeretlen torzító hatás természetére, mint amely a javított $(x_1 + \Delta x)$ -hez lényegileg hozzátartozó $f(x_1 + \Delta x)$ -et rontja le az eredeti célnak megfelelő $f(x_1)$ -re. Végeredményben az ismeretlen természetű torzító hatást a közvetítő lényeknek megfelelően a $\Delta y = f(x_1 + \Delta x) - f(x_1)$ formula szerint értelmezik. Ha a történelmileg kialakult eszköz-szférának van egy meghatározó törvényszerűsége — mint pl. az első ipari forradalom során kialakított gépi eszközöknél a newtoni mechanika alkalmazott törvényei, — akkor a még ismeretlen természeti jelenségeknek a szóban forgó törvény szerinti értelmezése evidenciaként megy végbe. Ez az evidens értelmezés annak spontán feltételezését jelenti, hogy a természeti hatások homogén közegben terjednek, vagyis amilyen törvény szerint továbbítja az eszköz a hatást az emberhez, ugyanolyan törvény szerint keletkezik a hatás magában a természetben. Bizonyos túrérsi határon túl azután kiderül, hogy a végtelen természetben bonyolultabb törvények érvényesülnek, mint abban a történelmileg absztrahált részében, amely termelőeszközként az ember oldalára átkerült. Az a tény, hogy e felismerést megelőzően voltaképp az egész természetet a termelőeszköz szférájával egyneműnek fogták fel, hozzásegít annak belátásához, hogy magán a termelőeszközön belül sem csak az ember által kialakított absztrakt lényeg határozta meg a működést, hanem mindenféle esetlegesség, amelytől az eszköz funkcióba helyezések absztraháltak. Ezt követően a természetben felfedezett bonyolultabb törvényszerűséget ismét át lehet hozni az ember oldalára, alkalmazásával új termelőeszközöket lehet kialakítani — és a folyamat a történelmi fejlődés magasabb szintjén megismétlődik. Ez a termelőeszközben absztrahált és konkretizált természettörvény rögzítődik az utókor számára eszmeileg a fogalomként, amely kialakulása után autonóm logikai törvények szerint funkcionál.

A természet megismerése a termelőeszköz eszmei funkciója — a természet megváltoztatása az anyagi funkció, amely azonban nem különül el az előbbtől: az eszköz megismerő funkciója mindig a természeti tárgyra való hatás és a tárgy visszahatása révén érvényesül. Ezt az anyagi aspektust hagyja teljesen figyelmen kívül az intellektualizmus.

A természet megváltoztatása során a termelőeszköz közvetíti a szubjektív akarat és az objektív valóság között: a termelőeszköz révén kényszeríti rá akaratát az ember a valóságra, általa nyer hatalmat a természet felett. Alapvetően ennek az összefüggésnek az értelmezésére képtelen az intellektualizmus, amelynek számára a természet megváltoztatása vagy a természeti anyagnak a priori formák szerinti megváltoztatását jelenti a megismerésben, vagy maguknak a megismerés eszközeiként funkcionáló fogalmaknak a megváltoztatását, miáltal a természeti anyag is megváltozott elrendezést kap. Az intellektualizmus pszichológiájára is teljes mértékben érvényes az a kritika, amelyet Marx az intellektualizmus hegeli filozófiája felett gyakorolt: „Mint ahogy... a *tárgy* mint gondolati lényeg, úgy a *szubjektum* mint tudat vagy öntudat, vagy jobbanmondva a tárgy csak mint elvont tudat, az ember csak mint öntudat jelenik meg” számára. (Gazdasági-filozófiai kéziratok. Id. kiad. 104. o.)

Az objektum és szubjektum reális egységét ismét csak a történetiség kontextusában lehet megérteni. Az ember ugyanis történelmileg örökli azokat a tárgyakat — a termelőeszközöket —, amelyekben már emberi akarat van a

természeti valóságra rákényszerítve,¹⁵ az így objektivált akarat pedig éppen arra irányult, hogy a további objektiváció eszközeit megteremtse.

A termelőeszközök történelmileg kialakított szférája tulajdonképpen az emberi megismerés és akarat osztálytársadalmi szervét képezi, a szónak nem allegorikus értelmében. Ilyen összefüggésben nevezi Marx az ember szervesetlen testének, emberi szervek szervesetlen meghosszabbításának és hangoztatja, „hogy az *ipar* története és az *ipar* létrejött *tárgyi* létezése az *emberi lényegi erők* nyitott könyve, az érzékileg előttünk levő emberi *lélektan*, amelyet eddig nem az ember *lényegével* való összefüggésében, hanem mindig csak egy külső hasznossági vonatkozásában fogtak fel, mert — az elidegenülésen belül mozogva — csak az ember általános létezését, a vallást, vagy a történelmet a maga elvont-általános lényegében, mint politikát, művészetet irodalmat stb. tudták felfogni az emberi lényegi erők valóságaként és *emberi nembeli aktusokként*. A *közönséges, anyagi* iparban — amelyet éppúgy fel lehet fogni amaz általános mozgás részeként, mint ahogy magát az általános mozgást fel lehet fogni az ipar *különös* részeként, minthogy minden emberi tevékenység eddig munka, tehát ipar, önmagától elidegenült tevékenység volt — *érzéki, idegen, hasznos tárgyak* formájában, az elidegenülés formájában, az ember *tárgyasult lényegi erői* állnak előttünk. Az olyan *lélektan*, amely előtt ez a könyv, tehát éppen a történelem érzékileg legjelenvalóbb, leghozzáférhetőbb része csukva van, nem válhatik valóságos, tartalmas és *reális* tudománnyá. Egyáltalában mit gondoljunk az olyan tudományról, amely az emberi munkának e nagy részétől *elkülön* elvonatkoztat és nem érzi önmagában a maga nem-teljességét, amíg az emberi működés egy kiterjedt gazdagsága nem mond neki egyebet, mint teszem, amit egy szóban meg lehet mondani: 'szükséglet', „közönséges szükséglet”? (Uo. 74. o.)

Mindebből következően *az emberi lét teleológiája és tárgyiasága csak egymással kölcsönös összefüggésben érthető meg*: a tevékenység célja olyan tárgy, amely további tevékenység eszközéül szolgálhat; a tárgy hatása pedig olyan tevékenység, amely további tárgyakat alkot. Emellett a tárgyi tevékenységnek azt az emberi specifikumát, mely szerint a célja független a benne részt vevő személyek létfenntartási szükségleteitől, csak a társadalmiság kontextusa értelmezi, amely a létfenntartásnak mint a társadalmi lét fenntartásának szükségletét objektív szükségszerűségként érvényesíti. Hasonlóképpen: a tevékenység tárgyának az az emberi specifikuma, hogy hatása független az esetleges meghatározottságaitól, csak a történetiség kontextusában értelmezhető, amely e hatások tárgyi-fogalmi közvetítő szféráját kialakítja, időről-időre feloldva ennek absztrakciós fokát, és belefoglalva a korábbi esetlegességek mögött újonnan felismert törvényszerűséget. A társadalmiság és a történetiség kontextusa teszi egyáltalán értelmezhetővé a tárgyi tevékenységnek és a tevékenység tárgyának az emberre specifikus eszmei komponensét.

Mindez átvezet az emberi lét másik két meghatározottságának strukturális vizsgálatához.

¹⁵ Az előbbieken jelzett áron, ti. úgy, hogy az akaratnak megfelelő természet, törvényszerűséget a termelőeszköz lényegeként elkülönítik a végtelen természettől, amely előbb-utóbb manifestálja az eszközzel szemben és magán az eszközön belül is azokat az esetlegesként kezelt természeti meghatározottságokat, melyektől mint az akaratnak meg nem felelőktől korábban absztraháltak.

A partikularitás szférája: a termelési viszonyok.

A történelmi materializmus minden emberi társadalmi strukturálódás ősforrásának és alapjának *a munkában kialakuló és a munka történelmi változásainak megfelelően átalakuló társadalmi viszonyokat tekinti.* A tevékenység-csere és a termékcserre viszonyai, a termelési feltételek elsajátításának és átörökítésének viszonyai képezik azt a partikularizációs szférát, amelynek változásai a történelmileg rögződött társadalmi képződményeket időről-időre felbomlasztják és az individuumok által elsajátított új társadalmi funkciókat történetileg átörökítik.

A társadalom struktúrája két komponensből tevődik össze: a termelési feltételek elosztási viszonyaiból és a termékek csereviszonyaiból.

A termelési feltételek elosztási viszonyai függetlenek a társadalom tagjainak vagy bizonyos tagjainak normatétélező akarától. E viszonyok objektív szükségszerűséggel meghatározottak, ám determináltságuk sohasem a természetörvény erejével, mindig csak történelmi szükségszerűségként érvényesül, amely a reprodukálódó termelési feltételek változásával együtt változik.

Ezért nem alkalmas a társadalmi státuszok elosztási viszonyainak pszichológiai interpretálására a freudizmus modellje sem fejlődésének korábbi, sem későbbi logikai etapján. A korábbi etapon Freud lényegileg úgy írja le a szocializáció mechanizmusát, mint tiltó normák külső szembeszegezését az ösztönlényként felfogott egyeddel. Ezzel szemben a családi nevelésben a szülők többnyire olyan normáknak szereznek érvényt, amelyek státuszokra objektíve érvényesek. Lehet persze arra hivatkozni, hogy a gyermeknek közvetlenül azokkal a normákkal van dolga, amelyek szülői követelményként állnak vele szemben, függetlenül a végső társadalmi forrásaiktól. Ha azonban nem haladunk az alapokig, akkor már itt, az ontogenezis kezdeténél vulgarizáló vagy eklektikus megoldásokra kényszerítjük a pszichológiát azoknak a bonyolultabb, alapvetőbb összefüggéseknek a magyarázatánál, amelyeknél a családi nevelésnek semmilyen közvetítő szerepe nem mutatható ki (pl. a kannibalizmust ma nem kell külön tiltania a szülőnek ahhoz, hogy a gyermek kerülje); másfelől azoknál, amelyeknél a legkövetkezetesebb családi nevelés sem tudja biztosítani olyan normák betartását a kialakuló személyiség részéről, melyeknek adott státuszra vonatkoztatva nincs objektív érvényességük (mint pl. a hazugságot vagy az agressziót tiltó normák esetében). Későbbi logikai etapján a freudizmus lényegileg úgy írja le a szocializáció mechanizmusát, mint amely filogenetikusan örökítődik át az egyén számára.¹⁶ Ezzel szemben a nor-

¹⁶ Voltaképpen Freud soha nem bírta megoldani azt az általa felfedezett ellentmondást, hogy a személyiséget belsőleg szabályozó normák olyan tartalmakat hordoznak ugyan, amelyek nem öröklődhetnek át filogenetikusan, viszont olyan érvényességgel, amelyek ereje nem származhat ontogenetikusan rögződött tapasztalatból. Így azután élete végéig ingadozott a kétféle megoldás között. *Az én és az ősvilági c.* munkájában filogenetikusan származtatja a regulatív tartalmakat, később, *A lélekelemzés legújabb eredményeiben* ismét, a szülői nevelést jelöli meg forrásul, úgy próbálva feloldani az ellenmondást, hogy kijelenti: „A szülők és a hozzájuk hasonló tekintélyek a gyermek nevelésében rendszerint saját felettesénjük előírásait követik. Bármilyen legyen is jelenleg a viszony énjük és felettesénjük között, a gyermek nevelése tekintetében igényesek és szigorúak. A szülők rendszerint elfelejtették gyermekkoruk nehézségeit és megelégszenek azzal, hogy azonosítani tudják magukat saját szüleikkel, azokkal tehát, akiktől éppen ők szenvedték el a szigorú korlátozásokat. Így a gyermek felettesénje nem a szülőknek, hanem a szülők felettesénjének mintaképe szerint épül fel. *Azonos tartalommal*

mák objektív érvényessége nem jelent egyszersmind abszolút érvényességet is. Lehet persze arra hivatkozni, hogy egy erkölcsi norma érvényessége nem jelenti feltétlenül a megtartását — ha a kísértés vagy az önző számítás a norma megszegésére csábít, a norma érvényességét még mindig tanúsíthatja a bűn elkövetésének nyomában fellépő lelkiismeretfurdalás. Ha azonban az emberi lét specifikumát nem igazi alapjainál ragadjuk meg, ez megint csak vulgarizáló vagy eklektikus megoldásokra kényszerítené a pszichológust ott, ahol a tényleges alapok megváltozásának a normatív regulációban mutatkozó következményeit kellene értelmezni: azt a lelkiismeretfurdaláshoz hasonló rossz közérzetet, a mely a termelési feltételekben végbemenő változás során egyre gyakrabban kíséri azokat a tetteket is, melyekben a regulatív normát betartják, s amely egy bizonyos ponton vagy neurózishoz vezet, vagy olyan katarzishoz, melynek eredményeként a norma az individuum számára érvényét veszti, és a továbbiakban azt lelkiismeretfurdalás nélkül szegi meg.

A társadalmi elosztási viszonyok szabályozásának kettős függetlensége — az önkényes külső normatételéstől és az emberi természet bármiféle belső kényszerként öröklődő törvényétől — csak a specifikusan emberi alaptevékenység kontextusában érthető meg. A szabályozás úgy történik, hogy a termelés reprodukálódó tárgyi feltételeinek elosztási rendszere a *termelőtevékenységnek* biztosítson optimális előfeltételeket. Ez annyit jelent, hogy az elosztásnak optimálisan kell biztosítania a célkitűzés és a célmegvalósítás hatásfokát: a) a termelési feltételeket olyan részekre kell tagolni, hogy mindegyik egység a neki megfelelő szintű partikuláris döntéshez (alapvetően a termelés megfelelő rész-céljának kitűzéséhez) optimálisan szükséges rendezett információmennyiséget szolgáltatson;¹⁷ b) az egyes partikuláris egységeket úgy kell egymás mellé és fölé rendelni, hogy valamennyi döntési instancián a kitűzött cél kockázatossága minimális mértékben fenyegetse a társadalmi lét elért színvonalának reprodukcióját, de maximális mértékben kiegészítse a döntés szubjektumát partikuláris létnívójának siker esetén jelentős emelésével; c) a partikuláris egységek integrációs módjával biztosítani kell a reprodukciónak és a kitűzött új céloknak olyan értelmű összekapcsolását, hogy a partikuláris egység csak az új célok megfelelően lebontott részének megvalósításával együtt

telítődik, hordozójává válik a tradicionának, mindazon időtálló értékelésnek, amit éppen ezen az úton ad át egyik nemzedék a másiknak." (1943, 80. o.; kiem. — G. L.) A Mózesban azután megint a filogenetikus átörökítés gondolatával találkozunk (másképp nem tudta volna saját elméletének keretein belül értelmezni az egyiptomi zsidó rabszolgák evidens „ráismerését” a Mózes által hirdetett új tanokra).

A megoldás kulcsa a *társadalmi átörökítés*, amelyet Leontyev az idézett művében vizsgál, megkülönböztetve azt mind a faji tapasztalatok filogenetikai átörökítésétől, mind pedig az egyéni tapasztalatszerzéstől.

¹⁷ A döntés mindig sztochasztikus jellegű, minthogy a végtelen világegyetem mozgásállapotára vonatkozó véges számú információ alapján történik. A döntéshez szükséges információmennyiség optimumát az a kibernetikai összefüggés határozza meg, mely szerint minél kevesebb információ áll rendelkezésre, annál kockázatosabb a döntés, viszont minél több információt kell feldolgozni a döntéshez, annál hosszabb időt követel ez a művelet: azokon az instanciákon tehát, ahol gyors döntéseket kell hozni, a leglényegesebb kevés számú információt kell szelektálni — ott viszont, ahol nagyfokú biztonságra kell törekedni, nagy mennyiségű információ feldolgozásához kell időt biztosítani.

Az információknak (a megismerési adatoknak) a termelőeszköz által történő rendezéséről a megismerésben betöltött eszközfunkció elemzése kapcsán már szóltunk. Ennek értelmében függ a termelőeszközök elosztási viszonyainak rendszere a különböző szintű döntésekhez szükséges információmennyiségtől.

legyen reprodukálható, miközben az új célok megvalósításának a partikuláris egységre osztott része nem esik egybe az ugyanezen instancián hozott döntések körével; d) a termelés partikularizált dologi feltételeit a megfelelően partikularizálódott személyi feltételekkel (képessegekkel) kell egyesíteni. Tehát a termelési feltételek tagolásának biztosítania kell az új célok optimális kitűzéséhez szükséges ismereteket és érdekeltséget, valamint a kitűzött célok optimális megvalósításához szükséges képességeket és kötelezettségeket. A partikularizálódás adott módját és a ráépülő státuszviszonyokat rögzítő regulatív normák addig érvényesek, amíg e viszonyok eleget tesznek a fenti követelményeknek. Amint új termelőeszközben absztrahálódott természeti törvényszerűség kapcsolódik be az ember oldalán a termelési folyamatba, ez azonnal megváltoztatja az optimális döntések feltételeit, ami a maga részéről az optimális végrehajtási feltételeket módosítja.

A társadalom egészére vonatkozó optimális döntések feltételei és az optimális végrehajtási feltételek tagolt társadalomban szükségképpen más partikularitáshoz tartoznak.¹⁸ Az új termelőeszköz mindig a végrehajtás oldalán realizálódik. Az elosztási viszonyok partikularitását a csereviszonyok totalizálják: a csere által mindenki elsajátíthatja a többi partikularitásnak megfelelő tevékenység termékét. A csere totalizálja az új minőségi fokot képviselő termelőeszközt is, amelyet az optimális döntési feltételek oldalán először a fennálló elosztási viszonyok keretei között próbálnak hasznosítani. Miután kitűnik ennek lehetetlensége, konfliktus keletkezik: egyik oldalon a társadalomnak az elosztási viszonyok rendszerében adott fennálló totalitása, amely a történetileg kialakított termelési feltételek megőrzését és reprodukálását biztosítja, de az új termelőeszközt nem tudja optimálisan hasznosítani — a másik oldalon egy olyan új totalitás szükségessége, amely az új termelőeszköznek megfelelne, de minthogy csak a fennálló elosztási viszonyokat megszüntetve létesülhetne, ezért létesítése kockáztatja a már kialakított termelési feltételeket. *A személyiségnek a konfliktusban való álláspontját alapvetően az a partikuláris státusz határozza meg, amelyet a termelési feltételek elosztási rendszerében elfoglal.*

A csere meghatározóan olyan objektumnak a cseréje, amely sajátos ismeretet hordoz az ember belső valóságáról. Sajátosságának megértéséhez a kulcsot a tárgyiség specifikus emberi jellegének kontextusa szolgáltatja. A tárgyba ugyanis mint céltudatos tevékenység termékébe valóságos emberi jelentéstartalmak épülnek, és ezek fejeződnek ki a tárgy szemlélője számára.¹⁹

Az antiintellektualista modell számára ez a tárgy által reálisan közvetített kommunikáció kettéhasad. Logikai fejlődésének első etapján megragadja, hogy az intuíción alapuló emberi tartalmat fedez fel a tárgyban, de nem gyanítja, hogy ennek reális előfeltételeként az emberi tartalom valóságosan belekerült a tárgyba.

¹⁸ Ez nem jelenti sem annak szükségszerűségét, hogy az egyik partikularitás a tiszta döntési, a másik a tiszta végrehajtási pólusként különüljön el, sem pedig azt, hogy az egyes individuumoknak sorsszerűen kell besorolódniuk az optimális döntés vagy az optimális végrehajtás partikularitása alá. Mindez már az elidegenedés fejleménye, amint erről később szó lesz. Itt csak az előbbi lágjegyzetben említett kibernetikai összefüggésről van szó.

¹⁹ Vö. Sztolovics *Эстетическое в действительности и в искусстве* (Moszkva 1957.) és Vanszlov *A szép problémája* (Gondolat, 1958). Ennek a tárgy által közvetített emberi tartalomnak a pszichológiai összefüggéseit részletesebben lásd *A szép pszichológiája* c. tanulmányomban.

A második etapon azután az interperszonális kommunikációt vizsgálja, figyelmen kívül hagyva a tárgyi közvetítést, amely pedig mindenféle kommunikációt közvetítő jelnek a prototípusa.²⁰

*

Az individuum társadalmi funkciója két komponensből tevődik össze: az ontogenetikus átörökítésben betöltött szerepből és a kooperációban játszott szerepből.

A személyiség kibontakozó képességei függetlenek a szerveiben veleszületetten adott természetes lehetőségektől²¹ — ezeket a másik személy (a mester) már kialakult képességei idomítják az önmagáéihoz hasonlóra. De magától értetődően a mester esetében sem a veleszületett képességeiről van szó, hanem a megfelelő képesség történelmi fejlődésének benne való lecsapódásáról. Az összefüggést ismét a tárgyiség kontextusában lehet csak helyesen értelmezni. A termelőeszköz saját anyagi szerkezetében rögzíti annak a képességnek történelmi fejlődési útját, amelynek meghatározott állomásaként megalkották és működtetik. A mester az így kondenzált történelmi képességet bontakoztatja ki az általa már ezt megelőzően elsajátított eszközön — a szocializálandó individuum e tevékenységet utánozva öröklíti ontogenetikusan a képesség fejlődésének adott stádiumát. Az ontogenetikus úton így szerzett képződmény ténylegesen a fajfejlődés bizonyos útjának eredményét rögzíti, amely nem egyedi tapasztalatként kondicionálódik, és nem is hosszas próbálkozás-sorozatból kristályosodik ki, hanem az individuum a történelmi próbálkozások vargabetűit levágva mindjárt az általánosított eredményt sajátítja el, amely ezután az öröklött tulajdonságok jegyei (mindenfajta kioltásnak ellenálló stabilitás, szintetikus és dinamikus jelleg stb.) szerint nyilvánul meg.

Az antiintellektualizmus modellje nem alkalmas az öröklés emberi specifikumának értelmezésére. A modell fejlődésének korábbi logikai etapján a tárggyal első ízben kapcsolatot teremtő individuumról feltételezték, hogy intuitíve nyilváníthat az addig ismeretlen tárgy belső lényegének megfelelő képességet. A tudományosság keretein belül ezt egyedül olyan előfeltevéssel lehetett megalapozni, hogy a váratlanul jelentkező képességek az individuummal veleszülettek, és az intuícióval csak lappangó állapotukból manifesztálódnak. A későbbi logikai etapon vizsgált interperszonális kapcsolatok csak a képességek közvetlen öröklésének értelmezésére voltak alkalmasak: a tanít-

²⁰ Itt a kommunikációval kapcsolatban korábban felvetett kérdés másik oldaláról van szó: akkor azt jeleztük, hogyan nyerhet az emberi megnyilvánulás mint jel (gesztus, vokalizáció) tárgyi jelentéstartalmat — itt az a kérdés, hogyan válhat a tárgy emberi jelentéstartalmat hordozó jellé.

²¹ Ez a függetlenség magától értetődően csak viszonylagos. Veleszületett szervi fogyatékoság csökkenti, egy bizonyos súlyossági fokon túl a szóban forgó szerv vonatkozásában ki is zárja az ontogenetikus átörökítés lehetőségét. Hogy azonban minden viszonylagossága mellett a függetlenség igen nagyfokú, ezt a legfrappánsabban éppen a jól szervezett gyógypedagógiai folyamatnak a szervi fogyatékoságok kompenzálásában elért eredményei, valamint a sérült szervek funkcióinak rehabilitálásában mutatkozó eredmények bizonyítják. Normális szervi feltételek esetében a veleszületetten adott természetes lehetőségek csak a Pavlov által idegrendszeri típusként összefoglalt paraméterek (idegi folyamatok gyorsasága, ereje és kiegyensúlyozottsága) tekintetében módosíthatják a szocializálódás folyamatában kibontakozó képességeket.

vány a mesterrel való kommunikálódás során utánzással kialakíthatja magában mindazokat a képességeket, amelyek a mesternél megnyilvánulnak. Nem tartalmaz azonban a modell semmilyen kiegészítő hipotézist annak értelmezésére, hogy az így átadott képesség hogyan összegez megfelelő történelmi fejlődést.

A történelmi fejlődés eredményeinek átörökítése partikuláris jellegű: a mester szerepében fellépő személy a termelőeszközökben rögzített történelmi eredményeknek az ő számára elosztott részét sajátította el, márpedig a továbbörökítésnek ez a bázisa. Minthogy ily módon az ontogenetikus átörökítés folyamatának bizonyos pontján a mester és a tanítvány közötti interperszonális kapcsolatnak mindkét pólusán ugyanaz a partikularitás fog egzisztálni, ez többé nem tesz lehetővé köztük termékeny együttműködést. A szocializáció primer kapcsolatai meglazulnak tehát, esetleg teljesen felbomlanak. A primer kapcsolatok elszakításával válik befejezett tényné az individuumnak *egyéniségként* való kialakulása. Ezzel egyidejűleg az individuum olyan kooperációs kapcsolatokat épít ki, ill. fogad el, amelyekben ontogenetikusan örökölt tartalmainak partikularitását totalitásként igazolhatja a másik személytől kapott elismerésben. Az elismerés nyújtja az individuum számára azt az emocionális formát, amelyben addigi életútjának felhalmozott tartalmai a maguk véletlenszerű egyediségében integrálódhatnak. Az elismerés elnyerésével igazolódik befejezett tényként az egyéniségnek *személyiséggé* alakulása.

Freudé a pszichológiatörténeti érdem, hogy az érzelmileg színezett interperszonális kapcsolatoknak, valamint az érzelmi kapcsolatok elszakításának jelentőségét a személyiség formálódására nézve felfedezte. Az általa adott értelmezésben azonban a felszíni analógiák annyira uralkodó szerepet játszanak, hogy a lényeges összefüggéseket végül is nem tudja tisztázni. Munkásságának első korszakában az elismerés viszonyát a felszíni analógiák alapján az anya és a fiúgyermek között fennálló, érzelmileg pozitívan színezett viszonyként értelmezte, a primer kapcsolatok egyéniségformáló megszakítását pedig mint éppen ennek a szexuálisként értelmezett viszonynak az apa beavatkozására történő megszakadását, az elfojtást. Minthogy ily módon későbbi időpontra helyezi az individuum egyéniségformáló leszakadásának aktusát, mint annak a kapcsolatnak a fennállását, amelyben az egyéniséget saját múltját integráló személyiségként ismerik el, ezért úgy véli, hogy a folyamat egésze a korai gyermekkorban végbemegy, benne az elfojtás mozzanata dominál, és eredménye egy többé-kevésbé dezintegrált képlet (a tudattalannak a tartományát azok a pszichikus tartalmak népesítik be, amelyek az integrációból kirekedtek). Freud későbbi megoldásában a primer kapcsolatról való leszakadás aktusa az őstörténetbe tevődik át, és az individuumban csak az apagyilkosságként és a fivérek szétszóródásának veleszületetten öröklött tudattalannal emlékeként van jelen, az elismerés mozzanatát pedig az apa megbocsátó gesztusa képviseli, amellyel a felettes én elfojtó működésének eredményességét nyugtázza. A felettes én és az ősvilági optimális egyensúlyának esetében itt az elismerés olyan individuumot illet, amely nem mutat dezintegrált arculatot, ellenben a felettes én kliséi szerint teljességgel uniformizált.

Az elismerés megértéséhez a kulcsot ismét a specifikusan emberi alaptevékenység kontextusa szolgáltatja: az elismerés alapja a személyiség részvétele a csoport közös termelőtevékenységében. Ez annyit jelent, hogy: 1. a csoportkohéziót reálisan a közös tárgyi előfeltételek teremtik meg, amelyek partikularitásuknak megfelelően építik be a csoportot a társadalmi totalitásba

—²² a közös tárgyi előfeltételekből meghatározott keretnormák adódnak, és a csoport egyes tagjainak elismerése mindenekelőtt e normák betartásától függ; 2. míg a keretnormák a tárgyi előfeltételek megőrzésére és reprodukálására irányulnak, addig egyszersmind bizonyos objektív lehetőséget is hordoznak önmaguk bővítésére — e közös lehetőség felismerése teszi a csoport közös célját, amelynek kitűzésében saját mértéke szerint elismerést nyer a csoport valamennyi tagjának addig felhalmozott ismeretkészlete és problémamegoldó képessége; 3. a közös cél megvalósítására irányuló kooperatív tevékenységben ki-ki elismeri a csoport másik tagjának szükségletét, amelynek mértéke szerint a tevékenység termékeit élvezni fogja; 4. a kitűzött cél tárgyi megvalósulásában elismerést kap a kooperáló tagok mindegyikének egyéni képessége.

Ilyen emberi feltételek között folytatott termelésre vonatkozóan állapítja meg Marx az elismerés lényegét elemezve: „Tegyük fel, hogy mint emberek termeltünk: Termelésében mindegyikünk *kettősen igenelte* önmagát és a másikat. Akkor én 1. *termelésemben tárgyasítottam egyéniségemet*, annak *sajátosságát* és ezért mind a tevékenység alatt, egyéni *életnyilvánítást* élveztem, mind a tárgy szemlélésében azt az egyéni örömet, hogy személyiségemet *tárgyi, érzékileg szemlélhető* és ezért *minden kétség felett álló* hatalomnak tudom. 2. Abban, hogy termékemet te élvezed vagy te használod, megvan *közvetlenül* az élvezetem egyrészt abban a tudatban, hogy munkámban *emberi* szükségletet elégítettem ki, másrészt hogy az *emberi* lényt tárgyasítottam és ennél fogva egy másik *emberi* lény szükséglete számára megszereztem megfelelő tárgyat, 3. hogy számodra a *közvetítő* voltam közötted és az emberi nem között, tehát te magad saját lényed kiegészítésének és önnönmagad egy szükséges részének tudsz és érzel engem, tehát mind gondolkodásodban, mind szeretetedben igazolva tudom magamat, 4. az én egyéni életnyilvánításomban közvetlenül megteremttem a te életnyilvánításodat, tehát az én egyéni tevékenységemben közvetlenül *igazoltam és megvalósítottam* az én igazi lényemet, az én *emberi lényemet*, az én *közösségemet*. Termelésein megannyi tükrök lennének, melyekből lényegünk világotna szembe” (*Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Id. kiad. 147. o.)

Az elmondottakból következően az *emberi lét társadalmisága és történetisége csak egymással kölcsönös összefüggésben érthető meg*: az ember történetileg alakítja ki létének azon feltételeit, melyek megosztásának társadalmi viszonyai e feltételek megőrzését és reprodukálását szolgálják — de az egyes partikularitások között olyan cserefolyamatok indulnak meg, amelyek újonnan termelt létfeltételeket tesznek általánossá, a történelmileg kialakultakat pedig a megőrzést és reprodukációt biztosító megosztási viszonyok alálásával kockáztatják; az individuum a szocializálás folyamatában ontogenetikusan örökli az emberiség történelme során kifejlesztett képességeket — de ahhoz, hogy az így öröklött potenciákat realizálhassa, egyéniségként le kell szakadnia primér interperszonális kapcsolatairól, és új kapcsolatok kiépítésével kell önmagát személyiségként elismertetnie. Emellett a történelmileg kialakult társadalomnak azt a specifikumát, hogy viszonyainak rendszere független tagjainak normatétélező akaratától, csak a tevékenység kontextusa értelmezi,

²² Sartre (*Critique de la raison dialectique*. Galimard, Párizs 1960. 50—51. o.) jogosan marasztalja el a csoportdinamika Lewin-féle elméletét, amiért figyelmen kívül hagyja a csoportnak mint partikularitásnak a totalizációs folyamatát, amiért „ahelyett hogy a történelem reális mozgását látná benne, már befejezett totalitásként hiposztazálja és realizálja a csoportot”. A kritika a többi csoport elméletre is érvényes.

amely saját objektív szükségszerűségét teszi a társadalom tagjainak akaratává. Hasonlóképpen a társadalomban jelenvaló történelemnek az a specifikuma, hogy eredményei az emberekkel veleszületett szervi lehetőségektől függetlenül öröklődnek, a tárgyiség kontextusában értelmezhető, amely a történetileg képződött potenciákat az emberi szervek szervesen meghosszabbításának ontogenetikusan örökölhető lehetőségeiként tartalmazza. A tevékenység és a tárgyiség kontextusa teszi egyáltalán értelmezhetővé a történelmileg kialakult társadalom és a társadalomban jelenvaló történelem anyagi jellegét.

A tevékenység, a tárgyiség, a társadalmiság és a történetiség tehát az emberi létnek egymással elválaszthatatlanul összefüggő meghatározottságai. Egymástól való elválaszthatatlanságukban teszik a társadalmi létet a szabadság szférájává: a termelőerők révén az ember hatalmat nyer a természetén, a termelési viszonyok révén pedig a társadalmon.

A szabadság azonban nem állapota a társadalmi létnek, hanem mozgási iránya: a világtörténelmi haladás folyamán az ember egyre inkább felszabadul a kényszerként érvényesülő természeti szükségszerűségek alól (beelértve saját létfenntartásának természeti kényszerét is) és az önkényként érvényesülő társadalmi esetlegességek alól (beleértve az egyéni életút esetlegességeiből adódó személyiségmegnyilvánulások önkényességét is.)

A szabaddá válás világtörténelmi folyamatának azonban az a paradox vonása, hogy éppen kényszerként jelentkező természeti szükségszerűség hatására indul meg. Természetadta jellegűek azok a — vérségi kötelék által összetartott — társadalmi csoportok is, amelyeket a természet rákényszerít arra, hogy megkezdjék birtokukba vevését. Ha ez a birtokba vétel eljut a földnek tulajdonként való művelés alá vetéséig, akkor a vérségi kötelékekhez újabb természetadta kötelék járul. A kétféle kötelék erősítheti egymást, azzá a stagnáló képletté stabilizálódva amely az ázsiai termelési módra²³ jellemző. Különleges történelmi feltételek között azonban a két kötelék kölcsönösen bomlasztani kezdi egymást: megindul a társadalom partikularizációjának történelmi folyamata.

Ezen a ponton a történelem eredeti paradoxona megkettőződik: a természetadta társadalmi kötelékek is természeti kényszer hatására indulnak bomlásnak és kezdenek a termelési viszonyok szerint átépülni. Így veszi kezdetét a szabaddá válás világtörténelmi folyamatának második nagy korszaka, az osztálytársadalomnak kora.

Az osztálytársadalmak korát végigkíséri az ellentmondás: *egyfelől egyre bővül a termelőerők közvetítő szférája, amelyben a természeti szükségszerűség az ember szabadságának szervévé válik — másfelől a termelőerők minden lényeges gyarapodása természeti kényszerként idézi elő a termelési viszonyok partikularitásának megfelelő átrendezését. Ezért bár egyfelől minden ilyen átrendezés a természetadta kötelékek lazulását és olyan társadalmi viszonyok kiépítését jelenti, amelyek az individualizálódott egyént személyiségként szocializálják — de másfelől a humanizált társadalmi viszonyok is természetadta kötelékek gyanánt rögződnek meg, amelyekkel szemben az individuum csak önkényben nyilváníthatja egyre teljesebben elnyert egyéniségét.*

„A társadalmi tevékenységnek ez a megrögződése, az, hogy saját termékünk . . . kinő ellenőrzésünk alól, keresztülhúzza várakozásainkat, semmivé teszi számításainkat — ez az egyik fő mozzanat az eddigi történelmi fejlődés-

²³ Vö. Tókei Ferenc: *Az „ázsiai termelési mód” kérdéséhez.* Kossuth, 1965.

ben.” (*Német ideológia*. Id. Kiad. 34. o.) A történelmi fejlődés második nagy korszakának ezt a mozzanatát jelöljük az *elidegenedés* fogalmával.

Az elidegenedés

Az utóbbi évek hazai és külföldi elidegenedés-vitáiban széles körű bizonyítást nyert az a történetfilozófiai értelmezés, amely az elidegenedést abból a történelmi fejleményből vezeti le, hogy *a tevékenységcsere kizsákmányolássá, a termékcsere pedig árucserévé alakul*. Az elidegenedésnek erre a gazdasági alapjára épül a politikai felépítménye: *a termelési feltételek elosztási viszonyait az államhatalom rögzíti, az ontogenetikus átöröklés funkciója a családban intézményesül — az előbbi a közös földterület, az utóbbi a leszármazási kapcsolatok alapján, tehát mindkettő természetadta módon alakul ki*. A gazdasági és a politikai elidegenedésre együttesen épül rá az ideológiai elidegenedés: *a tevékenység reális céljait a vallás rendszerében rögzített ideális célok helyettesítik, a tevékenység valóságos regulatív normáit pedig az erkölcs ideális normái*. Végül, bár a szakirodalomban nem szokásos, témánk szempontjából meg kell különböztetni az elidegenedésnek egy negyedik típusát, a pszichológiai elidegenedést: *a tevékenység valóságos objektumát a tudat, valóságos szubjektumát pedig az öntudat helyettesíti*.

Az elidegenedés minden konkrét osztálytársadalmi formációban más és más tünetekkel jelentkezik, ezeket esetleges helyi és történelmi adottságok is módosítják; a partikularizálódott társadalom különböző pólusai felé lényegesen más-más arcát mutatja. Mindezen sajátosságokon keresztül megnyilvánuló közös lényege azonban, hogy *az emberi lét minden lényeges meghatározottságát — teleológikus, tárgyi, történelmi és társadalmi jellegét — oly módon torzítja el, hogy az emberi lét kettéhasad a dehumanizált lét és az egzisztenciától megfosztott humanitás szférájára*. Emellett a dehumanizált emberi lét mozzanatai összeforrnak a még nem humanizált természet bizonyos képleteivel azt a látszatot keltve, mintha bennük is természeti meghatározottságokkal volna dolgunk: az ember természeti környezetével, amelyhez alkalmazkodnia kell, és belső természetével, amelyet változatlan szinten kell megőrizni és reprodukálni. Hasonlóképpen a lététől megfosztott humanitás tartalmai összeforrnak még meg nem valósított emberi eszmékkal, azt a látszatot keltve, mintha bennük is tiszta ideális meghatározottságokkal volna dolgunk: egyéni vagy egyéneletti eszmékkal, amelyek megvalósításáért mindent meg kell tenni, vagy amelyek megvalósulásáért nem lehet semmit sem tenni, csak reménykedni és vágyakozni.

Konkrétan az emberi lét egyes meghatározottságai tekintetében ezek az összefüggések a következőképpen jelentkeznek:

A teleológikus tevékenység kettéhasad a célkitűzés és a célmegvalósítás egymástól elválasztott mozzanatára: a lényeges célok kitűzése a kizsákmányoló osztály tagjainak vagy képviselőinek funkciója lesz, a célmegvalósítás tevékenysége pedig a másik póluson összpontosul. A tevékenység célját ennek következtében a kizsákmányoltak számára közvetlenül a létfenntartás kényszere fogja motiválni: e tevékenységükkel csak a létfenntartáshoz szükséges javakat tudják a maguk számára biztosítani, minthogy a terméktöbbletet a kizsákmányolók kisajátítják — a tevékenységet elmúlasztva pedig, a gazdasági vagy a gazdaságon kívüli kényszer mechanizmusa által, fizikai

létét veszélyezteti. A kizsákmányolt tevékenység továbbá azt a tendenciát mutatja, hogy alanya számára átalakuljon a célt kívülről meghatározó ingerre adandó reakcióvá.

Másképp választja el a cél kitűzését a megvalósításától az árucseré. A tevékenységet itt is a létfenntartás kényszere motiválja: minthogy az árucseré az egyszerű termékcsere-től eltérően nemcsak a többlettermékekre, hanem a létfenntartáshoz szükséges részre is kiterjed, ezért a lét reprodukációját csak a sikeres csere biztosíthatja. Ezzel szemben itt a cél nem szabja meg egyértelműen a megvalósításhoz vezető optimális tevékenységet, hanem ez véletlen próbálkozásokon keresztül, a piac korrekcióit figyelembe véve alakul.

Tehát a kizsákmányolás a kizsákmányolt osztály tagjainál és az árucseré a benne részt vevő valamennyi egyénnél elvont tendenciában olyan élettevékenységet alakít ki, amelynek szerkezete a behaviorizmus által értelmezett tevékenység-szerkezetnek felel meg. A megfelelés azonban csak látszólagos, minthogy itt nem eredendően természeti meghatározottságokról, hanem az emberi lét dehumanizált vonatkozásáról van szó.

A társadalmiság ugyanígy kettéhasad a partikularizáció és a totalizáció egymástól elválasztott mozzanatára. A termelési feltételek elosztási viszonyait a leglényegesebb vonatkozásokban állami törvények rögzítik, ezeknek a létfenntartás kettős kényszerével szereznek érvényt az egyes állampolgárokkal szemben: a törvények megszegése esetén a büntető szankciók az egyes individuumokat létükben fenyegetik, a törvények megtartása esetén viszont az államhatalom garantálja a társadalmi lét reprodukációjához szükséges feltételek (alapvetően az államhoz tartozó közös földterület) védelmét. A lét vagy nem lét kérdésének kulcsává tett törvény azután viszonylag konszolidáltabb korokban úgy jelent meg, mint amelynek érvényessége messze túlmutat a jogi kodifikálás esetlegességén, mint amely kategorikus és abszolút módon áthághatatlan. Ezzel szemben olyan korszakokban, amikor az állam hódító háborúkat folytat, vagy amikor az államon belül folyik erőszakos harc a hatalomért, a törvény úgy jelentkezik, mint emberi akarat többé vagy kevésbé önkényes tételezése, amelynek a tekintély szerezhet érvényt. Az elosztási viszonyokat rögzítő törvények kétféle megjelenési módjában egyaránt az a tény fejeződik ki, hogy a társadalmat egyik partikularitásnak mércéje szerint totalizálják. A hatalomért való harcnak és az új hatalom megszilárdításának korszakában a totalizálás új törvényei partikularis eredetüknek megfelelő arculatot mutatnak — a megszilárdult államhatalom törvényeiben már a totális jellegnek (az egész társadalmi lét védelmét és reprodukálódását biztosító jellegnek) adekvát arculat dominál. Ez utóbbiban az alávetett partikularitásnak meg kell szünnie, oly módon azonban, hogy a megszűnésben egyszersmind meg is őrződik. Egy ilyen megszűntetve megőrzött dinamikus tendencia a személyiségre lebontva szerfelett sajátos képletet jelent: olyan konfliktusnak az emlékét, amely a személyiség saját partikularitása és totalitása között zajlott és anélkül nyert megoldást, hogy a személyiség autonóm választás tárgyává tehetné volna és tudatos döntésével kathartikusan oldhatta volna fel. Analóg folyamat megy végbe ellenkező irányban: amikor a csereviszonyok az új termelő eszközöket kezdik totalizálni, az uralkodó osztály a maga partikularitásának megfelelően próbálja ezeket elsajátítani, miáltal ténylegesen partikularitását veti alá az új totalitásnak, anélkül hogy a kettő közötti konfliktusnak tudatában lehetnek és autonóm módon dönthetné el.

Másképpen választja el egymástól a szocializációt és az individualizációt a család intézménye. A családban alakulnak ki a szocializáció primer kapcsolatait, amelyekben az individuum az ontogenetikus átörökítés révén egyéniséggé alakul. Az egyéniségként való kialakulást ezeknek a kapcsolatoknak az elszakításával kellene befejezett tényné tenni. A családban azonban az individuum sajátos kooperációban is részt vesz, amelynek tengelyében a testi létnek és közvetlen feltételeinek reprodukciója áll — az individuum ebben a kooperációban nyilvánulva nyerheti el a másik személy elismerését, amelyben ő személyiségként igazolódik. Minél kizárólagosabb terepe az elidegenedett társadalomban a közvetlen tevékenységcsere és a benne való elismerésnek a család, annál szorosabban egyesíti magában az interperszonális kapcsolatok kettős funkcióját: az ontogenetikus átörökítését és az elismerését. A két funkció összefonódása a személyiség kialakulására nézve azzal a következménnyel jár, hogy az ontogenetikus átörökítés révén kialakult egyéniség önállósuló elszakadása egyszersmind attól a közegtől is elszakadást jelent, amelyben az individuum személyiségként nyilvánulhatna és ismertethetné el magát, másfelől az elismerés közegében való megmaradás egyszersmind az egyéniséggé válás befejezetlenségét jelenti. Itt ismét olyan konfliktusba keveredik az individuum, amelyet nem oldhat meg az elidegenedés körülményei között autonóm módon: nem dönthet autonóm módon úgy, hogy lemond egyéniségének fejlődését kiteljesítő önállósulásáról és megmarad az elismerés családi közegében, mert az államhatalom erőszakkal kényszeríti őt a társadalmi státuszával kapcsolatos elvárások teljesítésére — de másfelől úgy sem dönthet, hogy befejezett tényné teszi egyéniségformálódását az önállósulás aktusával és az idegen közegben próbálja magát személyiségként elismertetni, mert az ontogenetikusan öröklött képességek önálló működtetésének előfeltétele azoknak a tárgyi feltételeknek az öröklése, amelyek felett a családfő tulajdonként rendelkezik. Ha végül is a konfliktus olyan értelmű megoldást nyer — a személyiségnek kathartikusan feloldódásra lehetőséget adó tudatos döntése nélkül —, melynek értelmében az individuumot elszakítják a családjától, akkor a személyiség végül is nem nyeri el azt az integráltságot, amelyet csak az interperszonális kooperációban kapott elismerés nyújthat számára: individuális élettörténetének minden esetlegessége kívül reked a személyiségi integráción, minthogy az elismerés csak azokat az individuális jegyeket tünteti ki, amelyek a társadalmi státusz betöltéséhez szükségesek. Ha a konfliktusnak a személyiségtől függetlenül bekövetkező megoldódása ellenkező irányú, ha tehát a még nem örökölt családi vagyon nem teszi lehetővé az individuum számára, hogy egyéniségként elszakadjon a családtól, akkor a családfő elhúzóó hatalma alatt önállóan, egyéni kezdeményezéseit elfojtva engedelmeskedő személyiségeképpel alakul ki. Mindezeket a torzulásokat sajátos módon színezhetheti az ontogenetikus átörökítés és az elismerés funkciója szempontjából egyaránt esetleges az a tény, hogy a család alapfunkciója a testi létnek és közvetlen feltételeinek reprodukciója.

Tehát *a társadalmiság elidegenedett intézményei, az állam és a család elvont tendenciájukban a társadalmi viszonyok olyan szerkezetét rögzítik, amely a szocializálás viszonyaival kapcsolatos freudi interpretációnak felel meg.* A megfelelő azonban itt is csak látszólagos, minthogy itt sem eredendően természeti meghatározottságokról, hanem az emberi lét dehumanizált vonatkozásairól van szó.

„Freud pusztán naturalisztikus módon, vagyis nagyon egyoldalúan, elidegenedtségében képes megragadni az embert és ennek az elidegenedett-

ségnek fenomenológiáját nyújtja” — írja Hermann István (Id. mű 39. o), megadva ezzel a megállapítással nemcsak a freudizmus megfejtésének, „talpára állításának” kulcsát, hanem a behaviorizmusét is. Mindkét modell valóságos emberi fenoménokat értelmez, minthogy azonban ezt a történelmi materializmus által felfedezett összefüggések ismeretének híján teszi, ezért spontán módon természeti analógiákhoz nyúl ott, ahol objektív külső vagy belső determinánsok jelenlétét tapasztalja.

Valójában a természeti lét és az elidegenedett társadalmi lét megkülönböztetésének itt mind elméleti, mind gyakorlati jelentősége igen nagy. A szóban forgó jelenségek ugyanis előzményeikként és következményeikként olyan kísérő tünetekkel járnak együtt, amelyeket a megfigyelés vagy a kísérlet kimutathat ugyan, de összefüggésüket a szóbanforgó fenoménokkal — vagyis éppen lényeges összefüggésüket — nem tárhatja fel önmagában az empiria, csak a ráépülő helyes interpretáció. A lényeges összefüggések elméleti feltáratlansága pedig tévútra viheti a pszichológia gyakorlati alkalmazását. Egészen más gyakorlati konklúziók adódnak pl. abból a felismerésből, hogy patogén hatással van a munkásra, ha egész tevékenysége monoton ingerekre adandó monoton reakciókból áll, mint abból az értelmezésből, amely rendellenesnek tekint minden olyan munkatevékenységet, amelyben nem szerepel a létfenntartás kényszerétől független alkotó célkitűzésnek és a képességet kifejtő célmegvalósításnak valamilyen mozzanata, amelynél tehát a cél egészében külső ingerként van megadva, amelyre begyakorlott módon kell reagálni, bármilyen bonyolult elemekből álljon is a külső inger és az egyértelműen hozzárendelt reakció. Ugyancsak más a gyakorlati konzekvenciája annak a felismerésnek, mely szerint a szocializációnak patogén hatása van, mint annak az értelmezésnek, mely szerint a patogén hatás onnan ered, hogy az individuumot természetadta (azaz tulajdonképpen dehumanizált) társadalmi képletekben szocializálják, méghozzá anélkül, hogy előzőleg individualizációs folyamata befejezetté vált volna és autonóm módon, tehát kathartikusan dönthetné el a maga számára a szocializáció és az individualizáció, a partikuláció és a totalizáció között ismételtén megújuló konfliktusokat.

A gazdasági és a politikai elidegenedésnek tulajdonképpen ilyen szükségyszerű kísérő tüneteit alkotják az ideológiai és a pszichológiai elidegenedés jelenségei.

Amikor a kizsákmányolás kettéhasítja a teleológikus tevékenységet a célkitűzés és a célmegvalósítás egymástól elválasztott mozzanataira, lehetőség teremődik az egyik, ill. a másik mozzanat eszmeiként való transzcendálására: az előbbi esetben transzcendens eszmei célt tételeznek, amelyet az embernek kell megvalósítani, az utóbbi esetben az emberi célok azok, amelyek megvalósulását transzcendens eszmei erőktől remélik. Hogy milyen tényezők teszik szükségyszerűvé ennek az elvont lehetőségnek a realizálását, közelebről, hogy milyen személyiségpszichológiai közvetítő mechanizmusok vezetnek a gazdasági kizsákmányolástól a vallásos ideológiához, ez jelen munka egyik alapproblémájaként egy későbbi tanulmányban kerül majd részletesebb megvilágításra.

Hasonlóképpen vezet a társadalom partikularizációjának és totalizációjának elidegenedése az államhatalomban a társadalmiság e mozzanatainak eszmeiként való transzcendálására: transzcendens erkölcsi normarendszert tételeznek, amelyhez minden egyes embernek igazítania kell viselkedését, függetlenül attól a partikuláris helytől, amelyet a társadalmi viszonyok

rendszerében elfoglal, továbbá tételezik az ember transzcendens fogalmát, amelyet minden egyes ember csak partikularitásának mércéje szerint merít ki.

Az árucserre elszakítja egymástól az objektum megismerő és gyakorlati funkcióját a tevékenységben: az objektum mint használati érték tölti be a funkciókat — az árucserre a csereértéket iktatja e funkcionálás menetébe. Az absztraktságában is konkrét termelő eszköz mint használati érték helyett a teljességgel elvont, mennyiségi, formális jellegű csereérték lép fel mind a megismerés, mind a gyakorlat egyetemes közvetítőjeként. Valóban, az árucserre elidegenítő tendenciáját absztrakt tisztaságában véve: aki a különféle tárgyaknak a csereértékre vonatkoztatott paraméterét ismeri, az éppen a tárgynak adott viszonyok közötti lényegét ragadta meg, ti. azt, ami lehetővé teszi, hogy a tárgyat az adott viszonyok között célszerűen funkcionáltassa — másfelől akinek bizonyos mennyiségű csereértéken hatalma van, az adott viszonyok között akarataát a megfelelő arányban bármely tárgyon érvényesíteni tudja. Ily módon az árucserre hatására kialakul az elidegenedett tudat, amelyben a tárgyakat elvont formák helyettesítik és elvont akarat képviseli. Az előbbi szimultán, az utóbbi szukcesszív tagolását nyújtja a tárgyi világnak, de úgy, hogy a tárgyak minden konkrétsága e tagoláson, azaz a tudaton kívül reked. Amennyiben mármost akár valamilyen szükséglet irányul a tárgyra, akár valamilyen képesség kapcsolódik hozzá mint tevékenység tárgyához, ezek objektuma mindenkor éppen a konkrét használati érték, úgy hogy az ilyen szükségletek tudattalanként, az ilyen képességek az akarat számára hozzáférhetetlen képződményként alakulnak ki az árucserére épülő társadalom tagjában.

A családi kapcsolat azt a funkciót idegeníti el, amelyet a másik személy az ontogenetikus átörökítésben és kialakult egyéniség személyiségként való elismerésében betölt. A másik személy mint sokoldalú társadalmi kapcsolatok potenciális alanya tölti be ezeket a funkciókat — a család természetadta kapcsolatot iktat közbe. Az ontogenetikus átöröklés eredményei ennél fogva biológiailag örökölt képességekként jelentkeznek, hiszen a gyermek végül is lényegileg szüleinek a képességeit öröklő — másfelől az elismerés a család specifikus termelőtevékenységében, a testi létnek és közvetlen feltételeinek újratermelésében való kooperációhoz kapcsolódik. A család elidegenítő tendenciáját absztrakt tisztaságában véve: a természetadta kapcsolaton kívül reális interperszonális kapcsolat nem létezik — a másik személy fentiekkal analóg megnyilvánulásai csak az öntudat elidegenedett képződményeiként rögződnek. Így a másik személy képességnyilvánítása olyan identifikáció helyett, amely az utánzásban jelentkezik és a nyilvánított képesség ontogenetikus örökléséhez vezet, mindössze együttérző identifikációt vált ki az individuumból: az egyén öntudatában az azonosulást a másik személy sikerében való érzelmi feloldódás képviseli. Hasonlóképpen a másik személy részéről történő elismerés sem a tevékenységben megnyilvánuló személyiséget illeti, csak a személyiség múltbeli élettevékenységének az emléket: az öntudatban az elismerés integrálja az emlékeket egyfajta, a múltra vonatkozó önismeretté. Az elidegenedett öntudatban a személyiséget ezek az elvont emléktartalmak képviselik és a másik személlyel való azonosulás elvont érzelme helyettesíti — az előbbi szukcesszív, az utóbbi szimultán integrációját nyújtja a személyiségnek, de úgy, hogy a személyiség minden konkrétsága kívülreked ezen az integráción, azaz az öntudaton. Így az ontogenetikusan örökölt tényleges képességek éppannyira öntudatlanként rögz-

zódnek meg a családi elidegenedés körülményei között, ahogyan a tevékenység-cserében való résztvétel indítékai érzelmi feloldódás nélkül érvényesülnek.

Tehát az ideológiai és a pszichológiai elidegenedés — elvont tendenciájában — a tudatnak, ill. az öntudatnak olyan individuális és kollektív képződményeit alakítja ki és rögzíti meg, amelyek az eszmei képződmények intellektualista, ill. antiintellektualista interpretációjának felelnek meg. A megfelelés azonban ezúttal is csak látszólagos, minthogy nem eredendően ideális meghatározottságokról van itt szó, hanem az emberi lét egzisztenciájuktól megfosztott vonatkozásairól. A spiritualizmus tehát az elidegenedésnek ugyanazt a fenomenológiáját nyújtja, csupán másik oldalról szemlélve, mint a naturalizmus.

*

Az elidegenedett viszonyok konkrét rendszere történelmi korszakokként és társadalmaként más és más. Míg az ókorban és a középkorban pl. a politikai és az ideológiai elidegenedés volt a meghatározó a rendszeren belül, addig az újkorban a gazdasági és a pszichológiai elidegenedés vált dominánssá. Ezen belül pl. az antik poliszban az államiságból eredő elidegenedés tendenciája túlsúlyban volt a család természetadta megkötöttségeinek tendenciájával szemben, ahogyan az európai feudalizmusban a vallási elidegenedés dominált az erkölcsi elidegenedéssel szemben; a klasszikus kapitalizmus korszakában a kizsákmányolás is árucseréként jelentkezett; a pszichológiai elidegenedésen belül a modern tömegmanipuláció térhódításával az öntudat elidegenedése kezd túlsúlyra jutni stb. Az egyes korszakokban és ezen belül az egyes társadalmakban az elidegenedés domináns és alárendelt tendenciái rendszerbe épülve jelentkeznek, amelyen belül azonban egyik tendencia sem nyilvánul soha abban az elvont tisztaságában, ahogyan a fenti elemzésben vizsgáltuk.

Amilyen mértékben bizonyos korszak bizonyos társadalmán belül bizonyos rétegnél érvényesül az elidegenedés egy-egy absztrakt tendenciája, olyan mértékben érvényes adott feltételek között az a személyiség-modell, amely a szóban forgó tendencia fenomenológiáját adja. A pszichológiának tovább kell haladnia az ilyen, abszolút módon fogalmazott és relatív érvénnyel bíró fenomenológiáktól a személyiség olyan dinamikus modelljéhez, amely nem az elidegenedett ember pszichológiájának ilyen vagy olyan felszíni összefüggésére épül, hanem az elidegenedéstől független lényeges antropológiai összefüggésekre, amelyek az elidegenedés minden történetileg és társadalmilag konkrét rendszerében konkrét módon érvényesek, az elidegenedés likvidálásával pedig érvényességük abszolúttá válik.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ МАРКСИСТСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Ласло Гауи

В введении статьядаёт характеристику тем четырем психологическим моделям личности, о которых сложилась иллюзия, будто ими разработана марксистская психология: бихевиоризм показал личность как детерминированную своей деятельностью; фрейдизм исследовал социальные связи личности; интеллектуализм проанализировал личность в ее предметной обусловленности; антиинтеллектуализм толковал личность как исторический продукт собственного саморазвития.

Марксистская антропология представляет человеческое бытие детерминированным человеческой деятельностью, вещественными продуктами этой деятельности, а также общественно-исторически. Однако, структура специфически человеческой деятельности не тождественна структуре деятельности, исследуемой бихевиоризмом, а является по своей сущности деятельностью, направленной на производство средств производства. Подобно этому, специфически человеческая функция предмета также не тождественна предметной функции, исследуемой интеллектуализмом, а является по своей сущности средством производства средств. Далее, построение общества также не тождественно той структуре общества которую имплицитно фрейдизм, а состоит по своей сущности из отношения распределения предметных условий производства и из отношений кооперации в производственной деятельности. И, наконец, толкование человека как продукта истории также не тождественно тому, что имплицитно антиинтеллектуализм, а его сущностью является исторически унаследованные объективные и субъективные производительные силы.

Статья показывает, что четыре исследованные модели психологии личности являются психологической феноменологией отчуждения.

THE ANTHROPOLOGICAL PRESUPPOSITIONS OF MARXIST PSYCHOLOGY

by L. Garai

In the introduction of the study we find a description of the four models of the psychology of personality about which there is an illusion that the Marxist psychology is elaborated in them: behaviourism examined the personality as one determined by its activities, Freudism dealt with the social relationships of persons, intellectualism analysed the personality in its objective determination, and finally the anti-intellectualism explained the personality as a result of its own development. The Marxist anthropology considers the human being to be determined by the human activity, by its objective products, by society and history. Nevertheless the structure of the specific human activity is not identical with the structure of the activity examined by the behaviourism; it is the productive activity of the means of production.

Similarly, the particular human function of the object is not equivalent with the objective function studied by the intellectualism; considering its essence it is the instrument of the activity producing instruments. Besides, the structure of society is not the same as the social structure implied by Freudism, it is combined of the distributive relations of the objective conditions of production and of the cooperative relations of productive activity.

Finally: Man's being a historical product does not mean an identity with the implications of anti-intellectualism; it is rather a result of objective and subjective forces of production transmitted historically.

It appears from the study that the four models of the psychology of personality constitute the psychological phenomenology of estrangement.

„Mintha az egész élet félreértés,
mintha a kacagás sírás volna.”
Sören Kierkegaard: *Vagy-vagy*.

Létezni vagy gondolkodni?*

ROZSNYAI ERVIN

Ha szabványosan akarnánk osztályozni a filozófiai tehetség típusait, azt mondhatnánk, hogy vannak összefoglaló elmék, akik — mint Bruno vagy Hegel — megírják egy lezáruló korszak epilógusát, s vannak, akik a jövőt igyekeznek elélni vetíteni. A valóság természetesen nem ismer ilyen szigorú elhatárolást: a történelem zárszavai előszavak is, a kezdet pedig mindig befejezés. A megkülönböztetés mégsem egészen alaptalan, s megmagyarázza miért léphet ki holtá után néhány nagy tehetség a halotti csendből, amely életében körülfogta.

Más kérdés, hogy a halhatatlanságra születik-e újjá a halott, vagy csak kísérteti jár fel éjféltől kakasszóig az elmúlás és a hajnalra készülődés óráiban. A személyes képesség — a valóság rejtett alakzatainak felfedezője — egymagában nem dönthet erről, pontosabban szólva, nem annyira a mértékével, mint inkább a tartalmával dönt. Assisi Ferenc, amikor rökönainak nevezte himnuszában a napot és a holdat, a szeleket és a folyókat, ember és természet egységének első megfogalmazásával egy jóval később kibontakozó forradalom előhírnökeként lépett fel, mulékony legendák helyett a történelemre bízva magát, amely mindvégig megőrzi törvényszerű főirányának kialakítóit. Léteznek azonban fonák tehetségek is, akik csak a halál, a rothadás jegyeire figyelnek fel korábban, mint mások, s borzongva pillantják meg koruk erőteljes fejlődése mögött az összeomlás lappangó előjeleit.

Az egyéni lét határai nem azonosak az élet biológiai határaival. Ha az „*emberi*” a „*társadalmi*” szinonimája, valódi életünk időtartama egybeesik a társadalmi tartalomával, amelyet művé tárgyiasítunk. Az ember addig él, amíg teljesítményét a társadalom saját alkotóelemeként tartja fenn: jegyezzük meg közbevetőleg, hogy a halálfélelem, amellyel eddig csupán a neves vagy névtelen hősök, a kivételek birkóztak meg, valószínűleg egyetemesen leküzdhető lesz, amikor a tevékenységek összességét értelmes közösségi célok hangolják majd össze, és a biológiai lét adekvát módon mint az ember társadalmi lényegének alárendelt funkció fog tükröződni a gondolatok és érzelmek világában. De az emberi lét ettől a felismeréstől függetlenül is a műhöz kötődik, s ez a fonák tehetségre nézve éppoly érvényes, mint az igazira. A fonák tehetség jóformán észrevétlen marad, amíg a bomlás is alig vehető észre, majd kétes diadallal lép elő az ismeretlenségből, mihelyt az agónia megkezdődik.

* Részlet Aradi Nóra, Csala Károly, Maróthi János és Rozsnyai Ervin *Széttört világ* című, a Magvető Könyvkiadónál megjelenő könyvéből, mely a burzsoá világnézet és kultúra válságával foglalkozik.

Sören Kierkegaard dán teológus a kapitalizmus tavaszán élte át osztálya elkerülhetetlen pusztulását. Írói munkásságáról életében alig vettek tudomást a mi századunkban lett a polgári értelmiség egyik legolvasottabb filozófusává; mint a burzsoá társadalom hanyatlását legátfogóbban kifejező eszmék ősforrása. Sikerének időpontját az indokolja, hogy a gondolataiban sűrűsödő tragikum az első világháború alatt és az azt követő évtizedekben kerítette hatalmába az értelmiségi köröket, a középkori járványok fékezhetetlen gyorsaságával. A térhódításához persze más is szükséges volt. A művészi és filozófiai tehetség azért képes eszmei anyagának társadalmi érvényű megformálására, mert társadalmi tartalmakat asszimilál személyes élettartalmakká. Csak az élmény erejével ható tapasztalat éri meg, hogy filozófiává legyen, s Kierkegaard filozófiáját az élmény szenvedélye hevíti.

Egy filozófia értékének lehetséges határai közvetve a társadalom termelési módján, közvetlenül az általánosítás alapjául szolgáló tapasztalati anyagon, a gondolkodó személyes képességein és osztályálláspontján múlnak. Tágabbak lesznek ezek a határok, ha a tapasztalat személyes voltában is általános, szűkebbek, ha általánosságában is korlátozottan megánjellegű. Kierkegaard tipikusan magánember: az volt még a halálában is, amikor hívő keresztény létére megtiltotta, hogy lelkész, egy „kifelé” forduló, társadalmi intézmény képviselője keresse fel halálos ágyánál; életének legtöbbet emlegetett élménye pedig az a triviálisan egyéni érdekű esemény, hogy felbontotta eljegyzését menyasszonyával, Regina Olsennel.

Az eljegyzés felbontása Kierkegaard egyik főtémája. Írásainak jórésze variáció erre az egyetlen témára, amelynek túlságosan is részletező előadása olykor visszataszítóan idegen a társadalmi érdeklődésű olvasótól. Nem volna az, ha a magánügynek közérdekű tartalma volna — de az általános érvényű tartalom az adott esetben a végletesen elszigetelődő privát ember, akivel a burzsoá éppen azért vállal közösséget, mert nincs köze hozzá. Kierkegaard szerelmének és filozófiájának társadalmi mondanivalója a társadalmonkívüliség, közösségi tartalma a magány, általánossága az általánossal való összemérhetetlenség.

Paradox helyzet, ha a magánügy azért válik filozófiai közüggé, mert annyira légmentesen zárkózik el az általánostól, hogy kitenyészti magában az elzárkózás legáltalánosabb sajátosságait. Kierkegaard filozófiai paradoxonjai nem egy bizarr fantázia, hanem a megkerült valóság termékei, pontos gondolati tükörképei az ésszerűtlenség dialektikájának, amely az elfolyó véletlent, a megismételhetetlen egységiséget kényszerű törvénné rögzíti. Kierkegaard nem kitalálta, hanem élte és megszenvedte a paradoxont — átélte eljegyzése felbontásában, s a személyes élményt egy későbbi korszak széthulló értelmiségének filozófiájává formálta.

Miért szakított a fiatal dán teológus Reginával, akit szeretett? Világos választ sohasem ad erre. Sőt: készakarva az allegóriák homályába burkolja az okokat, s a ködösítés magyarázatául egy régi történetet idéz kedvelt romantikus szerzőjétől, Hamanntól. Amikor Tarquinius Superbus fia követet küldött apjához, megkérdezve, mit tegyen egy elfoglalt város lakóival, a király a követet palotája kertjébe vezette, s ott leütötte a legnagyobb pávák fejét, így adva tudtára fiának, hogy végeztesse ki a város főembereit — azt akarta ugyanis, hogy az üzenetet csak a fia értse. Kierkegaard is csak az értőknek szánja üzenetét — az *abszurdum* „értőinek”, akik a logikai képtelenségekben nem a gondolkodás gyengességének, hanem a hit erejének bizonyítékát látják.

Az *abszurdum* Kierkegaard szerelmének filozófiai tartalma és filozófiájának központi gondolata. A szakítás Reginával nem minősülhetne többnek érdektelen magánügynél, ha nem volna más oka, mint a vőlegény fizikai alkalmatlansága a házasságra, vagy ahogy ő mondja nem minden fellengzés nélkül, „az egyetemes megvalósítására”; Kierkegaard azonban felfedezi a maga keserű egyéni sorsában az általánost, eszmény és valóság kettészakadását, amely az első világháború nyomán lesz a polgári értelmiség mind szélesebb rétegeinek alapélményévé. Néhány embert zsenivé, hőssé, költővé tett a lány — írja filozófusunk —, de nem az, amelyek az övé lett: azzal csak az államtanácsossáig vagy a tábornoki rangig vitték. Könnyen felismerhetjük itt a heideggeri „das Man” csiraformáját, „autentikus” és „nem-autentikus” emberi lét ellentétét, azt a modern, visszajára fordított Midás-legendát, amely azt tartja, hogy az eszmény értékét veszti a valóság érintésétől. De szabadságunknak előfeltétele, hogy eszményeink megvalósíthatók legyenek, s az ember önmagát szórna szét a semmibe, ha attributumáról, a szabadságról lemondana. Hogyan óvja meg eszményeinek ragyogását, amikor a társadalmi lét rutinná fakult, valóságukat, amikor a valóság eszménytelen és az eszmények valótlanok? Az ésszerűtlen kérdésre vagy ésszerűtlen választ adunk, vagy magát a kérdést vetjük el társadalmi alapjával egyetemben. Kitartani mellette annyi, mint lázadozva, az ésszerűtlenség tudatával és fájdalmaival, de végeredményben mégiscsak belenyugvással vállalni az abszurd választ és az abszurd társadalmat. Az eszménytelen valóság közepette az eszmény nem őrződhet meg másutt, mint a világtól elrejtőző szubjektivitásban, ahol valótlan marad; csak valótlanul valóságos, csak lehetetlenként lehetséges, csak a reménytelenség állapotában varázsolhatja elő a remény illúzióját. *Az abszurdum az emberi szabadság létformája* — ez a magva, rendszerező elve Kierkegaard gondolatainak.

