Lukács György

A társadalmi lét ontológiájáról

AKADÉMIAI KIADÓ
MAGVETŐ KIADÓ

LUKÁCS GYÖRGY

A TÁRSADALMI LÉT ONTOLÓGIÁJÁRÓL

III. kötet

Prolegomena

„Az utóbbi években *Ontológiám* előkészítésével foglalkoztam. Az *Esztétika* tulajdonképpen előkészület az *Ontológiá*hoz, amennyiben az esztétikumot a lét, a társadalmi lét egy mozzanataként tárgyalja. Az *Ontológiát* eredetileg az *Etika* filozófiai megalapozásának szántam, de aztán az *Etikát* kiszorította az *Ontológia*, amelyben a valóság szerkezetéről van szó, nem egy külön formáról . . ." Nagy terve megvalósítására, a marxista ontológia kidolgozására az idős filozófusnak már nem volt módja. Megírt két terjedelmes kötetet: az elsőben történetileg elemzi az ontológiai problémafelvetést, a másodikban elméletileg vázolja a marxista ontológia legfontosabb problémaköreit. E kötetek befejezése és többszöri átdolgozása után — élete utolsó évében — a filozófus úgy érezte, össze kell foglalnia mondandóját, az eddigiekben különválasztott történeti és elméleti szempont egyesítésével egy előszóban — prolegomenában — kell érthetővé tenni koncepcióját. Összegzés e prolegomena, és vázlat egyúttal, ahogy címe mondja: Elvi kérdések egy ma már lehetővé vált ontológiában.

AKADÉMIAI KIADÓ
MAGVETŐ KIADÓ

A társadalmi lét ontológiájáról

III. kötet
Prolegomena

LUKÁCS GYÖRGY

A társadalmi lét ontológiájáról

III. KÖTET

Prolegomena

Második, változatlan kiadás

AKADÉMIAI KIADÓ — MAGVETŐ KIADÓ · 1985

A mű eredeti címe

LUKÁCS GYÖRGY

ZUR ONTOLOGIE DES GESELLSCHAFTLICHEN SEINS

Fordította

RÉVAI GÁBOR

A fordítást

az eredetivel egybevetette

EÖRSI ISTVÁN

A bibliográfiát egyeztette

és kiegészítette

BEÖTHY OTTÓ

ISBN 963 05 4072 X

ISBN 963 05 4075 4 (III. kötet)

© Lukács György jogutódai · 1976

ELVI KÉRDÉSEK EGY MA MÁR LEHETŐVÉ VÁLT ONTOLÓGIÁBAN

I.

Feltehetően senkit sem lep meg, e munka szerzőjét a legkevésbé, hogy számos oldalról ellenállásba ütközik az a kísérlet, amely a világ filozófiai elgondolását a létre alapozza. A filozófiai gondolat utóbbi évszázadai az ismeretelmélet, a logika és a metodológia uralma alatt álltak, s ez az uralom még távolról sem a múlté. Az első diszciplína olyan mértékben jutott túlsúlyra, hogy a mérvadó közvélemény teljesen elfeledte; a legmagasabb szintet Kantban elérő ismeretelmélet társadalmi küldetése az volt, hogy a reneszánsz óta kibontakozó természettudomány tudományos hegemóniára való jogát megalapozza és biztosítsa, mégpedig úgy, hogy a vallási ontológia – a mindenkori társadalmi követelményeknek megfelelően – megőrizhesse történelmileg meghódított ideológiai mozgásterét. E tág történelmi értelemben Bellarmin bíboros a modern ismeretelmélet atyja, noha persze a nominalizmus kettősigazság-tanát már e koncepció előfutárának tekinthetjük.

Ezzel az eredeti, egyeduralomra törő vallási ontológia tiszteletteljes tudományos megvetés tárgya lesz, s ez – kevesebb tisztelettel – többnyire a vallási ontológia területén kívüleső ontológiákra is vonatkozik. A modern neopozitivizmus virágkorában időszerűtlen, tudománytalan badarságnak tartottak minden létre vonatkozó kérdést, sőt minden állásfoglalást is abban a problémában, hogy valami van-e vagy nincs. A létre vonatkozó kérdés persze olyannyira benső kapcsolatban áll az élettel és a gyakorlattal, hogy e szigorú tilalom ellenére újra és újra keletkezhettek és szükségképpen keletkeztek is ontológiai igényű filozófiák, sőt ezek – legalábbis időszakosan – népszerűségre és visszhangra is leltek. Elegendő, ha csak Husserlre, Schelerre, Heideggerre, vagy a francia egziszten-

cializmusra utalunk, és máris el kell ismernünk mint nem elhanyagolható tényt, hogy a világproblémák ontológiai megközelítése korunk gondolkodásából sem iktatható ki.

Persze: a most következő fejtegetéseknek semmi közük e korai tendenciákhoz. Ezek – rendkívül eltérő kiindulópontokra alapozva, rendkívül eltérő módszereket és eredményeket egyesítve – az elszigetelt, önmagára irányuló individuumból indulnak ki, melynek valódi létét, mint a filozófia alapkérdését, állítólag a külső világba (természetbe és társadalomba) való „belevetettsége" alkotja. Nem törekedhetünk itt e nézetek bírálatára, márcsak azért sem, mert Husserl kivételével, aki intellektuális állhatatossággal, sőt – mondhatni – hősiesen viaskodik az efféle konzekvenciákkal, magából a kérdésfeltevésből a valóság olyan irracionalista felfogása következik, melynek ellentmondásosságát, tarthatatlanságát másutt már megpróbáltam bizonyítani. Az egzisztencialista ontológiának ezt a problematikáját Sartre-nak a marxizmushoz való közeledése sem szüntetheti meg, jóllehet az egy sor fontos problémát érint. És még Husserlnél is – éppen ontológiailag – ebben a vonatkozásban rendkívül problematikus marad az alapvetés: az ember elsődlegesen létszerű társadalmiságával el kell tűnniük azoknak az alapvető létmeghatározásoknak, amelyek éppen ma lehetővé teszik, hogy ehhez a módszerhez, ehhez a problémakomplexushoz elvileg új módon álljunk hozzá. A valóság ontológiai szándékú, alapjában azonban ismeretelméletinek megmaradó „zárójelbetevése", amely a lényeglátást hivatott lehetővé tenni, nem ragadhatja meg újszerűen az újszerű problematikát.

Fejtegetéseink elsősorban a társadalmi lét lényegét és sajátosságát akarják meghatározni. De még megközelítően is csak akkor fogalmazható meg értelmesen egy ilyen kérdés, ha nem kerülik el figyelmünket a lét általános problémái, jobban mondva a három nagy létforma (szervetlen és szerves természet, társadalom) összefüggése és különbözősége. Ha nem ragadjuk meg ezt a dinamikus összefüggést, a társadalmi lét egyetlen valódi ontológiai kérdését sem fogalmazhatjuk meg helyesen, és még kevésbé juthatnánk el e kérdés olyan megoldásához, amely megfelel a társadalmi lét sajátosságának. Nincs szükség tudós ismeretekre annak állandó biztos tudatához, hogy az ember közvetlenül és – végső soron – megszün-

tethetetlenül hozzátartozik a biológiai létszférához is, hogy meghatározott léte, ennek genézise, lefolyása és befejezése messzemenően és alapvetően ezen a létformán alapszik. Közvetlenül nyilvánvalónak kell tekintenük azt is, hogy nemcsak a biológia által meghatározott létmódok feltételeznek valamennyi életmegnyilvánulásukban, belsőleg és külsőleg, végső soron megbonthatatlan egymás mellett élést a szervetlen természettel, hanem ezek a létmódok társadalmi létként sem lennének létszerűen lehetségesek, és sem belbelsőleg, sem külsőleg nem bontakozhatnának ki a szervetlen természettel való szakadatlan kölcsönhatás nélkül.

A három nagy létforma ilyen értelmű egymás mellett élése tehát – kölcsönhatásaikat és lényegi különbségeiket is beleértve – minden társadalmi lét megmásíthatatlan fundamentuma, olyannyira, hogy egy ilyen sokrétű bázisnak mint alapvető ténynek elismerése nélkül világismeret, az ember semmilyen önismerete nem volna lehetséges. Mivel az emberi gyakorlat is ugyanerre a léthelyzetre épül fel, ez szükségképpen nélkülözhetetlen kiindulópontja az emberi gondolkodásnak is, hiszen ez végső soron – mint ezt ki kell mutatni – ebből a gyakorlatból indul ki, ennek irányítására, módosítására, megszilárdítására stb. hivatott. Az ontológia szerepét az emberi gondolkodás történetében és jelenében tehát konkrétan meghatározza maga az emberi lét létszerű milyensége, s ezért ez – de facto, nem pedig csupán absztrakt-verbális módon – kiküszöbölhetetlen minden gondolatrendszerből, a gondolkodás valamennyi területéről és persze elsősorban minden filozófiából.

Ennek ellenére a régi ontológiákban – és nem véletlenül – teljesen elhalványult, sőt gyakran teljesen el is tűnt a lét lényege, vagy pedig – jó esetben – az összkép csaknem elenyésző mozzanatává fakult. Ennek számos oka van – ezek teljessége, valóságos összefüggése, fontos ellentmondásossági csupán e fejtegetések folyamán válhatnak – amennyire ez lehetséges – világossá. Egyelőre a centrális ellentmondások legáltalánosabb megfogalmazására kell szorítkoznunk. Először is a társadalmi létet nem lehet ontológiailag vizsgálni, ha nem mindenekelőtt az ember mindennapi életének legegyszerűbb tényeiből indulunk ki. Ahhoz, hogy ezt a tényállást a legprimitívebb állapotokban kimutassuk, emlékeztetnünk kell arra a gyakran elfeledett trivialitásra, hogy csak létező

nyúlra lehet vadászni, csak létező bogyót lehet gyűjteni stb. Minden gondolkodás, melynek előfeltevései és következtetései elhagyják ezt a végső fundamentumot, a maga egészében, végeredményében szubjektivisztikusan önmagát bomlasztja fel. Másrészt azonban – ugyancsak az emberi lét egyik alapvető tényének következtében, hogy ugyanis sohasem cselekedhetünk döntéseink és következményeik valamennyi tényezőjének teljes ismeretében – a valóságos lét gyakran a mindennapi életben is rendkívül eltorzított formában jelenik meg. Részben a közvetlen megjelenési formák elfedik a valóban létszerűen lényeges elemet, részben elsietett analógiás következtetéseinkkel mi magunk olyan meghatározásokat vetítünk a létbe, melyek attól teljességgel idegenek, csupán a mi agyszüleményeink, részben pedig összecseréljük magával a léttel azokat az eszközöket, amelyek segítségével a lét bizonyos mozzanatait tudatosítjuk stb. stb. Igaz ugyan tehát, hogy a mindennapi élet közvetlenségéből kell kiindulni, egyszersmind azonban túl kell lépnünk rajta, hogy a létet valódi magábanvalóságában ragadhassuk meg. Egyúttal azonban – legegyszerűbb létszerű milyenségük alapján – állandóan kritikusan kell szemlélni a lét gondolati elsajátításának legnélkülözhetetlenebb eszközeit is. E két – látszólag – ellentétes szempont kölcsönös kapcsolatai folytán közelíthetjük meg a létet, ahogyan valóságosan létezik.

Ezt a kölcsönhatást mindmáig szinte sohasem tudatosították valóban helyes módon, és ennek oka részben a két tényezőjében lévő helyes és hamis tendenciák egymásmellettiségében, részben pedig, sőt gyakran elsősorban, abban rejlik, hogy az emberek nem kifejezetten az itt elérendő helyes megoldást keresték, hanem véletlenül találtak rá erre, amikor meghatározott, éppen időszerű ideológiai szükségleteket akartak kielégíteni. Amikor most és a későbbiek során tágabb összefüggésekben ideológiákról beszélünk, akkor ezeket nem a manapság közkeletű és félrevezető szóhasználat szerint kell értelmezni (mintha mondjuk eleve a valóság kezdettől fogva hamis tudatáról beszélnénk), hanem úgy, ahogyan ezt Marx *A politikai gazdaságtan bírálatához* előszavában meghatározta, vagyis hogy az ideológiák olyan formák, „amelyekben az emberek ezt a (a társadalmi lét alapjai által felvetett) konfliktust tudatosítják és végigharcolják".[1] Marxnak ez az átfogó meghatározása

– és ez széleskörű alkalmazhatóságának legfontosabb mozzanata – nem ad semmilyen egyértelmű feleletet az ideológiák módszertani és tényleges helyességének vagy hamisságának kérdésére. Gyakorlatilag mindkét eset egyaránt lehetséges. Ilymódon az ideológiák a mi esetünkben éppúgy vezethetnek közelebb a léthez, mint ahogy el is távolíthatnak tőle. Problémánk történetében mindenesetre jelentős szerepet játszik az emberek konfliktusokban gazdag érdekeltsége abban, hogy vajon társadalmi életük egy számukra fontos mozzanatát létezőnek vagy pusztán látszólagosnak kell-e tekinteniük. És mivel az ilyen ideológiák, különösen a társadalom válságos korszakaiban, valódi szellemi hatalmakká növekedhetnek, számottevően befolyásolják a létre vonatkozó elméleti kérdés felvetését és megoldását.

Figyelembe véve az ilyen hatásos tényezők eltérítő erejét, nem csoda, hogy a világról alkotott gondolat valóban tényszerű ontológiai megalapozása szükségképpen újra és újra tévutakra vezetett. Korántsem a középkorról beszélünk, amelyben ez a helyzet (isten létének ontológiai bizonyítása) általánosan nyilvánvaló. Időközben azonban sokak számára világossá vált, hogy a kanti jellegtelenülfelismerhetetlenül elvont magábanvaló-dolog koncepció, amely valóságunkat a puszta jelenségek világának tekinti, éppúgy többszörösen eltávolít bennünket minden valódi létproblematikától, mint Hegelnek az azonos szubjektum-objektumról szóló logicista-történelmi ontológiája, és főként mint a tizenkilencedik század irracionalista álmodozásai. És amikor napjainkig a kapitalista társadalomban látszólag teljesen elszigetelt, egyszersmind azonban független „atommá" kikiáltott individualitás mint „action gratuite", mint a meghatározott létbe való „belevetettség", mint a „Semmivel" való szembeállítottság időlegesen befolyásos ontológiák alapjává vált, akkor mindez vajmi kevéssé járult hozzá a megismerés ontológiai megalapozásának általunk megkövetelt szilárdságához és eredményességéhez.

A valóság megismerésének ontológiai megközelítése tehát elméletileg igencsak lejáratott, és időszerű megújításának bizonyos értelemben teljesen elölről kell kezdődnie, csak egyes ritka kérdésekben hivatkozhat – a Marx módszerét megalapozó ontológia kivételével – történelmi előzményekre. Ez persze egyáltalán nem csor-

bítja a lét tényszerűen megalapozó szerepét. Az olyan neopozitivista teoretikusok, mint Carnap, manapság – csak ritkán váltva ki ellenérvet – arra hivatkozhatnak, hogy ha mérnökök, mondjuk, felmérnek egy hegyet, tevékenységük eredményeinek szempontjából teljesen közömbös, hogyan viszonyulnak filozófiailag a felmért hegy létjellegéhez. Ezt sokan közvetlenül helyesnek látják. Mégsem lehet tagadni, hogy a hegynek, a mérnökök filozófiailag már gyakran befolyásolt véleményétől függetlenül, létezőként jelen kell lennie ahhoz, hogy egyáltalában felmérhessék. Ahogyan a gyűjtögető korszakban csak létező bogyókat lehetett szedni, éppúgy a legfejlettebb technikai manipuláció korában is csak valóban létező hegyeket lehet mérni. És ezen a tényálláson nem változtat lényegesen, ha ezt a létet pusztán empirikusnak s ezért tudományelméletileg jelentéktelennek kiáltják ki. Az utcán haladó autókat ismeretelméletileg rendkívül könnyű puszta érzéki benyomásoknak, képzeteknek stb. tekinteni. Mégis: ha elüt engem egy autó, akkor nem az autóról alkotott képzetem ütközik össze a magamról alkotott képzettel, hanem létemet mint élő emberét létszerűen veszélyezteti a létező autó. Filozófiailag általánosítva az ilyen tényállások bizonyítóereje csődöt mond lét-ismeretünk vonatkozásainak azon a komplexusán, mint saját gyakorlatunkról, ennek fundamentumairól való tudatunk általános színvonalán, melyet az előbbiekben, egyelőre szükségképpen túlságosan leegyszerűsített módon, jellemeztünk. Primitívebb fokon természetszerűleg közvetlenül magávalragadóbb a létező tények lendülete, mint ott, ahol ember és természet közé a társadalmi közvetítések mérhetetlen tömege ékelődött; egyúttal persze a meg nem ismert és a helytelenül megismert mozzanatok is szükségképpen összehasonlíthatatlanul erősebben hatnak a szubjektumra. Teljességgel érthető tehát, ha ezeknek az analógiáknak az alapján a valóságba belevetített tényállások közvetlenül mint létezők működnek, és a gyakorlat, elsősorban pedig ennek gondolati és társadalmi megalapozása továbbra is ezekre irányul. Elég, ha azoknak a mágikus képzeteknek az évezredeken át működő hatalmára emlékeztetünk itt, amelyek a létről alakultak ki. Ha mármost a gyakorlat fejlődésével és az ebből eredő hívebb valóság-megismeréssel ezek a képzetek fokozatosan háttérbe szorultak is, azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az

igaz és a hamis elképzelések dialektikusan átmennek egymásba a gyakorlat tárgyainak, körülményeinek, eszközeinek stb. megismerése során. Hangsúlyoztuk már, hogy az ember sohasem cselekedhet gyakorlata valamennyi mozzanatának teljes ismeretében. Az igaz és hamis közötti határ ennek ellenére társadalmilag-történelmileg meghatározottan változó, átmenetekben gazdag. Vagyis olyan nézetek, amelyek a társadalmi gyakorlat és a tudomány továbbfejlődésével hamisnak bizonyultak, hosszú időn keresztül látszólag biztos lábakon álló, állítólag jól működő gyakorlati alapot nyújthatnak. Gondoljunk csak a ptolemaioszi asztronómiára az ókorban és a középkorban. A gyakorlat akkoriban időszerű igényei szerint ez kielégítő segítséget nyújtott a hajózásban, a naptárszámításban, nap- és holdfogyatkozások kiszámításában stb. Az is köztudomású, hogy eközben a rendszerből szükségképpen következő általános eredmény, a világegyetem geocentrikus jellege, ideológiailag jelentős szerepet játszott a hamis valóságkép tartósításában, a helyesebb új világkép elleni elkeseredett harcban. Ez a helyzet egyúttal azt is megmutatja, milyen erős társadalmi gátlásokat kell gyakran legyőzni ahhoz, hogy gondolatilag közelebb lehessen kerülni a valódi léthez. Utaltunk már arra, hogy csak a mindennapi gyakorlati tapasztalatnak és a valóság tudományos elsajátításának helyes összhangja hozhat valóban közelebb a lét igazi mibenlétének megértéséhez, de mindkét tényező előrehaladása gátló funkciókat is hordozhat, egyáltalán nem beszélve azokról a tisztán ideológiai mozzanatokról, amelyek a mindenkori társadalmi osztályérdekeknek megfelelően előmozdíthatják vagy gátolhatják ennek az összhangnak a kialakulását.

Ehhez járulnak még magában a megismerés tárgyában rejlő nehézségek. A lét három módja egymás mellett, összefonódva létezik, s ennek megfelelően gyakran egyidejűleg is hatnak az emberi létre és gyakorlatra. Ragaszkodnunk kell itt ahhoz, hogy világképünk helyes ontológiai megalapozása éppúgy feltételezi az egyes létformák specifikus sajátosságának megismerését, mint egymás közötti konkrét összefüggéseik, kölcsönhatásaik, kölcsönös kapcsolataik stb. ismeretét. A valódi összefüggés (egység a különbözőségben és a különbözőség által, szétválás és ellentétesség az egységes kölcsönhatásokban stb.) félreismerése mindkét irányban a legna-

gyobb torzulásokhoz vezethet annak megismerésében, hogy mi a lét. Az ember egyszerre (és még gondolatilag is nehezen elkülöníthetően) tartozik a természethez és a társadalomhoz. Marx ismerte fel a legvilágosabban ezt az egyidejűséget mint folyamatot, amikor ismételten arról beszél, hogy az emberréválás folyamata a természeti korlátok visszaszorítását vonja maga után. Itt hangsúlyoznunk kell: a természeti korlátok visszaszorításáról és sohasem eltüntetésükről, teljes megszüntetésükről van szó. Másfelől mégsem az emberi lét dualisztikus természetéről van szó. Az ember közvetlenül sohasem egyrészt emberi, társadalmi lény, másrészt a természet része, emberiesedése, társadalmasodása nem jelenti azt, hogy léte létszerűen szellemre (lélekre) és testre osztódik ketté. Másfelől kitűnik, hogy az emberiség fejlődésének folyamán fokozatosan társadalmasodnak létének azok a funkciói is, amelyek továbbra is mindig a természeten alapulnak. Elegendő, ha csak a táplálkozásra és a szexualitásra gondolunk, ahol ez a folyamat mindenki előtt szükségképpen nyilvánvaló. Eközben azonban nem szabad – pedig ez gyakran megtörténik – a társadalmi lét meghatározott, sokszor negatív ismertetőjegyeit áthárítani a természetre. Gyakran „állatinak" nevezik például az emberi kegyetlenséget, és teljesen elfelejtik, hogy az állatok sohasem kegyetlenek. Létezésük maradéktalanul alá van vetve ön- és fajfenntartásuk biológiai szükségszerűségeinek. Amikor a tigris üldözi, majd felfalja az antilopot, természetadta módon megszabott reprodukciójának keretében ugyanazt teszi, mint a legelő tehén. Éppoly kevéssé kegyetlen az antiloppal szemben, mint a tehén a fűvel. Csak amikor a primitív ember elkezdi például a hadifoglyokat kínozni, akkor születik – az emberréválás oksági termékeként – a kegyetlenség, minden későbbi, egyre rafináltabbá váló következményeivel együtt.

A társadalmi embernek ez az önmagával mint természeti lénnyel kapcsolatos magatartása objektíve irreverzibilis, történelmi folyamat. Ezért nehéz az embernek – az okokra később még visszatérünk – megfelelően tudatosítania saját létbeli sajátosságát. Újra és újra kettősen fogják fel ezt a velejéig egységes, persze folyamatszerű összetartozást. Itt természetesen már nem puszta „primitivitásról" van szó. Ellenkezőleg. Éppen a társadalom, a civilizáció fejlődése teremt olyan szellemi negativitásokat, amelyekben az

aktív ember dualisztikus kizárólagossággal szembekerül saját aktivitásának természeti és társadalmi alapjaival. Jelenleg még csak nem is jelezhetjük a folyamat történelmi vázlatát, jóllehet világos, hogy az ilyen dualizmusok különböző civilizációknak, vagy legalábbis egyazon civilizáció különböző korszakainak, s ezen belül különböző társadalmi rétegeknek a termékei.