Rendszerező elvről beszéltünk, holott Kierkegaard elvi ellensége minden rendszernek. Miért? Mert a rendszer az eszmék logikai lánc, a logika pedig a tárgyra, a külsőre irányul — az egyén azonban olyan abszurd kérdésekkel találja magát szemben, amelyekre hiába várna választ a tárgyi világtól. Az abszurdum nézőpontjából a világ lényegtelen külsőség, „autentikus” létünk akadálya, s az igazság a szubjektivitásban, a bensőségesen egyéniben keresendő, hiszen annyira képtelen, hogy csak a logika ellenére, a hit, az átélés segítségével ragadható meg, nem viseli el a tárgyi lét és az általánosság szilárd formáit. Az emberi lét logikátlansága Kierkegaard-t nem a képtelen valóság, hanem a logika elutasítására ösztönzi, s a logikai ellentmondások fenntartása, amelyben a kibékíthetetlen társadalmi ellentmondásokkal való lázongó megbékélés fejeződik ki, útját állja a filozófiai rendszeralkotásnak. Elismerésre méltó gondolkodói következetességre vall, hogy a logikai rendszer és az abszurdum poláris ellentétének ismeretében Kierkegaard tudatos harcot folytat a filozófiai rendszerek, kiváltképpen a hegeli rendszer ellen, s filozófiai eszméinek megfogalmazásához is inkább művészi, mint tudományos eszközöket vesz igénybe. Ezek az eszmék azonban, bár nem kapcsolódhatnak egységes rendszerré, szétszórtságukban sem nélkülözik a belső összefüggést, mert az abszurdum gondolata maga köré tömöríti és átvilágítja őket. Így talán nem lesz önkényes eljárás, ha megkíséreljük Kierkegaard filozófiájának főbb motívumait rendszerezni.

Hegel bírálata

A hegeli filozófia a polgári gondolkodás klasszikus korszakának záróköve; senki sem kerülheti meg, aki tovább akar haladni, és a történelem új kérdéseire keresi a megoldást. Az 1830-as évek forrongásai, a nagy 48-as forradalmak előkészületei leleplezik a hegeli eszmevilág alapvető gyengeségét, rendszer és módszer ellentmondását, s rövid időn belül az is kiderül, hogy ez az ellentmondás nem szüntethető meg egyik vagy másik tagjának kikapcsolásával. A hegeli dialektika annyira összeforrt az idealizmussal, hogy „istentelenítve”, ateista alakban sem tesz szert társadalmi hatékonyságra, nem válhat a világ megújításának eszközévé; az objektív idealizmus pedig azért veszti el időszerűségét, mert racionális tartalma túlságosan kevés a munkásosztály, a soron levő társadalmi fordulat hivatott főszereplője számára, de túlságosan sok a burzsoának, aki egyre inkább szem elől téveszti a dolgok logikáját, s megváltozott társadalmi létét csak új típusú, szubjektivistá mítoszokban tükrözheti. Nem a hegeli filozófia egyes elemeinek kiragadására van tehát szükség, hanem gyökeresen új filozófiára, jóllehet az új filozófia éppoly kevéssé szakíthatja meg a folytonosságot a gondolkodás történetében, ahogyan anyagi gyökerei sem a semmiből, hanem a meglevő létfeltételekből nőnek ki. A folytonosság azonban kétféle lehet: vagy a korábbi előremutató törekvések folytatása, vagy a történelem főirányával ellentétes, negatív mozzanatoké. Kierkegaard a reakciós polgári hagyomány örököséként, és — különösen 1848 után — az *ellenforradalom tudatos védelmezőjeként* száll síkra Hegel ellen, hogy a burzsoázia új helyzetének megfelelően kiteljesítse Hegel konzervativizmusát és kiírta forradalmiságát.

A hegeli filozófiának a *Fenomenológia* a szülőhelye, mert a történelem a lényege: a társadalmi mozgás objektív törvényszerűségének tapasztalata tágul az önmozgást végző, fejlődő világ-egész gondolatává. A fejlődés az összefüggő mozgásállapotok immanens törvényektől szabályozott, meghatározott irányú egymásutánja. Ez az egyetemes önmozgás — a dialektika — a hegeli világkép magva, benne összpontosul Hegelnek a kor kérdéseire adott minden válasza és filozófiájának belső ellentmondása. Kézenfekvő, hogy aki Hegelen túl akar lépni, annak elsősorban a német filozófus mozgáseméletét, dialektikáját kell megvizsgálnia. Így járt el Marx is, Kierkegaard is, bár ellentétes szándékkal és eredménnyel, s teljesítményük már csak azért sem mondható egyenértékűnek, mert Marx a *Jogfilozófia* bírálatával kezdve, föllette a hegeli gondolatrendszer politikai-társadalomelméleti háttérét, amely Kierkegaard érdeklődési körén mindvégig kívül maradt. Marx és Kierkegaard bírálatának azonban vannak egyező vonásai is. Mind a ketten a dialektikus idealizmus gyenge pontját, módszer és rendszer konfliktusát támadják, kimutatva, hogy a logikának nincs önmozgása.

Kierkegaard abból indul ki bírálatában, amit Trendelenburgtól tanult. A tiszta lét fogalma — mondja Trendelenburg —, éppúgy, mint a semmié, önmagával azonos, tehát nyugvó, s ha a gondolkodás két nyugvó képzet egységéből keletkezést vezet le, azt nyilván maga csempészte ebbe az egységbe. Ugyanez a helyzet a „valami” és a „más” dialektikájával is. A „valami”, korlátozott lévén, Hegel szerint tagadást tartalmaz, feltételezi a „mást”, a határon túli létet. Miután a határ nélkülözhetetlen eleme a „valaminek”, ez a „mást” mint saját mozzanatát foglalja magába, bensőleg egy vele, azaz átcsap a „másba”. De a „valami” átmenete a más létbe — veti ellen Trendelen-

burg — nem következik annak összehasonlításából, ami a határon belül és kívül van, mert az összehasonlításban mindkettőt statikusnak gondolják. A premisszák szerint a „más” nyugalomban van a „valami” mellett, illetve tulajdonképpen benne, így a mozgásnak, az átmenetnek nincs alapja sem a „valami”, sem a „más” fogalmában.

Semmiféle reflexió nem idézhet elő mozgást — ebben foglalhatjuk össze Kierkegaard nyomán Trendelenburg kritikai észrevételeinek lényegét, s a továbbiakban átadjuk a szót a dán gondolkodónak. Hegel — írja — minden mozgást a közvetítéssel magyaráz, de hogy a közvetítés micsoda, azt sohasem próbálta megmagyarázni. Annál kevésbé vállalkozhatott erre, mert a közvetítés kétértelmű fogalom: szintézis, amely egyszerre jelenti a mozgást és a nyugalmat, két dolog dinamikus viszonyát és e viszony statikus eredményét. Az sem világos, hogy a közvetítés hogyan jön létre: a két mozzanat — tézis és antitézis — mozgásából, vagy újonnan fellépő elemként. Ha nem új elem, akkor nincs mozgás, ha meg új elem, akkor logikailag nem indokolt a létrejötte, nem vezethető le az előző mozzanatokból. Az átmenetek logikai levezetése végett Hegel a tagadás fogalmához folyamodik: ezzel okolja meg a mozgás immanenciáját, erre van szüksége ahhoz, hogy a logikában valami történjék. De mi a tagadás? A rossz — állítja a hegeli etika. A rossz az etikában nyilván az erkölcsstelen, a logikában pedig a logikátlan. „Látható, mennyire logikátlanoknak kell lenniök a mozgásoknak a logikában, ha a negatív a rossz, és mennyire erkölcssteleneknek az etikában, ha a rossz a negatív.”

Kierkegaard tagadhatatlan bizottsággal tapintja ki a hegeli filozófia főpilléreinek szerkezeti hibáit. Hegel, aki nem törheti meg az immanens szükség-szerűséget csodákkal, a mozgást a szubjektummá avatott objektum, a teremtőerővel felruházott logika önmozgásának tekinti, s a tisztán logikai szükség-szerűség nem lehet más, mint analitikus-deduktív természetű. Az új minőség, mint egy deduktív következtetés zárótétele, olyan premisszát tételez fel, amely átfogóbb nála, és nagyobb általánosságával teszi lehetővé a „mozgást”, logikai levezetését annak, ami kezdettől fogva benne rejtett. Joggal állapítja meg tehát Kierkegaard, hogy a hegeli közvetítés mindig az általános erénjénél fogva megy végbe. Ha pedig így van, akkor abban is egyet kell vele értenünk, hogy az új minőség létrejötte nem zárható a logikai mozgásba. A rész nem új a meglévő egészhez képest — Feuerbach is, Marx is szóvá teszi, hogy a mozgás a hegeli filozófiában csak látszólagos, mert az állítmány mindig kevésbé általános az alanynál, eleve benne bujkál és kihántható belőle.

Hegel rendszere a lelke mélyén eleatikus; ami mégis a hérakleitoszi tanok felvételére készíti, az a történelem. De a történelem fáradhatatlanul szüli az újat, s örökös megújulásának fogalmi megragadására az általános logikai és ontológiai elsőbbségével megterhelt racionalista filozófia kényszerűen deduktív módszere alkalmatlan. Vagy a történelmet kell elvetni, lemondva a dialektikáról, vagy a deduktív módszert, lemondva — az idealizmushoz való ragaszkodás esetén — a szükségszerűségről, azaz megintcsak a történelemről. Az idealista Hegel a maga erős valóságérzékevel nem tehet mást, mint hogy éppen a történetiség érdekében tart ki a történelemellenes deduktív logika mellett. Így lát napvilágot az eleai és a hérakleitoszi keresztvezéséből az a torz dialektika, amely a világfolyamat tapasztalatilag észlelhető, szükségszerűen keletkező új minőségeit valódi vagy vélt előzményeikből logikai látszat-szükségszerűséggel, önkényes fogalmi konstrukciók segítségével „vezeti le”. Kierkegaard tehát telibe talál, amikor a hegeli közvetítést árnyképnek, az átmenet és a tagadás

fogalmát rejtelmes tényezőknak nevezi, rámutatva Hegel racionalizmusának irracionalitására. S nem a bírálat ellentmondása, ha egyfelől az abszolút nyugalomért, másfelől a mozgás szakadatlanságának, az új minőségek létrejöttének ábrázolási módjáért marasztalja el a hegeli logikát.

Mivel az általános a dialektikus idealizmus rendszerében egyeduralmat élvez, Kierkegaard méltán veti Hegel szemére, hogy logikája képtelen reprodukálni a valóságot, nem ad helyet a valóság integráns részének, a véletlennek, a járulékosnak. Azt az igazságtartalmat azonban, amely ebben a bíráló megjegyzésben tömörül, nem a dán gondolkodó bontja ki, hanem a marxista filozófia. A logikai absztrakciók — szögezi le Marx és Lenin — csupán megközelítőleg tükrözhetik a valóságot, s noha egyre közelebb férközhetnek hozzá, soha nem foghatják át teljes gazdagságát, a véletlenek, az egyéni létezők tömegét. A véletlenek realitása folytán a törvények tendenciákként érvényesülnek, a körülmények összetalálkozása örökösen módosítja őket, s fogalmi tükörképüknek idomulnia kell a szüntelen ténybeli helyesbítésekhez. Az önállósított, ontológiai létre emelt absztrakciók megengedhetetlenül leegyszerűsítik és elfedik a valóságot, azzal pedig, hogy minden konkrét létezőt önmaga lényegtelen mozzanatává, imbolygó ködképévé hamisítanak, a mozgást fosztják meg valódi alanyától, s teszik irreálissá.

Miért maradnak Kierkegaard találó kritikai gondolatai szétszórt ötletek? Miért kell a marxizmushoz fordulnunk, ha ki akarjuk hámozni a dán filozófus egyik-másik megállapításának igazságát, s végül arra a belátásra jutnunk, hogy Kierkegaardtól tanulhatunk ugyan néhány érvet, de tartalmilag semmi újat, ami elmélyítené a marxista filozófia Hegel-kritikáját? Mert Kierkegaard ingatag alapokra építi bírálatát, s helyesnek tűnő kezdeményezései hamar tévutakra kanyarodnak. Cáfolja ugyan az általános ontológiai elsőbbségét, amely az embert eszközzé süllyeszti, de az egyént nem reális létében és kapcsolataiban vizsgálja, hanem abszolútummá nyilvánítja; a fogalmi dedukció eleatikussá jellegét és összeférhetetlenségét a minőségi ugrások dialektikájával azért kifogásolja, hogy a keletkezést ésszel fel nem fogható folyamattá misztifikálhassa, darabokra zúzva a mozgás belső összefüggéseit; az eleai és a hérakleitoszi elem irracionális egyesítése ellen azért emel szót, hogy lándzsát törjön egy logikailag következetesebb, mert a logikától az utolsó molekulájáig megtisztított irracionalizmus mellett. Kierkegaard elsikkasztja Hegel vívmányait, s úgy tünteti fel a dolgot, mintha a logikátlanság addig volna elítélendő, amíg a logika álruhájában jár, de nyomban igényt tarthat az alattvalói hódolatra, mihelyt kilép az illegálitásból és nyíltan áll a világ elé. A logika eleai, a valóság hérakleitoszi, vallja Kierkegaard — ami még akkor is csak részgazság számba mehetne, ha pusztán az idealista hegeli logikára vonatkoznék, s nem az ésszerűséget bélyegezné meg általában, ős-formulájaként a jelenkori polgári gondolkodás egyik vezéreszméjének, *logika és valóság abszolút ellentétének*. Hegel torz dialektikáját, amelynek háttere az antagonisztikus ellentmondások *kibékíthetőségének* látszata volt, Kierkegaard ál-dialektikával cseréli fel, háttérben az antagonisztikus ellentmondások *megoldhatatlanságának* látszatával. Ez a csereművelet korszakváltást jelöl: azt jelzi, hogy a naiv polgári optimizmus nagy erőfeszítéseit tehetetlen vergődésbe fojtja a széttöredező, gyökeresen átértelmezett, tragikusnak észlelt valóság.

A valóság fogalma

Korszakváltást mondtunk, de nem szabad elfelejtenünk, hogy az új filozófia csak a polgári gondolkodáson *belül* nevezhető minőségileg újnak: hiszen ugyanazon az osztálybázison áll, szervesen folytatja előzményeit, és újdonsága abban merül ki, hogy túlsúlyra juttatja az előző formákban kezdet-től fogva jelenlevő negatív mozzanatokot.

Hegel magasabbrendűnek tekinti az általánost az egyesnél, a lényegit és a szükségszerűt a véletlennél; kiindulópontja többé-kevésbé a tárgyi világ, amelyben az ember is csak tárgyasulva, az általánosság szintjén nyer „autentikus” létet. Ezt a racionalista értékrendet Kierkegaard megfordítja, és bizonyos vonatkozásban Descartes-hoz tér vissza, a szubjektivitást választva kiindulópontul. Descartes közös őse Hegelnek és Kierkegaardnak; az utóbbiak mintegy megszemélyesítik a descartes-i dualizmus idealista elemének kettéhasadását két ellentétes — szubjektív és objektív — alkotórészére, s a dán filozófus, legalábbis a szubjektivista alapfogdotat szigorú keresztültvitelét illetően, éppen abban a leghűségesebb óséhez, amiben megtagadja őt.

A descartes-i filozófia közismert axiómája a „gondlokodom, tehát vagyok”. Az *én* létem az egyedüli bizonyosság — a logika most már azt kívánná, hogy a világ, ha van, egyéni tudatom függvényeként létezzék, és objektív törvények helyett személyes önkényemet kövessen. Descartes-nak nincs más kiútja a racionalizmus és az objektivitás megmentésére, mint két gyermeki ravaszságú szofizma: az egyéni tudatot minden megokolás nélkül objektív általánossá, gondolkodó szubsztanciává minősíti át, majd az anyagi világgal való összekapcsolása végett „bebizonyítja” isten létét.

A tarthatatlan logikai ellentmondás, amely a tudatot hol egyéniinek, hol általánosnak tünteti fel — s ráadásul isten beékelésével újabb törést okoz, és magát az objektív idealizmust is megduplázza —, nyilvánvalóan kiigazításra szorul. Az idealizmus talaján két út nyílik: vagy az egyéni tudatba kell beolvasztani a lét egészét, vagy egy általános, objektív tudatba az egyéni tudatot és minden más „véges” létezőt. Hegel a második útra lép, s Descartes-tal ellentétben — aki a szubjektumból formált szubsztanciát — a személytelen gondolkodó szellemet teszi meg szubjektummá, a világmozgás egyetlenemes alanyává; Kierkegaard az első utat követi, s az objektív tudatot távolítja el, a képtelenségig hajtva a descartes-i axióma szubjektivizmusát.

Ha az alanyt abszolút kezdetnek fogadjuk el, nehéz kérdéssel találjuk szemben magunkat. Hogyan adjunk számot a nem-énről, a világ létéről? Az alany teremt-e, vagy nélküle is létezik? Tegyük fel, hogy az egyéni tudat kívülről, egy „magában abszolút” léttől kapja tartalmait: máris rácafolunk önmagunkra, az én nem abszolút kezdet. A klasszikus szubjektív idealizmus következetes mesterei — Berkeley és Fichte — úgy kerülik el ezt a buktatót, hogy a világ létét az én spontán tudatvékenységéből, a tárgyformáló emberi gyakorlat misztifikációjából bontják ki. De ha jobban meggondoljuk, a gondolatmenet premisszája itt is csorbát szenved. Az én mint abszolútum tökéletes zártság, a tárgyi kapcsolatok teljes hiánya, a tárgy végsőkéig vitt tagadása. Mi végre teremt tárgyat, amikor lényege a tárgynélküliség, miért tör „kifelé”, amikor valódi természete az elzárkózás? Miért álmodik társakat maga mellé, ha létformája egy magányos csillag?

Az én abszolút önelégessége kizárja a tárgy felé törekvő, akár pusztán gondolati tevékenységet is, azt, hogy az alany egyáltalában „kezdeté” legyen

valaminek. A logika elvárhatná, hogy a világról ezek után ne is essék többé szó, az abszolútummá duzzadó én foglalja el a helyét mindannak, ami hozzá képest „külső” lehetne. De a világtól nem olyan könnyű megszabadulni. Mondhatjuk látszatnak, vélekedésnek, árnyéknak — a látszat-lét, a valóság éteri visszfénye így is megóvja attól, hogy a nemlét osztatlan ürességébe zuhanjon. S Descartes óta, aki a polgári életformát a filozófia fogalmi rendjébe foglalta és a reneszánsz-hagyomány letéteményeseként a szubjektumot állította a gondolkodás középpontjába, még kevesebb az esélye annak, hogy ember és világ ellentmondásos viszonya az ellentmondás tárgyi oldalának eszmei felszámolásával oldódjék meg. A hívő középkori ember nyugodtan feláldozhatta a földi dolgokat és önmagát a túlvilágnak — arcvonásai amúgyis az arcnélküli közösségbe mosódtak, s ha történetesen kőfaragó volt és a templomok oszlopfőit diszítette, legfeljebb valami változtatást eszközölt az egyforma ornamentikájú oszlopok egyikén, eggyel több vagy kevesebb szőlőlevelet vésett rá, a szimmetria játékos, észrevétlen megbontásával jelezve, szinte csak önmagának, hogy van, és egy hajszálnyira különbözik a többiektől. A burzsoá azonban kevésbé hajlamos arra, hogy személyiségét átengedje egy földöntúli hűbérúrnak. Énje jellegzetesen evilági, lényege az utánozhatatlan egyszeriség, szélsőséges értelmezésben a kivételesség, s egyetlen igazi tartalmát, a „szubjektivitást” veszítene el, ha csak gondolatilag is nélkülöznie kellene ellentétét, a vele egyívású nem-ént, amelytől különbözhet. A *különbség* magát a létet jelenti a burzsoá én számára, nemcsak abban az értelenben, hogy van mitől elkülönülnie, hanem abban is, hogy van 'valami, aminél „különb” lehet. Annál szükségesebbnek találja a „mást”, minél inkább elzárkózik tőle; tagadja és állítja a nem-ént; ez az abszolút én létfeltétele és a szubjektív idealizmus anti-nómiája.

Én és nem-én viszonya elvont ideológiai síkon tükrözi az embernek a természettel és a munkamegosztás szereplőivel létesített társadalmi viszonyát, amelyet a gyakorlat közvetít. A gyakorlat kapcsol össze bennünket környezetünkkel, megszüntetve a külvilág „idegenségét”, úgy, hogy a természetet, majd végül társadalmi viszonyainkat is uralmunk alá kényszeríti. De az antagonisztikus osztálytársadalmakban, ahol a szellemi felépítmény elválik gyakorlati alapjától és látszólag önálló életet él, a világ emberi elsajátítása merőben elméleti kérdésnek, a szemlélet, a megismerés problémájának tűnik, s ha az egyénre főszerepet osztanak ki, én és nem-én viszonyaként jelenik meg. A társadalmi gyakorlat tisztázatlansága folytán az ember lényegében a tudatra redukálódik, elveszítve reális összeköttetését a külvilággal, az egység képzeletbeli helyreállítása pedig nem sikerülhet az ideológia hamis absztrakciói nélkül. A marxisták kivételével nincs olyan filozófus, aki ne ilyen absztrakciók révén próbálta volna megvilágítani a világ emberi elsajátítását, *létünk és gondolkodásunk alapkérdését*. Ám az absztrakt megoldások is sokfélék, s hogy pontosabban felvázolhassuk a Kierkegaard-kezdeményezte filozófia újdonságát, röviden össze kell foglalnunk, mi volt ebben a kérdésben az elődök álláspontja.

A polgári filozófia régi klasszikusai, a racionalisták, a világot magukénak érezték, makacs bizalommal ragaszkodtak megismerhetőségéhez, s miután mechanikus szemléletük elvágta lét és gondolkodás minden lehetséges kapcsolatát, istenre bízták a közvetítést, azt a feladatot, hogy igazítsa össze a szétválasztottakat, mint két órát. Materialista ellenfeleik ezzel szemben úgy vélekedtek, nincs szükség isteni-közvetítésre, mert az ember az érzéki valóság

része, tapasztalatai közvetlenül fogadják be az anyagi hatásokat, s az érzéki megismerés hatékonysága szavatolja a külső környezet tudati elsajátítását. De az ember funkciója ebből a szemszögből az érzéki jelenségek passzív felvételére korlátozódott, ami először az általános objektivitását tette kétségessé, mint nem érzékelhető, később pedig az egész külvilágot, mint csak az érzékeinkben jelenlevőt. Az empirista materializmus premisszáinak a szubjektív idealizmus volt a zárótétele.

A szubjektív idealizmus Hume-féle, szkeptikus változata végképp megpecsételni látszik az egyén és a külső környezet közötti egység megbomlását. Hume, a pozitivisták őse, a világ megismerhetetlenségének szószólója, a tárgyi valóság létét az eldönthetetlen kérdések közé sorolja, és számos vonatkozásban előrevetíti a polgári filozófia hanyatlását. A történetírás többnyire ezeket a negatív oldalait emeli ki, holott egy lényeges pontban, amelyre érdemes néhány mondatot szánnunk, jócskán fölébe magasodik mai utódainak. Hume, az agnosztikus, ember és világ összhangjának csupán az eredetét mondja ki-fürkészhetetlennek, *magában az összhangban nem kételkedik.* „Már az előbb említettük, hogy a természet bizonyos képzetek közt kapcsolatokat létesített. . . Ha valamely tárgy létezése nem keltené azonnal a vele rendszerint együttjáró tárgyak képzetét, minden tudásunk az emlékezet és az érzékek szűk körére maradna szorítva: *nem volnánk képesek soha eszközöket célokra alkalmazni.* . . . Habár az erőket, amelyek a természet felett uralkodnak, nem ismerjük, mégis úgy találjuk, hogy *gondolataink és képzeink a természet egyéb műveivel egy csapdon járnak.* . . . Ez tehát egy neme az előre megállapított összhangnak a természet folyása és képzeink egymásra következése között. . . Amint a természet megtanított tagjaink használatára, éppúgy belétköltött egy bizonyos ösztönt, amely a gondolatot a külső dolgok. . . folyásának megfelelő irányba vezeti”¹ Hume csak a külvilág objektivitását „teszi zárójelbe”, a szkepszist a jelenségvilág elsajátíthatóságára nem terjeszti ki, ezt a világot nem minősíti „transzcendensnek”, emberileg megközelíthetetlennek; hisz a célszerű tevékenység sikerében, jóllehet meggyőződése elméleti igazolásának összes lehetőségeit maga zúzta szét.

Az angol filozófust következetes pozitívizmusa visszariasztotta attól, hogy következetes legyen és a racionalistákhoz hasonlóan istent kérje fel az előre megállapított összhang közvetítőjéül, a cserbenhagyott isten pedig büntetésből támasz nélkül hagyta a vakmerő renegát eszméjét a dolgok és a képzetek rendjének párhuzamáról. A szubjektív idealizmus szigorúbb logikájú és optimistább művelői a szkepszis elkerülése végett mellőzték a párhuzamot, feladták a dolgok rendjét a képzeteknek az én spontán tudattevékenységéből eredő kizárólagos rendje kedvéért. Tagadták a nem-én önálló létét, de az éntől való függését nem: filozófiájukban az én volt az az evilági központ, amelyből — mint valaha a plótinوسي istenségéből — szétsugárzik a létezők sokasága; az érzetek vonatkozási pontja volt, vagy éppen törvényhozójuk, formaadó elvük; az az uralkodó hang, amely maga köré csoportosítja és összefogja a lét dallamrendszerét.

Racionalizmus és empirizmus, mechanikus materializmus és szubjektív idealizmus megannyi „terv” egy kiváltságos osztály szabadságának feltérképezésére; tartalmilag eltérő és ellentétes filozófiák, de abban egyformák, hogy

¹ Hume: *Vizsgálat az emberi értelemről.* Franklin, 1906. 45. és 48—49. o. (Kiemelés — R. E.)

a polgár, aki szól belőlük, a világot ésszerűen rendezettnek, „idegenségét” többé-kevésbé megszüntethetőnek találja. Ebből az életfelfogásból sarjadt ki Hegel rendszere is. A hegeli filozófia tengelyében az elidegenülés és újraelsajátítás dialektikája áll: a szellemi szubsztancia azért lesz az egyetemes mozgás alanyává, hogy fejlődése végpontján „visszavegye” a tárgyiságot, azt, amit előzőleg kibocsátott és elidegenített magától. A hegeli elidegenülés az alanynak a tárgyhoz, a véges dolgok sokféleségéhez való viszonya, s a tárgyi világ semmisségének látszatát az az idealista bizalom táplálja, hogy az elidegenülés a megismerés aktusával leküzdhető, tehát magának a viszonyoknak, a tárgyiságnak, alany és tárgy megosztottságának is leküzdhetőnek kell lennie.

Ha megmaradunk az ideológia síkján, vagyis a világ elsajátítását a tudat hatókörébe, az alany-tárgy viszony ismeretelméleti kereteibe szorítjuk, akkor az előbb felsorolt megoldásokkal elvileg kimerítettük e viszony összes elképzelhető típusait. Első pillantásra három típus ötlük a szemünkbe: vagy az alany kebelezi be a tárgyat — ahogy a következetes szubjektív idealizmus a hegeli rendszer vallja —, vagy a tárgy az alanyt — mint a szemléleti materialisták esetében —, vagy mindét tényező megtartja állítólagos függetlenségét, s ha összhangjuk nem a Hume fejében fogant „titkos erők” érdeme, viszonyuk önálló megszemélyesítőjeként egy harmadik, az istenség közvetít közöttük. Közelebről nézve a három típus egyetlenegyre vezethető vissza, hiszen a szemléleti materializmus az eszmék logikáját tekintve a szubjektív idealizmusba fut, az istenség pedig, akár a racionalistáknál, akár Hegelnél, saját középkori énjét meghazudtolva a „földi” világ elsajátításában segédkezik, az emberi tudat közvetlen kiegészítőjének minőségében működik. Tehát mindenütt a tárgynak az alany, a tudat részéről történő bekebelezésével találkozunk, ami az ideológia álláspontjából, a filozófia szemlélődő jellegéből szükségszerűen következik.

Álljunk meg azonban egy pillanatra. Valóban szükségszerű-e — nem a marxizmus, hanem az elvont ideológia talaján —, hogy az alany valamilyen módon bekebelezze a tárgyat? Amíg ember és világ gyakorlati viszonya alany és tárgy ismeretelméleti viszonyának képét ölti, addig igen: az alany-tárgy viszony feltételezi, hogy objektív tagját az alany *elsajátíthatja*, s az elsajátítás az ideológia szempontjából a tárgy feloldása a tudatban. De *mihelyt a külvilág elidegenülése nemcsak gyakorlatilag, hanem gondolatilag sem látszik többé felszámolhatónak, a tárgyat az alany nem szívhatja már fel: maga az alany-tárgy viszony törlik szét, s a lét ellentéte a tudattal új módon jelentkezik.*

Az új gondolati forma mögött a kapitalizmus alapvető ellentmondása áll. A társadalmasult termelés kiterjedt, bonyolultan összeszövődő emberi kapcsolatokot teremt, a nemzeti és nemzetközi munkamegosztás egységes gépezetébe iktatva az egyéneket, de mint árutermelés cselekvésük társadalmi jellegét nélkülük és ellenük érvényesíti. Az ember ellenőrzése alól kisikló társadalmi tevékenység önálló, dologi erőként hat; ugyanaz a mozgás hozza létre a viszonyok nélküli egyének „tiszta bensőségét”, „abszolút szubjektivitását” az egyik oldalon, s az ember nélküli viszonyok „tiszta külsőségét”, abszolút dologiságát a másikon. A két szétszakadt oldal felbonthatatlan egységet alkot, mindegyikük a másik következménye és meghatározója. A fétis-külvilág a polgár *saját életműködése, társadalmi-tárgyi tevékenysége*, amely keresztjei szubjektuma akarata és szándékait, s végül abba a különös helyzetbe sorozza őt, hogy *maga lesz „mássá”, idegenné önmaga számára*. Az elidegenült egyén annál kétségbeesettebben rejtőzik „belső világába” végzetes társadalmi énje elől, azaz akaratlan-

nul is annál inkább a kezére játszik a benne magában megtestesülő ellenséges hatalomnak, minél fenyegetőbbnek tapasztalja ezt, minél kevésbé van módja elrejtőzni előle és védekezni ellene; s mert nem bújhat ki önmagából, nem szabadulhat saját kettős irányú tevékenységétől, folyamatosan újratermeli az elvont szubjektivitás és az eldologiasult külvilág kölcsönös feltételezettségét és a kölcsönhatásban szakadatlanul éleződő antinómiájukat. A hibás kör akkor zárul be, amikor a polgári forradalmak lezajlása után szabad út nyílik a tőkés termelési viszonyok kifejlődése előtt, s a pénz dologi uralma alatt álló „abszolút külsőség” világa, háborúival, válságaival, viharosan hullámmzó véletleneivel, az eredményes társadalmi cselekvés lehetőségeitől megfosztott élet rutinszerű ürességével lépten-nyomon betör ikerpárja, a „tisza szubjektivitás” világába, könyörtelenül megsemmisítve az egyén elkülönültségének kényszerű feltételeit, amelyeket ugyan-ezzel az aktussal és ugyanilyen vasszükségyszerűséggel állandóan újjá is teremt.

Az új helyzet új filozófiát követel. A szubjektivitás határozottabban kerül a középpontba, mint valaha, de a „mást” nem rekesztheti ki és nem sajátíthatja el, kénytelen tudomást venni róla mint elháríthatatlan külső fenyegetésről. A „gondlokodom, tehát vagyok” formulája alkalmatlan ennek az állapotnak a tükrözésére. A gondolkodás elsajátítható tárgyra utal, ideológiai kalandozásaiiban is a munkatevékenység lényeges jegyeit reprodukálja. A munkát a célszerűség és a társadalmiság jellemzi: a célszerűség itt azt jelenti, hogy a tárgynak olyan formát adunk, amely eredetileg nem volt az övé, de a fejünkben jóelőre kialakult más, hasonló tárgyakkal kapcsolatos cselekvéseink tapasztalataiból. A munka célszerűsége sokféle tárgy közös, általános vonásait veszi számításba, az általános tudati képmása pedig visszamutat a maga konkrét-empirikus forrására, a tárgyak sokféleségére mint gyakorlatilag elsajátíthatóra. Az objektív általános ismerete teszi lehetővé azt is, hogy az egyéni tapasztalatok közölhetők legyenek és a társadalmi tudást gyarapítsák. A fogalmi gondolkodás tehát túllép a véletlenszerű egyéni léten — nem is képes kifejezni azt, ami pusztán egyéni —, s a legzárkózottabb életformára valló, legképtelenebb fogalmak megalkotásakor is a világ elsajátíthatóságáról, az ember tárgyi tevékenységéről és társadalmi természetéről tesz tanúságot.

A fogalmi gondolkodás olyan szorosan tapad a világ emberi elsajátításához és e folyamat társadalmi jellegéhez, hogy aki a szubjektivitás nevében megtagadja ezeket, annak a gondolkodást is meg kell tagadnia. Kierkegaard maga hozza fel a descartes-i axióma és általában a logika elutasításának indokálul a tárgyi világgal és a „tömeeggel” szembeni irtózását. A modern filozófia veleje — írja — a cogito ergo sum, gondolkodás és lét azonossága. De a modern filozófia pogányság, és éppen a cogito, a gondolkodás, az általános fölénye miatt az. Ha rendet akarunk az életben, mondják a hitetlenek, főleg attól óvakodjunk, hogy az emberek mindegyikéből egy-egy elszigetelt lényt csináljunk; hadd csoportosuljanak abban, amit Arisztotelész állati kategóriának nevez: a tömegben. Nos, mihelyt ezt az absztrakciót, amely kevesebb a semminél és csekélyebb a legcsekélyebb egyénnél, valaminek tartjuk, nem sok híja van már annak, hogy istenítsük. A tömeg nem átallotta önmagát a királyokra, a sajtót a miniszterekre erőszakolni; ha így folytatja, végül majd istenre kényszeríti magát, s az istenember dogmáját átformálja az ember istennel való azonosításává, a csöcselék istenítésévé. Ebben rejlik a kereszténység gyökeres ellentéte a spekulációval, a modern filozófiával. A spekulációnak meg kell vetnie az egyént mint elgondolhatatlant; „egyénnek lenni semmi, de gondolkodj csak. . . és te leszel az egész emberiség, cogito ergo sum”. A kereszténység ellen-

ben az egyénből indul ki, s a hívó lélek, a „vallásos zseni” önmagába tér meg, „nem félve a sorsot, mert nem néz szembe semmilyen külső feladattal”.

Kierkegaard szavainál mi sem bizonyítja jobban, hogyan függ össze a tárgyi tevékenységnek és az ember társadalmi természetének arisztokratikus gyűlölete a logikus, ésszerű gondolkodás elleni támadással. A descartes-i axióma túlságosan tárgyas ahhoz, hogy a társadalmi viszonyok teljes elidegenülésének korában időszerű maradhasson, nem valósítja meg a zártságunk azt a fokát, amelyre szubjektivista szelleme igazság szerint kötelezné. Én-központúsága még békés szomszédságban él a világ ésszerű elsajátításának hitével, hosszú távra, a burzsoázia felemelkedésének egész történelmi korszakára kijelölve a filozófia fejlődési vonalát, jóllehet heves tárgyi vonzalmi ellentmondanak az elkülönülés, a társadalomfelettség kényszerű gögjének. Vagy vonzódás a tárgyhoz az alany elsőbbségének feladásával, vagy tárgy nélküli szubjektivitás — nincs harmadik út, s Kierkegaard, a logika ádáz ellenfele, joggal bírálja a descartes-i axiómát logikai állhatatlanságáért. Vajon kiküszöbölheti-e Descartes alaptételének belső ellentmondását? Mindenesetre megkísérli — bár, mint látni fogjuk, még súlyosabb ellentmondások felidézése árán, mert tovább távolodik a tárgyi oldaltól, s a szubjektivizmus nagyobb következetessége szükségképpen a logika nagyobb következetlensége. „Minden tudásunk a valóság felől: lehetőség; az egyetlen valóság, amiről a létező nem csak tud: az ő tulajdon valósága, hogy ő van.” *A hangsúly a „gondolkodom”-ról a „vagyok”-ra csúszik, az én egyéni létemre, amely nem tudatvékenység, nincs szüksége arra, hogy tárgya legyen, maga az abszolút tárgynélküliség, ahogy azt a szubjektivista kiindulópont megkívánja.* A „sum” tárgynélkülisége azonban korántsem a tárgyi világ nemlétével egyenlő: sőt, feltételezi a külvilági létét, hiszen pontosan a külső — társadalmi — viszonyok idegensége, fétis-szerű önállósulása ragadja el a polgártól társadalmi hatalmát, s változtatja őt a dolgok közt tétován kószáló idegenné, tárgynélkülivé; tárgy híján nincs tárgynélküliség. *A „sum” elsőbbsége a „cogito”-val, a „lété” a gondolkodással szemben arról árulkodik, hogy az egyéni egzisztencia a társadalmi termelés és a magánkisajátítás ellenitének megfelelően végképp elzárul, és semmilyen vonatkozásban nem vállal többé közösséget alattomos szándékú, elmaradhatatlan kísérőjével, a tárgyi világgal.*

A polgári filozófia magva, rejtve vagy nyíltan, mindig az egyén, a szubjektivitás volt: Marx elemzése Hegelről mutatta ezt ki, a filozófia történetének belső logikája pedig a szemléleti materialistákról. A szubjektív idealizmus eleinte tendenciaként jelentkezik, majd egyre leplezetlenebbül tör felszínre. Új, Kierkegaard-tól nyert formája markánsabb bármely réginél: az én tökéletes zártságát illetően nem tesz engedményeket, nem hajt fejet semmiféle ésszerűség előtt. Az új típusú én nem azért tételezi a világot, hogy teremtképességét gyakorolja — mint a klasszikus szubjektív idealizmus alanya —, hanem azért, hogy aláhúzza saját elidegenültségét. A világot *kizárja magából* és elhatárolódik tőle. De nem abból az indítékból mondja „külsőnek” a világot, hogy az ideológia köréből kitörve gyakorlati viszonyba lépjen vele — ellenkezőleg, azt akarja kidomborítani, hogy még gondolatilag sem teheti magáévá, nem alakíthatja át „belsővé”. „Létként”, s nem gondolkodásként viszonyul hozzá: nem mint a gondolkodás alanya az elgondolt tárgyhoz, hanem mint *egyik létező a megközelíthetetlen másikhoz.* Az én sajátossága a *gondolkodás helyett a „lét”, amelyhez képest a világ „transzcendens”.*

Ami ebben a felfogásban új, az nem a „más” idegensége. A „mást”, a létezők sokaságát Hegel is elidegenültnek, ellenségesnek találta. A hegeli

közvetítések azonban visszavezették végül a sokaságot az egységre, szülőanyja, a szubjektum módjára tevékenykedő szubsztancia ölébe. Az új típusú szubjektív idealizmusnak az az ismérve, hogy egyaránt tagadja az én teremtő spontaneitását és a közvetítést, a „másnak” a szubjektumba történő „visszavételét”. A világ asszimilálhatatlan máslet, megkövült tényszerűség, az énnel nincs vele mit kezdenie.

Az újfajta transzcendencia abban tér el a hagyományostól, hogy a természeti és természetfeletti világ kettősségét egy *evilági kettősséggel* váltja fel, magát a „földi” világot *hasítja ketté*, ideológiailag jelenítve meg a „belső” és a „külső” közötti helyrehozhatatlan törést. A természetnek nem nagyobb így a becsülete, mint a középkorban volt — azzal a különbséggel, hogy annak idején az istenség fedte el, most meg az önmagával szeretkező narcisztikus én —, s minden vonatkozásban az ember poláris ellentétének látszik. Története csak a szellemnek van — állítja Kierkegaard —, a természet mozdulatlan, az időnek nincs rá nézve jelentősége. S ami a természetre áll, az az ember társadalmi környezetére is érvényes. „A keresztény terminológiában a halál éppúgy kifejezi a legrosszabb szellemi nyomorúságot, mint ahogy maga a gyógyulás is abban rejlik, hogy meghalunk — meghalunk a világ számára.” Mi hát az élet — vagy inkább a halál — követendő szabálya? Él magadnak, viselj inkognitót, ne tárd fel senkinek azt, aki valójában vagy. „A hegyi beszédben olvasható: „amikor bőjtölsz, kend meg a homlokod és mosd meg az arcodat, hogy az emberek ne lássák, hogy bőjtölsz”. Ez a passzus tisztán megjelöli, hogy a szubjektivitás összemérhetetlen a valósággal, s még csálnia is szabad.”

Valóság és szubjektivitás összemérhetetlensége — a társadalmi gyakorlat mellőzésének szükségszerű következménye — régi tehertételként nehezedik a polgári filozófiára. Először a két descartes-i szubsztancia szétválasztottságában öltött gondolati formát, majd a racionalizmuson és Kanton keresztül Hegel örökölte, aki a természetnek nem tulajdonított történetiséget; később — Kierkegaard után — Bergsonnál bukkan fel, s legújabbban a Sartre-féle egzisztencializmusban, amely kitiltja a természetből a dialektikát. Ma már olyan mély szakadék választja el az ént a külvilágtól — elsősorban a társadalmi környezettől —, hogy az ideológia absztrakcióival megkísérelt látszólagos áthidalása is lehetetlen, s a polgári gondolkodók akkor sem tudják átlépni, ha eleven a közéleti érdeklődésük: Sartre például azért ütközik társadalomfilozófiájában megoldatlan nehézségekbe, mert képtelen kigyógyulni az én beteges felfuvalkodottságából. De térjünk vissza Kierkegaardhoz. Mivel a külvilágnak nincs fontossága, a tudomány is „komédia és hiúság”. A logika nemkülönben. A logika a „külsőt”, az általánost veszi célba, holott a lényegbeli valóság belső, egyéni és kivételes, nem szólalhat meg az absztrakció nyelvén. Az általános a belsőt fordítja le külső terminusokra, de ha van megismerhetetlen, titkos, visszavezethetetlen, ha a belső nem folyhat át teljesen a külsőbe, ahogy Hegel akarta, akkor a hegeli értelemben vett közvetítés semmis. A tudományt, és általában a logikát, Kierkegaard ellentétbe állítja az igazi megismeréssel, ez az ellentét pedig — éppúgy, mint a tudományé a valósággal, a természeté az emberrel — a „külső” és a „belső” *egyetemes anti-nómiájának* különös, konkrét megnyilvánulása.

Az objektivista Hegel hívebben érvényesítette a szubjektivitást az új típusú szubjektív idealizmus képviselőinél, hiszen a tárgyiságot végső soron feloldhatónak vélte az alanyban. Kierkegaard és utódai már minden

közvetítést szétfoszlatnak az én és a tárgyi lét között, az utóbbit úgy szemlélik, mint a szubjektumba fel nem szívódó üledéket. Van-e hát elégséges okunk arra, hogy ezt a felfogást, bár a világ transzcendenciája, a szubjektumtól való teljes függetlensége mellett kardoskodik, szubjektív idealizmusnak nevezzük?

Mielőtt válaszolnánk, tegyünk fel további kérdéseket is. Hogyan szerez tudomást az eltorlaszolt én a „külsőről”; egyáltalában, hol a „helye” ennek a „külsőnek”, milyen „térben” és milyen módon létezik? Hogyan fér össze transzcendenciája az én abszolút voltával? A polgári filozófia azt feleli, hogy a „külső” objektivitását nem szabad összetévesztenünk a materialista értelmezésű tárgyisággal. Az objektivitás Kierkegaard szerint *a tárgyi valóságra vonatkozó érdek, a szubjektum állapota, az egyén bizonyos magatartása*. Ez annyit jelent, hogy a „külső” maga az én, az ember eldologiasult társadalmi-tárgyi tevékenysége, amely „transzcendens”, mert önállósul a cselekvő személytől és a tárgyi létet kivonja ellenőrzése alól, de ugyanakkor „immanens” is, mert elválaszthatatlan ettől az abszolútummá duzzadó személytől, aki a lét egészét azzal teszi egyenlővé, amit átél. A világ immanens transzcendencia.

Következetesebbé válik-e az immanens transzcendencia bevezetésével az újsütetű szubjektív idealizmus a réginél? Igen is, nem is. Igen, mert a transzcendencia olyan erővel, olyan kifinomult technikával rekeszti el a „belső” a „külsőtől”, amilyennel azelőtt soha; nem, mert a szubjektivisták kiindulópontnak, ha végiggondoljuk, a szolipszizmushoz, a „más” teljes kiküszöböléséhez kellene elérkeznie. Az én azonban egyedüli létezőként semmitől sem különböznék, tökéletesen tartalmatlan volna, nem volna én; még kevésbé képzelheti magát egyedülinek, ha elidegenültsége eljut arra a szintre, ahol a világ „transzcendensként” jelenik meg előtte. A szubjektív idealizmus logikai képtelensége éppen abban áll, hogy ami a leglogikusabban következik belőle, az mindjárt meg is semmisíti. Aligha jogosulatlan tehát az a gyanúnk, hogy a későbbi filozófusok, például Husserl és Sartre, nem azért, vagy nem elsősorban azért tiltakoznak a szolipszizmus ellen, mert szabadulni akarnak egy nyilvánvaló örültségtől, hanem mert pontosan a szubjektív idealizmusnak, az én zártságának védelme követeli tőlük, hogy saját rendszerük konklúzióját megkerüljék, s a szolipszizmust örültségnek tartásák. Ám ez az örültség — kimondva vagy kimondatlanul — mindenképpen a szubjektív idealizmus velejárója, egyidejű következménye és cáfolata, s az immanens transzcendencia eszméje a legszemérmetlenebb nyíltsággal fejezi ki az én-központú világnézet önellentmondását. Nincs szolipszizmus, mert a világ transzcendens, az én nem az egyedüli létező, és mégis van, mert a világ transzcendens léteire is csak belső állapot.² A pszichés állapotként létező transzcendencia logikai képtelensége a végigjátszott szubjektív idealista komédia zárójelenete, amely a polgári filozófia társadalmi alapjának végső válságáról beszél.

Azt mondtuk az előbb, hogy az újfajta transzcendencia egy evilági kettősséget állít isten és világ régi kettősségének helyébe. Most már láthatjuk, hogy többről van szó. Miután a szubjektum a világot szőröstül-bőröstül lenyelte, a transzcendenciával nem egyszerűen a valóság, hanem *maga a tudat törik ketté*. A szubjektív idealizmus klasszikus alakzatai — Hume szkepszisét

² A „modern” polgári filozófia egyik elemzője találóan jegyzi meg, hogy a tárgyi lét bekebelezése a szubjektumba akkor sem hárítja el a szubjektív idealizmust, ha a tárgy azután megemésztetlenül fekszi meg a szubjektum gyomrát. (Pietro Chiodi: *Sartre e il marxismo*. Feltrinelli, Milano 1965. 17. o.).

is beleértve — mentesek voltak az ilyesféle tudathasadástól, s ha ember és világ valódi egységét nem is, legalább tudatbeli látszategységüket megóvták. Kant az egyetlen, akinél hasonló természetű, a belső széthullás irányában ható erők lépnek fel, noha más előjellel, mint Kierkegaard-nál. Kant a szubjektum jelenségvilágát rendező formákra és elrendező anyagra osztja: a formák összességét *transzcendentálisnak* kereszteli, hogy megkülönböztesse a *transzcendenstől*, az alanyon kívülítől, s kiemelve egyrészt az egyéni meghaladó, általános, „interszubjektív” jellegüket, másrészt az emberi értelem racionális eszközökkel megvalósuló hatalmát a természet felett, az anyagot pedig, tudatunk empirikus tárgyát, egy objektív, bár megismerhetetlen külvilágból származtatja, annak bizonyosságaként, hogy nem szakított meg minden kapcsolatot a materializmussal. Kantnál — logikailag megengedhetetlenül — a tárgyi lét maradványaiból szivárognak át a szubjektív jelenségvilágba az idealizmussal össze nem békíthető elemek, majd ugyancsak a logika hozzájárulása nélkül hasonulnak az alanyhoz, beleilleszkedve a tudat rendező formáiba. Kierkegaard két lényeges pontban módosítja ezt az elképzelést: a „magában való” eltörlésével a tárgyiságot a jelenségek összegére korlátozza, és megvonja az éntől a spontaneitást, a jelenségek ésszerű elrendezésének képességét. Az így felépített tárgyi lét immanens transzcendencia: belső, mert objektív eredet nélküli jelenség, és ugyanakkor „külső” is — nem „transzcendentális”, hanem „transzcendens” —, mert kívül esik az én hatókörén, formáit nem a szubjektum tevékenysége szabja meg. Kant „csak” a gyakorlati élet érzéki-tárgyi terepétől zárkózott el, a szellem szubjektív mezején még otthonosan mozgott; Kierkegaard már a *szubjektum belsejébe helyezi át lét és tudat ellentétét*, s a személyiség eszmei kettéhasításával rögzíti a polgári értelmiség meghasonlását, az elidegenültségnek azt a fokát, ahol az ember önmagától is elidegenül.

Az immanens transzcendencia az én életfogytiglani kényszerházassága a világgal. Nincs én világ nélkül, s nincs végsőig elidegenült én „transzcendens” világ nélkül, de a transzcendencia nem külső valami, nem a szubjektumon kívüli lét. Melyik az én és a „külső” közül az elsődleges, melyik a másik meghatározója? A szubjektum nem lehet az, hiszen úgy pillant a világra, mint egy halom törmelékre, régi szép birodalmán annyi jelképes hatalma sincs, mint az angol királynak a magáén. Még kevésbé illeti a primátus a „külsőt”: az ember tárgyi meghatározottságának gondolatából az elkérgesedett polgári én nem fogad be többet, mint egy feltöretlen dió belseje az ég színéből. Sem a tárgyiságnak nincs ontológiai elsőbbsége a szubjektivitással szemben, sem megfordítva — a két tényező egymás *korrelátuma*.

Én és világ korrelációja — amely a tárgyi létet valójában az ember pszichés, bár nem okvetlenül tudatos tevékenységéhez köti — a „korszerűsített” szubjektív idealizmus lelke, Kierkegaard óta a polgári filozófia tengelye; magatartás és életfelfogás, amely az imperializmus korszakának legtipikusabb filozófiáin végighúzóva, Kierkegaard-nál az abszurdum, Avenariusnál az elvi koordináció, Husserlnél az intencionalitás, Heideggernél a világban-való-lét eszméjeként lép a porondra. A korreláció filozófusai többnyire alkalmasnak vélték ezt az uborkafára felkapaszkodott fogalmat arra, hogy a materializmus és idealizmus felett álló, „harmadik” álláspontot hirdessenek meg vele; ezt irányozza elő Sartre egzisztencializmusa is, arra hivatkozva, hogy ha a szubjektumot nem gondolkodásnak, hanem *létnek*, a hozzácsatolt világ semmilyen előjoggal nem bíró tagjának tekintjük, fölébe kerekedtünk az idealizmusnak.

Holott mindössze arról van szó, hogy a szubjektumot semmiféle ellenőrizhető tevékenység, még a szemlélet sem fűzi többé a világhoz, s így ez nem az egyéni tudat *tárgyaként* éli függvényéletét, hanem mint mellérendeltje, egyszerű kiegészítője az ének, amely egyrendű vele, *dolog a dolgok között*. Ha a szubjektum tudat volna, kellő logikai következetesség esetén maga alkotná meg a világot mint saját tárgyát; tárgyalkotás híján viszont nem lehet tudat, csak lét, egzisztencia, mégpedig tudattalan, *irracionális egzisztencia*. A „vagyok” elsőbbsége a „gondolkodom”-mal szemben az egyéni lét irracionálisával egyértelmű — tegyük mindjárt hozzá, hogy a zárt, társadalmon kívüli egyéni lét képzeletét csakugyan irracionális, Kierkegaard tehát helyesebben értelmezi a descartes-i szubjektivitást magánál Descartes-nál — egyúttal pedig azt is jelzi, hogy a világ az újmódi én szemszögéből nézve korrelátum, az embernek nem műve és nem meghatározója, nem kap tőle és nem ad neki törvényeket. *A korreláció vagy immanens transzcendencia korántsem az anyag elismerése felé tett lépés, hanem az ember eldologiasulásának mutatója; nem a tények nyomtérképesebb számbavételének, a külső környezethez való közeledésnek a jele, hanem a fokozódó elszigeteltségé; a korszakváltásé, amely a valóság ésszerűségéről és rendezettségéről vallott meggyőződés helyébe az irracionálisizmust ülteti, mert a polgár szemében mind a dolgok léte, mind a magáé kuszán körvonalazott, kísérteties árnyékká foszlik.*

„Autentikus” és „nem-autentikus” egzisztencia. Valóság, szabadság, isten

Ha az új típusú szubjektív idealizmus legfontosabb „vívmányát” az immanens transzcendenciát, mércéül fogadjuk el a klasszikus elődök megítéléséhez, csaknem tiszteletet ébreszt az az óvatosság és körültekintés, amelyet a természet jogainak megnyírbálásában Berkeley tanúsított, amikor nem kívánt egyebet, mint hogy a természettudományok úzzék ki az anyag fogalmát, ismerjék el tárgyukat tudattartalomnak, máskülönbben maradhat minden a régiben. S mit szóljunk Kanthoz, aki még méltányosabbnak mutatkozott az érzéki világ iránt, hiszen — a transzcendentális én fogalmával — egyenesen a tudományos igazságok objektivitását, a természeti szükségszerűségek kötelező érvényét óhajtotta és vélte elméletileg megalapozni? Mérsékelte, de mégiscsak működő valóságérzékének az sem mond ellent, hogy Kierkegaard közvetlen klasszikus őseként elsőnek nyilvánította a tudat szerkezetét az ismert „kopernikuszi fordulattal” ontológiai szerkezetté — nem mond ellent azért, mert a jelenségvilág belemesterkedése a transzcendentális én szemléleti és logikai formáiba szándékát tekintve az érzéki lét logikus, ésszerű voltának igazolását célozta, maguk a szubjektív formák pedig voltaképpen a lét objektív formáinak szellemi átlényegülései voltak. Csak Kierkegaard-ral, az immanens transzcendenciával lesz az egyéni lét a filozófiai érdeklődés legfőbb tárgyává, azzá a szűrővé, amely rendszerint az esetleg vizsgálat tárgyává tett külvilágot sem bocsátja az elemző gondolkodás elé másképpen, mint az élmény pszichikai állapotának alakjában. Az immanens transzcendenciának nemcsak önmagában véve nincs objektivitása, hanem a tudat sem vetít rá — mint Berkelynél és Kantnál — szubjektívva kódosított objektív sajátosságokat. A tárgyiség legfonákabbul szubjektívizált torzképe is elillan, s a valóság az én belső állapotainak együttesévé zsugorodik. Ezeknek az állapotoknak az általánosításai alkotják azután a lét szerkezetét, a valóság kategóriáit, az egzisztencia egészére vonatkozó „totalitás-meghatározásokat”.

Az a képlet, hogy a lét egyenlő az egyén belső állapotaival, nem derít még fényt Kierkegaard valóság-fogalmának teljes tartalmára. Ember és világ megosztottsága a világ szubjektív állapotokra való redukálása után is fennmarad, sőt felerősödik — erről szól a külső környezet transzcendenciájának meséje. De a transzcendencia fogalmát a dán filozófus kétféleképpen alkalmazza: hol a szubjektivitás tárgyi ellentétét jelöli vele, hol meg, hagyományos módon, az istenséget. A második értelmezés tisztázása nélkül nem világíthatjuk meg pontosan, mit is nevez Kierkegaard valóságnak.

Az immanens transzcendencia, mint láttuk, filozófiai vetülete az ember tehetetlenségének a dolgokkal szemben, dologi létének a dolgok között. A filozófia azonban tudni szokta, hogy az ember más, mint a dolgok, kitüntetett helyzete van a természetben. Ez a kitüntetett helyzet — amelyet egyébként éppen a zárt ének a személyiség eldologiasulását tükröző eszméje hangsúlyoz a legerőszakosabban — a gondolkodók többsége szerint a tudat érdeme, a marxista filozófia szerint a munkaeszközök használatáé. Munkaeszközei révén az ember aktív lényként emelkedik ki környezetéből, s a természetet az alakítás, a társadalmi gyakorlat anyagává és tárgyává teszi. Az ember szabad lény: szabadsága a legáltalánosabb értelemben a természetet elsajátító és a képességeket tárgyasító munka, a tárgyformáló társadalmi tevékenység, maga az emberi lét. Minthogy a munka tudatos cselekvés, tudatos uralom a dolgokon, vele alakul ki fokozatosan a szabadság mint tudatos cselekvéssel megvalósuló hatalom *képzete* is, annál nagyobb súlyt követelve a gondolkodásban, minél élesebben válik el az ember a természettől, minél hatékonyabb eszközökkel vonja be a dolgokat tevékenysége tárgyainak sorába. De a szabadság csupán a legáltalánosabb értelemben azonos a természettel való aktív szembenállásunkkal, az ember kitüntetett alanyi és a dolgok alárendelt, tárgyi jellegével: a valóságos, konkrét szabadság végső soron a munkaeszközök fejlettségétől, a világ elsajátításának — a természettel alkotott egységünknek — mérvétől függ, attól, hogy mennyire társadalmi alany az ember és mennyire gyakorlati tárgy a természet.

A gyakorlati elsajátítás mérve nemcsak az objektív szabadságot határolja körül, hanem a szabadság *fogalmát* is megszabja. A természet végtelensége és eszközeink végessége folytán a szabadság sohasem korlátlan — mint tevékenység feltételezi saját korlátját, a tárgyat —, határai azonban mindig ideiglenesek, mert a munkaeszközök tökéletesebbekre cserélhetők, tehát nincs a világon semmi, ami ne volna legalább potenciális tárgya a gyakorlati és megismerő tevékenységnek. Az embertől ilyen értelemben a még el nem sajátított tárgyak sem idegenek, a világ térképének fehér foltjai is hozzá tartoznak, nem törik meg egységét a természettel. Am a valódi történelem csak akkor kezdődik, amikor a termékbőség megteremtésével végképp kiemelkedünk a természetből és felszabadulunk a külső kényszer alól; ezt megelőzően, az emberi faj előtörténete idején, a termelőerők fejletlensége részint közvetlenül, részint a termelési viszonyok — a szétforgácsolt magántulajdon, az osztályokra szakadás, a munkamegosztás — közvetítésével sűrűn és szükségképpen kelti azt a látszatot, mintha a társadalmi tevékenység pillanatnyi korlátja végleges volna. A külső szükségyszerűség sokszor legyőzhetetlenül erősebbnek tűnik a társadalmi gyakorlatnál, s kettétörve ember és világ egységét, az ember hatókörén örökre kivülesőnek, *transzcendensnek* mutatkozik.

A munkaeszközök használata megnyitja a világ elsajátításának vég nélküli folyamatát, felidézve a dolgokon *korlátlanul* uralkodó célszerű tevé-

kenység képzetét, a munkaeszközök *korlátoltsága* viszont határt szab az elsajátításnak, s meghatározott történelmi feltételek mellett ezt a határt örök időkre rögzítettnek mutatja. *Ebből az ellentmondásból születik* — többek közt — az *istenképzet*, amellyel a gyakorlatilag hiányzó, de a képzetben eszményként jelenlevő szabadság egy transzcendens lényre száll át, mégpedig nem mint megvalósuló *folyamat*, hanem mint kész *állapot*, hiszen az emberi tevékenység ideiglenes korlátainak képzeletbeli rögzítése eltakarja a szabadság folyamatjellegét. Ha az ember hatalmatlansága örök és elvi természetű, ugyanilyen örök abszolút a felette álló hatalom is.

Az ésszerű tartalmat általában a tudat legesztelenebb termékei sem nélkülözik. Az istenképzetnek is van ilyen tartalma: a szabadság elvi lehetősége és gyakorlati hiánya közötti ellentmondás, amely bizonyos helyzetekben és bizonyos álláspontokról valóban megoldhatatlan. De ha az istenség transzcendenssé misztifikált *emberi szabadság* — a munkának, az elsajátítás célszerű tevékenységének misztifikációja —, akkor csak emberi tulajdonságai lehetnek, csak emberi módra cselekedhet, s tulajdonságai és tettei a szabadságról alkotott mindenkori elképzelésekhez igazodnak. A középkor istene többnyire a hűbérúr politikai jellemvonásait öltötte fel, a reneszánszé formateremtő művészként jeleskedett, a racionalistáké kapcsolatot létesített anyag és tudat között, Hegel a tárgyiasulás és elsajátítás műveleteit végezte. Minden isten az áhított szabadság, az akadályokat csodákkal elhárító céltudatos tevékenység jelképe. Ez a különös képződmény kettős arculatú, s az embert is kettős magatartásra készíti. Egyrészt transzcendens, ember- és valóságfeletti, tehát félelmet ébreszt kifürkészhetetlenségével, azzal, hogy pusztá „léte” időtlen határ, figyelmeztetés és fenyegetés; másrészt, mint emberi erők kivetítése, transzcendenssé idegenülten sem tökéletesen idegen az embertől, az esetek többségében a remények és várakozások forrása. Isten az elsajátítás képzeletbeli, nem-gyakorlati formája: azzal biztat, hogy ha a világot nem keríthetem is hatalmamba a magam kezdetleges eszközeivel, az ő segítségével birtokomba vehetem, mert ő sem más, mint én vagyok, eszközei voltaképpen az én eszközeim. Reális hatalmam hiányát varázshatalommal helyettesíti; s ha az emberi lét a szabadság színönimája, akkor ő emel ki a nem-emberi, *nem-autentikus* létből, hogy a transzcendenciával — saját hiányzó társadalmi hatalmam földöntúli pótlékával — egyesülve a világot magamévá tehessem és *autentikus* életet élhessek.

Kierkegaard istene is a szabadság gyakorlati lehetetlenségének és elvi lehetőségének ellentmondásából keletkezik, amely azért tudatosul, mert hozzámérhető a szabadság eszményéhez. Az új isten jellemét, akárcsak az összes többiekét, az alkotójában élő szabadságfogalom magyarázza.

A szabadság — ahogy részben már említettük — legáltalánosabb értelmét tekintve a világ elsajátításának a munkaeszközök rendszeres használatából adódó korlátlan *lehetősége* — ami annyit jelent, hogy a természet egyetemesen a társadalmi tevékenység potenciális tárgya, az ember pedig, ugyancsak potenciálisan, egyetemes lény, aki cserélhető munkaeszközeivel áttöri a fiziológiai adottságaiban megtestesülő természeti kényszerűséget, s tevékenységének nincsenek átléphetetlen határai. Ez a meghatározás azonban csupán a *formai szabadságra* vonatkozik, a keretre, amely sohasem tölthető ki teljesen, mert az elsajátítás tárgya végtelen. A *megvalósult* szabadság mindig elmarad a *lehetségestől*, a tartalom a formától, s az ellentmondás a progresszív irányú — az elsajátítást előmozdító — társadalmi gyakorlatban oldódik meg és újul ki szakadatlanul.

A cserélhető munkaeszközök használata — az ember *objektív* ismertetőjegye — a lehetőségek számos útját szabadítja fel a cselekvés előtt. Nem egyszerű mennyiségi növekedésről van szó, nem pusztán arról, hogy az embernek mérhetetlenül változatosabbak a lehetőségei, mint mondjuk egy hőtömegnek, amely vagy lezúdul a csúcsról, vagy nem. Az emberi lehetőségek a célkitűző tevékenységből fakadnak, s a tudat döntéseinek közvetítésével válnak valóra. •A formai szabadság tehát, mint a lehetőségek sokfélesége, *szubjektív* oldalról, a tudat oldaláról nézve a *választás* lehetőségében jelenik meg.

A választott cselekvés nem feltétlenül a szabadságot realizálja: az elsajátítás csak lehetőség, és éppen a szabadság léte következtében mindig fennáll az ellenkező lehetőség, a szabadsággal ellentétes választás esélye is. Nagy általánosságban szólva és a véletekig leegyszerűsítve a kérdést, az eldöntendő helyzetekben két — sokfelé ágazó, gyakran kibogozhatatlanul összekeveredő — alternatíva közt választhatunk: vagy elfogadjuk az „adottat”, s vele az állati lét automatizmusát, a természeti történések szintjére degradálva a cselekvést, vagy a világ elemberiesítésére használjuk fel képességeinket. A választás az első esetben — még ha minden kényszertől mentes is — saját alapját, a formai szabadságot, az elsajátítás lehetőségét rombolja szét; szabad cselekvésről csak a második esetben beszélhetünk, amikor az ember a felismert szükségszerűségek szerint, hozzáértéssel dönt, és „nem merő síp a sors ujja közt, oly hangot adni, melyet billeget”.

A szabad cselekvés az a közvetítő mozgás, amely megoldja a formai szabadság belső ellentmondását, az elsajátítás korlátlan lehetősége és korlátozott valósága, a szükségletek és kielégítésük közötti ellentmondást. Nem tévesztendő össze a hegeli közvetítéssel. Hegelnek vagy önkényes, spekulatív átmenetekre volt szüksége ahhoz, hogy a történelemben eseményeket produkálhasson, vagy be kellett csempésznie a zárótételt — a különöst — a nagyobb általánosságú premisszába, ami a mozgást, az új minőségek létrejöttét az „abszolút szellem” mechanikus determinizmusába zárta, látszatát fokozta le, s a „szintézis” fogalmában összemosta a közvetítés folyamatát az eredménnyel, minthogy ilyen folyamatot a hegeli analitikus-deduktív rendszer az eredmények előfeltételezése miatt csak szavakban ismer. A valódi társadalmi közvetítés — a gyakorlat — *új minőségeket alkot*, amelyek nem logikai szükségszerűséggel, nem analitikus-deduktív úton bomlanak ki a mozgást kiváltó ellentmondás két tagjából, a „tézisből” és „antitézisből”, hiszen nincsenek eleve odabújtatva, lehetőségük mellett fennáll az ellenkező lehetőség is, és a tudatos választás nyomán meginduló gyakorlati cselekvés nélkül sohasem merülhetnének fel a nemlét hallgatag mélységeiből. A lehetőségek persze mindig adottak, kész tényekként tolakszanak az ember elé, hogy válasszon közöttük, s az ember előbb-utóbb rákényszerül, hogy a szabadságához vezető szükségszerűséget válassza; de a tudatos választás és cselekvés *új mozzanat* az „adotthoz” képest, nincs bebugyolálva a „premisszába”, a mozgásra készítő objektív ellentmondás elemeibe.

A szabadság megvalósulásának *folyamata*, a *gyakorlat* mint *reális* közvetítő mozgás, közbülső helyet foglal el a formai és a tartalmi szabadság között, s mindkettő rányomja bélyegét. Hogy tisztázzuk, mennyiben mondható tartalmi, megvalósult szabadságnak, és mennyiben nem, különbséget kell tennünk az elsajátítás *művelete* és *eredménye*, az *eszköz* és a *cél* között. A gyakorlat mint szabad cselekvés az objektív szükségszerűségek szemmel tartá-

sával a természet és a társadalmi viszonyok feletti uralom megteremtésére irányul, emberré formálva egyúttal saját alanyát, aki az anyagi környezet emberiesítése révén kifejleszti képességeit, kiverekszi a győzelmet a külső és belső kényszerűségeken — a retrográd társadalmi és a nyers természeti erőknön, beleértve a vak ösztönöket is —, tehát realizálja azokat a *szubjektív* lehetőségeket, amelyek csak az elsajátítás tárgyi tevékenysége során válhatnak valóra. A szabad cselekvés *folyamata* ennyiben maga is a szabadság *állapota*: nem elvont és formai, hanem konkrét, létező szabadság. De a cselekvés még nem eredmény, az eszköz nem cél, s az antagonisztikus osztálytársadalmakban különös élességgel válik el egyik a másiktól. Giordano Bruno szabad emberként cselekedett, amikor vállalta a tűzhalált, mert ura volt önmagának, s tette olyan szükségszerűségek felismerésén alapult, amelyek a külső viszonyok feletti uralmunkat mozdították elő; és mégsem volt szabad, mert csupán eszmeileg, nem pedig gyakorlatilag lett úrrá a külső viszonyokon, cselekvése csak egy jóval később tárgyiasuló, hosszan vajdó eszmény eszközzéül szolgált, szabadsága a reális, objektív tartalmi szabadsághoz viszonyítva formai, valóságosan is valótlan maradt.