E jelenségeknek csak legáltalánosabb aspektusáról szólva gondoljunk például arra, milyen gyakran alkalmazzák egyrészt a szervetlen természetben szükségszerűnek mutatkozó folyamatok kategóriáit látatlanban a szerves természetre, sőt az emberek társadalmi létére is; milyen gyakori, hogy az embert kizárólag biológiai lénynek tekintik, sőt magát az ember pszichológiáját (maradéktalanul a biológiából levezetve, vagy esetleg ezzel szembeállítva is) olyannak tüntetik fel, mint ami kizárólagos ellentmondásban áll a társadalmi determinációkkal. Az effajta előítéletek szívósságait csaknem mindig fokozza, hogy valamely (marxi értelemben vett) ideológia mozzanatává válnak, s ennek következtében fontos szerep hárul rájuk a társadalmi csoportoknak abban a törekvésében, hogy konfliktusaikat érdekeiknek megfelelően oldhassák meg. De sohase felejtsük el: az ilyen előítéletek alkalmasak ugyan arra, hogy egy ideológia alkotórészévé, sőt bizonyos körülmények között középpontjává váljanak, de ez a képességük többnyire valamiképpen valóban létező létmeghatározásokra látszik támaszkodni, amelyek „csupán" a hamis, analógiás általánosítások miatt vezetnek helytelen létmeghatározásokra. Ez már a társadalmi lét létszerű alaptényénél, a munkánál is megmutatkozik. A munka – ahogyan Marx kimutatta – tudatosan véghezvitt teleológiai tételezés, amely ha a gyakorlati érzék által helyesen felismert tényekből indul ki, és ezeket megfelelően alkalmazza, képes arra, hogy oksági folyamatokat hívjon életre, befolyásolja a lét egyébként csak spontán érvényesülő folyamatait, tárgyait stb., sőt olyan tárgyiasságokat tegyen létezővé, amelyek a munka előtt egyáltalában nem léteztek. (Tévedés lenne, ha csupán a munka magasan fejlett formáira gondolnánk. A kereket például, ami a természetben sehol sem létezik, már viszonylag kezdeti fokon felfedezték és előállították.) A munka tehát beviszi a létbe teleológia és okság dualisztikusan megalapozott, egységes-kölcsönös kapcsolatát, megjelenése előtt a termé-

szetben csak oksági folyamatok voltak. Az ilyen kétoldalú komplexusok tehát csak a munkában és ennek társadalmi következményeiben, a társadalmi gyakorlatban jelentkeznek valóban létszerűen. A valóságalakító teleológiai tételezés modellje ilymódon minden emberi, vagyis társadalmi gyakorlat ontológiai alapja lesz. A természetben ezzel szemben pusztán oksági összefüggések, folyamatok stb. vannak és nincs semmilyen teleológia. Az a gondolatilag kézenfekvő analógiás következtetés, hogy a teleológiai tételezés olyan természeti folyamatok alapja, alkotórésze stb., melyeknek valódi lefolyását nem tekintették át (és a társadalmi fejlődés meghatározott fokán nem is lehetett áttekinteni), először is az ilyen folyamatok teljesen torz elképzeléséhez vezet, másfelől viszont kézenfekvő, spontán következtetés, melyet az embernek és környezetének közvetlen kapcsolatából spontánul szoktak levonni. Az így kialakuló szokást természetesen történelmi folyamatszerűségében is meg kell érteni, jóllehet megmásíthatatlan tények gondoskodnak arról, hogy állandóan jelen legyen az embernek élete környezetével, a világgal kapcsolatos magatartásában, olyannyira, hogy az ember a természetben és a társadalomban vele kapcsolatba kerülő mozzanatok, folyamatok végtelen sokasága következtében sohasem képes arra, hogy teleológiai döntését e folyamatok valamennyi elemének, következményének ismeretében, valamennyit előre látva hajtsa végre. Noha az emberi gyakorlat teleológiai döntéseinek megfellebbezhetetlen alapjáról van szó, az ember társadalmi fejlődéséhez fűződő kölcsönös kapcsolatában ez szükségképpen ((irreverzibilis) folyamatszerű formában jelentkezik. Vagyis a – többé-kevésbé – gondolatilag vagy közvetlenül gyakorlatilag elsajátított mozzanatok állandó növekedéséből minden lényeges fokon minőségileg más összkép bontakozik ki, amely így minőségileg mindenkor másként hat az emberi gyakorlat módjára, az őt előkészítő, belőle kibontakozó gondolkodásra.

Ezek a hatások más és más szempontokból különböznek egymástól. Gyakorlatilag mindenekelőtt az lényeges, hogy a lét egy – végső soron – hamis, vagy legalábbis tökéletlen aspektusa a gyakorlat számára, amely mindenkor még csak egy meghatározott szintet tudott elérni, olyan teljességgel kielégítőnek tűnő alapot szolgáltathat, hogy társadalmilag semmiféle reális igény nem irá-

nyulhat a valóságról ilymódon alkotott elméleti nézetek túlhaladására, alapjaik elvi bírálatára; elegendő, ha ismét a hosszú ideig tudományosan uralkodó ptolemaioszi asztronómiára emlékeztetünk, amelyet a kezdettől fogva meglévő heliocentrikus elméletek ellenére, századokon át semmi sem ingatott meg. Ez persze – mint már jeleztük – összefügg azzal is, hogy a geocentrizmus a korabeli (vallási) ideológia fontos szükségleteit elégítette ki. De az ilyen helyzetekre jellemző, hogy a munkafeltételeknek a társadalmi fejlődés által életre hívott új szükségletei, gyakran jelentős ideológiai válságokat előidézve, végső soron többnyire mégis érvényre jutnak, miként a valóságban ez az elmélet is. Ez mutatja, hogy az embernek a létről alkotott mindenkori képe függ attól is, mely világképek látszanak alkalmasnak arra, hogy elméletileg megalapozzák a mindenkor maximálisan lehetséges, s a viszonyoknak megfelelően működő gyakorlatot. Ilymódon a gyakorlat, elsősorban az, amely a társadalom és a természet anyagcseréjében működik – ahogy ezt a marxizmus mindig is hangsúlyozta –, az elmélet próbakövének bizonyul. De ezt a történelmi értelemben helyes felfogást csak úgy alkalmazhatjuk mindig helyesen, ha sohasem hagyjuk figyelmen kívül a történelmi viszonylagosság mozzanatát. Mivel azonban az emberiség társadalmi fejlődése is irreverzibilis folyamat, ezért ez a kritérium is csak egy folyamatszerű egyetemes érvényre csak egy mindenkor rebus sic stantibus igazságra tarthat igényt. A mindenkori létmeghatározások teljességgel soha fel nem ismerhető totalitása társadalmilag lehetségessé és szükségszerűvé teszi tökéletlen, csak részigazságokat tartalmazó elméletek hosszadalmas, zavartalan funkcionálását és meghaladásukat is.

Ehhez járulnak még az ideológiai szükségletek, ahogyan ezt asztronómiai példánkkal szemléltettük. Mivel a munka, amelyen minden emberi társadalmasodás – még a legprimitívebb is – alapszik, tendenciájában kiemeli az embert a tisztán spontánul ható biológiai szükségleteknek és ezek tisztán biológiai kielégítésének szférájából, s helyükre meghatározó tényezőkként a teleológiai tételezéseket állítja, amelyek természetük szerint azonnal alternatív jellegre tesznek szert, ezért kezdettől fogva olyan társadalmi szabályozók szükségesek, amelyek a teleológiát tételező alternatív

döntések tartalmait a mindenkor életbevágó társadalmi szükségleteknek megfelelően rendezik el. Erre szolgál – mint láttuk – a marxi értelemben vett ideológia is. Elsődlegesen persze nem egyszerűen előírásokról vagy parancsokról van szó, mint az később a kormányok és jogrendszerek funkciójává vált. De még ezeknél a társadalmasodás viszonylag magasabb fokain (osztálytársadalmak) létrejött formáknál is azt figyelhetjük meg, hogy nem funkcionálhatnának, ha minden esetben vagy akár csak az esetek többségében is közvetlenül a szabályozásra vonatkozó parancsok formájában érvényesülnének (büntetés terhe mellett). Ellenkezőleg, minden ilyen szabályozás feltételezi, hogy a társadalom tagjainak átlagos gyakorlati cselekvésmódja, legalábbis külsőleg, „önként" kövesse ezeket az előírásokat; csak egy viszonylag csekély kisebbséggel szemben van szükség és lehetőség arra, hogy a jogi kényszer ténylegesen hatásos legyen.

Már ez a közismert tényállás is azt mutatja, mennyire életfontosságú az ideológia minden egyes társadalom működőképességéhez. Az állandó és helyes munkafolyamat szakadatlanul, naponta, sőt óránként olyan konfliktusokat szül, melyek eldöntésének mikéntje rendkívül gyakran, közvetve vagy közvetlenül, a mindenkori társadalom létkérdéseit hordozhatja. Az ideológiának ezért – végső soron – ezeket az egyszeri döntéseket be kell illesztenie az emberek életének átfogó összefüggésébe, és arra kell törekednie, hogy beláttassa az egyes emberrel: saját létezésének elengedhetetlen feltétele, hogy a döntésekben tekintettel legyen a társadalom összérdekeire. Az összérdeknek, a szó itt szereplő értelmében, annál ideologikusabb a tartalma és a formája, minél kezdetlegesebb a mindenkori társadalom. Hiszen minél kevésbé tudja megragadni valamely fejlődési fok embere a valódi létet, annál nagyobb szerepet játszanak szükségképpen azok a képzet-komplexusok, amelyeket élettapasztalataiból közvetlenül alakít ki, és amelyeket a számára objektíve még felfoghatatlan létre analógiás eszközökkel kivetít. Mivel a munka (és a vele egyidejűleg létrejövő nyelv) alkotja a kor reálisan áttekinthető életének legfontosabb részét, nem meglepő, ha ezekben a – létként felfogott – projekciókban éppen a munka és a nyelv játssza a fő szerepet. Már a mágikus képzetek is a munka leglényegesebb mozzanatainak – persze még messzeme-

nően személytelen – vetületei. Amikor a magasabb fok, a vallás kialakul, a dolgoknak ez az állása megszemélyesítő módon felfokozódik. A közös mozzanat itt az, hogy a világ fontos történései látszólag nem önmagukban hordozzák alapjukat, hanem egy (transzcendens) tételező tevékenység termékeiként jelennek meg. A természet-vallások valamennyi istene ilyen „munkafunkciókat" lát el – ez képzelt egzisztenciájuk alapja. A klasszikus példa, az Ótestamentum pedig olyannyira szó szerint értelmezi ezt a munkamodellt, hogy még a pihenőnap is hozzátartozik a teremtés történetéhez. Csak mellékesen említjük meg, hogy a dolgoknak és folyamatoknak megnevezés által történő meghódítása, amit már a mágia ismert, itt is úgy szokott szerepelni, mint egy transzcendens-teremtő hatalom átruházása az emberre. Az effajta projekciók következtében alakul ki a vallásos ideológiában egy második valóság, mely elfedi a lét igazi természetét, átveszi egy igazabb, fejlettebb lét szerepét, de egyúttal mint hosszú ideig nélkülözhetetlen ideológia reális társadalmi hatalom marad, s így a mindenkori társadalmi lét elidegeníthetetlen részét alkotja. Csak amikor ez a társadalmi gyakorlatot, a társadalmi létet közvetlenül befolyásoló gyakorlati hatalom társadalmilag meggyengült, akkor kezdődhettek az ideológiai tisztázódás folyamatai, amelyek megpróbálták megtisztítani a létet ezektől a magateremtette, de őt magát eltorzító hajtásoktól.

De arról sem szabad itt megfeledkeznünk, hogy a valódi létnek meg nem felelő világképek gondolati kialakulásában és hosszú időn át tartó továbbélésében nemcsak azok a következtetések, projekciók stb. játszanak fontos szerepet, amelyeket az emberek által végrehajtott társadalmi tettek lényegi nem-ismeretéből vontak le. A munkafolyamatok továbbfejlődésének során a társadalom alapvetően olyan megismerési módokat alakít ki, amelyek segítségével helyesebben, egzaktabban stb. (főként: gyakorlatilag elsajátíthatóbban) ismerhető fel a valóságos létező, mintsem nélkülük, amelyek azonban a fejlődés folyamán mégiscsak eltávolíthatnak és sokszor el is távolítanak e létezőtől. Ugyanis társadalmi gyakorlata során az ember itt sem tud számot vetni azzal, hogy alternatív döntéseit sohasem hozhatja meg valamennyi körülmény, következmény stb. teljes ismeretében. Ebből egyrészt

az következik, mint erre már rámutattunk, hogy elsősorban a társadalom és természet anyagcseréjében az ilyen elméletek hasznos tevékenységek alapjai lehetnek. Ennek kiegészítő ellenpólusa másrészt abban nyilvánul meg, hogy elméletileg önmagában véve helyes, termékeny és nélkülözhetetlen módszerek egyúttal el is távolíthatják az embert a lét helyes megragadásától. Ebben a vonatkozásban csupán a matematikára utalok. Nem szorul bővebb kifejtésre, hogy ennek milyen forradalmasítóan haladó jelentősége van a társadalmi termelés fejlődése, az ember helyes létértelmezése szempontjából. Ha azonban a lét helyes felfogására törekszünk, nem feledkezhetünk meg arról, hogy a matematikának mint a lét tulajdonképpeni valóságos létezési módjának már püthagoraszi elmélete is mennyire a lét félreismeréséhez vezetett. A lét ilyen meghamisítása, amelyet a „matematikai értelem" túlzásai követtek el, ma már éppoly kevéssé hatékony, mint az asztrológiai összefüggések évszázados – tisztán matematikai szempontból néha kimagasló – matematizálása. Minderre csupán módszertani szempontból kellett emlékeztetnünk, a teljes egyértelműség kedvéért, hogy ugyanis egy létszerűen nem létező összefüggés semmilyen körülmények között, még a legtökéletesebb, belsőleg hibátlan, kiemelkedő értékű matematikai eljárással sem tehető valóságosan létezővé. Azért hasznos, ha emlékeztetünk ma erre, mert a modern kapitalizmus piaci manipulációs módszerei és a sztálini módszerek szellemi örököseinek durván manipuláló tervei és taktikai rendelkezései egyaránt azt a megszokott észjárást alakították ki, hogy a lét fejlődését olyan folyamatnak fogják fel, melynek tartalma, iránya stb. „helyesen" alkalmazott extrapolációk alapján állítólag hibátlanul határozható meg. Eközben mindössze arról az „apróságról" feledkeznek meg, hogy jóllehet a tisztán matematikai tudományok egynemű közegében csaknem korlátlanul hajthatók végre extrapolációk, de mihelyt a létről van szó, minden extrapoláció előtt fel kell vetni a kérdést, vajon a mindenkor szóbanforgó folyamat konkrét folyamatszerűségében létszerűen olyan természetű-e, hogy az extrapoláció éppen valóságos tendenciáinak kifejezésére alkalmas. Kant jól megsejtette a matematikának ezeket a lét reális folyamataira való alkalmazhatósági határait, amikor rámutatott a matematikában lehetséges összefüggések nem-oksági jellegére. Csak az a „világ-

nézet" juthat el ilyen koncepciók rendezéséig, amely a kibernetikus agyat minden gondolkodás példaképének tekinti, s éppen ezért elvet minden minőségre törekvő, tapasztalatszerű létszemléletet mint rég elavult gondolkodásmódot. Még olyan területen is sor kerülhetne „a matematikai érv kritikájá"-ra – amely ontológiailag régóta esedékes –, ahol a tisztán mennyiségi szemléletet maga a társadalmi lét kényszeríti a gondolkodásra (pénz a gazdaságban), hogy mielőtt a pénzviszonyok stb. matematizálásából kritikátlan következtetéseket vonhatnának le a társadalom gazdasági létére vonatkozólag, előbb minden esetben módszertanilag-ontológiailag-kritikailag vizsgálják meg, mennyiben fejezi ki megfelelően ez a megjelenési mód a gazdasági valóságot. (Az ontológiai bírálat természetszerűleg nem szorítkozhat a matematika lényegére és alkalmazhatóságára. A világ-összefüggések feltárásának valamennyi „magasabb" formáját – ismeretelmélet, logika, módszertan – ilyen bírálatnak kellene alávetni, mielőtt eredményeiket létszerűen helyesnek ismernék el.)

Ez a bevezetés csupán a kritika legáltalánosabb, legdurvább vonásait vázolhatja fel. A társadalom-ontológiai problémák konkrét tárgyalásánál visszatérünk majd e fontos kérdések némelyikére, még ha ezeket hozzávetőlegesen érintettük is már. Ha mármost folytatjuk azt a kísérletünket, hogy legalábbis alapvető meghatározásaiban felvázoljuk az itt felmerülő problémakomplexusok legáltalánosabb körvonalait, akkor mindenekelőtt röviden ki kell térnünk a három lényeges létforma (szervetlen és szerves természet, társadalom) genetikus együvé-tartozására és minőségi különbözőségére.

Ám az itt felmerülő problémákat még a legfelületesebben sem vehetjük szemügyre, ha nem foglalkozunk a kauzalitás és teleológia kérdésével. A filozófia történetéből tudjuk, hogy ezt a kérdéskomplexust lényegében sokszor mint az általában vett valóság két különböző, reálisan ható, általános determinánsának viszonyát értelmezték. Bármilyen kézenfekvőnek tűnjék is ez az ismeretelméleti elvonatkoztatás szintjén, magában a létben semmi sem felel meg ennek. A természet csak oksági viszonyulásokat ismer. Kant az élő szervezetek alkalmazkodási aktusait „cél nélküli célszerűségnek" nevezi, és ez a kijelentés filozófiai értelemben is rendkívül

szellemes, mert találóan mutat rá azoknak a reakcióknak a különösségére, amelyeket az élő szervezeteknek környezetük felé létszerűen állandóan, spontán módon ki kell bocsátaniuk, hogy egyáltalában reprodukálni tudják önmagukat. Eközben olyan folyamatok jönnek létre, amelyeknek a szervetlen természetben nincsenek megfelelőik, amelyek azonban sajátos biológiai törvényszerűségek parancsára éppolyan spontánul működő okság szerint folynak, mint a szervetlen és szerves környezetnek azok a folyamatai, amelyeket ők indítanak be. Ha pedig a fejlettebb állatfajoknál ezeket a folyamatokat valamiféle tudatosság irányítja, akkor ez végső soron mégiscsak életük oksági-biológiai törvényszerűségeinek epifenomenonja. Az idézett kanti meghatározás éppen azért olyan szellemes, mert maga a folyamat ontológiailag a cél lényegére utal – a tisztán oksági következménnyel szemben –, mert tételezettnek látszik anélkül, hogy valamilyen tudat tudatossága valóban tételezte volna. Amikor Marx a munka első fogalmáról beszél, éppen ezt a mozzanatot emeli ki. Nem vitatja, hogy az állati „tevékenység" bizonyos termékei adott esetben akár még tökéletesebbek is lehetnek, mint az emberi munkáéi: „Ami azonban – folytatja – a legrosszabb építőmestert már kezdettől fogva megkülönbözteti a legügyesebb méhtől, hogy a sejtet már akkor felépítette a fejében, mielőtt viaszból megépítette volna. A munkafolyamat végén olyan eredmény jön ki, amely kezdetekor a munkás képzeletében, tehát eszmeileg már megvolt. A munkás nemcsak megváltoztatja a természeti dolog formáját; egyúttal megvalósítja benne saját célját is, melynek tudatában van, amely törvényként meghatározza tevékenységének módját s amelynek alá kell rendelnie akaratát."[2] A munka elemzésének kell majd kimutatnia, hogyan vált az itt gondolatilag körvonalazott tényállás fokozatosan a társadalomban tevékeny ember társadalmi aktivitásainak modelljévé. De még ha Marx szellemében kiterjesztjük is az idézett meghatározást, akkor sem válhat a teleológiai tételezés a folyamatszerű tárgyak olyan mozgató elemévé, amelyet a kauzalitás mellé, vagy vele szembe lehetne állítani. Az a folyamat, amelyet ez a tételezési mód beindít, lényege szerint mindig oksági marad. Társadalom és természet anyagcseréjének minden teleológiai aktusa tőle függetlenül létező természettörvényszerűségeket hoz mozgás-

ba, akkor is, ha ezek számos – és a fejlődés során egyre sokasodó – esetben már kezdeteiben ismertek; rájuk kényszeríthetnek valamilyen új, a természetben nem létező tárgyiasságformát (gondoljunk ismét a kerékre), ez azonban semmit sem változtat azon az alapvető tényen, hogy a teleológiai tételezések éppenséggel oksági sorokat indítanak be; hiszen különálló teleológiai összefüggések, folyamatok stb. önmagukban egyáltalán nem léteznek. A teleológiai hatásmechanizmus létszerű lehetetlenségét már nagyon korán belátták. Meister Eckhard például már azzal jellemzi a teleologikus és a kauzális fejlődési sorok különbségét, hogy a természet a férfit a gyerekből, a tyúkot a tojásból fejleszti ki, míg isten a férfit a gyerek előtt, a tyúkot a tojás előtt teremtette meg. Amennyire helyes a teleológiai tételezés (isten) és a kauzális folyamat (természet) ellentétének szembeállítása, éppolyan nyilvánvalóan következik ebből, hogy a valóságban sohasem voltak és nem is lehettek teleológiai hatásmechanizmusok. Már a teleológiai tételezésnek egy teleológiai mozgásfolyamatra való gondolati kiterjesztése is bizonyítja ennek belső lehetetlenségét. Ebben az értelemben igaza van Engelsnek, amikor szabadság és szükségszerűség viszonyának hegeli meghatározására hivatkozva azt mondja: „Nem a természeti törvényektől való képzelt függetlenségben rejlik a szabadság, hanem a törvények megismerésében és abban az ezzel adott lehetőségben, hogy tervszerűen, meghatározott célokra hatni engedjük őket."[3] A szabadság tehát, amely persze itt pusztán a teleológiai tételezésben rejlő alternatív döntést jelzi, a természet oksági viszonyainak (a természettörvényeknek) gyakorlatilag helyes megismerésre épülő használatát jelenti, hogy bizonyos társadalmi célokat meg lehessen valósítani. De a társadalmilag legeredményesebb ilyen jellegű felhasználás sem képes új természeti összefüggéseket teremteni (Engels joggal hivatkozik a puskapor felfedezésére), pusztán („pusztán"!) helyesen használja fel őket társadalmi szükségletek kielégítésére.

A szervetlen és szerves természet különbségére vonatkozó kanti értelmezés legnagyobb érdeme, éppen a kauzalitás és teleológia összefüggését és ellentétét illetően, az a megingathatatlan meggyőződés, hogy a „cél nélküli célszerűség" által beindított folyamatok megőrzik oksági (Kant kifejezésével: „mechanikus") ter-

mészetük szükségszerű kizárólagosságát. Az a tény, hogy a szerves természet folyamatai szerves komplexusok reprodukciójának körébe, a „cél nélküli célszerűség" körébe tartoznak, éppen létszerűen mit sem változtathat létszerű működésük megmásíthatatlanul oksági jellegén. Ezzel Kant gondolatilag erősen megközelítette a természeti lét második világának alapvető tényeit. Ismeretelméleti beállítottságából következik, hogy ennek ellenére nem volt képes ezeket maradéktalanul meggyőzően beilleszteni világképébe. Mivel – mint ismeretes – a megismerőképességből kiindulva akarja megalapozni a valóságot, nem pedig a létből kiindulva a megismerést, elsődlegesen és visszavonhatatlanul csak két terület létezik a számára: a mechanikus okság, valamint a szabadság tettei, amelyeket tudatosan célkitűző szubjektumok visznek szabadon végbe, mégpedig az etikum szellemileg legmagasabb fokán. A cél nélküli célszerűségnek mint a szerves természet létalapjának zseniális megsejtése konkrét alkalmazásaiban így – mint ennek az alapvető nézetnek logikailag szükségszerű következménye – szükségképpen olyannyira veszít erejéből, hogy az ilymódon felismert létformák nem lehetnek a jelenségvilágot megfelelően (mechanikusan) ismeretszerűen felépítő értelem-világ objektumai, hanem csupán az ítélőerő tárgyai, amely így pusztán regulatív módon alkalmazható. A regulatívnak ezzel a fogalmával formálisan be lehet illeszteni ugyan a létnek ezt az újfajta megismerését Kant ismeretelméletileg megalapozott rendszerébe, ez azonban – a lét álláspontjáról – azzal a veszteséggel jár, hogy az új jelenség ezen belül csak valamilyen véletlen célszerűség értelmében fordulhat elő. Ez kitűnik minden esetben, amikor Kant konkrétan közelít ehhez a területhez. Ekkor pedig megmutatkozik az is, hogy Kant nem az önmagát környezetével kölcsönhatásban reprodukáló organizmus új létformájából indul ki: a szervetlen és szerves természet „környezet"-aspektusa az organizmus vonatkozásában egyáltalában csak innen kiindulva jöhet létre. Ellenkezőleg, Kant azt a kérdést veti fel, hogy vajon a környezetté vált természet, amely maga is igen gyakran szerves eredetű, lényege szerint, vagyis objektíve-teleológiailag nem erre a funkcióra törekedett-e. Amikor ezzel kapcsolatban joggal elutasít minden objektíve működő teleológiát, az együtthatásban is el kell utasítania – ugyancsak joggal – az objektív teleoló-

giát, és csupán valamilyen „véletlen célszerűséget" juttathat kifejezésre az érvényben lévő naiv teleológiai természetfelfogásokkal szemben, ezek a gondolatok mégis figyelmen kívül hagyják az önmagát reprodukáló organizmus és környezete lényegi viszonyát és ezzel a szerves lét ontológiai alapproblémáját is.[4] Ebből a szemszögből kell nézni híres kijelentését is, miszerint „képtelenség" lenne „azt remélni, hogy még valamikor feltámadhat egy Newton, aki meg tudja értetni akár egy fűszál létrejöttét olyan természeti törvények szerint, amelyeket nem szándék rendezett el . . ."[5]. Darwin, aki éppenséggel a „fűszálak Newtona" lett, nagy előfutáraival együtt mindig – egyremegy, mennyire tudatos ontológiai szemlélettel – az organikusnak ebből az alapvető létmilyenségéből indult ki, s így feltárhatta a benne valóban létező lényeget. Nem véletlen, hogy a marxi tanokkal való ontológiai összefüggés itt, nem pedig Kant zseniális megsejtéseiben jön létre. Marx így ír Engelshez Darwin olvasása után: „Bár durva angol módra kifejtve, mégis ez az a könyv, amely nézeteink természettörténeti alapvetését tartalmazza."[6] Az itt kifejtett módszertani álláspontjáról említésreméltónak látszik, hogy Kant rendkívül érdekes nekirugaszkodása – pontosan módszerének ismeretelméleti alapbeállítottsága miatt – nem termékenyítette meg a fejlődést, zsákutcába torkollt, zseniális fiatalkori művéhez hasonlóan, melynek filozófiai utóhatása szintén nem érvényesült, noha elsőként historizálta az asztronómiai összefüggéseket, még főművének – Newton antihistorizmusát ismeretelméleti alapjául elfogadó – ismeretelméletét megelőzően.[7] (Nem véletlen az sem, hogy e fiatalkori munka korszakos jelentőségére éppen Engels hívta fel ismételten a figyelmet.) Itt egészen világosan megmutatkozik, hogyan akadályozza a lét valódi megismerését Kant ismeretelmélete, ahelyett hogy a megismerési folyamat segítségére lenne. A szerves lét elemzése során Kant rendkívül közel került ennek valódi mibenlétéhez. Ismeretelmélete azonban, amely nem a szervetlen természet valódi mibenlétét vette alapul, nem ennek létmeghatározásait kutatta, sokkal inkább arra törekedett, hogy megismerési feltételeinek (szintetikus a priori ítéletek; a magábanvaló dolog megismerhetetlensége stb.) elvont-általános elméletévé váljon, megakadályozta Kantot abban, hogy miután a szer-

ves lét fontos létmeghatározásait feltárta – mivel ezek összeegyeztethetetlenek voltak elvont ismeretelméleti rendszerével –, továbbfejlessze őket a lét megismerésének valódi elveivé. Pillanatnyilag meg kell elégednünk e puszta tényösszefüggés megállapításával. Csak később térhetünk vissza azokra az ideológiai motívumokra, amelyek az effajta hamis konstrukciók létrejöttében jelentős szerepet játszanak.

Míg Kant ismeretelméletre alapozott rendszere végső soron elfedte és épp a tudományos megismerés számára hatástalanná tette a létszférák lényegének és kapcsolatának ontológiai megragadására irányuló – néha nagyszerű – kezdeményezéseit, addig Hegel objektív idealizmusának Kant meghaladására tett kísérleteiben módszertanilag mindenfajta lét végső soron történelmi, folyamatszerű természetének mozzanata játssza ugyan a főszerepet, s így a lét nem torzul el szükségképpen ismeretelméletileg. Viszont a lét minden összefüggésében megtalálható – belső lényege alapján – ontológiai konstellációk állandó logizálása rendszerezetten, logicisztikus módon átértelmezi az összes létösszefüggéseket. Erre a sorsra jut a kauzalitás és teleológia viszonya is a hegeli világkép építményében. Ezért épül be szükségképpen a teleológia az eszme magáértvalóvá válási folyamatának logikailag szükségszerű összekötő tagjaként Hegel rendszerébe. Ezért jelenik meg már a tisztán logikai részben is mint „a mechanizmus és a kemizmus egysége"[8]. Ontológiailag ez az állítás tarthatatlan. Mechanizmus és kemizmus együtthatása nem hoz létre szükségképpen teleológiát; tisztán oksági marad, jóllehet természetesen gyakran jelentkezhet a teleológiai tételezésekben, de ebből az együttműködésből semmiféle teleológiát nem lehet levezetni. Minthogy Hegel itt nem a teleológiai tételezésekből, hanem magukból a természeti folyamatokból indul ki, először is figyelmen kívül hagyja, hogy a mechanika és kémia egymásmellettisége fontos természeti tény ugyan, de nem a teleológiához vezető fejlődés lépcsőfoka; hozzátartozik már a szervetlen természet általános tárgyiasságához is, amelynek egyik fontos előrehaladó mozzanata, anélkül hogy önmagában véve bármi köze lenne a teleológiához. E felfogás szerint tehát a teleologikus folyamatok nem a lét összfolyamatának konkrétan meghatározott fokán (a munka fokán) jelennek meg, hanem már számos

természeti jelenség lényegi mozzanatai, s ennek következtében az egész hegeli logizált-dialektikus konstrukciónak önmagát kellene megszüntetnie. Maga Hegel feltehetően tudatában volt ennek a fogyatékosságnak, hiszen a fenti összefüggés konkrét ábrázolása során a természetfilozófiában egy másik – persze szintén téves – úton jár. Az élet keletkezését ugyanis itt három korszakra osztja: az „organikus fizika" címet viselő fejezetben a „geológiai organizmussal" kezdi a sort, amelyből a növényvilágot mint „különös, formális szubjektivitást", az állatvilágot pedig mint „egyes, konkrét szubjektivitást" vezeti le.[9] Tekintsünk el e meghatározások tárgyi problematikájától, különösen az elsőétől, amelynek természetét mint „az élettelenül létező mechanikai és fizikai természet totalitását", elszigetelten nézve nem kimondottan helytelenül jellemzi. De létszerűen teljesen tisztázatlan marad, miként csaphatna át a szervetlen folyamatok puszta totalitása a szervesbe. A Hegel által leírt folyamatok helyes képet adnak arról, hogyan képes a szervetlen természet folyamatszerűsége a maga irreverzibilitásában megnyilatkozni. De a folyamatok létszerűen mégis a szervetlen természethez tartoznak. Bizonyos konkrét (véletlen) körülmények között megteremthetik az élet keletkezésének alapját. Ez azonban csupán a folyamatban rejlő lehetőségek egyike, semmiképp sem a folyamat saját lényege, és mégha megvalósul is, a szervetlen folyamat az marad, ami volt; e folyamatok összekapcsolása a szerves természettel tehát tisztán logicisztikus konstrukció, mely egyúttal elárulja azt is, hogy Hegelnél e mozzanatok primátusa milyen gyakran összefonódik egész felfogásának rejtetten teleologikus mozzanataival. A munkateleológia lényegében helyes értelmezése ilymódon, miközben a rendszer logikailag, nem pedig – mint Kantnál – ismeretelméletileg eltorzul, zseniális epizód marad,[10] amely Hegel esetében persze a társadalmi létre vonatkozó valóságos és igazi ontológiai következményekkel is járhat.

Láttuk tehát, hogy noha a teleológia ontológiai sajátossága, a lét összfolyamatában elfoglalt helye, a kauzalitás általánosságához fűződő kapcsolata elfogulatlan ontológiai szemlélettel rendkívül egyszerűen áttekinthető, a legjelentősebb gondolkodóknál mégis éles és fölöttébb zavaró ellentmondások jelentkeznek, még azoknál is, akik gondolataikban olykor viszonylag közel kerültek az alap-

vető jelenséghez. Ezért kellett rámutatnunk a gondolati torzítások lényegi forrásaira: Kant esetében az ismeretelméleti módszer elsődlegességére, Hegelnél pedig a logizálás „mindenhatóságára". Láthattuk tehát, hogy a teleológia ontológiai helyének helyes meghatározása a probléma egészéhez való helyes hozzáállás rendkívül jelentős mozzanatává lesz.

A teleológia helyes értelmezése azonban még nem zárja ki a zűrzavarok valamennyi lehetőségét. Ha – legalábbis egészen általánosan – jelezni akarjuk a helyes módszer felé vezető utat, ki kell mondanunk, mi az alapvető probléma: hogy a három fontos létezési mód végső ontikus egységét, ezen egységen belüli strukturális különbözőségüket, a világ nagy irreverzibilis létfolyamataiban alkotott – egymást követő és egymásból következő – láncszem-jellegüket az ontológiai öneszmélés középpontjának fogjuk fel. Ezen belül filozófiailag és tudományosan egyaránt igen kézenfekvő, de mégis durván hamis lenne, ha az egyik létforma előrehaladásának konkrét módját a többi (vagy legalábbis egy másik) létforma számára abszolút kötelezőnek tekintenénk. A legismertebb példa erre, ha eltekintünk a lét vallási meghamisításaitól, a régi materializmus, amely a szervetlen természet valamennyi tárgyiasságának és folyamatának oksági láncolatát abszolút kényszerítőnek fogadta el a lét egészére nézve. Jóllehet helyes az a kiindulópontja, miszerint így az a lét adott, melynek irreverzibilis folyamatai egyben az összes bonyolultabb forma létalapját alkotják, az ilyen módszer mégis szükségképpen teljesen meghamisítja ezeket a folyamatokat a szervetlen természetben és a társadalmi létben is. Az okság törvényei mind a szervetlen és a szerves természetben, mind pedig a társadalmi létben megmásíthatatlanul ezeken a folyamatokon alapulnak. Mégis szükségképpen helytelen következtetésekre jut mindenki, aki elhanyagolja vagy rosszul alkalmazza egyrészt az organizmusok önreprodukciójának módosító hatását mindkét létformában, másrészt a teleológiai tételezésekét, valamint az ezeket megalapozó alternatív döntésekét a társadalmi lét területén. Semmivel sem jobb persze, ha mondjuk a biológiai szféra mozgásformái – mint a megismerés modelljei – kerülnek ilyen monopolhelyzetbe. A meghatározottságnak ez a kizárólagossága még ott is szükségképpen torzulásokhoz vezet, ahol a biológiai determináltság kétségbevon-

hatatlan, mint például az emberi élet folyamatában. E hamisan általánosító egyeduralom veszélyeire a legjobb példa a pszichológia, elsősorban a manapság annyira népszerűvé vált, úgynevezett mélypszichológiák, a freudizmust is beleértve.[11] Ez a helyzet természetszerűleg tovább romlik, ha a biológiailag determinált ember lelki életét nemcsak egyedüli létalappá teszik, hanem ez az ember teljesen önmagára hagyatkozva végső soron a biológiai életet is meghatározva jelenik meg, mintha általában a megismerés alapja volna. Mindkét esetben eltűnik az a tény, hogy a tudatnak azok az aktusai, amelyek az emberek alternatív teleologikus döntéseiben gyakran látszólag aktivitásuk egyedüli forrásaiként hatnak (és ez a „látszat" mindenesetre a társadalmi lét reális, nem elhanyagolható mozzanata), létszerűen is az emberi gyakorlat, az emberi létezés valóságos és egyedüli alapját alkothatnák.

Nem feladatunk, hogy felsoroljunk vagy éppenséggel megcáfoljunk minden így létrejövő tévedési lehetőséget. Ezeknek az általános bevezető megjegyzéseknek csak arra kell rámutatniuk, hogy minden olyan módszer, amely a társadalmi lét ontológiailag döntő tényezőjét egyedi mozzanatok elszigetelt mindenhatósága révén próbálja gondolatilag egységesen megragadhatóvá tenni, szükségképpen eltorzítja a társadalmi lét valódi mibenlétének aspektusait. Objektíve megalapozott, megbízható ontológia elképzelhetetlen a társadalmi lét gondolati-tudományos elsajátítása nélkül, amelynek létszerűen mindig a (legtágabb értelemben vett) emberi gyakorlat elméleti tisztázásának kísérleteiből kell kiindulnia. Bármennyire is maga a gyakorlat az, ami közvetlenül tartalmazza a társadalmi lét lényegére vonatkozó legfontosabb, közvetlen utalásokat, objektív magja bármennyire is nélkülözhetetlen egy valódi, kritikai ontológia szempontjából, a társadalmi létet a maga közvetlenségében mégsem ragadhatják meg helyesen az olyan kísérletek, amelyek kizárólag ezekre a közvetlen utalásokra támaszkodnak. Ehhez nélkülözhetetlenek a tudományok felfedezései. Csupán azt kell – a múlt és a jelen uralkodó gondolkodási szokásaival szemben – nyomatékosan hangsúlyozni, hogy még ezek a felfedezések is kritikus hozzáállást kívánnak. Elmúlt már az a korszak, amelyben a lét vallásos értelmezése szellemileg privilegizált, egyedül vagy legalábbis elsősorban kompetens pozíciót töltött be, amely-

ben ezt autoritárius értelmezési módnak tekintették, bár ma is akadnak még néhányan, méghozzá azok között, akik vallástól mentes ideológusoknak, tudósoknak nevezik magukat, akik úgy tárgyalnak vallásból eredő tételeket, mint amelyek jelentősek az ontológia szempontjából. Ezzel szemben mindmáig – természetesen Marxtól eltekintve – alig akadnak olyanok, akik valóban kritikailag szemlélik a tudományos tételeknek mint olyanoknak az ontológiai érvényességét. Ez nagyon is érthető. Hiszen közvetlenül minden létforma tisztázódási folyamata a tudományos kutatás eredményeire támaszkodik. Nem lehet elégszer hangsúlyozni, hogy a létre vonatkozó – máig szerzett – helyes ismeretek nagy része innen ered.

De éppígy nem szabad elfeledni azt sem, hogy az ily módon elsajátított ismeretek igen gyakran a lét torzításaiból indulnak ki, vagy oda torkollnak. Mégpedig semmi esetre sem véletlenül. Hiszen a tudomány, amely ontológiai szempontból sokszor, sőt többnyire egy – mint ilyen – gyakorta öntudatlan társadalmi gyakorlatra támaszkodik, éppen ezért – noha helytálló és fontos részeredményeket ért el – rendkívül ritkán képes tudatosítani saját módszertani bázisát, vagy akár csak ennek jelentős elemeit mint magának a létnek puszta mozzanatait. Azok az ellenőrző szervek pedig, amelyeket a tudomány a saját céljára fejlesztett ki, gondoljunk az ismeretelméletre, a logikára stb., ahogy ezt Kant és Hegel kiemelkedő példája mutatta, semmilyen garanciát nem nyújthatnak az ilyen torzulásokkal szemben, sőt igen könnyen éppenséggel okozóivá válhatnak. Az a tendencia, amely a tudományos magatartás ilyen beállítottságaihoz vezet, gyakran szorosan összefonódik a tudomány legtermékenyebb és leghaladóbb mozzanataival, mindenekelőtt a mindennapi élet közvetlen gondolkodási beidegződéseinek tudatos elutasításával, ami – különösen a természettudományokban – tudatosan alkalmazott dezantropomorfizáló módszerré fejlődhet.

Ennek a kérdésnek a kapcsán gondolni kell arra, hogy a dezantropomorfizáció mindig az egyik legfontosabb, legnélkülözhetetlenebb eszköze volt és marad a lét megismerésének, ahogy ez valóban, magábanvalóan van. Mindaz, ami a megismerés mindenkori tárgyát látszólag elválaszthatatlanul összeköti az érzékelő valósá gos emberrel, ami azonban nemcsak e tárgyak valódi, objektív tu-

lajdonságait, hanem egyúttal csupán az emberi észlelő szervek sajátosságát határozza meg (ide számítva a közvetlen gondolkodást is), a dezantropomorfizációnak ebben a folyamatában mint jelenség (vagy akár mint puszta látszat) szükségképpen háttérbe szorul, hogy átadhassa helyét a valóban magábanvalón létező mozzanatoknak, ezáltal képessé téve az embert a világnak mint magábanvalónak, mint tőle függetlenül létezőnek a befogadására. Az emberi gyakorlat sohasem sajátíthatta volna így ki, a munkából kiindulva, a valóságot, ha az ember ilymódon nem vonatkoztatott volna el saját közvetlenségétől. Ez a folyamat, persze gyakran öntudatlanul, már a munka legprimitívebb fokán elindult, és fokozatosan az ember egyetemes valóság-uralmának eszközévé fejlődött, adekvát mérőműszerévé mindannak, ami megkülönbözteti a munkát mint az ember aktív alkalmazkodását saját környezetéhez, minden korábbi, az embert megelőző alkalmazkodási formától. Természetesen a tudatos teleologikus tételezés jelenti itt a folyamat tulajdonképpeni, elsődleges választóvonalát. Minthogy azonban ennek az aktív alkalmazkodásnak korlátlan fejleszthetősége létszerűen különbözik a korábbi passzív, pusztán biológiailag megalapozott s ezért lényegében viszonylag statikus alkalmazkodási formáktól, ezért épp a dezantropomorfizáció döntően fontos mozzanat az ember emberré válásában, abban, hogy az embert mint egyest és mint nemet újratermelő társadalmi folyamat során a természeti korlátok visszaszorulnak. E folyamat nélkül most már, hogy ezzel problémánkhoz visszatérjünk, az ember mindennapi életének némelyik közvetlen megjelenési formája áthághatatlan akadályt jelentene egy ilyen gyakorlat s ezzel az ember valódi létmegismerése számára.

Eközben persze nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a munkateleológiában az alternatív döntések mindig konkrét célkitűzésekben bennefoglalt konkrét tárgyiasságkomplexusokra vonatkoznak, és társadalmi funkciójukat csak abban az esetben tölthetik be, ha kellően elő tudják mozdítani e komplexusok megvalósulását. Az a dezantropomorfizáló tudományosság persze, amely az ilyen célkitűzéseket megalapozza, mindig – és minél fejlettebbek a termelőerők, annál inkább – olyan általánosabb ismeretekre irányul, amelyek messze túllépik az egyes döntések kereteit, de belsőleg

mindig kötődniük kell valamiképpen a gyakorlat során megvalósítandó feladatokhoz, különben alapjaiban veszélyeztetnék ezt a funkciójukat. A kapitalizmus keletkezése és fejlődése során abban az első primer módon társadalmasult társadalomban, amelyben a termelőerőket egyre inkább tudatos hozzáállás bontakoztatja ki, ez a tendencia a szaktudományok újkori és ma egyedül érvényes formájának létrejöttéhez vezetett. A korábbi, természeti korlátok által döntően meghatározott társadalmakban persze szintén kifejlődtek, többé-kevésbé tudatosan, többé-kevésbé eredményesen a tudományosság dezantropomorfizáló szempontjai. Ezek azonban a legszorosabban összefonódtak a filozófiával, sőt gyakran a mágiával és a vallással is, vagy pedig közvetlen kapcsolatban álltak egy pusztán kezdetleges, még primitív módon racionalizált és racionalizáló termeléssel, és gyakran szembetűnően magukon viselték ennek kézműves módszereit és céljait. Csupán a tőkés termelésben működött olyan mélyreható gazdasági kényszer és társadalmi képesség, amely a mai értelemben vett szaktudományokat tudott kialakítani tudatosan a saját céljaira. Az átmeneti kor szellemi válságaiban a tudományok persze még rendkívül szorosan összefonódtak általános világnézeti kérdésekkel. A tudomány sohasem nyerte volna el iparilag szükséges önállóságát, ha nem harcolta volna végig az így létrejött konfliktusokat. De mihelyt önállósult, mindinkább eltűnhetett ez a kezdeti kötődés a világnézeti kérdésekhez. A tudományos igények alapján kialakultak olyan szaktudományok is, amelyek tudományos módszerek segítségével, tartalmilag mégis elsősorban a gyakorlatra irányulva, meg tudták oldani ezeket a gazdasági gyakorlat számára nélkülözhetetlen kérdéseket, tendenciájukban egyre inkább attól függetlenül, hogy a kiindulópontot, a módszert és a célkitűzést összhangba lehetett-e hozni a világkép általános problematikájával.

A tudományok egy önmagában rendkívül sokrétű folyamat eredményeképpen szakadtak el a világnézeti-filozófiai szükségletektől. Anélkül hogy akár csak megemlítenénk a középponti kérdést, a termelés fejlődésének kellő szolgálatát, ez a jelenség már azért is – gyakran egész akaratlanul – rendkívül haladó volt, mert szükségképpen sokszor előfordultak olyan esetek, amelyekben a tisztán szaktudományos módon elért eredmény (vagy létrejöttének mód-

szere) rést ütött az elöregedett, általános elméleteken, s ezzel – eredeti szándékaitól akár függetlenül is – általában a tudomány fejlődését, néha pedig sokszoros áttételeken keresztül még a filozófiáét is szolgálta. Világos, hogy végső soron itt is arról a már említett ontológiai tényállásról van szó, miszerint még a tudományosan megalapozott emberi gyakorlat sem valósulhat meg az adott esetben közrejátszó összes körülmény, előfeltétel és lehetséges következmény ismeretében. Ebből egyrészt az következik, hogy valamely gyakorlatban alkalmazott tudományos tétel a megismerés egészének és fejlődési irányának szempontjából sok tekintetben, sőt lényege szerint is hamis lehet, a mindenkor adott feladatot mégis helyesen oldhatja meg, másrészt, hogy bizonyos esetekben helyes, sőt korszakos jelentőségű megismerési tendenciákat is életre hívhat. Ilymódon az itt vázolt fejlődés, melynek során a tudományok tudatos szaktudományokká válnak, rendkívül ellentmondásosan hathat az emberi nem megismerésének egész menetére, fő irányvonala ebben az összefüggésben nem feltétlenül és egyértelműen tisztán haladó.

Ezt a helyzetet még tovább élezi, hogy a tudományok megbonthatatlanul összekapcsolódnak a tőkés társadalom és gazdaság fejlődésének ideológiai tendenciáival. Pillanatnyilag csak az ontológiára gyakorolt hatásukat vesszük szemügyre. Ezzel kapcsolatban nem feledkezhetünk meg arról, hogy a modern tudományosság első, immár megmásíthatatlan előretörése a tőkés termelés uralkodóvá válásának kezdetére esik. E fejlődés vezető osztálya, következésképpen ideológusai sem lehettek abban a helyzetben, hogy tökéletesen megvalósítsák azt az ideológiai uralmat, amely megfelel társadalmi létüknek. Ez az ideológia csak a XVII. században bontakozik ki, tetőpontját pedig a francia forradalmat előkészítő időszakban éri el. Először tehát meg kellett találni a gyakorlatnak azokat a formáit, alapzatát, indoklását stb., mely egyrészt kifejezi a születő kapitalizmus (és tudományosság) érdekeit, másrészt nem idéz elő társadalmilag megoldhatatlan konfliktusokat az abszolút monarchiával, az ezen belül rendkívül erős feudális maradványokkal és a mindkettő számára döntő keresztény vallási ideológiával. Ha kizárólag a tudományosságnak mint a gyakorlatot megalapozó módszernek az ideológiai alapjaira

szorítkozunk, megállapíthatjuk, hogy a gazdasági és politikai viszonyok következtében bizonyos fokig a másik oldal is, különösen ennek viszonylag haladó elemei hajlandók voltak meghatározott engedményekre; gondoljunk csak Bellarmin bíboros állásfoglalására a Galilei-ügy kapcsán, sőt még korábban a „kettős igazság" ideológiájára a nominalizmusban. Mivel az angol forradalom ezekben a kérdésekben kezdettől fogva hajlamos volt osztálykompromisszumokra, mivel a nagy francia forradalom alakulása is ilyen szükségleteket ébresztett, nem csoda, sokkal inkább a fejlődés szükségszerűsége, hogy a polgári ideológia, elsősorban pedig a tudomány tudományosságának filozófiai megalapozása szempontjából évszázadokra középponti probléma lett az ideológiai kompromisszum abban a kérdésben, hogy „mi teszi a tudományt tudományossá?". Maga Galilei például még – mondhatni – naiv ontológiai szemlélettel fejezte ki tudományos módszerét és annak eredményeit, de csakhamar – már Descartes-nál – a kritikai ismeretelmélet kerül a filozófiai módszer középpontjába, és egyre erőteljesebb, egyre döntőbb túlsúlyát mind a mai napig megtartja.