A *tartalmi* szabadság — a szabadság *állapota* — részleges és töredékes mindaddig, amíg a kommunizmus létrejöttével be nem fejeződik az emberiség kiemelkedése a természetből és meg nem kezdődik a tulajdonképpeni történelem. Az ezt megelőző időszakot úgy foghatjuk fel, mint a természet és a társadalmi viszonyok együttes emberiesítéséhez szükséges termelőerők és szubjektív képességek felhalmozódásának folyamatát. Ennek a folyamatnak minden eredménye az *abszolút* szabadság mozzanata: mennyiségileg azért, mert az ember birodalmához csatolt természet abszolút növekedését jelenti, minőségileg pedig azért, mert a függést az ellenkezőjére változtatva, gyökeresen átalakítja az ember viszonyát a világnak egy darabjához. Az abszolút szabadság azonban mindig *viszonylagos* is, aminek az antagonisztikus osztálytársadalmakban többek közt az az oka, hogy az elsajátítás nem jutott még el arra a fokra, ahol a magateremtette szükségleteket egyetemesen kielégíthetné, így mind a természet és a társadalom feletti hatalom, mind a képességek kibontakozásának lehetősége — a tartalmi szabadság objektív és szubjektív oldala — a magántulajdonnak egy adott formájához kötött osztálykiváltságként korlátozza vagy éppen megsemmisíti más osztályok szabadságát, s a leigázott természet az ember leigázásának eszközévé és a társadalmi viszonyok tudatos ellenőrzésének végzetes akadályává lesz. Ezért kell a szorosán értelmezett abszolút tartalmi szabadságot a kommunizmus felső fokával azonosítanunk, ahol a meghódított természet és a tudatos ellenőrzés alatt álló társadalmi viszonyok egymás emelői, s az anyagi környezet két alkotórészének emberiesülése összekapcsolódik a szubjektív oldalon a képességek harmonikus, sokrétű kifejlődésével és az ember uralmával önmagán.

A kommunizmust az abszolút szabadság állapotának nevezhetjük, abban az értelemben, hogy az anyagi környezet és az ember együttes átformálásával megvalósítja mind az objektív, mind a szubjektív tartalmi szabadságot, a szabadság *teljességét*. Látható persze, hogy ez a teljesség *minőségi* megjelölés, amely a szabadság összes *elemeinek*, s nem összes *lehetőségeinek* megvalósulására vonatkozik, a viszonylagosságot nem zárja ki. Az abszolút szabadság a kommunizmusban is relatív, hiszen az elsajátítás tárgya és az ember fejlődési perspektívája végtelen, az embernek engedelmességedő természet és a felhalmozódó képességek mindig a további előrehaladás lehetőségei.

Tegyük fel egy pillanatra azt a képtelenséget, hogy az abszolút szabadságnak nincsenek korlátai, hogy teljessége mennyiségi jellegű „rossz végtelenség”, egyszóval, hogy az ember mindent hatalmába kerített már — a tevékenység, a természettel való anyagcsere azonnal megszakadna, az abszolút teljesség egyenlő volna az abszolút semmivel. A megvalósult tartalmi szabadságnak lényegéhez tartozik, hogy megvalósulatlan formai szabadság is, abszolút volta feltételezi a viszonylagosságot, valósága a puszta lehetőséget, léte ön-maga nemlétét.

Az élettevékenység korlátai, amelyek az állat számára eleve adottak és áthághatatlanok, az ember számára az elsajátítás potenciális tárgyai. Az ember éppen ezért szabadsága megszorításának észleli azt, amit nem sajátított még el, s az élet bővített újatermelésének lehetősége *szükségletként* jelentkezik előtte. Az állati szükséglet azonos szinten ismétlődik, az emberé nem; az állat arra képes, amire szüksége van, az embernek arra van szüksége, amire képes. Ha tevékenysége megrekedne egy végső határnak elismert ponton, megszűnnék az elsajátítás korlátlan lehetősége, azaz maga a szabadság. Más szóval, a szabadságnak létformája a szakadatlan növekedés, *állapota* csakis saját ellentétéként, mint *folyamat* bizonyul valóságosnak.

Összegezésül elmondhatjuk, hogy a szabadság hármas tagozódású, fogalma három szorosán összefüggő jelentéssel rendelkezik. Első jelentése a *formai szabadság*, amely objektív szempontból az elsajátítás elvileg korlátlan lehetőségével, szubjektív szempontból a választásával azonos. A második, a tartalmi szabadság által meghatározott, annak irányában haladó gyakorlat, a *szabad cselekvés folyamata*, a közvetítő mozgás, amely a formai szabadsághoz képest tartalmi, megvalósult szabadság, mert realizálja az elsajátítás szubjektív képességeit, a tartalmi szabadsághoz képest formai, mert csak eszköz, s nem tárgyasult cél. A harmadik végül a *tartalmi szabadság állapota*, amely objektív oldalról a kommunizmus termékbőségét, a természet és a társadalom feletti uralmukat — az elemberiesült anyagi környezetet — jelenti, szubjektív oldalról pedig az emberi képességek harmonikus kibontakozását, külső kényszertől mentes tárgyasulást és az önmagunk feletti uralmat — azaz maga is *folyamat*, új szükségletek forrása és kielégítésük gyakorlata, *formai szabadság és közvetítő mozgás*.

Kierkegaard filozófiájában a szabadságnak ugyanezt a hármas tagozódását fedezhetjük fel, csak éppen a zárt én magatartásának megfelelő, szinte a felismerhetetlenségig eltorzult alakban. A zárt én a „szubjektivitás” elsajátítására törekszik, s nincs tudomása a szabadság tárgyi oldaláról; „gyakorlata” az ember társadalmi természetének irmagját is eltipró „belső élet”; „szabadsága”, ha egyáltalában megvalósulhat, isteni csodának, s nem ennek a köldöknéző „gyakorlatnak” köszönhető. A formai szabadság Kierkegaardnál kimerül a cselekvés szubjektív lehetőségeinek végtelenségében, a szabadság folyamata — az „autentikus” lét — az istennel való kapcsolattá, az élet „vallási stádiumává” misztifikálódik, a szabadság állapota az „abszurdum” titokzatos, irracionális fogalmában találja meg gondolati összefoglalóját, s a három mozzanat között nincs összefüggés. A továbbiakban, Kierkegaard filozófiájának belső szerkezetéhez híven, ezt a hármas tagozódást fogjuk követni.

A hagyományos ideológia, alig valamit, vagy éppenséggel semmit sem tudván az elsajátítás gyakorlati-társadalmi jellegéről, a szabadságot többnyire a személyes választás, az akarat szabadságának vélte. Az ember eszerint szabadon dönt tettei felől, miután mérlegelte, hogy lehetőségei közül melyik a jó,

melyik a rossz. De a legszélsőségesebb indeterminizmus sem állíthatta, hogy a cselekvés konkrét lehetőségei korlátlanok; ha meg nem azok, akkor a választás az egyén szándékaitól független, az akaratot *okszerűen* meghatározó tényezőket tételez fel. A döntésnek mindig tárgya van, s amíg ember és világ viszonya alany és tárgy viszonyaként tükröződik, az indeterminizmus nem rázhatja le a cselekvés tárgyi meghatározottságának, külső korlátozottságának nyílt vagy lappangó önellentmondását, nem tarthat ki makulátlan logikai következetességgel az abszolút *belső* meghatározottság mellett.

Az irracionális egyén „létének” elsőbbsége a gondolkodással szemben Kierkegaard-t felhatalmazza arra, hogy az alany-tárgy viszonyt megkerülve, új jelentéssel lássa el a szubjektív formai szabadság fogalmát. Az önmagába zárt egyén döntését nem befolyásolják és *nem előzik meg* a tárgyak: szabadsága előzmények és előfeltételek nélküli, korlátlan és meghatározatlan, tehát nem a jó és rossz közötti választás, mert akkor a „véges” hálójába kerülne, külső oka volna és megsemmisülne. Nem választás, hanem végtelen, tárgy nélküli lehetőség: Ádám — írja Kierkegaard — nem tudja, *mit* tehet, de *tehet*. Minthogy Kierkegaard szemében az én az egyetlen valóság, az én pedig cselekvésében nyilvánul meg és alakul ki, a cselekvés végtelen lehetősége magát a valóságot is megelőzi.

Az ennek, a kialakult valóságnak már választania kell, hogy „autentikus” életet fog-e élni vagy sem. Az „autentikus” lét valójában az elsajátítás folyamata — ezt az elemi igazságot Kierkegaard is ismeri. De az ő énjének azon kell munkálkodnia, hogy önmagát sajátítsa el, mint abszolút kivételt. Az „autentikus” lét a szubjektum szüntelen alakulásának dialektikája, az ember társadalmi önteremtésének az elszigetelt én önteremtésévé hamisított folyamata. Hegel bosszút áll Kierkegaardon, s filozófiájának magvát, az emberi önteremtés eszméjét — amelyet egyébként már ő is misztifikált — sikerül legalább ebben a hatványozottan megnyomorított alakban rákényszerítenie üldözőjére.

Az önelsajátítás folyamatát az én szerkezete szabja meg. Milyen ez a szerkezet? Az immanens transzcendencia összebilincseli az embert a világgal, anélkül, hogy a „külső” kívül kerülne a szubjektumon. A világ az emberen *belüli* idegenség — maga az ember a „más”, önmagának és tulajdon ellentétének vegyülete, vagy Kierkegaard-ral szólva, test és lélek, véges és végtelen, időbeliség és örökkévalóság, szükségszerűség és lehetőség szintézise. Az önelsajátítás folyamata nem játszódhat le másutt, mint ebben az összetett közegben, a korrelációs természetű valóságban, a lehetséges és a szükségszerű közös terepén. Lássuk, hogyan ábrázolja Kierkegaard ezt a dialektikusnak ígérkező folyamatot.

Az énben — írja — épp annyi a lehetséges, mint a szükségszerű; mind a kettő egyformán lényeges számára ahhoz, hogy keletkezessen. Tegyük fel, hogy teljesen a szükségszerűnek adja át magát, a mérhetetlen időbelinek egy részletévé, az anyagi világ kiegészítőjévé lesz. Az ilyen én mindig passzív, ha óhajt valamit, akkor is datívusz marad — „jön hozzá” valami —, mozgása nem cselekvés, hanem történés. A determinista, a fatalista elveszti énjét, mert a világ, amelynek egyszerű alkatrésze, lehetőség nélkül csupa szükségszerűség és banalitás, csupa mássalhangzó, amelyet magánhangzók hiányában nem lehet kimondani.

Nézzük most az ellenkező végletet, a szükségszerűt eltaszító, csak a lehetségesben élő ént. Ez az én nem passzív: akarja és maga kívánja felépíteni önmagát, áthágva személyes adottságait, belső határait, hogy egy saját eszméi

szerinti ént nyerjen. De ha az én belevész a lehetségesbe, elnyeli a szakadék. Időbeliség híján a legcsekélyebb lehetőség sem válhat valóra, megvalósulásának ideje annyira megrövidül, hogy a pillanatok porává morzsolódik. Alig fed fel a pillanatot egy lehetőséget, máris itt a másik, míg végül ezek a fantazmagóriák olyan gyorsan vonulnak el, hogy minden lehetségesnek látszik. Az én, bár önmaga abszolút urának tűnik, pusztá árnykép, semmit sem kormányzó, királyság nélküli király, a feltevések mezején imbolygó hipotetikus én, s nem lehet önmagává, mert nem veti magát alá a benne rejlő szükségszerűnek, annak, amit belső határainknak hívhatunk. „A lehetséges olyan, mint egy gyerek, akit meghívnak valahová, s rögtön igent mond; de vajon elengedik-e a szülei? A szülőké a szükségszerűség szerepe.”

Az ilyesfajta én — folytatja Kierkegaard — nem az utcán szaladgál. A legnagyobbak közt található, akik alkotásaikat démonissággal telítik, s a húsukba fűrődő tüskét nincs szándékukban kihúzni. Nem a tökéletesedés vágya vagy az önbálványozás indítja őket arra, hogy önmagukat válasszák céljuknak, hanem a lét gyűlölete; gyötrelmeikkel tiltakoznak az élet ellen, hogy kompromittálják istent, s a lét elviselhetetlenségének bizonyosságául féltve őrzik fájdalmukat, a vigasz rácsáfolna lázadásuk érveire. Képzeljünk el egy sajtóhibát, amelynek tudata van, s megszökik a szerző elől, nem engedi kijavítani magát: nem! örök tanú leszek ellened, hogy hitvány szerző vagy.

A filozófia Franz Kafkája mehökkentő pontossággal s minden más szerzőt megelőzve elemzi a polgári értelmiség belső életét, érzelmi és világnézeti válságát, az elidegenültség állapotának típusait. Nem nélkülöz ez a leírás bizonyos filozófiai mélységet és valóság tartalmat. A mechanikus determinizmus — a tiszta szükségszerűség — kritikája majdnem célba talál, az „adott” elfogadása esetén a társadalom valóban nem több konvenciók, banalitások és végzettszerű véletlenek dologi halmazánál; Kierkegaard ellen „csupán” azt a kifogást emelhetjük, hogy az eldologiasulást történelmileg meghatározott társadalmi helyzetek helyett a társadalmisághoz köti általában, mint elkerülhetetlen attributumát annak az egyénnek, aki érdeklődésével és tevékenységével a külvilág felé fordul. Nagyjából az indeterminizmus cáfolatával is egyetértünk, a szükségszerűség ellen lázadó „abszolút szabadság” a marxizmus szerint is önmagát számolja fel. A zárt énről egyébként már Hegel megírta, hogy nem „az életbe vetette magát”, hanem „inkább saját lételességének tudatába merült”, létezése merőben látszólagos, választásával azt tagadja, amit választott, a szükségszerűtől elvonatkoztatott lehetőséghez szegődve eljuttassa összes lehetőségeit, ugyanúgy megszünteti énjét, mintha a lehetőségek nélküli szükségszerűséget választotta volna. Az ész cselvetésének gondolata megérinti Kierkegaard dialektikáját; a dán filozófus holdja ismét a hegeli nap kölcsönfényében ragyog.

A korlátlan szabadság, a korlátlan szubjektivitás képtelenség — Kierkegaard-nak igaza van ebben, ahogy Hegelnek is igaza volt. De a szabadságot az imént még korlátlanak mondta. Hogyan túri meg egymást ez a két tétel? Hegel rendszerében a szükségszerűség, mihelyt felismerik, a szabadság anyagává lesz, a tárgyasuló ember belevési kézjegyét és saját birodalmához csatolja; Kierkegaardnál erről nincsen szó. A tárgyi tevékenység kizárása ember és világ minden kapcsolatát elmetszi, az ember az egyik oldalra kerül, a világ a másikra, és Kierkegaard nem teljesítheti azt az ígétét, hogy a szabadságot a lehetséges és a szükségszerű dialektikájának fogja megrajzolni. A két elem ellenséges egymásmellettségben, *korrelációban* van, ami természetesen is, hiszen a világ

— a szükségszerűség mezeje — egyrészt transzcendens, az én számára megközelíthetetlen, másrészt immanens, az ének önmagával kellene végeznie ahhoz, hogy szabaduljon tőle. Az én szabadsága korlátozott, mert beleütközik a szükségszerűségbe, amely benne magában terpeszkedik el, és ugyanakkor korlátlan is, mert a szükségszerűség sem más, mint az én komponense.

Fejfájdító eset. Nem volna az, ha Kierkegaard kibonthatná a korlátlan és korlátozott szabadság ellentmondásának reális tartalmát, a munkaeszközök fejlődésének potenciális végtelensége és konkrét hatékonyságuk végessége közti ellentmondást, amely a szabadság folyamatában, a társadalmi gyakorlatban, a munkaeszközök szüntelen tökéletesedése révén oldódik meg és újul ki egyre magasabb fokon. Kierkegaard-nál azonban a korlátlan szabadság eszméje nem a fejlődés soha le nem záruló lehetőségén, hanem a *jövő kiszámíthatatlanságán* alapul, az elvontság valótlan egében lebeg, s fájdalmas sóvárgással tekint le a szükségszerűség világára, ahol megvalósulhatna, ha végleg ki nem utasították volna onnan. Korlátlanul szabadok vagyunk és mégsem vagyunk azok, külső meghatározottságoktól mentes formai-cselekvési szabadságunk arra való, hogy elvezessen bennünket a tartalmi szabadság állapotába, de a célja örökre elérhetetlen, mert az egyetlen terep, ahol megvalósulhatna — a szükségszerűség világa — a szabadság poláris ellentéte.

Lehetetlen tehát a szabadság? Ha az volna, az ént elevenen megsütnék a szükségszerűség ördögei. Lehetségesnek sem mondható, mert a világ immanens transzcendencia, a „más” időtlen koloncként akaszkodik ránk. Az én bűnös — szögezi le Kierkegaard —, akár önmagát választja, akár nem. Abszurd helyzet, amellyel a logika, az emberi számítás nem birkózhat meg. Szerencsére az ideológia kártyalapjaiból nem szokott hiányozni a joker: isten elől ép rejtekéből, és egycsapásra elintézi a fogas kérdést.

Kierkegaard istene, teremtőjének szabadságeszményéhez híven, a zárt én irracionális tulajdonságait veszi fel. Nem törvényhozó politikus, jutalmazó és büntető erénycsósz, bohém nőcsábász, művészi fantáziájú világész vagy jovialis öregúr; még kevésbé komor természeti törvény vagy fortélyos történelmi szükségszerűség. A dán isten, ahogy Thust, Kierkegaard egyik magyarázója megállapítja, az egyediség szabálya, az összes kivételeket igazoló kivétel. Minden emberi attributum alkalmazható rá — állítja Kierkegaard —, kivéve a szükségszerűséget; ő az abszolút lehetőség, a lehetetlen lehetősége. Ez az isten csodálatosabb csodákra, képtelenebb képtelenségekre képes, mint bármely elődje. A hagyományos istenek az ellentmondások elsimítását helyezték kilátásba; dán kollégájuk az első, aki az ellentmondásmentességnek irracionálisában is viszonylag ésszerű csodája helyett a kiáltó önellentmondás abszurdumát ígéri, azt tudniillik, hogy — ha kedve tartja — béklyóink eloldása nélkül szabadít meg béklyóinktól, végetvet idegenségünknek a világban, ahol örökre és eleve elrendelten idegeneként bolyongunk.

A szabadság állapota az emberi lehetőségeket meghaladó abszurd csoda. Isten transzcendens. Talán túlvilági? Nem: a túlvilág elsöpörné a két megingathatatlan kiindulópontot, a szubjektivitást és a korrelációt, feltételeznék, hogy az én előbb-utóbb beleolvad egy végtelen objektív szellembe és kikászálódik a világból, amelyhez az előfeltevés szerint szorosabban odaláncolták, mint a görög istenek Prométheusz a sziklához. A transzcendencia Kierkegaard-nál egyszerűen az, ami elvileg különbözik az éntől. Ilyen persze a természet is, de a dán istennek van önérzete, nem alacsonyodik természet-istenné. Következetes az abszurdumban, s gyarló emberi szóval bizonyára így szólna: ha lúd, legyen

kövér. „Isten — közli Kierkegaard — egyáltalában nem külső hozzánk képest, mint például egy rendőrigyűnök.” Transzcendens, mert emberfeletti, de nem a szubjektumon kívüli, mert ő maga az abszolút szubjektivitás. Kierkegaard istene *immanens transzcendencia*.

Így hát kétféle immanens transzcendencia létezik? Igen. Hallgassuk Kierkegaard-t: a transzcendens, a „más”, először a körülöttem levő meghatározatlan, általános léggör — a pogányoknál a sors —, majd az előttem levő általános akadály — a zsidóságnál a törvény —, végül belsővé válik és egybeesik azzal, ami bennem magamban a „más” — a kereszténységben a bűn. Van azonban egy másfajta transzcendencia is: az igazé, a szabadé, az öröké — *a jó transzcendenciája*. Mindkét transzcendencia „más”, nem én vagyok, noha bennem van.

Próbáljuk lefordítani Kierkegaard kissé homályos kijelentéseit. A „rossz transzcendencia” — a „sors”, a „törvény” vagy a „bűn” — az ellenséges erővé idegenült emberi tevékenység, amely az egyénben a kiszolgáltatottság, a tévelygés érzését kelti. A „jó transzcendencia” ugyanez az elidegenült tevékenység, mint a világ elsajátításának elvont lehetősége.

A gyakorlat, ha a tartalmi szabadság útján jár, elembesíti a világot és az embert, s tagadja önmagát, ha letér erről az útról. Kierkegaard tudatában a tartalmi szabadság felé tartó gyakorlat — az „autentikus” emberi lét — az egyénnek isten színe előtti, a „jó transzcenciára” támaszkodó léteként jelenik meg, az ellenkezője pedig istentől elrugaszkodó létként. Kétféle életet folytathatunk: valótlan és valóságosat; s mert a szubjektivitás abszolút, rajta kívül semmi sincs, *a valóság fogalma legsajátabb értelmében a világgal összetapadt, isten abszurd csodájának élő, a szabadság állapotának lehetetlen lehetőségében reménykedő, „autentikus” egyéni létet jelöli.*

A formai szabadság. Szorongás és bűn. Mozgás és idő

A cselekvés végtelen lehetőségét — a formai szabadságot — a zárt én készséggel elismeri, úgy értelmezve a dolgot, hogy a szubjektivitásnak nincsenek külső korlátai. Az ember „végtelen szellem”, tárgyaktól nem korlátozott, szabad lény, akinek nem a gondolkodás, hanem a „lét”, a tevékenység a lényege. Tevékenysége csak a világban fejthető ki, a világ azonban meg nem hódítható transzcendencia; a szubjektum vonzódik hozzá és fél tőle, keresi és menekül előle, magatartását — Kierkegaard-ral szólva — antipatikus szimpátiának és szimpatikus antipátiának nevezhetjük. Törekszik a világ felé, mert szabadságának nincs másutt talaja, de a világ rejtelmes kérdőjel, áthatolhatatlan üresség, s mint ilyen, nem meghatározott és meghatározó tárgya a tevékenységnek. A cselekvés, amelyre a szabadság végtelen lehetősége ellenállhatatlanul sarkallja az embert, konkrét tárgyak helyett *az ismeretlenre, a semmire irányul.*

A szabadság tehát az ismeretlen felé lendülő, tárgy és cél nélküli cselekvés lehetősége, sőt — nyugodtan állíthatjuk — *kényszere*: aligha volna korlátlan lehetőség, ha sohasem valósulna meg, cselekvési szabadság, ha nem nyilvánulna tettekben. Tenni *kell*, mert *lehet*. De hogy mit és hogyan, arra az ember a cselekvés tárgyának ismeretlen volta miatt nem kaphat választ. Lehetősége „a szabadság szédülete”, fékezhetetlen kísértés, szenvedélyes vágyakozás a semmi fenyegető mélységeibe — egy szüntelenül pörgő bugócsiga érezhetne

így. Ha ez az érzés határozott tárgyra vonatkoznék, félelem volna, ám éppen az jellemzi, hogy nincs tárgya. A tárgy nélküli félelemnek *szorongás* a neve.

A szorongást nem idézhetné elő egymagában sem a szabad cselekvés lehetősége, sem az emberi célok homálya. A tevékenység célja és kimenetele aligha adna okot az aggodalomra, ha nem *kellene* cselekednünk, s a cselekvés nem a szorongással párosulna, ha céljai pontosan körülírhatók és megközelíthetők volnának. A szorongás a cselekvési kényszer és a kibetűzhetetlen célok kölcsönhatásának származéka, amely Kierkegaard jóvoltából átveszi a felismert szükségszerűségek szerepét, s a szabadság ellopott ünneplőjében feszítve az ember iránymutatójának, belső vezérének posztját bitorolja.

A szorongás elszigeteli az embert múltjától, belepréseli a jelen eliramló pillanataiba, nekihajszolja a bizonytalan jövőnek; riasztó, szétfolyó eszme valami megnevezhetetlen jóról, ami kockán forog, s egy elkövetkező valamiről, amit nem láthatunk előre. Szívesen megkérdeznénk Kierkegaardtól, hogy mi forog kockán és mit nem láthatunk előre, ki kötődik a pillanathoz és ki szédül meg a jövő örvényeitől, ki és miért óhajtja mohón azt, amitől fél; de talán célszerűbb lesz Marxhoz fordulnunk kérdéseinkkel. A szabadság folyamata a világ mind szélesebb körű elsajátítása az ember részéről, prózai alapja tehát a bővített újratermelés. A tulajdonképpeni emberi létnek ez a feltétele. A bővített újratermelés azonban szilárd, állandó jelleggel először az árutermelő társadalomban, a tőke létfeltételként valósul meg. A tőkés rendszerrel egyfelől adva van a bővített újratermelés technikai *lehetősége* és társadalmi *kényszere*, másfelől a társadalmi tevékenység eredményeit elrejtő s végül visszájára fordító magántulajdonosi szétforgácsoltság. Maga a *tőkés vállalkozó* az a személy, aki a jelen pillanatnyiségába nyűgözve, a szabadság látszatát öltő véletlenek szédületében, rettegő vágyakozással veti magát a kiszámíthatatlan jövőbe, kockára téve a meglevő „jót” az ismeretlenért, mert lehetetlen nem résztvennie a társadalmi házárdjátékban. Szabadsága természetinek tűnő kényszerűség, a verseny kísértő és ketes csatateret az egyetlen, ahol vállalkozói — az ideológia nyelvén „emberi” — természetét érvényre juttatja. A tőke terjeszkedésének arányában a társadalom rohamosan kicsúszik a tudatos ellenőrzés alól, s a veszély, a fenyegetettség, a szorongás hisztériáját plántálja mindazokba, akik a fennálló termelési módon nem akarnak változtatni. Ez a sorsa a polgári értelmiségnek is. Nem kell azt képzelnünk — írja Marx —, mintha ennek a rétegnek összes tagjai szatócsok volnának vagy lelkesednének a szatócsokért. Pusztán arról van szó, hogy gondolkodásukban nem jutnak tovább azoknál a korlátoknál, amelyeknél a szatócs nem jut tovább az életben, s ugyanazokra a megoldásokra hajtja őket az elmélet, ahová amazt az anyagi érdek és a társadalmi helyzet a gyakorlatban hajtja.

Vegyük sorra a szatócs tragédiájának szereplőit. Színre lép a vállalkozó, majd a tőkés életformának, az általában vett tőkének tudatbeli megszemélyesítője, az úristen. Ő a „jó transzcendencia”, a képtelenségek mindenható atyamestere, az abszolút lehetőség. Meghitt viszonyban van emberünkkel, akit egyébként Ádámnak hívnak, az Ádám és Éva cég beltagja, s egyelőre boldogan paskolja az ártatlanság langyosvizét. Ádámban is van valami isteni: tulajdona révén, amelyet szabad és halhatatlan lelkének vall, részesül a „végtelen szellemből”, a „jó transzcendenciából”. Drámai jelenet pereg a színpadon. Isten figyelmezteti Ádámot: szabad vagy, bármit megtehetsz, de ha beleharapsz a verseny almájába, könnyen póruljálhatsz. Ádám tanácstalanul tűnődik. Miféle szabadság az övé, ha egy almától is eltiltják? S miért éppen az tiltja el,

aki az almát teremtette? Hát nem arra teremtette, hogy beleharapjanak? Furcsa szerzet az isten: szabadsággal ajándékoz meg, mintha maga akarna harapásra csábítani, azután halállal fenyeget arra az esetre, ha nem hevertetem parlagon azt a képességemet, amelyet bizonyára nem azért kaptam tőle, hogy ne éljen vele. Muszáj beleharapni az almába. Ádám harap és csódbé jut, cége minden józan számítást megcsufolva, szégyenletesen megbukik. A tönkrement tulajdonos elszakadt istenétől, azaz nyilvánvaló, hogy a kockázatvállalás pillanatában istent tette kockára és *bűnt követett el*. Jobb lett volna veszteg maradni, ellenállni az „időbeliség”, az „érzéki világ” kísértésének, de hát mit tehetett a szerencsétlen, ha szabadnak teremtették, s tulajdonát, vagy az ő nyelvén szólva, szabadságát, másképp és másutt nem érvényesíthette?

Kierkegaard gondolatvilágának egyik felében az abszolút bizonytalanság, az időbeli érzéki lét „rossz transzcendenciája” áll, a másikban az abszolút bizonyosság, az időtlen istenség „jó transzcendenciája”. Mind a kettő „immanens”, az emberi lét alkotóeleme. Az ember középpüth, kettős kötöttségben, két taszító- és két vonzóerő tárgyaként vergődik. Vonzza a „véges”, mert szabadsága más talajon nem valósulhat meg, s vonzza az istenség, mert bizonyosságot csak a „jó transzcendenciában” találhat; de a „véges” ugyanakkor taszítja is szív-szorogató bizonytalanságával, és isten is taszítja mint cselekvésre sarkalló szabadság. Ádám a fejét kapkodja ebben a zűrzavarban, az ellentétes erők ízekre tépik, koncul dobják a látszólag ok nélküli történéseknek. Mi magyarázza, hogy eltántorodik az isteni bizonyosságtól, amely nem kisebb erővel hat rá, mint az ellenkező oldal, s az „eredendő bűn” aktusával fejest ugrik a kockázatok forgatagába? Mi tudjuk a magyarázatot; Kierkegaard el sem hinné. Annyit mond csupán, hogy a „végesben” élő ember bűnös, mert isten helyett a világhoz, az örökkévalóság helyett az elfutó időhöz csatlakozott, bűne pedig ésszerűen meg nem okolható, önmagát feltételező minőségi ugrás, titokzatos szakadás. És nem is mondhat többet, hiszen a bővített újratermelés tőkés formájának ismerete nélkül valóban irracionálisnak látszik, miért hagyja el egy szellemi képességekkel felruházott lény a biztonságot a bukásért, vagy legalábbis annak elkerülhetetlen kockázatáért, miért tér le a sima útról, s táncolja át borotvaélen az életet.

Nem mesterkélte-e ez az értelmezés? Szabad-e párhuzamot vonnunk az emelkedett lelkű teológus és a számító üzletember között? Talán óvakodnánk ettől a tiszteletlen lépéstől, ha nem maga Kierkegaard jelentené ki, hogy *az első bűn határozza meg a minőséget, vele kezdődik a személyiség, a szubjektivitás, az én, a történelem* — s ha nem volna kézenfekvő, ki az a társadalmi személy, aki úgy nyeri el „énjét”, úgy gyakorolja „szabadságát”, úgy kezdi történelmét, hogy mint tulajdon létfeltételére, a vaksors kockázatára, a véletlenekre bizza életét. Kierkegaard elkülönült énye a tőkés árutermelés termékeként szükségszerűen választja létformájául a „bűnt”, az érzéki világ „rossz transzcendenciájában” folytatott, előreláthatatlan következményekkel járó magán-tevékenységet, amellyel elidegeníti magától saját társadalmi hatalmának „jó transzcendenciáját”.

Annak megítélésében, hogy milyen előzményekre tekinthet vissza az érzéki lét bűnösségének Kierkegaard-féle változata, csak részben érthetünk egyet Haeckerrel, aki a dán filozófus egyik könyvét „a XI. század legnagyobb szellemi alkotásának” mondja. A XI. század ideológiája felszította a túlvilági feloldozás reményét, Kierkegaardból viszont, ebből a hitetlen hívőből, hiányzik a túlvilág iránti bizalom happy endet ígérő optimizmusa. Az emberi szín-

játékban ne számítsunk boldog befejezésre, az utolsó felvonás is a földön, a bűn nyomorúságos hazájában játszódik le. Köztudott azonban, hogy a lét immanenciájának gondolatát a feltörekvő polgárság alkalmazta szellemi fegyverként a középkor ellen. Kierkegaard „bűne” a *polgári* hagyományokhoz kapcsolódik, azzal a csekély módosítással, hogy eredetileg forradalmi tartalmuknak ellenkező előjelet ad. A polgár valamikor régen, osztálya hőskorában, még biztosan számított rá, hogy istene vagy a természet helyesli és pártfogolja az érzéki tevékenységet. Az evilági lét nem „bűn”, amíg a termelőerők fejlődése nagyjából zavartalan távlatokat nyit a bővített újratermelés előtt; akkor lesz azzá, amikor a termelési viszonyok elködösítik, majd lezárják ezeket a távlatokat. A „bűn” tehát, amelyet Kierkegaard a fejébe vett, nem középkori csökevény, s nem is megszakítatlanul továbbélő polgári hagyomány, hanem a kettő kereszteződéséből előálló új minőség, a tőke korszakába oltott XI. század, az elbarbárosodó polgárság eszmei torzszülöttje.

Térjünk vissza Kierkegaard nézeteihez az „eredendő bűnről”. Miért hagyja faképnél az ember az isteni bizonyosságot, az ártatlanság paradicsomát, s vág neki zabolátlan szenvedéllyel a bűnös érzéki világnak? Sem a külvilágban nincs meg ennek az oka — amiről semmit sem tudunk, nem játszhat szerepet az elhatározásban —, sem a belső élet nem ad rá magyarázatot, mert a szellemet lényege és érdekei a végtelenhez, az istenséghez fűzik. A bűn „a világ titka”, amely kisiklik a tudomány, a logika markából. Irracionalitása az egyénre utal, az egyén pedig nem a spekulatív gondolat tárgya, dialektikájának iránya homlokegyenest ellentétes a spekulációval. A kereszténység, amikor a bűnből indul ki, az egyént veszi alapul, „s a kereszt jelével zárja el a filozófia útját”.

Az eredendő bűn aktusának előadása során Kierkegaard-t nem fenyelegzik logikai megfontolások. Az ártatlanság — úgy mond — a szunnyadó szellem békés, nyugalmas állapota. Ám ugyanakkor másvalamit is magába foglal, ami nem viszály és nem harc, hiszen nincs mi ellen harcolni. Mi ez a másvalami? Semmi! A szellem előrevetíti álmában saját valóságát, ez azonban tüstént elillan, mihelyt meg akarják ragadni — tehát semmi. De a semmi szorongást kelt: „az ártatlanság mély misztériuma az, hogy szorongás is”. A szorongás akkor lép fel, midőn a szellem, szabadságának mélységeit fürkészve, *a végesre veti magát, hogy rá támaszkodják*. Ebben a pillanatban minden megváltozik, s a két pillanat — az ártatlanság és a bűn — között történik meg a titokzatos, logikailag megokolhatatlan *minőségi ugrás*.

A bűn aktusával lesz az erkölcsileg addig közömbös időbeli, érzéki világ a bűnösség szinonimájává és a büntetés színterévé. Az ember halállal bűnhődik tettéért, s minél fennköltebb a szelleme, annál szörnyűbbnek találja a halált. Az állapot nem hal meg; a szellem úgy tekint az elmúlásra, mint „a rémületek királyára”. Az érzéki világ a bűnhődés, a pusztulás birodalma.

Azt hihetnénk — folytatja Kierkegaard —, hogy a bűn elkövetésével a szorongás elenyészik, mivel a szabad cselekvés *lehetőségeként* bukkant fel, s a lehetőség megszűnik, ha megvalósul. Nem így van. Az ember az első minőségi ugrás után újra kapcsolatba kerül az ismeretlen jövővel, újra erőt vesz rajta a szorongás, és a megszakításos mozgás megismétlődik, „*az egyéni élet története ugrásszerűen halad állapotról-állapotra*”. A logikát, amely nem tudja mire vélni ezt a csillapíthatatlan vitustáncot, Kierkegaard kigúnyolja értetlenségéért. „Az elvont értelem számára nem jelent semmit, de az ezerszeres már valami; ez azonban teljesen értelmetlen, mert az ezerszeres vagy ugyan-

annyiszor jelenti az elsőt, vagy együttvéve annál jóval kevesebbet. Babonás, aki a logikában arra tart igényt, hogy az új minőséget mennyiségi haladással okolja meg.” *Az új minőség közvetítés és átmenet nélkül*, „*a hirtelenség rejtélyével*” *kelekezik*: nem magyarázza sem a legmagasabb, sem a legalacsonyabb mennyiségi fok; az infinitezimális nagyságok nem adnak kulcsot a szellemhez. A mozgás szakadatlan ugrás az életbe, transzcendencia, amelyet a *szenvedély*, s nem a logikai reflexió valósít meg.

Kierkegaard szentbeszédéből tüstént szembeötlik, hogy a mozgás *szubjektív kategóriaként* szerepel, akárcsak a minőségi ugrás, amelynek fogalma a bűnre szűkül. Szubjektivitása buktatja ki a logikából mint a szenvedély irracionális kitörését. Most már pontosabban érthető, miért abszolút ellentéte a természet — a „külső” — az embernek, miért nem érvényes rá a mozgás és az idő fogalma, miért alkalmatlan a tudomány, és általában a logika — a *dolgok* tudománya — az igazság feltárására. Az is világos, honnan ered a mozgás irracionálitása, szeszélyes ugrásszerűsége. Az emberi szabadság cselekvési kényszer, de a cselekvés és érzelmi kísérője, a szorongás, tárgyilag meghatározatlan. Ha reális tárgya volna — állítja Kierkegaard —, nem léteznének minőségi ugrások, csak mennyiségi átmenetek; tárgya azonban a *semmi*, így a mozgás az ugrások sorozata. A személyiség az állapotok összefüggéstelen egymásutánjára esik szét, csapongó tevékenységének cikcakkjait egy olyan világba írja, amelyben éppen a tevékenység rendezhetetlen összeviesszása miatt nem található rendet. A világ kaotikus, mert a cselekvés is az, a cselekvés kaotikus, mert a világ is az. Nincs kiút a körből — ehhez magát a cselekvés módját kellene átalakítani. Mindenesetre akár áttöri az ember a kört, akár benne forogódik a végkimerülésig, akaratlanul is megerősíti azt a hegeli igazságot, hogy azok vagyunk, amit cselekszünk.

A „*kvalitatív dialektika*” forrása a szabadság kényszere és tárgyi meghatározatlansága, az ember kettős — „isten” és „világi” — kötöttsége, a szorongás mint az ember „korlátlan szubjektivitásának” és a „transzcendens” világtól való korlátozottságának ellentmondásos pszichológiai egysége. Ez szabja meg az *idő* szerkesztését is, amely a mozgás közege és függvénye lévén szintén a szubjektum tartozéka.

Az egyéni lét szerkezetétől függő „valóságos” időt Kierkegaard „időiségnek” (temporalitásnak) nevezi, megkülönböztetve a közönséges értelemben vett, csak a „végesre” vonatkozó időtől. Első pillantásra úgy tetszik, mintha itt rácsáfolna önmagára, mert igaz ugyan, hogy a véges dolgok világát gyakran illette az időbeliség jelzőjével, ám azt is leszögezte, hogy a természet holt, mozdatlan, az időnek nincs rá nézve jelentősége. Az időfogalom tisztázása feloldja ezt a látszólagos következetlenséget. Az időt rendszerint mint végtelen, megszakítatlan egymásutániságot szokták meghatározni — hangoztatja Kierkegaard —, s úgy vélik, innen már csak egy lépést kell tenni ahhoz, hogy múltra, jelenre és jövőre oszthassák. Ha a végtelen időfolyamatban találhatnánk egy szilárd pontot, egy villanásnyi jelent, a felosztás nem is volna kifogásolható. De a folyamat egyetlen pillanata sem „jelen”, hanem maga is folyamat, amely — bármilyen gyorsasággal tűnjék is el — megőrzi a múlt és a jövő meghatározottságait, ahelyett, hogy kizárná őket. Csak az elvont értelem gondolja jelennek, megakasztva, mintegy térbelinek képzelve a folyamatot. A megszakítatlan folyamatnak ábrázolt idő nem rendelkezik semmilyen jelenidejű mozzanattal, hiszen ha a pillanatnak az a sajátossága van csupán, hogy eltűnik — s ezt fejezi ki a „movere” igéből képzett „momentum” főnév —, akkor egyszerűen

nincs. Ha pedig nincs jelen, nincs múlt és jövő sem: az idő végtelenül tartalmatlan *semmi*.

Kierkegaard gondolatai, ahogy hajdan a zénóni apóriák, sejtetik az idő és a mozgás dialektikus természetét. Ha a mozgás elképzelhetetlen nyugalom nélkül, s folyamata maga is *állapot* — az elhajított kő a mozgás állapotában *van*, leeséséig *változatlanul* ez a minősége —, az idő sem lehet pusztá „folyás”, nyomtalan beleomlás a semmibe. A mozgékony időnek nyugalmas a szerkezete: futásának osztatlan lendülete pillanatokra oszlik, s minden pillanat — noha ugyanúgy tovasiklik, mint az idő általában — a keletkezés és eltűnés egyidejű *jelenléte*, az eliramló lét tartóssága, kikristályosodása, nyugalmi állapota. Nem a mozgás és a nyugalom — két egymás melletti elem — *összetétele*, hanem egyszerre és azonos vonatkozásban mind a kettő: *amennyiben* mozgás, *annyiban* nyugalom; maga a „folyás” az, ami tart és *jelen* van, maga a „levés” — a keletkezés, amely ugyanakkor eltűnés is — az idő időtlen léte, állapota. Kierkegaardnak tehát igaza van abban, hogy nyugalom nélkül nincs pillanat, pillanat nélkül nincs jelen, jelen nélkül nincs idő. Bírálatainak negatív dialektikáját azonban nem követi a helyes kifejtés pozitív dialektikája. Miért? Mert az összetartozó ellentétpárok egységét kettévágja az immanens transzcendencia, Kierkegaard egész filozófiájának metafizikus vezéreszméje. A „rossz transzcendencia” fogalma azt hirdeti, hogy a világ kaotikus semmi, cseppfolyós, szétpergő alaktalanság, amelyet az ember sem köthet meg, nem tömöríthet kijegecesedett, értelmes formákba. A semmi-világ a semmi-idő ürességében gomolyog. De a lét a megmaradással, az állandósággal egyértelmű, s a „sum” közvetlen bizonyosságot szolgáltat róla. Mi volna biztosabb saját létemnél, az egyetlen bizonyosságnál? Kell hát valahol valami állandónak, valami szilárdnak lennie: ha nem a világban, akkor a vele ellentétes póluson. Az egyik pólust a világ foglalja el, a bomlékonyság végtelenül tartalmatlan semmije, a másikat a világ attribútumaitól tökéletesen mentes „jó transzcendencia”, a végtelenül tartalmaz, változatlan jelen. Belső kapcsolatot a két pólus között ne keressünk. Kapcsolatuk azért mégis van, mert mindkét transzcendencia *immanens*, az emberen belüli. Az ember — a véges és a végtelen, az idő és az örökkévalóság szintézise — saját énjében fogja össze a két szélső ellentétet, ezek pedig nyomban a „temporalitás” biztató egységébe forrnak, körülbelül úgy, mint az esküdt ellenségek, ha ugyanazon az omnibuszon utazva, egymáshoz verődnek a zökkenőknél.

Az időnek és az örökkévalóságnak a *pillanat* az egyesülési pontja. Mi a pillanat? Nem az idő meghatározottsága — az időt az eltűnés jellemzi —, hanem a maradandó visszfénye a mulandóban, az örökkévalóság atomja, amellyel adva van a temporalitás fogalma oly módon, hogy az idő folytonosan betör az örökkévalóba, ez pedig szüntelenül átjárja az időt. A pillanat a jelen tenyérnyi szigete az elmúlás sodrában, tőle kap a semmi felé tartó alaktalan áramlás formát és szerkezetet, hozzá viszonyítva oszlik az eredetileg tagolatlan időfolyamat múltra és jövőre. „Külső” és „belső”, a dolgok és az ember antinómiájának és korrelációjának megfelelően az idő is kétféle, valótlán vagy valódi a dolgok szétmálló ideje, vagy az állandóság vázához tapadó temporalitás.

A temporalitást az ember „tétélezi”, aki szabadsága szédületében a véges dolgok szakadékába zuhan, lehetőségeinek megvalósulását a világban kutatja, végtelen, isteni szellemét a semmi homokjába ülteti, jövőjét mint az örökkévalóság szubjektív, immanens formáját, a szabadság korlátlan egyéni lehetőségét, egyszerűen mint szorongást éli át. Az időt a *bűn*, az örökkévalósággal

szembehelyezkedő, de annak alapján megvalósuló szabadság-aktus szervezi-temporalitássá. A „valódi” idő tehát *szubjektív kategória*, az ember szabadságának gyümölcse, amely a véges és a végtelen, a „rossz” és a „jó transzcendencia” párosításával kitermelt különös hibridként magán viseli az idő és az örökkévalóság jegyeit, s mind a kettőtől különbözik. Nem idő, mert az örökkévalóval érintkezve, szilárdságra tett szert, s nem örökkévalóság, mert léte a pillanatra korlátozódik. A pillanat a jelent jelöli múlt és jövő nélkül — írja Kierkegaard —: ebben áll az érzéki élet tökéletlensége; az örök szintén a jelent jelöli múlt és jövő nélkül: ebben áll a tökéletessége. De ha a pillanatnak sem múltja nincs, sem jövője, mi fűzi össze az előző és a következő pillanattal? Mi forrasztja a temporalitás szakadásos mozzanatait egységes folyamattá? Semmi. A pillanatot a bűn „tétélezi”, a bűn pedig hirtelen ugrás, előfeltételek nélküli új minőség. A temporalitás a pillanatok szaggatott sora, ahogy a mozgás az ugrásoké. Minden új pillanat újjászületés, transzcendencia az előzőhöz képest — állítja Kierkegaard, mintha a majdani Proust-féle regényszerkesztést akarná jóelőre elméletileg megtámogatni. Az idő szentháromsága eszerint a következő: egyfelől a szakadatlan eltűnés amorf világa, másfelől az örökkévalóság szakadatlan jelene, s a kettő között a folytonosság nélküli mozzanatokból felhalmozódó temporalitás, a pillanatok zűrzavara, amelyet Ádám, a szabad vállalkozó formált ilyené, amikor — szellemi — tőkéjét a káoszba fektette.

Kézenfekvő, hogy a történetiség sem a két szélső pólust, sem szintézisüket, a temporalitást nem illeti meg. A mozdulatlan örökkévalóságnak nincs története; a világnak sincs, mert elillan a semmibe; a temporalitásnak sincs, mert összefüggéstelen pillanatokra hullik. A pillanatszerűség a fejlődés dialektikájának leghalványabb nyomait is kitörli. Darwin már az ember származását kutatja, amikor Kierkegaard papírra veti azt a félelmesen középkori hangulatú mondatát, hogy az ember sohasem vált volna azzá, ami, ha valaha állat lett volna. Története csak az embernek van, a természetnek nincsen; de az ember története előzmények nélküli, a bűn titokzatosságából ugrik elő — „hogy hogyan, azt semmilyen tudomány nem mondhatja meg” —, s felnagyítva reprodukálja az egyéni lét bukdácsolását állapotról-állapotra. Az egyén: önmaga és a faj; részese a fajnak, ahogy a faj az egyénnek; a faj története tehát az egyénnel azonos. A történelem a pillanatok sora, amelyet az egymást váltó nemzedékek mindig újakezdenek, amint az egyén is újakezdi életét minden egyes szabadság-aktussal. „Valamennyi nemzedék sokat tanulhat a másiktól, de azt, ami sajátosan emberi, egyik sem tanulja az előzőtől. Ebből a szempontból minden nemzedék előlről kezd, mintha ő volna az első, egyiknek sincs új feladata azon túl, ami az előző nemzedéké volt, s nem jut messzebbre, mint amaz, hacsak az előző nemzedék el nem árulta feladatát, meg nem csalta önmagát.” S vajon mi a nemzedékek feladata, mi az a „sajátosan emberi”, amit meg kell valósítaniuk? „Sajátosan emberinek a szenvedélyt nevezem, amelyben minden nemzedék teljesen megérti a másikat és önmagát. Így, ami a szeretetet illeti, egyik nemzedék sem tanult szeretni a másiktól, egyik sem kezd másutt, mint a kezdetnél, egy újabb nemzedéknek sincs kisebb feladata, mint az előbbinek, s ha távolabb akar jutni nála, csak üres és rossz szavakat hajtogat... Az ember legmagasabbrendű szenvedélye a hit, ezt pedig egyetlen nemzedék sem kezdi máshol, mint az előző... Minden nemzedéknek megvan a maga feladata, és nem azzal kell törődnie, hogy a másiknak ugyanez volt a feladata”.

Világos beszéd. Ha a valóság az egyén irracionális belső élete, akkor a mozgás a reflexióktól mentes szenvedély függvénye és eredménye, s a társa-

dalmi folyamat, a nemzedékek története, az érzelmek hullámszásává alakul át. Nyilvánvaló, hogy az érzelmek egyéniek, nemhogy a nemzedékek egymásutánjában, de többnyire ugyanannak az egyénnek az életében sincs látható folytonosságuk s nem vehetők át, mindenkinek magának kell újra meg újra átélnie őket. Így a történelem örökös nekifutássá lesz, szüntelen újrakezdéssé. Dialektikus folyamata mozdulatlanná dermed, meg nem különböztethető pillanatok szilánkjaira pattan; a minőségi ugrások nyugtalan dialektikája az elvont azonosság élettelen metafizikájának bizonyul.

A szabadság folyamata. Az élet stádiumai és az ismétlés. Az abszurdum

Kierkegaard látszat-dialektikájának metafizikus tartalmát az *ismétlés* fogalma összpontosítja.

Az ember idegenként él a transzcendens világban, az örökkévalósággal szemközti póluson, ahol énje veszélyben forog. Könnyen válhat a köznapiság foglyává, eltávolodva önmagától, a beléhelyezett isteni szellemtől. Sokféleképpen tagadhatja az örökkévalóságot: „a tréfában, a polgári ész prózai részegségében, a világi dolgok iránti lelkesedésben”. Mit tegyen, hogy a polgári próza el ne némítsa szabadságának fájdalmas költészetét? A világot nem formálhatja sajátjává, és nem is rejtőzhet el előle. Amikor istentől adományozott szellemét, összetett lényének maradandó elemét beleoltja ebbe a semmibe, nem nyer többet a pillanatnál. A semmivel való kényszerűen szabad kapcsolat az ugrások pillanataira tördeli az emberi létet. De éppen a pillanat az, amelyben a szabadság, az emberben rejlő örökkévalóság megnyilatkozik. A pillanatot kell megörökíteni. Ez a művelet az *ismétlés*.

Kierkegaard az ismétlést a platóni visszaemlékezéssel hasonlítja össze: ez is, az is kísérlet az állandóság megragadására, a bizonyosság keresése az ingatag érzéki világban. Különbségük abban áll, hogy a visszaemlékezés a múltra, az ismétlés a jövőre irányul, az egyik immanens, a másik transzcendens. Hogy értsük ezt? Kierkegaard magyarázatai a szokottnál is zavarosabbak, állítólag azért, „hogy az eretnekek ne érthessék”. Körülbelül a következőkről van szó: a platóni visszaemlékezés *logikai folyamat*, az ideák emlékképei alapján történő ráeszmélés az egyesben az *általánosra*, amely immanens, mert az érzéki dolgok részeseznek belőle. A visszaemlékezés, mint az általános kutatása a logika segítségével, a tudományok — Kierkegaard nyelvén az „első filozófia” — módszere. Az ismétlés ezzel szemben nem logikai, nem tudományos, hanem *irracionális* kategória, a „második filozófia” eszköze: olyan magatartás, amely a múlt helyett a jövő felé fordul — ám a jövő kiszámíthatatlan, nincsenek szabályai, nem tartalmaz semmi általános érvényűt. A múltat ismerhetjük, a jövőt nem; szilárd pontot nem találhatunk másutt, mint a múltban, s az állandóságot, az „örökkévalóságot” nem keríthetjük kézbe másképpen, mint a múlt megismétlésével, a pillanatot megörökítésével. Az ismétlés a végtelennel megszorított pillanat.

Nem kell különösebben éles szem ahhoz, hogy észrevegyük az ismétlés kategóriájának szinte hivalkodó önellentmondását. Ez a groteszk művelet az egzisztencia, az egyéni lét szilárdságát, folytonosságát kívánja biztosítani — „nélküle az egész élet zavaros lárma” —, fenntartva a mozgás és az idő szakadásos szerkezetét, amely eleve kizárja a szilárdságot, a folytonosságot.

Az ismétlés sorozatos újrakezdés, a pillanat transzcendenciája az előző pillanathoz képest, előkészítetlen ugrással létesülő új minőség. Legalábbis Kierkegaard annak mondja. De milyen joron? Hogyan nevezhető újnak és a jövő felé irányulónak az, ami változatlanul ismétlődik? Egyszerűen úgy, hogy a régire „az abszurdum erejénél fogva” az újdonság címkéjét ragasztjuk. Emlékezzünk Kierkegaardnak a közvetítés, a szintézis hegeli fogalma elleni érveire: ha az új minőség a tézis és antitézis mozgásából keletkezik, akkor nem új, ha meg új, akkor nem keletkezhethet két meglevő mozzanat összetételéből, s létrejötté logikailag indokolatlan. Az ismétlés dialektikája jóval könnyebb — jelenti ki Kierkegaard —: ami megismétlődik, az *már volt*, s éppen ebben kell felismernünk újdonságát. Aki a jövőt múltnak tudja, az minden dolgot újnak és tiszteresnek észlel, befogadja a transzcendenciától átvilágított immanenciát, az időbeliséget az örökkévalóság horizontján, a végtelent.

Patetikus szavak. Annyit kétségkívül elárulnak, hogy Kierkegaard egyáltalában nem idegenkedik attól, amit Hegelnél hibáztatott, sőt teljes nyíltsággal emeli abszolút igazsággá Hegel rejtett tévedését, amelyet ő maga leplezett le és denunciált, azt tudniillik, hogy az új minőség a korábban is meglevőnek ismételt felbukkanása. Miért támadja hát Hegelt olyan elkeseredetten az eleai szellemért? Hogyan foglalhatja el azt a fölöttébb egyéni álláspontot, hogy amit nem szabad Hegelnek, azt szabad Kierkegaardnak? Egyetlen „jogcíme” a törvényesített irracionálizmus. Az új azonossága a régivel *logikailag* elfogadhatatlan, de mint irracionális tény tökéletesen helyénvaló; a logika szemszögéből az ésszerűtlenség botránya, az ésszerűtlenség szemszögéből a mélyen járó elme diadala. Vonjuk le most már a logika nevében a végkövetkeztetést. A mozgás és idő pillanatszerű szaggatottsága mellett állandóság másutt nem található, mint az ismétlésben, s ha az ismétlés a folytonosság egyetlen esélye, akkor új minőségek nem formálódhatnak, a mozgás dialektikája képmutató szószátyárkodás. Az eleai szellem ugyanúgy kiüti a héralditoszt — csak jóval nagyobb erőfölénnyel —, mint annakidején, amikor Hegel szorítójában mérkőztek; nem hiába hangsúlyozza Kierkegaard, hogy az igazi ismétlés az örökkévalóság.

Az ismétlést eddig formailag vizsgáltuk, mint cselekvési módot; tartalmát még nem ismerjük. Mi az ismétlés? Nyilván valamiféle emberi aktus. Az is kétségtelen, hogy az „autentikus” emberi létre vonatkozik. Az ismétlés — mondja Kierkegaard — a „bizonyosság”, a „belső élet”, a „komolyság”. Lássuk, mi a komolyság. „A létezését illető fogalmakkal kapcsolatban finom szellemre vall, ha óvakodunk a definícióktól; a definíciókban ugyanis e fogalmak más jelleget öltenek és idegenek lesznek az egyén számára. Az igazi szerető korántsem talál kielégülést és örömet, hogy hasznot ne mondjunk, a szerelem lényegi definíciójának keresésében. Amikor abban a családias és mégis ünnepélyes eszmében élünk, hogy van Isten, nem sietünk Isten meghatározásával. A komolyság is olyan komoly, hogy meghatározni könnyedség volna.” Köszönjük, így nem leszünk okosabbak. Nem hallhatnánk inkább egy „könnyed” definíciót? Lassan a testtel — int le Kierkegaard. Először is adva van „a belső élet, az örök élet felé tartó forrás. Ebből buzog fel a komolyság. A komolyságnak pedig nincs meghatározása”. Szóval semmi közelebbit nem tudhatunk meg róla? Türelem — nyugtat meg Kierkegaard —, a szemléltetés bizonyára segíteni fog. Egy pap vasárnaponként liturgikus imákat mond vagy újszülötteket keresztel. Tegyük fel, hogy szenvedéllyel, tűzzel beszél — de egyszer inkább, másszor kevésbé. Csak a komoly tud minden áldott vasár-

nap visszatérni ugyanahhoz a hangulathoz. Ez a visszatérés, ez az ismétlés az élet komolysága.

Elérkeztünk Kierkegaard filozófiájának főkérdéséhez, amelynek megválaszolására gondolkodásának és belső viharokkal terhes életének összes energiáit mozgósítja. Mint minden okos vagy oktalan, logikus vagy képtelen filozófia, az övé is „tudatos lét”, törekvés az emberi élet legfontosabb feladatainak elméleti megoldására valamelyik osztály életformája és szükségletei alapján. Kierkegaard filozófiájának reális indítéka az *eldologiasulás*, az áru-termelő társadalomnak az a szükségszerű jelensége, hogy a tevékenység áruba bocsátásával az emberi lényeg embertelenné, az ember lényegtelenné válik, viszonyai dologi erőkként úrrá lesznek rajta.³ Kierkegaard, aki nem kíván a kívüllég megváltoztatásán fáradozni, és nem is lát erre módot, az eldologiasulást kiemeli történelmi feltételezettségéből, úgy tekint rá, mint egy riasztó bálványra, a „külső” örök attributumára. A kívüllég az élettelen dolgok és a tartalmatlan, rutinszerű emberi kapcsolatok világának tapasztalja, szörnyűséges olvasztótégelynek, ahol az én — akárhogy alakuljon is a történelem — óhatatlanul elvegyül a tárgyiség egynemű masszájában. Hogyan óvja meg szabadságát, aktivitását, eleveenségét? Hogyan őrizze meg személyiségét ettől a masszától, amelybe egyébként „szabadsága szédületében”, úgyszólván szánt szándékkal, maga vetette magát? Egyetlen lehetősége van: ha beburkolózik „belső életbe”. „Belső élet” persze a szemlélődés is, amely a kívüllég tisztán elméleti elsajátítását, a dolgok „megértését” tűzi célul. De a szemlélődés még mindig a *dolgokra* figyel, a „külsőt” igyekszik hálójába fogni, ami Kierkegaard szerint meddő próbálkozás. A dolgok távol állnak az ember autentikus érdekeitől, s mire jó a logika, ha tárgya érdektelen, sőt — mint transzcendens — megfoghatatlan? Az igazi „belső élet” a logikai felszínnél mélyebb szellemi rétegekben, az érzelmek szintjén zajlik. Az ismétlés az a meg-megújuló *érzelmi* erőfeszítés, amely arra hivatott, hogy az emberi létnek az eldologiasulás közepette tartalmat adjon, elbujtatva az embert a „belső élet” csigaházába, ahol állítólag nem nyelik el a megszokás külsőleges formái, nem savanyítja be a köznapi rutin, nem fenyegeti az a veszély, hogy dologgá válják a dolgok között.

Az érzelmi életet valódi sajátosságai is alkalmassá teszik a Kierkegaard-tól kapott kitüntetett szerepre. Az érzelem *nem a tárgyak tulajdonságait fejezi ki*, mint az észlelet, hanem *a szubjektum állapotát*, s nem személytelen általánosság, mint a fogalom, hanem *közvetlen, személyes élmény*. A szükségletek, életviszonyok, tevékenységi módok és vérmérsékletek sokrétősége folytán az érzelmek sokfélék és jellegzetesen egyéniek, hullámmásuk pedig logikailag többnyire áttekinthetetlen, annál is inkább, mert a szükségletekhez való viszonyuk nem egyértelmű. Szükségleteink közül hol az egyik, hol a másik nyer időszerűséget; az is előfordulhat, hogy egyikük kielégítése a másik rovására történik. Ebből adódik, hogy ugyanaz a jelenség — akár egymás után, akár egyidejűleg — különböző, sőt ellentétes érzelmi visszhangot válthat ki, s az érzelmek *tudatos ellenőrzés nélkül, váratlanul átsapathatnak egymásba*. Minél ellentmondásosabb a tevékenység, *minél élesebb konfliktusok terhelik a*

³Az eldologiasulás problémájának Kierkegaard filozófiájában játszott szerepéről I. Szigeti József *Sören Kierkegaard — a profán egzisztencializmus vallásos őse c.*, a dán gondolkodó egész világnézetét részletesen elemző irását. (*Útban a valóság felé. Tanulmányok*. Hungária, 1948.)

lefolyását, annál nagyobb az ilyen hirtelen átmenetek lehetősége. Mindez az érzelmi élet logikán-túli ugrásszerűségének, abszolút irracionálisának objektív látszatát idézi elő. Kierkegaard szemében azonban a látszat maga a valóság. Miért? Mert az érzelmi életet erőszakkal kiragadja társadalmi-történelmi feltételei közül, elhatárolja a személyiség egyéb funkcióitól. A személyiséget a tevékenységek bonyolult rendszere kapcsolja a külvilághoz, s érzelmei nem egy-egy elszigetelt tevékenységhez, hanem az egész rendszerhez, a személyiség teljességéhez fűződnek, összefonódnak az életmegnyilvánulások szövevényes együttesével.⁴ Ha a személyiség belső világa az érzelemvilágra szűkül, az érzelmek keletkezése és egymásutánja csakugyan ok nélkülinek látszik és megmagyarázhatatlanná lesz. A külső, tárgyi meghatározóiktól elválasztott, irracionális érzelmekből építi fel Kierkegaard az egyén „belső életét”, a „valóságot”, ahogyan az absztrakt művészet fogja felépíteni tárgyi hordozójuktól és jelentésüktől elválasztott, bizonytalan, diffúz hangulati értékekkel bíró színekből, vonalakkból, szavakból és hangokból a képet, a verset, a zenei kompozíciót. Ezek a magukban álló, létfeltételeikkel minden összeköttetést megszakító érzelmek — amelyeknek lényeges minősége, a „kellemes” és a „kellemetlen”, a biológiai mozgás körébe tartozik — nem buzdítanak cselekvésre, a tárgyi világ átalakítására, hiszen éppen a tárgyi világ elutasítása a forrásuk. Amit kifejeznek, az a valósággal szembeni közöny és passzivitás. De a tárgyiságtól való abszolút függetlenségük látszata önállóknak mutatja őket, s passzivitásuk úgy jelenik meg, mintha az én spontán aktivitása, a személyiség abszolút szabadsága volna.

Így már jobban érthető, miért származtatja Kierkegaard a mozgást a szenvedélyből, miért látja szakadásosnak és irracionálisnak és szorítja az egyén és a faj történetét az örökös visszatérés körforgásába. Az érzelmeket bajos mennyiségileg mérni, de ha elfogadjuk, hogy a maximális erősségűek átélése alkotja az egyén és valamennyi nemzedék elsőrendű feladatát, akkor a történelem csúcspontjaiban nincs okunk mást keresni, mint megismétlését annak, ami már volt. Egy ismétlődő érzelmet pedig valóban átélhetünk „újnak és tiszteresnek”; ha tehát a történelem az érzelmek egymásutánjából tevődik össze, nem eshet kifogás alá az új minőség azonosítása a régivel, s a fejlődés gondolata méltán nyilvánítható ostobaságnak. Elképzelhető persze az is, hogy nem a fejlődés az ostobaság, hanem az érzelmek ismétlődésének mondott világtörténelem; akárhogy álljon is azonban a dolog, annyi tény, hogy a legmozgékonyabbnak tűnő dialektika — az érzelmeké — ebben a megvilágításban egyhelyben topogó metafizika.

A fentiek előrebocsátása után a következőképpen formulázhatjuk meg Kierkegaard filozófiájának döntő kérdését: az eldologiasult világon egy hajszálnyit sem változtatva, hogyan óvhatjuk meg évről-évre az érzelmek felfokozásával, a szenvedély állandósításával az eldologiasulástól; vagy Kierkegaard terminológiájával élve: hol, az emberi lét melyik szférájában lehetséges az ismétlés?

Az „emberi lét” természetesen csak hangzatos ideológiai szólam a polgári lét jelölésére, amelynek két alaptípusát Marx és Kierkegaard, az igazi és a fonák zseni, egyidejűleg fedezte fel. Mind a ketten jól látták az alaptípusok elvontságát és ellentétességét, csak hogy az igazi zseni a jövő távlatainak, a történelem objektív törvényeinek ismeretében megmutatta a kibékíthetetlen-

⁴ Vö. Sz. L. Rubinstein: *Az általános pszichológia alapjai*. II. köt. Akadémia Kiadó, 1964. 723—759. o.

nek tűnő ellentét okait és felszámolásának módját, a fonák tehetség meg bele- ragadt az időtlennek hitt jelenbe és az antagonizmust az emberi sors örök tragikumának vélte. A történelmi materializmusnak a két alaptípusra vonatkozó tételeit sűrűn idézi a marxista irodalom: a tőke forradalma a társadalmat polgárra és politikaira, a polgár énjét burzsoára és citoyenre töri szét, s a magánérdek és az általános érdek összeütközésének talaján antagonizmust szít közöttük.

Mielőtt ismertetnénk Kierkegaard idevágó elgondolásait, vegyük szem- ügyre ezt az antagonizmust a marxista filozófia fényében. Az általános és a magánérdekről *tartalmi* vizsgálatuk tüstént kideríti, hogy „mindegyikük ön- magában véve önmagának ellenkezője”, mert az általánost „a magánérdek hozza folytonosan létre, és az semmiképpen sem önálló történettel bír, önálló hatalom vele szemben, . . . tehát ezt az ellentétet a gyakorlatban foly- tonosan megsemmisítik és létrehozzák”.⁵ Mondjunk egy egyszerű példát. Ha egy harcban álló burzsoá hadseregnek egy üzér papírtalpú bakancsokat szállít, a rohamot vezénylő tiszt bátorsága és az üzér aljassága tartalmilag ugyan- abból a burzsoá osztályérdekből táplálkozik, azzal a különbséggel, hogy az üzér az általános polgári létfeltételekből következő személyes érdeke szerint jár el, a tiszt a burzsoák személyes létfeltételeiből következő általános polgári osztályérdek szerint. Ha az üzért történetesen felakasztják, társai talán leszú- rik a tanulságot és tartózkodni fognak a papírtalpú bakancsok szállításától, feláldozva „szubjektivitásukat” az általánosnak; tiszteletreméltó önzetlen- ségük azonban bizonyos gyanúra ad okot, mert a katonák hősiessége a fron- ton éppen az ő „szubjektivitásukat”, az üzérkedés *általános* szabadságát, vagyis az *egyes* üzérek *személyes* létfeltételeit van hivatva megvédelmezni. Bár a balszerencsés üzér esete arra vall, hogy a személyes érdeket alárendel- ték az „általánosnak”, valójában az „általános” ügyért kifejtett minden tevé- kenység a burzsoá termelési viszonyok megerősítését, az üzérek magánérde- keinek biztosítását célozza. Marx a legforradalmibb burzsoázia alkotmányai- ról, az emberi és polgári jogokat törvénybe iktató ünnepélyes nyilatkozatok- ról mutatja ki, hogy „a *politikai közösséget* . . . az úgynevezett emberi jogok fenntartásának pusztá *eszközüvé* fokozzák le, azaz . . . a citoyent az önző homme szolgájavá nyilvánítják, azt a szférát, amelyben az ember közösségi lényként lép fel, ama szféra alá degradálják, amelyben részlényként lép fel, végül nem az embert mint citoyent, hanem az embert mint bourgeois-t tekin- tik a *tulajdonképpeni* és *igazi* embernek”.⁶

Mindez mit sem változtat azon, hogy a bátorság és az aljasság nem íté- lhető meg egyformán: egy osztály tagjainak közösségi és személyes érdekei ellentétbe kerülhetnek. A történelem számtalanszor tanúskodott erről — hogy egyebet ne említsünk, az abszolút monarchiák vaskézzel törték le a hűbérurak partikularizmusát a hűbéri rend egészének megszilárdítása végett. Kérdés, miért jelentkeznek az azonos osztálytartalom két ellentétes formában, miért fejlődnek és önállósulnak a személyes érdekek személytelen, az egyénektől független, sőt, velük szembenálló általános érdekekké.

A termelés társadalmi tevékenység, amelynek eszközeit és formáit az egyén készen találja mint személyes tevékenységének adott lehetőségeit. Ezekbe a formákba „lép be”, ezek határolják körül cselekvésének mozgás-

⁵ Marx—Engels: *A német ideológia*. MEM 3. köt. Kossuth, 1960. 238. és 231. o.

⁶ Marx: *A zsidókérdéshez*. MEM 1. köt. Kossuth, 1957. 367—368. o.

terét, szabják meg más emberekkel való összes kapcsolatainak jellegét. Az emberi kapcsolatok az egyénektől függetlenül is meglévő, objektív, *társadalmi* viszonyok, s jóllehet személyek közt állnak fenn, *tartalmilag* személytelenek, nem tűnnek el akkor sem, ha hordozóik, az egyes személyek kicserélődnek. A társadalmi viszonyok szempontjából az egyének lényegtelenek; a lényeges maga a viszony, a személyes kapcsolatok közös, *általános* tartalma, amelyet nem érint megtestesítőinek kiléte, akarata, tudata. De a társadalmi viszonyok nem valamilyen emberfeletti, „transzcendens” hatalom módjára léteznek, hanem érzéki, konkrét-empirikus egyének kapcsolataiként, s ilyen értelemben nem függetlenek az egyes egyénektől. Mindig személyes viszonyok, ahogy a személyes viszonyok mindig társadalmiak; nem együttes fellépésük vár magyarázatra, hanem az, hogy milyen feltételek mellett fordulnak szembe egymással.

A tartalmat a magántulajdon állítja szembe a formával. A magántulajdonnal a természet elsajátítása kisajátítássá torzul, s a tulajdon mennyiségi meghatározói mérik a szabadság fokát, azt, hogy ki mit és mennyit kebelezhet be a természetből. Eleve lehetetlenné válik a közös tevékenység rendszeres, huzamos társadalmi összehangolása, az emberi energiák megszervezése tudatos társadalmi erőkké. A másik ember az én számomra pusztán eszközzé lesz: szabadságom valóságos vagy potenciális anyagává; ugyanez vagyok én az ő számára, s így felebarátomban nem láthatok mást, mint szabadságom akadályát. Az én érdekem az ő pusztulása, az övé az én pusztulásom. De az ellenségesség egymáshoz fűz bennünket. Ha neki nem volna szabad megfojtania engem, füstbe mennének az én reményeim is, hogy valaha megfojthatom őt; leigázásának reményében feltétlenül támogatnom kell azokat a viszonyokat, amelyek neki is lehetőséget adnak az én leigázásomra. Érdekazonosságunk érdekeink ellentétében áll, ellentétünk pedig létfeltételeink azonosságának következménye; személyes érdekeink egyéni és ellentétesek, mert a magántulajdonon alapulnak, ugyanakkor általánosak és közösek is, mert a magántulajdonon alapulnak. A magántulajdon egyszerre hozza létre az egyéni és az általános egymást kizáró ellentétét és egységét, a személyes érdeket mint közvetlen, az általános érdeket mint közvetett magánérdeket.

Az általános, közösségi érdek tehát nem kevésbé objektív a személyes érdeknél, s vele párhuzamosan termelődik újjá, magántulajdonos viszonyok esetén oly módon, hogy a két oldal kölcsönös feltételezettsége egyúttal ellentétük is. A magántulajdonos osztály általános érdeke egymagában nem érvényesülhet, hiszen a személyes érdekellentétek alkotják a tartalmát, a lényegét; a személyes érdekek sem érvényesülhetnek az általános nélkül, mert a közös létfeltételek megszűntével saját alapjuk és működési területük semmisülne meg. Ha az érdekek nem absztrakciók, hanem a tulajdonviszonyok kifejeződései a konkrét egyéni cselekvésekben, s ha e viszonyok objektív módon határozzák meg az egyéni cselekvéseket és szülik újjá folytonosan az érdekek mindkét csoportját, akkor a társadalmi tevékenységben a magántulajdon fennállása idején mindvégig jelentkezni fognak a tartalmilag azonos, de formailag ellentétes érdekek. Magyarán, amíg az emberek a magántulajdon viszonyaiba lépnek, mindig lesznek olyan egyének, akik személyes érdeküket közvetlenül, mint önző magánérdeket, és olyanok, akik ugyanezt az érdeket közvetve, mint általános, közösségi érdeket igyekeznek érvényesíteni, s a két magatartás, tartalmilag azonos lévén, ugyanabban az egyénben is megnyilvánulhat, akár egymás után, akár egyidejűleg.

A kétféle érdek viszonya bonyolult és történelmileg változó. Összehangolásuk elé a magántulajdon általában elháríthatatlan akadályokat emel, de a külső támadások, az osztályharc, vagy a természet elleni küzdelem társadalmi méretű erőfeszítésekre készíthetnek, amelyek a személyes érdeket időlegesen az általánosnak rendelik alá. Az is lehetséges, hogy maga a gazdasági magán-tevékenység szerveződik politikai, „nembeli” funkcióként, s a termelés társadalmi rendszerében elfoglalt hely egyúttal közvetlenül politikai státusz is. Ez volt a helyzet a hűbériség korában, amikor — mint Marx részletesen kifejti — a polgári társadalom közvetlenül politikai jelleggel bírt, s a gazdasági testületek — a rendek és a céhek — az államhatalom politikai elemeiként működtek, általános, közösségi síkon képviselve tagjaik magánérdekeit. Bár ezek a testületek egy-egy embercsoportnak a társadalom egészétől való különállását rögzítették, a maguk *különös* körében közösségi, politikai tényezők, a „nembeli élet” megjelenítői voltak. A magántulajdon története során csak a polgári forradalom távolítja el visszavonhatatlanul a személyest az általánostól, teljesíti ki a polgári és a politikai tevékenység szétválását. Miért? Mert a kapitalizmus árutermelő társadalom, amelynek gazdaságát — legalábbis fejlődésének első szakaszában — az értéktörvény minden politikai színezettől mentes, tisztán gazdasági mechanizmusa szabályozza. Az értéktörvény szabad érvényesülése végett törli el a polgári forradalom a hűbéri kiváltságokat, a személyi függés közvetlenül politikai viszonyait, s teremti meg a polgárok formai egyenlőségét, amelynek kereteiben a magán-tevékenység önző szelleme felszabadul a politikai kötöttségek alól, és végképp szétforgácsolódva, „emancipálódik egy általános tartalomnak még a látszatától is”. (Marx.) Az „általános tartalom” elválik a magán-tevékenységtől, a polgárok konkrét-empirikus életétől, s a gazdasági ügyletektől függetlennek tűnő liberális politikai állam oldalán tömörül.

A közösségi és a magán-tevékenység kettéhasadásával az egyén feloldhatatlan ellentmondásba keveredik saját „nembeli életével”, s az ellentétpár mindkét oldala elvonttá lesz. A polgár a maga valóságos, érzéki létében valótlan, önmagába visszahúzóódott monád, aki társadalmiságától — emberi mivoltától — elidegenülten, *természeti lényként* funkcionál, tevékenységének társadalmi jellege csak utólag és nélküle, mint valami ösztönös, önállósult hatalom érvényesül. Valótlan marad a burzsoá akkor is, ha citoyenné vedlik, és közösségi lényként, „erkölcsi személyként” tevékenykedik, mert a társadalom, a „nembeli élet” az egyének számára külsőleges keret csupán, amelyben önző empirikus lényüket fel kell adniok. A burzsoá a társadalmi kapcsolatokból, a sajátosan emberi talajból kiszakadt elvont egyed, a citoyen az empirikus létből, minden létező anyagi talajából kiszakadt allegorikus erkölcsi személy.⁷

Burzsoá és citoyen ellentétét a felvilágosodás és a klasszikus német filozófia is ismerte. Olvassuk el Rousseau-nak azokat a sorait, amelyeket Marx idéz a *Társadalmi szerződés*ből: „Annak, aki egy nép megszervezésére mer vállalkozni, képesnek kell éreznie magát arra, hogy úgyszólván *megváltoztassa az emberi természetet*, hogy minden egyént, aki önmagában véve teljes és egyedülálló egész, *részévé alakítsa át* egy nagyobb egésznek, amelytől ez az egyén bizonyos tekintetben életét és létét kapja, hogy a fizikai és független létezés helyébe *részleges és erkölcsi létezést* állítson. Meg kell fosztania az embert tulajdon erőitől, hogy olyan erőket adjon neki, amelyek idegenek tőle, és amelyeket

⁷ Uo. 357—371. o.

csak mások segítségével használhat fel.” — Ugyanez a kettősség Kantnál a „van” és a „kell”, az oksági törvénynek alávetett empirikus ember és a „magában való” túlvilágába helyezett autonóm erkölcsi lény ellentétében ismétlődik; figyelemreméltó, hogy Hegelnek akkor sikerül a kettősséget a maga módján megszüntetnie, beolvasztva a „kellést” az önmozgó világszellem totalitásába, amikor eltávolodik a francia forradalom eszményeitől.

Rousseau és a klasszikus német idealizmus értékrendjében a citoyen, a közösségi életet élő erkölcsi személy, egyértelműen felette áll az önző burzsoának. Igaz, hogy ennek ára van: az empirikus létet megtagadó szigorú aszkézis Rousseau-nál és a kanti etikában, az általános nyomasztó túlsúlya a hegeli logikában. „A politikai élet — mondja Marx — a maga különös önérzetének pillanataiban igyekszik elnyomni előfeltételét, a polgári társadalmat és ennek elemeit, s úgy konstituálni magát mint az ember valódi, ellentmondás nélküli nembeli életét. De erre csak azáltal képes, hogy erőszakos ellentmondásba kerül saját életfeltételeivel.”⁸ Ilyen erőszakos ellentmondást teremtett a közösségi ügy primátusa érdekében a francia forradalom politikai terrorja, az általános primátusa érdekében a hegeli abszolútum filozófiai terrorja. A különös önérzet pillanataiban azonban egyre ritkábbak, s a burzsoázia történelmileg progresszív korszakának lezárultával végképp felborul a régi értékrend. A közügy jezsuita frázisokba vész, az általános meghátrál az egyes elől: a burzsoá legyűri és mindinkább a maga képére formálja a citizen, különbségük erőszakos eltüntetésével pattanásig feszítve ellentétüket.

Vessünk egy pillantást az ellentét fejlődésének irányára.

Amíg a verseny szabadsága az érvényesülés esélyeinek többé-kevésbé reális egyenlőségét biztosítja a burzsoák számára, s az általános ügyben való gyakorlati közreműködés lehetőségeit el nem rekeszti a nagyburzsoázia, fennmaradhat a polgár közösségi létének öntudata a hozzá tapadó illúziókkal. A kapitalizmus kezdeti szakaszán a burzsoá sorsa a személyes képesség és erő kifejtés gyümölcsének látszik, s az önerejében bízó polgár, akit a formai egyenlőség anyagi és eszmei kötelei az elvontan értelmezett emberi közöshöz fűznek, önmagát az általános ügy részesének, egy racionális törvényhozás alanyának, a világot ésszerűen rendezettnek észlelheti. A burzsoázia reakciós tendenciáinak erősödésével mindez megváltozik, az imperializmus időszakában pedig végérvényesen a múlté. A monopóliummá koncentrálódó tőke a maga kezében összpontosítja az államhatalmat, s a politika eszközeivel is beavatkozik a gazdasági folyamatokba. Ez az erőszak pontosan az ellenkezője annak, amit a burzsoázia egykor, a különös önérzet pillanataiban gyakorolt: nem a közvetlen magánérdeket szorítja az általános mögé, hanem a monopolista csoportok legközvetlenebb magánérdekét emeli „általánossá”, a „nemzet” vagy az „emberiség” állítólagos közös érdekévé, kiaknázva a társadalom többi rétegeinek gazdasági, politikai és ideológiai függését a „felső” rétegektől. Az „általános” ilyen típusú fölényének legkövetkezetesebb keresztülvitele a fasizmus velejéig hazug kollektivitása: egy nép, egy birodalom, egy vezér. A „közös érdek” felülkerekedésének látszata azonban csak ideig-óráig leplezheti, hogy valójában a legszűkebb magánérdek kerekedett felül. A kis- és középburzsoázia részére, amelynek létfeltételeit a monopóliumok bizonytalanságba sodorják és brutálisan szétzúzzák, mind irreálisabbá válik személyes és általános érdekeinek megvalósítása. A klasszikus kapitalizmus formai

⁸ Uo. 359. o.

demokráciája a középrétegek erején és függetlenségén nyugvó viszonylagos egyensúly eredménye volt, s a burzsoázia jelentékeny tömegeinek teret engedett a hatalom gyakorlásában; az imperializmus korában a középrétegek lemorzsolódnak és széthullanak, a monopóliumoktól való függés pedig tehetetlen masszává gyúrja át a politikai élet régebbi tevékeny résztvevőit.

A polgári lét két alaptípusa az új körülmények között új formákban reprodukálódik, amelyeknek minden változatosságuk mellett többnyire közös és lényegi vonásuk az *irracionalitás*. A polgár, aki azelőtt meg volt győződve arról, hogy cselekvéseinek és gondolatainak rendje összeegyeztethető a dolgokéval, társadalmi viszonyainak teljes elidegenülésekor prédául dobja az ésszerűséget a vak ösztönöknek, a rendet az önkénynek. Mint „önmagába visszahúzódottnak monád”, aktív erőközpontból a külső erők játékszerévé, az „adottat” ellenállás nélkül elfogadó automatizmussá fajul, cselekvései öntudatlan történésekké lesznek, s ha nem ért egyet a fennálló állapotokkal, ha „egyénsége” nevében „fellázad” eldologiasult helyzete ellen, „tiltakozását” csupán a tehetetlenség hol passzív, hol „aktívnek” vélt eszközeivel — „belső világának” mesterséges felduzzasztásával, feltűnéssel és magamutogatással, kicsapongással, bűnözéssel, az agresszív ösztönök szabadjára engedésével — fejtheti ki. Mint „citoyen” voltaképpen ugyanezt teszi — messze az idő, amikor az „erkölcsi törvény” végrehajtójának szerepében tetszeleghetett —, s vagy önmagát áltatja a monopóliumokéval dróttján rángatott „demokratikus” bábjáték figurájaként azzal, hogy részese az „általános” ügynek, vagy valamilyen módon a „tiltakozás” útjára lép. Az agresszív imperializmus járszalagján az ál-citoyen „tiltakozása” a fasizmus „közösségi” életében lel adekvát formára: az egyén a hamis általánosságba merül, ahol nincs több egyéni jellegzetessége, mint a vadállatoknak. A kis- és középburzsoázia objektív érdekei azonban nem esnek egybe a monopóliumokéval, és sajátos törekvéseinek fokozódó irrealitása az ellentét felismerése esetén másféle magatartást alakít ki. A monopóliumok elleni érdekközösség a széles osztályszövetségek anyagi alapja, a munkásosztállyal való harci kapcsolat pedig többé-kevésbé felélesztheti a „klasszikus” citoyent. Tegyük mindjárt hozzá, hogy ez a ritkább eset, mert a tudatosság magas fokát, a társadalmi viszonyok mélyreható, elfogulatlan értékelését követeli meg, amire a polgári életforma egyre kevesebb lehetőséget ad; inkább az szokott előfordulni, hogy a munkásmozgalommal rokonszenvező, de tőle „egyénségét” féltő polgár ingadozik a burzsoá- és a citoyen-lét között, s gyakorlati és szellemi arculatában minduntalan kiütözik a kettősség. Még gyakoribb, hogy a citoyen-hajlamok el sem jutnak a megvalósulásig, megrekednek a közösségi-tárgyi tevékenységre irányuló reménytelen kívánság állapotában. A kényszerű magány kiáltó ellentmondása az ember társadalmi természetével — amely a termelő munkának, és kivált a termelés társadalmasulásának hatására belénk rögződik —, a társadalom tudatos szabályozásának óhaja, amelyet az általános válság és a pusztító háborúk szítanak fel, s a polgári forradalmak, az egykori demokratikus idők távoli emléke és a munkásmozgalom növekvő vonzóereje táplál, szenvedélyes vágyat ébresztenek valami tárgyi és közösségi fogódzó után, törekvést a „szubjektivitásból” az „általános” felé, ahol az egyén megkapaszkodhatna és megnyugvást találhatna. Ez a fogódzó azonban ismeretlen és megfoghatatlan mindaddig, amíg a polgár nem akarja és nem tudja lerázni az elzárkózás nyűgét, életformájának anyagi és szellemi bilincseit. Hiába tör „kifelé”, hiába igyekszik megragadni azt, ami *túlvan* a csak-egyéni, törekvései nem tárgyasulhatnak, s éppoly kevésbé lép.

hetik át a magán-tevékenység határait, mint az automatikus „monád” cselekvései; az aktív tárgyra-irányultság, az „általánosban” való közösségi lét pusztá szándék marad.

Az illusztráció kedvéért szóljunk néhány szót arról, hogyan fejezheti ki ezt a meddő szándékot a művészet, az emberi viszonyok legérzékenyebb lenyomata.

Miután a társadalmi gyakorlat tárgyformáló tevékenység, az ember tárgyiasulásának folyamata, a társadalmi viszonyokat tárgyak közvetítik. A külvilág jelenségei tehát nemcsak azzal a minőséggel rendelkeznek, amely „magukban véve” illeti meg őket, hanem emberi viszonyokat is megjelenítenek, helyesebben, konkrét minőségük és funkciójuk társadalmi tartalmakat, emberi kapcsolatokat is megtestesít. Ha a társadalmi kapcsolatok felbomlanak, ez a konkrét minőség és funkció a zárt én szemével nézve nem „közvetíti” már a másik embert, nincs többé emberi tartalma és jelentése. Ilyen tartalom híján esztétikai tulajdonságait sem őrizheti meg: a gitár vagy az alma esztétikum a leválik a gitárról és az almáról, elszakad érzéki hordozóitól. Mi az, ami még mindig, tárgy nélkül is tárgyi természetű, külső és általános marad, amit az egyén „kifelé” irányuló törekvései „megcélozhatnak”? Semmi több, mint az *elvont forma*: a dolgok és tulajdonságaik *formái* — logikai, matematikai, geometriai — viszonyai, közömbössé vált tárgyi tartalmaik nélkül. A magányra ítélt ál-citoyen a reális tartalmuktól elszabadult, fétissé önállósult tárgyi formákban ismer önmagára, mert ezek egyidejűleg érzékeltetik a külső kapcsolatok, az általános, a lényegi utáni vágyakozást és a vágy teljesíthetlenségét. A „kifelé”-irányultság, az „általánosban” való közösségi élet reménytelen kívánsága tárgynélküliekké üresedett tárgyi alakzatokban, a külvilágból merített, látszólag objektív, logikus, rendezett formákban jelenik meg, amelyek tárgyi jelentés hiányában, a zárt és ösztönös magán-tevékenységnek kiszolgáltatva, valójában tisztán szubjektívek, ésszerűtlenek és önkényesek, s mert csak az emberek egymással szembeni elidegenültségét „közvetítik”, társadalmi tartalmuk a társadalmiatlanság, az emberi viszonyok eldologiasulása; nagy elfogultság kell ahhoz, hogy a valóságnak a hagyományosnál „mélyebb” tükrözését véljük felfedezni bennük. Így csap át az aktív művészi szerkesztés tárgy- és lényegmegragadó szándéka a legszélsőségesebb szubjektívizmusba, a valóság „alkotó emberi átalakítása” az embertelen dologi viszonyok szolgai átvételébe, szoros párhuzamban a vele ellentétes folyamattal, a „monádnak” a tárgyi világ előli nyílt és tudatos elzárkózásával, amely vagy a reális formákat szétfeszítő s végül minden tárgyiságot elsodró, mértéktelen érzelmek és ösztönök látszat-aktivitásában jut érvényre, vagy az automatizmust vállalva, a benyomások ellenőrizhetetlen regisztrálásánál kezdi, majd a passzivitásnak olyan fokára jut, hogy a befogadás és megformálás legcsekélyebb igényéről, a tárgyakkal kapcsolatos leelemibb tevékenységről is lemond, és a *legnyersebb tárgyiasságba*, az abszolút „külsőbe” csap át, eredeti funkciójukból kiemelt — tehát értelmüktől megfosztott — és esztétikailag megmunkálatlan — tehát semmiféle objektív esztétikumot nem tükröző — tárgyakat kiáltva ki „műalkotásokká”. Az érzelmi mozzanatok kiküszöbölésére törekvő „tárgyi látás” és az impresszionista vagy expresszionista módszer, a kubista konstrukció és a szürrealista automatizmus, Mondrian „objektív” és Kandinsky „szubjektív” absztrakciója, a szeriális és az aleatorikus zene, a „tudatos szerkesztés” és az „átomtechnika” — a valótlan, elszubjektívizált tárgyiság, és a valótlan, eldologiasult én — ellentétében a polgári társadalom hanyatló korszakában élő, a fennálló viszonyok-

kal valamilyen szempontból elégedetlen citoyen és burzsoá ellentéte nyilatkozik meg, jelezve egyúttal az ellentét látszólagosságát és elmosódását, a két magatartás ambivalens, egymás utáni vagy egyidejű felvételének és keveredésének lehetőségét, hiszen a „tiltakozás” tartalma így is, úgy is az „adottat” érintetlenül hagyó szubjektív önkény, akár meztelenül mutatkozik, akár egy fiktív logika mezét ölti.

A felsorolt magatartások közül a „tiltakozást” emeltük ki, a lázadást egy olyan rend ellen, amelyhez a lázadó foggal-körömmel ragaszkodik. E személyileg drámaian őszinte, tárgyilag hazug és demagóg lázadás okairól az immanens transzcendencia társadalmi háttérének felvázolásakor már beszéltünk. A tőkés termelési mód alapvető ellentmondása egyszerre hozza létre a tárgynélküli, felfúvódott ént feltételével és ellenpólusával, az „üzlet” fétisvilágával, s mint árut, aláveti a személyes minőségeket személytelen pénzviszonyokra redukáló értéktörvénynek, folytonosan szétrombolva és a rombolás aktusával újjá is építve az egyént mind szorosabban körülfogó börtönfalakat. Az egyén „tiltakozik” a nivellálódás, az „eltömegesedés” ellen, s minél kevesebb hatalma van társadalmi viszonyai felett, annál inkább és annál külsőlegesebb eszközökkel hangsúlyozza „kivételességét”, „rendkívüliségét”, igyekezve meghökkenteni és megbotránkoztatni a „közvéleményt”; de pontosan ezzel bizonyítja bensőséges összeforrottságát a személyiséget elvont mennyiséggé degradáló áruviszonyokkal, mert az áruviszonyok indítják arra, hogy mint a többiektől abszolút különböző személyiség igazolja önmagát. Ennek a paradox helyzetnek a képtelenségét elsősorban a szabadfoglalkozású polgári értelmiség éli át, amely hivatásánál és körülményeinél fogva a „belső élet” álomvilágában lévő otthonos, nem egyszer mélységesen lenézi az „üzlet” valóságos, empirikus világát, az álomvilág teremtőjét és megsemmisítőjét. Hajlamai szerint ez az értelmiség arra törekszik, hogy képességeit kifejezésre juttassa, külső, tárgyi formákba kristályosítsa, de mihelyt a tárgyi világba lép, máris átengedte féltve őrzött „egyéniességét” a tőke minden egyéniességet porrá őrölő gépezetének. Ezért lázadozik lázálmai nevében az „üzlet” ellen, noha lázálmainak az „üzlet” az egyetlen létalapja. Ha az „üzlet” és a zárt szubjektivitás kölcsönösen feltételezik egymást, vagy mind a kettőt együtt kell féltreloki, kitépve közös gyökereiket, vagy bele kell nyugodni békétlen együttélésükbe. Az utóbbi esetben az én vigasztalan „kivételessége” és az „üzlet” személytelen dologi általánossága egymást marcangoló ellentétekként fognak végeérhetetlen harcba keveredni, felmorzsolva és egyik végétől a másikba taszítva a személyiséget, beleégetve tudatába a szorongást, az élet abszurditásának elviselhetetlen élményét.

Kierkegaard átkínálódja, s amennyire polgári szemszögből, az ideológia síkján lehetséges, leplezetlenül feltárja burzsoá és citoyen régi ellentétének új, kielezett formáját, kitűnő pszichológiai elemzéssel ábrázolja mind a magányos lázadót — a burzsoá mellett, vele szemben és vele karöltve fellépő ellen-burzsoát —, mind az elvont „erkölcsi személyt”, aki a tárgyi világ, az „általános” körében immár nemcsak a maga igazi énééről kénytelen lemondani, hanem az eldologiasult viszonyokba illeszkedve arról a erkölcsi kielégülésről is, amely valamikor lemondásának jutalma volt. Mivel a két életforma antagonizmusa és túrhetero üressége az imperializmus korában világosodik meg teljesen, Kierkegaard-t az imperializmus gondolkodói közé számíthatjuk, bár körülbelül egy fél évszázad választja el halála időpontját a tőkés társadalom utolsó szakaszának kialakulásától. Nem mintha különleges látnoki képességekkel rendelkezett volna; csupán különlegesen érzékeny volt a bomlás jelenségeire, amelyek már a múlt század huszas éveiben feltűntek, s kiváltották a mérték-

telenül felnagyított, társadalmilag tehetetlen egyén abszurd, mitikus színezetű lázongását az élet abszurditása ellen. Ennek a lázongásnak egyenesen a mai dekadenciáig ívelő ideológiája, a *romantika*, több tekintetben Kierkegaardban találta meg legkiválóbb, legmélyebb filozófusát.

A közösségből dezertáló burzsoá természeti szintre süllyed, elmerül a nyers érzékiségben. Kierkegaard az élet *esztétikai stádiumának* nevezi ezt a hedonisztikus életformát, a „carpe diem” privát örömeinek ígézetét és szüntelen megismérlésük kísérletét. Az esztétikai lét az önkény, a véletlen szférája, ahol értéke annak van, ami élvezetet nyújt. Legszenbetűnőbb jegye az *erotikum*. Az erotikus ember kerüli az unalmat, „váltógazdaságot folytat”, átgázol mindenben, hogy szenvedélyét egyetlen pillanatban teljes intenzitással élvezhesse. Tipikus megjelenítője a „közvetlen erotikum” fokán Don Juan, aki megfontolások nélkül, elemi erővel juttatja érvényre természetét, a „reflektált erotikum” fokán a Csábító, aki aprólékos tervszerűséggel, mondhatni az irracionális szigorú logikájával játssza szeszélyből választott szerepét, mintegy annak jeléül, hogy a véletlenen világában csak az ok nélküli cselekvésnek lehet rendje és logikája. Sem az automatikusan cselekvő Don Juannak, sem a személyes önkényét számítóan megszerkesztő „reflektált” Csábítónak nincsenek erkölcsi gátlásai: az esztétikai szféra emberei az erkölcsön, az általánosság körén kívül helyezkednek el, magatartásukat etikai normák nem szabályozzák, csak a pillanatnak választanak, s a következő pillanatban megint másképp választhatnak. Szenvedélyesen csapongó amorális magatartásukat Kierkegaard *démonikusnak* hívja.

A démoniség — a szükségszerűtől elvonatkoztatott cselekvési lehetőség — fogalma egymagában is elárulja a dán filozófus kapcsolatát a romantikával. A démonikus ember a romantikus művészet kedvelt alakja, élő és jellegzetes személye a Szent Szövetség korának, amely megbéklyózza a társadalmi tevékenységet, s arra kényszeríti a polgári forradalmak által felszabadított egyén alkotó energiáját, hogy egy jégdugóba ütköző árhullám módjára visszaforduljon forrása felé. A magába záruló, felfokozott intenzitású „én” a cselekvőképtelenség robbanásig feszült állapotában félistennek hiszi magát, kivételességének bizonyítása végett kilátástalan, önpusztító harcba bocsátkozik a társadalommal, felrúgja erkölcsi szabályait, s a klasszikus harmóniák helyett az egyéni lázadás kisszerű és értelmetlen, de a végletes erő kifejtés fényében fenségesnek tetsző tragikumát, a bukás dicsőségét keresi. A démonikus ember nem ismer elveket és normákat: kilép az általánosból, cselekvéseit a korlátlan szabadság fikciója — ahogy Novalis mondja, „a szükségszerű véletlenség szelleme” — vezérli, s mint Kierkegaard írja, nem felelős önmagáért, mert mindig anélkül nyilatkozik meg, hogy értené magát.

Szavathatja-e az ilyen élet az érzelmek állandóságát, az ismétlés lehetőségét? Kierkegaard saját élményei alapján nemmel válaszol. Miután szakított Reginával, Berlinbe utazott, hogy újra megtalálja első németországi tartózkodásának örömeit, „az egyetlen azonban, ami megismérlődött, az ismétlés lehetlensége volt”. Az esztétikai szférában képtelenség ugyanazt az állapotot ugyanazzal az intenzitással kétízben átélni, és Kierkegaard leszűri ebből azt a hamisítatlanul nyárspolgári életbölcességet, hogy „a gyönyör csak a pillanatban erős”, az érzéki életnek nincs más folytonossága, mint a csömöré, az unalomé. „Undorodom a világtól, unalmas, nincs sava-borsa, értelme, illata. Hol vagyok? Mit jelent az, hogy világ? Ki hajított bele? Ki vagyok én? Miért nem kérdeztek meg, miért rántottak be a sorba, mintha egy toborzó vásárolt volna

meg? Milyen címen vagyok érdekelve abban a vállalkozásban, amelyet valószínűleg neveznek? Hol az igazgató, hogy egy észrevételt tehessek? Kihez intézzem panaszomat? Kérhetem-e, hogy vegyék figyelembe a véleményemet? S ha olyannak kell a világot elfogadnom, amilyen, nem kellene-e sokkal jobban tudnom, hogy milyen? Elment az eszem, vagy inkább én hagytam el? Egyik pillanatban olyan vagyok, mintha belehaltam volna a közönybe, a másikban dühbe jövök és kétségbeesetten keresek valakit, hogy kitöltsem rajta dühömet. Minden, ami bennem van, kiabálja az ellentmondást.”

Az esztétikai szférában az egyén sorsa végül is a kétségbeesés és a halál; nézzük most az ellentétes magatartást, az élet *etikai stádiumát*. Az etikus visszatér az életbe, kötelességét teljesíti, azt tűzi ki feladatául, hogy *levesse egyéni jellegét és általánossá legyen*. „Télosza”, az általános, mindenkire és minden pillanatban alkalmazható, nem tűr kivételt, ha valaki visszaköveteli tőle egyéni mivoltát, büntet követ el. Hogyan áldozza fel magát az egyén az általánosnak? Úgy, hogy bensőségéből kibontakozva, valami külsőben fejeződik ki, bekapcsolódik egy együttesbe, megvalósítja azokat az erényeket, amelyet az állam és az egyház megkíván. E minőségileg nem különböző intézmények szolgáltatásban biztonságra tesz szert, és „nincs senki, még saját apja és anyja sem, aki meg ne értené”. Nem szabad persze azt hinnünk, mintha Kierkegaard az etikai létet igazi közösségi tevékenységnek, a közéleti erények gyakorlásának gondolná: az *erkölcs általánosságát a privát tevékenység korlátai között tartja, a legszűkebb magánélet eseményeit tágtája ontológiai érvényességű egzisztencia-kategóriákká*. Ahogy az esztétikai stádiumban az *erotikum*, az etikában a *házasság* kap döntő fontosságot, mint „az érzelmi és szellemi egysége”, „az egyéni életben realizált egyetemes emberi”.

Az etikai stádium, ahol az egyéni jelleg, a kivételesség elmerül az általánosban, a dán filozófus szemében nem számíthat „autentikusabbnak” az esztétikai stádiumnál. A citoyen az ő korában már alulmarad az „önző homme”-mal szemben, aki az elkülönülést teszi meg normális átlag-állapottá. Akármilyen silányan átlagos is a polgár, elszigetelt magáncselekvése, „egyéniséget” farag belőle, s a másoktól való elhatárolódás egyszerű mennyiségi progressióval egészen a „rendkívüliségig” a „tömeg” elleni „tiltakozásig” fokozható, noha a „lázas” sem egyéb, mint ökörré felfuvalkodott burzsoá átlagbéka. Kierkegaard ezt a rendkívüli ökröt tereli az eszményképnek szánt díszemlévényre, s az átlagbéka még erkölcsi lényként sem nyeri el a rokonszenvét. Az etikus ugyanis „a mérték és a józan ész bölcsességét követi”, ami elégséges „a *köznap* élet problémáinak megoldására”, de tehetetlen a *szubjektivitás* körében, ahol nincs mód a magatartás szabályait felállítani. Az etikai ismétlés az általános, bevett szokások elfogadása, az adott esetben a házasság, az arisztokratikus kivétel azonban nem köthet házasságot, inkább szerencsétlenné teszi önmagát s szerelmesét. Miért? Mert a házasság előli a rendkívülit, s megosztottságával megfosztja az egyént lényegétől, belső életétől, szabadságától. „Beszéli ugyan, hogy egy cigányasszony a férjét egész életén keresztül a hátán cipelte, ám az ilyesmi ritkán fordul elő, és akkor is — ha sokká tart — fárasztja a férjet.”

Hogy tisztábban lássuk, mi az új a burzsoá-citoyen ellentét nyárs-polgári megformulázásában a klasszikushoz képest, s miként halad a klasszikus formula megtörténés töretlen vonalban a dekadencia felé, hasonlítsuk össze Kierkegaard álláspontját Kantéval. Mindkét filozófusra jellemző, hogy az egyént társadalmon kívül természeti lénynek tekintik, az autentikus létnek

vélt egyéni szabadságot kutatják, s az érzéki embert merev ellentétbe állítják az „erkölcsi személlyel”. Csakhamar előbukkannak azonban a lényeges eltérések. Az érzéki és az erkölcsi lét Kantnál belső ellentmondásként ugyanabban a személyben egyesül, aki egyszerre tartozik a „van” és a „kell” birodalmához: Kierkegaardnál a belső ellentmondás külsővé hasad, kétféle magatartássá, amely vagy két személy életformája, vagy ugyanazé, de életének *egymást kizáró*, csak minőségi ugrással áthidalható szakaszaiban. A kanti is-is *vagy-vagy*”-gyá alakul.

A „vagy-vagy”-ot, Kierkegaard híres alternatíváját, egyszerűen azzal is magyarázhatnánk, hogy a burzsoá-citoyen ellentétet a dán filozófus a végleges szakadásig mélyíti. Bár ez nagyjából igaz, a dolog valójában jóval bonyolultabb. Kant empirikus embere az események oksági sorának résztvevője, akárcsak a lehetőségek nélküli szükségszerűséget választó Kierkegaard-féle „fatalista”; de Kantnál nem választás kérdése, hogy belép-e valaki az oksági sorba vagy sem, s ami a legfontosabb, az érzéki világ derék német polgára sohasem vetemednék olyan szertelenségekre, mint voltaképpen dán megfelelője, az esztétikai stádium démonikus lázadója, akinek a szükségszerűtől elvonatkoztató fiktív szabadság bűvöletében a világ rendjéhez mindössze annyi köze van, hogy minden rendet felrúg. Az érzéki lény egy képzeletbeli szubjektív rendből a valóságos káoszba zuhan, mert nem a természet „transzcendentális” törvényhozója, nem egy „általános tudat” birtokosa már, hanem az általánostól elszigetelt, törvényen kívüli, figyelmét az elrendezendő világ helyett a maga belső életére fordító, a véletlenektől hányt-vetett „monád”, saját korábbi alakjának szöges ellentéte.

Hasonló átalakuláson megy keresztül az „erkölcsi személy” is. A gyakorlatot mind Kant, mind Kierkegaard az erkölcsre szűkíti, de az erkölcsi cselekvést a német gondolkodó a lét külső szükségszerűségeitől mentes szabad aktusnak, az emberi autonómia megnyilvánulásának fogja fel, dán utódja pedig fordítva, a külső szükségszerűség egyeduralmának az ember tetteiben. Ez a fordulat azzal függ össze, hogy az erkölcsi cselekvést Kantnál egy a priori alaptörvény szabályozza, amelynek az volna az eszményi feladata, hogy maga alá rendelje és ésszerűen elrendezze az egyes cselekvések, az emberek közti konkrét viszonyok „empirikus heteronómiáját”, Kierkegaardnál viszont az erkölcsi magatartás éppen ennek a „heteronómiának” az átvétele az egyén részéről, a magántevékenység alkalmazkodása az eldologiasult külső viszonyokhoz, a „rossz transzcendenciához”. Kant szerint maga az emberi tudat az egyetemes erkölcsi törvény szubjektuma, az alaktalan tapasztalati sokféleség formaadó elve, jóllehet az ember mint erkölcsi lény a „magában való” világ tagja, aki tehetetlen az empirikus viszonyokkal, a társadalmi folyamatok ösztönöségével szemben; Kierkegaard szerint az erkölcsi életforma gyakorlatilag korántsem ilyen hasznavehetetlen, a köznapi életben jól eligazít, de csupán azért, mert az erkölcsi lény az empirikus világba süllyed, nem forrása semmiféle általános elvnek, így nem is lehet formaadó, törvényhozó, s az „általánost” — amely nem törvény többé, hanem üres szokás, ingatag közvélemény, merőben „tömegszerű” külsőség — csak *kívülről*, az érzéki létből kaphtja, úgy, hogy felfüggeszti egyéniségét, „szubjektivitását”, és erkölcsileg ténykedve pusztá „datívusszá” lesz.

Az érzéki lény és az „erkölcsi személy” kanti változata tehát Kierkegaardral önmaga ellentétébe csap: az első a természet törvényszerű rendjének alkotórészből a zűrzavar passzív elemévé válik, a második az érzékfeletti erkölcsi

világ autonóm polgárából a közönséges tapasztalati lét ugyanilyen passzív atomjává. Ami az érzéki lényt illeti, Kant filozófiájában a külső szükségyszerűség uralkodik rajta, Kierkegaardban pedig a vak véletlen, amely lényegében szintén külső szükségyszerűség: a változás ebből a szempontból tisztán formai. A két forma mégsem ugyanaz. A feltörekvő burzsoázia mechanikus determinizmusa a világ megismerhetőségének, gyakorlati és eszmei elsajátításának elméleti támasza volt, a hanyatló burzsoázia mechanikus indeterminizmusa az elsajátítás lehetetlenségét, az egyén elhagyatottságát tükrözi. Ezt a fejlődési, vagy inkább visszafejlődési irányt követi az „erkölcsi személy” metamorfózisa is. A klasszikus citoyen erőszakkal nyomta el saját empirikus énjét; az „erkölcsi stádium” képviselője átengedi magát a szükségyszerűségüket semmivel sem igazoló empirikus viszonyoknak és *cityen-mivolta látszólagossá foszlik*. Kantnál az empirikus ember is — mint az „általános tudat”, a „transzcendentális” szemléleti és értelmi formák hordozója — felmutatta a citoyen közösségi jellegének bizonyos jegyeit, Kierkegaard-nál az „erkölcsi személy” is nyárspolgárrá, a legrosszabb fajta átlag-burzsoává fajul, és szó sincs arról, mintha bármiféle közösségi életet élne, mert az „általánoshoz” idomulva olyan tartalmatlan, külsőleges magatartási formákat vesz át, amelyek „énjétől” teljesen idegenek. Az elburzsoásodó citoyen ellényegtelenedik, elherdálja „szubjektivitását” anélkül, hogy cserébe nyerne valamit érte, léte éppoly kevésbé „autentikus”, mint az esztétikai stádium emberé, nem a szubjektív tartalmi szabadság állapota. Burzsoá és citoyen között *megszűnik a különbség*, mindkét életforma üres és elviselhetetlen, s ezúttal az első nyomja el erőszakkal a másodikat. *A két típus különbségének megszűnte azonban ellentétük kiéleződését eredményezi*, mert az újonnan színre lépő „erkölcsi személy” a fétissé dologiasult *külső* viszonyok részeseként, a kettős arculatú *burzsoá* életforma „transzcendens” pólusának tagjaként szembekerül a „bensőség” pólusán elhelyezkedő zárt szubjektivitással, s konformistává szürkülve, nem egyesíthető vele. Ezért mélyül Kierkegaard-nál külső ellentétté, a „vagy-vagy” alternatívájává az, ami Kantnál még ugyanakkor a személynek belső ellentmondása volt, bizonyítva, hogy a tőkés társadalom hanyatlásakor a burzsoá-citoyen ellentét elhalása és végletes felerősödése azonos folyamat.

Érdeemes elidőzni egy kissé annál a kérdésnél, hogy miért fordul visszajára az erkölcsi cselekvés mozgásiránya, miért alakul át a szubjektumtól a külvilág felé tartó mozgás a külvilágból érkező „általános” passzív átvételévé.

A Kant-féle erkölcsi törvény, a kategorikus imperatívusz — cselekedj úgy, hogy akaratod elve egyetemes emberi törvényhozás elvévé lehessen — a „különös önérzet” pillanatait élő szabadversenyos árutermelés erkölcsi törvénye. Polgári osztálytartalma legalább két pontban szembeötlő: a cselekvés erkölcsi meghatározójának jogkörét istenről az emberi tudatra ruházza, az egyéni tettek erkölcsi tartalmát pedig „sub specie humanitatis”, az *egész emberiség* nézőpontjából kívánja értékelni, feltételezve, hogy az emberek egyenlőképpen cselekedhetnek és valamennyien egyenlő erkölcsi megítélés alá esnek. A kategorikus imperatívusz *axiómának tekinti az egyenlőséget*, mégpedig nem csupán az isten színe előttit, mint a keresztény etika, az egyenlőségeszme első nagyszabású megformulázása, hanem a „földit”, az evilágit is. A kanti törvény értelmében az a cselekvés számít erkölcsösnek, amely akkor sem mondana ellent önmagának, ha *mindenki* elkövetné — a lopás például azért erkölcsstelen, mert ha mindenki lopna, nem volna többé tulajdon és nem lehetne mit elloponni.

Honnan keletkezik az a meggyőződés, hogy az egyéni cselekvés csak a társadalom mint *egységes egész* szemszögéből igazolható, és ha nem állja ki az egyetemesség próbáját, ha nem gyakorolható a „nembeli élet” mozzanataként, a társadalmi *össztevékenység* kereteiben, akkor logikailag és erkölcsileg semmis, illetve negatív értékű? A naturálgazdálkodást folytató társadalmak nem adtak módot erre a megítélésre, mert az embereket szigorúan körülhatárolt kasztokba és rendekbe sorolták, éppúgy meggátolva egy egységes erkölcsi mérce létrejöttét — legalábbis a „földi” életre vonatkozóan —, mint mondjuk a pénz- és mértékrendszer egységesítését, s az egyéni tevékenységet nem kapcsolták be jól láthatóan a társadalmi összefüggésekbe.

Az árutermelés általánossá válásával az egyes termelő munkája nem realizálódhat másképpen, mint a társadalmi ösztönzés szerves részeként, más termelők tevékenységével való kicserélésekor. Ha nem tehető egyenlővé a többiek munkájával, ha pusztán magánmunka marad, fölöslegesnek bizonyul és megsemmisül. Nem olyan cseréről van azonban szó, amelyet a társadalom reális szükségleteinek felmérése, a tevékenységek tudatos, ésszerű elosztása és összehangolása irányít. A magánmunkák termékei árukként sodródnak a csereforgóba, s az árukapszolatok a társadalmilag szükséges munkaidő mennyiségi összehasonlításai, az érték mennyiségi viszonyai. Ez egyrészt azt jelenti, hogy az árucseré egyenértékek cseréje, tárgyi formaváltozás az értékmenyiség megváltozása nélkül, s ha egyes esetekben előfordulhat is az értéktől eltérő csere, társadalmi méretekben nem: vagyis az árutulajdonosok *egyenlő felekként* állnak szemben egymással, és árutulajdonosi jogaik nem nőhetnek előjogokká más árutulajdonosok rovására, különben magát az árucserét, saját létalapjukat rombolnák szét. Másrészt, az egyenértékek cseréjekor az árukat mint az elvont munka egységű termékeit mérik össze, függetlenül attól, hogy kicsodák, ami ugyanilyen egységűséget parancsol a tevékenységüket kicserélő emberekre is. A munkák és termékek elvont egyenlőségének megfelelő árutulajdonosi egyenlőség az embereknek azon a *formai azonosságán* nyugszik, hogy akár egy hajórakomány szemet adnak el, akár a munkaerejüket, valamennyien az értéktörvénynek engedelmessé válnak, azaz látszólagos mellérendeltségben élnek, amely álcázza valódi, alá- és fölrendeltségi viszonyaikat. Az értéktörvény politikai, jogi és ideológiai megjelenése a *formális egyenlőség*.

Kant nem a tudományos közgazdaságtan kategóriáiban gondolkodik. Ami a szeme előtt lebeg, az a formális egyenlőség: az elvont munkák cseréjét, a piac törvényeit ez a fogalom csontosodott eszménykép közvetíti tudatához. Az ideológiai közvetítés rovására írandó az a hiedelme, hogy bármilyen legyen is a társadalom szerkezete, az erkölcs az emberek természetadta egyenlőségénél fogva mindenütt és mindenkire nézve azonos, és a cselekvéstől azt követeli, hogy egyetemessé se mondjon ellent önmagának — holott az árutertermelő társadalomban az ütköző érdekek és a reális egyenlőtlenlégek ellentétes tartalommal telítik a különböző embercsoportok gyakorlatát, s az egyetemesség, egyöntetű cselekvés követelménye valójában nem állítható fel másutt, mint a csereforgóba, ahol csakugyan a törvénnyel ellenkezik az a cselekvés — az egyenlőtlen csere —, amelyik egyetemessé önmagának mondana ellent. A formális egyenlőség jegyében fogant erkölcsi törvény — akár csak az értéktörvény — nem hajlik meg a rendi kiváltságok előtt és közömbös az osztálykülönbségekkel szemben; arra kötelez, hogy tetteimet a többiek, az egyetemesség emberi közösség oldaláról mérlegeljem, megfontoljam, van-e embertársaimnak elvi-formai lehetőségük ugyanazt tenni, amit én teszek, nem sértem-e elvi-

formai jogukat az egyenlő cselekvéshez. Ám ezzel csak azt mondtam meg, mit *nem szabad* tennem, s nem tudom még, mi a pozitív célja, mi a konkrét tartalma az erkölcsileg értékes tevékenységnek. És itt már kutyaszorítóban vagyok. Az egyenlőség nevében „sub specie humanitatis”, az összesség prespektívájából kell vizsgálnom tetteimet, de az egyenlőség *formális* volta az egyének elválasztottságára utal, amely az emberi célkitűzéseket egymás ellen fordítja, ahelyett, hogy közös mederbe terelné. Nem látok jól körvonalazható egyetemes társadalmi célokat — többnyire nincsenek is —, és nem tudom, mire volna szüksége a társadalomnak, jóllehet ha az erkölcsi értéket nem önkényesen egyéni, hanem általános emberi mércével akarom mérni, cselekvéseim *tartalmi* meghatározásához tisztában kellene lennem az emberiség céljaival és szükségleteivel. Milyen lesz hát az erkölcsi törvény, ha az értéktörvény osztatlan érvényességének közvetlen ideológiai megnyilatkozásához, a formális egyenlőségeszméhez igazodik? Maga sem lehet más, mint formális: tartalmi útmutatást a társadalom széttagoaltsága miatt nem ad a cselekvésnek — ahogy az értéktörvény sem szabja meg, milyen *használati értéket* kell termelni —, csupán azt a negatívumot írja elő számára, hogy egyetemesként se tagadja önmagát. Az erkölcsi törvény tartalom híján, az egyetemesség üres formájaként, nem a társadalom közös mozgásába kapcsolja az egyéneket, hanem a cselekvés magánjellegét, az egyének különállását szentesíti ebben a közös mozgásban, mintha egy olyan billiárdjáték szabálya volna, ahol a feladat az, hogy a golyók *ne* ütközzenek össze.

Az árutulajdonosok társadalma nem harmonikusan megszervezett egység, ahogy egy marék sörét sem alkot szerves totalitást. Ha a sörétek tudattal rendelkeznének, és erkölcsi eszményüknek saját gömbölyűségüket tekintenék, nyilván szigorúan elítélnék, ha valamelyikük kockaformát öltene; ítéletük azonban pusztán logikai szükségszerűség volna, amelynek tartalmi igazságát csak a premisszának, a gömbölyűség erkölcsi tökélyének bizonyítása igazolhatná. A kategorikus imperatívusz mint formális törvény nem törekedhet a cselekvések tartalmi igazolására, egyetlen lehetséges tartalma a formai ellentmondásmentesség. Az erkölcsi törvény a nem-ellentmondás logikai alapelveinek, az *A est A* formulának részesetévé lesz; a formai helyesség kiszorítja a tartalmi igazságot, s az utóbbit egy önkényes, vagy legalábbis bizonyítatlan előfeltevéssel — Kantnál a polgári egyenlőség természetes voltának, a liberális burzsoá társadalom természeti szükségességének előfeltevéseivel — váltja fel. Hegel méltán bírálja ezt a formalizmust. Minden tartalom ellentmondás nélkül való — írja —, ha az azonosság formáját adják neki. „De ez éppannyi, mint ha nem is adják neki ezt a formát: pl. tulajdon, ezt cselekvésemre vonatkozóan tiszteletben kell tartani; de egészen is elmaradhat, nincs tulajdon, a meghatározás egészen elmaradhat. A tulajdon tekintetében a törvény: a tulajdont tiszteletben kell tartani: mert az ellenkezője nem lehet általános törvény. Ez helyes. De a tulajdont feltételezik; ha nincs, akkor nem tartják tiszteletben; ha van, akkor tiszteletben tartják. Ha nem tételezek fel tulajdont, akkor a lopásban nincs ellentmondás; egészen formális meghatározás. Ez a kanti-fichtei elv fogyatékosága, hogy formális általában. A hideg kötelesség a végső megemészthetetlen kölönc a gyomorban, amelyet kinyilatkoztatás adott az észnek.”⁹

⁹ Hegel: *Előadások a filozófia történetéről* III. köt. Akadémiai Kiadó, 1960. 418–419. o.

Milyen a formális erkölcsi törvény kapcsolata a valósággal? Mint törvény, nem meríthető a tapasztalattól. A filozófus, akinek nincs világos fogalma a természetet elemberiesítő társadalmi gyakorlatról, s a tapasztalást a befogadás passzív, egyéni és tisztán elméleti aktusának véli, következetes logikával nem észlelheti a tárgyi jelenségeket másnak, mint széthulló sokféleségnek, a vak véletlen vagy a végezet birodalmának. A törvény, ha létezik, szubjektív és tapasztalat-előtti: ilyen a kategorikus imperatívusz is, hasonlóan a kanti természettörvényekhez, a megismerés kategóriáihoz. Mind az erkölcsi törvény, mind a kategóriák az empirikus anyagtól elvált, vele szembenálló a priori formák. Nagy különbség van azonban közöttük. A kategóriák az értelem törvényei, az imperatívusz az ész törvénye; az értelem függ a tapasztalati anyagtól, amelyet kívülről kap, hogy legyen mit elrendeznie, az ész maga ad törvényt önmagának, s mint az erkölcs szabályozója, minden tapasztalati anyagot elutasít. Az észnek a megismerésben nincs önállósága, mert felette áll az empirikus jelenségeknek, s tapasztalatok híján nem ismerhet meg semmit; a gyakorlatban viszont — az erkölcs területén — pontosan azért lesz autonóm tényezővé, mert felette áll az empirikus jelenségeknek és a természeti törvények nem kötelezők rá nézve. Ennek a kettős szerepnek egyszerű oka van: a klasszikus burzsoá másképpen viszonyul a természethez, mint saját termelési viszonyaihoz, a tudományokra égető szüksége van — már csak a „természetes” társadalmi rend ideológiai előkészítése végett is —, de az értéktörvénynek alárendelt „nembeli életen” gyakorlatilag nem tud urrá lenni, és közösségi emberként, citoyenként el kell némitania a maga gyakorlati, empirikus lényét. A megismerő ember nem boldogulhat tapasztalatok nélkül, az „ész” elvont eszmével; az „erkölcsi személy” nem boldogulhat az „ész” elvont eszméi nélkül, s nem veheti hasznát tapasztalati ismereteinek. *Az értelem kanti ellentéte az ésszel burzsoá és citoyen ellentétét jeleníti meg az ideológia síkján.* Minthogy a forradalmi eszményektől megérintett polgár szemében a valótlán „erkölcsi személy” számít valódi embernek, a Kant-féle citoyen-ész, amely a tapasztalati világban vesztes maradt a józan burzsoá-értelemmel szemben, erkölcsi téren „regulatívából” „konstitutívává”, a cselekvés törvényhozójává és megalkotójává lép elő, s az embert a természeti szükségyszerűség világából a szabadság, az empiriától be nem szennyezett, tiszta, elvont „magába való” világába emeli. Csakhogy sajnálatos módon a citoyen is ember, azaz burzsoá, aki a hitvány érzéki valóságban él a „természeti rend” tagjaként, kénytelen tehát kettéoszlani egy természetes oksági törvények által meghatározott empirikus lényre, és egy szabad, öntörvényű „erkölcsi személyre”. Az „erkölcsi személy” fáradhatatlan buzgalommal küldözgeti parancsait a szabadság magaslatairól önmagának mint csúszó-mászó empirikus lénynek: tagadd meg természetes hajlamaidat, növessz erkölcsi szárnyakat, röppenj hozzám a köteleesség csúcsaira. De a parancs az absztrakciók szellemköréből hangzik el, s nincs kényszerítő ereje. A kategorikus imperatívusz tetetlen igeként lebeg az empirikus vizek felett, s az „erkölcsi személy” fejcsóválva veszi tudomásul, hogy a világ marad, amilyen volt, sok a rossz ember, és a törvény iratlan malaszt. Az erkölcs — az ember szabadságának, autonómiájának, „nembeli életének” megnyilvánulása — sértődötten burkolózik tulajdon fenségébe, mialatt a racionátlan empiria fűgét mutat neki. *A szabadság tehetetlenségnek, az ember autonómiája hívó ábrándnak bizonyul,* mint mindig, ha a világtól való szabadságként tételeződik; s mert az ész törvénye tökéletesen ésszerűtlen volna, ha csupán véletlen kivételként valósulhatna meg, „posztulálni” kell istent és a lélek halhatatlanságát, hogy a tapasztalati világ — a bur-

zsoá-lét — harmóniája az erkölcsi világgal — a citoyen-léttel — legalább a transzcendenciában elgondolható legyen.

Mire való hát a gyakorlati ész, ha a gyakorlat ügyet sem vet rá? Minek az erkölcsi törvény, ha a valóság keresztülnéz rajta és megy tovább erkölcstelen és törvénytelen útján? A kérdés annál jogosabb, mert Kierkegaard már le-ráncigálja az erkölcsöt a szabadság talapzatáról, ahová Kant állította, s a nem-autentikus életformák közé számúzi. Kant a maga módján az ember közösségi természete mellett tesz hitet, Kierkegaard a szubjektum kivételessége mellett; Kantnak jó az egyenlőség, Kierkegaardnak rossz. Vajon két gondolkodó alkati különbségéről van-e szó, vagy maga az alkati különbség is objektív okokból fakad?

A változás kétségkívül a formális egyenlőség tartalmi módosulásainak, hangsúlyeltolódásának tulajdonítható. A polgári egyenlőség elsősorban gazdasági-termelési viszony, árutulajdonosi kapcsolat, amely az egyént a „nembeli élethez”, a társadalmi összetevékenységhez köti, de a dolgok ellenőrizhetetlen mozgásának közvetítésével: az egyéni cselekvés a tudat beleszólása nélkül illeszkedik a társadalmi folyamatba. Ám a polgári forradalmak korában, a „különös önérzet” pillanataiban, amikor az egyetemes árutermelés *politikai feltételeinek* kivívása van napirenden, s a tőkének sokkal inkább a termelőerőkkel kapcsolatos központosító tendenciái hatnak, mint a termelési viszonyokkal kapcsolatos centrifugális tendenciái, az egyenlőség formálisként sem üres forma, hanem *közös társadalmi célkitűzés*, amely a harmadik renden belül átmenetileg az osztályellentéteket is háttérbe szorítja. Még ha nem érlelődik is politikai cselekvéssé, elvont eszmei síkon sincs híjával a kohéziós erőnek, s visszatükrözi az egyébként egymással versengő árutulajdonosok reális érdekközösségét, megköveteli tőlük, hogy ösztönös empirikus létüket megtagadva, cselekvésüket *társadalmi szintű tudatossággal*, az általános, a közös érdek szemszögéből mérlegeteljék. A citoyen közösségi céljai természetesen nem terjednek túl a burzsoá életforma szavatolásán, s a kategorikus imperatívusz csupán erkölcsi megfelelője az egyenértékek cseréjét leíró Smith-féle liberalizmusnak, fennáll azonban közöttük az a különbség, hogy az imperatívusz a cselekvések sokféleségét az ész minden empiriára *elève* érvényes, tudatos törvénykezése alá rendeli, Smith liberalizmusa viszont a kereslet és kínálat *utólag* ható *automatizmusára* bízva összehangolásukat. Smith liberalizmusa és a kanti etika viszonyában burzsoá és citoyen azonossága és ellentéte jelentkezik. Az erkölcsi törvény az elmondottaknál fogva két okból is a szabadság, az „autentikus” lét ismérvének látszik: részint azért, mert a magvát alkotó egyenlőségeszme az adott időpontban, a hűbéri kiváltságokkal *szemben*, joggal lép fel a szabadság nevében, részint pedig azért, mert a „sub specie humanitatis” megítélés, a közösségi szempontok tudatos számbavétele olyan szöges ellentétben áll a polgári társadalom szét-szórtságával, ösztönösségével és egyenlőtlenégeivel, hogy indítóoka az empirikus világ *felett* álló, a külső szükségszerűségtől érintetlen tiszta gyakorlati ész autonóm törvényének tűnik. Igaz, hogy a gyakorlati ész gyakorlatiatlanságát Kantnak legalább annyira a hűbériséggel való gyakorlati megbékélés sugallja, mint a polgári társadalom jelenségeinek tüzetes megfigyelése, de ez a körülmény csak aláhúzza az „erkölcsi személy” és az empirikus ember kettősségét, amelynek filozófiai átírásával Kantnak sikerül az ideológia kereteiben a lehető legpontosabban ábrázolnia a francia forradalom korának polgári viszonyait. Ebben a kettősségben egyrészt a társadalmi tevékenység gazdasági oldalának elidegenültsége fejeződik ki, másrészt a liberális burzsoá „különös önérzete”

abban a történelmi pillanatban, amikor antifeudális törekvései még arra buzdítják, hogy messzebbre tekintsen közvetlen egyéni céljainál, s a kötelesség hangoztatásával lehetőségeihez képest egységbe forrjon a közösséggel, bár mint tudatosan közösségi lény szükségképpen elvonttá és válótlaná válik.

A polgári egyenlőségeszme kohéziós ereje abban a negatív követelményben áll, hogy *ne* legyenek hűbéri kiváltságok. Mihelyt nincsenek többé, a formális egyenlőség társadalmá az eldologiasult viszonyok világává vedlik, s lehámlik róla az emberi bőr. Az erkölcsfilozófiában ezzel párhuzamosan átalakul az általános fogalma és funkciója. A kanti törvényhozó ész formalizmusa és negatív jellege arra vezethető vissza, hogy az ösztönös gazdasági szférán túl van a „nembeli életnek” egy másik, tudatos szférája is, amely az empirikus létre vonatkoztatva transzcendensnek tűnik ugyan, de az egyén oly biztosan a magáénak tudja, hogy a kedvéért önmagát is transzcendensnek, az „intelligibilis világ” tagjának képzeli, s az általánosnak alávetett, a közösség törvénye szerinti életet az ész *belső* parancsának, a szabadság megvalósításának vallja. A feudalizmus elleni harci szövetség talaján az általános — a „nembeli élet” — erkölcsi téren még *szerves egységnek*, az emberek *lényegének* és *belső kapcsolatának* mutatkozik, annak ellenére, hogy az ellenkező tulajdonságokat, a sajátosan burzsoá jegyeket ekkor sem irthatja ki magából. Az antifeudális kötelékek szétszakadásával azonban a „nembeli” tevékenység összes fajtáit nyíltan a maguk hasonlatosságára formálják az árutermelés gazdasági törvényei, s kitermelik az egyik oldalon a rendkívüliségre törő egyént, a másikon az elvont munkák egyenlőségének elgépített fantomvilágát, ahol az általánoshoz való tudatos alkalmazkodás kimerül az azonos életmódból eredő banális külsőségek passzív átvételében. Az általános most már *semmilyen vonatkozásban* nem szerves totalitás, hanem egy halmaz elemeinek egyneműsége, amely a „tömeg” ellen lázadó „kivételes” egyén számára az embert ellényegtelenítő „rossz transzcendenciaként” jelenik meg. Aki tehát az egyenlőség erkölcsé szerint él, pusztán „datívuszként” a *külső szükségyszerűséget* fogadja el magatartása normájául. A citoyen-lét két változata — az „aktív” és a passzív”, a kanti és a kierkegaardi — abból szarmazik, hogy a burzsoá életforma gyakorlata az absztrakciók világába szorítja, majd végképp kirekeszti a társadalmi szintű tudatosságot, s így az „erkölcsi személy” először az autonómnak gondolt tudat a priori formalizmusa mellett köt ki, később pedig — ha nem „tiltakozik” —, dologi módon elvegyül az érintkezés szokványos formáinak empirikus általánosságában.

Kant etikája nem írja elő, Kierkegaard-é nem zárja ki az egyén tudatos társadalmi tevékenységét. Sőt: a Kierkegaard-féle „erkölcsi személy” látszólag hajlamosabb a közéleti ténykedésre, mint a kötelesség kanti aszkétája. Az aszkétából nem lesz még azzal közéleti férfiú, ha az imperatívusz nevében féket vet természetes hajlamaira és nem lopja meg embertársait, a dán citoyenek ellenben egyenesen megparancsolják, hogy legyen az állami és egyházi erényeknek, közéleti intézmények eszméinek bajnoka. De az igazság az, hogy a valódi citoyen az aszkéta, a másik csak hamisítvány. Az imperatívusz követője a legkorlátozottabban magánérdekű cselekvést is a „nembeli élet” tudatos résztvevőjeként végzi, a társadalom többi tagjaihoz úgy igazodik, hogy a polgári együttélés általános törvényét, ezt a *külső* tényezőt, saját *belső* törvényeként érvényesíti. A dán citoyen másképp viselkedik. A teljes egészében megközelíthetetlené, „transzcendenssé” idegenült „nembeli élet” minden mélyebb társadalmi összefüggést elrejt előle, és csak a magánélet közös felszíni formáit mutatja fel általánosként, ezeket pedig az egyén *saját magánéletén kívül semmi*

másra nem alkalmazhatja. Az erkölcsi cselekvés Kantnál a „nembeli tevékenység” — igaz, illuzórikus — gyakorlása, Kierkegaardnál pusztá magántevékenység; hiába hivatkozik a dán gondolkodó a közéleti erényekre, az erkölcs körét leszűkíti az etikaivá emelt erotikumra, a házasságra. Az egyén tehát erkölcsi szinten sem a külső, tárgyi valóság felé tart, hanem *visszahajlik önmagára*, és csupán az egyformaság viszony nélküli viszonyába, összefüggéstelen összefüggésébe lép társaival. Nem tulajdonosa többé az autonóm „magában való” világ és az empirikus lét kettős állampolgárságának: miután az egyenlőség forradalmi lelkesültségű túlvilágát bekebelezte az egyenértékek cseréjének hétköznapi gyakorlata, az ember csak a magánélet lehetőségei közül választhat, s *vagy* kívül helyezkedik az általános renden, *vagy* nyakig merül a konformizmusba. Az általános mint tárgyi forma immanens transzcendenciaként ragad meg a magánéletben, s az „interszubjektivitásról”, amely a polgári filozófia későbbi fejlődésében a szolipszizmus cáfolata és a tárgyi lét bizonyítéka kíván lenni, kiderül majd, hogy nem vezeti ki az egyént zártságából a tudatos társadalmi kapcsolatok útjára, mert a klasszikus citoyen visszavonhatatlanul magán-citoyenné hanyatlott, s e furcsa és hazug képződmény erkölce a legbanálisabb nyárspolgáriság.

Azt gondolhatnánk ezek után, hogy a dán citoyent egészen más fából faragták, mint a németet. Holott a két „erkölcsi személy” egy és ugyanaz: mert mi a klasszikus citoyen, ha nem az „önző homme” fehér tógában, arcán az erény szigorával? A kategorikus imperatívuszra hivatkozva — amely a cselekvés tartalmi meghatározása helyett csak egy negatív és formális követelményt állít fel az emberek elvont természeti azonossága alapján —, akaratlanul is az árutermelés elidegenültségét hagyja jóvá, az áruviszonyokkal szabályoztatja a magatartást, beletörődik saját tehetetlenségébe, kiszakad a gyakorlati-tárgyi kapcsolatokból, s rálép a dekadencia útjára. Az „erkölcsi személy” nem tervezheti meg a társadalmi együttműködést, s a gazdasági törvények által szétrombolva valóságos autonómiájának pótlására kigondolja a kategorikus imperatívusz látszat-autonómiáját. Spekulatív eszének egyszülött gyermeke azonban leleplezi őt. „Nemzőatyám — súgja titokban az imperatívusz — sajátos alkati gyengeségei folytán lépten-nyomon az erejével hencceg, alfának és omegának hiszi magát, azaz köztünk szólva, citoyenként is úgy viselkedik, mint a legközöségesebb burzsoá. Milyen hősi gesztussal teszi a szívére a kezét: elárulhatom, hogy az erszényét tartja ott. Lám, most engem magasztal, együtt emleget a csillagos éggel, nem megható? Alapjában véve igaza van: nekem sincs több hatalmam a dolgokon, mint a csillagoknak. Ország-világnak azt hirdeti, hogy együvé tartoznak, pedig ez a fennkölt szónoklat csak szalma-cséplés, hiszen nem járhatom át a tetteit, egyetlen cselekvését sem kapcsolhatom gyakorlatilag valamiféle tudatos társadalmi tevékenységbe, az a sorsom, hogy örökös külső szempont maradjak az ő változhatatlanul magánjellegű tevékenységéhez, az ő megmozdíthatatlan burzsoá-létéhez képest. S ha már illúziói sem lesznek az öreg fiúnak, szegre akasztja a tógáját, lejjebb ereszti a hangját, és házikabátba bújik.”

A szabadság állapota. A vallási stádium és az abszurdum

Kierkegaard nem tesz különbséget a Kant-féle patetikus „erkölcsi személy” és a családi tűzhely melegétől eltunyult papucs-citoyen között. A burzsoá-lét ellen lázadó, velejéig burzsoá szelleme zseniálisan felismeri a

tógás és a házikabátos azonosságát, azt, hogy akármi legyen is a látszat, a polgár számára, aki minden ízében magánember, az általános *mindig* csak külsőség, amely ellenkezik a zárt én igazi természetével. Nem az a lényeg, hogy lángoló aszkéta-e valaki vagy szolid férj, hanem az, hogy az embert az általános összes formái ellényegtelenítik.

Mivel a cselekvés általános normáit az etika fogalmazza meg, ez a tudomány — legalábbis hagyományos alakjaiban — elvetendő. Az etika nem veszi számításba, hogy legfőbb feladatunk „szubjektummá válni”, s az eszmeiséget — az általánost, a normát — akarja átültetni a valóságba, ahelyett, hogy a valóságot — az egyénit, a kivételest — emelné fel az eszmeiség fokára és juttatná az őt megillető jelentőséghez. Az etika, éppúgy, mint a törvény, olyan pedagógushoz hasonlítható, aki parancsokat formulázva ítél, de nem teremt. Van azonban egy „másik etika” is, amelynek eszmeisége nem általános parancsok formulázásában és az egyesre történő alkalmazásában áll, hanem abban, hogy fordított irányú mozgással az egyénből indul ki, és kivételességét megőrizve, átvezeti őt a maradandóságba, a „jó transzcendenciába”. Az „első etika” a „bűnösségen” — az egyediségen — fut zátonyra; a „második” tudatában van a „bűnnek”, és egyetlen szabálya a szabálytalanság, a kivétel.

A „második etika” — az „autentikus lét” szolgálati szabályzata — az erkölcs teológiai felfüggesztésére kötelez. Tanításai szerint a bűnnek nem az erény az ellentéte, hanem a hit, s minden bűnnek számít, ami nem a hitből fakad. Az erény, akár a köznapi, akár a hősi, az általános nyomába szegődik és külső feladatokat old meg, a keresztény hit viszont egyaránt elutasítja a nivelláló „burzsoá szellemet” és a közösségért kifejtett önfeláldozó erőfeszítést, megveti „a valóság összes gyermekégeit”. Hinni annyi, mint abszolút viszonyba kerülni az abszolutummal, istenbe merülni úgy, hogy *magunk vagyunk és azok akarunk lenni*. A „vallásos zseni” kívül áll az általánosan: enniben az esztétikai stádium emberére és a romantika „démonikus zsenijére” hasonlít, bár rövideken látni fogjuk, hogy különbözik is tőle, keresztény hite pedig mélységes hitetlenség.

A „második etika” tanításait Kierkegaard a fia feláldozására készülő Ábrahám történetével illusztrálja, ebbe a bibliai keretbe sűrítve filozófiai mondanivalójának lényegét, s képletesen megokolva szakítását Reginával. „Ha a hit nem szentesítheti, hogy meg akarta ölni a fiát, Ábrahám ugyanolyan ítélet alá esik, mint bárki más . . . Erkölcsi szempontból Ábrahám magatartása úgy fejeződik ki, hogy meg akarta ölni a fiát, vallási szempontból úgy, hogy fel akarta áldozni.”

Ábrahám tettét az erkölcs másképpen is értelmezhetné, ha Izsák feláldozása a közösség érdekében történnék. Ábrahám azonban „tudja, hogy magányos utat követ, hogy semmit sem tesz a köz javára, hanem egyszerűen próbára tették és megkísértették”, az erkölcs szemszögéből tehát nem minősülhet másnak, mint gyilkosnak. A bibliai rémtörténet erkölcsi megítélésének ellentéte a vallási megítéléssel az egyes és az általános összemérhetetlenségéből következik. „A hit lovagja tudja, hogy egyszerű dolog az általánoshoz tartozni. . . Tudja, milyen szép olyan egyének születni, akinek az általánosanban van a hazája, barátságos otthona, amely befogadja, ha ott akar élni. De azt is tudja ugyanakkor, hogy e birtok felett egy magányos, szűk és meredek út kígyózik; tudja, mennyire borzalmas az általánosan kívül születni, menekülni anélkül, hogy egyetlen útítárral találkoznánk . . . Az emberek bolond-

nak nézik, s ő nem értetheti meg magát senkivel.” A tragikus hős biztonságra lel az általánosban és megpihen benne, „a hit lovagja nem ismeri a pihenést, próbája szünet nélküli, minden pillanatban visszafordulhat, megtérhet az általános kebelére, és ez a lehetőség éppúgy lehet válság, mint igazság”. Senkitől sem kérhet világosságot, egyedül van minden helyzetben, ő „az abszolút elszigeteltség . . . , a paradoxon, az Egyén, abszolút és egyedüli módon az Egyén, kapcsolatok és megfontolások nélkül. Ebben áll helyzetének szörnyűsége.”