A filozófiai-módszertani fejtegetésekben alig merül fel az ismeretelmélet teljesen új szerepének ez a problémája. Hegel körvonalazta ugyan jénai korszakának kezdetén az antik és a modern szkepszis (Kant és epigonjai) ellentétének ezt a kérdését, és hangsúlyozta, hogy az előbbi nem a filozófiai általánosítás, hanem „maga a köznapi tudat dogmatizmusa ellen irányul".[12] E megállapításból azonban még Kanttal szemben sem von le radikálisan messzeható következtetéseket. Ez nem véletlen. Bár Hegel joggal bírálja a kanti ismeretelmélet alapjait, a magábanvaló dolog megismerhetetlenségét, és rendszerében többnyire figyelmen kívül hagyja Kant ismeretelméleti meggondolásait, de csupán azért, hogy olyan logizált és logicisztikusan eltorzított ontológiával helyettesítse ezt, mely alapbeállítottságában végső soron nem lép túl elvileg elődje kompromisszumán, hiszen maga is olyan valóságfelfogást hirdet, amely társadalmi-történelmi haladásra irányuló alapszemlélete mellett és azon belül megtisztelő helyet juttat a vallási transzcendenciának. Mindazok az ateista következtetések, amelyek e rendszer tartalmaiból levonhatók (gondoljunk Heinére, Bruno Bauer és Marx közös fiatalkori brosúrájára), érintetlenül

hagyják azt az alapvető tényt, hogy ebből a szempontból történelmileg Hegel is beletartozik a problémakomplexus történetének Descartes-tal kezdődő vonulatába.

Ebben a kompromisszumban arról van szó, hogy a „kettős igazság" valamilyen válfajával megpróbálják elkerülni egy következetesen tudományos világszemlélet végső konzekvenciáit. Fejtegetésünknek még csak vázlatosan sem kell felrajzolnia ezt a fejlődést, még főbb típusai szerint sem. Számunkra a fontos probléma az marad, hogy az ismeretelmélet kettős funkciót kap: egyfelől meg kell alapoznia a tudományosság módszerét (elsősorban a szigorú szaktudományosság szellemében), másfelől tudományos megalapozhatatlansága miatt el kell távolítania a tudományos módszerek és eredmények esetleges ontológiai alapjait és következményeit az egyedül objektívnek elismert valóság területéről. Ez az ideológiai beállítottság szintén társadalmilag-történetileg meghatározott: az erőviszonyok és az általuk létrehívott konfliktusok végső soron meghatározzák az így kialakult ismeretelméletek mindenkori tartalmát, formáját, módszerét és eredményét. Azok a döntő tényezők, amelyeket itt ideológiailag össze kell békíteni, vagy legalábbis el kell hallgattatni, az egyik oldalon a vallás társadalmi hatalma, a másikon azok a gazdasági-társadalmi szükségletek, amelyeket a tudományoknak, mindenekelőtt a természettel foglalkozó szaktudományoknak ki kell elégíteniük. Mindkettőt csak röviden érintjük. A vallások társadalmi hatalma Galilei kora óta erősen megcsappant, és ezt ma senki nem vonja kétségbe, azok sem, akik – akárcsak e sorok szerzője – nem becsülik le jelentős embercsoportok – mégannyira konvencionális – nézeteire gyakorolt hatásukat. Fontosabb, hogy ezek a tendenciák, egyremegy, mennyiben tudatosan és mennyiben öntudatlanul, szükségképpen elősegítik a tisztán gazdasági fejlődés követelményeit.

Feltűnő azonban, hogy a társadalmi erőviszonyoknak és a belőlük eredő konfliktusoknak ezek az igen lényeges változásai viszonylag kevéssé módosították az ismeretelmélet ideológiai funkcióinak alapvető irányát. Ha azonban közelebbről szemügyre vesszük a kapitalizmusnak, valamint a polgári ideológiának a benne és általa végbement fejlődését, akkor már kevesebb okot találunk a meglepődésre. A vallás társadalmi hatalmának tetőfokán csak

olymódon lehetett biztosítani a polgárság tudománya számára nélkülözhetetlen kompromisszumot, hogy a természettudományok ontológiai illetékességét megsemmisítő bírálatnak vetették alá, de ugyanakkor fenntartották érvényét a gazdasági gyakorlaton belül, valamint minden – ezzel közvetlenül vagy közvetve összefüggő – területen. (Ez a korszak a magábanvaló dolgok megismerhetetlenségének kanti elméletében éri el csúcspontját.) A XIX. században és méginkább a jelenben társadalmilag egyre kevésbé kell tekintettel lenni ilyen szempontokra, akár materialista-ateista áramlatok is hirdethetik tanításaikat, anélkül hogy megtorlástól kellene tartaniok. Ám a tudományos kutatás egyre szélesedő társadalmi mozgástere mégsem csökkenti számottevően az ontológiailag agnosztikus tendenciák hatását az ismeretelméletre, és ez a tény arra utal, hogy nyilván még egyéb alapjai is voltak azoknak az ideológiai szükségleteknek, amelyek ezeket a polgári gondolkodásban életre hívták.

Ezeket nem túlságosan nehéz észrevenni. A tőkés fejlődés kezdeti időszakában ugyanis a tudomány és a tudományosság fellendülése bizonyos polgári rétegekben olyan tendenciákat ébreszt, amelyek egy tisztán világ-immanens, többé-kevésbé tudatosan az anyagi létre irányuló ontológiához közelednek. E jelenség kezdetei már Baconnél megfigyelhetők, Hobbes filozófiája pedig már valóban materialista, kimondottan világi ontológia. Következetes végigvitelében azonban az effajta gondolkodásmód ellentmond a vezető tőkés körök érdekeinek, hiszen a gondolkodásmód igen gyakran, sőt a legtöbb esetben a tőkés társadalom valamennyi fontos ellentmondását a nyilvánosság elé akarja tárni. Ezek a körök viszont termelési módszereik reális megvalósításában, a régi uralkodó osztályoknak tett engedményekben egyben saját társadalmi „tiszteletreméltóságukat" is fenn kívánták tartani. Az áttörést tulajdon, valóságos gyakorlatuk lényegének beismeréséig már Hobbesnál sem fogadták szívesen, és ellenszenvük tovább fokozódott, amikor Mandeville kereken kimondta a tőkés társadalom valamennyi gyakorlati és ideológiai velejáróját ezekben a kérdésekben. Hiszen, mint Marx már jóval korábban megmondta: „A burzsoá úgy viszonyul rendszerének intézményeihez, mint a zsidó a

törvényhez; kijátssza őket, valahányszor csak teheti, minden egyes esetben, de azt akarja, hogy mindenki más betartsa."[13]

Ismeretelméletileg tehát elutasítják a természet és társadalom következetes materialista ontológiáját, és ennek az elutasításnak egyik legfontosabb ideológiai gyökere az, hogy a gazdaságilag uralkodóvá vált burzsoázia nemcsak a vallási hatalmakkal próbál békét kötni, hanem fenn akarja tartani saját társadalmi-morális „tiszteletreméltóságát" is azokkal szemben, akiknél gyakran nyíltan és kritikailag megjelenhetnek e társadalmi berendezkedés végső morális konzekvenciái. Ez az ideológiai magatartás szükségképpen tovább erősödött, amikor a marxizmus mint ellenlábas, világnézeti téren is színrelépett. Ténymegállapításainak egyszerű „visszautasítása" nem volt elegendő, ki kellett mutatni ismeretelméletileg a módszer tudományos tarthatatlanságát, ami csak úgy volt lehetséges, hogy az ontológia problémáihoz való újkantiánus, pozitivista stb. hozzáállást egyedüli és kizárólagos tudományos típusnak kiáltották ki. A szaktudományok továbbra is maradéktalanul teljesíthették minden gazdasági, társadalmi stb. kötelezettségüket, a valóságra vonatkozó kérdést azonban mint „naivat", „tudománytalant" elutasították. Ez a tendencia ezideig az „ideológiátlanítás", az „american way of life" megrendíthetetlennek tűnő uralma alatt érte el tetőpontját, és csak ennek az új konszolidációnak a beköszöntő válsága teremt újból ellenáramlatokat, bármenynyire primitívek is még ezek filozófiailag. Ma csak a marxizmus ontológiájának újjáélesztésével lehet kísérletet tenni arra, hogy a világról való gondolkodást valóban újra visszavezessék a létre. Ehhez azonban az egész elmúlt időszak elvi bírálata lenne szükséges. Be kell látni, hogy az ismeretelmélet filozófiailag képtelen a tudomány ontológiai problémáinak tényleges megértésére. Ezért az a feladat, hogy helyesen megvilágítsák az ismeretelméletnek mint egy fontos átmeneti kor szükségszerű ideológiájának az egyeduralmát.

Első pillantásra úgy tűnik, hogy ez gondolati visszatérést tartalmaz a mindennapi élethez mint alaphoz. És valóban feltűnő: még a legbonyolultabb és legjobban működő tudományos elméletek is értelmezhetők ismeretelméletileg, anélkül hogy a legkevésbé is tekintettel lennének a létre. Csupán Poincaré – teljesen Bellarmin

bíboros szellemében fogant – állítására utalok, miszerint a kopernikuszi elmélet fölénye a ptolemaioszival szemben abban áll, hogy „segítségével a csillagászati törvényeket sokkal egyszerűbb nyelvezettel lehet kifejezni".[14] A mindennapi életet viszont – éppen közvetlensége miatt – lehetetlen a tudatba emelni, anélkül, hogy állandóan ne vonatkoztatnák a létre. Emlékezzünk arra a korábbi példára, amikor valakit elüt egy autó. Az ilyen, manapság filozófiailag közönségesnek tűnő példákból nem szabad elsietett következtetéseket levonni. Elég, ha szem előtt tartjuk, hogy ez a példa csupán arra a groteszk beállítottságra hivatott utalni, mely az úgynevezett pusztán empirikus létet filozófiailag, sőt tudományosan is teljesen irrelevánsnak tartja. Határozott ellentétben ezzel, olyan ontológiának, mely a létet valóban meg kívánja ragadni, a vizsgálatok egyik fontos kiindulópontját kell észrevennie a létnek ezekben a legprimitívebb és legelemibb tényeiben. Későbbi fejtegetéseink során újra és újra láthatjuk majd, hogy a lét – gyakran rendkívül fontos – jelenségei éppenséggel itt, első, legprimitívebb előfordulásukban mutatják meg létük igazi természetét, és azután valódi mibenlétük társadalmilag többnyire szükségszerű „magasabbrendűvé-válása" néha eltakarja ezt. Másrészt arról sem szabad megfeledkezni, hogy a gyakorlat problémái a mindennapi életben csak közvetlen módon jelenhetnek meg, ami kritikátlanul abszolutizálva ismét a lét igazi mibenlétének – persze másfajta – torzításaihoz vezethet. Az ontológiai szemléletmódnak tehát, melynek – mint láttuk – illetékesnek kell éreznie és tudnia magát arra, hogy a társadalmi lét legfejlettebb megnyilvánulásait is a létből kiinduló bírálatnak vesse alá, a mindennapi élettel szemben úgyszintén állandóan alkalmaznia kell ezt a kritikai módszerét.

Ha tehát sem az emberi-társadalmi gyakorlat fejlett objektivációi, sem pedig közvetlen-primitív megjelenési formáik, ahogyan éppen vannak, nem képesek egyértelműen szilárd alapot nyújtani a társadalmi lét kritikai-ontológiai vizsgálata számára, mi akkor a biztosíték arra, hogy egy ilyen kritika helyes utakon fog járni?

Magához e léthez csak úgy lehet valóban visszanyúlni, ha lényegi tulajdonságait állandóan mint egy lényegében történelmi fejlődési folyamat mozzanatait értelmezik, és a történelmiség sajátos jellegének, pontosan a lét mindenkori formájának megfelelően ezeket

a kritikai szemlélet középpontjába állítják. E konstelláció létalapjaira, mely csupán korunkban vált vitathatatlanul nyilvánvalóvá, más összefüggésben később még részletesen visszatérünk. Egyelőre megelégszünk azzal a megállapítással, hogy Marx már fiatal korában módszerének középpontjába helyezte a történelmiségnek ezt az egyetemes érvényességét minden létre vonatkozóan. „Csak egyetlen tudományt ismerünk, a történelem tudományát."[15] Évtizedekkel később pontosabban is meghatározza kutatási módszerét: ez magának a folyamatnak a vizsgálata mindenkori dinamikus éppígylétében. Ez a fejlődés nem pusztán – ahogy ezt polgári oldalról gyakran állítják – tárgyak, tárgyak közötti kapcsolatok bizonyos megváltozása, miközben a lényegüket kifejező és meghatározó kategóriák lényegében változatlanul fennmaradnak. A kategóriák – mondja Marx – „a meghatározott lét formái, létezésmeghatározások". Ezért csak úgy fejthető ki minden létező tartalma és formája, ha megmutatjuk, mivé vált a történelmi fejlődés folyamán. „Az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához." Marx valódi kritikai óvatossággal csupán a megfejtés „kulcsát", nem pedig „a kulcsát" látja a lét történetiségében. Hiszen a történelem folyamata kauzális és nem teleologikus, sokrétegű és sohasem egyoldalú, egyenes vonalú, mindig a fejlődés olyan tendenciája, melyet a mindenkor aktív komplexusok kölcsönhatásai, kölcsönös kapcsolatai lendítettek mozgásba. A változások így kialakult irányait stb. tehát sohasem szabad közvetlenül mint haladást vagy visszalépést értékelni. E folyamatok során bármelyik tendencia uralkodóvá válhat, függetlenül attól, hogy a társadalmi lét összfolyamatában hol és mennyiben beszélhetünk egyáltalán haladásról a mindenkori teljes lét értelmében. (Erről egy későbbi, konkrétabb összefüggésben lesz szó.) Marx ezt mondja: „A sarcot, a tizedet stb. megérthetjük, ha a földjáradékot ismerjük. De nem szabad őket azonosítanunk. Minthogy továbbá maga a polgári társadalom is a fejlődésnek ellentétes formája csak, ezért korábbi formák viszonyai gyakran csak teljesen elsatnyulva lelhetők fel benne, vagy éppen travesztálva. Pl. a községi tulajdon. Ha ezért igaz az, hogy a polgári gazdaság kategóriáinak igazságuk van az összes többi társadalmi formára nézve, ez csak cum grano salis értendő. Tartalmazhatják azokat kifejletten, elsatnyulva, karikírozva stb., de mindig lényeges különbséggel."[16]

A történetiségnek mint a lét reális, mert reálisan előrehaladó formájának ez a következetesen végigvitt prioritása a maga konkrét éppígylétében már önmagában is a mindennapi élet bármiféle abszolutizálásának megsemmisítő bírálata. Hiszen ezen a szinten minden gondolkodás sajátja szokott lenni, márcsak e létmód túlnyomó közvetlensége miatt is, hogy átmenti a közvetlenül adott tényeket. De Marx kritikai ontológiája nem áll meg ennél a teremtő, hiszen nem csupán felülvizsgáló, hanem egyúttal új, valóban dialektikus folyamatokat feltáró bírálatnál. Ez az ontológia mindig is a társadalmi lét mélyebb rétegeinek elveiből indult ki, a gyakorlat ontológiai elsődlegességéből, szemben a valóság puszta szemléletével, mégoly energikusan irányuljon is ez a létre. Marx már korai, úgynevezett Feuerbach-téziseiben elvileg tökéletesen lefektette az ilyen értelemben vett ontológiai kritika elveit. Ezért bírálja Feuerbach materializmusának, s rajta keresztül minden korábbi materialista ontológiának a gyakorlatot semmibevevő, a puszta szemléletre, kontemplációra irányuló jellegét (amely szorosan összefügg azzal, hogy ezek az ontológiák egyoldalúan a természeti léttel foglalkoztak). Feuerbachnál csakúgy, mint elődjeinél ebből az következik, hogy a bírálat kizárólag az elmélet területére összpontosul, a gyakorlatot viszont úgy tekintik, mint a bírált vallási és egyáltalában idealista világnézetek pusztán alárendelt, empirista „megjelenési formáját". Marx bírálata ontológiai bírálat. Kiindulópontja, hogy a társadalmi lét mint az ember aktív alkalmazkodása a környezetéhez elsődlegesen és megmásíthatatlanul a gyakorlaton alapszik. Következésképpen e lét minden valóban mérvadó ismertetőjegyét egyedül az olyan ontológiai vizsgálat tárhatja fel, amely igazi, létszerű mibenlétében ennek a gyakorlatnak az előfeltételeit, lényegét és következményeit kutatja. Ez persze semmiképp sem jelenti azt, hogy elméletileg elhanyagolják a lét különböző módjainak – fentemlített – történelmi megközelítését, azt a szemléletet, miszerint ezek egymásból folyamatosan jöttek létre. Ellenkezőleg. Épp a gyakorlatnak a társadalmi létben ontológiailag kijáró középponti helye adja a kulcsot annak megértéséhez, hogyan fejlődött ki a társadalmi lét abból a passzív alkalmazkodási módból, melyet a szerves természet tanúsít a környezetével szemben. A történelmi elem elsődlegessége pedig ko-

rántsem állhat meg a genezis elszigetelt elemzésénél. Később, a társadalmi lét konkrétabb elemzése során majd látni fogjuk, hogy ez az ellentét döntő szerepet játszik a társadalmi lét előrehaladó önkifejlésében, mint – Marx elnevezésével élve – „a természeti korlátok visszaszorításának" folyamatos-fokozatos kibontakozása. Egy létmód genezisét tehát ilyen értelemben sohasem szabad úgy felfogni, mint a másba való átcsapás egyszeri aktusát, amely napvilágra hoz egy immár állandóan önmagával azonosnak megmaradó új létet, ami ezek után elszigetelten és egyöntetűen mindig újratermeli magát. Genezis és önkibontakozás egyaránt minden lét történelmi folyamatszerűségének, ha nem is egyöntetű, sőt konkrétan a legkülönbözőbb módokon ható, végső soron mégis azonos mozzanatai, függetlenül attól, hogy a létet egységességében vagy pedig többrétegűségében kívánjuk gondolatilag megragadni. Ezért nem mondott le Marx soha arról, hogy a lét lényegét egységes, történelmi-dialektikus módon ismerje meg. Ez a nagy gondolat azonban sokszor nem jutott kellő kifejezésre a marxizmuson belül. Eltorzítják Marx nagyszerű koncepcióját, amikor – mint ez gyakran megesik – statikusan, elszigetelten vizsgálják az egyes létmódokat, a feltárt kategoriális vonatkozásokat pedig elvonatkoztatva abszolutizálják, hogy azután minden így nyert összefüggést más létformákra „alkalmazzanak". Így születtek azok a lényegében hamis nézetek, hogy a történelmi-dialektikus igazság egyedül a társadalmi létre érvényes, és nem – mutatis mutandis, mint rámutattunk – a lét egészére; utalok korai munkámra, a *Történelem és osztálytudat*ra (1923), vagy Sartre jelenlegi állásfoglalására a dialektikus módszerrel kapcsolatban. Csak akkor találhatunk rá a helyes, egyszerre egységes és történelmileg szigorúan differenciált szemléletmódra, ha minden egyes lét kategóriáit konkrét-egyetemes történetiségükben gondoljuk el.

Ezek a gondolatmenetek csak látszólag kanyarodnak el fő kérdésünktől, minden lét dialektikus-történelmi, folyamatszerű természetétől, és ezen az összefüggés-egészen belül a társadalmi lét különösségeitől. Ha ugyanis a gyakorlatot a marxi értelemben helyesen ragadjuk meg, minden ontológiai előfeltevésével és következményével együtt, akkor a gyakorlat – és ezt elemzi Marx találóan és mélyen a Feuerbach-tézisekben – mint az ember ember-

voltának olyan objektív ontológiai középpontja, mint emberként és társadalmi lényként való létének olyan lét-középpontja jelenik meg, mely egyedül képes arra, hogy előrehaladó létszerűségében érthetővé tegye az összes többi kategóriát. Minthogy most csak a kérdés középpontját akarjuk megvilágítani, csak arra utalunk egész röviden, hogy Marx szerint gondolataink helyességét csak a gyakorlat igazolhatja, hogy a gyakorlat – lényege szerint és spontán kihatásaiban – az emberi önnevelés döntő tényezője, hogy minden olyan konfliktus, amelyen az embernek szellemileg úrrá kell lennie, elsődlegesen a mindenkori élet gyakorlatának ellentmondásain alapszik, és ezekbe torkollik stb. stb.

Számunkra most az a döntő kérdés, hogy Marx szemére veti Feuerbachnak: amikor figyelmen kívül hagyja a lét társadalmiságát, az embert szükségképpen elszigetelt individuumnak fogja fel. Hiszen az „emberi lényeg", amelyről Feuerbach beszél, semmi esetre sem „az egyes egyénben benne lakozó elvontság". Ez „a maga valóságában" „a társadalmi viszonyok összessége". Amikor Feuerbach itt gondolatilag különválasztja azt, ami létszerűen megbonthatatlanul összetartozik, akkor szükségképpen félreérti az emberi lényeget, az ember nembeliségét. Figyelmen kívül hagyja az emberi-társadalmi létben azt, ami új, hiszen kénytelen az itt létrejövő nembeliséget úgy felfogni, ahogyan a szerves természetben még ténylegesen adva van: „némának", olyannak, ami „a sok egyént csak *természetileg*" kapcsolja össze. Az aktív alkalmazkodás a saját környezethez, a gyakorlat mint az új létformát megalapozó alapvető kategória csupán e bírálat során telik meg azzal a tartalmassággal, amely megfelelően jellemzi ennek az új létformának egészen újszerű és egyébként magyarázat nélkül maradó egyetemességét. Ha mindeddig az egész szellemi élet, mely a társadalmi léttel együtt jelent meg, a gyakorlatból eredő volta nélkül valamilyen megmagyarázhatatlan isten csodájának tűnt, akkor az immár nem néma nembeliség középponti helyével olyan bázisra tesz szert, amely az embert képessé teszi, sőt szinte kényszeríti az általa kiváltott kölcsönhatások révén arra, hogy kiterjessze a világnak ezt az elgondolását meghatározott létének egész – objektív és szubjektív – terjedelmére, és eredményeit egyúttal szerves alkotórészévé tegye saját létezésének (vagyis saját fejlődésének, amely

csak a „társadalmi viszonyok összességével" való szakadatlan kölcsönhatásában bontakozhat ki reálisan). Csak a társadalmi létnek ilyen megalapozottságú felfogásával tűnhet el az ember geneziséből és magasabbrendűvé válásából a megmagyarázhatatlan transzcendencia minden mozzanata, az ember társadalmi léte csak így juthat el hasonló – tartalmában és formájában persze egészen más meghatározottságú – racionális áttekinthetőségig, tudományosan tisztázható egyértelműségig, mint ahogyan az így létrejött emberi gondolkodás ezt – innen elindulva – a természet vonatkozásában fokozatosan már kezdi elérni. A nembeliség minden egyes létező elemien objektív alaptermészete. Elemi némaságának megszüntetése már csak ezért is létszerű alapjává és próbakövévé válhat azoknak az emberi erőfeszítéseknek, amelyek a létet egyetemességében és valóságában akarják tudatosítani. Csak a további fejtegetések során mutathatunk rá arra, hogy a gyakorlat mint az ember embervoltának létalapja, mint az emberi lét valamennyi mozzanatának alapja, már a legprimitívebb fokon szükségszerűen kitermeli, mint önkifejlése feltételét, a nem némaságának megszűntét, hogy szellemi életének legbonyolultabb, sőt látszólag valóságidegen megnyilvánulásai annak a folyamatnak szükségszerű elemei, mely bevezeti a létbe az első gyakorlatot, a munkát.

2.

A nembeliség középponti helye, természeti némaságának túlhaladása semmiképp sem a fiatal Marx elszigetelt zseniális „ötlete". Jóllehet későbbi műveiben rendkívül ritkán bukkan fel a kérdés ebben a kifejezett terminológiai formában, Marx számára mindig is a nembeliség fejlődése jelentette az emberiség fejlődési folyamatának ontológiailag mérvadó kritériumát. Már a természeti korlátok újra és újra hangsúlyozott visszaszorítása mint a társadalmiság megvalósításának ismertetőjegye is erre a koncepcióra utal. Talán még ennél is jellemzőbb, hogy Marx az igazán megvalósult szocializmust, a kommunizmust úgy jellemzi, hogy ez az emberiség előtörténetének vége. Még a legnagyobb utópistáktól sem csupán abban különbözik, hogy objektív és egzakt módon ábrázolja a kommunizmushoz vezető társadalmi-történelmi tendenciákat, hanem abban is, hogy a kommunizmust nem úgy tekinti, mint az emberi nem történetének végül is elért tetőfokát, hanem sokkal inkább mint az emberi nem tulajdonképpeni, valódi történetének kezdetét. A munkának (és ezzel az emberi nem objekív és szubjektív létalapjainak) létrejöttétől a kommunizmusig vezető út tehát csupán e folyamatnak, az emberiség valódi történetének előtörténete.

Ez a forradalmasító ontológiai kijelentés, mely az emberi nem társadalmi-történeti létére és kifejlésére vonatkozik, azért feltűnő, mert a megállapításait többnyire pontosan megokoló Marx már a Feuerbach-tézisekben úgy tekinti kijelentéseit, mint amelyek magától értetődően nyilvánvalóak, nem szorulnak bizonyításra. Teljes joggal. Éles ellentétben a korábbi ismeretelméletekkel, amelyek gyakran igen éleselméjű levezetéseikben azzal bajlódtak, miként lehetséges, hogy az emberi gondolkodás a pusztán érzékileg meg-

ragadható egyedi esetektől fel tud emelkedni a nembeliség (az elvont, az általános stb.) általános fogalmáig, vagy hogy az ilyen „logikailag" rögzített általános fogalmaktól le tud ereszkedni az egyedi esetekig, az egyesig, Marx a nem és az egyed megbonthatatlan egységét a lét olyan alapvető tényének tartja, melyet feltétlenül el kell ismerni és gyakorlatilag-elméletileg alkalmazni kell, s amelynek léte semmiféle bizonyítékra nem szorul. Már a hegeli filozófiára vonatkozó első bírálatában (1843) rendkívüli hévvel és szenvedéllyel lép fel az ellen, hogy elvont logikai konstrukciókat erőszakoljanak a létre. A fogalmi megragadás kérdésében a következőképpen jellemzi gondolkodásának ellentétét Hegelével: „Ez a *fogalmi megragadás* azonban nem abban áll, mint Hegel véli, hogy mindenütt felismerje a logikai fogalom meghatározásait, hanem abban, hogy megragadja a sajátságos tárgy sajátságos logikáját."[17] Nem nehéz észrevennünk, hogy Marx valamilyen konkrét lét fejlődésének, valamilyen konkrét folyamatnak a törvényszerű összefüggéseire gondol. Ez az általános filozófiai kritika azonban éppen a mi kérdésünknek, az egyes és általános kapcsolatának vonatkozásában jut kifejezésre. Ilyen értelemben mondja Marx Hegel következtetésformájáról: „Mondhatnók, hogy abban, ahogy az észkövetkeztetést kifejleszti, megjelenik rendszerének egész transzcendenciája és misztikus dualizmusa. A közép a fából vaskarika, az általánosság és egyediség közti eltussolt ellentét."[18] És később, kiegészítésül és összefoglalásul: „Ha pedig Hegel az általánosságot és az egyediséget, a következtetés elvont mozzanatait, valóságos ellentétekként kezeli, akkor éppen ez logikájának alapdualizmusa."[19] Úgy látszik tehát, mintha Marx kezdettől fogva meg lett volna győződve arról, hogy az általános és az egyes a hegeli logika értelmében egyébként sem logikai ellentétpárok, hanem a lét együttélő meghatározásainak gondolati kifejeződései. És valóban: egyedül az ilyen ontológia indokolja és teszi érthetővé egyrészt azt a szemrehányást, hogy Feuerbach csupán valamilyen néma nembeliséget ismert, másrészt azt a követelést, hogy ismerjék el: az ember nembelisége túllép e némaságon.

Ennélfogva a néma (nem tudatosult, tudatos kifejezést nem kereső és nem találó, a lét reális folyamataiban mégis reálisan felbukkanó) nembeliség a szerves természet ontológiailag egyete-

mesen alapvető kategóriájaként jelenik meg. Minthogy a szervetlen természetben hiányoznak a tudat legapróbb csírái is, amelyek a tárgyak kapcsolatait és folyamatait akár csak kísérhetnék, a létnek ezen a területén csupán objektíve rögzíthető (tehát: néma) nembeliségről lehet szó. Az az ontológiailag alapvető tény azonban, miszerint a nem egyrészt csak az egyes egyedekben létezik közvetlenül, noha másrészt minden egyes egyed létében és létfolyamatában a nembeliségnek ugyanazok a meghatározásai öltenek testet, azt mutatja, hogy ugyanaz a kategoriális összefüggés – Marx szerint a kategóriák a meghatározott lét formái, létezésmeghatározások – a szervetlen természetben is a lét egyik alapvető módja. Az idealista megtévesztés itt abban áll, hogy a nembeliség általánosságában nem a lét kifejeződését látják, hanem pusztán a gondolkodás egyik meghatározását (elvonatkoztatás). Ez az „elvonatkoztatás" azonban nem szakítható el a létező tárgyiasság igazi lényegétől, csupán másodlagosan levezetett értelemben tekinthető gondolati meghatározottságnak. Nem más ez, mint egy létező tényállás gondolati rögzítése. Az egyes egyed és a nem ilyen értelmű viszonyát semmiképp sem szünteti meg, hogy a szervetlen természetben vannak olyan fizikai vagy kémiai folyamatok, amelyek a tárgyiasságformák felbomlásához vezethetnek, és hogy ezekben az esetekben a megváltozott tárgy objektíve már egy másik nemhez tartozhat, mint korábban. Miután a létnek ebben a szférájában a tárgyak egymásra vonatkozása puszta másként-lét, ezért az ilyen nem-változtatás békésen beilleszkedik a szervetlen lét mozgásmechanizmusainak totalitásába.

Az organizmus létrejötte annyiban jelent radikális változást a szervetlen természethez képest, hogy az organizmus belső erők által mozgatott komplexus, melynél a keletkezés és az elmúlás az organizmus létmódjának alapvető meghatározásai. (E reprodukciós folyamaton innen és túl az organizmus alkotórészei csupán a szervetlen léten belül léteznek.) Az egyes organizmusok reprodukciós folyamata mindenkori nembeliségük keretein belül játszódik le, és lényegében valamilyen kölcsönös kapcsolat az organizmus, valamint azok között a közvetlen hatások között, amelyeket nembelileg meghatározott környezetének túlnyomórészt fizikai-kémiai folyamatai gyakorolnak rá; ezen a tényálláson nem változtat az

sem, hogy a szerves természet tárgyai is hozzátartozhatnak ehhez a környezethez. A környezet fizikai-kémiai folyamatainak biológiai átértelmezései (a fénysugarakat pl. színekre, a levegő rezgéseit hangokra változtatják át biológiailag) csak a magasabb szinteken jönnek létre, ahol az organizmus reprodukciós folyamata előfeltételezi környezetében való önálló mozgalmasságát. A létnek ebből a tényéből az következik, hogy fokozatosan kialakul a nem példányai között egy mindenkor konkrétan meghatározott közlési rendszer olyan jelek (hangok stb.) révén, amelyek a reprodukció szempontjából fontos tényállások (táplálkozás, veszély, nemi kapcsolat stb.) közlésével lehetővé teszik ezeket a nembelileg helyes reakciókat az olyan helyzetekben, ahol ez a reprodukcióra nézve fontos. Egy önállóan mozgó organizmus most már csak olyan környezetben termelheti újra önmagát, amelyben ismeri a reprodukciója szempontjából legjelentősebb és legtipikusabb eseményeket, és ezeket reprodukciója folyamán a nemen belül közölni is tudja.

A lét fejlődésének ezt a szintjét nevezte Marx – helyesbítve Feuerbach koncepcióját – néma nembeliségnek. (A szervetlen természetben az effajta elnevezés meghamisítaná a kölcsönös kapcsolatok tökéletes, fizikai-kémiai külsődlegességét. A némaság legalábbis a közlés elvont lehetőségét feltételezi, erről viszont ezen a szinten még szó sem lehet.) Nem lehet tehát túlértékelni azt az ugrást, amelyet az önmagát nembelileg reprodukáló organizmus minden lényeges vonatkozásban jelent; ez az ugrás azzal jár, hogy radikálisan átalakul az organizmusnak és környezetének valamennyi vonatkozása, persze úgy, hogy ez az átalakulás valamennyi mozzanatában feltételezi a hozzá vezető, és most csupán legélesebb vonásaiban vázolt fejlődést. Ez az ugrás tehát ontológiailag tartalmazza mind a folytonosságot, amely a magasabb szinteken meghatározott alapstruktúrák fennmaradásában jelentkezik, mind pedig a folytonosság megszakadását, amelyet teljességgel új kategóriák létrejöttén figyelhetünk meg. Most kissé közelebbről vesszük szemügyre, elsősorban az egyed és a nem régi és új viszonyának szemszögéből az összekapcsolódás e két módjának alapvető meghatározásait.

Már tudjuk, hogy az ugrás létszerű alapja az volt, amikor az organizmus passzív alkalmazkodása a környezethez átváltozott

aktívvá, s ezáltal létrejött a társadalmiság mint általában a nembeliség új alakja, mely fokozatos-folyamatos módon meghaladja ennek közvetlenül tisztán biológiai természetét. Ontológiailag itt is feltétlenül rá kell mutatnunk a két szféra létszerű együttélésére. Elvontan szemlélve hasonló konkrét meghatározásaiban persze egészen más együttélés alakul ki a szervetlen természetből a szervesbe való ugrás során, és minthogy az ember, aki társadalmiságában túllép pusztán biológiailag meghatározott létén, mégse szakadhat le biológiai, és önmagát biológiailag reprodukáló létalapjáról, azokat a kötelékeket sem tépheti szét, amelyek a szervetlen szférához fűzik. Ebben a kettős értelemben az ember örökre természeti lény *is* marad. Persze csak olyan formában, hogy (társadalmilag) átformált környezetében és benne magában a természetadta létmeghatározások egyre inkább háttérbe szorulnak a társadalmiakkal szemben, miközben a biológiai elem minőségileg megváltozik ugyan, de sohasem szűnhet meg teljesen.

Az ugráspont ebben az átalakulásban a környezethez való alkalmazkodás aktív módja. (Tendenciájában: a környezet átalakítása, e kölcsönös kapcsolat során kibontakozó fokozatos alkalmazkodása a reprodukció újonnan kitermelt feltételeihez.) Pusztán abból, hogy ez az új alkalmazkodás fennáll, meghatározások egész sora következik, amelyek tartalommal töltik meg az ember tulajdonképpeni embervoltát, egészen más típusú nemhez való tartozását. A teleológiai tételezésnek a munkában és a munkából való keletkezéséről és lényegéről beszéltünk már. E témakör későbbi, speciális tárgyalása fokozatosan meg fogja világítani az emberi gyakorlat legszélesebb körét. De ha csak azt a puszta tényt tartjuk szem előtt, akár ha olyan elvontan is, mint eddig, hogy minden gyakorlatnak valamilyen teleológiai tételezés az alapja, akkor is világosan kell látnunk, hogy minden teleológiai tételezés előfeltétele és velejárója a szubjektum és az objektum – ontológiailag kizárólag együttélésben elképzelhető – kettősségének létrejötte. Fokozatos kialakulása, melyről nem tudjuk pontosan, hány évezreden át tartott, megvilágítja és egyben el is fedi e létmeghatározás tökéletes újszerűségét. Ez a folyamat ugyanis egyrészt, ha korszakait helyesen ismerik fel és értelmezik, nagyban hozzájárulhat a társadalmi lét ezen új meghatározásának konkretizálásához,

másrészt a folyamat megismerését hamis vágányra terelheti, ha bizonyos fejlődési szakaszokat, az állatvilág fejlődésének némelyik – tisztán biológiai, zsákutcába torkolló – csíráját, távoleső, gyakran csak látszólagos hasonlósága alapján gondolatilag kiragadják összefüggéséből.

A nembeliség szempontjából mindenesetre egy rendkívül fontos fejlődési tendencia indul el: az egyediség fokozatos átalakulása egyéniséggé. Az egyediség ugyanis, éppúgy, mint az általánosság, minden lét egyik alapkategóriája: nincs olyan létező, mely ne volna egyszerre nemének (általános) példánya és egyedi tárgyiasság (egyes). Leibniz szemléltette ezt az udvarhölgy falevélről szóló híres anekdotájával.* De amíg a tárgyakhoz való kapcsolat, ideértve az organizmus passzív alkalmazkodását a környezethez, nem fejlődik szubjektum-objektum kapcsolattá, addig az egyediség szükségképpen puszta természeti tény marad. Így van ez az embernél is. Az a régi megállapítás, hogy minden embernek sajátos, másoknál soha vissza nem térő ujjlenyomata van, ontológiai tartalmát illetően nem lép túl Leibniz levélpéldáján. Leibniz persze – mondjuk – a kerti kavicsokon éppígy szemléltethette volna rendkívül elvont-általános tételét. Az a folyamat, melynek során a pusztán természetadta egyediségből ténylegesen kifejlődik a mindig társadalmilag és sohasem csupán természetadta módon megalapozott egyéniség, rendkívül bonyolult, és jóllehet létalapját a gyakorlat teleológiai tételezései alkotják minden kísérőjelenségükkel együtt, önmaga azonban semmi esetre sem teleológiai természetű. A fejlődés viszonylag magasabb szintjein maguk az emberek akarnak többé-kevésbé tudatosan egyéniséggé válni, és ez a szándékuk gyakran teleológiai tételezéseket tölthet meg tartalommal. Noha az alapvető tényt ez sem szünteti meg, már csak azért sem, mert a társadalmi viszonyok hosszadalmas, kezdetben igen lassú fejlődésére van szükség ahhoz, hogy az egyéniség problémája mint reális és mindenekelőtt mint általános probléma egyáltalában felmerülhessen. Igaz ugyan, hogy a munka és a gyakorlatnak mindazok a formái, amelyek közvetlenül a

* Leibniz: Vizsgálódások az emberi értelemről, Budapest, 1930. 235. o. – (A szerk.)

munkából fakadnak, kezdettől fogva bonyolultan hatnak vissza a dolgozó, gyakorlatilag tevékeny emberre; tevékenységét egyre szélesebb körűvé és egyszersmind egyre bonyolultabbá és tudatosabbá teszik, s ezáltal a szubjektum–objektum viszony mindig erősödő és egyúttal intenzívebb formában az emberi élet meghatározó kategóriájává válik. A fenti folyamat alapjaként és vele egyidejűleg fokozatosan kialakul a társadalom reális társadalmisága, s ezzel extenzíve és intenzíve egyaránt megnövekszik a teleológiai tételezések működési területe, amennyiben a társadalmiság kiszélesedésének ez a folyamata – persze egyúttal elsődlegesen társadalmilag megalapozottan – kiépíti, konkretizálja és, ahol szükséges, korlátozza a tevékenységnek ezt a növekvő területét. Ilymódon az egyre sokoldalúbbá fejlődő ember a gyakorlat révén szembekerül a társadalommal, természet és társadalom anyagcseréjével, azokkal a szervekkel, amelyeket a társadalom saját fenntartására alakított ki. Mindennek az az eredménye, hogy a nembeliség objektív kiformálódása nemcsak hogy meggyorsul, sok szempontból egyre sokoldalúbbá válik, hanem egyben sokasodó és szerteágazó követelményeket állít az egyes emberrel szemben, aki létrehozásán gyakorlatilag munkálkodik. Csak ez a folyamat, amely szubjektíve és objektíve, szubjektivitás és objektivitás szakadatlan kölcsönhatásában játszódik le, teremti meg azokat a létalapokat, amelyekből az ember gyakran még pusztán természetadta egyedisége fokozatosan felépítheti (társadalmi, és csupán társadalmiságban lehetséges) egyéniségét.

Későbbi fejtegetéseink során még behatóbban és konkrétabban foglalkozunk majd ezzel a problémakörrel. Most csak azt akarjuk jelezni, hogy szubjektum és objektum megjelenése a társadalmi gyakorlaton belül csak hosszadalmas folyamat során hívhatja életre a többé már nem néma nembeliség problémakomplexusát a maga tulajdonképpeni létmódjában, amennyiben az emberi gyakorlat már nemcsak azokat a konkrét tárgyakat tekinti objektumainak, melyeknek létezése és feldolgozása a társadalom és a természet anyagcseréjének előfeltétele, és amelyekkel immár úgy áll szemben, mint a társadalmi gyakorlat szubjektuma, hanem kitermeli magának a társadalmiságnak ebből eredő formáit is, vagyis

végső soron – ahogyan ezt Marx hangsúlyozta – saját nembeliségét mint a társadalmi viszonyok összességét.

Szembetűnően mutatja ezt az átalakulást a kommunikációnak az a teljesen újszerű formája, amely a nem példányai között a nyelv területén alakul ki. A nembeliség fejlődésének ezt az új helyzetét Marx a következőképpen határozza meg a nyelv vonatkozásában: „A nyelv olyan régi, mint a tudat – a nyelv *maga* a gyakorlati, más emberek számára is létező, tehát a magam számára is csak ezáltal létező valóságos tudat, és a nyelv, miként a tudat, csak a más emberekkel való érintkezés szükségletéből, kénytelenségéből keletkezik."[20] Természetesen a nyelv sem „teremtődött a Semmiből", hanem – genezisének ugrásszerű jellege ellenére, ami minőségileg megkülönbözteti összes ősformájától – mint valamely nem példányai közötti közlési formának, a nyelvnek is megvan a maga előtörténete a magasabbrendű állatok jeleiben. Az ugrásnak kettős, tartalmi és formális alapja van. A nyelvnek egyrészt ahhoz, hogy nyelv lehessen, túl kell lépnie a jelek puszta helyzethezkötöttségén és azon a tisztán csak konkrét, egyszeri kapcsolaton, amely a jeleket valamilyen közvetlen, jelenlegi cselekvéshez fűzi. Ha mondjuk egy madár (tyúk, liba, esetleg vadliba) bizonyos jelekkel reagál, amikor meglát a levegőben egy ragadozó madarat, akkor ez hatásos reakció a környezetében felbukkanó meghatározott és konkrét életveszélyre, s egyben közvetlen védekezési reakció is, mely a maga egyszeriségében messzemenően pontos. A reakciónak ezek a formái, bármennyire pontosan és azonnal lépjenek is fel, semmiképp sem jelentik, hogy az adott madár ugyanezt az ellenséget egészen más körülmények között akár csak „azonosítani" tudná. Az életet veszélyeztető fenyegetés felismerése semmiképp sem tartalmazza a fenyegető azonosítását magábanvaló létével, vagyis lényének megismerését, amelynek mint létezőnek azon kívül, hogy a fenyegetett organizmus szempontjából ez a funkciója kerül előtérbe, magábanvalóan még egy egész sor olyan tulajdonsága van, amely a saját szempontjából gyakorlatilag mérvadó. (Az emberek például fejlettségük magasabb fokán a ragadozó madarakat segítőtársként használták a vadászatban.) Az ember kapcsolata a természeti környezethez tehát magában hordozza az illető tárgy azonosságát olyan helyzetekben, ame-

lyek túllépnek a mindenkor adott közvetlen viszonyokon. Abból, hogy a tárgyakat (konkrét-közvetlen számunkravalóságukban) felismerjük, kialakul a magábanvaló lét megismerése. Marx úgy fejezi ki ezt az újfajta viszonyt, amely a tudatosulásban, a nyelvben objektiválódik, hogy a dolgozó ember számára egyre fokozott mértékben jelenvalóvá válik „viszonya" környezetének szervetlen és szerves (és a későbbiek során úgyszintén társadalmi) tárgyaihoz és vonatkozásaihoz, amelyekhez munkája és egyéb gyakorlata révén aktívan alkalmazkodik, miközben az állat semmihez sem és egyáltalában nem „viszonyul". „Az állat számára a másokhoz való viszonya nem létezik mint viszony."[21]

Nem kétséges, hogy ez döntő minőségi ugrás. De nem szabad megfeledkezni arról, hogy a minőségileg új egyúttal megőrzi az eredeti kiindulópont egyik lényeges létmeghatározását: a nem közvetlen és megbonthatatlan egységét a mindenkor gyakorlatilag szóbajövő egyeddel. A nyelvben megszűnik a helyzethez kötöttség, de ez még semmi esetre sem jelenti az ezzel elválasztha-tatlanul jelenlévő nemhez-kötöttség egyidejű megszűntét. Ellenkezőleg, a megismerés folyamán ez csak megerősödik. Minél inkább előtérbe kerülnek a nemben és az egyedben a magábanvaló lét mozzanatai, mert hiszen ez a meghaladás alapvető tartalma, annál inkább uralja a világképet a nyelv által közvetített, önálló mozzanatokban az az objektív nembeliség, amely megismeréssze-rűen meghaladja a közvetlen gyakorlathoz-kötöttséget s ezzel az idegen nembeliség pusztán közvetlen tudomásulvételét. Ez azt jelöli, hogy minden egyes egyed megmásíthatatlanul rögződik saját nembeliségében, egyre függetlenebbé válva mindenkori konkrét szituációjától és attól a konkrét ténykedéstől, amelyet ezen belül folytat. Csak így lehet helyesen értelmezni Marx megállapítását arról, hogy az ember mint nembeli lény gyakorlatának tényszerű alapjai által meghatározott módon „viszonyul" más nemekhez és ezek egyedeihez. Amit Hegel már a *Fenomenológia* elején az emberi gondolkodás kiindulópontjának és továbbfejlődése követelményének jelöl meg, hogy ugyanis az ismert, azért mert ismert, még nem megismert, a mindennapi élet embere számára már nyelvhasználatában beigazolódik. Ahhoz, hogy valamit nyelvileg kifejezhessenek, a szónak, amellyel jelölik, meg kell ragadnia és

kifejezésre kell juttatnia ezt a kettős reális sajátosságot: egyfelől minden egyes egyed állandósult azonosságát saját éppígylétében, másfelől és ettől elválaszthatatlanul egyszersmind saját nembeliségétől való elszakíthatatlanságát. Épp ezért semmi esetre sem véletlen, hogy a kezdetleges emberi gondolkodás a dolgok fölötti uralma jelének tekintette azt a képességét, hogy megnevezte azokat. (Ezzel kapcsolatban is felidézhetjük a mózesi teremtéstörténetet, ahol az ember az állatok megnevezésével igazolja fölöttük gyakorolt uralmát.) És bármilyen gyakori is a kezdeti időben, hogy a megnevezésnek és az uralkodásnak erre az egybeesésére mágikus-misztikus túlzások rakódnak, a reális gyakorlat hétköznapjaiban mégis ez marad az emberiség – környezetéhez való – sikeres aktív alkalmazkodásának elméleti alapja.