A gyermekgyilkosság félelmes szándékában az a paradoxon fejeződik ki, hogy Ábrahám valami rendkívülit — a renden kívülit — tervez, olyasmit, ami semmilyen általános mércével nem mérhető, értelmi megfontolással nem igazolható, ésszerű okokkal meg nem indokolható. Tették mérlegeléséhez nem vehet igénybe külső szempontokat, hiszen cselekvése a maga kivételességével az emberi kapcsolatok teljes hiányát van hivatva példázni és gyakorlatilag kinyilvánítani. Ez a szélsőséges szubjektivizmus az érintkezés elemi eszközét, a beszédet is tagadja. Ábrahám, a XIX. század Kratülosza, „nem tud beszélni. Nem beszél egyetlen emberi nyelvet sem. Még ha a föld összes nyelveit ismerné is, még ha szerettei megértenék is, akkor sem beszélne. . . Mert ha a beszéddel sem értethetem meg magam, nem beszélek akkor sem, ha éjjel-nappal szüntelenül szónokolok. A paradoxon aggodalma és szorongása a csend.”

Miért vállalja Ábrahám készakarva „helyzete szörnyűségét”? Ha a földi életben nincs kiútja, nem helyezhetné át hite célpontját a vallás sajátlagos birodalmába, a túlvilágra? Kierkegaard határozott nemmel válaszol: ha Ábrahám hite egy eljövendő életre irányult volna, igyekezett volna kilépni abból a világból, amelyhez nem tartozott többé; de Ábrahám *ebben az életben hitt*. Erre a kijelentésre alapozzuk azt a véleményünket, hogy a zseniális öregúr lényegében véve vallástalan volt; ugyanazért nem hitt a túlvilágban, amiért az általánosban, a külsőben, a tárgyiban sem hitt. A túlvilági lét átoldódás egy objektív szellemben és a lelkek misztikus közösségébe — Ábrahám vallása „négy szemközti együttlét” istennel, a mindenhatóhoz való *privát* viszony, amely „botrány és paradoxon” az ész számára. A túlvilág a földi összeütközések elsimítása — Ábrahám léte örök antagonizmus, mert akinek a kapcsolatok nélküli „belső élet” a lényege, annak fenn kell tartania kapcsolatát kiközösültsége forrásával, dédelgetnie kell elidegenült helyzetének embertelenségét. Ábrahám, az ádáz ellen-Hegel, a reformáció elfajzott ivadéka, nem füstölögtetheti el „kivételességét”, magánemberi szubjektivitását egy rajta kívülálló isteni rend oltárán. Hang akar lenni anélkül, hogy más hangokkal dalammá egyesülne, ezért kell némának maradnia egy süketnéma világban. Szorongás híján, amely álmatlanságba hajszol — írja Kierkegaard —, Ábrahám nem volna az, aki. Miért kötelező szorongania? Azért, mert „az igazság a szubjektivitásban van”, s az ember úgy válik „énné”, hogy szabadságának, a meghatározatlan „tehetésnek” valóraváltása végett a „bűn” minőségi ugrásával a „végesbe”, a kiszámíthatatlan „időbelibe” veti magát. Az „én” megsemmisülne, ha elszöknék a „végesből”, a megokolhatatlan és beláthatatlan cselekvések szorongásos állapotából: „autentikus” életformája nem az „abszolutummal” való feltétlen *egység*, mint a keresztény vallásban vagy Hegelnél, hanem a szintézis minden lehetőségét kizáró *ellentét* a létezők összességével, a feloldhatatlanul diszharmonikus együttlét az „időbelivel”, amely evilágiságában is transzcendens, és ellenségessége a mesteri

tökélyig fejlesztett magánemberi elzárkózás nélkülözhetetlen feltétele. Gyötrelmes élet, de ez a fajta gyötrelmés az önkínzó „szubjektum” megkülönböztető jegye. „Te tudod, hogy a szomorúság az ég nosztalgiája — írta Kierkegaard Reginának —, és hogy mindaz, ami az emberben jó, a fájdalom születte.”

A polgár ragaszkodása a „végeshez” lehetne a külső viszonyok jellegtelen átvétele is, a kivételesség feladása az általánosban. Ábrahám ellenben azért kötődik a „végeshez”, mert elhatárolódik tőle, azért fogadja el, mert elfogadhatatlan, azért kívánja, mert belőle meríti a „szubjektivitásához” szükséges önmarcangolás üzemanyagát. Csak az ellenséges világhoz láncolva, eszményei megvalósíthatatlanságának tudatában lehet osztályrészévé a szorongás, amely *állandósítva* „belső életének” fehér izzását, biztosítva az érzelmileg áthévitett pillanatok *megisméltlődését*, megmenti őt az eldologiasulástól. A hagyományos keresztény túlvilág nemcsak az emberi viszonyok majdani harmóniájának reménye, hanem misztifikált jelképe annak is, hogy az ember annyi, amennyit az emberiség megőriz belőle; Ábrahám oly megrögzötten közömbös az emberiséggel szemben, hogy nem bíz a túlvilágban sem, az élet ürességétől, az elpergő pillanatok semmijétől másféle állandóság nem védheti meg, mint a diszharmóniáé, az egyedüllét gyötrelméé.

Az istennel való „négy szemközti együttlét”, az élet *vallási stádiuma*, a „kivételesség”, a „szubjektivitás” elsajátításával egyértelmű. A renden kívülit, amelyet az erkölcs elítél, a hit készséggel hitelesíti mint „autentikus” életformát. Vajon elérte-e ezzel Ábrahám a végcél, eljutott-e a szabadság állapotába? Sajnos, még mindig nem. „Szubjektivitásának” a világ „transzcendenciája”, a szorongó elidegenültség a feltétele, és az Izsák lemeszárlásának szándékával érzékeltetett szabadságaktus pontosan rávilágít arra, hogy Ábrahám, aki nem döntheti el, jót cselekszik-e vagy rosszat, nem láthatja előre tette következményeit, a „transzcendencia” folytán az ismeretlen jövő vak *külső szükségszerűségének* rabszolgája. Szabadsága a „szubjektivitás” elnyerésében áll, de az erre irányuló „rendkívüli” tettek kiszolgáltatták őt szabadsága ellentétének. Az eszköz és a cél antinómiában vannak, mert a zárt én „elsajátítása” feltételezi a külső kényszert, kizárja a világ elsajátítását, Ábrahám tehát szabadságával rekeszti el magát szabadságától, célratörő cselekvésével a célul kitűzött állapottól, annál az egyszerű oknál fogva, hogy „nem lehet felbontani az eljegyzést és vőlegénynek maradni”. Kézenfekvő azonban, hogy az eszköz céljától kapja értelmét és jelentését: a legelzártabb remetek sem az önsanyargatásban lelték örömeiket, hanem abban, amit reméltek tőle. A szabadságképzet kialakulásából, a társadalmi gyakorlattal való genetikusan és funkcionálisan összefüggésből következik, hogy az emberi cselekvés el sem gondolható másnak, mint a valódi vagy vélt szabadság, a világ feletti gyakorlati vagy képzelt uralom eszközének, öltön bár ez az uralom olyan negatív formát, mint a sztoikusoknál, akik apátiájukkal azt óhajtották elérni, hogy a világnak *ne legyen* hatalma rajtuk. Kierkegaard természetesen tudatában van annak a tautológiának, hogy az eszköz nem eszköz, ha semminek sem eszköze. A vallási stádium szorongásos cselekvése is eszköz csupán, a szabadság *folyamata*, amely a beteljesülés reménye nélkül hiába való volna; a beteljesülés pedig azt jelentené, hogy a világot idegenségének, „szubjektivitásunk” előfeltételének fenntartásával tesszük magunkévá, azaz képletesen szólva, felbontjuk eljegyzésünket Reginával, és ugyanakkor megmaradunk Regina vőlegényének. Ez az *abszurdum* a szabadság *állapota*.

Az „abszurdum” szóval Kierkegaard hol az istenhez, hol a világhoz való viszonyának egy bizonyos formáját jelöli; a két viszony szükségképpen egymás tükörképe. Mi az abszurditás a vallási stádium embere és a mennyei entellektüel közötti kapcsolatban? Isten, mint a társadalmi gyakorlat jelképe, meghaladja az egyént; mint misztifikált jelkép, felette áll az embernek és általában az érzéki világnak, olyannyira, hogy még természet-istenként is magasabbrendű az anyagnál; mint a beteljesült elsajátításnak, a szabadság állapotának időtlené misztifikált jelképe, kezében tartja a világ sorsát, amely úgy tűnik, mintha az ő műve, célszerű tevékenységének eredménye volna. E jeles tulajdonságok birtokában isten *objektív és abszolút* szellem, nem tűri el a „véges” létezők semmiféle önállóságát, nem engedélyez semmilyen magánemberi függetlenséget. A vallási stádium embere mégis *magánemberként* viszonyul hozzá, nem áldozza fel érte „szubjektivitását”, olyan magatartást tanúsít, hogy „akiben nincs meg a hit alázatos bátorsága, megbotránkozik rajta”. Istenhez nem kevésbé abszurd módon viszonyul, mint a világhoz, amelyet szívesen tenne magáévá, de a zárt „szubjektivitás” feladása nélkül, vagyis arra törekedve, hogy megkaparintsa a társadalmi gyakorlatban rejlő hatalmat, mialatt a társadalmi gyakorlat elől minden hatalmat nélkülöző „énjébe” bújik. Ez a sajátos elsajátítás volna tulajdonképpen a szabadság állapota, s az abszurd szabadságeszmény ugyanilyen abszurddá formálja a vallási stádium emberének viszonyát istenhez, és istent magát is. A dán isten az általános tartalomtól emancipálódott *magánszellem*, ügyfeleivel *privát* nexusban álló varázsburzoá, akit felszereltek a társadalmi gyakorlat potenciális mindenhatóságával mint tökéletesen megvalósult és működő hatalommal. Lényegi kapcsolat már csak ezzel az abszurd istennel létesíthető: mert az eleven közösségi kötelékek szétbomlása után, amikor a polgár az „általános ügyszóhoz” *gyakorlatilag* mint külső, közömbös dologi tényezőhöz viszonyul, lélektelen rutinná üresedik az általános földöntúli megszemélyesítőjéhez, a régi citoyen-istenhez való *ideológiai* viszonya is, és ha belső szükséglete a vallás, meg kell reformálnia istenét. Az új isten, felhagyva a világkormányzás közéleti tevékenységével, nem vállalja a káosz elrendezésének munkáját; ellenkezőleg, ő maga a rendetlenség, az abszolút véletlen, a korlátlan szubjektivitás. Ha eszközömmé tehetem — hiszen az isteneknek mindig az a hivatásuk; hogy az ember eszközeivé, megvesztegetett zsoldosaivá legyenek —, ha erejét kölcsönképpen rendelkezésemre bocsátja, a világot mint a véletlenek káoszát, szorongásaim forrását, tehát mint „szubjektivitásom” elsajátíthatatlanná feltételét fogom elsajátítani.

Mit értünk elsajátításon? Marx szerint azt, hogy az ember a természetet saját szervetlen testévé alakítja. A nem-marxista gondolat sem tulajdoníthat ennek a fogalomnak más értelmet, mint hogy az ember — természetes vagy misztikus úton — környezetét ellenségesből barátivá, emberi célok eszközévé, emberi szükségletek kielégítőjévé változtatja. Az elsajátítás a megbékélő, bár örökösön kiújuló és harcban álló ellentétek egysége, összhang és rend, amelyet elképzelni is lehetetlen, ha a világról fel nem tesszük, hogy „ésszerűen” rendezett, vagy legalábbis rendezhető. Ezért hittek a XVII. század klasszikusai a világ „ésszerűségében”, magyarán törvényszerűségében, s még a vallások is a dolgok sokaságát összefogó formát, az objektív törvények együttesét misztifikálták istenné, ráruházva az anyag tudatos igazgatásának képességét. Hogy állunk ezzel szemben Ábrahámmal? Az ő istene a társadalmi gyakorlat mindenhatóságának birtokában is abszolút burzoáként viselkedik, ésszerűen

nem hajlandó rendet teremteni. Ha pedig rend nélkül nincs elsajátítás, hogyan képzele Ábrahám az elképzelhetlent?

A legképtelenebb kérdést sem nehéz megválaszolni, mihelyt elhárul a logika kényelmetlen akadálya. Ábrahám „az abszurdum erejénél fogva hisz, mert minden emberi számítás jó ideje szétfoszlott már”. Hite „pontosan ott kezdődik, ahol az ész végződik”, egyenesen arra szolgál, „hogy az ember elveszíthesse az eszét, s vele az egész végest, amelynek az ész a váltóügynöke, s mindezt azért, hogy *ugyanazt a végest az abszurdum erejénél fogva újra megtalálja*”, mert „*lényeges, hogy a véges világot ne veszítsük el, hanem egészen megnyerjük*”. (Kiemelés — R. E.) Miképpen nyerjük meg? Úgy, hogy *beletörődünk az elvesztésébe*. A hit lovagja „tökéletesen belenyugszik mindenbe, hogy mindent újra megragadjon az abszurdum erejénél fogva . . . Nagy dolog megragadni a végest, de még nagyobb megőrizni, miután lemondunk róla”. Ez a lemondás „hasonlít a legenda könnyek közt szótt, könnyekben fehéřített, könnyek közt varrt ingéhez, amely jobban véd (a valóságtól! — R. E.), mint a vas és az acél. Az életnek az a titka, hogy mindenkinek magának kell megvarrnia az ingét.”

A beletörődés kétségkívül frappáns és eredeti módja az elsajátításnak; próbáljuk képtelensége ellenére is megmagyarázni. Az eldologiasult világban az eszmény a valóság legcsekélyebb fuvallatára megmérgeződik és riasztó metamorfózison megy át, mint a hamvas szépségű Regina, aki a házasságban feltehetően elhízott családanyává terebélyesedik, enyhe, de permanens hagy-maszaggal. Kierkegaard-Ábrahám másféle valóságot akar: olyat, ahol eszményei a maguk üdeségében virágnak ki, a „véges” világ eleven hajtásaiként. Nem tudjuk még, milyen eszményekről van szó, az egyébként bőbeszédű Kierkegaard meglehetősen fukarkodik a felvilágosításokkal. Néhány elejtett megjegyzéséből azonban kiderül, hogy „a hit lovagjának” a *szerelem* alkotja „élete szubsztanciáját”, s rezignációjával a lovas „az első pillanat frissességét” igyekszik állandósítani. A lét legmagasabb, vallási stádiumában tehát ugyanaz a *magánemberi* eszmény a cél, mint az esztétikai és az etikai stádiumban; a stádiumok nem az eszmény tartalmát módosítják, hanem az „ismétlés” esélyét, nem a célkitűzés lényegét, hanem a választ arra a kérdésre, hogy állandósítható-e „az első pillanat frissége”. Ez a felfokozott érzelmi állapot persze nem lehet más, mint a valóság igazi vagy képzelt elsajátításának, vagy az elsajátítás reményének átélése, emocionális együtthatója. De a zárt magánemberi lét eleve ellentétes a valóságot ténylegesen meghódító társadalmi gyakorlattal: ezért utalták az elsajátítást a magántulajdonos osztályok gondolkodói legalább végső soron a szellem hatókörébe, és azonosították a „külső” valamiféle „belsővé” változtatásával. Az ilyen illuzórikus elsajátítás racionális — helyesebben, az ideológia szemszögéből annak tetsző — formája a megismerés, az egyest az általános alá foglaló logikai eljárás. Amint tudjuk, Kierkegaard a magánember kivételességét a romantikusokhoz hasonlóan az abszurditásnak addig a pontjáig hajtja, ahol nincs már helye a logikának, az általánosnak: Izsákot fel kell áldozni, Reginát nem szabad feleségül venni. A „vallásos zsenitől” a világ éppoly megátalkodottan idegen, mint a „démonikustól”. A két „zseni” mégis különbözik valamiben. A „démonikusnak” a világgal vívott „titáni” és reménytelen harc az életeleme: Camus például, a romantika kései utódja, arra buzdít bennünket, hogy szálljunk szembe a pestissel, noha leküzdésében nincs semmi szerepünk, görgessük Sziszifoszként a sziklát a hegytetőre, bár úgylis visszagördül. És mit tesz Ábrahám? Szakállát

szórakozottan sodoratva így tűnődik: jó, jó, de hátha . . . Izsák talán mégis megmenekül Regina talán mégis az enyém lesz. Meggyőződése, hogy ésszerűen ez elgondolhatatlan, tehát fölösleges harcolnia érte, s a logikátlanság vaslogikájával abbahagyja a reménytelen harcot a harc nélküli remény kedvéért, mert ha a harc csak elbukást ígér, akkor a reménységnek a beletörődés a fel-tétele.

Lássuk közelebbről ennek a különös elsajátításnak a mechanizmusát. A belenyugvás lovagja — mondja Kierkegaard — szerelmes egy elérhetetlen hercegnőbe. A racionális vizsgálat során megérti szerelme emberi — értsd: ésszerű — nézőpontok szerinti kilátástalanságát; az ész ugyanis fenntartja azt az állítást, hogy a „véges” világban, ahol ő az úr, a dolog lehetetlen és az is marad. A lovag azonban „lehetővé teszi a lehetetlent azzal, hogy a szellem nézőpontjából veszi szemügyre”, vagyis hite révén felfogja azt az abszurdumot, hogy „a birtoklás a lemondással egyenlő”, és vágyaival, amelyek eredetileg a valóságba akarták őt vezetni, saját „belső élete” felé fordul. „Elismeri tehát a lehetetlenséget, és ugyanabban a pillanatban hiszi az abszurdumot”, mert „nincs más, ami megmenthetné”.

Ebben a meglepő okfejtésben azonnal szemet szúr a szellem fogalmának újfajta értelmezése. A polgárság hőskorában a szellem az ész szinonimája volt, Kierkegaardnál a hité, az irracionális, az abszurdumé; valaha a világ meghódításának feladatát tűzték elébe, most a beletörődést, a „véges” világ tervszerű elvesztését, a vágyak átirányítását a „belső élet” zárt övezetébe. A kiöregedett, görnyedt hátú szellem tragikomikus körforgásba kerül: burzsoá magántulajdonosi „szubjektivitása” miatt nem bír a láncairól elszabadult világgal, a világ elöl pedig nem menekülhet máshová, mint saját „szubjektivitásába”, ahonnan vágyai nem törhetnek ki a tárgyi létbe és csírájukban fonnyadnak el. Változtassa meg a külső viszonyokat? Önmagát rabolná meg lényegétől, amely éppen *ezekhez* a viszonyokhoz kötődik. Hasonló sorsra jutna, ha zokszót sem ejtve, kezesen hozzáidomulna a külső viszonyokhoz, vagy a túlvilágba vetné reményeit. S mert mégsem tesz le vágyai teljesüléséről, csak a tárgyasulás nélküli tárgyasulásnak, a megvalósíthatatlan megvalósulásának abszurdumában bízhat. Az abszurd szellem tartalmaz „belső életre” törekszik a „végesben”, amely minden belső tartalmat felszámol; a „külsőt” akarja megragadni, de mint „jó” értelemben vett „immanens transzcendenciát”; a magánember ásító ürességű, pillanatszerű léte számára kívánja biztosítani azt a maradandóságot és érzelmi gazdagságot, amely csak a társadalmi gyakorlat tevékeny, tudatos résztvevőit illeti meg. Röviden: *burzsoá „kivételességet” akar burzsoá eldologiasulás nélkül, az elidegenülés megszüntetését az elidegenülés feltételeinek megszüntetése nélkül, a tőkés életforma „előnyeit” a velejáró „hátrányok” nélkül, harmóniát a káosz megörökítésével, botot, amelynek egy vége van.* Az abszurdum nem a valószínűtlennel, a váratlannal azonos — mondja Kierkegaard —, hanem maga a lehetetlenség. Lehetetlen, hogy az eszmények a prózai valóságban teljesüljenek, az érzéki lét tehát *zárójelbe kerül*, mint az „autentikus” érdekektől idegen terület, s az ember *olyan eszményi tárgyiságban reménykedik, amelyek a „szubjektivitás” mélyén kell kibontakoznia.* Ez a fából-vaskarika világ mágikus úton, a semmiből keletkeznék, egy „új teremtés” eredményeként, *a tárgyi valósághoz képest teljesen önálló, a szubjektumból soha ki nem lépő „tárgyi valóságként”.* „Jó transzcendencia” lenne, „autentikus”, „lényegi” és „valódi” világ, ahol átéljük a külső elsajátításhoz fűződő szabadságélményt, noha az igazi külsőhöz egyetlen ujjal sem

nyúlunk, hiszen abszurd világunk „valódisága” éppen abban áll, hogy a tárgyi valósággal nem vállal közösséget. Ebben a *látszólagos tárgyiságban* öltene testet az elsajátítás nélküli elsajátítás abszurduma, a „lázádo” burzsoá magánember szabadságvágya, aki előtt könyörtelenül lezárultak mind a megvetett és elutasított világ megértésének és átalakításának, mind a túlvilág misztikus elnyerésének útjai, és ha maradt az egyetemes reménytelenség közepette valami, amiben még mindig bízunk, akkor az nem lehet más, mint a valóságtól *elvonatkoztatott*, azzal szembenálló „felsőbbrendű” látszat-valóság. Ábrahám, az előrelátó abszurd zseni, töprengései során kidolgozza a majdani absztrakt művészetek programját.¹⁰

A cél irracionálisát az eszköze egészíti ki. Az abszurd szabadság eszköze a hit, a passzív várakozás; az ember egyedüli aktív tevékenysége arra irányul, hogy a valóságot elhárítsa magától. Azért jár így el, hogy „szubjektivitását” meg ne csorbíthassa az eldologiasult külvilág. De az ember a dolgok gyakorlati átalakítása révén emelkedik ki a természethől, s ha erőfeszítéseit a beletörődésre összpontosítja és a gyakorlati cselekvést egyenesen a „bűn” kategóriájába sorolja, akkor *visszazuhan a természeti lények közé, ahol semmiféle helye nincs a szubjektivitásnak*. Az eszköz, amelyet szabadsága érdekében igénybevevett, a saját felfogása szerinti szabadságeszménnyel is ellentétes, és az abszurdum látszat-tárgyiságának ellenpólusán egy *látszólagos szubjektumot*, a dolgok közt dologgá vált, elvont, társadalomalatti természeti lényt alakít ki. Mivel a természeti lényt a készen talált körülmények passzív elfogadása jellemzi, világos, hogy „a hit lovagja” lényegében nem különbözik a romantika harcos „démonikus zsenijétől”: gyakorlatilag egészen mindegy, hogy a valóságot a beletörődés, vagy az eleve reménytelennek ítélt és csakugyan kilátástalan — mert egyénileg folytatott — „titáni” küzdelem teszi-e zárójelbe. Sőt: a két „lázádo zsenit” *tartalmilag* a burzsoá viszonyok közvetlen védelmezőitől sincs okunk megkülönböztetni. Csupán formailag térnek el tőlük: a közvetlen védelmezők akadémikus retorikává vagy gicces idillé festik át a drámát, a közvetett apologéták pedig — bár demagóg „tiltakozásukkal” szintén az adott viszonyok szentségét prédikálják — nyíltan rávilágítanak a gyötrelmes ellentmondásokra. A legkiáltóbb ellentmondás azonban éppen az ellentmondások felmentése ugyanabban a pillanatban, amikor vád alá helyezik őket. Aki átéli az elidegenültség fájdalmát, de ragaszkodik is hozzá mint saját létfeltételéhez, elkerülhetetlenül olyan ellentmondásokba ütközik, amelyek valójában dialektikusak, ám az ő szemszögéből feloldhatatlanok és az „emberi” lét örök altributumai. Ebből a szemszögből nincs híd az alany és a tárgy, a belső és a külső, a pillanatnyi és a maradandó között; az egyes kibékíthetetlenül ellenséges az általánossal, az egyéni a társadalmival. Az ellentmondások dialektikát sürgetnek, feloldásuk lehetetlensége útját állja a dialektikának, s a beletörődés és a lázádas nászából metafizikus ál-dialektika születik. Ilyen debilis magzata a filozófiának a stádiumok Kierkegaard-féle „dialektikája” is. Az esztétikai stádiumban az ember elvont egyesként, az etikaiban elvont általánosként jelenik meg; a vallási stádiumról Kierkegaard úgy vélekedik, hogy az etikait nem törli el, hanem felfüggeszti és megszüntetve-megőrzi, az

¹⁰ Rosszhiszemű szofizma az absztrakt művészetek „marxista” alapon történő elfogadtatása, sőt állítólagos realizmusuk „bizonyítása” végett arra a lenini tételre hivatkozik, hogy az absztrakció nem távolít el az igazságtól, hanem közelebb visz hozzá. Lenin hangsúlyozottan a *helyes absztrakcióról* beszél, amit az efféle hivatkozásokból többnyire kifelejtnek. (Vö. *Filozófiai füzetek*. Művei 38. köt. Bp. 1961. 155. o.)

egyén, a „kivételesség” szférájában. De itt sem az egyes és az általános szintézisről van szó: az erkölcs, amely bizonyos *társadalmi* kapcsolatokat szabályozó *általános* normák összessége, nem vonatkozhat „a hit lovagjára”, aki „abszolút egyén, kapcsolatok és megfontolások nélkül”. Ezért kapja a „felfüggesztett” erkölcs a vallás síkján a „paradoxon” kifejezést, s az abszurditás normatívájaként emberi kapcsolatokon kívüli emberi kapcsolatokat határoz meg, „a hit lovagjának” viszonyát szabályozza a valótlan valóság elérhetetlen hercegőjéhez.

Az igazság fogalma. Félelem és rettegés

Gyilkos-e a fia feláldozására készülő Ábrahám? Aki ártatlan embert öl, gyilkos — hangoztatja az erkölcs. Aki „szubjektivitását”, „kivételességét” kívánja bármi áron biztosítani, követendő példakép — hirdeti a Kierkegaard-féle „vallás”. Ugyanaz a cselekvés két ellentmondó megítélés tárgya.

Marx már fejlődése korai szakaszában felfedezte, miért ellentétes az erkölcs igazsága a „valláséval”, csak éppen nem vallásnak nevezte az utóbbit, hanem — igazi néven — *nemzetgazdaságtannak*. „Az elidegenülés lényegében van megalapozva . . . , hogy minden szféra más és ellentett mércét alkalmaz rám, mást a morál és mást a nemzetgazdaságtan, mert mindegyik az ember egy meghatározott elidegenülése, és mindegyik az elidegenült lényegi tevékenység egy különös körét rögzíti, mindegyik elidegenülten viszonyul a másik elidegenüléshez.”¹¹

A személyiségnek ez a megosztottsága abból következik, hogy az erkölcs normái az *együttműködés* törvényeiként keletkeznek és funkcionálnak, a nemzetgazdaságtan törvényei pedig a tőkés magántulajdon, az *egymás elleni harc* törvényeiként. Légy kegyes — mondja Ábrahámnak az erkölcs —, ne törj ártatlan gyermeked életére. Légy kegyetlen — mondja a vallásnak álcázott nemzetgazdaságtan, ez a csuhába bújtatott, cinikus és brutális fickó —, gázolj át tulajdon fiad életén is, ha érvényre akarod juttatni tőkés lelkedet, magánemberi „szubjektivitásodat”. Az erkölcs a citoyen nyelven szólal meg, a „vallás” a burzsoá nyelven, s a széttépett Ábrahám azt se tudja, hová kapjon, szeretne kegyes maradni a kegyetlenségben, erényes az erkölcstelenségben, egyszerre kint s bent egeret fogni.

„Egyébként a nemzetgazdaságtan és a morál ellentéte is csak *látszat* — folytatja Marx —, és *amint* ellentét, megint nem is ellentét. A nemzetgazdaságtan csak a *maga módján* fejezi ki a morális törvényeket.”¹² Ábrahám esetében is ez a helyzet. A „szubjektivitás” kegyetlensége és magárautaltsága tőkés nemzetgazdaságtani törvény, de formáját tekintve az egyén *erkölcsi* viszonya más emberekhez, sajátos fajtája a *társadalmi* együttélésnek. Már a kérdésfeltevés is erkölcsi jellegű: gyilkos-e Ábrahám vagy sem, helyesen cselekszik-e vagy helytelenül, jót tesz-e vagy rosszat. Amíg magatartásról, vagyis emberek közötti viszonyról van szó, addig az erkölcs nem küszöbölhető ki, legfeljebb „felfüggeszthető”, s a vallásnak elkeresztelt „felfüggesztett erkölcs” a nemzetgazdaságtan lefordítása etikai terminusokra.

¹¹ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth, 1962. 83. o.

¹² Uo.

Az erkölcsi-közösségi és a gazdasági-magánemberi szféra konfliktusa a kapitalizmusban a legélesebb, ahol a társadalmi termelés napirendre tűzi a magánkisajátítás végleges eltörlését. A burzsoázia antifeudális harca idején az erkölcsi szféra elkülönültsége még azt az előfeltevést tükrözte, hogy túl a kiszámíthatatlan empirikus léten, vannak általános érvényű, kötelező erkölcsi értékek és normák, van a magánérdekektől független erkölcsi igazság. Az empiriától való elszakadásnak ez a típusa az ember társadalmi természetét, az *együttműködés* szükségességét fejezte ki, bár mint a valóság viszony nélküli viszonyaival *szembeszegülő* követelményt, azaz valótlannul, misztifikáltan, metafizikus-abszolút színezetet adva az erkölcsi értékeknek és normáknak. Az antifeudális harc lezárultával ellenben, amikor az „általános” már csak hitelét vesztett szólam, az etika gyáván meghunyászkodik a nemzetgazdaságtan előtt, s vagy leplezetlenül alkalmazkodva a tőkés gazdaság anarchikus szerkezetéhez, az együttműködés szabályából az egymás elleni acsarkodás, a „kivételesség”, a szabálytalanság szabályává válik, vagy a szemforgató áll-citoyen kenetes közhelyeivel takargatja korábbi önállósága megsemmisülését; más szóval, részint közvetlenül beolvad a nemzetgazdaságtanba, részint pedig a komolytalan szabványbölcességek gyűjteményeként állítja szembe tartalom nélküli általánosságát a „felfüggesztett erkölcs” általánosság nélküli tartalmával.

Philosophia horret vacuum: ahonnan az általános kiszorul, a *relativizmus* nyomul a helyébe. Az ismeretelméleti relativizmushoz hasonlóan az erkölcsi is az elszigeteltség társadalmi viszonyainak ideológiai képmása; felépése olyan időkre esik, amikor az egyén vak és süket a tárgyi és eszmei összefüggésekkel szemben, mert önmagát magányosnak érzeli. A zárt én tagadja az általánost, mint rajta kívülit, s a maga látszólagos meghatározatlanságában nem ismer el sem társadalmi érvényű, a cselekvések közös mércéjéül használható, normatív erkölcsi értékeket, sem kötelező erejű erkölcsi igazságokat. Amit esetleg igaznak hisz, ingatag és pillanatszerű: isten, aki fia vérének kiontására szólította fel Ábrahámot, „egy pillanattal később visszavonta ezt a követelését”, és Ábrahám egyébként sem *tudhatja*, hogy „kiválasztották-e”, csupán „megbizonyosodhat róla” a szorongásban, amely tetteinek egyetlen mércéjévé, az igazság egyedüli ismertetőjégévé lép elő.

Ismeretelmélet és erkölcs tan a filozófia egész története során szoros, bár olykor ellentmondásos egységet alkot, mint egy-egy világnézetnek — durván szólva — a tudat működésére vonatkozó elméleti, és emberi kapcsolatokat általánosító gyakorlati oldala. Az erkölcsi igazság részesete az igazságnak általában — noha tárgyai nem a szokásos értelemben vett jelenségek, hanem meghatározott fajtájú értékek —, s az igazságról és az erkölcsi értékről vallott nézetek kölcsönösen áthatják egymást. Mindkét „szféra” a gondolkodó társadalmi magatartásának vetülete, de egy-egy gondolatrendszerben nem okvetlenül egyenrangúak, valamelyiküknek elsőbbsége lehet a másikkal szemben. Szókratész az igazság elméletétől tette függővé etikáját, a sztoikusok az etika fennhatóságát terjesztették ki világképükre. Kierkegaard-nál, akinek filozófiája a „szubjektivitás” erkölcsi oldala körül forog, az etika — „vallás” álnéven — mindent elnyel, s az *igazság sem más, mint „élet”, magatartás*.

Az igazság, amelynek fogalma a hagyományos filozófiákban Arisztotelész óta a tudat tartalmainak megegyezését jelöli tárgyukkal, Kierkegaard eszmevilágában a „szubjektivitással” azonosul, s így másutt és más módszerekkel keresendő, mint azelőtt. A gondolkodás nem célravezető módszer, mert tárgyit

érdekeltségű, s a tárgyat az alany csak megközelítheti, anélkül, hogy valaha is megragadhatná. A tárgyi lét tudata óhatatlanul szubjektív természetű, sohasem tisztítható meg a megismerő alanytól, ez viszont megtisztítható a tárgytól és eredeti mivoltában ismerhető meg. Az igazság eszerint nem az alany és a tárgy viszonya, hanem a szubjektum „visszahajlása” önmagára, elméleti-logikai viszonyból pedig átváltozik másvalamivé, minthogy éppen a tárgyi világot megcélzó elméleti-logikai megismerés *kizárásán* alapul. Mivé változik át? Gyakorlati viszonyra? Kierkegaard néhány kijelentése mintha erre engedne következtetni. Az egyén számára — írja — igazság csak annyiban van, amennyiben ő maga hozza létre a cselekvéssel. Máshol azonban cáfolni látszik saját pragmatizmusát: „Gyűlöld a cselekvést . . . , mert csak akkor van értelme, ha az élet folyamatos, a tiéd meg nem az.” A cselekvés az egyik állításban pozitív, a másikban negatív értékű. Kétféle cselekvés van ugyanis: a külső, amely a tárgyi létet formálja, és a „keresztényi”, amely a „belső élet”, az „autentikus” emberi lét kialakítója. A belső cselekvés lényege a *szenvedés*, a *hit*, s ez a forrása az igazságnak.

Tulajdonképpen nem jutottunk új eredményre, a végkövetkeztetés benne rejtett a kérdésfeltevésben. Az igazság, ha tárgyától megfosztva, a „belső életre” korlátozott „szubjektivitással” fonódik össze, valóban nem a *megismerés* kérdése, hanem a „*lété*”, nem *elméleti* tevékenység gyümölcse, hanem *magatartás*, nem tudat és lét *logikai* viszonya, hanem *etikai* kapcsolat, illetve — jelenségformájában, amelynél Kierkegaard nem lát messzebb — az alany viszonya önmagához. A halál vagy a halhatatlanság fontosabb kérdések, mint a hegeli filozófia kérdései — állítja Kierkegaard —, de a gondolkodás egyikre sem találja meg a választ, igazi megoldásuk csupán az alanyivá válás belső cselekvésével lehetséges. A belső cselekvés — a *szenvedés*, a *hit* — az igazság *személyes megalkotása és átélése*.

Kierkegaard állásfoglalása nem azért vitatható, mert az igazságot alkotásnak fogja fel. A legkeményebb tárgyi igazság is a tudat alkotó tevékenysége révén kerül napvilágra — bár ez a tevékenység sohasem tisztán egyéni —, s minél mélyebb és szélesebb körű, minél hatékonyabb segítséget ad a világ elemberítéséhez, annál jogosabban váltja ki felfedezőiben a szabadság élményét. A felfedezés érzelmi kísérője azonban oly kevéssé téveszthető össze a felfedezés tartalmával, hogy azt közvetlenül egy hajszálnyival sem módosítja, nem vesz el belőle és nem tesz hozzá semmit, s éppúgy társulhat a tévedéssel is. Ha az igazságot érzelmi állapotnak tekintjük, az igazság és a tévedés közötti határvonalat, magát az igazságot tüntetjük el. Hallgassuk Kierkegaard-t: objektív értelemben azon van a hangsúly, hogy *mit* mond valaki, szubjektív értelemben azon, hogy *hogyan*. Mondhatok tehát akármit, a döntő a hangszín, az érzelmi feszültség. Ez a sterilizált formalizmus elűt a korábbiaktól. A klasszikus idealizmus is előbbre helyezte a formát a tartalomnál, de világképét a *megismerés* formáiból építette fel, amelyek valótlan elvontságukban sem törölték le magukról a tárgyi valóság kezenyomát, s nem zárták ki jelentékeny tartalmi igazságok feltárásának lehetőségét. Kirkegaard, akinek a legcsekélyebb érzéke sincs a tartalmi igazság — röviden: az igazság — iránt, az érzéki és logikai formákat tárgyiasságuk miatt felcseréli az *abszolút* „szubjektivitás”, a *tökéletes tárgyatlanság látszatát keltő érzelmi formákkal*, nem hagyva meg többet az igazság fogalmából a pusztá szónál. Amikor ezt a léte értelmétől megrabolt szó-eunuchot végleges és feltétlen igazság gyanánt prezentálja olvasóinak — gyakorlatilag most már a hagyományos módon hasz-

nálva az igazság fogalmát, mint a gondolatok megegyezését a valósággal —, szemléltető illusztrációt szolgáltat ahhoz az angol közmondáshoz, hogy üres edények csapják a legnagyobb lármát.

A „hogyan” hangsúlyozása a „mit” kárára tartalmaz egy bizonyos rész-igazságot. Kierkegaard arra céloz vele, hogy a keresztény dogmák és tanítások ismerete nem pótolhatja a kereszténység *szellemének* szubjektív elfogadását és átélését. Valóban: a keresztény dogmák és intézmények egy mélyebben fekvő lényeg — bizonyos gazdasági alapok és világnézetek — külsővé idegenült alakjai, amelyeket a fiatal Hegel a „pozitivitás” kategóriája alá sorolt; ugyanilyen igaz azonban az is, hogy a burzsoázia nagy klasszikusainak enciklopédikus érdeklődéséhez képest Kierkegaardé úgyszólván matematikai pont, egyetlen tárgya a „belső élet”, a „kereszténység”, minden más „komédia és hiúság”. A keresztény dogmák elleni, egyébként jogos támadása ebben a megvilágításban támadás a külsővé-válás ellen *általában*, az új körülményeknek megfelelő elismertése annak a hegeli tévedésnek, hogy a tárgyasulás elvileg egyenlő az elidegenüléssel. Az eltérés csupán annyi, hogy Hegel a téveszmét a természet és az ember világtörténetét átfogó, számos alapvető filozófiai igazságot megközelítő enciklopédikus rendszerbe foglalta, Kierkegaard pedig beleygömöszöli a „kereszténységnek” az igazság elraktározására eleve alkalmatlan kegyszeres fiókjába.

Az igazságról eddig azt tudtuk meg, hogy nincs tárgyi tartalma, nem a megismerés, hanem a „lét” kategóriája, érzelmi állapot, a „belső élet” terméke. Sajnos, ebből még mindig nem derül ki, mi tulajdonképpen az igazság és miről ismerhető fel. A szorongásról? Ha Ábrahámnak a szorongás jelzi „kiválasztottságát”, nagyon gyatra bizonyosság ez, hiszen a galamblelkű öreg éppen azért szorong, mert nem teljesen biztos benne, helyesen cselekszik-e, ha elvágja fia nyakát. Az értékek általános érvényét tagadó, tartalmatlan erkölcsi igazságnak szüksége van valamilyen általános érvényű értékre és tartalmi ismérvre, amely a közvélemény megbotrántoztatását célzó cselekvést istennek tetsző útra tereli.

Mi hát az igazság? Kierkegaard két meghatározással is szolgál: „az igazság a szubjektivitás”; „csak az az igazság számodra, ami épít téged”. Az első meghatározás az igazságot a legfőbb, önmagában is megálló értékkel, a szabadság vélt állapotával azonosítja, a második az ezt megvalósító cselekvéssel, a szabadság állítólagos folyamatával. Érték és igazság egybeesik, a „szubjektivitás” pedig mint abszolút érték igazzá és értékessé teszi eszközét, egyetemes normaként szabályozza a cselekvést, ismérve és mércéje tetteink igazságtartalmának. Kierkegaard, az erkölcs általánosságának ellenfele, mindenre és mindenkor érvényes általános erkölcsi szabályt állapít meg. Mi ennek a szabálynak a tartalma? Ha az igazság az, ami „szubjektivitáson” építi, igaznak és értékesnek azt a cselekvést kell tartanom, amelyik az én *egyéni hasznomra válik*. Visszaérkeztünk a „nemzetgazdaságtan” *pragmatista* erkölcséhez és igazságfogalmához: az igazság egybeolvad a *haszonnal*, s nincs túlzott jelentősége annak, hogy nem külső, hanem „belső” haszonról, a lélek gyarapításáról, s nem a pénznek, a tőkés eldologiasult és lemeztelenített lelkének gyarapításáról van szó. A burzsoá magánember haszna mindenképpen privát haszon, akár dologi, akár eszmei magántulajdon.

„Csak az az igazság, ami épít téged.” Rendben van — de mi épít engem? Honnan értesülök róla, hogy „szubjektivitásomnak” mi előnyös? A pragmatista definíció megoldás helyett elodázza a kérdést, nem tisztázza sem a

„keresztény igazság” mibenlétét, sem felismerésének módját. Kierkegaard újra nekifut az akadálynak: kijelenti, hogy a keresztény igazságot a rendszereket alkotó — értsd: logikusan gondolkodó — ember nem közelítheti meg, mivel minden rendszer végetvet a szabadság, a nyitottság elvének. A „keresztény igazságot” eszerint a „nyitottság elve” jellemzi, a logikai rendszereket a „zárttság”. Kíséreljük meg kibogozni, mi lehet ennek a két fogalomnak a jelentése.

A Marx előtti filozófiák általában zárt rendszerek voltak, abban az értelemben, hogy „abszolút”, „végérvényes” tételek összességét szerkesztették meg. A kivételek — Montaigne, Diderot filozófiája — töredezett, aforisztikus jellegűekkel az elmélet zavaráról, a történelmi helyzet kuszaságáról, a megoldások keresett útjának ideiglenes járhatatlanságáról tanúskodtak. Rendszerbe szerveződik a marxista filozófia is, de a zárttságot — saját tételeinek rituális bebalzsamozását — a leghatározottabban ellenzi, mert a valóság filozófiája lévén, életének és fejlődésének elsőrendű feltétele, hogy a megismerés új vívmányait asszimilálja. A rendszer fogalma ilyenformán nem okvetlenül párosul a zárttsággal. Az utóbbi egyetlen szempontból tartozik elvileg a rendszer lényegéhez: abból tudniillik, hogy a rendszer a logikai összefüggések együttese, kerék egész, amelynek világnézeti váza meghatározza a részmegoldásokat. A marxizmus ebben a tekintetben „pusztán” azért különbözik a többi filozófiáktól, mert igaz, s az újonnan felfedezett igazságok csak kiegészíthetők, de soha meg nem cáfolhatják. A zárttságot tehát legfeljebb akkor mondhatjuk *valamennyi* filozófiai rendszer sajátjának, ha fogalmát a logikai összefüggésekre, a részeknek az egésztől való meghatározottságára vonatkoztatjuk, ellentétén pedig, a „nyitottság elvén”, a meghatározatlanság, az ok nélküliség irracionális követelményét értjük.

A „nyitottság elvét” Kierkegaard idő-elmélete kapcsolja össze az igazság relativista fogalmával. Mint bármelyik egzisztencialista filozófia, a dán őstípus is a jövőnek adja az elsőséget az idő két másik alakjával szemben. A jövő — úgymond — több a jelennél és a múltnál: maga az egész, az örökkévalóság, amelynek a múlt csak egy része; a görögök felfogása szerint az örökkévalóság mögöttünk van, a miénk szerint előttünk. Amint tudjuk, Kierkegaard, aki az emberi tettek megítélésében szándékosan mellőzi az erkölcsi normákat, sohasem mulasztja el a hivatkozást az örökkévalóság kissé homályos normáira. Cselekvéseinket az örökkévalóság szemszögéből kell megítelnünk — tehát az „előttünk levő”, a jövő szemszögéből. A gondolat még ebben a teológiai burokban sem látszik egészen ésszerűtlennek: végtére is hogyan bírálhatnánk el az emberi tevékenységet, ha nem a jövő próbájának alávetve, a történelem mozgásiránya alapján? Tetteink marxista mérlegelésekor nem azt kell-e fontolóra vennünk, mennyire mozdítják elő a kommunizmus *eljövendő* társadalmát? Jövő és „jövő” között azonban különbség van. A marxizmus, ha az emberi tetteket a jövő felől értékeli, egyszerűen az *előrelátott* holnapokhoz, a múlt és a jelen tapasztalati tényeiből leszűrt objektív társadalmi törvényekhez méri a cselekvést, Kierkegaard „jövője” viszont nincs összekötetésben sem a múlttal, sem a jellel, titokzatos minőségi ugrásokból áll, s a cselekvés megítélésében játszott szerepe minden megítélés lehetetlenségét fejezi ki. Ábrahám jövője a le nem igazott természeti erők szeszélyével és brutalitásával dönt érték és igazság felől, félreérthetetlenül kinyilvánítva, hogy a büszkén meghirdetett egyéni szabadság a külső kényszer, a vaksors kapcarongya, s a relativizmus éppoly szervesen csatlakozik az ember rabszolgaságához, mint az

igazság az igazi szabadsághoz. Hadd szemléltesse ezt a relativizmust egy jellegzetes példával Jean-Paul Sartre, aki a jövő felőli szubjektivista megítélést, a „nyitottság elvét”, konkrét történelmi eseményekre alkalmazza: „Nem tudom, mi lesz az orosz forradalommal; csodálhatom és mintaszerűnek tarthatom . . . De azt nem állíthatom, hogy szükségképpen a proletariátus győzelméhez vezetne . . . ; arra kell szorítkoznom, amit látok . . . Küzdő bajtársaim szabadok, és holnapi döntéseik esetleg a fasizmus diadalát segítik elő; e percben a fasizmus lesz az emberi igazság, és akkor úgy kell nekünk.”¹³

Mi hát az igazság? Montaigne annak idején kérdéssel felelt a kérdésre: „Mit tudom én?” Kierkegaard ugyanígy felel. Montaigne válasza lazította a teológiai kötelékeket, Kierkegaard-é szorosabbra fűzi. A jövő semmijébe zuhanó, maga körül pörgő „szubjektivitás” igazságnak az igazság nemtudását nevezi, saját szellemi nyomorúságát, amely a látszólag meg nem határozott, tehát szabadnak hitt cselekvés ellenállhatatlan kényszere nyomán a szorongásban tárul fel előtte. Igazság, szabadság és „autentikus” lét azonos tartalmú fogalmak; tartalmuk a tudat zűrzavara, a tehetetlenség, az állati lét; elárulják, hogy Ábrahám bigott istenhite a szépségszisztem álarcja. Az a kereszténység, amelynek Kierkegaard a prófétája, a „modern” burzsoá életfelfogás szerfölött alkalmas keretként elég vallástalan ahhoz, hogy a leplezetlen ateisták is rábukkanjanak benne világnézetük alapvonalaira, és elég vallásos ahhoz, hogy kiemelje ennek a vallásellenes formában is előadható világnézetnek mélyeségei teológiai obskurantizmusát.

A társadalom disszidenseinek pragmatista igazságfogalma, amely az igazságot az egyéni cselekvésből származtatja és ismervéül a személyes hasznot jelöli ki, tárgyának szabatos összefoglalása helyett önmagát rombolja szét. Gyökerét a „belső” és a „külső” antinómiája alkotja, az az alapélmény, hogy „végtelen a különbség az én és környezetem között”. Ábrahám azonban a „külsőhöz” is ragaszkodik, nem kíváncsi el a „végesből” a túlvilágra. Vizsgáljuk meg befejezésül, hogyan fog viselkedni az antinómia két pólusán, ha sehonnán sem dobják feléje az igazság mentőövét.

A „külső” maga az állhatatlanság: a szabad lélek nem veheti komolyan, nem nyithatja meg előtte igazi énjét. Helyes magatartása az *ironia*, amellyel elrejti véleményét, nem köti le magát egyetlen álláspont mellett sem, teljes egyéni függetlenségre törekszik az állam közösségi szellemével szemben, felszabadul a társadalmi előítéletektől. Színlel, *inkognitót* ölt, módszeresen változtatja áruháit; bármely stílusban otthonos, mert egyik sem az övé; Próteusz-ként él, létformája a képmutatás. „Én, aki az egész világot kigúnyolom — írta Kierkegaard legmeghittebb barátjának — . . . személyemnek egy bizonyos bizarrság látszatát adtam, hogy elkerüljem figyelmüket . . . Belőled hiányzik valami, ami bennem megvan: nem tanultad el a világ megvetését, azt, hogy meglásd, mennyire kicsinyes.”

Az értékek elértéktelenedéséből fakadó ambivalens magatartás nem csupán a külső világgal kapcsolatos. Ábrahám fanatikus bizonykodásai ellenére *isten meghalt*, amikor magánzóvá lett, s nélküle az egyén „belső élete” sem kapaszkodhat semmilyen — akár csak képzeletbeli — igazságba és bizonyosságba. A kör bezárul: „. . . ha nincs többé kiút, ha nincs többé mire támaszkodni, ha minden elveszett, a szorongás lesz azzá a készséges szellemé, amely oda vezet az embert, ahová menni akar”. Ábrahám ugyan nem tudja,

¹³ J.-P. Sartre: *Egzisztencializmus*. Studio kiadás, Bp. 57. o.

hová akar menni, jövője csupa ismeretlen és bizonytalan lehetőség — „az egész lét aggaszt, a legkisebb szűnyogtól az inkarnáció titkáig; egészen érthetetlen számomra, leginkább pedig saját magam vagyok az” —, de éppen a bizonytalanság a biztonsága, a szorongás a szabadsága. *Megfordul a természetes értékrend*, s a szűkülő halálfélelem a szellem szárnyalásának tűnik. „Minél emelkedettebb az ember, annál szörnyűbb a halál”; „aki nem érez szorongást, olyan, mint egy Ádám, aki csak állat lett volna”. Ennek a halál-filozófiának végső szava a kétségbeesés, amelyről Kierkegaard úgy vélekedik, hogy az élet valamennyi stádiumában és helyzetében jelen van, s az embert az állat fölé, a keresztény embert a természeti ember fölé emeli. A kétségbeesés mai, felületes felfogása szerint — írja — „mindegyikünk maga tudja elsőnek, hogy kétségbeesett-e vagy sem. Annak az embernek, aki kétségbeesettnek mondja magát, elhiszik, hogy az, de elég, ha valaki azt gondolja magáról, hogy nem az, és máris úgy tekintik, mintha valóban nem volna az. Megritkítják a kétségbeesést, holott valójában egyetemes.” A „világba-vetett” burzsoá értelmiség évszázados jajkiáltása ez, amely — hogy egyebet ne említsünk — Kafka műveiben, majd napjainkban Sartre filozófiájában ver visszhangot: az ember „szabadságra ítéltetett”, döntései meghatározatlanok, félelemben fogannak, a kötelező szorongást pedig egyedül a „rosszhiszeműség” feledtetheti el.

Kierkegaard kétségbeesése a vívódó széplelék; az agresszív burzsoáét Nietzsche fogja megformulázni. De a széplelék magányos vívódásai nincsenek túlságosan messze a prefaszizmus dühkitöréseitől és szadista hajlamaitól. A tépelődő és az agresszív típus ugyanannak az Übermenschnek a változata, mindkettő társadalmiatlan ösztöneire hallgat. Ábrahám kegyetlenségéről már meggyőződhattunk, s talán ennél is visszataszítóbb az elvadult ösztönlény, ha a képmutató humanizmus báránybőrébe bújik. Tudjuk — mondja Kierkegaard —, milyen szörnyű szigorral üldözték és büntették valaha a démoni-ságot; megremegünk, ha az erről szóló elbeszéléseket olvassuk, s arra gondolunk, hogy felvilágosult századunk nem ismeri többé ezt a barbárságot. De méltó-e részvételünk a dicséretre? „Nem akarom sem megítélni, sem elítélni a múlt eljárását; meg akarom vizsgálni csupán.” Nem szent Ágoston tanácsolta-e az eretnekek kivégzését? Vajon hiányzott-e belőle a részvétel, vagy inkább abban különbözött magatartása a miénktől, hogy rokonszenve nem tette gyávnává? „Ma azonban félünk attól, hogy az orvos csonkítson vagy egészen a gyógyítás kedvéért.” A szépleléknek nincs kifogása a csonkítás és égetés ellen, ha a gyógyulás kedvéért történik, noha sejtelve sincs a gyógyításról, hiszen saját bevallása szerint aggasztóan tájékozatlan annak megítélésében, hogy mi helyes, mi nem. Mindenesetre elég bátorsága van kimondani a csonkítás és égetés programját, amelyet gyakorlatiasabb és következetesebb utódai tömeg-méreteken, szemünk láttára valósítottak meg.

БЫТИЕ ИЛИ МЫШЛЕНИЕ?

Эрвин Рожняи

Основное противоречие капиталистического способа производства одновременно порождает, с одной стороны, два противоположных, но друг друга предполагающих полюса: скрытую субъективность и овеществленные, возведенные в фетиш отношения и, с другой стороны, «протест» буржуазной интеллигенции с позиций буржуазного образа жизни против того же буржуазного образа жизни. Одним из первых представителей

«протеста» является Кьеркегор, обобщивший все те идеи, которыми проникнуты вся философия и искусство декадентствующей буржуазии. С его именем связывается «модернизация» субъективного идеализма путем введения имманентной трансценденции: эта мысль в философском аспекте отражает тот мир, в котором «я» не может дальше выступать распорядителем вещей, так как его действие обернется противного самого. Имманентная трансценденция определяет узлы философии Кьеркегора: превращение «я» из «сознания» в «бытие», мнимую диалектику качественных прыжков, страх как основное переживание человека, понятия темпоральности и повторения и вообще отождествление действительности с эмоциональными состояниями индивидуума.

Кьеркегор ищет средство от овеществления в интенсивной эмоциональной жизни: исходя из этого намерения, он конструирует свою теорию о стадиях человеческой жизни. Противопоставлением эстетической и этической стадии он репродуцирует старое неразрешимое противоречие между буржуа и citoyen, но в соответствии с новыми временами, когда классический citoyen, олицетворяющий категорический императив, этическую проекцию идеи равенства революционной буржуазии, уже не имеет под собой почвы. Моральное бытие Кьеркегор — в противовес Канту — не считает «аутентичным» образом жизни, а вместо него в качестве цели выдвигает перед человеком иррациональную идею «абсурда». С этим связано и то, что он растворяет понятие истины в крайнем релятивизме и к будущему обращается со страхом и отчаянием.

Автор статьи пытался подчеркнуть актуальные и сегодня мысли Кьеркегора и указать, хотя и бегло, на связь датского философа и декадентского буржуазного искусства.

TO EXIST OR TO COGITATE?

by E. Roznyai

The capitalist mode of production creates at the same time the contradictory but interdependent poles of closed subjectivity and reified, fetishistic relations, and the „protest” of the bourgeois intellectual in the name of the bourgeois way of life against the bourgeois way of life. One of the first advocates of this „protest” is Kierkegaard. He summarizes all those ideas, which inspire the whole philosophy and art of the declining bourgeoisie. His name is associated with the „modernization” of subjective idealism, due to the introduction of the immanent transcendence: this idea reflects on a philosophical level the world, in which the Ego can not act any more as an arranger of things, because his own actions turn against him. The immanent transcendence determines the central points of Kierkegaard's philosophy: the transformation of the „Ego” from the „mind” to the „existence”, the pseudo-dialectics of qualitative jumps, fear as the basic experience of man, the concept of temporality and repetition, and generally the identification of reality with emotional states of the individual.

Kierkegaard looks for the remedy against reification in an intensified emotional life of the individual: in the spirit of this pursuit does he construct his theory about the stages of human life. By setting the aesthetic against the ethical stage, he reproduces the ancient, irresolvable contrast of bourgeois and citoyen, but does this in accordance with new times, when the citoyen, incarnating the categorical imperative, the ethical projection of the idea of equality of revolutionary bourgeoisie, has lost the ground from under his feet. Moral existence for Kierkegaard — in contrast to Kant — is not an „authentic” form of life, man's ideal should rather be the irrational „absurdity”. It is in connection with this, that he resolves the concept of truth in an extreme relativism, and turns towards future with fear and horror.

The author of this paper strived to emphasise those ideas of Kierkegaard, which to-day still have influence. The author's aim was also to indicate the connection of the Danish philosopher with the decadent bourgeois art.

Lehetséges-e tudományos szociológia?*

A tudományozsociológia és a szociológia helyzetének vizsgálata¹

GEORGE K. ZOLLSCHAN²

A probléma megközelítése

Bizonyára tartható az az álláspont, amely szerint mind a tudományelmélet (metodológia), mind pedig a tudományozsociológia és a tudásszociológia akkor tesz szert jelentőségre, amikor a tudományos *amor dei intellectualis* az igazi istenségektől narcisszisztikus célok felé fordul. Bárhogy is álljon a dolog, az auto-erotikus érdeklődésnek megvan a létjogosultsága, különösen olyankor, amikor az allo-erotikus objektumok hiányzanak, vagy csak a képzeletben léteznek. Megkísérlem bebizonyítani azt, hogy a tudományos szociológia igazi feladatait elhanyagolták, a szociológiai kutatás céljait (legalább is jelentős mértékben) a „tudományos” autizmus szintjén tűzték ki. Fejtegetéseim kiterjednek ennek a célkitűzésnek a kórtanára, és arra a problémára, hogy a kór elkerülhetetlen-e, illetve mennyiben immunis a gyógyászati beavatkozással szemben.

Nem véletlen az, hogy a probléma felvetésekor pszichoanalitikus terminológiát használok. Végül is a tudásszociológiát mind védelmezői, mind becsmérlői a „szocio-analízis” egyik formájának minősítették. Ezenfelül a szociológia története Comte-tól mind a mai napig több mint felszínes hasonlóságot mutat egy ideges megbetegedés lezajlásával. A hagyományos értelemben vett tudásszociológia azonban nem egészen megfelelő valamely tudományos diszciplína állapotának diagnosztizálására. Ilyen diagnózis felállításához bizonyos finomítások szükségesek. Ezeknek a finomításoknak a kialakítására a tudomány és az intellektuális tevékenység egyéb formái közötti különbség világossá tételére elengedhetetlen a tudományos módszernek előzetes vizsgálata, a tudományelmélet.

Georg Simmel a „hogyan lehetséges a társadalom” problémára a kantianus ismeretelméletre való explicit hivatkozással kísérelt meg választ adni.³

* Zollschan professzor cikke kísérlet a polgári szociológia fontosabb elméleti-metodológiai irányzatainak kritikájára, s mint ilyen, nagy visszhangot váltott ki az eviani szociológiai konferencia tudásszociológiai szekciójában. Bár kritikai nézőpontjai nem haladják meg a polgári szemhatáron belül felvethető kritikát, mégis számot tarthat a marxista szociológusok és filozófusok érdeklődésére, mivel kifejezi a nagyon is indokolt tudományos elégedetlenséget a polgári szociológiával szemben. *Szerk. megj.*

¹ A Tudományozsociológiai Kutatási Bizottsághoz betervezve. Elnök: Kurt Wolff professzor. Washington. D. C. 1966. jun.

² Austin Van de Slice, Leon Warshay és Kurt Wolff professzor uraknak őszinte hálaomat fejezem ki az értekezés átolvasásáért, illetőleg kritikai megjegyzéseikért.

³ Georg Simmel: Kitérés a problémára: hogyan lehetséges a társadalom?, a *Soziologie* c. művében. Leipzig, Duncker and Humblot, 1908. Angolra fordította Albion W. Small *How is Society Possible?* címmel. *American Journal of Sociology*, XV. 3. 289–320. o. (1910 nov.)

Szeretném elkerülni azt, hogy jelentéktelen próbálkozásomat Simmel ragyogó teljesítményével összehasonlítsák. (Egyébként — még akkor is, ha a tehetségbeli különbségektől eltekintünk — a két mű „formai” és „tartalmi” különbsége mindenképpen megmarad.) Mégis kénytelen vagyok rámutatni arra, hogy jelen dolgozatom címében feltett kérdés megválaszolásakor a popperi metodológiára explicite hivatkozom. Más szavakkal kifejezve: Karl Popper metodológiai tanításait olyan próbakőnek tekintem, amely alkalmas a tudományos törekvések valódi értékének a vizsgálatára. Ezt használjuk azután fel, amikor erőfeszítéseket teszünk egy olyan tudományszociológia megalkotására, amely már jobban megfelel a rá váró feladatoknak. Így jutok el a tudásszociológia és a tudomány-szociológia olyan megkülönböztetéséhez, amelyben az utóbbi már fogalmilag önálló elemzési területté válik.

Popper metodológiájának és a tudományszociológiájának rövid ismertetése vezet el a szociológia fejlődése bizonyos történeti mozgalmainak és a jelenkori amerikai szociológia néhány jelentősebb intellektuális irányzatának a tárgyalásához. Ebben a tanulmányban szükségképpen arra szorítokozom, hogy impresszionisztikus címkéket mutassak be, ezeket arra szántam, hogy érvelésemet lehetővé tegyék, anélkül hogy terjedelmes összehasonlításokhoz vagy kimerítő dokumentációhoz kellene folyamodnom. Amikor gondolataimat ebben a kezdetleges formában közrebocsátom, abban reménykedem, hogy bírálóimtól sok jelenleg hiányzó információt és ötletet fogok kapni. A szellemi beállítottságokat, amelyek megakadályozzák azt, hogy a szociológiában tudományos teljesítmények jöjjenek létre, eddig különféle módon diagnosztizálták. Én *organicizmusnak*, *historicizmusnak* és *pozitívizmusnak* nevezem el őket; eredetüket a szociológia comte-i gyermekkorára vezetem vissza. A szociológiai iskolák elburjánzása, úgy vélem, azokkal a törekvésekkel van összefüggésben, amelyek e nyomasztó tényezők egyikének vagy másikának a kiküszöbölésére irányultak. Az a párhuzam, amelyet a mai amerikai szociológiai versengés kiváló eredményei és a korábbi európai meta-szociológiai érvelések között vonok, bizonyára érdeklődést fog kelteni az Atlanti-óceán mindkét partján levő országok szociológusainak körében.

Tanulmányomat azzal fejezem be, hogy megpróbálom levonni a tudományszociológia részére a kezdeti szociológiai tudomány felméréséből eredő tanulságokat. Egy végleges szociológiai tudomány természetére vonatkozó anticipációk e különös kifejtés során szükségképpen csupán célzásokra és utalásokra korlátozódnak. Ugyanakkor a tudományszociológiánál alkalmazott megközelítés ezeket az utalásokat valószínűleg felhasználhatóvá teszi.

A tudomány mint a tapasztalat próbaköve

„... a tudományban... nem fogadunk el valamely elvont elméletet csak azért, mivel az önmagában meggyőző; inkább úgy döntünk, hogy csak azután fogadjuk vagy vetjük el, miután megvizsgáltuk azokat... a konzekvenciáit, amelyek kísérlet útján közvetlenebb módon ellenőrizhetők.”

K. R. Popper: *The Open Society and its Enemies*.

Nagyon ajánlatos a „tudomány” terminus jelentésének éles körülhatárolása. Lehet valami előnye annak, ha a mindennapi csevegésben azt a meghatározást adjuk, hogy a tudomány az, „amit a tudósok csinálnak”; a „tudós”-nak nevezett személyek és a tudományosnak leírt szerepek azonban

annyira eltérőek, sőt ellentétesek a tudománynak, mint emberi tevékenységnek bármilyen összefüggő, egységes koncepciója szempontjából, hogy egy ilyen laza definíció elveszti minden előnyét. Valóban a tudomány szociológiájának mint tudományos kutatási területnek jelenlegi gyengesége, amint azt bizonyítani fogom, arra vezethető vissza, hogy sok művelője túlságosan liberálisan értelmezi azt, hogy mi nevezhető tulajdonképpen tudománynak. Ennek eredményképp rendkívül nehézé válik meggyőző szociológiai és szociálpszichológiai tételek kialakítása, pl. a tudománynak mint a társadalmi cselekvés egyik formájának a kialakulásáról, felvirágzásáról és hanyatlásáról.

Néhány példa jelezheti a „tudomány”-nak mint terminusnak a jelentése körül uralkodó fogalmi zűrzavart. Isaac Newton (legalábbis korai éveiben) sok tudománytörténész ideális tudósnak tekinti — mintegy az igazi tudós történelmi paradigmáját látják benne. Mégis Charles Madge (Keynest idézve) az „utolsó mágusnak” nevezi őt, aki nem felel meg a természettudományok racionális technikai ideáljának.⁴ Don Martindale szembeállítja a humanizmust a tudománnyal. Úgy látja, hogy az utóbbi „új orientációt jelent az eszközök, az anyagi dolgok és a fizikai világ felé”.⁵ Lewis F. Feuer a „tudományos intellektuellek” új filozófiáját megkülönbözteti a „műszaki menedzserek” jelenlegi hegemoniájától.⁶ Az igazi tudóst úgy írja le, mint aki inkább a szexuális és intellektuális élmények felé orientálódik és nem csupán „eszközök és anyagi dolgok” iránt érdeklődik. De magán a szociológia szféráján belül is Gouldner szembeállítja azokat, akik a szociológiát olyan természet-tudománynak fogják fel, amely „folytonosan és kumulatív” módon fejlődik, azokkal a szociológiai humanistákkal, akik nem információt keresnek, hanem a tudatosságban jelentkező változást (azaz a „tudat minőségében” való változást).⁷ Így tehát a különböző kommentátorok úgy festik le a tudományt, mint lényegében technikai és materialisztikus, vagy pedig intellektuálisan kalandos diszciplínát. A tudomány lényeges természetének — *virtutum interiorum*-ának, ahogy Bacon mondaná — ezek a különböző és egymással összeférhetetlen koncepciói szükségképpen különféle színezetű tudománysszociológiai magyarázatokra vezetnek.

Nem szándékozom a tudományról szóló fejtegetéseimet semmilyen, a kumulációra, a materializmusra vagy a hedonizmusra vonatkozó előzetes koncepciókkal megterhelni. Ehelyett a tudományos tevékenység formális jellemvonásainak a tudományos módszer tanulmányozása során adott értelmezése segítségével kívánok eljutni a tudomány valamiféle kiinduló jellemzéséhez. Ezen az úton Karl Poppert, régi tanítómát választom vezetőül. Természetesen nem Popper az egyetlen olyan metodológus, akinek nyomán egyértelműen meghatározott szociológiai elemzésre lehetőséget adó tudománydefinícióhoz juthatunk el. Nem fogom ezen a helyen megvédeni a popperi metodológiát egyéb alternatív, vele versengő koncepciókkal szemben. Popper egyszerűen csinálja a dolgát, az érdeklődő olvasókat az ő művének tanulmányozására

⁴ Lásd Charles Madge: *Society in the Mind: Elements of Social Eidos* Glencoe, Free Press, 1964. 39. o.

⁵ Don Martindale: *The Roles of Humanism and Scientism in the Evolution of Sociology*. George K. Zollschan és Walter Hirsch (szerk.) *Explorations in Social Change* c. könyvében. Boston, Houghton Mifflin, 1960. 460. o.

⁶ Lewis S. Feuer: *The Scientific Intellectual*. New York, Basic Books, 1963. 401. o.

⁷ Alvin W. Gouldner: *Enter Plato*. New York, Basic Books, 1965, 269. o.

hívom fel.⁸ Én mindenesetre Popper követem, és megelégszem azzal, hogy metodológiájának egyszerűsített, sematikus változatát használom a kifejezetten tudományos tevékenység természetének szükséges heurisztikus eszközül.⁹

A tudomány-osztozik a racionalisztikus tevékenység más formáival abban, hogy fő célja magyarázatok kidolgozása. A tudományos magyarázat megkülönböztető vonása abban áll, hogy a megmagyarázandó dolgok (*explananda*) feltételezett magyarázatait rendszeresen igazolásnak veti alá. Csak ha az ilyen feltételezések vagy elméletek a falszifikáció minden kísérletet kiállják, akkor szabad őket „konfirmált” tudományos magyarázatul ideiglenesen elfogadni. Ennek az álláspontnak korolláriuma az, hogy a tudományos felfedezés folyamata olyan, amelynek során az elméletből származó hipotézisek állandóan ellenőrzésnek — tehát a falszifikáció kísérletének — vannak alávetve. Hogy egy javasolt magyarázatot tudományosnak minősítsünk, ahhoz ennek ellenőrizhetőnek kell lennie (legalábbis elvileg, ha ténylegesen, a gyakorlatban nem is — az ellenőrizhető hipotéziseknek esetleg várniuk kell a megfelelő igazoló módszerek kifejlődéséig). Egy olyan magyarázat, melyet elvileg lehetetlen falszifikálni, kielégíthet valami szubjektív vágyat, de nem tudományos magyarázat.