Most csak a társadalmi létnek erről a valóban alapvető viszonyáról lesz szó. Természetesen az is folyamat eredménye, ahogyan ez a nyelvben kifejezésre jutott: bizonyára hosszadalmas volt az az út, amely a puszta jelbeliség korlátozott konkrétságából a környezet nyelvi megragadásának gyakorlatilag eredményes „elvonatkoztatásához" vezetett, ahhoz, hogy a környezet tárgykomplexusainak bonyolult szövedékében és az ezeket megalapozó folyamatokban az emberek gyakorlatilag kiismerjék magukat. Már amennyire ezt az utat ma át lehet tekinteni, legalábbis a fejlődés egyik leglényegesebb összetevője a fentiekben vázolt nembeliség nyelvi rögzítése volt. Vagyis látszólag a konkrét egyszeritől vezetett az út a nembeli „elvonatkoztatásig". Azt mondjuk: látszólag, hiszen például, amikor a Lévy-Bruhl által feljegyzett esetben a Klamath-indiánok nem tudták megnevezni a rókát, viszont minden egyes alfajára külön elnevezésük volt, akkor az ilyen esetekben a nem átfogóbb jelölésének létrejötte (esetleg, de nem feltétlenül, a korábbi differenciáltabb nevek háttérbe szorításával) nem azt az utat járta be, amely a jeltől vezet a nyelvig, hanem a nyelven belül ment keresztül egyfajta integrációs folyamaton. A nem és az egyed nyelvi egységén mitsem változtat a nem fogalmainak tágabb vagy szűkebb értelmezése, mint ahogy nem szüntetik meg ezt az alapvető vonatkozást a tudomány idővel egzaktabb meghatározásai sem, például az, hogy a bálna nem a halfajtákhoz, hanem az emlősökhöz tartozik.

A fejlődésképességnek és az alapvető meghatározások állandósulásának, rugalmasságának és szilárdságának ez az egysége alkalmassá teszi az ontológiai világfelfogásnak ezt a nyelvi formáját arra, hogy visszaadhassa – mint kifejezésmódokat, mint a tudatosítás szerveit a gyakorlathoz szükséges tételezések és döntések előkészítésében és megvalósításában – azokat a lényeges változatokat is, amelyekben a társadalmi lét szubjektuma számára a tárgyaknak ez a vonatkozása megjelenik. Megfogalmazásunk persze nem egészen pontos, amennyiben a társadalom és természet anyagcseréjének mozzanatai, most vizsgált nyelvi vetületükben, lényegében már társadalmi természetűek. Ha objektíve szemléljük, a munka minden aktusa tartalmazza már a megvalósított átmenetet a pusztán ismerttől a megismertig, még akkor is, ha ennek a tudatban nincs feltétlenül valóban tudatos, gondolati tükörképe. A munkára is, sőt főként a munkára vonatkozik Marxnak a történelmi módszertan szempontjából alapvető kijelentése az emberi gyakorlatról: nem tudják, de teszik. A dolgok puszta felismeréséből kibontakozó megismerés a munkatevékenység során rutinná, reflexszerű beidegződéssé, automatizmussá válhat, anélkül hogy azokat a tudatosító aktusokat, melyek objektivitásukat megalapozzák és konkretizálják, mint olyanokat, az emberi tudat szükségképpen közvetlenül rögzítené. Ahhoz azonban, hogy a munkatevékenység alapjaként megszilárdulhasson, a gyakorlat objektivitásának szférájában előbb meg kell valósulnia ennek a folyamatnak, melynek során a jelből nyelv lesz, a pusztán felismert többékevésbé megismertté válik, az események által kiváltott közvetlen reakcióból kialakul a tárgyiasságkomplexusokhoz és -folyamatokhoz való „viszonyulás". Hiszen az ember csak így kerül olyan helyzetbe, hogy megfelelően viszonyulhat a lét olyan komplexusaihoz, amelyek a maguk tárgyiasságában kizárólag vagy legalábbis túlnyomóan a kialakult társadalmi lét termékei.

A nembeliség minőségileg újszerű létformája a társadalomban mindjárt kitűnik abból, hogy pluralisztikus, vagyis, hogy éppen a közvetlen gyakorlatban kezdettől fogva kisebb nembeli egységekre oszlik, és úgy látszik, mintha az általános emberi nembeliség csak puszta elvonatkoztatás lenne ezekkel szemben, noha végső soron mégiscsak ez az erő határozza meg az alaptendencia irányát. Arra

az alapvető tényre gondolunk, hogy míg a szerves természetben az egyes organizmusok közvetlenül mindenkori nemük egyedei, addig a társadalmivá vált emberi nem olyan kisebb egységekre tagolódik, amelyek közvetlenül önmagukban zártaknak látszanak. Olyannyira, hogy az ember, amikor gyakorlata során túllép a természetadta-néma nembeliség határain, és mint nembeli lény eljut odáig, hogy bizonyos mértékig tudatosítsa létének ezt a meghatározását, egyúttal mégis arra kényszerül, hogy pusztán a nem egyik kisebb részformájának tudatos tagjaként jelenjen meg. Az ember tehát immár nem néma nembeliségének öntudatát nem köti közvetlenül a valóságos, totális emberi nemhez, amely a társadalom alakjában kel életre, hanem csupán ennek közvetlenül első, részleges megjelenési formáihoz. Ez a szétválás a tudatban odáig megy, hogy a nembeliség első, részleges, de már részlegességében sem néma formáinak tagjai gyakorlatilag úgy kezelik a többi hasonló csoport tagjait, mintha egyáltalában nem embertársaikról, nem egyazon nemhez tartozókról lenne szó (kannibalizmus stb.). Eszerint az immár nem néma emberi nembeliség a közvetlen gyakorlatban látszólag teljesen önálló részekre szakad. Ontológiailag ezért nyilvánvalónak látszik, hogy a mindennapi élet közvetlen tudatformái messzemenően kénytelenek követni ezt a széthullást. Ezt bizonyítja egész világosan a sajátosan emberi nembeliség egyik elsődleges szervének, a nyelvnek a története is. Ahogy az ember nembeliségének egész története olyan pluralista formában jelenik meg, amilyet a természet nem ismer, úgy a nyelv fejlődése is kezdettől fogva pluralisztikus.

De ez a pluralizmus az emberi nem története során figyelemreméltó dialektikát árul el: egyrészt az embereknél a lét szubjektív tendenciái rendkívül hajlamosak arra, hogy állandósítsák társadalmilag meghatározott létük eredeti adottságait (ilyen tendenciákat láthatunk még ma is például Bretagne-ban vagy Walesben), másrészt az emberiség történetének fontos mozzanata a kezdeti differenciálódás szakadatlan megszűnése, az, hogy a részleges egyesülések összeolvadásából egyre integráltabb egységek alakulnak ki. Ez utóbbi tendencia mostanáig nemzetek létrejöttéhez és megszilárdulásához vezetett, elsősorban ott, ahol az egyre tisztábban társadalmi elvek a szokásosnál fokozottabban visszaszorítot-

ták a pusztán természetadta elemet. Az ezt meghaladó, még átfogóbb integráció konkrét létformáiról mint jövendő tendenciáról ma még aligha kockáztatható meg bármilyen konkrét állítás. Egyrészt nem lehet nem észrevenni az egyre fokozódó gazdasági integrációt, amely objektíve kétségkívül az egész emberi nem egységes gazdasági létének irányában hat. A nemzet sem valósulhatott volna meg soha mint az egység átfogóbb formája, ha nem a gazdasági integráció olyan tendenciájára épül, amely elég erős volt ahhoz, hogy legyőzze a kezdeti társadalmi formák lokális partikularitásait, és gazdasági egységbe olvassza őket. Másrészt látjuk, milyen erőteljesen védekeznek a nemzetekben integrált egységtörekvések (még az olyanok is, amelyek – mint láttuk – nemzetelőtti, primitív nemzeti jellegűek) a gazdaságilag magasabb szinten végbemenő egyesülés minden új formája ellen; és manapság gazdaságilag és társadalmilag ezek az integrációs törekvések is különbözőek. Az emberiség eddigi története arról tanúskodik, hogy mindezidáig végső soron az integráció magasabb formái győzedelmeskedtek, de ettől még nem lehetünk bizonyosak abban, hogy milyen konkrét módokon valósulhatnak meg azok a további átalakulások, amelyek a nembeliséget minőségileg módosíthatják.

Jelenlegi, még igen általános ontológiai kérdésfelvetésünk szempontjából mindenekelőtt az a tény fontos, hogy az ember nembelisége a biológiailag determinált némaság leküzdésével minőségileg megváltoztatta folyamatszerűségét. Darwin (sőt Geoffroy de Saint-Hilaire, Goethe és Lamarck) óta az élőlények nembeliségét is lényegében történelmi folyamatnak kell felfognunk. Ez azonban általánosabb síkon mégiscsak a szerves természet ontológiai alaptényét reprodukálja: az organizmusok kifejlését és elmúlását. E folyamat során a régi nem kihalhat, és felvirágozhat egy új, de mindig csak a nemek biológiai értelemben vett kifejlése és elmúlása lesz az eredmény, akárhány átmeneti forma közvetíti is ezt. Az emberiség – fentiekben vázolt – fejlődési folyamata ezzel szemben éppen arra épül, hogy miközben e folyamat során az emberi nem fennmarad és egyúttal továbbfejlődik, létének lényegi formái átalakulnak. A továbbfejlődés végső hajtóereje ebben az esetben is a gazdaság, a társadalmi lét társadalmi újratermelésének módja. Míg azonban a biológiai fejlődés közvetlenül a ne-

mek egyedeiben zajlik ugyan, de nem általuk, hanem velük történik, addig a gazdasági fejlődés folyamatát egyedül az embernek (közvetlenül, de csupán közvetlenül az egyes embernek, a nem példányának) teleológiai tételezése valósítja meg. Amennyiben tehát a gazdaság egyszerre termelője és terméke az emberi gyakorlatnak, annyiban annak a marxi tételnek, miszerint az emberek, ha nem is maguk választotta körülmények között, de maguk csinálják történelmüket, természetes velejárója, hogy az ember nembelisége sem lenne fejlődőképes, ha az emberek nem foglalnának tudatosan és gyakorlatilag állást a benne rejlő problémákkal kapcsolatban. E folyamat alapvető természetén lényegében az a megállapítás sem változtat, hogy ezt a fejlődést nem az ember lényeges biológiai átalakulása idézi elő, vagy hogy a természeti korlátok visszaszorítása is e folyamat igen fontos mozzanata.

Egyelőre nem jutottunk el arra a pontra, ahol majd kimerítően tárgyaljuk ezt a problémakomplexust. A fejlődés már érintett feltételeivel kapcsolatban csupán arra kell rögtön rámutatnunk, hogy az emberi nemben a nembeli vonások egészen másként juttatják kifejezésre általánosságukat az egyedekkel szemben, mint a biológia szférájában. A tapasztalat ez utóbbiban azt bizonyítja, hogy a nembeliségben éppen valamely nem tipikus általánossága nyilatkozik meg közvetlenül és egyszersmind tökéletesen. Az egyediség és a nembeli típus egészen általános szembenállása persze a társadalmiság változó formáiból sem hiányozhat – hiszen különben a nem mint olyan szűnne meg –, de teljesen új belső és külső meghatározások járulnak hozzá. Szó volt már az átalakulásról, a folyamatszerűségről, most már az a feladat, hogy a nembeliség álláspontjáról kissé közelebbről szemügyre vegyük azokat a társadalmi feltételeket, erőket, intézményeket stb., amelyek beindítják és mozgásban tartják ezt a folyamatszerűséget. Épp ebben az összefüggésben idéztük már Marx megfogalmazását az immár nem néma nembeliségről; Marx ezt a társadalmi viszonyok összességeként határozza meg. Bár ez a megfogalmazás nem semmisíti meg a nem és az egyed viszonyának legáltalánosabb természetét, mégis alapvetően módosítja, amennyiben a nem olyan tagolt, belsőleg differenciált totalitássá válik, amely saját bonyolult újratermelése ér-

dekében előfeltételezi és megköveteli ugyan a hozzá tartozó egyedek bizonyos tevékenységeit és magatartási módjait, de ezt úgy teszi, hogy egyrészt megteremti és messzemenően konkretizálva meghatározza az egyes emberek így keletkező teleológiai tételezéseinek indítóokát, természetét és mozgásterét stb., másrészt összmozgását nem csekély mértékben ezek az egyedi impulzusok, tettek stb. határozzák meg. A munkafolyamat teleológiai tételezései, a bennük kialakuló, ontológiailag teljesen újszerű szubjektum–objektum viszony, valamint a munkának azok a közvetett következményei, amelyekhez – mint kommunikációs szerv – a nyelv is hozzátartozik, struktúra-változást idéznek elő, mely éppen ebben a totalitásban, az egyesek és összességük reprodukciós folyamatainak kölcsönös kapcsolataiban, abban, hogy objektíve átfogja az összes egyedi sors formáit és tartalmait, nyeri el társadalmi totalitás-jellegét, s válik minden nembeliség objektív alapjává a társadalmiság létszférájában.

Ahhoz, hogy a nemek korábbi formáival szemben a legáltalánosabb másként létében feltárjuk itt a döntően újszerű elemet, látszólag formálisan (de a lényeget tekintve nagyon is tartalmasan) ki kell emelni ennek az újfajta nembeliségnek elvileg egyenlőtlen természetét. Arról van szó, hogy a viszonyoknak ez az összessége már a fejlődés meglehetősen primitív fokán sem képes egységesen hatni azokra az egyes emberekre, akiket magában foglal. Így van ez már a legprimitívebb munkamegosztástól kezdve. Ahol a szerves természetben valami munkamegosztáshoz hasonló jelenség figyelhető meg, ez mindenütt biológiai alapokon nyugszik. Biológiailag egyszerűen lehetetlen, hogy egy dolgozó méh átvegye egy here funkcióit, vagy fordítva. Ezzel szemben már a gyűjtögetés korszakában társadalmilag el kell dönteni, hogy például a vadászat alkalmával ki fogja a vadat felhajtani, és ki elejteni stb. A kezdetleges munkamegosztás persze még sokszorosan természetadta, így például a férfi és nő között. De már ez is egyértelműen azt mutatja, hogy a természeti kötöttséget még ilyen formájában sem jellemezheti az állatvilág kizárólagos, áthidalhatatlan biológiai természete. Biológiailag a férfi teljesen alkalmas arra, hogy bogyókat vagy gombákat gyűjtsön; és az ókor amazonmondáitól Jeanne d'Arcon keresztül a polgárháború hősnőiig számta-

lan dokumentum bizonyítja, hogy a nőt társadalmi okokból, nem pedig biológiai alkalmatlansága miatt rekesztették ki a munkamegosztáson belül az úgynevezett férfi-foglalatosságokból. Minden munkamegosztás – beleértve ezeket a végleteket is – kezdettől fogva társadalmi jellegű, és a termelőerők, valamint velük együtt a munkamegosztás fejlődésével egyre hangsúlyozottabban társadalmivá válik.

A reprodukciós folyamatokban uralkodó társadalmiság viszont társadalmilag-spontán módon az emberek gyakorlati tevékenységeinek differenciálódásához, pluralitásához vezet. Ha ennek a társadalmi reprodukciós folyamatnak a fejlődése együtt jár azzal, hogy – mondjuk – bevezetik a gyakorlat megengedett és tiltott fajtáinak jogi szabályozását, akkor az érdekelt emberek „maguktól" messzemenően differenciálódnak: méltányolhatják, vagy elvethetik ezt a szabályozást; alávethetik magukat meggyőződéssel vagy kritikátlanul; megtehetik, hogy külsőleg betartják az előírásokat, saját dolgaikban viszont megpróbálják kijátszani őket; különböző eszközökkel nyíltan felléphetnek ellenük stb. stb. Ehhez még hozzá kell tenni, hogy a viszonyulások differenciálódása nem vonatkozik feltétlenül egységesen a mindenkori jogi szabályozás egészére; azt mondhatjuk: minden egyes konkrét előírással kapcsolatban más és más az összetétele, még akkor is, ha a társadalmak szociális felépítésének következtében szükségképpen bizonyos egységesítő tendenciák jelentkeznek. Ez persze csak véletlenül kiragadott példa. Minél fejlettebb társadalmi szempontból az adott társadalom, annál sokrétűbb részdöntéseket kíván minden egyes tagjától, mégpedig az élet valamennyi területén. Tény, hogy a reakció-elvárások szempontjából az egymáshoz közeleső területek is jelentősen különbözhetnek; gondoljunk csak a kereskedelemre és a tőzsdére, a gyerekek otthoni és iskolai magatartására stb., stb.

Az össztársadalom belső differenciálódása az alternatív döntések végtelennek tűnő sokaságára készteti, vagy akár kényszeríti a társadalom egyes tagjait, és ezáltal társadalmilag megteremti annak a folyamatnak az alapját, melynek során – megszokott elnevezésünkkel élve – az ember egyéniséggé válik. Ősi szokás volt (és még semmi esetre sem szűnt meg), hogy az egyéniséget az em-

beri lét alapvető, bizonyos mértékig antropológiai ős-alakjának tekintették. Mindebből csak annyi igaz, hogy az ember általában belső lehetőségei alapján képes arra – társadalmi környezetére való reakcióiban (ideértve persze a természettel való anyagcserét) –, hogy gyakorlatilag kövesse vagy gátolja a fejlődés objektív tendenciáit, tehát az alternatív döntések kiváltó okainak differenciálódását is. Tudjuk azonban, hogy végső soron mégis csupán lehetőségről van szó, arról, hogy mozgósítanak egy mind ez ideig egyáltalán nem vagy csak kevésbé igénybe vett belső tartalékot. A társadalmak története számos példával szolgál arra, hogy ezek a mozgósítható tartalékok néha, részben vagy teljesen hiányozhatnak nemcsak az egyes emberekből, hanem egész csoportokból és rétegekből is, amelyeket azután éppen ezért a társadalmi felépítmény jelentős átalakulásainak idején pusztulás fenyegethet, miközben más emberek vagy csoportok a változás kezdeményező részesei lehetnek.

A reakciónak ez a tarka sokfélesége, amelyeket gyakran a társadalmi mozgásnak ugyanazok az új feladatai váltanak ki (az említett kezdeményező szerepet beleértve), semmiképpen sem jelenti azt, hogy a fejlődés uralkodó impulzusát végeredményben az individuális kezdeményezések hívják életre. Ellenkezőleg. A történelem azt bizonyítja, hogy a társadalmilag megoldásra váró problémák fokozódó differenciálódását csakúgy, mint jellegüket, tartalmukat, formájukat stb. végülis mindig az össztársadalmi fejlődés tűzi napirendre. Mivel pedig az ember – ahogy ezt részletesebb fejtegetéseink konkrétabban is bizonyítani fogják – válaszoló lény, szerepe ebben a történelmi folyamatban az, hogy a társadalom által felvetett kérdésekre olyan válaszokat adjon, amelyek következményeikben segíteni, akadályozni, vagy módosítani tudják a ténylegesen hatékony tendenciákat. Természetesen a válasz és a feltett kérdés viszonyát itt sohasem szabad mechanikus kapcsolatnak felfogni. Ahol pusztán ilyenről van szó, ott elő sem fordulhat a kérdés és felelet mint valamely társadalom ontikus eleme. Tárgyak, folyamatok stb. pusztán létező konstellációja sohasem tartalmaz ebben a közvetlen adottságában megválaszolandó kérdést. Ez a gondolkodó és tételező szubjektum terméke, aki a mindenkor adott, régi vagy új konstellációt, tendenciát stb. gon-

dolatilag kérdésként értelmezi, hogy azután – ugyancsak gondolatilag – mindenekelőtt mint választ fogalmazza meg; a válasz csupán a tudatosodásnak ezen a fokán lehet alkalmas arra, hogy gyakorlati teleológiai tételezések épülhessenek rá. Jóllehet a szerves természetben a néma nembeliség átalakulásai még az egyes egyedekben, de nem általuk valósulnak meg, a társadalmi létben viszont éppen az jelenti a továbblépést, hogy az egyes egyedek közvetlenül is a nembeliség átalakulásainak szerveivé és hordozóivá válhatnak. Persze nem abban az értelemben, mintha a mindenkori átalakulásoknak most már elsődlegesen az ő saját kezdeményezéseik határozhatnák meg a formáját, tartalmát és irányát, hanem sokkal inkább olyan módon, hogy amikor ezek az átalakulások az össztársadalomban létezőkké váltak, arra késztetik a nem tagjait, hogy gazdasági-társadalmi lényegüket – végső soron: a pusztulás terhe mellett – mint hozzájuk intézett kérdést és mint erre adott választ dolgozzák fel, és teleológiailag valósítsák meg.

Még ha ezt a társadalmi tényállást ennyire elvontan írjuk le, akkor is kitűnik, hogy amilyen mértékben növekednek az emberi együttélés tisztán társadalmi összetevői, úgy növekszik állandóan a társadalomnak az az elvárása is, hogy tagjai tudatos teleológiai tételezések formájában valósítsák meg társadalmi létüket. Minél primitívebb valamely társadalom, minél kevésbé rejlik benne a természeti korlátok radikális visszaszorításának tendenciája, annál ritkábban állít olyan sokrétű követeléseket tagjaival szemben, amelyek csak a kérdés és a válasz útján teljesíthetők. Most csak az ilyen döntési formák szaporodásával foglalkozunk, akár pusztán mennyiségileg, akár pedig abban az értelemben, ahogyan fokozatosan a legkülönbözőbb életmegnyilvánulásokat áthatják. Az így kialakuló – még általános, sőt a gyakorlat szempontjából formális – cselekvési módok vizsgálata, a társadalmilag ilyen cselekvésre kényszerített emberek álláspontjáról, keresztülviszi azoknak a formáknak a növekvő differenciálódását, amelyekben ezek az emberek – a társadalomban való létük újratermelése során – a valóságra reagálnak. Ha mármost ezt a differenciálódási folyamatot a társadalomban élő egyes ember szempontjából vesszük szemügyre, akkor számára az önfenntartás szükségszerűségével kell megjelennie annak a többé-kevésbé tudatos törekvésnek, hogy eze-

ket az egyre változatosabbá váló, sőt gyakran ellentmondásos cselekvési formákat saját magában, szubjektíve is bizonyos összhangba hozza. Már a szerves lét szintjén is kialakul a külvilágra való reakciók belső egységesítésének ez a tendenciája, amelyet itt minden egyes organizmus számára szükségessé tesz saját létének újratermelése. Persze ott a biológiai reprodukció folyamatos fenntartása az uralkodó elv, amely rendszerint akkor is tökéletesen megvalósul, ha semmilyen tudat nem kíséri. Amikor az élőlényeknek lényegesen újjáalakult környezethez kell alkalmazkodniok, a fő nehézség éppen az, hogy az alkalmazkodás többnyire az organizmus funkciójára mint egységes komplexusra vonatkozik. Nyilvánvaló, hogy a primitívebb fokok még messzemenően „természetadta" életkörülményei az egyes emberek számára gyakran a reprodukció igen hasonló módjait írják elő (persze már mint aktív alkalmazkodást). Annak ellenére, hogy még rendkívül sok a hasonlóság a szerves léttel, az aktív alkalmazkodásnak már a legkezdetlegesebb formája is minőségileg új mozzanatokat kényszerít az ember reprodukciós folyamatára. Ez az új elem pedig éppen az, hogy a tisztán biológiai, spontán alkalmazkodási formákat fokozatosan a többé-kevésbé tudatos, de jócskán kezdetleges formák váltják fel. Az átalakulás oka éppen a környezethez való aktív alkalmazkodás, amelyből immár kiküszöbölhetetlen bizonyos mérvű tudatos tevékenység. Ez azonban annyit jelent, hogy egy egészében vagy részlegesen megváltozott, vagy változásban lévő környezethez való biológiai alkalmazkodás többé nem egyedül szabályozza az ilyen élőlények reprodukcióját. Szükségképpen felváltja egy társadalmilag aktív alkalmazkodási forma, amelyben új módon nyilatkozhat meg a nem és az egyed létezően-gyakorlati kapcsolatának új alakja.