A tudományos felfedezés folyamatában két egymással összefonódott tevékenység halad előre: a fennálló elméletek ellenőrzése, és új (ellenőrizhető) elméletek felállítása. Az ellenőrzési eljárás logikai tulajdonságai különös figyelmet érdemelnek akkor, ha a tudományos tevékenység megértése a cél. Minden ellenőrzési helyzet — a kérdéses elméleten kívül — konkrét körülmények egy olyan osztályának (kiinduló feltételek) fennállását teszi szükségessé, melyek között az elmélet ellenőrizhető. A teóriából levezetett hipotézis ekkor a kiinduló feltételek adott vagy elfogadott csoportjára alkalmazható.¹⁰

Az, hogy a hipotézis kielégíti-e azt, amit az elmélet megmagyarázni szándékozik, ekkor már megfigyelési kérdés; az elmélet tényleges ellenőrzését annak eldöntése jelenti, hogy a vizsgált hipotézis által adott előrelátás „megfelel-e” a megfigyelésnek. Az előrelátás és a magyarázat logikailag ekvivalens. Az előrelátás nem más, mint egy olyan hipotézis, amely a kiinduló feltételek valamilyen jövőbeli, anticipált állapotakor lezajló eseményekre vonatkozik. Az, hogy az előrelátás ténylegesen igazolódik-e, attól függ, hogy az anticipált kezdeti feltételek közül melyek valósulnak meg. Így a feltéte-

⁸ Elsősorban fel szeretném hívni az érdekeltek figyelmét a *The Logic of Scientific Discovery* (New York, Basic Books, 1959.) c. művére. Rövid összefoglaló tárgyalás található a *Three Views Concerning Human Knowledge*-ben, amelyet a *Conjectures and Refutations* (New York, Basic Books, 1962.) című munkájának 97—119. oldala tartalmaz.

⁹ Ahelyett, hogy mindegyik állításának dokumentálása céljából írásaira hivatkoznék, megelégszem azzal, hogy követem a London School of Economicsban 1949—1952 között tartott előadásairól készített jegyzeteimet.

¹⁰ Popper a szokásos nyelvhasználatot követi a metodológiában, amikor a „hipotézis” és a „teória” terminusokat többé-kevésbé felcserélhetően használja. Világosság kedvéért ebben a tanulmányban megkülönböztetem az „elméletet” (vagy megkísérelt magyarázatot) a hipotézistől, amely a teória logikailag levezetett alkalmazása a kiinduló feltételek specifikus csoportjának fennállása esetén. A „teória” terminust ebben az összefüggésben azokra a magyarázatokra korlátozom, amelyek univerzális törvényekként formulázódtak meg, bár a történeti magyarázatok is lehetnek teoretikusak, amint azt alább bizonyítani fogom. Ennek a megkülönböztetésnek az az előnye, hogy lehetővé teszi, hogy élesen elválasszuk a csupán a kezdeti feltételek adott sorára alkalmazható *ad hoc* hipotéziseket azoktól a hipotézisektől, amelyek logikai úton származnak egy olyan elméletből, mely a kiinduló feltételek bizonyos változatosságától függetlenül is igazolható.

les előrelátás különbözik a proféciától, amely azt állítja, hogy képes az eseményeket a kiinduló feltételek szükséges összességének meglététől függetlenül is előrelátni.

Az előrelátás és magyarázat e logikai modellje — azaz *Popper hipotetiko-deduktív* rendszere — kiterjed az alkalmazott tudományra és a tudományos történetírásra is. Az alkalmazott tudományban az elmélet már eleve elfogadott, és ugyanúgy a kívánt specifikációk is. Amit meg kell teremteni, az csupán a kiinduló feltételek olyan megfelelő csoportja, amelyben a teória által kifejezett általános törvény (vagy „általánosítás”) a megkívánt alkalmazás céljaira kielégíti a specifikációkat. Minden technikai haladás függ valami elmélet-félétől, legalábbis akkor, ha ezt a terminust úgy terjesztjük ki, hogy magában foglaljon rendszertelen, implicit, sőt talán nem tudatos előérzeteket is, amelyek az alkalmazott technikai akciók következményeire vonatkoznak. A technológia azonban csak akkor minősül „alkalmazott tudománynak”, amikor a vele együtt színre lépő elmélet explicit, és logikus alkalmazásra kerül a szintén explicit specifikációkat kielégítő kiinduló feltételek kialakításánál.

A tudományos történetírásban a kiinduló feltételek (történeti események) inkább kérdésesek, mint maga az elmélet. Itt a magyarázat, nem szolgáltat valamilyen általánosítást ellenőrzés céljaira, hanem ellenőrzi a „valóban megtörténte” vonatkozó magyarázatot, feltételezve a szóban forgó eseményeket kormányzó megfelelő törvényszerűségek működését. A hagyományos történelem hajlott arra, hogy adottnak vegye azt az általánosítást vagy azokat a törvényeket, amelyeket alkalmazott. Épp úgy, mint a tudomány előtti (vagy tudománytalan) technológiában, bizonyos törvények — például a történelmi személyek racionalitásának, vagy örömeire való törekvésének, vagy fájdalomfélelmének feltételezése — implicit jellegűek és gyakran triviálisak. A történelem csak akkor minősül tudományos történetírásnak, ha a lényeges események közötti összefüggéseket szabályozó elméletek explicit jellegűek. Ehhez hozzá kell még tenni azt, hogy a történelemírásra vonatkozó fenti megjegyzések egyaránt alkalmazhatók bármilyen részletező (idiografikus) tudományra, amely tér- és időbelileg rögzített eseményekkel foglalkozik. Így a földrajz, a kozmográfia (az asztronómia „térképező” része) vagy például a „szociográfia” valamennyien azzal foglalkoznak, hogy a kiinduló feltételekre vonatkozó állításokat bizonyos explicit vagy implicit teoretikus törvények fényében igazolják. Amikor ezek a törvények explicit jellegűek, akkor a szóban forgó szakterület részletező tudománynak minősíthető.

Az, hogy a tudományos elmélet, a technológia és az „idiográfia” fenti tárgyalása előtérbe helyezi az ellenőrzést mint az ezekben a szférákban levő tudományos és nem tudományos tevékenység közti megkülönböztetés próbakövet, nem azt jelenti, hogy nem helyez súlyt magának az explicit elméletnek a jelenlétére is, olyan elméletre, mely közvetlenül befolyásolja az idiografikus állítások ellenőrzési folyamatát, valamint a gyakorlati alkalmazás megalapozását. Popper metodológiája teljesen explicit módon arra irányul, hogy lehetővé tegye a kartézianus racionalizmus és a baconi empirizmus összekapcsolását.¹¹ A hipotetikus deduktív rendszer kifejezetten úgy írja le e folyamatot, hogy a tapasztalat (experience) közvetlen megragadását a „kísérlete-

¹¹ Lásd: Popper *On the Sources of Knowledge and of Ignorance* c. munkáját *Conjectures and Refutations* c. (fentebb id.) művében. 3–30. o.

zés” (experimentation) kifejezés már közvetlenül jelzi. A kísérletezés önmagában azonban elégtelen, nem elegendő ahhoz, hogy megalapozza valamely tevékenység tudományos voltát. Ahhoz, hogy a logika és a tudományelmélet szempontjából alátámaszthassuk a tudományos módszerről alkotott nézetünket, a tudományos tevékenység két elemét kell megkülönböztetnünk; a hipotézisek és elméletek alkotását, valamint a „rendszeres kétely” — illetve, ha lehetséges, a döntő ellenőrzés — alkalmazását. A metodológia maga a kétkedés és ellenőrzés rendszereivel foglalkozik; a hipotézisek és elméletek alkotását adottnak, és bizonyos értelemben metodológiailag esetlegesnek tekinti. A metodológia az elméletek és hipotézisek alkotását nem kísérli megmagyarázni. Ilyen magyarázatokat próbál különböző módon adni az ismeretelmélet, a pszichoanalízis, a tudásszociológia és (sokkal kevésbé elfogadhatóan) a pszichológiai tanuláselmélet.

A kész hipotetiko-deduktív kísérleti tudomány azonban maga is hosszú és komplex történeti folyamat eredménye. A rendszeres, elmélet által irányított kísérletezésnek az a fajtája, amelyet „ellenőrzőként” írtam le, nem jellemzi spontán módon azoknak a személyeknek a cselekvését és gondolkodását, akik magyarázatra vagy technológiai alkalmazásra törekednek. Hervert Butterfield például kijelentette, hogy a „kísérletezés évszázadokon át vad és csaknem érthetetlen kapkodás volt, . . . sok tekintetben lényegtelen az emberi megértés igazi haladása szempontjából. . . Csak a tizenhetedik századtól kezdve szelídül meg — hogy így fejezzük ki magunkat — a kísérletezés, ekkor kerül irányítás alá, mintegy ekkor indult be a nagy gépezet.”¹²

Ezt a képet követve lehetséges lenne megkockáztatni azt az állítást, hogy a „szociológiai tudomány gépezete” annak ellenére, hogy alkatrészei megvannak és felhasználhatók, még mindig nem lépett működésbe. Mielőtt azonban megkísérelnénk bebizonyítani ezt az állítást, szükséges, hogy megvizsgáljunk néhány, a tudányszociológiára és a tudásszociológiára vonatkozó nézetet.

„Wissenssoziologie” és „Wissenschaftssoziologie”: az eszmék új szociológiája felé

„A 'kopernikuszi forradalmat' az a hipotézis jelenti ezen kutatási területen, hogy nemcsak a tévedés, vagy az illúzió, vagy a meg nem alapozott hit, de az igazság feltárása is társadalmi (történeti) feltételektől függ.”
Robert K. Merton: *The Sociology of Knowledge*.

A „tudomány” terminus jelentésére vonatkozó fejtegetéseim konklúziója a tudományos tevékenységnek, illetve a tudományos tevékenység fejlődésének két olyan területét sejtette, amelyben a szociológiai elemzés jogosultan szerephez jut. Az első terület az elméletek és hipotézisek alkotása. E folyamat magyarázata, amint erre utaltam, a tulajdonképpeni metodológia szempontjából külsődlegesnek tekinthető. A második terület azokra a feltételekre vonatkozik, amelyek között a kísérleti tudomány történetileg létrejött. Értetőség kedvéért az analízis előbbi területét tudásszociológiának, az utóbbi területét pedig tudomány-szociológiának fogom nevezni. Ezt a megkülönböz-

¹² Herbert Butterfield: *The Origins of Modern Science. 1300—1800*. New York, Macmillan, 1957. 91. o.

tetést azonban, s erre bizonyára érdemes rámutatni, nem alkalmazzák a jelenlegi szociológiai szóhasználatban. Merton például a tudomány-szociológiát „tudásszociológiai alfajként” írja le.¹³ Amikor így tesz, akkor szilárdan a tudásszociológiában meglévő gondolati hagyományokhoz alkalmazkodik, amelyeket oly kitűnően fejtett ki az e tárgyról írott tanulmányában.¹⁴ Eltérésemnek ettől a tradicionális szóhasználattól az a célja, hogy kihangsúlyozzam az elválasztó vonalat a tudományos (azaz ellenőrzött vagy „ellenőrizhető”) tudás, valamint a fogalomalkotás, a tudás vagy a véleményalkotás más formái között. A jelen bekezdést megelőző Merton idézet, ámbár különféleképp interpretálható, az elválasztó vonal elhomályosítása elleni figyelmeztetésként fogható fel.

Kezdjük annak leszögezésével, hogy mit értek elméletek és hipotézisek alatt. E terminusok a szó legszélesebb értelmében a fogalomalkotás valamilyen formájára vonatkoznak, akár ellenőrizhetőek, akár nem; egészen függetlenül attól, hogy vajon „tudományos” jellegűnek szánják-e őket, vagy sem. A rendszeres ellenőrzésnek mint a gondolatok igazságát megalapozó módszernek a kialakítása egészen külön folyamat, amelyre egy teljesen másféle elemzés alkalmazandó. Természetesen, ha egyszer az ellenőrző vagy, más szavakkal, a kísérletező tudomány rendszeressé vált, akkor határozott következtetések adódnak legalábbis azon gondolatok (elméletek és hipotézisek) vonatkozásában, melyeket tudományosnak szánunk. Ilyen gondolatoknak folytonos kidolgozáson és tisztázáson kell átmenniük, egészen addig, amíg véglegesen ellenőrizhetőek. Az empirikus tudománynak a fogalmak létrehozásánál és kidolgozásánál való visszacsatolásának azonban nem szabad elhomályosítania a fogalomalkotás és a rendszeres igazolás intézményesítése közötti különbséget.

Ebben az összefüggésben érdekes megfigyelni azt, hogy a tudományos választóvonal kritériumának a tudásszociológia részéről történő elhomályosítása „latens eszközül” szolgálhat az „igazi” tudásra vonatkozó tudományon kívüli kritériumok legitim bevezetéséhez. Ez különösen élesen figyelhető meg Karl Mannheim „relacionizmusában”. Röviden kifejtve, Mannheim érvelése az, hogy a tudás (és különösen az egyének politikai és társadalmi tudása) a társadalmi helyzetükkel összefüggő sajátos perspektívához kapcsolódik. A „szabadúszó” értelmiségiek annak következtében, hogy viszonylag hiányzik náluk valamely különös társadalmi helyzethez való kötöttség, meg tudják haladni ezeket a perspektíva-korlátokat és így privilégizált módon közelíthetik meg, ha nem is az igazi tudást, de legalábbis a tudásra vonatkozó perspektívák relativitását és „az ilyen perspektívának a legátfogóbb álláspontjából eredő szintézist”.¹⁵

Szükségtelen az, hogy kitérjünk ennek az álláspontnak az eléggé elkoptatott kritikájára, tudniillik arra, hogy a komplex társadalmakban nagyon sok személy különféle társadalmi helyzetet foglal el (gyakran szerfelett változatos perspektívákkal), és emiatt a legtöbb értelmiséginél a specifikus tár-

¹³ Robert K. Merton: *Social Theory and Social Structure* (jav. kiad.). Glencoe, Free Press, 1957. 531. o.

¹⁴ *The Sociology of Knowledge, a Social Theory and Social Structure* c. fent idézett műből. 456–488. o.

¹⁵ Karl Mannheim: *Ideology and Utopia*. Harvest Book. Az idézett helyre vonatkozóan lásd a 189. oldalt.

sadalmi helyzetekhez való kötöttségének az állítólagos hiánya nagyon is kérdéses. Viszont speciálisan kritika tárgyává kívánom tenni azt a tényt, hogy Mannheim, úgy látszik, nem vette észre annak a lehetőségét, hogy a társadalmi perspektívákból eredő tudás bizonyos fajtái sajátos körülmények között igazolható hipotézisekké alakíthatók. Annak, hogy én elválasztom a Wissenssoziologie-t a Wissenschaftssoziologie-től, kifejezetten az a célja, hogy elkerüljük az ilyenfajta tévedést. Visszatérve Mannheim elméletére, annak a gondolatnak, hogy valamely társadalmi helyzethez való laza kötöttség mélyebb tudáshoz vezet, legnagyobb erőssége pontosan az, hogy a kötött perspektívák feletti szabad lebegés megkönnyíti az olyan feltételek kialakulását, amelyek között az ellenőrzés valószínűleg megtörténhet.

Tekintetbe véve azokat a nyomasztó társadalmi és politikai körülményeket, amelyek között Mannheim a késői éveiben dolgozott, könnyű megérteni azt, hogy miért tulajdonított olyan erős érdeklődést kora jelentősebb társadalmi problémáinak tisztázása iránt. Ugyanakkor a szociológiában történő tudományos előrehaladás lényeges feltétele annak, hogy diagnosztizálni tudjuk „korunk” társadalmi állapotát. A tudásszociológia azonban önmagában nem szolgáltathat semmiféle lerövidített eljárást az effajta diagnózis céljaira.

Azt a meggyőződésemet hangsúlyozva, hogy a szociológia tudományos haladása szükségszerűen magában foglalja a szociológiai elméletek és hipotézisek rendszere ellenőrzését, már elárultam azt az „előítéletemet”, hogy a tudományos szociológia valóban lehetséges. Talán a következő kifejtés igazolni fogja, hogy nézetem több, mint pusztá előítélet. Az a tény, hogy az emberi viselkedésre és a társadalmi életre vonatkozó elméletek és hipotézisek nagy bőségben jönnek létre, nem igényel bizonyítást. Az, hogy ezen elméletek közül sok — legalábbis elvileg — megfogalmazható ellenőrizhető tételek formájában, már kevésbé könnyen bizonyítható. Mégis úgy gondolom, hogy a szociológiai tudomány gondolatának egyetlen ellenzője sem fog gáncoskodni az utóbbi állítás miatt. Azok, akik tagadják a tudományos szociológia lehetőségét, nem azt állítják, hogy nem lehetséges ellenőrizhető elméleteket alkotni, hanem azt állítják, hogy az ilyen elméletek szükségszerűen végül is mindig megcáfolhatók, éppen a társadalmi berendezkedés inherens ontológiai instabilitása miatt. Be kell vallanom, hogy rám az ilyen érvelés nem hat. Még a természettudományokban létrejött legtartósabb elméletet is (a newtoni mechanikát) végső soron bizonyos módon megcáfolták, amikor bebizonyították, hogy csak bizonyos specifikusan korlátozott feltételek között érvényes (azaz abban a vonatkozásban, amit Einstein a „közepes nagyságú” tömegeknek és sebességeknek nevezett). Igazolható teóriák megalkotása — és természetesen az igazolásuk — a tudás bármely területén elegendő az illető szakterület tudományos jellegének a megalapozására. Az ontológiára és a végső igazságra vonatkozó spekuláció, bár esetleges heurisztikus értékét nyomatékosan hangsúlyozom, nem képes semmiféle útmutatást adni egy diszciplína tudományos státusára vonatkozólag.

Remélem, hogy ez az érvelés megalapozza a tudományos szociológia lehetőségét, mégis nyitva marad az a kérdés, hogy a szociológia, ahogy azt jelenleg művelik, mennyire jogosultan tarthat igényt a tudományosság rangjára. Ennél a pontnál válik a tudomány-szociológia, a terminus általam használt speciális értelmében, döntően relevánssá. Ráműtattam arra, hogy a tudomány-szociológia tulajdonképpeni feladata azon feltételek szociológiai elem-

zésének kifejlesztése, amelyek között egy elmélet rendszeres ellenőrzésre alkalmassá válik. Ez természetesen fordítva is igaz: a tudományszociológiát az is érdekli, hogy milyen feltételek gátolják meg az elméleti spekulációt és a kísérletezés azon összekapcsolódását, melyet az „ellenőrzés” fogalom implikál. Az ily módon felfogott tudományszociológiát a kezdetleges fejlődés állapotában levőnek kell tekintenünk.

Az autonóm tudományszociológia fejlődésének útjában az egyik nehézséget az a tény alkotja, hogy egy kutatási terület, bár népszerűen tudományos diszciplínaként határozható meg, és művelői „tudományos hivatásként” úzik, mégsem tesz eleget azoknak a követelményeknek, amelyeket a tudományos státus részére felállítottam. Ezért tartja Isaiah Berlin lehetségesnek azt az állítást, hogy valamely új tudomány akkor jön létre, amikor a fogalmak megszilárdulnak, világossá válnak, és általánosan elfogadják őket.¹⁶ Úgy látszik a tudományszociológiával foglalkozó kutatók hasonló nézeteket vallanak. Berlin tudományjellemezése azonban nem veszi figyelembe azt a választóvonalat, amelyet megpróbáltam meghúzni a tudomány és az értelmi tevékenység más területei között, ez utóbbiaknál ugyanis az igazolást a közmegegyezés helyettesíti. Ilyen jellemzés persze egyaránt jól alkalmazható bármely jól tagolt és népszerű ideológiára.

A szociológia tudományának tulajdonképpeni területére vonatkozó speciális nézetem előnyeit jól illusztrálja az orvostudomány területére vonatkozó következő utalás. Az orvosi gyakorlat sok ágában és vonatkozásában az eredmények alkalmazása nem szigorúan tudományos; azaz rengeteg orvosi magyarázat és eljárás kerül kritika és ellenőrzés nélkül alkalmazásra. Mégis az orvostudomány élvezi a tudományos diszciplína népszerű rangját. Az én tudomány-szociológia-változatom sokkal világosabb és közvetlenebb elemzést képes adni arról, ami akkor történik, amikor az orvostudomány valamely ágazata igazán tudományossá válik, és arról is, hogy milyen feltételek gátolják az efféle fejlődést a szakterület egyéb ágazataiban.

Az új tudományszociológia kifejlesztését a maga teljességében még megközelítőleg sem lehet — jelen tanulmány korlátozott terjedelme folytán — felvázolni. Az ilyen típusú analízis központi gondolata azonban világosan kivehető. Előző írásaimban, amelyeknek az volt a céljuk, hogy kategóriák egy osztályát vagy néhány utalást adjanak a társadalmi változás megmagyarázásához, megkíséréltem, hogy megvilágítsam azt a kauzális viszonyt, amely a szükségletek és a fogalomalkotás között létrejön („artikuláció”).¹⁷ A szükségletek (vagy a személyes egyensúly hiányának állapotai) háromféle eltérő változatban jelennek meg (érzelmi, értékelő és kognitív). Bár a létrejött artikulációt egy kognitív eltérés megnyilvánulása vagy „negatív példa” módosíthatja vagy megszüntetheti, az artikuláció mégis mindaddig változatlanul hajlamos a fennmaradásra, amíg szubjektíve kielégíti az őt előhívó igényeket (vagy más szavakkal, úgy tűnik, hogy megfelel a szükségleteknek).¹⁸

¹⁶ Isaiah Berlin: *Does Political Theory Exist?* Peter Lazlett és W.G. Runciman (szerk.): *Philosophy, Politics and Society*. Oxford Basil Blackwell, 1964. 1—32. o.

¹⁷ Lásd, különösen a „Working Papers in the Theory of Institutionalization” elméletéről, a George K. Zollschan és Walter Hirsch által szerkesztett *Explorations in Social Change* c. munkában. Boston, Houghton Mifflin, 1960. (azonkívül London, Routledge and Kegan Paul, 1964) 89—207. o.

¹⁸ Kivéve különleges, intellektuálisan patológikus feltételek között, amikor az illeszkedés a követelmények kielégítése szempontjából külsődleges, és járulékos célokat szolgál.

Az ellenőrzés — a fenti terminusokkal — a kognitív eltérések olyan szisztematikus kutatásaként írható le, amely független az artikuláció látszólag és közvetlenül „adekvát” voltától. A tudományszociológia olyan feltételekkel foglalkozik, amelyek között a negatív példák e „perverz” kutatása megalkotható vagy pedig meggátolható. Nagyon helyes, ha az elemzés ezen egészen új fajtájának maga a szociológia szolgál első gyakorló teréül.

Tudományos igények eredete a szociológiában

„Hogyan köhécsel és krákok,
Alaposan meglestétek.”

Schiller: *Wallenstein*.

A kórtannak, az őslénytannak, a szövettannak, a modern szülészetnek és a kísérleti pszichológiának ismeretesek „apái”, akiknek e kutatási területek kidolgozását tulajdonítják.¹⁹ Ezzel ellentétben az apaság kérdése a szociológiában vitás és némileg homályos probléma. Tán azt lehetne mondani, hogy a szociológia megalkotásában több apa közreműködött. Persze úgy is lehet érvelni, hogy mint tudomány a szociológia tulajdonképpen meg sem született, következésképpen apátlan. Az, hogy vajon Auguste Comte-ot, azt a gondolkodót, aki a szociológiának ezt a nevet adta, helyesen tekinthetjük-e ezen kutatási terület igazi alapítójának, meddő kérdés.²⁰ Kétségtelen azonban az, hogy a szociológia tudományos státusára vonatkozó igénynek Comte az eredeti megalkotója. A történeti folyamat és a társadalmi élet törvényszerűségeire vonatkozó sejtések Platónig, sőt még rajta túl is visszavezethetők;²¹ Berkeley püspök odáig jutott el, hogy érveket hozott fel egy olyan „társadalmi fizika” megalkotására, amely olyan mechanikai fogalmak analógjait használná fel, mint például a *mozgás* és a *gravitáció*.²² Mégis Comte volt az első, aki állhatatosan ragaszkodott ahhoz, hogy a szociológia tudománya kialakulóban van, és explicit programot adott a tudomány megalapozásához.

Comte-nak a szociológia tárgyára vonatkozó koncepciója szerint az emberiséget organizmusnak kell tekinteni. A szociológia területe *társadalmi statikára* és *társadalmi dinamikára* oszlik; az előbbi azzal foglalkozik, hogy a társadalmi organizmust hogyan tartja össze a szolidaritás és közmegegyezés, az utóbbi pedig a társadalom szükségszerű fejlődéstörvényeivel foglalkozik. Különösen érdekes ebből a szempontból az a tény, hogy Comte rendszere egy kezdetleges tudományszociológián alapszik, — ez itt egy hierarchikus rend-

¹⁹ Lásd Robert K. Merton: Prioritások a tudományos felfedezésben. *American Sociological Review*, 22 (1957), 635—659. o.

²⁰ Merton azonban idézett cikkében Comte-nak tulajdonítja az apaságot, éppúgy mint a szociológia történetének más kommentátorai is. A modern szociológia különböző történeti forrásairól kitűnő beszámoló található Don Martindale *The Nature and Types of Sociological Theory* c. művében, Boston, Houghton Mifflin, 1960, különösen a 41—43 oldalon.

²¹ Karl R. Popper *The Open Society and its Enemies* c. munkája London, Routledge and Kegan Paul, 1945. I. köt. „Platón varázsa” kifejezetten mint szociológust tárgyalja Platont. Újabban Alvin W. Gouldner *Enter Plato* c. fent idézett könyvében tekint hasonló módon Platónra, bár Popper művét elmulasztja megemlíteni.

²² *The Principles of Moral Attraction*. Lásd *Works of George Berkeley* (IV. köt.), kiadta A. C. Fraser, Oxford, Clarendon Press, 1901.

szer, melyet Comte a tudományok feltételezett általánossága és komplexitása alapján állított fel. „A teoretikus tudományok — konkrét alkalmazásuktól megkülönböztetve — egyetlen lineáris rendben vannak elrendezve, amely csökkenő általánosítást és növekvő komplexitást mutat; kezdve a sort a matematikával, . . . folytatva a csillagászatot, a fizikán, a kémián és a biológián át (amely minden az emberre mint individuumba vonatkozó tanulmányt magában foglal) egészen az új és végső tudományig, . . . a szociológiáig.”²³

Ez a tudományosztályozás szoros kapcsolatban van Comte-nak a társadalmi dinamikáról vallott alapvető elvével, a híres „háromfázis-törvényével”, amelyben a teológiai eidoszt vagy tudatformát a közbenső metafizikai fázison keresztül a pozitívizmus váltja fel. A tudományok ezen osztályozás szerint háromfázisú fejlődésen mennek keresztül, ez a fejlődés függ attól, hogy a hierarchikus rendben az illető tudomány hol helyezkedik el. A legalacsonyabb (a matematika) éri el először a pozitív stádiumot, míg a szociológiának — „a tudományok királynőjének” — meg kell várnia Comte személyes beavatkozását ahhoz, hogy pozitívistikusan tisztázódjék.

A fenti beszámoló szükségképpen vázlatos. Csupán arra szolgál, hogy meghatározza azt a híromszoros gyökeret, amelyre hivatkozva Comte megkísérelte megalapozni a szociológia tudományos igényeit: nevezetesen az *organicizmust*, a *hisztoricizmust* és a *pozitívizmust*. Szigorúan véve e háromféle orientáció mindegyike olyan előfeltevéseken alapszik, amelyekről Comte-nak saját logikája szerint, el kellett volna ismernie, hogy metafizikus természetűek. Hayek mind a háromban az ésszel való visszaélést és implicit fenyegetést lát a szabadsággal szemben, és a szociológia e legkorábbi tudományos igényeit hevesen a „tudomány ellenforradalmának” minősíti. Az érverés ezen pontjánál hasznos lesz, ha jellemezem e terminusokra vonatkozó saját szóhasználatomat, azért, hogy elkerüljem a tárgyalás folyamán egyik vagy másik terminus említésekor esetleg előforduló zűrzavart. Az organicizmus apriorisztikus ontológiai előfeltevésre vonatkozik, mely szerint a szociológia tárgya olyan, hogy a társadalmi rendszereket az organizmusokkal analógnak és a stádium alapvető egységeinek tekintjük — ilyen egység lehet az emberiség mint totalitás, kultúrák, nemzetek vagy más közösségek. Az organicizmus jellegzetes és lényeges megkülönböztető vonásai az organikus analógia és az a holisztikus elfogultság, amely ezeknek az egyénfeletti társadalmi organizmusoknak kauzális elsőbbséget ad a társadalmi cselekvés területén. Azok számára, akik a társadalmi tudományok tudományos státusa mellett szállnak síkra, vonzó ereje abban rejlik, hogy látszólag nagyobb stabilitást biztosít a szociológiának az, ha tárgyat organizmusnak tekintjük, nem pedig az egyéni viselkedés állítólag szubsztanciális és múló megnyilvánulásainak.²⁴ A *hisztoricizmus* olyan előfeltevésekre vonatkozik, mint például a comte-i „váltakozás törvénye” vagy pedig a „szükségszerű fejlődés” elve. A tudományos szociológia feladatai ebből a szempontból a történelmi-társadalmi események előrelátásában állnak, éppúgy, ahogyan newtoni kozmológia lehetővé tette a naprendszer bolygóinak pontos helymeghatározására vonatkozó tudományos előrelátást bármilyen idő,

²³ Friedrich A. Hayek: *The Counter-Revolution of Science*. Glencoe, Free Press 1964. 173. o.

²⁴ Az organicizmusról frott vázlatom sokat köszönhet Martindale *Nature and Types* c. munkája (Id. fent) terjedelmes fejtegetéseinek.

ben.²⁵ A *pozitivizmust* úgy jellemzem, mint azt az előfeltevést, amely szerint a való világ alapvetően változatlan olyan tények determinált, többdimenziójú együttese, melyek legalábbis elvileg hozzáférhetők az érzéki észlelés számára. Ehhez hozzá kell még tenni, hogy a természettudományokban a legtöbb tudományos módszer-felfogást egészen a XX. századig a pozitivizmus bizonyos formái jellemezték.

Két fő tényező nyomása vezetett el a szociológiai diszciplína megalapozásához: először „a társadalmi és az egyéni élet rivális magyarázatainak (vagy modelljeinek) a konfliktusa”, amely szerint szerint a XVIII. században már skandalummá vált.²⁶ Másodszer pedig az a tény, hogy a természettudományoknak sikerült enyhíteni a néhány évtizeddel ezelőtti, hasonló filozófiai Bábelt. A szociológiai tudományosság megalapítója világosan észrevette, hogy a káosz elsöprésére tudományos eljárás szükséges. A természettudományok példája mindenáron való versengésre sarkallta a szociológiát, az eredmény a tudomány meghamisítása — a szcientizmus (a tudományoskodás) —, ami pontosan abban a kísérletben öltött testet, hogy — kényszerűen — felvette a versenyt a tudománnyal anélkül, hogy ennek előfeltételei meglettek volna. Amint már rámutattam, a szociológiában a tudományoskodás az organicizmus, a hisztoricizmus és a pozitivizmus alakját öltötte, akár egyedül jelent meg, akár pedig kombinált formában. Senki sem vitathatja Martel állítását, azt ti., hogy a tudomány „egymással összefüggő jelenségek olyan rendszerét próbálja felvázolni, amelyben képesek vagyunk előrelátásra és magyarázatadásra”.²⁷ Más szavakkal: arra törekszik, hogy a jelenségvilág korlátozott rendszereit tárja fel. Az organicizmus és a hisztoricizmus lényege az a törekvés, hogy a társadalmakat vagy más közösségeket, valamint azokat a történeti változásokat, amelyeken keresztül mennek, megkísérelje zárt rendszernek tekinteni; függetlenül attól, hogy vajon valóban zárt vagy korlátozott rendszerekről van-e szó. Comte-nak e háromfajta előfeltevés kombinálásából eredő elméletével erős befolyást kellett gyakorolnia az összes utána következő társadalmi kérdésekkal foglalkozó gondolkodókra, akik a szociológiának mint tudománynak a megalapozásával foglalkoztak. A jelenkori kritika lehet jól megalapozott, mégsem szabad letagadni azt, hogy Comte a zsenialitás határát súroló éleslátással figyelte meg, hogy miképpen „köszörülték meg a torkukat és köptek” a természettudományok.

²⁵ Lásd Karl R. Popper: *The Poverty of Historicism*, London, Basic Books, 1957. Ebben a könyvben a „hisztoricizmusra” szélesebb értelemben hivatkozik, mint én teszem, mert fejtegetéseimet arra korlátozom, amit ő a hisztoricizmus „pro-naturalisztikus igényeinek” nevez.

²⁶ Isaiah Berlin: *Does Political Theory Exist?* (Id. Kiad. 21. o.)

²⁷ Annak az értekezésnek a „csonkítatlan változatából” idézek, amelyet Martin U. Martel mutatott be New Yorkban 1960 augusztusában az Amerikai Szociológiai Egyesület évi tanácskozásán a következő címmel: A szociológiai tulajdonfogalom helyes kezelése és istápolása: a konceptuális érvényesség életciklusos megközelítése.

Az iskolák elburjánzása

„A filozófia sokfejű szörnyeteg, és mindegyik feje különféle nyelven beszél.”

Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet.*

Néhányan a tudományos szociológia megalapozásával foglalkozó kutatók közül, jóval Hayek fellépte előtt, lelkiismeretfurdalásokat éreztek e három fenti orientáció egyike vagy másika miatt. Érdekes, hogy a szociológia tudományos igényeinek megalapozása céljából nem minden gondolkodó tartotta szükségesnek a fenti három előfeltevést. Valójában a szociológia történetének korai szakaszában az iskolák kifejlődését annak tulajdoníthatjuk, hogy a fenti metodológiai előfeltevéseket különböző mértékben elvetették.²⁸ A szociológiai konfliktuselméletek például nélkülözni tudták az organicizmust, anélkül hogy szükségszerűen vissza kellett volna térniök a társadalmi szerződés naiv koncepcióihoz, amelyeket a comte-i organicizmus elvetett. A legkiválóbb konfliktuselmélet, a marxista „tudományos szocializmus” erősen historicista és pozitivistikus, de nem túlzottan függ az organicista előfeltevésektől. A funkcionalizmus másrésztől nélkülözni tudja a történeti előfeltevéseket, és megelégszik azzal, hogy szociológiai tudományos igényét azon az áron alapozza meg, hogy az valóságos történeti fejlődésfolyamatról alkotott koncepcióját bizánci dermedtségre kárhoztatja, vagy pedig tudományos igényeit arra korlátozza, amit Comte társadalomstatikának nevezett. A pozitivismus természetesen szintén mellőzheti. A pozitivismus mellőzése azonban, egészen a legutóbbi időkig, a pozitivistikus előfeltevésektől független, kifinomult tudományelmélet kialakulásáig, azzal fenyegetett, hogy a tudományos igényekről való lemondást is implikálja. A szociológia tudományos igényeinek a problémája idézte elő a nagy *módszervitát* (*Methodenstreit*), amelyben egyik részről Wilhelm Dilthey, a másik oldalon pedig a dél-német ujkantiánusok, nevezetesen Windelband és Rickert voltak a vezető személyiségek.

Dilthey a pozitivismus problémáját úgy oldotta meg, hogy a megértés módjaira vonatkozólag különbséget tett a *szellemtudományok* és a természettudományok között. Az utóbbiak számára a megfelelő módszer a *megmagyarázás* (erklären, begreifen), azaz a pozitivistikus módszerrel történő külsőleges megközelítés. A *megértés* (verstehen), amely a szellemi vagy társadalmi tudományok módszere, ezzel ellentétben intuitív, „beleérző” és introspektív volt. Így a pozitivismus önmagában alkalmas volt a természettudomány számára, de a *szellemtudományoknak* sajátos módszerre volt szükségük — a *megértésre*. A vita akörül bontakozott ki, hogy vajon ez a megkülönböztetés valóban tudományos diszciplinaként alapozta-e meg a szociológiát vagy sem. Másrésztől annak a megkülönböztetésnek tulajdonítottak nagy jelentőséget (Windelband), amelyet az általánosító („nomotetikus”) és partikularizáló („idiografikus”) tudományok között tett. Minden történelmi eseménnyel kapcsolatos vonatkozást mereven az idiografikus osztályozás keretei közé utalt. Követője, Heinrich Rickert, úgy látta, hogy a történelem nem egyéb, mint

²⁸ Martindale *Nature and Types* c. id. műve szokatlanul világos magyarázatot szolgáltat a szociológiai iskolák elburjánzásáról a különféle metodológiai előfeltevések elfogadásával vagy elvetésével kapcsolatban. Ez a beszámoló erősen támaszkodik munkájára, tekintetbe vettem azonban Poppernek a *Poverty of Historicism* c. művében a historicizmus különféle formáit tárgyaló kifejtését is.

kísérlet, „amelyben valamely partikuláris esemény értelmét konkrét és individuális voltában akarjuk megragadni,”²⁹ mégpedig azért, hogy az eseményt úgy lássuk, mint egyedülálló események láncolata közti összefüggések egyik páratlan láncszemét. A szociológia ebben az értelmezésben vagy a tulajdonképpeni történelem részévé válik, vagy ha a történelemtől külön létezik, akkor kénytelen minden történeti igényétől megfosztva létezni.

A mai amerikai szociológiát közvetlenül megelőző és erősen befolyásoló szociológiai gondolkodók egész generációjára, akár közvetlenül, akár közvetve, mély hatást gyakorolt a *módszervita*. A két legbefolyásosabb tudós — Durkheim és Max Weber — külön említést érdemel. Émile Durkheim síkraszállt előfutárának, Comte-nak érdekében, és megkísérelte, hogy az organicizmus metafizikai előfeltevése részéről adekvát bizonyítási alapot szolgáltatson, valamint, hogy jobb metodológiai megalapozást adjon a szociológia pozitivistá megközelítése részére. Az utóbbit úgy kívánta elérni, hogy feltételezte olyan „társadalmi tények” létezését, melyek egyenlővé tehetők anyagi „dolgokkal”, mégpedig azért, mert mindkettő külsődleges a személyiséghez képest és kényszerítő hatást gyakorol rá.³⁰ Durkheim művének különös jelentőséget ad az, hogy képes volt bensőségesen vegyíteni az elméleti spekulációt és az empirikus feltárást.³¹ — Ez olyan teljesítmény, amelynek e korszakban ritkán akadt párja. Rá kell azonban mutatni arra, hogy a megfigyelés és elmélet ezen összekapcsolása kudarcot vallott, mert nem sikerült eleget tennie az ellenőrizhetőségre vonatkozó szigorú kritériumoknak, amelyeket előzetesen kifejítettünk. Az álláspontjának megalapozására felhasznált gépezet az alternatív teóriák kiküszöbölésével csupán arra szolgált, hogy ködfüggőként elhomályosítsa az általa használt módszer alapjában véve skolasztikus (vagy talán talmudisztikus) természetét. E módszer dacára Durkheim képes volt arra, hogy tudományos savant malgré lui-ként tevékenykedjék.

Max Weber, a maga részéről, a *módszervitában* mindkét oldalon felsorolt fogalmi elemeket vette igénybe, és új, mélységesen eredeti és kifinomult filozófiai szintézisben egyesítette őket.³² Ez az intellektuális teljesítmény annál figyelemreméltóbb, ha tekintetbe vesszük azt, hogy kutatásai során elkerülte a szociológiai szcientizmus mindhárom formájának — az organicizmusnak, a hisztóricizmusnak és a pozitívizmusnak — az igénybevételét. Egyidejűleg pedig metodológiáját nagymértékben megfosztotta elődjei a *módszervitában* kifejtett neokantianizmusának és idealizmusának felesleges filo-

²⁹ Heinrich Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1921. (3. kiad.) 246. o.

³⁰ Émile Durkheim pozitivistá álláspontját vázolja a *The Rules of Sociological Method* (ford. Sarah A. Solovay és John H. Müller, Glencoe, Free Press, 1964.). Ez a próbalkozása evidenciális bázist ad az egész életművében szétszórtan meglévő metafizikai organicizmus teóriára vonatkozólag, kísérletének leginkább explicit kifejtése az *Elementary Forms of the Religious Life* c. művében (ford. Joseph Ward Swain, New York, Collier 1961.) különösen a Konklúzióban (462 o.-tól) található meg.

³¹ Lásd különösen az *Óngyilkosság* c. munkáját (ford. John A. Spaulding és George Simpson), Glencoe, Free Press 1951.

³² Lásd Max Weber *The Methodology of the Social Sciences* c. művét (ford. Edward A. Shiele és Henry A. Finch), Glencoe, Free Press, 1949. Don Martindale *Sociological Theory and the Ideal Type* c. cikke a Hewellyn Gross szerkesztésében megjelent *Symposium on Sociological Theory* (Evanston, Row Peterson, 1959. 57—91 o.) gyűjteményes munkában a weberi ideáltípus világos kifejtését szolgáltatja, és egyúttal összehasonlítja a szociológia egyéb típusfogalmaival.

zófiai ballasztjaitól. Ennek az új metodológiának a döntő pontját a weberi *ideáltípus* alkotta, amely heurisztikus koncepció volt; azzal a céllal, hogy adekvát megalapozást szolgáltatson a történelmi események közötti párhuzamok számára, illetőleg belőlük történő általánosítás részére.

A weberi ideáltípust nem elméletnek szánták. E típus egy bizonyos fajta modelltől áll, amely a történelmi helyzet egyes elszigetelt és kiválasztott vonásait erősen kihangsúlyozza. Nem arra szánták, hogy leírjon bármilyen tényleges helyzetet, hanem csupán arra, hogy heurisztikus eszköz legyen a szituációban működő „erők” feltárására. Maga a gondosság azonban, amellyel Weber a lehetséges általánosítás céljait szolgáló ahisztorikus történelmi szociológia megalapozásában eljár, bajbajuttatja őt mint tudós. Mivel az ideáltípus úgy, ahogyan azt ő felfogta, csupán heurisztikus eszköz volt, és nem a társadalmi szituációkban vagy bármely adott leírható szituációban működő erők elmélete, így semmiféle biztos kritérium nem áll rendelkezésre ahhoz, hogy segítségével valamiféle észlelésre hivatkozva az ideáltípust elfogadjuk, elvessük vagy mással helyettesítsük. Ennek eredményeképpen Weber olyan történelmet írt, amely, saját bevallása szerint, „történelmietlen”, mivel olyan általánosított erőkre vonatkozik, amelyeket az adott történelmi helyzet „konkrét volta és individualitása”, úgy amint azt Rickert előírta, nem korlátozott. Bár intellektuális konstrukcióit gyakran hatásos eszközként felhasználta a történelmi materializmussal szemben az empirikus ellenérvek megalapozására, mégsem alakított ki tapasztalatilag ellenőrizhető elméleteket a specifikus, az adott szituációtól független, általános erők természetére és a közöttük fennálló relációkra vonatkozóan tapasztalatilag igazolható teóriákra vonatkozóan. Ehelyett az ezekről az erőkről alkotott koncepciói megmaradtak rozoga ad hoc heurisztikus konstrukcióknak, amelyek lényegében hozzáférhetetlenek az igazi ellenőrzés számára.

A szociológia tudományos igényeinek vizsgálatát a jelenkorig folytatva érdekes megjegyezni, hogy egy új *módszervita* (*Methodenstreit*) van folyamatban Amerikában, amelynek gondolati tartalma nagyon hasonlít a régihez, bár túl gyakran nem veszi tekintetbe azt, ami előzőleg történt.

A jelenkori amerikai szociológia és betegségei

„... elméletünk logikus és filozófiai, kutatásunk legjobb esetben sociográfiai lesz, ahol is a szociológia el fog tűnni e kettő között.

Dahrendorf: *Out of Utopia*.

C. Wright Mills, az amerikai szociológiának ez a ragyogó kellemetlenkedője az 1950-es években metszően fejezte ki *unbehagen*-ját, kellemetlen érzését.³³ Egyetlen kommentátor sem ignorálhatja művét, kifejtésem is bizonyos tekintetben azzal párhuzamos. Tragikusan korai halála azt a félelmet keltette, hogy „a szociológia humanisztikus altalaja”, amelynek érdekében egyedül emelte fel tiltakozó hangját oly nagy ékesszólással, teljesen feledésbe merül. Ez a félelem alaptalan volt. Mills nemcsak egyetlen Platónt talált arra, hogy hangjának poszthumusz kifejezést adjon, de egy egész sereg embert azok közül, akik a „romantikus irracionálizmus” új áramlatának zsibongá-

³³ Lásd különösen a *The Sociological Imagination* c. könyvet, New York, Oxford University Press, 1959.

sából kiválva szintén helyet kapnak a Mills által olyan találóan leírt „Nagy Teória” és „Absztrakt Empiricizmus” közelében. A jelenkori amerikai szociológiának ezekkel az áramlataival fogok foglalkozni, és tekintetbe veszem kapcsolatukat egy lehetséges tudományos szociológiával, ill. annak végleges kialakulásával.

Az amerikai szociológia tárgyalását kiváló teoretikusával, Talcott Parsonssal helyes kezdeni. A szó igazi értelmében örököse azoknak az európai szociológiával fellépő intellektuális áramlatoknak, amelyeket a jelen tanulmányban korábban vizsgáltam. Elméleti teljesítményének méltatása visszavisz bennünket a két közvetlenül előzőleg megvitatott szociológushoz, Durkheimhez és Max Weberhez. Ennek a két gondolkodónak az egymás mellé állítása némileg paradoxonnak hat. Durkheim, aki szívósan ragaszkodott a comte-i tudományos metafizika ámbár nagyon kifinomult és fejlett változatához, képes volt arra, hogy olyan vizsgálatokat folytasson, amelyek skolaszticizmusuk dacára közel jutottak az általam fent jelzett tudományos kritériumokhoz. Weber, másrészt, megtisztította metodológiáját majdnem minden kifogásolható előfeltevéstől, és semmi jobbhöz nem jutott el, mint bevallottan „nem-realistikus”, *ad hoc* heurisztikus eszközök igénybevételéhez. Parsons, tragikus módon, mindkettőjük legrosszabb oldalait egyenesíti. *Társadalmi rendszere*³⁴ a hátsó ajtón visszacsempészi a comte-i organicizmus finomított durkheimi változatát, egyidejűleg élesen elkülöníti magát attól, hogy hozzáférhető legyen az ellenőrzés számára, így hibái meghaladják a Max Weber műveiben megtalálható tévedéseket is.

Az organicizmus átváltoztatása strukturális funkcionalizmussá sem menti meg az utóbbi azoktól az ellenvetésektől, amelyekkel az előzővel szemben fel lehet lépni. Amit Parsons tett a weberi ideáltípusos metodológiával, az nemcsak ennek a hibáit tükrözi, ténylegesen visszahúzó hatása a szociológiai tudomány fejlődésének szempontjából is. Kritikáját a weberi „típus-atomizmus”-ról³⁵ Parsons a *Social System*ben azzal kezdi, hogy felállít egy bizonyos monolitikus, átfogó ideális típus azért, hogy „végezessen az összes ideáltípusokkal”, és ezt arra szánta, hogy átfogjon minden szociológiai eshetőséget. Végeredményben, saját szavai szerint, „inkább a rendszerek elméletét állítja fel, mint valamilyen elméleti rendszert”.³⁶ Weber *ad hoc* konstrukciói legalább mankót jelentettek néhány valóban kiváló szociológiai analízis elvégzésében. Parsons szintén alkotott néhány nagyon finom és világos szociológiai tanulmányt, a rendszerekről alkotott elméletéhez való viszonyuk azonban megmagyarázatlan marad.

De fő elméletének elválása az empirikus kapcsolattól nem jelenti azt, hogy az amerikai szociológia egészében nem empirikus orientációju. Éppen az ellenkező eset áll fenn, az amerikai szociológiai kutatás empirikus hagyománya erősebb, mint bármely más országban, és a legtöbb az Egyesült Államokban alkotott szociológiai mű erősen empirikus. Nem volna helytelen azonban azt az állítást fenntartani, hogy az empirikus kutatások túlnyomó része a Parsons-elmélet fordított hibájában szenved; azaz elkülönül az elmélettől abban az értelemben, hogy a legtöbb e tanulmányokban ellenőrzött állításokkal szemben ugyanazok az ellenvetések tehetők, mint a tudományelőtti tör-

³⁴ Talcott Parsons: *The Social System*. Glencoe, Free Press, 1951.

³⁵ Talcott Parsons: *The Structure of Social Action*. Glencoe, Free Press, 1949. 610. o.

³⁶ *The Social System*. Id. Kiad. 537. o.

ténetírással szemben; ezek triviálisak és nagyon gyakran implicit jellegűek. De még abban az esetben is, amikor ilyen ellenvetések nem jogosultak, akkor is azt lehet mondani, hogy a mű inkább szociografikus, mint valóban szociológiai jellegű. Ezen azt értem, hogy az ún. „empirikus általánosítások”, amelyeket a szociológiai kutatás „ellenőriz”, nem valódi általánosítások — abban az értelemben, hogy hipotetikus törvények vagy legalább individuális „ha — akkor” kijelentések lennének —, hanem csupán a specifikált kiinduló feltételek megosztlására és érvényességére vonatkozó állítások, amelyek, ha egyáltalán valamit, akkor csak keveset mondanak az ilyen megosztlásokat szabályozó alapelvek determinációjáról.

Bár bizonyos kutatások, különösen azok a munkák, melyek közvetlen megfigyeléseket használnak fel (beleértve nagyon jelentős mértékben az ún. résztvevő észlelést), céljaikban és igényeikben őszintén szociografikusak, megmarad az empirikus munka bizonyos többlete, amely hathatósan elleplezi a mű igazi szociográfiai céljait. Ezt az áltatást és önáltatást részben az a tény tette lehetővé, hogy különösen a felmérő kutatás ellenőriz és kifejleszt egy fajta elméletet. A szóbanforgó elmélet azonban a társadalmi felmérés teóriája (helytelen módon népszerűen metodológiának is nevezik), és nem igazi szociológiai elmélet. A felmérés megfelelően ellenőrzött és kifinomított elméletének kialakítása egy lényeges területen felbecsülhetetlen segítséget jelent az e területen felmerült elméletek ellenőrzési lehetőségei, és ezáltal a tudományosság rangjára emelkedés szempontjából. De a felmérés elmélete nem azonos az elmélettel magával. Az elméleti optika azon fajtája pl., amelyet lencsés teleszkópok és mikroszkópok konstruálásánál használtak fel, nem tévesztendő össze sem az asztronómiával, sem a mikrobiológiával, mint ahogyan az infinitézimális számítás feltalálását sem azonosíthatjuk a klasszikus mechanika felfedezéseivel (bár egy egyénnek mindkettőhöz sok köze volt). Mégis valami hasonlóan groteszk tévedés figyelhető meg a társadalomtudományok vonatkozásában. Az a tény, hogy a társadalmi megfigyelés elméletei a gyors fejlődés periódusában vannak, jól jöhet majd a szociológiai elmélet ellenőrzéséhez akkor, amikor az utóbbi végül is ellenőrizhető formát nyer. Nem pótolhatja azonban a szociológiai elméletet.³⁷

A szociológiai elmélet és az empirikus kutatás közötti „szakadékot” explicite már régen felismerték. K. Merton programja a szakadék áthidalására azzal, amit ő *kodifikációnak* nevez, és ami abban áll, hogy a „közepes hatókörű elméleteket” kell kifejleszteni (azaz valamiféle közvetítést az empirikus ténymegállapítások és a parsonsi változatú általános elmélet között) — jól

³⁷ Paul Lazarsfeldnek az *American Sociological Review*-ban (XXVII. 6. (1962. december) 757—767 o.) megjelent *Az empirikus társadalomkutatás szociológiája* c. cikke különösen világos példáját nyújtja az általános elméletként fellépni akaró szociográfianak. Így a 759—760. oldalon megkísérli bemutatni, hogy az, amit „alépitménynek” (substruction) nevez, hogyan képes segítséget nyújtani új típusok feltárásában a teoretikus tipológia részére; és hogy „... az empirikus társadalomkutatás technikai, organizációs természetűe hogyan vezet el formális ideákhoz. . .”. Vitathatatlan, hogy a tevékenység bármely formája (még a műszaki és a szervezési tevékenység is) formális teorizációhoz vezethet. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a felméréselmélet és a valódi teória közötti határvonalnak el kellene mosódnia. Lazarsfeld valószínűleg azt akarja mondani, hogy a szociográfiai munkában felszínre kerülnek a nemtriviális elméleti általánosítás iránti szükségletek, éppen a szociográfiai feltárás irányítása érdekében. Nem tagadnám ennek helyességét, ha ezt az állítást pontosan így fogalmazta volna meg, de Lazarsfeld állhatatosan magát a szociográfiai kutatást nevezi „Metodológiá”-nak.

ismert.³⁸ Az egyes empirikus tanulmányok szociográfikus ténymegállapításai, miután bizonyos mennyiség ezekből felgyülemlett, átalakítandók a kodifikáció alkémiájának segítségével szociológiai elméletté. Lényegére korlátozva, a kodifikáció úgy tárul fel előttünk, mint valami, ami nem különbözik az *indukciótól*, a megfigyelésekre felépülő elméletek régi baconi programjától. Hogyha egy olyan nagyszerűen képzett ember, mint Merton, megfeledezett az indukció híres hume-i kritikájáról (amely mellesleg Kantot — filozófiájának teljes kifejtéséhez vezette el), ez meglepő. Sőt el kell ismerni, hogy még meglepőbb az, hogy metodológiai álláspontjának sok kritikusja közül egyik sem ismerte fel ezt az elemi pontot. A tudományos előrehaladás bizonyosan történhet „induktív irányban”, azaz a szélesebb általánosítás irányában, de nem úgy, hogy összegyűjtik a megfigyeléseket, és elméletté változtatják át őket. Az elmélet Pallasz Athénéhez hasonlóan készre formáltan ugrik ki Jupiter fejéből — nem gyűlik össze a tapasztalat méhéből szerzett elszigetelt megfigyelésekből.³⁹ A megfigyelések szolgáltatják az elmélet ellenőrzésének lehetőségét, sőt az elméletelőtti sejtések, diszpozíciók, vagy akár ösztönök ellenőrzésének lehetőségét is; azonban nem azt az anyagot alkotják, amelyből az elmélet kialakítása történik, hanem gátat jelentenek, amely körül az elméletek áramlata örökké váltakozó folyamatokban módosul.

Jövőtlen illúzió: romantikus irracionalizmus, mint a bajok gyógszere

„A társadalompszichológiai elmélet a misztikus élményhez hasonlóan újjáalakítja a dolgokat... egészen különleges fajta tanítást alkot.”

John R. Seeley: *Social Psychology, Self, and Society*.⁴⁰

Felszínes megközelítés számára a jelenkori amerikai szociológia uralkodó irányzatainak előbbi kritikája egészen hasonlóan látszhat több előzetes kritikái íráshoz, különösen Mills „Társadalmi képzeleté”-hez. A lényeges különbség abban áll, hogy én a metodológiai koncepcióra, mely eldönti, hogy mi alkotja a tudományt, különös hangsúlyt helyezek. Mills ellenben Parsons „nagy teóriáját” és sok szociológiai kutató „absztrakt empirizmusát” azért kritizálja, mert bennük az értékvonatkozások — nyíltan vagy rejtve — túl hangsúlyosak. Parsons rendszere egy implicit, de erős elfogultságot tartalmaz a *status quo*-val szemben, és Mills ezt bírálja, valamint azt, hogy elválik az empirikus tényektől. Az empirikusok, Parsonshoz hasonlóan, kerülik azokat a problémákat, amelyeket Mills történelmi és emberi jelentőségűnek tart. Maga a társadalmi elkötelezettség a szociológiai kutatás központi értéke Mills számára. Ez az, ami meghatározza a szociológiai mű erejét és lendületét.

Dahrendorf hasonlóan nyilatkozik: sok szociológus elvesztette a kíváncsiság hajtóerejét, a tapasztalat által adott rejtélyek megoldása iránti vágyat.⁴¹

³⁸ Lásd Robert K. Merton bevezetését a *Social Theory and Social Structure* c. műhöz, Glencoe, Free Press, 1957. 90. o.

³⁹ Az induktivista pozitívizmus végeredményével kapcsolatban borzongató leckét adott Bernard Berelson és Gary A. Steiner könyve: *An Inventory of Scientific Findings*, New York, Harcourt, Brace & World, 1964. Ez a könyv talán bármely metodológiai érvelésnél jobban elhallgattat bárkit, aki arra vár, hogy spontán módon teória jön majd létre az elhalványult észlelések összekapart halmazából.

⁴⁰ *Applied Behavioral Science*, 1, 4 (1965. okt.—dec.), 311—326. o.

⁴¹ Ralf Dahrendorf: *Out of Utopia: Toward a Reorientation of Sociological Analysis*. Lewis A. Coser és Bernard Rosenberg, *Sociological Theory* c. könyvében (New York, Macmillan, 1964 (2. kiad.), 209—227. o., újranyomva az *American Journal of Sociology*, LXIV, 115—127. oldalairól).

Álláspontja egy kissé rokon az én álláspontommal, amikor arról ír, hogy „az a tudományos diszciplína, amely fejlődésének minden fázisában tudatában van a problémáknak, valószínűleg nem választja szét az elméletet és a kutatást”, és kihangsúlyozza azoknak az ellenőrző magyarázatoknak a jelentőségét, amelyek e problémákra válaszolnak. Merton Dahrendorf-nak adott válaszában⁴² néhány fontos észrevételt tesz, amelyekkel egyetértek. Az emberileg fontos problémák iránti érdeklődés dícséretes, nem garantálja azonban ellenőrizhető magyarázó hipotézisek létrejöttét. A szociológia központi feladata (mint valójában minden tudományé) az, hogy felvesse azokat a problémákat, amelyeknek értelmezése ilyen ellenőrzésekre alkalmas. Megpróbáltam kimutatni azt, hogy — a metodológiailag jogosulatlan szcientizmus különböző formáit elkerülendő — miképpen keletkeztek ellenőrzéstől elválasztott elméletek. Dahrendorf nem tudta megalapozni azt a nézetét, hogy a hangsúly áthelyezése más, fontosabb problémákra, mint amelyekkel a szociológusok rendszeren oglalkoznak, az organicizmus és hisztoricizmus csapdájának elkerülését eredményezi.

A Mills és Dahrendorf által kifejezett aggodalmakat eltúlozzák és enyhén meg is változtatják azok a kritikák, amelyek a jelenleg meghonosodott amerikai szociológiát jellemzik. Ez a tanulmány nem dokumentálhatja ezt az irányzatot, sokféle árnyalatában és változatában. Két kritikust azonban ki kell emelni, mint az irányzat meglehetősen jellemző képviselőit. Gouldner betörése a klasszikus mitológia világába szolgáltatja az egyik alkalmas példát, Seeleynek a szociális struktúra futóhomokjában végzett próbafúrásai pedig a másikat.

A szociológia érték-semlegességének megvitatása során, Gouldner Webernek *A tudomány mint hivatás* című előadásának a paródiáját használja fel arra, hogy segítségével támadást intézzen azok ellen a szociológusok ellen, akik nem mernek negatív érték-ítéletet nyilvánítani saját társadalmukkal szemben. Ez arra vezet, hogy „magukat a szűklátókörű műszakiakhoz hasonlónak teszik, akik nem vállalnak felelőséget művük kulturális és erkölcsi következményeiért”.⁴³ Gouldner megoldása explicite nem vehető ki a szóban forgó fejtegetésből. Talán kulcsot találhatunk legújabb művében, az *Enter Plato* („Hatolj be Platón világába”) című könyvben, amelyben feleveníti a *techné* és *episzthémé* platóni megkülönböztetését.⁴⁴ Nála ezek valami olyasmiben oldódnak fel, ami gyanusan hasonlít Dilthey megfelelő *megragadás* és *megértés* fogalmához. A *megértés* helyett a tudatosság, sőt az *episzthémé* terminust használja, ha már Platón is bele kell vonni az érvelésbe; Gouldner úgy véli, hogy ez lehetővé teszi azt, hogy „foglalkozzunk a változó emberi viselkedéssel”, ... „a gyakorlatilag hathatós tudás megalapozásával”.⁴⁵

A társadalomkritika persze, hasonlóan az anyasághoz vagy a hazafias szolgálathoz, nagyon ajánlható. A szociológusok, más értelmiségiekhez hasonlóan, élénkben belemerülhetnek. *Qua* társadalmi kritikus, a szociológus, mint

⁴² Robert K. Merton *Notes on Problem-Finding in Sociology* c. tanulmánya. Robert K. Merton, Leonard Broom és Leonard S. Cottrel Jr. (szerk.). *Sociology Today*. New York, Basic Books, 1959. X—XI. o.

⁴³ *Anti-Minotaurus: Az értékmentes szociológia mitosza*. *Social Problems*, 9,3 (1962 téli) számában, 199—213 o.

⁴⁴ *Enter Plato*. Id. Kiad. 267—268. o.

⁴⁵ Uo. 272. o.

mindenkinek más, természetesen kifejezi értékítéleteit. Így tesz akkor, amikor problémáinak kiválasztásában szerepet játszik az *érték-vonatkozás* (*Wertbeziehung*), amint azt már Weber és előtte Rickert is kihangsúlyozta. *Qua* szociológus azonban csupán abban érdekelt, amit tapasztalatilag ellenőrizhető realitásnak nevezünk, és abban, hogy ez hogyan ragadható meg elméletileg; röviden: őt az *igazság* érdekli. Gouldner felszólítása, hogy töröljük el az egzisztenciális és normatív ítéletek közötti megkülönböztetést a szociológián belül (és ez az, amit az értéksemlegesség megtámadása tulajdonképpen jelent), úgy tűnik, hogy a tudományos bátorság elvesztését, valamint azt bizonyítja, hogy alapvető a pesszimizmus a szociológiai igazság felfedezésének lehetőségeit illetően — olyan igazságokat illetően, amelyek nem a szétdarabolt, emberileg irreleváns, tudományelőtti szociográfiai kísérletekben „felhalmozódott információ”-t jelentik. A Gouldner által javasolt alternatíva úgy látszik az, hogy a szociológusok kapjanak iparendélyt *Weltanschauung*juknak az egymással versengő értékek piacán egy jó helyre telepített bódében történő árusítására. De mi igazolhatja az efféle iparendélyt? Gouldner homályosan felismeri azt, hogy képtelen ilyen megalapozást szolgáltatni. Sőt elismeri azt, hogy az effajta „tudatosság” ellenségévé válhat, „nemcsak a tudomány, hanem általában a józan ész számára is”.⁴⁶

A szociológusoknak mint szociológusoknak a társadalmi problémákba aktív értékekkel megrakodott módon történő bevonásának igazolása jobban sikerült John R. Seeleynek.⁴⁷ Seeley azt állítja, hogy a társadalmi erők megtestesítői mi magunk vagyunk, ha azonban a problémákat definiáljuk, akkor már megváltoztatjuk őket, Seeley nem ért egyet a változathatatlanság tényekből álló társadalmi univerzum pozitívista-metafizikus posztulálásával, amely, amint azt kijelenti, „az ellenkezője” annak a „héralkeitoszi tételnek, hogy nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóba”.⁴⁸ Implikáció: Lehet, hogy a társadalmat nem tudjuk tudományosan megmagyarázni, de magyarázatainkkal és leírásainkkal kétségkívül meg tudjuk változtatni azt. Ezért legalább ezt a funkciót explicit módon és bocsánatkérésektől mentesen teljesítsük.

Egyetérték Seeley ellenvetésével a pozitívizmus metafizikáját illetően, de nem tudok egyetérteni azzal a pesszimiztikus állításával, hogy az efféle metafizika érvényes a természettudományokra is. Bizonyos, hogy tudományos törvények változatlan relációkat alkotnak, ezáltal azonban nem implikálják azt, hogy a valóság „rögzített”, és hogy meg van fosztva a változás lehetőségétől csupán azt, hogy hozzáférhető a tudományos magyarázat számára. Ez igaz mind a társadalmi, mind a természeti folyamatokra vonatkozólag. Valójában Seeley idegenkedése a „tudományos” szociológiától — ellentétben a „buzdító” szociológiával — éppen abból ered, hogy hallgatólagosan elfogadja a „szociológiai intézmény” pozitívista tudománydefinícióját. A pozitívizmus „költői metaforái”,⁴⁹ úgy látszik, hogy legalább annyira uralják a romantikus irracionalisták képzeletét, mint az általuk bírált szociológiai intézmény képviselőinek a gondolkodását.⁵⁰

⁴⁶ Uo.

⁴⁷ John R. Seeley, *Social Science? Some Probative Problems*. Maurice Stein és Arthur Vidich (szerk.): *Sociology on Trial*. Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1963. 53—65. o.

⁴⁸ Uo. 64. o.

⁴⁹ Ezt a kifejezést Maurice Stein remek tanulmányából — *The Poetic Metaphores of Sociology* — vettem át. *Sociology on Trial* id. kiad.

⁵⁰ Lásd a 26. o.

A tudományszociológia és egy tudományos szociológia

„...akinek vizsket, az csak hadd vakarja!”
Dante: *Paradicsom*.

Több kiváló amerikai szociológus azt állítja, hogy a szociológia és a természettudományok tudományos rangjának különbözőségére magyarázatot adó legfontosabb tényezőt a felhasznált idő és az erőforrások eltérése jelenti. Merton pl. azt állítja, hogy a „jelenkori fizika és szociológia anyaggyűjtő és rendszerező tevékenysége között milliónyi munkaórában kifejezhető különbség van”. Az ilyen érvelés erősen emlékeztet néhány valószínűségi számításokkal foglalkozó lelkes teoretikus spekulációjára, akik azt a kérdést teszik fel, hogy mennyi időt és mennyi — írógéppel ellátott — majmot venne igénybe egy Shakespeare-darab megírása. Ha csak a gépírókra és a majmokra vonatkozó jelenlegi koncepcióink radikálisan meg nem változnak, vagy pedig ha csak mind a majmok, mind az írógépek nem mennek át ugrásszerű változásra, akkor a válasz ezekre a spekulációkra egyszerű. A Shakespeare-szindarabok a szervezettség (vagy „az esetlegesség hiányának”) olyan magas szintjét képviselik, amellyel a majmok véletlenszerű közreműködése az írógépbillentyűkön — elvileg — sohasem érhet fel.⁵¹ Jelen kifejtés összefüggésében a tudományos haladást hasznos dolog az alacsonyabb színvonalúból a magasabbszintű szervezésre való „ugrásszerű változás” egyik példájának tekinteni; mint például az elméleti esetlegességek ugrásszerű csökkenésére, amely csökkenés nem érhető el munkaórák „millióinak” többé-kevésbé véletlenszerű felhasználásával! Sőt, az a véleményem, hogy a fogalmi szervezettség magasabb szintjeire történő — speciálisan tudományos — ugrásszerű változásokat egységesen jellemzi az elméletek rendszeres ellenőrzésének megalapozása.⁵²

Viszonylag új az a kísérlet, amely ezekből az alapvető metodológiai és ismeretelméleti megfontolásokból akarja megalkotni a tudományszociológiát. Azokon a jelzéseken kívül, amelyek Butterfieldnek a XVII. századi tudományra vonatkozó tanulmányaiból erednek, és amelyekre korábban utaltam, úgy látszik, hogy Florian Znanieckinek tudásszociológiai vállalkozása jelenti a probléma újabb megközelítését.⁵³ Znaniecki véleménye szerint a tudományos ismeretnek két, kezdetől fogva elkülönült történeti forrása van. Az első forrás az *ad hoc* jellegű, többé-kevésbé „gondolatmentes” empirikus alkalmazás. A második forrás a mágikus-vallásos gondolkodás, amely specifikusan a skolasztikusok elméleti tevékenysége során bontakozik ki. Bár Znaniecki elemzése számára e hipotézis teljesebb dokumentálása nagyon hasznos lett volna, a szociológia jelenlegi helyzete mindenesetre részlegesen megerősíteni látszik azt az állítást, hogy a hipotetikus-deduktív kísérletezés létrejötté előtt a technológia és az elmélet külön utakon fejlődik. Ehhez még hozzá szeret-

⁵¹ Az a rosszindulatú sejtésem van, hogy azok a (csak némileg kevésbé találmomra tett) kísérletek, amelyeket az ilyen meggyőződésű valószínűségi számításai teoretikusok tennének egy Shakespeare-darab megírására, semmivel sem járnának nagyobb sikerrel.