A reprodukció társadalmivá vált új formájának megjelenési módja és szerve éppen az embernek mint egyéniségnek a létformája. Az egyes ember pusztán természetadta (biológiai) egyedisége megfelelt a spontán biológiai reprodukció állapotának, amelyet a munka elvileg meghaladott. Minthogy pedig visszaszorításának (és sohasem teljes eltűnésének) folyamata, amelynek során a társadalmiság fokozatosan felülkerekedik a pusztán természetadta elemeken, hosszadalmas, egyenlőtlen és ellentmondásos fo-

lyamat, ezért a társadalmi élet területén szükségképpen ugyanilyen jellegű az a folyamat is, amely az egyéniség kialakulásához és növekvő szubjektív, valamint objektív súlyához vezet. Ha ezt a folyamatot alapvető meghatározásaiban vizsgáljuk, azt látjuk, hogy az extenzíve és intenzíve egyaránt erősbödően érvényesülő egyéniség, amely a folyamat uralkodóvá válása nyomán jön létre, szükségképpen ugyancsak egy ilyen jellemző folyamatot reprezentál. Ha ezt a folyamatot, csupán elementárisan kialakuló létszerűségében, helyesen akarjuk megérteni, akkor mindenekelőtt távol kell tartanunk magunkat attól, hogy valamiképpen értékfogalmakat húzzunk rá. Ezeket természetesen csak ideiglenesen rekesztjük ki, hiszen ezek önmagukban is a társadalmasodó társadalmak igen fontos meghatározásai. A pozitív és a negatív értékbeliséget azonban csak akkor lehet lényegileg helyesen megérteni, ha mindenekelőtt a maga mezítelen – és ezért rendkívül tökéletlen – létszerűségében vesszük szemügyre. Ez elsősorban azt jelenti, hogy az egymáshoz képest igen változatos reakciómódok állandóan növekvő tömegét a társadalmilag ilymódon szükségképpen egyéniséggé formálódó mindenkori ember lehetőleg eredményes (ezért egységességre törekvő) reprodukciójának szempontjából egy önmagában gyakorlatilag működő hierarchikus rendszerbe egyesítsük. A hierarchia ezen belül is csupán annyiban játszik értékhordozó szerepet, amennyiben a motivációs okok különneműsége és gyakorlatban sűrűn fellépő ellentmondásossága arra kényszeríti a mindenkori embert, hogy az eltérő vagy szembenálló elvárások közül – a meghatározott körülményeknek és a meghatározott gyakorlatnak megfelelően – válasszon, az egyik reakciómódot a többieknek alárendelje stb. A valamennyire is fejlett társadalmak emberének még megközelítően sem lehetne kielégítő életvitele, ha gyakorlati döntéseiben nem érvényesítené ezt az egységesítő tendenciát.

Ezt a feladatot tehát a társadalom tűzi ki. És ezért a társadalmi élet csak némiképp is megfelelő ismerete alapján rendkívül helytelen volna követni azt az általánosan bevett gyakorlatot, amely az egyéniség kategóriáját fenntartja az úgynevezett nagy emberek, de legalábbis az értelmiség számára. Nem. A bennünket most foglalkoztató társadalmi jelenség sokkal tágabb ennél. Az a tény

– mondjuk, hogy egy kishivatalnok elhanyagolja a munkáját családja (pl. a gyermeknevelés) kedvéért, vagy éppen fordítva; vagy az, hogy valaki egy talált pénztárcát lead-e vagy megtartja a pénzt; a villamoson vagy a buszon átadja-e helyét egy idős asszonynak stb. stb. – ezek csaknem kivétel nélkül mind az egyéniség megnyilvánulásai. A szokások a primitív társadalmakban, a vallás a késő középkorban még megtehették, hogy az ehhez hasonló magatartásmódok túlnyomó többségét – legalábbis tendenciájában – társadalmilag egységesen szabályozzák. A „tendenciájában" megjelölést itt sem nélkülözhetjük, hiszen azóta, hogy a legprimitívebb társadalmi állapotokon túlléptünk, a társadalmi parancsok és tilalmak hatékonysága csak tendenciálisan érvényesül, nincs többé olyan természetadta módon egyetemes szabályozás, mint amilyen az állatoknál a biológiai törvény volt.[22] Az egyéniség mint az élet (a mindennapi élet) alternatíváira való reagálás társadalmilag meghatározott, önálló rendszere ma már a társadalom csaknem valamennyi tagjára jellemző, és objektív ontológiai szempontból annak az évezredes fejlődésnek a terméke, melynek során a társadalom fokozatosan mindent átfogó módon – természetesen a nem egyedeinek reprodukciós folyamatát is beleértve – társadalmasodik.

Vizsgálataink mindeddig tudatosan elvonatkoztatva figyelmen kívül hagyták az érték és az értékelés elemét. De ha csak felületes pillantást vetünk is a mindennapi életre, kiderül, hogy csupán az élet teljes létszerű egészétől való – pusztán módszertani – elvonatkoztatásról volt szó. Hiszen minden teleológiai tételezés értékelést tartalmaz. A talált pénz megtartása, illetve leadása egyrészt magában hordja azt az értékelő állásfoglalást, hogy betartja-e a társadalmi (jogi) tilalmat, vagy pedig nem, másrészt ezzel összefüggésben, de túl ezen azt a szubjektív értékelést is, hogy vajon nekem (X-nek vagy Y-nak) az adott esetben ilyen vagy olyan értékelést kell-e követnem. De az életben persze csak közvetlenül, vagy mesterségesen elszigetelve lehet szó ilyen egyedi döntésekről. Az emberek élete a döntések szakadatlan láncolata, amely azonban nem a különböző heterogén döntések egyszerű egymásutánját tartalmazza, hanem szüntelen és spontán visszavonatkozásukban létezik. Az illető ember mint egység szempontjából ezeknek az

összetevőknek a kölcsönös kapcsolata az, amit a mindennapi életben többnyire joggal nevezünk az egyes ember jellemének, személyiségének.

A társadalmi élet területén persze sohasem szorítkoznak önmagukra a mindennapi élet e fontos jelenségei. A közvetítések sehol meg nem szakadó láncolata vezet innen azokhoz a legalapvetőbb döntésekhez, amelyeket az ember élete folyamán egyáltalában hozhat. A társadalom történetének szempontjából olyan ismeretek és értékelések indulhatnak ki innen, amelyek nem lépnek túl a mindennapi élet közvetlenségén, és látszólag nem vagy alig hozhatók összefüggésbe ezekkel az alapvető döntésekkel. Gyakran mondjuk például azt, hogy a magánélet (mindennapi élet) szóba sem jöhet egy-egy jelentős politikus, tudós vagy művész megítélésében. Részleges módszertani értelemben ez az állítás még helyes is, amennyiben például a nagy műalkotásokat létrehozóik életútjától függetlenül kell megítélni. Bizonyos okokból, amelyekre rövidesen kitérünk, ez a módszertani elvonatkoztatás még bizonyos és korlátozott értelemben ontológiailag is jogosult: a mindennapi életnek vannak olyan – olykor jelentős – komplexusai, amelyek csak zavarólag hatnának az ilyen jelenségek megítélésében, csak hátráltatnák valódi megértésüket. Másrészt viszont éppenséggel az emberek tipikus mindennapi reakciói – pozitív vagy negatív irányban – döntően, vagy legalábbis részlegesen befolyásolhatják a társadalmi értelemben legmagasabbrendű objektivációkat; gondoljunk csak a hiúságnak (vagy megléte hiányának) a szerepére mint a mindennapi élet elterjedt mozzanatára, az ember társadalmi tevékenységeinek legkiemelkedőbb produktumaiban.

Ezért tehát e – félig megszüntetett – megszorítás éppen ontológiailag nem helytelen, és nem is pusztán véletlen. Elvont általános értelemben igaz, hogy egyrészt a társadalmilag mérvadó feladatok csak az egyesek alternatív döntéseiben valósulhatnak meg, másrészt semmilyen pusztán személyes alternatív döntés nem jöhet létre, ha döntő vonásai társadalmilag nem meghatározottak. De az ilyen komplexusok elfogulatlan szemlélője egyszersmind azt is látja, hogy relevanciájuk a két póluson (össztársadalom és egyes ember) rendszerint igen különbözően érvényesül. Egész népeket

(a lakosság többségét) megmozgató, gyakran tényleg lényeges társadalmi átalakulásoktól a közvetítések egész skálája vezet az olyan változásokig, amelyek csaknem észrevétlenek maradnak. Az átmenetek éppilyen széles skálája köti össze és választja el az egyes ember életében azokat a társadalmi eseményeket, amelyek az egyesek magánéletében valamilyen fordulatot jelentenek, valamint azokat, amelyek a személyiségfejlődés szempontjából teljesen vagy megközelítően hatástalanok. Minél inkább kiszélesedik a társadalmak társadalmasodási folyamatában a személyiség külső és belső hatásköre, annál árnyaltabbak, fokozatosabbak lesznek ezek a kölcsönhatások mindkét póluson. Vagyis azok az egyre differenciáltabbá váló formák, amelyekben az emberek társadalmi környezetükre reagálnak, nemcsak az életproblémák szinte korlátlannak tűnő szaporodását jelentik, amelyeket csak ezen a módon: a személyiségben lehet szubjektív egységre hozni, hanem immár nap mint nap kialakuló tagolódásukat is, mely társadalmi súlyuk tekintetében következik be. Mégpedig mind az alternatívában döntésre vitt társadalmi tartalom vonatkozásában, mind pedig abban, hogy milyen súlya van a döntésnek az illető személyes életében. Ez a két sor egyetlen emberben sem pereg le egymástól függetlenül, de az a jelentőség, amelyre a döntés az egyéniség számára is szert tesz, semmi olyan viszonyban nem áll belső kibontakozásával, amelyet valamilyen általános törvényszerűség formájában ki lehetne fejezni; ami külsőleg jelentéktelennek tűnik, az egyes ember számára életfontosságúvá válhat, ugyanakkor az egyén észrevétlenül elhaladhat objektíve rendkívül jelentős választutak mellett.

Mindez azt a látszatot kelti, mintha vizsgálódásunk, mely még mindig értékmentes, valamilyen irracionalisztikus anarchiába torkollna. De az irracionalitás látszata pusztán abból fakad, hogy a mindenkori általános nembeliség az egyedi döntések társadalmi-dinamikus szintéziséből, valamint analitikus felbontásából épül fel; megismeréséhez viszont fel kell tárni az Én egységének megteremtésére irányuló kísérletekben azokat a változatokat, amelyekben az általános nembeliség visszahat a valódi, vagy az állítólagos személyiségre: ezek a folyamatok pedig – a maguk közvetlenségében – rendkívül különneműeknek látszanak, úgyhogy egysé-

güket csak a két összetevő egyszerre igen általános és igen konkrét elemzése világíthatja meg. A lét közvetlen adottságának ezt az alapvető kettősségét, a nem polarizációját reális totalitásra és reális egyediségre az sem szüntetheti meg, ha e tényezők gondolati bevonása révén kiterjesztjük vizsgálati módszerünket, amely mindeddig tisztán a létre irányult, és absztraktíve kizárta az értéket és az értékelést. Hiszen ha ez az átfogóbb szemlélet továbbra is a létre épül, akkor az érték és az értékelés a társadalmi lét mozzanataihoz tartoznak, mint a mindent közvetlenül mozgató alternatív döntések alkotórészei, és semmiképp sem válnak ki a társadalmi lét komplexitásából olyan abszolút kontrasztban, ahogy ezt a (többnyire ismeretelméletileg orientált) polgári filozófusok többsége rendszerint állítja.

Sőt, azt kell mondanunk, hogy az osztályharc, a marxi módszer közvetlenül legerőteljesebben ható vívmánya, mint a társadalmi fejlődés reális mozgatóereje, s ezáltal az emberi nem történetének döntő motorja, a maga teljességében érthetetlen marad mint létezően ható tényező, ha nem tudjuk megérteni a döntéseknek, mint az összfolyamat értékelő és értékkel bíró reális mozzanatainak azt a komplexusát, amelyből az emberi személyiség – a puszta egyediség meghaladásaként – egyáltalában kialakul. Marx teljes világossággal rámutatott erre a tényre jelentős fiatalkori művében, *A filozófia nyomorúságá*-ban. Az objektív gazdasági fejlődés munkássá változtatja a lakosság jelentős tömegét, amennyiben közös helyzeteket, közös értékeket teremt a számára. Az az osztály azonban, amely objektíve így jött létre, jóllehet „a tőkével szemben már osztály, de önmaga számára még nem az"[23]. Amit Marx joggal „magáértvaló osztálynak" nevezett, csupán abban a harcban alakul ki, melynek közvetlen genezisét képtelenség megérteni az egyes emberek szakadatlanul ható alternatív döntései nélkül. Egyedül ez teremti meg a harc valódi kibontakozásának, a politikai harcnak a lehetőségét. Ha mármost kiegészítjük ezt azzal a jelenlegi problémánk szempontjából igen fontos mozzanattal, hogy tudniillik Lenin szerint a tevékenység adekvát tudatát, amely ehhez a gyakorlathoz nélkülözhetetlen, „a munkás *csak kívülről*, vagyis csak olyan területről kaphatja, amely kívül esik a gazdasági harc körén, a munkások és a munkáltatók kölcsönös viszonya

körén"[24], akkor egyrészt azt látjuk, hogy minden egyes egyéniséggé vált munkás valamennyi alternatív döntése saját bázisaként előfeltételezi a társadalmi lét fejlődésének meghatározott fokát, másrészt és ezzel együtt viszont azt is, hogy az innen eredő kollektív gyakorlat (számos – közvetlenül személyes – alternatív döntés gyakorlati szintézise) semmi esetre sem az objektív-társadalmi (gazdasági) fejlődés pusztán közvetlen – mechanikus oksági – következménye, hanem sok ember egyéni és ezért egymástól különböző alternatív döntéseit feltételezi; persze legalábbis gondolatban feltétlenül hozzá kell számítani ehhez azt az alapvető realitást, hogy mindezeket az alternatív döntéseket a gazdasági lét hívja életre, és hogy végül is ez marad egyedül reális mozgásterük.

Mielőtt a kiszabott irányban továbbhaladhatnánk, félreérthetetlenül le kell szögeznünk még valamit, amit – noha alapvetően nyilvánvaló – mind ez ideig még nem fogalmaztunk meg egyértelműen: a nem, amely meghatározza az egyes embert, amely az egyes ember létezésére és gyakorlatára épül, nemcsak egyre jobban differenciálódó és ezért állandóan új megkülönböztetéseket teremtő folyamat, hanem valóságos lényege szerint – egy adott fejlődési foktól kezdődően – egymással küzdő erők társadalmilag szított konfliktusának eredménye: az osztályharcok folyamata a társadalmi lét történetében. Az egyes embernek tehát, aki gyakorlatának alternatív döntéseiben önmaga társadalmi újratermelésére törekszik, az esetek túlnyomó többségében – mindegy, hogy menynyire tudatosan – állást kell foglalni abban is: hogyan képzeli el annak a társadalomnak a jelenét és jövőjét, amelyben önmagát – ezeknek a döntéseknek a közvetítésével – individuálisan reprodukálja; mint létet milyennek szeretné ezt látni; a folyamatnak milyen iránya fedi elképzeléseit saját és embertársai életének kedvező alakulásáról.

Anélkül hogy egyelőre azoknak a problémakomplexusoknak a mélyére hatolhatnánk, amelyeket a társadalom egészének fejlődési folyamatában az osztályharcok centrális szerepe vet fel, vagyis pillanatnyilag megmaradva a személyiségre gyakorolt hatásuk kialakulásánál és hatékonyá-válásánál, le kell szögeznünk, hogy a társadalom társadalmasodása már korán felveti (később extenzíve és intenzíve egyaránt fokozza) és – az emberek minden reproduk-

ciós tevékenységét lényegében meghatározva – szakadatlanul ébren tartja az individuális és az össztársadalmi fejlődés konvergenciájának vagy divergenciájának problémáját. Éppen ez mutatja félreérthetetlenül azt a tényt, hogy az ember társadalmilag megalapozott nembelisége többé nem lehet néma, valamint azt, hogy mennyiben nem az. Vagyis nemcsak arról van szó, hogy az egyén életében még az is tovább differenciálja az egyedi alternatív döntéseket, hogy ezeket a döntéseket nem valami statikus állapot közepette, hanem valóságos ellentétes erők összeütközéseinek szakadatlan folyamatában hozza, hanem arról is, hogy ezek a döntések – akár tudatosan, akár öntudatlanul, de mindenképpen számos átmenettel – szintén a társadalmat mozgató gyakorlati ellentmondásokból születnek, és bármennyire minimálisan is, de objektíve-gyakorlatilag valamiképp – többnyire anélkül, hogy ennek tudatában lennének – közreműködnek kibontakozásukban. Ha tehát a lehető legsokoldalúbban és legtárgyilagosabban meg akarjuk érteni az ember egyéniséggé válásának folyamatát, azokat az életfontosságú kísérleteiket, amelyekben az ember – saját személyiségének dinamikus elemeiként – megpróbálja önmagában belső egységre hozni a tartalmilag és formailag egyaránt igen különnemű egyedi döntéseket, akkor – ha azt akarjuk, hogy ez sikerüljön – állandóan szem előtt kell tartanunk, hogy ebben a szüntelenül mozgó, szüntelenül előrehaladó komplexusban minden mozzanat a nembeliség mindenkori fokának társadalmilag reális problémáiból ered, és végső soron, akármilyen gyakorlat formájában is, de ugyanide torkollik.

Ontológiailag tehát az egyéniség el sem képzelhető enélkül a kiindulás és eredmény nélkül, nem is beszélve arról, milyen képtelenség az egyéniség izoláltan elgondolt létében és – ebből a szempontból: állítólagos – önmozgásában látni reálisan irányító, egységesítő elvét. A széles körben elterjedt és meghonosodott előítéletek elméletileg határozott visszautasítása semmit sem veszít élességéből, ha magyarázatképpen hozzátesszük, hogy a szubjektív mozgató tényezők közvetlenül elsődleges hatékonyságát ez a bírálat nem tagadja, ellenkezőleg: messzemenően alátámasztja. Hiszen ha nem ismerjük el ezt a létszerűséget az egyének életének közvetlenségében, akkor nem lehetne belőlük egyéniség, hanem

megmaradnának a társadalmi fejlődés pusztán mechanikus termékeinek. Ez pedig azt jelentené, hogy gondolatilag megszüntetnénk a társadalmi lét minden olyan sajátos tulajdonságát, ami megkülönbözteti ezt a lét összes más formájától. A társadalmi lét ontológiájának ezzel szemben éppen e szféra létösszefüggéseinek sajátos vonásait kell megragadnia, hacsak nem akarja eltorzítani ezeket. Márpedig a társadalmi létre különösen, döntően jellemző, hogy az emberi gyakorlat komplexusainak valamennyi mozgásfolyamata, amely elsőként itt jött létre, és egyedül itt lehetséges – genezise szerint –, a társadalom mindenkori fejlődési formájára, gazdaságára épül, és még a legsajátosabb jellemvonásait is ez határozza meg; közvetlen dinamikájában viszont – formálisan és tartalmilag egyaránt – igen széleskörű önálló életet él, önállóan, dinamikusan bontakozik ki.

Ez a megbonthatatlan egység, minden közvetlen kettőssége ellenére világosan kifejezi az immár nem néma nembeliség lényegét kibontakozásának ezen a fokán. Nem és egyed korábbi szűkebb, pusztán „szerves" kapcsolatai – minden objektív fejlődési vívmányuk ellenére – bizonyos szempontból még a természeti állapot néma nembeliségének fajtái. Objektíve mégiscsak hatékony átalakulásai ellenére a nembeliség itt még rendíthetetlenül szilárdnak látszik, az egyes ember hozzá fűződő viszonya pedig örökre, természetadta módon veleszületettnek mutatkozik. Csak a társadalom társadalmasodásának viszonylag fejlettebb fokán válhat a nem és az egyedek közötti viszony olyan kettős folyamattá, melynek során – gyakorlatilag aktív kölcsönhatásukból – kialakul a nembeliség, amely maga is társadalmilag-történelmileg előrehaladó folyamat. Persze a dolgoknak ez az állása semmilyen szempontból sem valamiféle történelmi teleológia terméke. A korábbiakban utaltunk már arra a közvetlen környezetre, amelyben az embereknek ez a magatartásmódja elhelyezkedik. Marx már igen korán pontosan leírja a gazdasági körülményeket: „A rendben (méginkább a törzsben) még el van fedve, például a nemes mindig nemes marad, a roturier mindig roturier, tekintet nélkül egyéb viszonyaira; ez egyéniségétől elválaszthatatlan minőség." Csak a kapitalizmusban jelentkezik „a személyes egyén különbsége az osztályegyénnel szemben, az életfeltételek véletlenszerűsége az

egyén számára. Csak az egyének egymás közötti konkurrenciája és harca teremti meg és fejleszti ki ezt a véletlenszerűséget mint olyant. A burzsoázia uralma alatt ezért az egyének képzeletben szabadabbak, mint korábban, mert életfeltételeik számukra véletlenszerűek; a valóságban természetesen kevésbé szabadok, mert jobban alárendeltek dologi hatalomnak."[25] Ezáltal meg vannak határozva azok a különös formák, amelyek konkretizálják az egyén magatartását az osztályellentéteknek ebben a társadalmában.

Ezért az egyéniség abban is megnyilatkozhat, hogy állást foglal a fennálló társadalom mellett vagy ellen azokban a harcokban, amelyeket a társadalmaknak meg kell vívniuk, hogy gyakorlatilag megvalósíthassák önmagukat mint a nembeliség bizonyos fokát. Ez az állásfoglalás lehetséges akár a múlt, akár a jövő nevében, ez utóbbi pedig egyaránt jelentheti a fennálló állapotok fokozatos, reformok útján történő átalakítását, és forradalmi megdöntését is. Ez a történelmileg-tartalmilag olyannyira széles skála egyike azoknak a legfontosabb mozzanatoknak, amelyek vagy hozzásegítik az egyes embert ahhoz, hogy személyiségén belül szubjektív-dinamikus egységet teremtsen a mégoly különnemű területeken és szinteken hozott döntései között, vagy pedig belsőleg kudarcra kárhoztatják ezt az egységtörekvését és ez természetesen az egész életvitel külső csődjére vezethet. Ez persze csupán egy példa az ilymódon kialakuló és működő lehetőségek szinte korlátlan sorából. A konkrétságnak azon a szintjén, amelyet vizsgálatainkban mind ez ideig elértünk, eleve meghiúsul minden olyan kísérlet, amely határozottabb rendszert próbál teremteni ezeken a lehetőségeken belül. Majd csak a társadalmi létnek – amennyire ez ma lehetséges – szisztematikusan megvalósított ontológiája, konkrétabban: egy olyan elmélet, amely erre alapozva felöleli az emberek társadalmi gyakorlatának különböző formáit és szintjeit, az ezeken belül – formailag és tartalmilag – működő nembeliséget –, csak ez teszi majd lehetővé, hogy akár csak némiképp adekvátan kifejezhessük az itt rejlő problematikát. Egyelőre azonban néhány – még szükségképpen elvont – megjegyzésre kell szorítkoznunk.