⁵² Ennek az álláspontnak korábbi, de mégis teljesebb kifejtését, amely — általánosságát tekintve — messze túlmegy a tudományon, lásd a *Beyond the „Reality Principle”* c. általam írt fejezetében a George K. Zollschan és Walter Hirsch által szerkesztett *Explorations in Social Change* c. idézett tanulmánykötet 175—200. és különösen a 194. oldalán.

⁵³ Znaniecki Florian: *The Social Role of the Man of Knowledge*. New York, Octagon Press, 1965.

ném tenni, hogy bármely területen éppen az elmélet és a kísérletezés közötti jelentős űr jelzi azt a tényt hogy a szóban forgó tudomány még nem érte el teljesen a tudományos státust.

Az említett kritikái „címkék” alkalmazása a Comte utáni szociológiára különös paradoxon létezését tárja fel, ti. azt, hogy a természettudományokkal versengeni akaró korábbi erőfeszítések (éppúgy, mint ezek jelenlegi maradványai) olyan elméletekhez juttatták el a szociológiát, amelyek nem vezethettek el a tapasztalati ellenőrzéshez. A szcientizmus tényleges akadályt jelentett a tudomány fejlődése számára. Bizonyos értelemben a szociológia története olyan kísérletsorozatnak tekinthető, amelynek során a szociológusok megpróbálnak megszabadulni a comte-i tudományoskodás egyik vagy másik alkotórészétől, tehát a már említett organicizmustól, hisztoricizmustól és pozitívizmustól. Az organicizmus és a hisztoricizmus hagyományos módon felfogott társadalmakat (csoportokat stb.) ábrázol. Ezek mint korlátozott rendszerek időbelileg olyan sztereotip változásokon mennek át, amelyeket előre lehet látni. A pozitívizmus a „magától értetődő tények” episztemológiai abszurd metafizikájával szokásosan csupán az előbbi két elv, valamint olyan kutatások létjogosultságát támasztja alá, amelyeknek sok minden egyéb a céljuk, de sohasem az intellektuális felfedezés. A szcientizmus említett három formája már kezdettől fogva hathatósan gátolja a kísérleti szociológia tudományának a fejlődését.

A szcientizmus hatásával kapcsolatos érvelésem bizonyos tekintetben a romantikus irracionalisták érveléséhez közelállónak tűnik, akik szintén bírálják a szociológia versengési törekvéseit a természettudományok utolérésére. A romantikusoktól eltérően azonban én nem amellett kardoskodom, hogy le kell mondanunk a szociológiában a tudományos célkitűzésekről, és nem is sürgetem azt, hogy a szociológia azonnal szentelje figyelmét a hagyományos terminusokban definiált társadalmi problémáknak, amelyeket fejlődésének jelen fázisában a szociológia semmiképp sem képes megoldani. Valójában a szociológia tudományoskodó tradícióiban⁵⁴ levő megcsontosodott, közhelyszerű fogalmak fenntartását ellenzem. Hasonlóan az amerikai szociológia általuk bírált pápáihoz, a romantikus mozgalom ellenpápai szintén támogatják a szociológiában konvencionálisan elfogadott fogalmak fenntartását. Én viszont úgy vélem, hogy amikor a tudományos szociológia tényleg létrejön, megszűnik majd az, hogy konkrét társadalmakat és történelmi viszonytárságait zárt rendszerek analógiájára szemléljék. Ehelyett olyan arénának tekintik majd őket, amelyben a szociológiában valóban jelentős szerepet játszó korlátozott, elvont fogalmi rendszerek komplex módon összeszövődnek. Az alapvető vonatkozási pontoknak az ilyen valóban hipotetikus korlátozott rendszerekben való fogalmi izolációja, valamint ezek ellenőrzése tekinthető a szociológia sajátos feladatának, nem pedig az olyan — viszonylag kötetlen — területek rendszerként való hiposztázálása, amely területeken a valóban elméleti rendszerek összekuszáltnak érvényesülnek.

Ez a fejtegetés nem azt implikálja, hogy egyáltalán nem történtek bizonyos lépések a tudományos szociológia létrehozásának az irányában. Az ilyen lépések azonban nem éppen gyakoriak. Amerikában két járulékos akadály gátolja e lépéseket. Ezeket már előző kommentátorok is figyelemre

⁵⁴ A csődjük természetesen akkor sem kerülhető el, ha neologisztikus terminológiába öltöztetik őket.

méltatták,⁵⁵ Ezért csak nagyon röviden fogom őket tárgyalni. Megpróbáltam bemutatni azt, hogy a szociológusoknak a szcientizmus egyik vagy másik komponensétől való megszabadulásra irányuló erőfeszítései vezettek az iskolák kialakulásához. Az iskolák defenzív ortodoxiái, amelyeknek inkább a fennálló hagyományok folytatása a céljuk, mint a tudományos haladás elősegítése, alkotják az első akadályt. A második akadályt azoknak az ügyfeleknek a szociológiával szemben támasztott igényei jelentik, akik alkalmazott tudományul akarják a szociológiát felhasználni, még mielőtt annak teóriái erre alkalmasak lennének.

Olyan atmoszférában, amelyben relatíve hiányzik az igazi tudományos előrehaladás, komoly problémák merülnek fel az intellektuális munka értékelésével és a tudományos fokozatok megadásával kapcsolatban. Az iskolák fennállása biztosítja annak a lehetőségét, hogy a tudományos munka értékelése és a tudományos fokozatok odaítélése inkább valamelyik iskola favorizált hagyományainak megfelelő kritériumok, mint a tudományos eredetiség ismérvei alapján történjék meg. E fokozatok közül alapvető jelentőségűek az egyetemi képesítések, ezek egyúttal engedélyt is adnak a szóban forgó szakterületen folytatandó tevékenységre. Érdekes lenne megvizsgálni azt, hogy a potenciális szociológiai tudományos kutatóknak (eltekintve az egyetemeken működő hivatásos szociológusoktól) mekkora része vesz már eleve el az ilyen akadályok miatt. De még annak a szükséges tudományos képesítéssel rendelkező szociológusnak is, akit rátermettség hiánya miatt nem vontak be a tudományos munkába, szembe kell nézni a skolasztikus konformitás nyomásával. Az egyetemi kinevezéseket, a publikációs lehetőségek felhasználhatóságát, valamint annak esélyét, hogy a megjelent munkát el is fogják majd olvasni, nagy mértékben determinálja az, hogy mennyire egyezik a mű valamelyik szociológiai iskola vagy klikk tételeivel. Amikor Nisbet felteszi a kérdést, „vajon mennyi néma, dicstelen Simmel és hány falusi Cooley fekszik ma eltemetve a megkövetelt skolasztikus tételekben?“, csak egyetérthetünk vele.⁵⁶ Talán még fontosabb lenne megvizsgálni, hogy mennyi szociológiai Newton keres hiába kiadót, vagy hogy vajon hány figyelemre se méltótt *Principia Scientiae Sociologiae*nek nem szabad lenne elfeledve porosodnia könyvtári polcokon.

Lehetséges, hogy csak kevés fel nem fedezett Newton létezik a szociológiában. Végül is egyik iskolához sem tartozó szociológusoknak is sikerül manapság Amerikában kiadót találniok. Szerencsés esetben művükre még életükben felfigyelnek, és némi, bár késedelmes elismerést is szerezhetnek. Aggasztóbb ellenben az a probléma, hogy vajon nincsen-e a szociológusokat a tudomány sikeres művelésétől eltérítő egzisztenciális nyomás. Newton otthon a farmján írta a *Principiát*, miközben Cambridge-ben pestisjárvány dúlt. Tekintettel arra, hogy ma a szociológusok hivatásos tudósokként működnek, és

⁵⁵ Lásd különösen Gideon Sjoberg: *Operationalism and Social Research*. Llewellyn Gross (szerk): *Symposium on Sociological Theory*. Evanston, Row Peterson, 1959. 603 – 627. o.

⁵⁶ Lásd Robert A. Nisbet *Szociológia mint művészi forma* c. tanulmányát. *Sociology on Trial*. Id. kiad. 148 – 161. o., különösen pedig a 158. o. Nisbet technológiai koncepcióját alapjában tévesnek tekintem. Írhat valaki a tudományról olyan gördülékenyen, mint ahogyan általában a művészi formáról szoktak írni, legalábbis ami a hipotézisek felállítását illeti. A tudomány éppen abban megy túl a művészetten, hogy ragaszkodik a „művészi“ hipotézisek igazolásához. Véleményem kifejezetten az, hogy a szociológiának, ha valóban tudományos státust akar elérni, a merő artistikumon túl kell jutnia.

kénytelenek kényerüket tudományuk keretein belül megkeresni, Washingtonban vagy más helyeken, ahol a finanszírozott szociológiai kutatást folytatják, pestisjárvány kitörése végzetes lehetne. Mégis azt állítom, hogy azok az igények, amelyeket a finanszírozó intézmények a szociológiával szemben támasztanak, jelentős akadályt állítanak a szóban forgó terület tudományos fejlődése elé.

Az Amerikai Egyesült Államok kormányhatóságainak az a derengő felismerése, hogy a szociológia segítséget nyújthat a problémák definiálásában, valamint a törvényhozási és közigazgatási tevékenység következményeinek anticipációja során, feltétlen dicséretes. Sajnálatos módon az amerikai társadalom széles rétegeiben és különösen a kormányzati körökben jelentkező szociológiai felvilágosodás a szociológusokkal szemben olyan igényeket támasztott, amelyeknek kielégítését a szociológia rendkívül nehezen (vagy sehogyan sem) fogja tudni visszautasítani. Sok szociológus ezért olyan helyzetbe került, hogy kényerét olyan specifikus területen megkeresni, amelyre vonatkozólag a szociológia nem rendelkezik tapasztalatilag igazolt általánosításokkal. Ha a természettudományok egyre kitartóbban kérnek nagyobb támogatást a tiszta tudomány részére, mennyivel nagyobb szükség van ilyen támogatásra a szociológia számára, ahol a „tiszta tudomány” tiszteletreméltó területének a fejlődése a hathatós alkalmazott és szociografikus munka lényeges előfeltétele. Az a tény, hogy a szociológia már csekély tiltakozás után alkalmazkodott a jelenlegi igényekhez, önmagában is a tudományos érzékenységnek ugyanazt a hiányát jelzi, amit az iskolákhoz való szolgai ragaszkodás szintén tanúsít.

A szociológiában új bábeli hangzavart találunk, amely eléggé hasonlít a newtoni *Principia*⁵⁷ előtti éveknek a preklasszikus mechanika (gravitációs elmélet) körüli vitákkal telt feszült légkörére. A szociológiai tudomány komponensei, azt hiszem, már megvannak. Ténylegesen a XX. század kezdeti éveitől kezdve a szociológiai gondolkodást inkább az alapvető fogalmak felelevenítése, mint az új fogalmak megalkotása jellemzi. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az ezeknek a fogalmaknak a hozzájuk tapadó „tudóskodó” metafizikai koloncoktól való megszabadítása, valóban ellenőrizhető formába öntésük, valamint tényleges ellenőrzésük nem igényel magasfokú eredetiséget. Elemzésem azonban jelzi, hogy bizonyos szociológiai lényeges, a cél elérését megkönnyítő tényezők éppoly fontosak a kitűzött eredmény elérése szempontjából, mint az a képesség, hogy a tudományban a tehetségeseket fel tudják használni. Bizonyára ilyen könnyítést jelent „a szabadúszó értelmiségiek” új nemzedékének a kialakulása, amely nem annyira osztály-megalapozottságú perspektíváktól, mint inkább a fennálló szociológiai iskolák kényszerítő perspektíváitól (nem is szólva ezeknek az iskoláknak a tudóskodó doktrínáitól) és a felhasználó kliensek csábításaival szembeni érzékenységtől teljesen mentes. Csak azoknak a kutatóknak a felszínre kerülése útján, akik tudnak (és mernek) is „ott vakarni, ahol viszket”, jöhet létre a jelenlegi körülmények között a tudományos szociológia.

Végül helyénvalónak tartom pontosan kifejtetni, hogy e tanulmány milyen implikációkat tartalmaz egy végleges szociológiai tudomány természete-

⁵⁷ Lásd Rutterfield *Origin of Modern Science* c. műve VIII. fejezetének (139—158. o.) beszámolóját a modern gravitációs elméletről.

tére vonatkozóan: A kozmosz nyílt rendszer, ugyanígy a társadalmak és történetük sőt, az individuális személyek élete is. A tudomány, amely a kozmoszon (vagy a társadalmon) belüli, korlátozott rendszerek feltárásával és értelmezésével foglalkozik, az egyéni választást erősen befolyásolhatja azáltal, hogy teoretikus korlátokat állít a választási lehetőségekkel szemben. Az a gondolat, hogy minden választás determinált lehet, lehet triviálisan helyes, a választás azonban különböző rendszerek közrejátszása folytán determinált, ezért nemcsak determinált, hanem bizonyos értelemben „szabad” is, de csak akkor szabad, ha nem posztuláljuk a személyiségeket és a csoportokat (a választás leelőhelyeit) zárt rendszereknek. Nem szükséges aggódnunk miatt, hogy a szociológia valamiféle emberi hangyabolyt fog feltárni (vagy alkotni). Csak a szociológiai tudományoskodás az, amely a sehol sem létező zárt rendszer helytelen posztulálásával ilyen bizánci merevségű eredmény létrehozásával fenyeget. „A mesterkélts absztrakciók csoportos kezeikkel nem képesek megragadni az igazi élet éltető nedveit” — a társadalmi tudományokban még kevésbé, mint a többi tudományokban.⁵⁸ Mégis éppen a tudomány e korlátozásában van az emberi szabadság. Sürgetem a továbbhaladást a szociológiai tudomány felé, de csak abban a hitben, hogy a tudományos szükségyszerűség felismerése megkönnyíti a szabadságot.

ВОЗМОЖНА ЛИ НАУЧНАЯ СОЦИОЛОГИЯ?

Г. К. Цольшан

В своей работе автор анализирует положение социологии и в особенности социологии науки. При ответе на вопрос, поставленный в заголовке статьи, автор в эксплицированной форме ссылается на попперовскую методологию. Краткое изложение методологии и социологии науки Поппера приводит к анализу определенных исторических течений в развитии социологии и некоторых наиболее значительных направлений современной американской социологии. Автор заканчивает работу попыткой выведения некоторых заключений относительно социологии науки, вытекающих из анализа начальной стадии социологической науки.

IS SCIENTIFIC SOCIOLOGY POSSIBLE?

by G. K. Zollschan

In his essay the author examines the state of sociology, especially in the case of the sociology of science. In attempting to give an answer to the question posed in the title, the author makes explicit reference to the Popperian methodology. The brief expositions of Popper's methodology and of the sociology of science lead to discussion of some historical movements in the development of sociology, and a few major intellectual currents in contemporary American sociology. The author concludes the essay with the attempt to draw a lesson for the sociology of science from the account of the travails of the incipient science of sociology.

⁵⁸ Az idézet Weber *Science as Vocation* c. munkájából származik, amely a *From Max Weber* c. műben jelent meg (ford. H. H. Gerth és C. Wright Mills, New York, Oxford University Press, 1946.), 134–156. o., újranyomva a Bernard Barber és Walter Hirsch szerkesztette *The Sociology of Science* (Glencoe, Free Press, 1962.) c. kötetben, 515. o.

FIGYELŐ

Lukács György: Geschichte und Klassenbewusstsein¹

A messianisztikus marxizmus

1.

Lukács *Történelem és osztálytudat* című művében egy — és nemcsak filozófus-generáció — drámája nyilvánul meg. A műben feszülő konfliktus nem egyszerre és nem is konkrét előzmények nélkül pattan ki: a legbecsületesebb polgári törekvések és a marxizmus találkozása indítja el útján a *Történelem és osztálytudat* megszületéséhez vezető gondolatokat. Lukács mint ismeretes, a szellemtörténet útját járta. Ennek a szellemtörténetnek volt egyik legjelentősebb alkotása *A regény elmélete*. S ez a mű számunkra most nemcsak azért érdekes, mert néhány évtized után új kiadásban jelent meg (Theorie des Romans, Luchterhand Verlag, Neuwied am Rhein, 1963.), hanem azért is, mert a benne kifejezett tendenciák áthatották az egész német szellemtörténetet és mert ezeknek a tendenciáknak utóélete máig is elnyúlik. Tehát nem a regény műfajelmélete az érdekes számunkra, hanem az, hogy ebben a műben fejeződik ki talán legteljesebben és legáltalánosabban az az ellentmondás, melyet Lukács később úgy nevezett, mint a baloldali etika és jobboldali ismeretelmélet ellentmondását.

Mit jelent ez? Elsősorban azt, hogy *A regény elméletének* megírása idején Lukács úgy érezte: a polgári kultúra a „tökéletesedett bűnösség” állapotába jutott. Ennek a hangulatnak jobban megfelelt Lukács számára akkor Dosztojevskij, mint Tolsztoj, Flaubert, mint Balzac. Számára annak, hogy a polgári kultúra mély válságba került, az imperialista háború csak jele volt, és Rathenau, Hammacher és Spengler kísérleteivel párhuzamosan, de határozottan ellenkező előjellel kereste a kiutat a bűnösségnek ebből az állapotából. A polgári világ mély elítélése kapcsolódott össze Lukácsnál a szellemtörténeti módszerrel, a kétségbeesés vezette a szellemtörténet konstrukcióihoz, és maga *A regény elmélete* egy mély visszavágyódást fejez ki egy olyan korszakba, mint amilyen a homéroszi epika világa volt.

Nem kevés utópizmust tartalmazott ez a nosztalgia. Romantikus antikapitalista jellege kétségbevonhatatlan. Sőt tovább mehetnénk, a romantikus antikapitalista jelleg itt már határozottan romantikus antiimperialista, tehát a múlt századi Carlyle-féle antikapitalizmushoz viszonyítva modern formát ölt. Ennek ellenére az utópizmus iránya teljességgel meghatározatlan, inkább retrográd, mintsem tartalmilag valóban újat kereső, inkább kétségbeesett, mintsem megoldást nyújtó. De ez a rezignáltság nem rezignált a rezignációval szemben: egyetlen pillanatra sem akar belenyugodni a tökéletesedett bűnösség állapotába, nem teszi le a fegyvert — de azért nem teszi le, mert önmagát fegyvertelennek érzi. Ez a sajátos etikai lázongás természetesen nemcsak Lukács sajátja ebben az időben. Olyan kitűnő filozófusok, mint Ernst Bloch vagy Theodor Wiesengrund-Adorno — ha az idő évszám szerint nem is egyezik meg — kb. ebben a korszakban érzik ugyanezt. S noha Adorno a későbbiekben elkanyarodik ettől az etikai lázongástól, és mai működését ennek legfeljebb néhány mozzanata jellemzi — ebben az időszakban azonban még ugyanaz a belső felháborodás dolgozik benne, és ezt a belső felháborodást köti össze ugyancsak idealista módszertannal. Ernst Bloch esete már más jellegű, Bloch nemcsak a húszas években írt *Erbschaft dieser Zeit*-jével, hanem a 45 után írt *Prinzip: Hoffnung*-jával is ennek az ellentmondásnak foglya marad. S ha reálisan vizsgáljuk a helyzetet, látnunk kell, hogy egészen más talajon, egészen más társadalmi körülményektől meghatározottan, de Sartre is ugyanezen ellentmondások között vergődik. Történelmi etikai szemléletében a leghatározottabban baloldali álláspontot kapcsolja össze immár nem a szellemtörténeti, hanem a fenomenológiai módszerrel.

Mindez — úgy véljük — kielégítően bizonyítja, hogy Lukács *Történelem és osztálytudat* című művéhez egy nemzedék útkeresése és ennek az útkeresésnek a marxizmussal

¹ Sajtó alatt a Luchterhand Verlagnál.

találkozó tendenciái vezettek el. A mű belső drámaiságát ezen az alapon értjük meg. Kétségtelen, hogy *A regény elméletével* a baloldali etikára igényt tartó szellemtörténet kimondta az utolsó átfogó szavát. Most már az volt a kérdés, hogy a továbbiakban a baloldali, a militarizmuson és bürokratizmuson felháborodott etika kerekedik-e felül az ellentmondáson belül, vagy pedig az idealisztikus ismeretelmélet fogja-e elsöpörni a haladó elemeket. *A regény elmélete* után Lukács fejlődésében nagyon világosan látszik az a tendenciavonal, mely végül is a baloldali etika győzelméhez vezetett. Lukács ebben az időszakban írja meg Balázs Béláról szóló cikkeit, és ezek a cikkek kétségkívül színvonalukban is, gondolatmenetükben is alacsonyabb fokon állnak, mint előző művei. Nemcsak arról van szó, hogy Lukács kétségtelenül túlértékelte Balázs költői teljesítményét (ez természetesen nem vonatkozik Balázs későbbi filmesztétikai tevékenységére). A Balázs Béláról szóló tanulmányok megrendült világkép eredményei. Az a világnézet, mely ellentmondásaiban is utoljára *A regény elméletében* volt egységes, itt töredékekre bomlott. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ezeknek a töredékeknek egyetlen tartóoszlopuk sem maradt volna. Erről szó sincsen. Lukács annál inkább kapaszkodott az irodalom elviségének, társadalmi mondanivalójának és elhivatottságának meggyőződésébe, minél problematikusabbá vált számára a világkép egésze. Éppen ezért Balázsban szövetségest látott a csupán impressziókat nyújtó esszéizmussal szemben, a világproblémák publicisztikai aprópénzre váltásával szemben, a világkép egészének programatikus felbontásával szemben. Kétségtelen, hogy ez részben még szellemtörténeti örökség, de éppen azért, mert összekapcsolódik egy határozott plebejus antiimperialista állásfoglalással, a baloldali etikának olyan megnyilatkozása, mely már túl utal a szellemtörténeten.

Ez a tartóoszlop természetesen csak részlete és részlege egy valóságos megalapozásnak. Egy sor idealista előítélet és tévedés is társul hozzá. Lukács a Balázs Béla-cikkeiben egy felbomló világkép alapjáról formálja meg kritikai nézeteit, holott elvi kritika csak összefüggő világnézeti módszertani alapon lehetséges. Személyileg azonban Lukács korántsem kapcsolódott az expresszionisztikus, pacifisztikus plebejus tendenciákhoz. Legalább olyan határozottan utasította el ezeket, mint Stefan George arisztokratikus próféta szerepét. De kétségtelen, hogy ideológiája ugyanolyan töredékes baloldaliság alapjából született, mint az expresszionisztikus törekvések ugyanebben az időben. Az expresszionizmusban a töredékesség ellenére is erről az állásponttól nagyon érdekes művészi alkotások jöhettek létre. Elég lesz Georg Kaiser *Hajnatól éjjelig*ére vagy Brecht *Legenda a halott katonáról* című versére gondolni. Más azonban a művész helyzete, és más az ideológusé. Az ideológus természetesen keres Balázs Bélában, és elfogadja Balázst nemcsak Ignotusszal és a Nyugat kritikájának „második vonalával” szemben, hanem művészetében is.

Persze teljes mértékben igaz, hogy noha Balázs művészi teljességet nem tudott nyújtani, mégsem egyszerűen üres tévedés volt Lukács kiállása Balázs mellett. Balázs ugyanis talán a Maeterlinck nyomán járó legjobb magyar költő és drámaíró volt. Kiindulópontjai, mint ez Lukács elemzéséből is kitetszik, messze meghaladták Maeterlinck koncepcióját. Az is bizonyos azonban, hogy ezeket majdnem soha, vagy legfeljebb csak egyes sikerültebb lírai alkotásaiban tudta művészi univerzalitássá teljesíteni. Balázs, aki Maeterlincknél határozottabb koncepciójú, de példaképe eszközeivel dolgozik, éppen ezért csak alapvető szituációk megteremtésére volt képes. Ezeket a szituációkat felvázolta, de összes emberi következményeiket már nem volt képes művészileg nyomon követni. Ez a vázlatosság mutatja, hogy Balázs legtöbbször csak indítékot adhatott más művészeknek. Nem véletlen pl., hogy Da Ponte lényeges életműve Mozartban, Boito életműve pedig Verdiben találta meg igazi kiteljesítőjét. Hasonlóképpen Balázs Béla is néhány lírai és drámai kísérlet segítségével főként librettistává vált. A librettista életműve természetesen nem él önálló életet. Ebben a tekintetben pl. Maeterlinck művészi kidolgozottság és teljesség tekintetében feltétlenül Balázs felett áll. Viszont mint librettista a Kékszakálu herceg várával egészen tökéletes alapanyagot adott Bartók operája számára. Az alapanyag pedig indíték.

Nem akarunk itt most hosszas esztétikai fejtegetésekbe bonyolódni, és még arra is csupán utalunk, hogy Balázs ezt a sajátos tehetségét mint filmforgatókönyvíró is kamatoztatta. A probléma lényege számunkra az, hogy Balázs plebejus elkötelezettsége ragadta meg Lukácsot, valamint annak világos tudata, hogy a librettizmus korántsem azonos a feuilletonizmussal. Lukács tehát Balázsban keresi először (ld. Balázs Béla és akiknek nem kell. Bp. 1918.) a megoldatlan problémák megoldását. Balásznak kellene hidat teremtenie múlt és jelen, a klasszika világa és a tökéletesedett bűnösség világa között. Balázs mesés fantasztikumának kellene kaput nyitnia az új világ felé. Az, hogy Lukács a kulturális életben semmiféle reális és konkrét kiutat nem lelt, elmélyíti a világnézeti válságot, amelybe belekerült, s mindez mintegy fényt vet annak a generációnak vergődésére,

amelybe Adorno, Thomas Mann, Bartók, Lukács és Balázs Béla egyaránt beletartozik.

2.

A kiúttalanság Lukács immanens fejlődésének szükségszerű következménye volt. Lukács azonban a konkrét történelemtől kapott újabb impulzust. Fejlődésének az Októberi Szocialista Forradalom, az MKP megalakulása — melynek első tagjai közé tartozik —, majd a proletárdiktatúra győzelme, tapasztalatai és bukása adtak új irányt. Marx műveivel ugyan már előbb is ismerkedett (a *Modern dráma* II. fejezete világosan mutatja ezt), de kétségtelen, hogy 1917—18 körül — Mannheim Károly, Fogarasi Béla, Fülep Lajos és Hauser Károly környezetében — a Marx iránti érdeklődése nagymértékben fokozódott (vö. *Mein Weg zu Marx* c. tanulmányát, mely 1933-ban íródott; Berlin 1955.). Azt az „új világot”, melyben Lukács reménykedett, az Októberi Szocialista Forradalom és a magyar forradalmak konkretizálták. Konkretizálták, mégpedig oly módon, hogy Lukácsnak az emberiség nagy kulturális hagyományai iránti szeretetét, a tradíciók tisztelését ezek a forradalmak igazolták. Egyidejűleg azonban remélni engedték a tradíciók gyakorlati továbbfejlesztésének lehetőségét is. Ebből természetesen az következett, hogy Lukács, aki a tökéletesedett bűnösség állapotával szemben a — minden közelebbi meghatározás nélküli — újat várta, egy messianisztikus optimizmussal került be a kommunista mozgalomba. Noha az új világ empirikus alapon nagyon is kézzelfogható volt, elfogadását Lukács — az előbbiekből érthető módon — mégis elvontan — utópisztikusan építette bele a történelefilozófiai elképzeléseibe.

Itt pillanatnyilag nem tárgyalhatjuk azt, hogy mindez milyen gyakorlati következményekkel járt Lukács magatartásában és pártmunkájában. Ahhoz azonban, hogy a *Történelem és osztálytudat* létrejöttének körülményeit megértsük, a proletárdiktatúra idején megjelent írásait röviden mégiscsak jellemezni kell. Ezen írások alapvető jellegzettsége az hogy egyfelől a tradíciók tisztelésével, másfelől messianisztikus szektás elképzelésekkel telítettek. A proletárdiktatúra idején keletkezett brosúrája (*Taktika és etika*. Bp. 1919.) azt mutatja, hogy az előbb jellemzett ellentmondásokból kikerülve egy új ellentmondás sorozathoz jutott. A lenini útban találta meg azt az utat, amely gyakorlatilag kivezet a tökéletesedett bűnösség állapotából. De ezen az úton is felbukkant számára a taktika és etika ellentmondása. Taktikailag (s tegyük hozzá, hogy a taktikát itt Lukács nem egyszer a történelmi feladatokkal azonosítja) egy sor olyan feladatot kell végrehajtani, melyek ellentmondanak az emberiség felgyülemlett etikai hagyományainak. Rendkívül frappánsa fejezi ezt ki az idézett írás befejezése, ahol Hebbel *Juditjá*-nak szavaival formázza meg a kérdést: „Ha isten közém és a nekem rendelt közé a bűnt helyezte volna, ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonjam?” (Uo. 13. o.).

Itt konkrétan az a probléma merül fel, hogy a proletariátus érdeke időnként megkívánja az erőszakot is, amely adott esetben az emberélet megsemmisítésének szükségességét is magában foglalja. Most már Lukács az ellenforradalmárokkal való leszámolást próbálja indokolni a hebbeli szavak felidézésével. Felveti etika és politika általános viszonyát. Felveti, hogy mi az összefüggés etikai tradíciók és forradalmi harc között. Az ellentmondás valóságos, csak hogy Lukács igen elvontan rajzolja meg. Az emberélet megsemmisítése a forradalmi periódusban és a fegyveres ellenforradalom korszakában nem elsősorban etikai probléma. A kérdés etikai oldala a forradalmár és, ehhez kapcsolódva, a forradalom jogos önvédelme. A későbbi periódusokban viszont jogi, etikai jellegűvé válik ugyanez. A nem-forradalmi periódusban „az ember és a neki rendelt társadalmi tett között nem lehet bűn”, illetve ha van, akkor ez jogilag és etikailag egyaránt elítélendő. (Persze arról az esetről van szó, amikor a társadalom valóságos bűnösöket ítél el.)

Ezzel természetesen nem akarom a kérdést leegyszerűsíteni. A problémának minden időszakban van etikai aspektusa is, de éppen Lukáccsal szemben szeretném hangsúlyozni, hogy bármennyire érték kérdéseknek tartjuk is az etikai kérdéseket, nem lehet őket felvetni a situáció konkrét vizsgálata nélkül. Lukács tehát, ha érzi is az etikai problémát, végeredményben messianisztikusan emelkedik túl rajta. Ebben — a kommunizmuson belül megváltozott formájú — a messianisztikus szektarianizmusban reagálja le az etikai baloldalság és jobboldali ismeretelmélet kettősségét. Ez a messianisztikus szektarianizmus, melyben Lukács többek között Caudwell-lel és Korschsal osztozik, világosan kifejezésre jut a kompromisszumokkal kapcsolatos álláspontjában is: „Konkrétan kifejezve ez (a kompromisszumok elutasítása — *H. I.*) azt jelenti, hogy a fennálló társadalmi renddel való minden szolidaritás... veszedelem lehetőségét rejtí magában.

Mert hiába hangsúlyozzuk belső meggyőződéssel, hogy ez a szolidaritás csak pillanatnyi, csak egy aktuális érdekösség, hogy nem több, mint egy konkrét cél eléréséért való ideiglenes szövetség, elkerülhetetlen az a veszedelem, hogy a szolidaritás érzése belekerül az öntudatba és a szükséges világtörténeti öntudatot az emberiség önmagáraeszmélését mégis elhomályosítja... Minden kompromisszum (!) szükségképpen a közdelemnek éppen ezt az oldalát homályosítja el, s így minden esetleges pillanatnyi, bár fölötte problematikus előnye ellenére végzetes az igazi végcél szempontjából.” (Uo. 8. o.).

Az az új vonás tehát, amellyel Lukács világképe bővül, a baloldali etika elvontan utópisztikus győzelme a jobboldali ismeretelmélet fölött. Ez az új elem kifejeződik a mindenfajta kompromisszum elutasításában, főként tehát a szociáldemokrácia kerül a bíráló középontjába. A szociáldemokráciával, mely megalkudott a régi világgal, szembeszáll egy elvontan kompromisszum mentes, a világtörténelmi öntudatot jelentő proletárhatalom, a szociáldemokrata bürokráciával és opportunizmussal szemben ott áll egy, az etikai problémákat önmagában tudatosító, de elsősorban tevékeny, elsősorban gyakorlati proletariátus. A legundorítóbb Lukács számára minden ún. reálpolitika, a legellenszenvesebb számára a tényekre való hivatkozás, és ezzel szemben meghirdeti a messianisztikus proletárelhivatottságot és a folyamatnak, a gyakorlatnak uralmát mindenfajta elméleten és reálvilágon. Lenin, mint ismeretes, ezt a messianisztikus felfogást a későbbiekben Kun Bélánál is, Lukácsnál is igen élesen kritizálta.

Bármennyire hibás és naiv is azonban ez a szektarianizmus, melynek elméleti megfogalmazását a *Történelem és osztálytudat* jelenti, nem szabad összetéveszteni a bürokratikus adminisztratív módszerekkel telített szektarianizmussal. Noha ennek a felfogásnak vannak érintkezési pontjai a bürokratikus szektarianizmussal, de korántsem azonos vele. Éppen ellenkezőleg, a bürokratizmus gyűlölete jegyében jön létre.

Mindez összefügg egy lényeges elvi problémával. A munkásmozgalom a maga gyakorlatában egészen speciális cselekvési kategóriákat termel ki. Az, ami az egyes ember cselekvési kategóriáiban az egyes, a különös és általános színvonalán van, a társadalmi cselekvésben taktika, stratégia és végcél kategóriáival jelölhető. A végcél a társadalmi cselekvés általánosa, a stratégia a különös kategóriája, és a taktika az egyes esetekre vonatkozik. Ezekkel a kategóriákkal kapcsolatban az opportunizmusnak és a szektárságnak egészen különböző platformjai alakultak ki. Bernstein híres mondása, mely szerint „a mozgalom minden, a végcél pedig semmi”, jól mutatja azt, hogy az opportunizmus számára a taktika, az egyes cselekvés, a tények jelentik a lényegét. A végcél viszont itt, mint általános, lényegtelen. Másfelől viszont, ezt Sztálinnál láttuk, a végcél, a szocializmus győzelme a lényeg, de mivel gyakorlatilag taktikázni volt kénytelen, tehát minden taktikai lépést közvetlenül le kellett hogy vezessen a végcélből. Sztálinnál lényegi eg eltűnik a gyakorlatban a stratégia, a különös mozzanata. S itt különbözik elvileg egymástól a bürokratikus és messianisztikus szektarianizmus. A bürokratizmus minden egye taktikai mozzanatot közvetlen kapcsolatba állított a végcéllal, az általánossal. Megszakította tehát egyes, különös és általános dialektikáját, mert minden taktikai lépést úgy akart magyarázni, mint amely közvetlenül függ össze az ideológia egészével. A messianisztikus szektarianizmus viszont gyakorlatilag életképtelen tendencia. Életképtelenségét és szubjektív becületességét bizonyítja, hogy a taktikázás és a kompromisszumok minden mozzanatát elveti. Számára taktika tulajdonképpen nem létezik, pusztán a végcélhoz közvetlenül kapcsolódó stratégia. Lukács ezt így is fogalmazza: „Az elmélet csak annyiban lehet forradalmi, amennyiben megszünteti a különbséget elmélet és gyakorlat között”, majd: „mozgalom és végcél között lényeges különbség sincsen”. (Uo. 23. o.).

Úgy gondolom, világosan látható ennek a messianisztikus szektarianizmusnak lényege. Az a ma már hihetetlennek tűnő megállapítás, mely szerint elmélet és gyakorlat között a különbség megszüntethető, azt mutatja, hogy létrejön egy olyan elképzelés, amely a gyakorlatot a legnagyobb általánosság síkjára akarja emelni, amely tehát nem különböztet meg egymástól sem elméletet, propagandát és agitációt, sem praxist, sem elméletet, hanem egy differenciálatlan — taktika- és kompromisszummentes — totalitáskategóriába akarja összefogni mindezeket. Világosan látható, hogy ez a koncepció rendkívül élesen különbözik mind az opportunizmus bürokratikus taktikázásaitól, mind pedig a szektarianizmus bürokratizmusától. Ez a messianisztikus elképzelés valóban elvi jellegű, nincsen benne egy szemernyi képmutatás sem, viszont semmiféle gyakorlati cselekvés számára, még a legszivárabb számára sem ad fogódzót.

Ez az életképtelen, a gyakorlatba egyáltalán át nem vihető, hamvába holt szektarianizmus természetesen nem sokáig élt. Egy-egy vonás megmaradt belőle később feloldott módon, pl. az, hogy Lukács később sem volt hajlandó igazolni taktikai lépéseket elméleti alapon. A harmincas évektől kezdve ez okozta Lukács és a bürokratizmus közötti állandó ellentétet. Különbözik ez a szektarianizmus még a proletkulttól is

annyiban, hogy nem volt hajlandó elvetni a humanisztikus hagyományokat, és ezen a vonalon sem készítette elő a sztálini korszak későbbi jelenségeit.

3.

Míg az előző korszakban Lukács egy baloldali etikával és jobboldali ismeretelmé-
llettel összefüggő világképet teremtett, most egy baloldali gyakorlattal és egy szükségkép-
pen elvont baloldali színezetű, de hangsúlyozottan idealista filozófiával teremtette meg
az új korszakban világképét. A *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Georg Lukács: Ge-
schichte und Klassenbewusstsein — Studien über marxistischen Dialektik. Malik-Verlag,
Berlin 1923.) mintegy foglatatát adja ezeknek a tendenciáknak. Abból az igényből szüle-
tett, hogy a Nagy Októberi Szocialista Forradalom gyakorlatát és a szocialista építést
elméleti, filozófiai síkon fogalmazza meg. Ez az igény ekkoriban két filozófiai munkában
is felmerült. Az egyik Lukács műve volt, a másik Karl Korsch *Marxismus und Philosophie*
c. írása (Archiv für Geschichte des Sozialismus und Arbeiterbewegung, 11. sz. Ed Grünberg).
Ez a két munka annak a felismerésnek jegyében jött létre, hogy a II. Internacionálé
teoretikusai a filozófiát és a dialektikát a marxizmustól idegennek tartották. Ez az
opportunizmus számára jelentett megfelelő ideológiai alapot. Korsch pl. felidéri az egyik
legtehetségesebb szociáldemokrata teoretikusnak, *Mehring*nek egy véleményét is, mely
merven filozófiaellenes volt. Kimutatja továbbá azt is, hogy a Kautsky szerkesztette
Neue Zeit egész vonala mennyire filozófiaellenes.

Ezzel a II. internacionálás felfogással száll szembe Lukács is. Programatikusan már
az első tanulmány is, mely az ortodox marxizmus védelmében szól. A könyv egésze
— talán az előbbiekből érthetően — a revizionizmussal szemben az ortodoxiát védelmezi,
és ennek megfelelően központi kategóriái a totalitás, a folyamat, az összefüggés, a társad-
almi viszonylat és központilag bíralt kategóriái a részlegesség, a tényszerűség, az egy-
szerű egymásutániség stb. De bármennyire kétségtelen Lukács szubjektív jó szándéka,
végeredményben életének legelhibázottabb könyvét írja meg a *Történelem és osztálytudat*-
ban. Innen áll elő a már bevezetőben jelzett dráma: a hegellianus filozófiai alapokon, a
tradíciók védelmének alapján akarja megérteni a Nagy Októberi Szocialista Forradalmat.

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a könyvnek ne lennének rendkívül érdekes
részleteredményei. Elég lesz a már említett totalitáskategóriára hivatkozni. Ennek a
kategóriának valóban perdöntő jelentősége van a marxi életművön belül, hiszen annyit
jelent, hogy a társadalmi változásokat nem lehet úgy elképzelni, mint részleges változá-
sokat, nem lehetséges a társadalmat egy mozzanatában előrelendíteni és egyúttal más
mozzanatokat konzerválni. Nemcsak alap és felépítmény általános viszonyáról van szó,
hanem magán az alapon vagy felépítményen belül keletkező változások lehetőségeiről is
kihatásairól is. A totalitás kategóriája tehát elsősorban ezt jelenti, ami egyet jelent azzal
is, hogy a statisztikai módszerek önmagukban nem jelenthetnek teljesértékű módszereket,
és azt is jelenti, hogy az elmélet és a gyakorlat kispolgári mervé ellentétének semmiféle
értelme nincs. Lukács érdeme az, hogy világosan megmutatja: Lenin mennyire nem
ragadt benne a statisztikai módszerekben. Lenin az imperializmus összmozgásának és az
orosz helyzet totalitásának figyelembevételével indult ki. Leninnél természetesen az
elmélet és gyakorlat egysége, mégpedig dialektikus egysége nyilvánult meg, és Lukács,
mikor ezzel kapcsolatban Leninre hivatkozik, szükségképpen túllép saját régebbi állás-
pontján, és legalábbis érinti elmélet és gyakorlat dialektikáját ezen a totalitáson belül.
Ígaza van Lukácsnak akkor is, mikor a szociáldemokrácia fő hibáját elméletileg a totalitás
elhanyagolásában látja, s ennek alapvető elemét a gyakorlat kikapcsolásában jelöli meg.
A szociáldemokrácia „reálpolitikája”, elmerülése a taktikában ténylegesen lemondás a
forradalmi praxisról. Így nem véletlen az, hogy a szociáldemokrata praktikizmusa az
elmélettől teljesen elszakad, és így felbontja a totalitást. Természetesen a totalitással
kapcsolatban is felmerülnek már az imént jelzett problémák. Lukács a gyakorlatot, a
bolsevikok forradalmi gyakorlatát a totalitás alapvető mozzanatának tartja, és éppen
ebből akarja megmagyarázni az elmélet és a lét, az emberi valóság problémáit. De bár-
mennyire totalitást is jelent ez a gyakorlat, mint gyakorlat szintén folyamat. A lét
objektív helyzetét soha sem az egy-két éves vagy akár évtizedes gyakorlat világíthatja
meg, hanem csak a világtörténelmi gyakorlat, mely nem évekkal és évtizedekkel mérhető.
Lukács a totalitás összes elméleti problémáit megoldottnak akarja látni a gyakorlat révén,
a valóság lényeges tendenciái, feltevése szerint, már átmentek a proletariátus forradalmi
gyakorlatába, holott ez a gyakorlat az adott világtörténelmi pillanat leglényegesebb
tendenciáit ragadta meg csupán, és így gyümölcsöző talajt készített elő a későbbi praxis,
a valóság más tendenciáit is realizáló forradalmi gyakorlat számára. A kérdésnek ez az
oldala már elkerüli Lukács figyelmét.

Jellemző ebből a szempontból, hogy Lukács elválasztja egymástól, mégpedig merev módon a természet és a társadalom kategóriáit, az előbbieket metafizikusaknak, az utóbbiakat pedig dialektikusaknak tartva. Mindez azt jelenti, hogy a totalitás kategóriáját is kénytelen leszűkíteni a történelem ismeretére és a történelmi önmegismerésre, holott a valóságban minden osztály, de különösen a proletariátus történelmi önmegismerése elválaszthatatlanul össze van kötve a valóság egészének megismerésével. Itt József Atila sokkal filozófikusabb, mint ennek a könyvnek Lukácsa, mikor ezt mondja: „Földre sütöttük szemünk, s kinyílt a földre zárt titok.” Így Lukács szembefordulása az opportunizmussal elméletileg, féloldalas. Noha a módszer fontosságát a statisztikummal és a rendszerszerű felfogásokkal szemben helyesen hangsúlyozza, képtelen a módszertan jelentőségét a maga egészében megrajzolni. A filozófia ilyen módon leszűkül nála egy, a megismerés általános törvényeitől elszigetelt történelemfilozófiára, és a totalitás kategóriájának igazi köre és dialektikája nem rajzolódik ki. A totalitás felfogása nála egy nem totalitáson alapuló világképbe ágyazódik be.

Ez az oka annak, hogy a *Történelem és osztálytudat* csak szubjektív szándéka szerint tekinthető marxista műnek. Ha az elmélet és gyakorlat összefüggését a totalitás kategóriájának figyelembevételével vetjük fel, akkor problémává válik a tudatosság mértéke. Kérdés ugyanis az, hogy mennyire tudatosak az emberek, mikor egyénileg vagy történelmileg cselekszenek. Mennyire tudatosak az osztályok? Ha elméletet és gyakorlatot közvetlen egységnek fogjuk fel, akkor fennáll az a veszély, hogy a hamis tudat mozzanatának jelentőségét kikapcsoljuk. A hamis tudatot azonban mint egy totalitás részét nem lehetséges egy részletfilozófiai aspektusból áttekinteni. Különösen pedig nem lehetséges a hamis tudatot pusztán az elmúlt történelmi korszakok jellegzetességének megítélni és fel nem vetni azt a problémát, hogy a proletariátus osztálygyakorlatában — minőségileg más módon, a helyes történelmi tudatnak alárendelt elemként — része van a hamis tudatnak is.

Ha a hamis tudatot csak úgy vizsgáljuk meg, mint Lukács teszi, akkor ennek pusztán történelmi eredőit a történelmi helyzetből fakadó osztálykorlátokat vehetjük tekintetbe, s ez pusztán a kérdés egyik oldala. Mellőznünk kell ilyenkor a dialektikus materializmus általánosabb természet- és valóságismereti kategóriáit. Így az egész könyvet áthatja a praxis — a pragmatizmusénál jóval általánosabb — valóban ontológiai felfogása és a forradalmi praxis igazolása, de a szerző csupán a hamis tudat egy mozzanatát képes elemezni, nem pedig a hamis tudat szűkülésének és időnkénti tágulásának folyamatát a történelmi fejlődés során. Ugyanígy kívül esik látókörén az a probléma is, hogy a hamis tudat adott esetben — s nemcsak azért, mert a forradalmi praxissal véletlenszerűen összekapcsolódik — a forradalmi praxis bnoelül rendkívül mély pozitív funkciót tölt be.

A hamis tudat differenciálatlan és pusztán történelmi megítélése más kategóriális tévedésekbe ágyazódik bele. Igaza van Georg Mendének, aki úgy sejtí, hogy ez a tanult mány kiindulópontot és vitaalapot jelenthetett később Heidegger számára. Mende azt írja: „Minden szubjektumról alkotott eszme ontológikus szükségszerűséggel terem meg egy szubjektív tendenciát, bármennyire védekezzék is a lelki szubsztancia és a tudat eldologiasodása ellen.” Ezek után Heidegger idézi, aki így ír: „Tudjuk már, hogy az antik ontológia dologi fogalmakkal operál, és fennáll az a veszély, hogy eldologiasítja a tudatot.” (L. Georg Mende: *Studien über Existenzphilosophie*. Berlin 1956. 155. o.).

Az összefüggés a Lukács-féle szubjektivizmus, vagyis a hamis tudat lehetőségének tagadása a proletariátus tudatos mozgalmán belül és a heideggeri ontológiaellenesség között, mely a tudatot a reális világ eldologiasító határaitól félti, rendkívül kézenfekvő. Így Lukács műve gondolatilag megalapozza a heideggeri utat már ebből a szempontból is. (Ez nem jelenti, hogy Heidegger nem társított más, hasonló tendenciákat ehhez a gondolathoz.)

4.

A reális összefüggés itt azon alapul, hogy Lukács a hamis tudat kategóriáját azért képtelen elemezni, mert összekeveri az eldologiasodás, a tárgyiasság és az elidegenedés fogalmait. Lukács maga is fölismeri ezt, mint *Mein Weg zu Marx* c. tanulmánya mutatja, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* elolvasása után. Ez a marxi munka ugyanis már élesen elválasztotta egymástól a tárgyiassodás, eldologiasodás és elidegenedés fogalmait, és bírálta összekeverésüket. Lukács azonban minden dologisáiban — tehát nemcsak a felszínes empiriában, hanem az emberi intézmények dologi voltában is — olyan tendenciát lát, mintha itt már közvetlenül elidegenült jelenségekről lenne szó. Nem véletlen tehát, hogy ekkori művének központi kategóriája az eldologiasultság, mellyel szembe-

állítja a tudatos praxist. Ez Heideggernél továbbfejlődik, nála már az ember teremtette tárgyi világ emberi lehetőségei is homályba merülnek, és az ember mint individuum a tőle idegen valósággal kerül szembe.

Amíg a filozófia nem abból indul ki, hogy megvizsgálja a valóságos munkafolyamatot, melyben az ember és természet valóságos anyagcseréje zajlik le, addig szükségképpen éppen arra a „kettősségre” kényszerül, mely ellen Lukács hadakozik. Kénytelen elszakítva szemlélni egymástól embert és természetet, társadalmat és természeti viszonyokat. Lukács a leghatározottabban tagadja ebben a művében a természet dialektikáját, és a dialektikát csupán a történelmi mozgás sajátjának tartja. S itt nem pusztán a dialektika kérdéséről van szó általában, hanem arról, hogy Lukács számára a természet és a társadalom, ember és objektív dologi világ két teljesen heterogén dolog vagy pedig a heterogenitást pusztán szubjektíve oldja fel. Ennek következtében nem lehetséges számára a dologiaság valóságos elemzése, nem mutatja meg, hogy egyszerűen intézmények objektiválódása is — s ez kétségtelenül a szubjektív akaratoktól való relatív elszakadással jár — az emberi társadalom szükségszerű és a fejlődést sok tekintetben előrevivó mozzanata. Ennek következtében nem lehet azután a dologi világot tükröző tudat belső ellentmondásait feltárni, és így a tudat egészét Lukács belesüllyeszti — amennyiben ez a dologi világ visszatükrözése — az elidegenedétség módján felfogott hamis tudat kategóriájába.

Az elidegenedés és az eltárgyasodás közötti különbség evidens. Az objektiváció a valóságos emberi munka pozitív terméke. Az emberi tervek, szándékok a tevékenység, a munkatevékenység folytán tárgyi alakot öltenek. Ugyanígy a társadalmi intézmények (pártok, klubok stb.) szintén az emberi tevékenység tárgyi alakot öltött termékei. Mint-hogy azonban Lukács a tárgyi világot a maga praktikus dialektikája szempontjából gyanúsnak tartja, az objektivizáció folyamatát is helytelenül fogja fel. Ezt a folyamatot is negatív jelenségnek tartja az emberi fejlődés és tudat szempontjából. A valóságban az objektiváció nem elidegenedés. Természetesen a tárgyiaság talaján és különösen az intézmények dologivá válásának talaján (az exekutívák és a tagság akarata közötti divergencia mutatja ezt időnként) létrejöhet az elidegenedés. De nem feltétlenül jön létre. Lukácsnak ez a módszere azonban, mely a tárgyi világot, s így a természetet is metafizikusan merevnek tartja, él mindmáig. Arra, hogy az egzisztenciálfilozófia hogyan indult ki e téren Lukácsból, már az előbbiekben utaltunk, s most ezt kiegészítjük azzal, hogy a *Történelem és osztálytudat* nem véletlenül foglal el középponti helyet Lucien Goldmann és Sartre gondolatkörében. Sartre nyilván szintén a Lukács megfogalmazta álláspontból indult ki, mikor a *Lét és semmi* elején hangsúlyozza: valóságnak csakis az ember teremtette valóságot tekinti, és nem fordít filozófiailag figyelmet a nem ember teremtette valóságra.

Mindezzel nem állítjuk, hogy a dologivá válás nem sokkal negatívabb jelenség, mint az objektiváció. Az előbbi magának a munkafolyamatnak nem célja közvetlenül, az utóbbi viszont a munkafolyamat közvetlen célja és lényege. A civilizált társadalomban azonban az eldologiasodás szükségszerű, hiszen az intézmények immanens önmozgása a modern korban szükségképpen eltérést mutat az intézmények tagságának szubjektív szándékaitól. Így tehát a közvetlen demokrácia totális és mindenre kiterjedő lehetőségének megszűnésével az eldologiasodás kiküszöbölhetetlen társadalmi fenoménná vált. (Ez nem annyit jelent, hogy egy-egy üzemszervelet vagy brigád közvetlen demokráciája lehetetlen lenne).

Az a hegeli és engelsi tétel, mely szerint a megteremtett dolgok teremtőjüktől független életet kezdenek, a modern korban teljes mértékben igazolódik. Még inkább igazolódik, mint a múltban. S vonatkozik ez nemcsak a technikai fejlődésre, ahol az eltárgyasodott emberi gondolat eszközökbe merevedve beláthatatlan új mozgást kezd. De nem is csak a kapitalizmus gazdasági életére vonatkozik ez, ahol a Balzac *Elvesztett illúzió*kjában ábrázolt váltó önmozgása emberi életeteket dönt romba. Vonatkozik ez a még oly demokratikus, sőt szocialista intézményekre is, s ezekkel kapcsolatban sem lehet mellőzni a hamis tudat imént jellemzett alapvető szerepét. Így az eldologiasodás annyit jelent, hogy a személyes viszonylatok helyén intézmények és személyek viszonya jelenik meg. Intézmények és személyek viszonya természetesen ismét visszavezethető emberek közötti viszonylatokra, de kétségtelen, messianisztikus illúzió azt hinni, hogy az elméleti visszavezetés egyúttal a valóságnak is közvetlenül megfelel. Az eldologiasodás munkaszervezésben, munkafolyamatban éppen úgy fellép, mint egyéb társadalmi intézményekben és folyamatokban, mivel kétségtelen, hogy van differencia a munkafolyamatban résztvevők személyes elképzelése és a munkaszervezés objektív útja között. A francia forradalmi konventtől a bolsevik szakszervezetekig tagadhatatlan, hogy ez az önálló dinamika fellépett. S noha a társadalmilag haladó intézmények nagy részében és a szervezési folyamatokban az emberek személyes érdekei és kapcsolatai objektiválódnak, az eldologiasodás mégis elkerülhetlenné válik.

Mindezzel nem állítjuk azt, hogy az eldologiasodást kritikátlanul kellene felfogni, és kétségtelen, hogy Lukács kritikájában jó adag igazság van. Az eldologiasodás ugyanis tartalmaz negatív vonást. Az eldologiasodás mindenütt kettős lehetőséget rejt magában. Az egyik lehetőség a dologiság adott lehetőséghez képest gyakorlati feloldása, személyes viszonylatokban. Ez a feloldás nem szünteti meg a dologiságot egészében, hanem pusztán a dologiság személyes viszonylatokká való visszaváltoztatásának tendenciavonalát jelenti. A másik lehetőség viszont — s itt van az eldologiasodás veszélye — a dologiság elidegenedéssé váló éleződése.

Mit jelent az elidegenedés az eldologiasodáshoz képest? Az objektivációs folyamat megteremtí az objektumokat. Az eldologiasodás ezeket az ember által teremtett tárgyakat elszakítja teremtőjük szubjektív akaratától, az intézményeket relatíve függetlenné teszi a bennük megtestesült társadalmi érdektől. Ha most már ezek az eltérések megmerevednek, akkor nemcsak az alkotástól, az alkotó szándéktól eltérő módon is kezdenek funkcionálni az objektumok, hanem lényegileg az alkotó szándékkal szemben, sőt mi több, magával az alkotóval szemben funkcionálnak. Az elidegenedés jelensége tehát annyit jelent, hogy az ember felett úrrá válnak saját teremtényei, mint tőle idegen hatalmak. Így válik a munkásosztály teremtette anyagi gazdagság tőkévé, mely biztosítja a munkásosztály elnyomatását. Tehát a munkásosztály teremtette anyagi javak áruvá változása jelenti e folyamat első két lépését, a tárggyá és dologgá változást, és az áru dologi jellegéből az áru tőkés felhasználása következtében kifejlődő tőkefelhalmozás az árutömeg, illetve pénztömeg tőkévé merevedése az elidegenedés lényege.

Mindez csupán az alapvető jellegzetességeket írja körül, s itt nem akarjuk ezeket a kategóriákat mélyebben tárgyalni. Viszont ez a vázlat azért fontos, mert az eldologiasodás és elidegenedés kategóriáinak elegyítése lehetetlenné teszi a valóság reális és nem utópisztikus felmérését. Maga a valóság produkál ugyanis olyan jelenségeket, amelyekkel kapcsolatosan az említett kategóriák megkülönböztetése nélkül a totalitás válik elemezhetetlenné. Így tehát Lukácsnak az az utópisztikus felfogása, mely a hamis tudat proletár gyakorlatban való feloldásával kapcsolatos, mélyen összefügg azzal, hogy Lukács a dologiságot mint objektív tényt egyszerűen képtelen értékelni. Így mindaz, ami a dologiság kategóriájához tartozik, pusztán negatívummá válik számára — beleértve ebbe a dologiság összes tudati tükrözéseit, pl. a pragmatizmust is — egyúttal viszont a proletár gyakorlat szerinte, legalábbis akkor, ha a következő láncszemet tudatosan felismerik, a dologiságtól független és hamis tudat mentes gyakorlat.

Mindez összefügg azzal is, hogy Lukács a természeti valóságot metafizikusnak tartja. A természet magától értetődő módon tárgyi, dologi formában jelenik meg nemcsak az egyes ember, hanem a társadalom előtt is. Minél objektívebbnek, tárgyibbnak, dologibbnak látjuk, annál inkább használható fel az ember céljaira. Így a természet az eldologiasodott (vagy eldologiasodásként jellemzett elidegenedett) intézményekkel kerül egy színvonalra Lukácsnál. Ezzel az objektivitás minden fajtája megszűnik gondolatmenetben, legyen az természet vagy az osztálytársadalom létrehozta intézmény, és megmarad a technika, valamint ennél sokkal konkrétebb módon egy messianisztikus voluntarista proletárgyakorlat, mely a valóság démiurgoszává lesz.

Ez természetesen összefügg a bürokrácia gyűlöletével is. Lukács erről így ír: „A modern bürokrácia problémáját ebből az összefüggésből érthetjük meg. A bürokrácia hasonló alkalmazkodást jelent a kapitalista társadalom élet- és munkamódjához és ennek megfelelően az általános ökonomiai és társadalmi feltételekből eredő tudathoz, mint ahogy ezt az egyes üzemi munkákkal kapcsolatban állapítottuk meg.” (Geschichte und Klassenbewusstsein, 110. o.). Itt Lukács szubjektív indítéka a bürokratizmus elleni küzdelem. Ez természetesen helyes, és legalább olyan helyesnek bizonyult ez a Leninnél is jelenlevő tendencia a szociáldemokrata bürokratizmusmal szemben, mint később a dogmatista bürokráciával szemben. A bürokratizmus azonban nem vezethető le az eldologiasodásból, noha gyökerei a társadalmi folyamat ezen etapjába nyúlnak vissza. Ha egy párt nemcsak tagjainak érdekeit és azokat az osztályérdekeket fejezi ki, melyeket kifejezni hivatása, természetesen még mindig teljesítheti feladatát. Ha azonban, mint ezt a szociáldemokrácia egyes pártjainál tapasztalhatjuk, a pártbürokrácia öncéllá lesz, akkor elidegenedési jelenségről van szó. Mondanunk sem kell, hogy mindazok, akik a fiatal Lukácsból indulnak ki (pl. Lucien Goldman), éppen az eldologiasodás és elidegenedés összemosására támaszkodnak, és ezen az alapon válnak szkeptikussá mindenféle szervezettel szemben.

Mindez — Lukács eddig említett hibái és erényei — visszavezethető a hegelianus alapkonceptióra. Lukács azért nem ismeri fel a hamis tudat szerepét a hamisítatlan proletármozgalomban, azért keveri össze az eldologiasodást és az elidegenedést, mert ontológiai és ismeretelméleti alapkonceptiója hegelianus. A hegeli alapon a valóságban a

szubjektum és objektum egységét akarja megadni. Hegelnél a szubjektum és objektum egysége annak a következménye volt, hogy a természeti világban csupán a világszellem elidegenedett formáját látta. Hegel szerint a valóságban elidegenedetten megjelenő világszellem nem más, mint a szubjektum átváltozott formája. Az emberi fejlődésben, az öntudat haladásában Hegelnél elérkezik az a pont, mikor az emberi szellem a világban önmagára ismer. Így az objektum visszavetetik a szubjektív szellembé. Hegelnél a természeti valóság ezért szükségképpen valami tökéletlen és nem kifejezett dolog. Ezért a természetet dialektikátlannak tartja. Legfeljebb a szellem dialektikus árnya vetődik rá a természeti elidegenültségre. De ebből az idealista konstrukcióból az is következik, hogy az egész objektivitás a szellemhez képest elidegenedett. Következésképpen a világszellemhez való viszonyban Hegelnél értelmetlen megkülönböztetni a tárgyiaságot, az eldologiasodást és elidegenedést. A központi kategória az elidegenedés maga. Mi a különbség Lukács és Hegel konstrukciója között? Hegelnél végül is a hegeli filozófia állítja helyre szellem és anyag, szubjektum és objektum eleve tételezett, de elidegenedetségekben elhomályosult egységét. Lukács elveti az idealista konstrukció kiindulópontját. A valóságban nem a szellem elidegenedését látja. Viszont elfogadja a természeti valóság nem-dialektikus voltát, törvényszerűségeinek a társadalmiakhoz képesti alacsonyabbrendűségét. Ezzel sokkal közvetlenebbül jut a hegeli eredményhez, mivel a dialektikát csak a társadalom vonatkozásában tartja érvényesnek.

5.

Innen következik a második lépés. Ő is kénytelen azonosítani az objektivitást elsősorban a dologiaságot, és az elidegenedést. Minthogy azonban a baloldali etika, valamint a Hegelnél feltétlenül materialisztikusabb szándék következtében tarthatatlan volna az, hogy a szubjektum és objektum azonossága pusztán filozófiai legyen, itt más következtetésre jut. A szubjektum és objektum hegeli teoretikus azonossága helyén, melynek logikája a hegeli rendszeren belül vitathatatlan, új elem jelenik meg. A szubjektum és objektum azonosságát nála a proletariátus forradalmi praxisa jelenti. S hogy lássuk, mennyire nem csupán Lukács álláspontja volt ez, felidézzük Révay József *Das Problem der Taktik* című cikkét (I. Kommunismus I. 46—49. szám), e szerint is a proletariátus „a társadalmi fejlődés identikus szubjektum-objektuma”.

Nemcsak utópisztikus ez a Lukács és Révai képviselte álláspont, hanem káros is. A hegeli filozófia marxista kritikájának ugyanis két sarkalatos pontja van. Az egyik az idealista kiindulópont kritikája. A másik a rendszertan kritikája, mely az előbbivel szorosan összefügg. Ha ugyanis a szubjektum és objektum azonosságát tesszük fel, akkor végtelen fejlődés nem lehetséges, hanem ez lezáródik a hegeli filozófiával. Így a hegeli filozófiában az a dialektika, mely eddig a történelem mozgatójának bizonyult, szubjektum és objektum dialektikája, látszólag degradálódik, és végül is teljességgel megszűnik.

Mennyiben vonatkozik ez Lukácsra és a Lukácséval egyívású álláspontokra? Lukács is annyira megy a dialektikában, hogy végül is a dialektikát szünteti meg. Nála a proletariátus mozgalmában esik egybe szubjektum és objektum, de ez nem változtat a fejlődés megszüntetésén, hiszen ha ez az ellentét nem létezik többé, ha ebből következőleg a hamis tudat megszűnik és az eldologiasodás feloldódik, akkor eljutottunk egy olyan Kánaánba, melyhez képest a chiliasmus és a vallásos messianizmus Kánaán-világa problémákkal telített világ. S noha Lukácsnak igaza van abban, hogy Lenin a II. Internacionálé teoretikusaival szemben „újra felfedezte a marxizmus praktikus magját” (I. Geschichte und Klassenbewusstsein, 216. o.), mégis filozófiájában nem a marxizmus praktikus magva fejeződik ki, hanem az októberi forradalom praxisának félreértett, messianisztikus apológiája. Igazolja a szocialista forradalmat, de a későbbi fejlődést, legalábbis elvileg nem feltételezi már, és így Lukácsnál is már megtörtént események ideológiai tükrét kapjuk, mint Hegelnél.

Mindez persze nem jelenti azt, hogy Lukács könyvének ne volnának meg a termékeny, e könyvön túlmutató ellentmondásai. Elég lesz megemlíteni azt, hogy érinti a proletariátus hamis tudatának problémáját is, sőt ennek elemzésére is kísérletet tesz. Ezt a hamis tudatot azonban csupán szociáldemokrata megjelenési formájában képes megérteni, kommunista megjelenési formáját viszont már nem érintheti — a szubjektum-objektum azonosságáról szóló elmélete ugyanis elzárja a perspektívákat a valóságos elemzés elől. Egyfelől tehát tételez egy proletariátust, mely feltéve van hamis tudati elemekkel, másrészt tételezi ezt az osztályt mint ezektől praxisban megszabadult osztályt és így a történelem non plus ultráját. Annyiban túllép Hegelen, amennyiben megállapítja, hogy a tudati torzulás fennállhat a proletariátusnál is, tehát saját korában is. Annyiban

azonban visszalép Hegelhez képest, hogy egyszerre tételezi a hamis tudatot és a fejlődés csúcását is. Látható, hogy ebben a messianisztikus szektarianizmus legtömörebb megfogalmazását kapjuk. A proletariátus adott fejlettségét — még ha látja is a szükségszerű torzulások egy részét — Lukács fel akarja stilizálni az abszolút tökéletesség fokára. Filozófiailag mint Hegelből kritikátlanul kiinduló elgondolásban itt Lukács ahhoz az abszolútumhoz jut el, melyet ő maga kritizál. A lényegen nem változtat az, hogy Lukácsnál az abszolútum nem az isten, nem is az istenné változtatott ember, mint Feuerbachnál, nem is az istenné mitologizált emberiség, mint a polgári filantrópiában, hanem a hasonlóképpen istenné vagy démiurgosszá mitizált proletariátus. Így Lukács egész vitája az abszolútum ellen, az abszolút és relatív polgári eltorzításai ellen, sőt a feuerbachi antropológiai felfogás ellen is, egyoldalú. Az osztályt teszi meg azzá az elemmé, amely másutt istenként „emberiség”-ként stb. jelentkezett.

A szubjektum-objektum azonossága Lukácsnál nem idealista szándékokból jön létre, de idealista jellegű marad. Jellemző, hogy lét és tudat viszonyáról úgy nyilatkozik, mint Rickert, aki a tudatnak a létből való levezetését megfordított előjelű platonizmusnak tartotta. Az idealizmus és materializmus állítólagos meghaladása a szubjektum és objektum azonossága jegyében Lukácsnál is az abszolútumhoz vezet, ami legjobb jele e meghaladás látszólagosságának, voltaképpeni idealista tartalmának. Igaz, Lukács a proletariátus harcát idealizálja, ez azonban a módszertan idealista jellegén nem változtat. A könyv értéke az, hogy megkísérelte a szociáldemokrata ideológia a szűk praktizmus meghaladását, de ezen értéke ellenére is Lukács élete legelhibázottabb művének az előbbiek alapján a *Geschichte und Klassenbewusstseint* kell tartanunk. Ezzel nem állítjuk, hogy a Lukácsot alacsonyabb elméleti színvonalról kritizálóknak, mint pl. Gyeborinnak és Rudas Lászlónak teljes mértékben igazuk volt. Kritikájuk relatív jogosultságát azonban az előbbiek bizonyítják. Ezekután Lukács feladata az volt, hogy ebből a zavaros idealizmussal kevert messianisztikus szektarianusságból kivergődjék. Ebből el kellett jutnia a marxista analízis szintjére.

Az etikai baloldaliság lassan tehát kezdte áthatni Lukács ismeretelméletét, de az idealista maradványok újból és újból akadályozták azt, hogy az etikailag megkövetelt és igényelt forradalmiság filozófiájának egészét áthassa. S ismételjük, nemzedéki probléma volt ez. Az imperializmus korának kiábrándultsága a polgári értelmiség legjobbrait elvezette oda, hogy a proletariátusban vagy legalábbis baloldali népmozgalmakban lássa a kivezető mozzanatot. Ez a generáció igyekezett is azonosulni ezekkel a népmozgalmakkal. De annyira azonnalra, annyira „rögtönre” várta a megváltást, annyira nem tudta áttekinteni a fejlődés szükségszerű kerülőútjait, hogy ezeket a népmozgalmakat messianisztikus módon interpretálta. A messianisztikus interpretáció pedig a valóságos nehézségek és kerülőutak, vagyis az objektivitás, mégpedig néha keserű objektivitás mellőzése mindig konzerválja az idealista ismeretelméleti alapokat. Sőt nemcsak konzerválja, szüli is őket. A „tökéletesedett bűnösség” imperializmus által teremtett rossz állapotából való kijutás nem elméleti kérdés csupán. Ezt Lukács és nemzedéke helyesen ismerte fel. Nem is néhány év gyakorlatának kérdése, hanem rendkívül szívós, hosszadalmas, kitérőkkel és visszaesésekkel tarkított út. Aki ezt nem veszi figyelembe, aki a praxist nem világtörténelmi folyamatnak fogja fel, nem lenini módon fogalmazza meg az elméleti kérdéseket, utópiát teremt és az utópiát, a messiásvárást csakis idealista elmélettel támaszthatja alá. Lukács nagy érdeme, hogy ebből a zsákutcából jutott ki a későbbiekben és a valóságos fejlődés buktatóinak és előremutató mozzanatainak dialektikus elemzőjévé vált.

Hermann István

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Ungvári Tamás: Modern tragikum — tragikus modernség¹

Nagyigényű vállalkozás Ungvári Tamás könyve. Szerény címe nem árulja el, hogy a görög, az Erzsébet-kori és a mai tragédiák lényeges belső és külső formai kategóriáinak vizsgálatát vállalja amellett, hogy végső szándéka a modern tragikum elemzése. E munka jelentősége és felelőssége megnő, meggondolva, hogy átfogó marxista igényű felmérést ebben a tárgyban csupán Almási Miklós *A modern dráma útja* (Gondolat, 1961), illetve Jurij Borev *A tragikum* (Kossuth, 1965) c. munkája végzett.

Ungvári tragikumelméletének problematikussága az alapvető szerzői szándék — a „szigorúan teoretikus munka” — és a tárgyalásmód javarészből — a szakképzett, intelligens idegenvezető attitűdjével történő — irodalmi kalauzolás jellegének ellentmondásában van.

Elemzéseinek főleg a XX. századi tragédiákra, tragikomédiákra vonatkozó részei alaposak és biztosak, sokhelyütt viszont, bár úgy tűnik, mintha a tárgyalt anyag kiterjedése tenné lehetetlenné a fokozottabb intenzitást, egyes problémák, mint például a katharzis differenciáltabb, hangsúlyozottabb tárgyalását, ez a biztonság, a metaforákban bővelkedő tudományos nyelv az elmélyedés hiányát takarja.

A szerző előző tanulmánykötete — *Az eltűnt személyiség nyomában* — is bizonyítja, de itt is kiderül, hogy az elméleti problémáktól távolabb eső, szakmai erudíciót megkívánó konkrét elemzései igen értékesek. Értő kézzel bizonyítja a belső formai kategóriák elsovadását és a külsők eluralkodását Beckett, Ionesco, Wilder és mások drámaiban, így a tragédia tragikomédiává levését és fokozatos lehetetlenülését a világot abszurdnak felfogó világnézet alapján. Ezzel az irányzattal szembe állítja O'Neill, Miller, Brecht művészetét és a szocialista dráma kezdeményezőinek Trenyovnak, Gorkijnak munkásságát mint kivezető utat.

Ungvári elméleti fejtegetéseinek gerincét Lukács György fiatal kori műve, *A modern dráma útja*, és Peter Szondi *Theorie des modernen Dramas* c. műve adja. Tárgyalásmenete a tragédia fő belső és külső formai kategóriáit veszi sorra, ugyanakkor ezek történeti differenciálódását, átalakulását, végül eltűnését mutatja ki a görög, az Erzsébet-kori, a XIX. század végi polgári, majd a XX. századi nyugat-európai tragédiákon: a műfaj elméletét a műfaj történetén belül tárgyalja. Könyvének első fejezete az összehasonlító irodalomtudomány eredményeit felhasználva a dráma magvát alkotó történeteket, az ókori mítoszokat és a későbbi toposzokat elemzi. Számuk korlátozott, és „a szubsztanciális végső viszonyok hordozói... az emberiség örök, minduntalan ismétlődő, a történelem végtelen körforgásában újra fölbukkanó helyzeteit ábrázolják” a tragédiáirók újratereztetésében. Említi ugyan Ungvári, hogy a dráma az egyetemes történelmi válság szülötte, de itt a mítosz és toposz belső differenciálódására, a polgári korszak új toposzteremtési kísérleteire, illetve ezek szükségszerű voltára nem mutat rá, s így ezek történelem felett élésére terelődik a hangsúly.

Könyvének harmadik fejezetében — Zárt világ és szükségszerűség — Ungvári a szükségszerűséget mint rombolót, démonit láttatja a nietzschei, „dionüszoszi” elem értelmében, a szabadságot pedig az ez ellen belső jogosultsággal szembeállónak és elbukónak tételezi (a nietzschei „apollói” elem). A harmóniát tehát a diszharmónián keresztül teremti meg a tragédia: „A félelem és részvét ébresztette élmény által, mint Hegel megfigyelte, a megbékélés érzete támad.” Ezelőtt pedig — a diszharmónikus álláspontban — a tragikus hős látomása felidézi „a létezés rettenetének élményét”, „a végzetes erők csapdájába jutott, gyenge, elhagyatott ember rémületét”.

¹ Gondolat, 1966. 334 o.

A drámai szükségszerűség és szabadság vázolt konfliktusában és a végső „kibékítésben” Ungvári Hegelt nagymértékben leegyszerűsíti, és így fogadja el. Lukács György a Marx, Engels és Lasalle Sickingen-vitájáról írt cikkében, valamint Mihail Lifsic a *Marx és az esztétika* c. könyvében rámutat arra, hogy Hegel nem alkothatta meg a tragikum olyan elméletét, amely egy új világ keletkezésének forradalmi folyamatára épül, és a megbékélés morálja szükségszerűen következik nála az új világhelyzetből. Hegelnél a szükségszerűség által elnyomott szabadság csupán a végeredmény, és ahogy a szerző *A tragédia elmélete (Hegel és Marx)* c. fejezete részletesen tárgyalja, a szükségszerűvel mint általánossal a szabadság, a különös szembeszegülése nem eleve reménytelen. Hegel a kiindulásában nem a kategorikus imperatívusz formájában jelentkező társadalmi szükségszerűséget s az ezzel szembe szegülő és elbukó szenvedélyt kontrasztálja, hanem a szükségszerűségben belül diszkriminál.

E fejezet hibája, hogy a szabadság a szükségszerűséghez képest minden állított belső jogosultsága ellenére is az eszmeivel egyenlősül, mely a valósággal szemben szükségszerűen alul marad. A „rettegés”,

a „létbe való bevetettség” hangsúlyozása itt az elemzést szintén ebbe az irányba vezeti, és e gondolatsorban Ungvári nem tud a hegeli konklúziótól megszabadulni.

Az *elmélet tragikum* c. fejezetben Ungvári azt a felfogást kritizálja, mely magát a létet tartja tragikusnak, és nem látja lehetőknek a tragikum megvalósulását ilyen világnézet alapján. A két fejezet értelme között felredezhető ellentmondás ismét esszéizálásból ered, mely fogalmi élesség helyett tetszetős terminológiákat használ átgondolatlanul.

Sajnálatos, hogy a szerzőnek nem maradt ideje könyve végén korunk tragikus lehetőségeinek kifejtésére, csupán arra, hogy absztrakt módon kijelentse: „A jövő különben is tragikum és tragédia kiváltásos birodalma.” Az előző elemzések alapján arra kellene gondolnunk, hogy a jövő tragédiájához tragikus jövőre van szükség. Könyvének egészséges szemlélete az olvasót nem jogosítja föl, hogy a szerző ilyen következtetését tételezze fel, viszont itt a tragédia fennmaradásával kapcsolatos kétségekre olyan optimista választ kapunk, mely e drámai formának a könyvében megalkotott fejlődésvázlatából nem vonható le.

Losonczy István

A természettudományok fejlődésének alapvető törvényszerűségei¹

Karpov könyve egyike azon műveknek, amelyek a természettudományoknak a társadalom életében betöltött egyre jelentősebb szerepét felismerve megkísérlik felkutatni ennek a szerepnek legalapvetőbb törvényszerűségeit. A bevezetésben a szerző a tudomány meghatározásának problémáival foglalkozik, és itt helyesen hangsúlyozza, hogy ennek egyik legalapvetőbb kritériuma a tudomány rendszer-jellege. Ennek alapján cáfol meg olyan nézeteket, amelyek szerint a tudomány egyidőben keletkezett az emberi társadalommal. Karpov kimutatja, hogy bár már a legősibb társadalmakban is megtalálhatók a tudományos ismeretek csirái, ezek az ismeretek még nem alkottak logikailag zárt és ellentmondástalan rendszert, és ezért nem tekinthetők tudományoknak. A szerző szerint az egyes ismeretek tudományosságának kritériuma a különböző tényekben kifejezésre jutó törvények felfedezése, ezért szerinte a természettudomány mint tudományok összessége csak Kopernikus felfedezései óta létezik. Kar-

pov elemzi a tudománynak más társadalmi tudatformáktól való különbözőségét is. Véleménye szerint ez a következő sajátosságokban foglalható össze: az előre látás képessége, a tudományos ismeretszerzés formális struktúrájának minden más ismeretszerzéstől való különbsége, a tudomány akkumulatív jellege (adott korszak tudománya mindig az előző korszak által felhalmozott tényekből és tudományos törvényekből indul ki), és végül a tudománynak az a sajátossága, hogy az objektív valóságot absztrakt-logikai sémákban tükrözi vissza. Mivel a szerző által alkalmazott különbségtevés alapvetően nem ismeretelméleti jellegű s a tudományt nem mint a visszatükrözés egyik formáját állítja szembe a visszatükrözés más formáival, az általa adott kritériumok közül hiányzik az egyik legfontosabb, minden tudomány elvileg de-zantropomorfi jellege.

A könyv első fő része a társadalmi gyakorlattal mint a tudományok keletkezésének és fejlődésének alapjával foglalko-

¹M. M. Карпов: Основные закономерности развития естествознания. Изб. Ростовского университета, 1963, 300 o.

zik. Az ismert marxista tétel mellett — a tudomány fejlődését alapvetően az anyagi termelés szükségletei határozzák meg — Karpov foglalkozik a tudományos kutatás belső, pszichológiai, illetve morális motívumaival is, amelyeket szerinte az eddigi kutatások elhanyagoltak. Ilyen motívumoknak tartja a szerző a társadalmi hasznosságra való törekvést, a tudományos becsvágyat, a nemzeti büszkeséget és mint a legfontosabb morális tényezőt a tudásszomjat. Ennél az elemzésnél meg kell jegyezni, hogy a kétségtelenül helyes kérdésfeltevés mellett konkrét és mélyreható elemzés helyett inkább a különböző tényezőkhöz felsorolását találja az olvasó, ami különösen egy olyan, ismeretelméletileg is fontos kérdésnél, mint a tudásszomj és általában a teoretikus beállítottság problémája, óhatatlanul hiányérzetet kelt.

Ennél sokkal meggyőzőbb a szerző érvelése, mikor azt a kérdést fejtegeti, hogy mi a néptömegek és a tudósegényiségek szerepe a tudomány fejlődésében. Karpov elutasítja azt a polgári nézetet, hogy a néptömegeknek semmilyen szerepük nem lehet a tudomány fejlesztésében, ugyanakkor azonban részletesen cáfolja azt a Szovjetunióban eléggé elterjedt és dogmatikus elképzelést is, amely úgy véli, hogy nincs elvi különbség a tömegek és a tudósok szerepe között a tudományos alkotómunkában. Karpov meggyőzően mutatja ki, hogy ez az érvelés a néptömegek absztrakt felfogásán alapszik. A tudomány létrejöttének egyik alapvető feltétele a fizikai és szellemi munka közötti munkamegosztás. A munka e két fajtája közti különbség a történelmi fejlődés során sem fog eltűnni, és mindig szükség lesz egy olyan viszonylag önálló rétegre, amely kizárólag az anyagi termelés által létrehozott elméleti szükségletek kielégítésével foglalkozik. Az alapvető tudományos felfedezések csak a tudósok munkájának eredményei lehetnek. Karpov szerint a néptömegek szerepe a tudományos kutatásban a következőkben foglalható össze: 1. a kutatáshoz nélkülözhetetlen eszközök előállítása, 2. bizonyos technikai jellegű találmányok, 3. a néptömegek anyagi tevékenysége által felhalmozott tények és problémák mint az általánosítás alapja a tudomány számára. Mintegy kiegészítésként beszél a szerző arról is, hogy a tömegek és kimagasló egyéniségek kölcsönhatása magán a tudományon belül is jelentkezik mint a kimagasló tudósok és a tudományos középkaderek kapcsolata.

A könyv második és egyben fő része foglalkozik a természettudományokban észlelhető alapvető törvényszerűségek elemzé-

sével. Két kérdést emelnénk ki a szerző fejtegetései közül. Az egyik, főleg ismeretelméleti probléma, a tudományos felfedezések logikájának kérdése. Előljáróban Karpov a tudományos intuíció, az „alkotó képzelet” szerepét vizsgálja a tudományos felfedezésekben. Véleménye szerint az intuíció is logikai gondolatsort foglal magába, csak ez „elmosódott” és „rejtett”. A tudományos felfedezések során intuíció és logikai analízis egyidejűleg hatnak, hol az egyik, hol a másik a domináns tényező: „maga az alkotó aktus, a 'be-látás' pillanata sem lehetséges a gondolkodás előzetes nagy logikai munkája nélkül.” Newton csak azért döbbenhetett rá az alma zuhanásának láttán a tömegvonzás törvényére, mert a kérdés már előzőleg is foglalkoztatta, és csak ezért tűnt fel az alma nem mint „zuhanó”, hanem mint a „Föld által vonzott” tárgy.

Van-e a tudományos felfedezéseknek logikájuk? A szerző Popper nézeteivel szemben egy ilyen logika létezését hangsúlyozza. Az alternatív hipotézisek közötti választás nem teljesen önkényes, Karpov szerint itt olyan természettudományos elvek játszanak regulatív szerepet, mint az előző tapasztalatok és tudományos tételek, az okság elve, az egyszerűség és a harmónia elve stb. Végül megállapítja: a tudományos felfedezések olyan objektív logikájuk van, amely független a felfedező személyétől. E logika következő szakaszait különbözteti meg: 1. a szokatlan (paradox) tények megragadása, 2. hipotézisalkotás, 3. egy hipotézis kiválasztása a sok közül, 4. következtetések, 5. a következtetések bizonyítása, 6. a jelenség végső magyarázata.

A másik elemzés inkább tudomány-szociológiai, illetve tudománytörténeti jellegű. A szerző szerint a természettudományok fejlődésének egyik sajátossága a tudomány fejlődési ütemének gyorsulása. Képletekben adja meg ennek a fejlődési ütemnek számszerűleg kifejezhető nagyságát, és megállapítja, hogy a tudományos publikációk, munkatársak és felfedezések száma exponenciálisan növekszik. Polgári nézetekkel szemben, amelyek szerint az emberiség előbb-utóbb „belefullad az információ tömegébe”, hangsúlyozza a kibernetikai gépek nagy szerepét az információ-tárolásban és annak fontosságát, hogy az emberiség végre „megtanuljon tanulni”, megtanulja agyműködése optimális kihasználásának szabályait. Csak felsoroljuk a Karpov által vizsgált további fejlődéstörvényeket: a tudomány viszonylagos önállósága, a nézetek harca a tudományban, a tudományok kölcsönhatása,

a tudományok matematizálása, integráció és differenciálódás egysége, a tudományfejlődés folytonossága, a tudományos forradalmak elkerülhetetlensége és a tudomány és természet kapcsolatainak erősödése.

A mű harmadik része, amely a tudományok szerepét elemzi a társadalom életében, a legkevésbé sikerült, és nem megy túl közhelyeszerű megállapításokon. Főleg olyan fejtegetéseknél érezhető ez, amelyek-

ben a tudomány szerepéről beszél a kapitalizmusban; illetve a szocializmusban.

A könyv egészéről megállapíthatjuk, hogy mind erőnei, mind hiányosságai abban gyökereznek, hogy a szerző totális képet akart nyújtani a témáról, és ezért a számos pozitív kérdésfeltevés és megoldás mellett sok problémának csak a felületét érinti.

Berényi Gábor

Gondolkodáskutatás a szovjet pszichológiában¹

A Szovjet Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének új tanulmánykötete kísérlet a szovjet pszichológusok gondolkodáslélektani kutatásainak általánosítására, a gondolkodáslélektan általános elméleti és módszertani aspektusának feltárására. Az első három cikk (Bugyilova, Sorohova és Bruslinszkij munkái) Szezenov, Pavlov és Vigotszkij általános pszichológiai munkásságának gondolkodáslélektani vonatkozásait összegezi. Azt vizsgálja, milyen alapokat teremtettek a pszichikum általános természetére, a pszichológia tárgyára és módszerére vonatkozó nézeteikkel, a pszichológiai tudomány általános metodológiai problémáinak sajátos megoldásával, a gondolkodás reflexe és kultúrtörténeti elméletével a gondolkodásprobléma kidolgozása, a konkrét gondolkodáslélektani kutatások számára.

A könyv súlypontjait részét azok a tanulmányok teszik ki, amelyek a szovjet gondolkodáskutatás egy-egy módszertani kérdésével foglalkoznak, ezek: a determinizmus elve a gondolkodási folyamat vizsgálatában (Szlavszkaja cikke, ill. Rubinstein tézisei a gondolkodáskutatás során levő feladatairól), az interiorizáció elve a cselekvés és gondolkodás kapcsolatának elemzésében (Galperin: A gondolkodáslélektan és az értelmi tevékenység szakaszos kialakulásáról szóló elmélet) és a beállítódás Uznadze-féle elmélete (Eliava: A gondolkodó tevékenység és a beállítódás).

A többi tanulmány gazdag, izgalmas kísérleti anyag elemzésével, a megfigyelések, kutatási eredmények gyakorlati általánosításával a gondolkodásprobléma sajátos megközelítését nyújtja az alkalmazott pszichológiai ágazatokban, a fejlődéslélektanban, az oktatáspszichológiában. (Ljublinszkaja az érzéki szemlélet, a beszéd és a cselekvés szerepét vizsgálja a gyermeki gondolkodás korai formáinak kialakulásában, Mencsinszkaja a fogalmak és a

gondolkodási eljárások elsajátítását az oktatási folyamatban. Igen érdekes Sevarjov elmélete az algebrai készségek kialakulásának meghatározott fokán fellépő ún. általánosított vagy szabálynak megfelelő asszociációkról, és Davidov tanulmánya, amely egy marxista általánosítás-, ill. fogalomelmélet jelentőségére hívja fel a figyelmet az oktatásprogramozás szempontjából.)

Nem áll módunkban a tanulmánykötet részletes ismertetése, csupán a szovjet gondolkodáslélektani kutatások két központi probléma körül kibontakozó irányának és módszertani elveinek felvázolására teszünk kísérletet. E két probléma: a gondolkodási folyamat determinációja, valamint a gondolkodás és cselekvés és ebben a vonatkozásban az értelmi tevékenység struktúrájának kérdése. A gondolkodás problémáját a két kutatási irány különböző módszertani elvek érvényesítésével közelíti meg. Az egyik egy általános filozófiai elvet specifikál a gondolkodáspszichológia területére, a determinizmus elvét; a másik egy kizárólag az emberi pszichikumra, ennek genezisére, történeti és individuális kialakulására jellemző specifikus pszichológiai törvényt alkalmaz az értelmi tevékenység magyarázatában, az interiorizáció elvét.

Rubinstein és kollektívájának kísérletei a problémamegoldó gondolkodás, az új eredményekhez való eljutás folyamatának menetét és dinamikáját kutatják. A gondolkodás mint folyamat törvényszerűségeit próbálják tisztázni, maximális következtetéssel érvényesítve a determinizmus elvét a kutatások legkisebb részletéig. Úgy jelentkezik ezekben a vizsgálatokban a determinizmus elve, mint a lenini visszatükrözési elmélet, a szezenovi-pavlovi reflexes elmélet interpretációja, mint az egyetlen út egy valóban hiteles gondolkodáselmélet kiépítésé-

¹Исследования мышления в советской психологии. Ред: Шорохова. Изд. А. Н. СССР. Москва 1966. 475 о.

hez: „kutatjuk a gondolkodás összefüggéseit a tárggyal, az adott esetben az ember előtt álló feladattal, s ezzel egyidejűleg kutatjuk a gondolkodás belső törvényeit, vizsgáljuk a külső összefüggéseknek éppen a belső törvények közvetítésével való visszatükröződését.”

A gondolkodás mindig problémahelyzetből indul ki. Ha a probléma feladatként van megfogalmazva, a gondolkodás egész folyamatát a feladat feltételei és követelményei közti korreláció determinálja, nem közvetlenül, hanem közvetve, előző ismeretek aktualizálásán, megfelelő gondolkodási eljárások — analízis, szintézis, absztrakció és általánosítás — folyamatán keresztül. A kiinduló adatok és az ismeretlen közti lényegi összefüggés felismeréséhez a problémaszituáció, a feladat állandó átalakítására, átfogalmazására van szükség. A gondolkodás folyamat-jellege éppen azt jelenti, hogy az egyes gondolkodási aktusok eredménye mint a következő lépés előfeltétele kapcsolódik a megoldás menetébe, hogy magában a gondolkodási folyamatban létrejönnek a továbbfejlődésének belső feltételei. Rubinstein gondolkodáslélektani kutatásainak legfőbb eredménye a gondolkodási műveletek struktúrájának, kölcsönös kapcsolatának, egymásraépülésének mint a gondolkodási folyamat belső törvényszerűségei megjelenésének feltárása.

Rubinstein a gondolkodáslélektani kutatások soronlevő feladatai között jelölte meg a gondolkodás alkotó és személyes aspektusának vizsgálatát. E kísérletek oktatáspszichológiai szempontból is jelentős célja, hogy megállapítsák a gondolkodási műveletek, eljárás módok új problémahelyzetre való átvitelének, önálló alkalmazásának, új általánosítások megalkotásának feltételeit.

A másik módszertani alapelve, az interiorizáció elvét a problémamegoldó gondolkodás kutatásának területén Galperinnak az értelmi tevékenység szakaszos kialakulásáról szóló elmélete képviseli. Ez az elmélet a szerző szavai szerint a kísérleti gondolkodáslélektanból nőtt ki, és ennek több kérdésében hozott megoldást. Alapvető tétele, hogy a tagolt gondolat mint pszichikus folyamat külső tárgyakkal végzett manipuláció, valóságos tárgyi cselekvés interiorizációjának, belsővé válásának eredménye — belső eszmei tervbe átvitt, belső beszéddé átalakult tárgyi cselekvés. Ez a megállapítás annyira megváltoztatja a gondolkodás lélektani vizsgálatának stratégiáját, hogy szükségessé teszi a gondolkodás sajátosan pszichológiai aspektusára vonatkozó nézetek felülvizsgálását.

Galperin, áttekintve a gondolkodáslélektan közel 70 éves történetét, kimutatja, hogy a gondolkodás vizsgálatának elméleti oldala eddig lényegében nem volt más, mint az elemi logika és a fiziológia parafrázisa, amelytől csak homályos álpszichológikus terminológiája különböztette meg. Alapvető feladat a gondolkodás pszichológiai megközelítését elhatárolni ugyanazon empirikus folyamat logikai, fiziológiai stb. szemléletétől. Galperin a tevékenység orientációs jellegében jelöli meg a sajátosan pszichikait, külső és belső meghatározott viszonyának hordozóját. Ez az, ami megnyilvánul mind az állatok Köhler vizsgálta értelmese feladatmegoldásában, mind a gyermeki gondolkodás Piaget és a szovjet pszichológusok feltárta sajátosságaiiban, mind magának a gondolkodásnak tárgyi tartalmában

A problémamegoldó tevékenység tárgyakkal végzett manipuláció annak érdekében, „hogy megtudjuk, mit kapunk.” Ennek a folyamatnak az átstrukturálásában vizsgálja Galperin cselekvés és gondolkodás viszonyát, mutatja be az értelmi tevékenység kialakulásának szakaszait a cselekvés tervétől a külső tárgyakkal végzett cselekvésen, a hangos beszéd síkján végzett cselekvésen keresztül a belsővé válásáig, gondolati síkra való áttevődéséig. A szerző hangsúlyozza, hogy a tárgyi cselekvés az interiorizációjának minden szakaszában egy orientációs, irányító és egy éppoly elengedhetetlen végrehajtó részből áll. A feltételek állandósága, ismétlődése esetén a cselekvés dinamikus sztereotípiává alakul át, amelyben az egyik részt ért inger aktív állapotba hozza az egész rendszert. A cselekvés képe korábban jelenik meg mint tényleges végrehajtása, és — ha a cselekvésnek csak orientáló rendeltetése van — feleslegessé válik a cselekvés tényleges végrehajtása, majd gondolatban való lépésről-lépésre követése is. A folyamat lerövidül, és a problémaszituáció kiinduló adataiból egyenesen az eredményhez jutunk a megelőző tapasztalat alapján. Így alakul ki a tagolt gondolat, melynek sajátos természeté ezért megközelíthetetlen az introspektív megfigyelés számára. Csak úgy érthető meg, ha figyelembe vesszük szakaszos kialakulásának, interiorizációjának, lerövidülésének folyamatát.

Az interiorizáció elvének fogalompszichológiai vonatkozásában Mencsinszkaja cikke Galperinnal polemizálva azt hangsúlyozza, hogy a tanulók gondolkodási műveleteinek fejlődésében nem az értelmi tevékenység kialakulása a befejező szakasz, hanem a gyakorlati cselekvésben való realizálás. Az oktatáspszichológiai tanul-

mányok” jelentős része a mindennapi és tudományos fogalmak vizsgálatával, az ismeretelsajátítás problémáival kapcsolatban a Vigotszkij kijelölt úton folyó kutatások eredményeit taglalja.

A szovjet gondolkodáslelektani kutatások két fő iránya mellett különleges helyet foglalnak el a grúz pszichológusok körében mind elméleti, mind módszertani szempontból az Uznadze ún. beállítódási elmélete nyomán folyó kísérletek, amelyek az ember személyes motívumait emelik ki a megismerési folyamatok, a gondolkodó tevékenység vizsgálatában.

Uznadze elméletének központi fogalma, a beállítódás (usztanovka) úgy jellemezhető mint hajlandóság, irányultság, készség a cselekvés, a feladat végrehajtására. A szubjektum dinamikus, célra irányuló belső állapota, amely a szubjektum meghatározott szükségleteinek meglétén, kielégítésük objektív szituációján keresztül jön létre. Objektíve adott feltételeknek megfelelően szabályozza a szubjektum pszichikus tevékenységét, megelőzve szándékos pszichológiai folyamatait.

Eliava cikke rendkívül érdekes kísérleti anyag elemzésén mutatja be, hogyan lehet a beállítódási elmélet alapján interpretálni a problémamegoldó gondolkodás eddig nem vizsgált mozzanatait, a beállítódás szerepét a feladat megkönnyítésében és megnehezítésében (determináló tendenciaként, ill. funkcionális köztöttségként), a gondolkodás merevségként), a hipotézisek működését a problémamegoldás során, és magának a problémának a felmerülését, a gestaltista felfogással szemben rámutatva arra, hogy a

feladat megoldásának folyamata nemcsak a problémaszituáció struktúrája által határozódik meg, hanem már a situáció problematikusság voltának felismeréséhez is szükség van a szubjektum egy sajátos pszichikai aktivitására. A problémamegoldás folyamatát tehát a problémaszituáció és a szubjektum kölcsönös kapcsolatában vizsgálva lehet csak megérteni.

Amint ez az ismertetett tanulmányokból is látható, a legáltalánosabb filozófiai, pszichológiai kérdésekben a szerzők egyetértenek, a könyvben érintett egész sor elméleti és módszertani probléma megoldásában azonban eltérő, sőt nem egyszer ellentétes álláspontot képviselnek. A különböző módszertani elvekre épülő elméletek jól megvonják egymás határait, egymáshoz való viszonyuk mégis esetleg tisztázatlan, szükségessé teszi egy átfogó gondolkodáspszichológiai rendszer megteremtését. A kötet szerzői természetesen nem is törekedtek arra, hogy a gondolkodásprobléma megoldását adják, annál is kevésbé, mert a gondolkodás társadalmi-történelmi tartalmának, a gondolkodás és a beszéd pszichológiájának kérdései — érthető módon — kívül maradtak a kötet keretein. De éppen a konkrét tudományos kérdések kidolgozása, a gondolkodás egy-egy aspektusának tartalmi vizsgálata problémáinak sokoldalú elméleti és kísérleti megközelítése, következetes végigvételése, specifikus törvényszerűségeinek feltárása visz közelebb egy egységes pszichológiai gondolkodásmódot kialakításához.

Karádi Éva

A tett filozófiája¹

Az ifjúhegelianusok és az igazi szocialisták filozófiai elveinek feldolgozása a polgári filozófiatörténetben periferikus helyre szorult. A kérdéssel foglalkozó nagy kézikönyvekre általánosan jellemző, hogy vagy csak a hegeli filozófia felbomlása utóregzésének, vagy csak Hegeltől Marxig vezető átmenetnek értékelik ezeket az áramlatokat.

Stuke az első, aki eredeti források, gazdag történelmi tényismeret alapján tárgyalja az ifjúhegelianusok és az igazi szocialisták által az 1837–45 közötti időszakban kifejtett filozófiai elméleteket. Könyvében rámutat arra, hogy elméle-

tük filozófiai és történetileg önálló egészet képez, amelynek megvannak az elágazásai Marx, a liberális pozitívizmus, sőt még a modern irracionális elöfutárai felé is.

Recenziókban e vázlatosan említett történelmi folyamat vizsgálatát figyelmen kívül hagyva csak a tett filozófiáján és a jövő filozófiáján belül mutatózó alapvető kettősséggel foglalkozunk: a reakciós romantikus iskolával és a baloldali liberális, vagy szocialista irányzattal. Példaként Constantin Frantzot és Heinrich Heinét említjük meg, akik a legpregnánsabban képviselik e kettősség ellentmondó

¹Horst Stuke: *Philosophie der Tat. Studien zur Verwirklichung der Philosophie bei den Junghegelianer und den Wahren Sozialisten*. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1963. 258 o.

²Vö.: Cornu: *K. Marx und F. Engels. Leben und Werk*. I. Bd. (1818-1844). Berlin 1964.

pólusait; részletesebben elemezzük a romantikus August Cieskowski, a liberális Bruno Bauer és a socialista Moses Hess elméletét, akik a lehető legpontosabb keresztmetszetét adják ennek a bonyolultan szerteágazó filozófiatörténeti komplexumnak.

Az ifjúhegeliánusok és az igazi szocialisták közös kiindulópontja: a „keresztény-germán világ” általános krízise, valamint e krízis teoretikus és gyakorlati megsemmisítésének szándéka. Filozófiájuk tettfilozófia, amennyiben az ember és a világ szétszakítottóságát, az ember önelidegenedését az elméleti vizsgálódásokon túllépve a gyakorlati tevékenységben akarják legyőzni. Ehhez az alapelvezet kapcsolódik a prófécia: a jövő filozófiája, mely a történelem dialektikus-progreszszív fejlődésének feltárásával az igazi emberi valóság beteljesedését hirdeti. Ezek a tételek az 1830 után megerősödött politikai aktivizmushoz kapcsolódnak, mely megmozgatta a német szellemi és politikai életet, és a forradalmasodás irányába hajtotta. A jövő filozófiájában és a tett filozófiájában kifejtett elméleti-gyakorlati célkitűzések elszakíthatatlanok a kor liberális, demokrata és szocialista mozgalmaitól, melyek a politikai és társadalmi viszonyok megváltozására irányultak.

A tett filozófiája közvetlenül vagy közvetve Hegel tanításaihoz kapcsolódik. Hegel szerint a kor dualizmusa az ember és a világ szétszakítottóságából, az ellentétek eleven vonatkozásainak és kölcsönhatásainak megszűnéséből ered. A modern értelem elidegeníti az embert általános lényegétől; a modern vallásosság elszakítja a valóságtól, az objektív léttől. Az ember szétszakad, kételtűvé válik. A filozófia — a hegeli filozófia — azt a feladatot állítja maga elé, hogy az ellentmondást az ellentmondó oldalak kibékítése révén megszüntesse. A filozófia megadja a gondolkodó belátást az ellentétek lényegébe, de nem feladata, hogy a gyakorlati cselekvés számára közvetlen utasításokat és szabályokat adjon.

A tett filozófusai a hegeli elméletnek ehhez a pontjához kapcsolódnak. Mind a jobboldaliak, mind a baloldaliak azt vetik Hegel szemére, hogy megmarad az elmélet, a kontempláció síkján, és elveti azt a lehetőséget, hogy gyakorlatilag munkálkodjunk a jövő társadalmának kialakításán. Hegelhez való viszonyuk azonban nem egyértelmű: egyrészt úgy értékeli a hegeli filozófiát, mint a filozófia által elérhető legmagasabb fokot, alapproblémáját — a kor, az ember meghasonlásának és elidegenedésének megszüntetését — átveszik. Másrészt azonban

kritizálják a hegeli rendszer és módszer ellentmondásosságát. A tett filozófiájának képviselői rámutatnak arra, hogy Hegel elzárkózik alapelveinek konzekvenciáitól, gyakorlati érvényre juttatásuk helyett megmarad az elmélet oldalán, s pusztán a „belátáshoz, nem pedig az emberek akaratához fordul”, és ezáltal a jövő irányába mutató cselekvést kizárja filozófiájából. Tehát közvetlenül csak a hegeli kontemplatív magatartás ellen intéznek támadást, nem pedig Hegel alapelvei ellen. De ez a kritika a hegeli alapelveket is romba dönti, az alapelvek realizálása ugyanis egyet jelent az alapelvek feloldásával és megváltoztatásával.

A tett filozófusainak a hegeli elmélettel szemben gyakorolt kritikája ennyiben már magában hordozza és meghatározza a jelenről és a jövőről vallott elképzeléseiket. A jelenkort az emberiség fejlődése egyetemes történeti értelmezésnek összefüggésében mint az ember meghasonulásának és elidegenedésének csúcspontját ábrázolják, másrészt a dialektikus módszer segítségével mint az „igazi” történelem fordulópontját, nyitányát ragadják meg. Az ember jelenkori totális elidegenedésének tudatából a küszöbönálló totális megvalósulás bizonyosságát nyerik.

Ez az álláspont egyaránt jellemző „a szembenálló pártok, forradalmárok és reakciósook, haladók és konzervatívok, baloldaliak és jobboldaliak” nézeteire. Ebből következik, hogy a tett filozófiájának és a jövő filozófiájának programját nemcsak az ifjúhegeliánus mozgalom radikális balszárnyának képviselői fogalmazták meg. Mind az ó-, mind az ifjúhegeliánusok (a jobb- és balszárny egyaránt) felleptek a filozófia gyakorlativá változtatásért, követelték az élet és a filozófia helyes kapcsolatának kialakítását, és ennek jegyében a jövő elveinek megvalósítását. Így a különböző irányzatok között nyilvánvaló érintkezési pontok adódnak. Szemléletesen mutatja ezt H. Heine és C. Frantz példája.

Heine (a baloldali ifjúhegeliánus mozgalom egyik legfontosabb és legérdekesebb képviselője) a filozófia megvalósulásának kérdését baloldali pozícióból kiindulva közelíti meg. Gondolatainak lényege az, hogy a német nép a filozófiai forradalom (Hegel) után olyan politikai forradalom útjára lép, melyhez képest a francia forradalom csak harmónikus idill volt. A filozófiának olyan tanná kell alakulnia, mely megalapozza és követi a gyakorlatot, olyan elméletté, mely hirdeti az emberi önelidegenedés gyakorlati felszámolásának szükségességét, és ezáltal társa-

dalmi-politikai síkon egy új társadalom gyakorlati megvalósulásához járul hozzá.

Frantz (romantikus, konzervatív ó-hegeliánus) a tett filozófiáját jobbról közelíti meg. Véleménye szerint a modern világ a bűnösség és a hitnélküliség kora. Az ember a „modern politika” által létrehozott „formális jogállamban” és „ipari államban” elvesztette erkölcsi és polgári kötelekeit, önmagával meghasonlott lényvé változott. A felvilágosodás „nihilista” követői ezt az önelidegenedést csak megszilárdították, amennyiben az embert elfordították istentől, és isten szeretetével szembe a világi javak megszerzését állították. Frantz kórkritikája magában hordozza a romantikus szembenállás összes jellemvonását. Ebből a magatartásból vezethető le a tettfilozófiájának követelése: az ember és isten elszakadásának megszüntetése, isten aktív szeretete. A filozófia feladata, hogy a megismert abszolút igazságot a valóságos életbe bevezesse, hogy a „tudás”-t (= hit) a gyakorlatban realizálja, és a világot át- és újjáalakítsa. A filozófia ezzel elhagyja a kontempláció síkját, a politikában és politikaként ható vallással változik.

A tett filozófiájának képviselői a jelenkori meghasonlás megszüntetésének szükségességét az eljövendő harmonikus kor látomásából vezetik le. A kor elé posztulátumokat és ideálokat állítanak; a történelem hegeli értelmezésével szemben közvetve vagy közvetlenül Fichtéhez kapcsolódnak. Fichte hatása szemléletesen mutatkozik meg abban, hogy a tett filozófiája a világ megismert eszméjét a filozófia által irányított tevékenységen keresztül akarja valóságossá tenni, és hirdeti, hogy a valóságot az eszmének megfelelően kell kialakítani és berendezni.

Azt, hogy a tett filozófiája hogyan valósul meg konkrétan a világtörténelem folyamatában és hogy milyen lehetséges megközelítési módok adódtak az ifjúhegeliánus mozgalmon és az igazi szocializmuson belül, A. Cieskowski, B. Bauer és M. Hess elméletén keresztül vizsgálhatjuk meg.

August Cieskowski az ifjúhegeliánus mozgalom jobboldalán foglal helyet, a tett filozófiáját az „abszolút spiritualizmusban” alapozza meg. Szemben Cornu² értékelésével Stuke kimutatja, hogy Cieskowski egész tevékenysége a tett filozófiájának kidolgozásában arra irányult, hogy a filozófia (Hegel) gyakorlati realizálását a „konzervatív haladás” útján valósítsa meg. Ellentétben Cornu állításával Cieskowski nem volt szocialista. Az individualizmus ökonómiai (kapitalizmus), politikai (liberalizmus) és vallási (protestantiz-

mus) formáinak elvetésével együtt elutasította a szocializmust is, mert az az egyest a társadalomnak kiszolgáltatja, és az individuum szabadságát megszünteti. Az individualizmussal és a szocializmussal az „association”-t állította szembe, a szabad individuumok baráti egyesülését, mely a „solidarité” szellemében az individuumot és a társadalmat kölcsönösen egymáshoz rendeli.

Társadalmi szempontból ez azt jelenti, hogy az ember „társadalmi individuummá”, szabad, egyenjogú tagjává válik „a konkrét népcsaládokat” a szolidaritás szellemében egyesítő ember-társadalomnak. Ez a társadalom isten birodalmának földi megvalósulása, a „Civitas Dei” és a „Civitas terrena” egysülése. Ebben a társadalomban új szövetség jön létre isten és ember között. Az új világregd alapját isten aktív tisztelete és az ember tevékeny szeretete alkotja.

Ez az új világregd a Cieskowski-féle történelemkonstrukcióban a tézis—antitézis—szintézis fázisain áthaladó történelmi folyamat célja. A történelem teleológikus mozgása azonban nem az emberen kívül, a embertől függetlenül megy végbe, hanem az isteni előrelátás az emberi észnek megadja azt a lehetőséget, hogy ezt a folyamatot felismerje, és szabad, tudatos közreműködésével befolyásolja. A harmadik, a szintetikus korszak alapvető garanciája az akarat. Az emberiség a tevékeny akarat által válik képessé arra, hogy az elméletet a gyakorlatban realizálja, és a kor dualizmusának megszüntetésével a jövőt megalkossa. A tevékeny akaratban válik a szellem (az ember) igazi szellemmé (igazi emberré) azáltal, hogy a tézis és antitézis pozitív vonásait, az objektív, külső-materiális magánvalót (természet) és a szubjektív, gondolkodó magáért-valót, (eszme) a szabad öntevékenységben konkrét totalitássá, tökéletes valósággá foglalja össze.

Cieskowski szerint a filozófia feladata az, hogy a világtörténelem mozgását feltárva gyakorlati energiává alakuljon, és a kereszténység eszmei principiumait a valóságba bevezesse. Ezzel a lépéssel megszűnik az öncélú filozófia; a társadalmi életben a politikai-gyakorlati akcióban az ideális és reális végleg kibékül és az igazi valóság megszületik.

Cieskowski, a tett filozófiájára jellemző módon, történelemkonstrukcióján belül a jövőt ideállá, posztulátummá változtatja. A valóság mint posztulátum, mint az elmélettől a gyakorlathoz vezető átmenet, a morálisan megalapozott „kellés” fényében jelenik meg, egy fichtei kellés-filo-

zófia értelmében. Az eljövendő „igazi” valóság eszerint az emberiség fejlődésének etikailag-természetjogilag követelt célja — pontosabb értelemben utópia. Ami a fichte-i filozófiától megkülönbözteti, lényegében az, hogy Cieskowski a történelem folyamatát és jövőbeli formáját érzékelhetően fogja fel, és a jövőt mint történelmi korszakot próbálja meghatározni.

Stuke könyvének legértékesebb része Bruno Bauer filozófiájának ismertetése. A szerző a baueri filozófia részletes elemzésén keresztül mutatja ki, hogy az Allgemeine Literaturzeitungban kifejtett és a Marx által is kritizált szélsőséges állásfoglalások nem jellemzőek a baueri életmű egészére. Bauer tettfilozófiájának alapja a filozófiai-politikai radikalizmus, ami őt a baloldali hegelianus mozgalom szellemi vezetőjévé teszi.

Történetfilozófiai fejtegetéseiben Bauer a hegeli filozófiából indul ki. Az öntudat, Bauer filozófiájának központi kategóriája — a hegeli dialektika törvényszerűségeinek megfelelően — az elidegenedés fázisán keresztül jut el igazi, valóságos kibontakozáshoz. Mint a hegeli elidegenedés-elméletben, az eltárgyasulás és az elidegenedés Bauernél is azonosul, ezért az elidegenedésből szabaduló öntudat egyben tárgyi vonatkozásait is elveszti.

Bauer látszólag elfogadja a hegeli dialektikát. Történetfilozófiájának alaposabb elemzése azonban megmutatja — hangsúlyozza Stuke —, hogy filozófiáját valójában nem lehet a hegeli értelemben vett dialektikus történetfilozófiának nevezni. Bauer számára a történelmi fejlődés menete nem a tézis—antitézis—szintézis fokain keresztül halad, nem a régi és új szintéziséből alakul ki, hanem a régi tökéletes megsemmisítéséből. A múlt teljes megsemmisítésének tekintett forradalom Bauer szerint a haladás törvényszerű formája, mert minden új, ami a világtörténelemben fellép, csak azáltal juthat érvényre, ha vandál módon megsemmisíti elődeit, fennálló ellentétét. Az öntudat totális kibontakozásának is csak az ész egy ilyen jellegű forradalma lehet alapja. Ezért javasolja Stuke, hogy a dialektikus felfogással szemben a baueri történetfilozófiát „forradalmi antitetikának” (revolucionäre Antitetik) nevezzük. Csak ebből a nézőpontból lehet aztán megérteni azt, hogy Bauer a világtörténelmet két fő korszakra osztja: az előtörténetre, melyben az ember a természeti kötöttségek és a keresztény eszme uralma alatt áll, és a jövőre, melyben az öntudat elérkezik teljes kibontakozáshoz.

A jelenkorban az öntudat az elidegenedés legszélsőségesebb formájához érkezett

el, de egyben megnyerte önmaga felszabadításának tudatát is. A kor „modern forradalmi” — a reformáció és a francia forradalom — csak első lépések voltak az öntudat teljes emancipációjának útján. Ezért szükséges a jelenkorban egy olyan totális forradalom, mely az ember világnak ésszerűtlenségét megsemmisíti, és egy valóságos társadalmat hoz létre.

A filozófiának — a baueri tettfilozófiának — ebben a folyamatban az a szerep jut, hogy elméletileg megmutassa a kor dualizmusának alapvető ellentmondásait, és e felvilágosító tevékenység által gyakorlati energiává alakuljon. Az elmélet alkalmazása a valóságra, a kritika, az „igazi elmélet terrorizmusa” tagad minden fennállót. A kritikával a filozófia elhagyja a belsőség szféráját, nem elégszik meg az ideál felállításával, az újat a gyakorlati tevékenységben akarja érvényre juttatni. A jövő filozófiájává válik, amennyiben megkülönbözteti „azt, ami van, és azt, aminek lennie kell”; a történelem menetének teológikus értelmezést ad, és ezen az alapon következtet a jövőre.

De a kritika csak az első lépéseket teszi meg a jövő filozófiájának megvalósulásához vezető úton. Bauer nem elégszik meg a tudat reformjával, valóságos forradalmi akciót követel, melyben „egy elméleti principiumnak gyakorlatiáá, tetté kell válnia, . . . az oppozíciónak élesnek, áthatónak és kérérlhetetlennek kell lennie, a fennálló megdöntése a fő cél. A filozófiának ezért a politikában is hatnia kell és a fennálló viszonyokat. . . leplezetlenül kell támadnia és megrendítenie”.

Az a kérdés azonban — mutatja ki Stuke helyesen —, hogy melyik társadalmi réteg hordozója a forradalmi akciónak, Bauer számára nem centrális kérdés. Ennek oka elsősorban az, hogy Bauer a gyakorlati forradalom minden kísérletét az elméleti forradalom befejezése előtt eleve értelmetlennek és hamisnak tartja.

Az a kettősség, amely a tett filozófiáira általánosan jellemző, különös élességgel jelentkezik Bauer történetfilozófiájában a jövő és a gyakorlat viszonyának megoldásánál. Bauer arról beszél, hogy a történelem mozgása teológikus, belső törvényszerűségekből ered. Az elmélettől a kritikához, a kritikától az oppozícióhoz és az oppozíciótól a forradalmi változáshoz vezető átmenet törvényszerű jellegű, elkerülhetetlen szükségszerűségét hangsúlyozza, és figyelmen kívül hagyja az emberek szabad, cselekvő elhatározását. A jövő a belsőleg determinált történelmi fejlődés szükségszerű eredménye, s ennek megfelelően Bauer az elidegenedés történelmi szakaszát elkerülhetetlen fejlődési foknak ismeri el.

Ezzel szemben a jövőt illetően Bauernál megtalálható egy másik felfogás is. Bauer a jövőt posztulátumul, ideálul állítja az emberi cselekvés elé. Hansúlyozza az ember gyakorlati tevékenységének fontosságát, a forradalmi cselekvés jelentőségét. A forradalmi tettek a jövő ideáljából, posztulátumból kell kiindulnia, és az „igazi valóságot” az erkölcsileg követelt célnak megfelelően kell kialakítania. Ez a követelés alkotja forradalmi dogmatizmusának alapját: minden fennálló radikális támadást és megszüntetését.

Stuke részletesen elemzi Bauer vallásfelfogását is. Rámutat arra, hogy Bauer a vallást társadalmi-történelmi szempontból az öntudat önmegettévesztésének, önleidegenedésének tartja. A könyv különösen érdekes része a baueri „hamis tudat” felfogás és a vallási elidegenedés kapcsolatának elemzése.

A filozófiatörténetben a tett filozófusai közül Moses Hess filozófiája van a legfeldolgozottabb állapotban. Stuke nagymértékben fel is használja az igazi szocialistákról és Hessről szóló irodalmat, végkövetkeztetéseit tekintve helyes megállapításhoz jut el, de kevés újat tesz hozzá az eddigi értékelésekhez, és ezért könyvének ez a fejezete számunkra nem különösen érdekes.

Elemzésében Stuke helyesen állapítja meg, hogy Hess — az igazi szocializmus megalapítója — jutott el a tett filozófiáján belül a legradikálisabb megoldásokig. Ez a radikalizmus kifejeződik abban is, hogy történetfilozófiájában Hess a társadalom gazdasági oldala felé fordul, és a társadalom ökonómiai mozgását próbálja megmagyarázni. Hess rámutat arra, hogy az elidegenedés végső és legkiélezettebb formában a pauperizmus és a pénzarisztokrácia antagonisztikus ellentétében fejlődik ki. A tőke egoizmusa felold minden köteléket, a családot, a szülőházat. Ebből következik — Hess véleménye szerint —, hogy a jövő társadalmának, a kommunizmusnak megteremtéséhez nem elegendő az emberek tudati elidegenedését megszüntetni, hanem forradalmi akcióban a magántulajdont is fel kell számolni.

A forradalomhoz való viszony azonban Hessnél sem egyértelmű. Történetfilozófiájában a forradalom mint elkerülhetetlen átmeneti fok, mint a jövő társadalom előfutára jelenik meg. Szociáletikai programjában viszont az emberek lelkiismeretére — mindenekelőtt az uralkodó osztályok lelkiismeretére — apellál, és reformokon keresztül akarja elhárítani a szociális forradalmat; az állapotok ésszerű és békés szabályozását akarja elérni. Esméjének beteljesedését — a jövő

társadalom kialakulását — az emberek erkölcsi erejéből és tökéletesedéséből vezeti le. A hessi tettfilozófiában a szeretet válik az új élet fundamentumává; a szocializmus mint posztulátum szembenáll az erkölcsileg elítélt társadalommal.

Ebből következik, hogy Hess nem képes meglátni azt a társadalmi réteget, mely a szocialista társadalmat megvalósítja. A proletáriátus nyomora csak indítékot ad az etikai program megvalósításához. A proletáriátus csak a kor krízisének markáns megjelenési formája, de nem a jövő társadalmának hordozója. A szocializmus Hess szerint általános emberi feladat, és ezért nem kapcsolódik egyetlen osztály harcához sem. A harc az egész emberiség nevében folyik, ezért a jövő formáját Hess nem az osztályharc történelmi gyakorlatából vezeti le, hanem az emberiség örök ideáljából, a szeretetből, és ezzel elmélete elszakad a történelmi valóságtól.

Stuke a hessi tettfilozófia fejlődésében három szakaszt különböztet meg: Az első (1841) a hegeli kontemplatív filozófia kritikájából bontakozik ki, és sok hasonlóságot mutat Cieszkowski elméletével; a második (1842–43) a baueri öntudatfilozófiához kapcsolódik — a tett filozófiájának az a feladata, hogy a szocializmus elméleti alapjait lerakja, és utat mutasson a gyakorlati megvalósuláshoz; a harmadik, lényegében az igazi szocializmus elméletének határozott megfogalmazása, az 1844–45 közötti időszakra esik. Itt Feuerbach hatása mutatkozik meg. Hess kritizálja Feuerbachot, hogy az elidegenedésnek csak elméleti alapjait volt képes legyőzni, rámutat a teoretikus humanizmus gyakorlati alkalmazásának szükségszerűségére, s ezzel az elidegenedés gyakorlati felszámolásának szükségszerűségére is.

A könyv egy nagy felkészültségű eszme-történész műve. Stuke a kor eszmeáramlatainak alapos elemzésében mutatja meg a tett filozófiájának történelmi helyét. Törekvése ebből a szempontból elismerendő. Elemzésében azonban nem mutat rá arra az alapvető tényre, hogy a tett filozófiája bármennyire is próbálja a jövőt a filozófia keretéből bevonni, nem képes a hegeli korlátokon túlhaladni. A tett filozófiája, hasonlóan a hegeléhez nem képes az emberi elidegenedés felszámolásának reális feltételeit felmutatni, és ezért az elidegenedésen belül mozog. Az adott valóság megváltoztatására irányuló törekvései utópiák maradnak, mivel az ember, akit a tettfilozófia képviselői az új társadalom hordozójának tekintenek, a polgári társadalom embere marad.

Stuke mindezt nem látja meg, a tett

filozófiáját a marxi gondolattal csak utalásszerűen veti össze, és ezért nem is képes magát következetesen elhatárolni azoktól a vulgarizálóktól, akik a marxiz-

mus és a tett-filozófia közötti alapvető különbséget elmosásák.

Nagy Lajos

Az 1966. évi magyar filozófiai irodalom bibliográfiája

1. Általános jellegű művek

Balázs Béla: A filozófia oktatásának módszertana. Tankönyvk. 196 o.
Világnézetünk alapjai. 1—2. köt. Jegyzet. (Készült az OPI Marxizmus—Leninizmus tanszékének irányításával.) OPI. 2 db.
Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. Sectio Philosophica. 5. tom. Red. P. Sándor, J. Balogh. (E. Molnár, J. Szigeti, L. Mátrai, P. Sándor, E. Simon, T. Huszár, T. Földesi, I. Pais, J. Horváth, J. Balogh.) Állami ny. 190 o.
Ideológiáról, kultúráról. A Francia Kommunista Párt Központi Bizottsága vitájának anyaga. (1966. márc. 11—13.) Rövk. kiad. Kossuth K. 459 o. (Korunk világnézeti kérdései.)

2. Dialektikus és történelmi materializmus

Buza Márton: A munkásosztály vezető szerepének néhány kérdése. Kossuth K. 225 o.
Földesi Tamás: The problem of free will. Akad. K. 228. o. (Studia Philosophica. 10.)
Hegedüs András—Márkus Mária: Ember, munka, közösség. Közgazd. és Jogi K. 301 o.
Hegedüs András: A szocialista társadalom struktúrájáról. Akad. K. 119 o. (Szociológiai tanulmányok. 1.)
Hegedüs András: A szociológiáról. (Egy tudomány lehetőségei és korlátai.) Akad. K. 114 o. (Korunk tudománya.)
Kiss Artur: A szocialista állam és kritikái. Adalékok a szocialista állam egyes aktuális kérdéseire. Kossuth K. 269 o.
Klaus, G.: Kibernetika és társadalom. Kossuth K. 415 o.
Krupnov, Sz. I.: A dialektika és a hadtudomány. Zrínyi K. 217 o. (Tisztek könyvtára. 20.)
Kulcsár Kálmán: A szociológiai gondolkodás fejlődése. Akad. K. 607 o. 1 t.
Labriola, Antonio: Tanulmányok a történelmi materializmusról. Kossuth K. 334 o.
Márkus György: Marxizmus és antropológia. Az emberi lényeg fogalma Marx

filozófiájában. Akad. K. 95 o. (Szociológiai tanulmányok. 2.)
Szemelvények a dialektikus materializmus köréből. 2. köt. 2. r. A tér és az idő. Szerk. és bev. Simonovits Istvánné. Kézirat. Tankönyvk. 328 o. (ELTE Bölcsészettudományi Kar.)
Ujmov, A. I.: Dolgok, tulajdonságok, viszonyok. Kossuth K. 247 o.

3. A filozófiatörténet klasszikusai

Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. 1. köt. Az ókortól a XVII. sz. végéig. 3. kiad.; 2. köt. A XVII. sz. végétől Marxig. 2. kiad. Tankönyvk. 2 db.
Hegel, G. W. F.: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Ford., utószó és jegyz. Szemere Samu. Akad. K. 821 o. (Filozófiai írók tára. U. F. 28.)
Kant, I.: Az ítélőerő kritikája. Ford., bev. Hermann István. Akad. K. 529 o. (Filozófiai írók tára. U. F. 29.)
Marx és Engels művei magyarországi kiadásainak bibliográfiája. 1945—1965. (Összeáll. Práger Miklós. Kiadja a Budapesti Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár és a Miskolci Megyei Könyvtár.) Zrínyi ny. 132 o. 8 t.
Marx, K.—Engels, Fr. művei 1. köt. 1839—1844. [Utány.] Kossuth K. 653 o.
Marx, K.—Engels, Fr. művei 11. köt. 1855—1856.) Kossuth K. 721 o.
Marx, K.—Engels, Fr. művei 14. köt. 1857—1860. Kossuth K. 823 o. 1 t. 4 térk.
Engels, Fr.: A német parasztháború. Helikon. 146 o.
Engels, Fr.: Válogatott katonai írásai. 2. köt. Zrínyi K. 858 o.
Lenin, V. I. összes művei 9. köt. 1904. júl.—1905. márc. 2. kiad. Kossuth K. 523 o. 1 t.
Lenin, V. I. összes művei 10. köt. 1905. márc.—jún. 2. kiad. Kossuth K. 533 o. 4 t.
Lenin, V. I. összes művei 11. köt. 1905. július—október. 2. kiad. Kossuth K. 546 o. 1 t.
Lenin, V. I. összes művei 12. köt. 1905. okt.—1906. ápr. 2. kiad. Kossuth K. 529 o.

- Lenin*, V. I. összes művei 13. köt. 1906. május—szeptember. 2 kiad. Kossuth K. 541 o.
- Lenin*, V. I.: A szocialista gazdálkodásról. Kossuth K. 240 o.
- Lenin*, V. I.: A szocialista és tőkésállamok békés egymás mellett éléséről. Válogatás. Kossuth K. 300 o. (A marxizmus—leninizmus klasszikusainak kiskönyvtára 9.)
- A *klasszikus* német filozófia. (Összeáll., bev., jegyz. ell.: Sándor Pál.) Gondolat. 251 o. 4 t. (Európai antológia. A német klasszika.)
- Weißing*, W.: Válogatott művei. Gondolat. 383 o. 1 t.
5. *Logika és ismeretelmélet*
- Varga Tamás*: Matematikai logika kezdőknek. 1. r. 4. kiad.; 2. r. Tankönyvk. 199 o., 275 o.
- Marxista* ismeretelmélet alapjai. 1. köt. Segédkönyv a pedagógusok továbbképző tanfolyamához. (Szerk. Zrinszky László.) Országos Ped. Int. 159 o.
6. *A modern polgári filozófia*
- Gajdenko*, P. P.: Az egzisztencializmus és a kultúra. (M. Heidegger filozófiájának bírálata.) Bev. Mátrai László. Kossuth K. 206 o. (Korunk világnézeti kérdései.)
- Köpeczi Béla*: Az egzisztencializmus. [Szemelvény-gyűjtemény.] Bev., vál. —. 2. kiad. Gondolat. 402 o. 12 t. (Izmusok.)
- Modern* filozófiai irányzatok. (Fejezetek a Marx utáni filozófia történetéből.) 1. köt. (E kötetet az Egyetemes Filozófiatörténet c. könyv egyes fejezeteinek felhasználásával szerk., bev., magy., és bibliográfiai útmutatókkal ell. Munkácsy Gyula.) Országos Ped. Int. 324 o.
- Vámos Vera*, B.: Karl Jaspers filozófiája. Gondolat. 110 o.
7. *A természettudomány filozófiai problémái*
- Fényes Imre*: Fizika és világnézet. Bevezetés a fizika gondolatvilágába. Kossuth K. 220 o.
- Klohr*, Olof: Természettudomány és vallás. Gondolat. 177 o.
- A *kvantummechanika* klasszikusai. (Válogatott tanulmányok. Max Planck, Albert Einstein stb. [műveiből] szerk., bev. Fényes Imre.) Gondolat. 240 o. (Studium könyvek. 56.)
- A *matematika*, fizika- és kémia tanítás világnézeti kérdései. 1. köt. Szerk. Papp István. A kötet szerzői: Bíró Gábor, Müller Antal, Bóna Ervin.) Országos Ped. Int. 189. o.
- Rényi Alfréd*: Dialógusok a matematikáról. 2. kiad. Akad. K. 156 o. (Korunk tudományá.)
- Ruzsa Imre*: A matematika néhány filozófiai problémájáról. — Ruzsa Imre—Urbán János: Matematikai logika. Tankönyvk. 527 o. (Világnézeti nevelésünk természettudományos alapjai. 4.)
- Világnézeti* nevelésünk természettudományos alapjai. 3. köt. Tankönyvk.
8. *Etika*
- Heller Ágnes*: Az arisztotelési etika és az antik ethos. Akad. K. 409 o.
- Kalocsai Dezső*: A marxista etika alapjai. 2. r. Jegyzet. Tankönyvk. 152 o.
- Makai Mária*: Az erkölcsi tudat dialektikájáról. Tanulmány a marxista általános etika köréből. Kossuth K. 402 o.
- A *marxista* etika alapjai. 2. köt. Segédkönyv. Országos Ped. Int. 124 o.
- Selsam*, Howard: Etika és haladás. Kossuth K. 163 o. (Korunk világnézeti kérdései.)
9. *Esztétika*
- Ästhetische Aufsätze*. (J. Szigeti, J. Maróthy I. Vitányi, L. Mátrai, I. Király, D. Zoltai, J. Ujfalussy [tanulmányai]. Transl. B. Weingarten.) Akad. K. 223 o. (Studia Philosophica. 11.)
- Fischer*, Ernst: Korszellem és irodalom. Gondolat. 143 o.
- Fox*, Ralph: A regény és a nép. Kossuth K. 183 o. (Esztétikai kiskönyvtár.)
- Gilbert*, K. E. — *Kuhn*, H.: Az esztétika története. Gondolat. 521 o.
- Gyertyán* Ervin: A múzsák testvérisége. Összehasonlító esztétikai vázlat. Gondolat. 263 o.
- Hilscher*, Eberhard: Thomas Mann élete és műve. Kossuth K. 343 o. (Esztétikai kiskönyvtár.)
- Az *irodalom* és a művészetek hivatása társadalmunkban. Az MSzMP Kulturális Elméleti Munkaközösségének tanulmánya. Kossuth K. 54 o.
- Lišic*, Mihail: Marx és az esztétika. Gondolat. 194 o. (Studium könyvek. 53.)
- Lenin*, V. I.: Művészetéről és irodalomról. [Gyűjtemény.] Kossuth K. 564 o.
- Marx*, K. — *Engels*, Fr.: Művészetéről, irodalomról. [Gyűjtemény.] Kossuth K. 894 o.
- A *marxista* esztétika alapjai. 2. köt. Segédkönyv. (Szerk. Zrinszky László.) Országos Ped. Int. 151 o.
- Siqueiros*, D. Alfaro: A művész és a forradalom. [Tanulmányok.] Kossuth K. 181 o. (Esztétikai kiskönyvtár.)
- Szigeti József*: Bevezetés a marxista-leninista esztétikába. 2. rész. Egyetemi előadások. Kossuth. K. 321 o.

A szocializmus irodalma. Tanulmányok az irodalom szocialista elméletéről. (Szerk. Nyíró Lajos. Bev. Sötés István. Jegyz. Sipos István.) Gondolat. 405 o.

Zoltai Dénes: A zeneesztétika története. 1. kötet. Ethosz és affektus. Zeneműkiadó. 307 o.

10. Vallás és ateizmus

Alfaric, Prosper: A kereszténység társadalmi gyökerei. Gondolat. 438 o.

Holbach, P. H. D.: Szentek képtára. Kossuth K. 236 o.

Lewis, John: Tudomány, hit, szkepticizmus Kossuth K. 182 o. (Korunk világnézeti kérdései.)

Tokarjev, Sz. A.: Vallás és történelem. A vallás a világ népeinek történetében. Kossuth K. 545 o.

A vallás és a tudomány a világról. Szerk. Ju. P. Francev. Kossuth K. 437 o.

(P. S.)

E szám szerzői:

Kiss Artúr egyetemi tanár, a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem
Filozófia tanszékének vezetője,

Rózsahegyi Tiborné, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

Almási Miklós, a Színháztudományi Intézet tudományos munkatársa,

Garai László, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

Rozsnyai Ervin aspiráns,

George K. Zollschan, a Massachusettsi Wellesley College vendégprofesszora,

Losonczy István egyetemi hallgató,

Berényi Gábor egyetemi hallgató,

Karádi Éva egyetemi hallgató,

Nagy Lajos, a Budapesti Műszaki Egyetem Filozófia tanszékének gyakornoka.

Új könyvek

- BUNGE, MARIO: Az okság. Az oksági elv helye a modern tudományban. Gondolat, 1967. 433 o. 48 Ft.
- HERMANN ISTVÁN: A polgári dekadencia problémái. Kossuth K. 476 o. 54 Ft.
- HEISENBERG, W.: Válogatott tanulmányok. (Das Naturbild der heutigen Physik és Physik und Philosophie c. munkáiból.) (Utószó: Nagy Károly.) Gondolat, 1967. 260 o. 22 Ft.
- LENIN, V. I.: Állam és forradalom. A marxizmus tanítása az államról és a proletariátus feladatai a forradalomban. M. Helikon, 1967. 206 o. 32 Ft.
- LENIN, V. I.: Az imperializmus, mint a kapitalizmus legfelsőbb foka. Kossuth K. 1967. 192. o. (A marxizmus-leninizmus klasszikusainak kiskönyvtára 10.) 7 Ft.
- MÓD ALADÁR: Sors és felelősség. Tanulmányok. Magvető, 1967. 541 o. (Elvek és utak.) 28 Ft.
- RÉNYI ALFRÉD: Levelek a valószínűségről. Akad. K. 1967. 103 o. (Korunk tudománya.) 10 Ft.
- SZABÓ GYÖRGY: A futurizmus. [Szemelvénygyűjtemény.] Bev., vál., ford. — —. 3. kiad. Gondolat, 1967. 257 o. 17 t. (Izmusok.) 21,50 Ft.
- SZABÓ IMRE: Szocialista jogelmélet — népi demokratikus jog. Közg. és Jogi K. 321 o. 45 Ft.
- VERRET, M.: A marxisták és a vallás. Értekezés a modern ateizmusról. Gondolat, 1967. 303 o. 14,50 Ft.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Merkly László
A kézirat beérkezett: 1967. V. 2. — Példányszám: 1800 — Terjedelem: 20,3 (A/5) ív

67.63811 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Артур Киши: Октябрь и живой марксизм-ленинизм</i>	713
<i>Тиборне Рожсахе́ди: Философское содержание целенаправленной деятельности</i> I. Погребность	729
<i>Миклош Алмаши: От феномена к видимости</i>	759
<i>Ласло Гараи: Антропологические предпосылки марксистской психологии</i>	791
<i>Эрвин Рожняи: Бытие и мышление?</i>	827
<i>Г. К. Цольшан: Возможна ли научная социология?</i>	894

ОБОЗРЕНИЕ

<i>Иштван Херманн: Мессианистический марксизм. Дьёрдь Лукач: Geschichte und Klassenbewusstsein</i>	919
--	-----

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

<i>Тамаш Унгвари: Современное трагическое — трагическая современность (Иштван Лошонци)</i>	929
<i>Основные закономерности развития естествознания (Габор Берени)</i>	930
<i>Исследования мышления в советской психологии (Ева Каради)</i>	932
<i>Философия действия (Лайош Надь)</i>	934
<i>Библиография венгерской философской литературы 1966 г. (Ш. П.)</i>	939

CONTENTS

ESSAYS

<i>Artur Kiss: October and the Living Marxism-Leninism</i>	713
<i>Mrs. T. Rózsahegyi: The Philosophical Content of Teleological Activity. I. Human Needs</i>	729
<i>Miklós Almási: From the Fenomenon to the Appearance</i>	759
<i>László Garai: The Anthropological Presuppositions of Marxist Psychology</i>	791
<i>Ervin Rozsnyai: To Exist or to Cogitate?</i>	827
<i>George K. Zollschan: Is Scientific Sociology Possible?</i>	894

OBSERVER

<i>István Hermann: Messianistic Marxism. Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewusstsein</i>	919
--	-----

CRITICISM AND REVIEW

<i>Tamás Ungvári: Modern Tragic — Tragical Modernity (István Losonczy)</i>	929
<i>The Basic Laws of Development of Natural Sciences (Gábor Berényi)</i>	930
<i>The Research of Thinking in Soviet Psychology (Éva Karádi)</i>	932
<i>The Philosophy of Deed (Lajos Nagy)</i>	934
<i>Bibliography of the Hungarian Philosophical Literature in 1966 (S. P.)</i>	939

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

<i>Artur Kiss</i> : Octobre et le marxisme-léninisme vivant.....	713
<i>Edít Rózsahegyi</i> : Le contenu philosophique de l'activité consciente. I. Le besoin...	729
<i>Miklós Almási</i> : Du phénomène à l'apparence	759
<i>László Garai</i> : Les prémisses anthropologiques de la psychologie marxiste.....	791
<i>Ervin Rozsnyai</i> : Exister ou penser?	827
<i>George K. Zollschan</i> : Une sociologie scientifique est-elle possible?	894

LA VIE SCIENTIFIQUE

<i>István Hermann</i> : Le marxisme messianistique, Georg Lukács: <i>Geschichte und Klassenbewusstsein</i>	919
--	-----

REVUE ET CRITIQUE

<i>Tamás Ungvári</i> : Le tragique modern et le modernisme tragique (<i>István Losonczy</i>)	929
<i>M. M. Karpov</i> : Les lois fondamentales du développement des sciences de la Nature. Rostov, 1963. (<i>Gábor Berényi</i>)	930
Recherches sur la pensée dans la psychologie soviétique. Sous la rédaction de Chorokhova. Moscou, 1966. (<i>Éva Karádi</i>)	932
<i>Horst Stuke</i> : Philosophie der Tat. Stuttgart, 1963. (<i>Lajos Nagy</i>).....	934
Bibliographie de la littérature philosophique hongroise (1966) (<i>S. P.</i>).....	939

A kiadvány előfizethető a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁNÁL,
Budapest V., József nádor tér 1. és bármely postahivatalban. Csekk számszám
egyéni: 61.257, közületi: 61.066. MNB egyszám szám: 8.

Előfizethető és példányonként megvásárolható az AKADÉMIAI
KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány u. 21. telefon 111-010. Csekk-
befizetési számla: 05,915,111-46. MNB egyszám szám: 46.

az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN: Budapest V., Váci u. 22.
telefon: 185-612.

Előfizetési díj egy évre: 54 Ft.