Az eddigiekben mindenekelőtt világossá vált, hogy az egyéniség semmilyen körülmények között nem lehet az ember eredeti, veleszületett tulajdonsága, hanem egyedül annak a hosszadalmas

folyamatnak az eredménye, amelynek során az ember társadalmi élete társadalmasodik; az ember társadalmi fejlődésének olyan mozzanata, amelyet mind létszerűségét, mind pedig perspektivikus lehetőségeit tekintve egyedül a történelemben lehet igazi lényege szerint megragadni. Az emberi személyiség társadalmilag-történetileg meghatározott genezisét már csak azért is határozottan az ilyen elemzések középpontjába kell állítani, mert a polgári társadalom filozófiája és társadalomtudománya egyaránt hajlamos arra, hogy az egyéniségben az emberi lét mindent megalapozó, semmilyen levezetést nem igénylő középponti kategóriáját lássa. Korunk individuummá vált emberének a szemében annyira nyilvánvalónak tűnik az ilyen teljesen megalapozatlan, és teljesen megalapozhatatlan kiindulópont, hogy többnyire még csak szükségét sem érzi az indokolásnak, sőt minden ilyen történelmi-genetikus levezetési kísérletet közvetlen idegenkedéssel elutasít. A közelmúlt ontológiái, amelyek az egyetemes manipuláció, vagyis a pozitivizmus és neopozitivizmus elleni harcból születtek (Jaspers, Heidegger és eleinte Sartre), világosan tanúskodnak arról a tendenciáról, amely az ember jelenkori társadalmi fejlődésének egészen sajátos, korhoz kötött vonásait megpróbálja ember és „világ" viszonyának ontológiailag időtlen, alapvető kategóriáivá emelni. Kialakulhatnak ebből múló igézetek (mint ahogy a kor gyakran hasonló beállítottságú irodalmi irányzataiban ki is alakultak), de nem jöhet létre módszertanilag járható út az egyéniség sajátos, társadalmi-történeti genezisének, ebből kibontakozó perspektíváinak és zsákutcáinak ontológiai magyarázatára. Jellemző példaként elegendő Heideggernek a „holmi"-ról (Zeug) adott fenomenológiai analízisére utalnunk. Fejtegetései nélkülöznek minden reális társadalmi genezist (munka), minthogy a mai ember mindennapi életének közvetlenségében, de csakis ebben, a „holmi" valóban éppencsak „kéznél van". Ebből az előfeltevésből azután, amely a jelenkori mindennapi élet egyik mozzanatának kritikátlan általánosítását tartalmazza, olyan fontos ontológiai következtetéseket von le, amelyek „általában az emberre" vonatkoznak. Heidegger a következőket mondja: „Csak mert holmi, rendelkezik *ezzel* a magábanvaló léttel, és nem csupán előfordul, a legtágabb értelemben kezelhető és rendelkezésre áll."[26] Bármennyire csak elvont-

leegyszerűsített módon tárgyalhatjuk is itt az emberi nembeliség fejlődésének ezt a viszonylag új szakaszát, a probléma megközelítése mégis szakadatlanul előfeltételezi azoknak az alapvetően tipikus helyzeteknek, valamint előfeltevéseiknek és következményeiknek az általános tisztázását, amelyeket ez a fejlődés hoz létre.

Mindenekelőtt – akárcsak eddig – most is világosan körvonalazni kell a társadalmi lét elválaszthatatlan, szimultán jelenlétét a nembeliség társadalmilag-történelmileg meghatározott adott fokának mindkét mozzanat-komplexusában. Minden olyan kérdés, amely az emberi egyéniség jelenkori fejlődésének gyakorlati objektiválódásaiban felmerül, vagy a személyiségben gyakorlatilag, illetőleg gyakorlati problémákat filozófiailag, művészileg stb. objektiválva valóságossá válik, tartalmilag és formailag egyaránt ilyen kettős meghatározottságot mutat: egyrészt az adott egyedi esetben megjelenik bennük a sokrétű lehetőségek egyike, amely a nembeliség egy adott fokán szükségképpen létrejöhet, másrészt mint egyedi döntések (közvetlenül direkt módon, vagy a közvetlenségen túllépve elvontan) az éppen megvalósított nembeliségnek azokra az időszerű problémáira utalnak, amelyeknek gazdasági alapjai közvetlenül létrehozták egyéni megvalósításukat. Tehát mindig olyan kölcsönös kapcsolatokról van szó, amelyek két – végső soron, de csak végső soron – egységesen meghatározott folyamat létviszonyából erednek; az általános nembeliség folyamatából, valamint abból, ahogyan ez az egyes egyedek reprodukciójának gyakorlati folyamatában reálisan megjelenik. Nyilvánvaló, hogy az első folyamat közvetlenül a második folyamat egyedi tetteinek társadalmi szintéziséből jön létre, ez azonban nem szünteti meg, hanem éppenséggel létrehozza e tettek heterogenitásának vagy akár ellentétességének tényét. Sohasem szabad megfeledkezni itt arról, hogy ez a folyamat szintetikusan magában hordoz menetével ellentétes mozzanatokat is. Az osztályharcnak az általunk tárgyalt kérdésben olyannyira alapvető ténye szükségképpen együtt jár azzal, hogy e folyamat minden egyes mozzanatának valódi létét a legmesszebbmenőkig jellemzi, mennyi tagadást tartalmaz (és az előre vagy visszafelé irányul-e, milyen erős, milyen minőségű stb.), mint a mindenkori reálisan megvalósított döntés

összetevője. Ennek pedig ismét csak az a szükségszerű következménye, hogy önmagukban ezek a mozzanatok nemcsak igen bonyolult szintézist képviselnek, hanem mint jelent és múltat, a legkülönbözőbb módokon, társadalmilag értékelni kell őket. Mindazok számára, akik a jelenben így vagy úgy tesznek, döntésük alapja az esetek többségében nemcsak az éppen aktuális társadalmi lét, hanem ettől elválaszthatatlanul az is, hogy az honnan indult és a jövőben milyen irányban kíván haladni. Ezek az értékelések az őket létrehozó reális folyamatok során szintén a legkülönbözőbb változásoknak vannak kitéve. Mégis: egyedül így, ebben a megkettőzött átalakulásban válhat csak a nembeliség történelmi lefolyása az emberek számára saját történelmükké. Talán fölösleges hozzátennünk ehhez, hogy e megkettőzötten előrehaladó folyamatnak nemcsak a társadalom közvetlen reális, gyakorlati aktusai, valamint az ezeket megvalósító egyes emberek a valóságos alkotórészei, hanem mindaz, amit az emberiség történelmi fejlődése teremtett. A tudomány, a művészet, a filozófia nem kevésbé értéktételező, érték-romboló mozzanatai e folyamatnak, mint az emberek szorosabban vett tettei. Sőt, minél inkább a múlt eleme lesz egy-egy ilyen mozzanat, annál inkább ez a helyzet. Hiszen a reális cselekvések nagy része elsüllyed a múltban, és a későbbi értékelések anyagát csak azok alkotják, melyeknek lényege, értelme, értéke stb. – mint a nembeliség adott fejlődési szakaszának mozzanata – beépül a tudatba. Azt mondhatjuk: az a lényeges ideológia marad fenn, amelyet a társadalom termelt és termel ki.[27]

Tudjuk már, hogy az így felvázolt objektív folyamat, akár társadalmi létében mint jelen, akár mint különbözőképpen értékelt, de a jelenkori tevékenységet valahogyan befolyásoló múlt, vagy mint láthatóvá vált perspektíva, az emberek egyedi tetteiből áll össze. Ha mármost figyelmünket ezekre az egyedi tettekre fordítjuk, a folyamatos előrehaladás nem kevésbé bonyolult sokrétűségét fogjuk tapasztalni. Ezek a tettek mindenekelőtt közvetlenül szükségszerűek a mindenkori egyes ember társadalmi újratermelési folyamatában. Ezen belül – mint szintén tudjuk – elsődlegesen olyan válaszok ezek, amelyeket az emberek, önmaguk újratermelése érdekében, társadalmi helyzetekre, folyamatokra stb. adnak. Az eddigiekben leírtak kiegészítéseképpen és egyúttal továbbha-

ladva, most csupán azt kell megállapítanunk, hogy a társadalmi környezetre való reakciók szubjektív egységesítése, amelyre az egyes ember többé-kevésbé tudatosan törekszik, csupán mesterségesen végletekig leegyszerűsített közvetlenségében tekinthető szoros értelemben vett szubjektív tettnek. Végső soron nemcsak az indíték a társadalom által feltett kérdések „megválaszolására", ami a tetteket kiváltja, e tettek tartalma is mindenekelőtt csak az illető ember nembeliségére irányulhat, noha e tartalom közvetlen intenciója magából a szubjektumból mint olyanból indul ki. Hiszen az ember sohasem cselekedhet emberek nélküli helyzetekben, hiszen még a legsajátabb tette, legszemélyesebb gondolatainak és érzéseinek minden megvalósítási kísérlete is emberi közösségekből indul ki, és valamilyen módon szükségképpen ide torkollik. Marx szavaival: „Az ember a szó legszorosabb értelmében ‚ζωον πολιτικόν', nemcsak társas állat, hanem olyan állat, amely csak a társadalomban tud egyedülállóvá válni."[28] Eszerint tehát éppen az ilyen döntések leginkább személyes tartalma az egyesekben és méginkább abban az egységesítő szintézisben, amelyben ezek a döntések – a gyakorlat során – személyes tulajdonsággá válnak, valahogyan szükségképpen a mindenkor adott társadalom problémáira irányul, tartalmazza – tudattartalmaitól és irányaitól függetlenül – azt a törekvést, hogy a mindenkor kialakuló nembeliségben egy bizonyos, a személyiségnek megfelelő szerepet játsszon. Természetesen elsősorban és közvetlenül saját személyes adottságaitól (tehetség, erkölcsi hajlamok stb.) függ, hogy az embernek sikerül-e ilyen módon felépítenie önmagát vagy sem. De maga az a mód, ahogyan mindez ismét visszahat a tételező emberre, nem érthető meg azoktól a társadalmi reakcióktól különválasztva, amelyek kiváltják őket.

Mindez megnyilvánul már az ilyen tettek puszta tényszerűségében, még akkor is, ha egyelőre elvonatkoztatva eltekintünk létrejöttük, hatásuk, visszahatásuk, más tettekre való kisugárzásuk értékproblémáitól. De mindazok, akik az értéktételezés, értékelés, értékkontinuitás és -diszkontinuitás stb. aktusában olyan jelenségeket látnak, amelyek az emberi személyiséget mint önálló, önmagára irányuló létadottságot, sőt mint a társadalmilag megalapozott nembeliség ellenlábasát határozhatják meg, szükségképpen

éppen a lét – értékszerűen – középponti problémáit hagyják figyelmen kívül. Nem igaz ugyanis, hogy a valóságra való reagálásmódok személyiségteremtő egységesítésének sikere vagy kudarca végül is pusztán szubjektív-személyes természetű okokon múlna. Éppen értékszerűen fordítva igaz: a személyiség önigazolása csak a többi emberrel és a társadalmi környezettel való kölcsönös kapcsolatban valósulhat meg, vagy mondhat csődöt. Az olyan döntésnek, amely egymagában megmarad az Énen belül, nemcsak társadalmi, de személyes realitása sincs. Hiszen egyetlen ember sem lehet a priori bizonyos abban, hogy döntése nem csupán futó ötlet, amely még saját szubjektumát sem jellemzi feltétlenül, hanem valóságos, vagyis olyan, amely legalábbis a megvalósítás kísérletéig eljut. Még a legbensőbb érzés is csak úgy bizonyíthatja valódiságát, ha valamiképpen tetté válik, ez pedig egyedül a többi emberrel való együttélésben (tehát: csak társadalmilag) lehetséges.

Ez persze egyáltalában nem jelenti azt, hogy a személyiség igazi vagy hamis szubsztanciájának értékmérője most már társadalmi önmegvalósítása, illetve kudarca volna. Már az antik Róma szerint is: „Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni."* Ebből azonban semmiképp sem következik a szubjektum eredeti értékfölénye társadalmi környezetével szemben, ahogyan ezt a modern szubjektivizmus gyakran hirdeti, hanem „csupán" egy rendkívül fontos új meghatározás a nembeliség végső soron (de csak végső soron) egységesen és közvetlenül (de csak közvetlenül) különváltan lejátszódó két folyamatának: egységének és (emberi, személyes) alkotórészeinek viszonyában. A természet néma nembelisége itt ismét új és döntő módon különbözik az ember társadalmi lététől, amely túllépett ezen a némaságon. A természetben pusztán a nem létéről vagy nemlétéről van szó; ha a nemlét együtt jár a nem átalakulásával, akkor éppen az egyik nem hanyatlásával alakul ki az új, a másik nem. Csak a némaság meghaladásával jön létre a nembeliség radikálisan új formája: olyan szubsztancia, amely az átalakulás szakadatlan folyamatában egyszerre megszünteti és megőrzi önmagát, miközben a kontinuitás és diszkontinuitás váltakozása – a változások belső és külső körülményeinek meg-

* „Az isteneknek a győztes ügy tetszett, Catónak a legyőzött." (Lucanus: Pharsalia) – (A szerk.)

felelően – egyaránt lehet a megújulások és stagnálások, vagy akár a pusztulások hordozója.

Ha tehát Marx alapvető megállapítását, a néma nembeliség társadalmi meghaladását, eredményesen akarjuk alkalmazni a társadalmi-történelmi létre, akkor az így újonnan kialakult nembeliséget el kell választanunk a túlhaladott formától abban a vonatkozásban is, hogy előrehaladási folyamata nemcsak elvileg más természetű, hanem már magában a folyamatban – éppen létének jellegét illetően – olyan gyökeresen új vonásokat mutat fel, amelyek megkülönböztetik minden őt megelőző társadalmi léttől is. Ezek közül az új vonások közül néhányról már szó volt, és konkrétabb elemzéseink során még többre ki kell majd részletesebben térnünk. Most csupán, a probléma jelenlegi állásának megfelelően, elsősorban magát a nembeliség mibenlétének átalakulását hangsúlyozzuk. Mint láttuk, a nembeliség immár nem valami szilárd (mégha a pusztulásnak ki is tett) jelenség, hanem kettős folyamat szintézise, amely ebben a vonatkozásban létjellegét is meghatározza. Amikor Marx konkrét fejtegetései során a természeti korlátok visszaszorításáról, olyan formációk kialakulásáról beszél, amelyek különböző fejlettségi fokon állnak, amelyekben nem és egyed kapcsolata minőségileg eltérő jellegű stb., akkor félreérthetetlenül rámutat erre a problémára. Még világosabban utal erre az összfolyamatnak – általunk már ismert – meghatározása, amelyben az egész eddigi történelmet, a történelmet egészen a kifejlett kommunizmusig csupán mint az emberi nembeliség előtörténetét fogja fel.

Ezáltal új megvilágításba kerülnek azok a különböző szempontokból ábrázolt, egyre bonyolultabb formák, amelyekben a nem egyes egyedei az őket mindenkor egyesítő társadalomra reagálnak; a bennük megnyilvánuló mindenkori nembeliség immár nem létszerűen egységes valami (mint a nemek a természetben), de nem is pusztán egyértelműen előrehaladó, szemben a természet nemeinek viszonylagos szilárdságával, amelyet fennállásuk alatt mindvégig megőriznek, hanem: a nembeliség különböző fokainak előrehaladó szintézise azon a – természetesen csak tendenciájában megjelenő – úton, amelyen saját előtörténete végetér, és a nembeliség elérkezik valóságos történelméhez. Már a legprimití-

vebb szerszám, a legkezdetlegesebb nyelv, a társadalmi egyedek egymáshoz való viszonyának közvetlenül még „természetadta" módon megjelenő első társadalmi rendezése (munkamegosztás stb.) is önmagában túllép a természeti nemek némaságán, bármilyen kezdetleges a társadalmi tartalmuk, bármilyen egysíkúan jelennek is meg az emberek gyakorlatában, bármilyen csekélyek is még a különbségek az emberek reakcióinak formái között, bármilyen hosszantartó is az adott nembeliség stabilitása. Az a társadalmilag alapvető tényállás, amely már a gyűjtögetési korszakban alternatív döntésekként határozza meg az emberek tevékenységi módját, olyan létforma, amely spontán módon a reakciók fokozott differenciálódásához vezet. Persze kezdetben ezek a reakciók a törzsi hagyományok csaknem „természetadta" módon működő összefüggésébe épülnek be. Ez azonban kénytelen az újabb és újabb feladatokhoz alkalmazkodni, s így egyre differenciáltabbá válik. A kezdeti némaság ezáltal mindinkább fellazul, és az emberek döntései számára bizonyos mozgástér válik szabaddá. A történelem azt bizonyítja, hogy a fejlődésnek ez a tendenciája végső soron általánosan uralkodó lesz.

Az osztályok (az osztályellentétek) kialakulása mostmár új elemet visz az emberi élet létalapjaiba, amelyek a tevékenységeket motiválják. Ez az új elem a nyíltan felszínre törő érdekellentét. Ezáltal az immár nem néma nembeliség, amely mindenkor az össztársadalmat jellemzi, szükségképpen olyan ellentétes értékelések társadalmi tárgyává lesz, amelyek az egyes ember reprodukciós folyamatait ennek megfelelően ellentétes módokon határozzák meg. Itt természetesen nem bocsátkozhatunk történelmi részletekbe. Azt azonban mindenképpen látnunk kell, hogy az éppen uralkodó rendszer helyeslése vagy tagadása ezekben az esetekben mindkét oldalon jelentős mértékben fokozatokra oszlik, az egyszerű alkalmazkodástól a nyílt lázadásig, a ma ellentéteit még nem ismerő múlt visszavágyásától az ezeket már nem ismerő jövő utáni sóvárgásig stb. stb. Ezek alkotják – egymással hadakozva – a társadalmi lét meghatározásait. Amit tehát ezekben a harcokban az objektív társadalmi oldalon mint létező nembeliséget látunk, közvetlenül gyakorlatilag az egymással küzdő erők harcának eredményeként jelenik meg ugyan, de a társadalmi lét lényege mégis

éppen ezekben a harcokban jut kifejezésre, és ezen belül a szembenálló erők mindenoldalú megnyilvánulása, reális ellentéteik, ontológiailag mélyebben és teljesebben testesítik meg a mindenkori nembeliség objektív lényegét, mint pusztán a harcok valóságos kimenetele. Spartacus legalábbis éppolyan egyértelműen testesíti meg korának nembeliségét, mint legyőzői, a korabeli Róma hivatalos vezetői.

A történelmiség mégsem korlátozódik csupán a társadalmi létnek erre a közvetlen menetére. Az ember alapvetően társadalmi-történelmi lény abban az értelemben is, hogy múltja – önmaga múltjának formájában – jelenkori létének és tevékenységének fontos mozzanata. Már maga az egyes ember mint egyediség spontán-történelmi módon éli át, és alakítja saját személyes életét, amennyiben saját előtörténetével kapcsolatos emlékei mindenkori alternatív döntéseinek és még inkább ezek saját személyiségében történő egységesítésének lényeges elemeit alkotják. A társadalmi lét szintjén mindez még határozottabban, élesebben és gyakran konkrétabban jelenik meg. Mind egyéni, mind pedig társadalmi méretekben elképzelhetetlen bármilyen társadalmi cselekvés a múlt és a jelen – helyes vagy hamis – szintetizáló egybekapcsolása nélkül; és ez annál inkább igaz, minél fejlettebb, minél társadalmasadottabb az adott társadalom. Igaz ugyan: a legalapvetőbb tények közé tartozik, hogy a múlt örökre megmásíthatatlan, és ezzel a megváltoztathatatlansággal a jelen minden gyakorlati tettének számolnia kell (vagy legalábbis: kellene). De iménti megállapításunk csak a jelenség felszínén mond ellent ennek a megdönthetetlen igazságnak. Senki sem teheti meg nem történtté a múlt eseményeit; amikor a társadalmi demagógia bizonyos formái kísérletet tesznek erre, ez társadalmilag végső soron bukásra van ítélve.

Itt valami egészen másról van szó: a történelmi dinamika további meghatározásáról az előrehaladó, immár nem néma emberi nembeliségen belül. Vagyis semmi esetre sem a történettudomány bizonyos eredményei kerülnek szóba, noha ezeket itt fokozott mértékben igénybe szokták venni. A történelem viszont ebben az összefüggésben nem egyszerű tudás, hanem azoknak a motívumoknak, hajtóerőknek a tisztázása, amelyek a múltban a gyakorlatot

formálták, és amelyek hathatósabban közreműködhetnek az ember saját nembeliségéhez fűződő jelenkori kapcsolatának egyértelmű feltárásában, mint a jelen puszta tényei. Ennek a történelmi tudatnak mint a gyakorlat mozgatóerejének a tartalmai azért képesek erre a dinamikus hatásra, mert a nembeliséget folyamatként, az ember saját beteljesedésének útjaként világítják meg, és ezáltal hozzásegítik az embert, hogy mint az emberiség nembeli fejlődésének része, ezen a síkon megvalósítsa önmagát. Ilyen (gyakran kimondatlan, öntudatlan, de célszerűen működő) indítékoktól mozgatva a múlt szintén szakadatlanul változik: csak az kerül a jelenkori gyakorlat reflektorfényébe mint a múlt – pozitív vagy negatív – folytatása, ami a jelenkori cselekvésnek pozitív vagy negatív impulzusokat tud adni. A múlt tehát, a jelen folyamatával együtt haladva, változtatja tartalmait, formáit, értékeit stb. Vagyis a marxi értelemben: ideológia. Jelenkori konfliktusok tudatosításának és végigharcolásának társadalmi eszköze.[29] Egy adott időpont nembelisége ezért nem fogható fel helyesen, ha nem tudjuk, mit és hogyan tekint jelen és jövő számára pozitív és negatív értelemben saját mérvadó múltjának; akár egyetértőleg-példaként hozza fel ezt a múltat, akár tagadva-elrettentésképpen. A mindenkori nembeliséget tehát nemcsak folyamatnak, hanem valamennyi fentiekben vázolt mozzanat előrehaladó szintézisének kell felfognunk. Ha lényegiségét pusztán csak folyamatnak tekintjük, akkor vizsgálatunk formális-felszínes marad. A nembeliség folyamatának valódi emberi jelentősége, a természet néma nembeliségétől való tényleges távolsága kizárólag ilyen bonyolultan komplex módon nyilvánulhat meg.

A továbbiakban ennek fontos következménye, hogy az emberi, immár nem néma nembeliség a fejlődésnek egy meghatározott fokán, mindenkori egységén belül növekvő mértékben – létezőenelőrehaladóan – kifejezésre juttatja létének egyidejűleg különböző működési szintjeit. Jelzésszerűen utaltunk már ezekre a szintkülönbségekre, amelyek a mindenkor adott, konkrét, lokális társadalmi rendhez való egyszerű, csaknem meggondolatlan alkalmazkodástól (persze ez a társadalmi rend is túllépett már a természetadta némaságon) egészen addig a – gyakran pusztán derengő, többnyire konfliktusokban jelentkező, a gyakorlatba átültetett –

belátásig terjednek, miszerint a valódi emberi nembeliség csak abban állhat, hogy saját személyiséggé való fejlődésében az ember meg akarja valósítani e személyiség különös, sajátszerű feladatát, azt, hogy nembeliségre emelje önmagát, és éppen ebben lássa saját személyisége kibontakozásának mértékét is. Csak azok az emberek léphetnek túl valóban a némaság utolsó maradványain, és válhatnak – mint tökéletesen kibontakozott személyiségek – az emberiség valódi történelmének aktív szubjektumaivá, akik a személyiség iránti szükségletüket tudatosan a nem és az egyed ilyen egységére irányítják. Gazdasági-társadalmi előfeltevéseikre egyelőre nem térhetünk ki. Marxtól tudjuk, hogy a „szabadságnak ez a birodalma" a gazdaságnak (a „szükségszerűség birodalmának") milyen tökéletességét feltételezi, és csak ezáltal léphet túl a szocializmus marxi elmélete az utópián. Manapság mégis ritkán gondolnak arra, hogy ugyanez a fejlődés egyszersmind az ember meghatározott léte számára is elő kell készítse a „szabadság birodalmát", és hogy a gazdasági alapok sem képesek teljes mértékben túllépni az utópián, ha ez a fejlődés nem segíti valamiképpen elő az ember ilyen természetének kibontakozását.

Ez azonban éppenséggel a nembeliség megvalósításának helyesen értelmezett folyamatában történik. Itt tárja fel valódi arculatát mindaz, amit korábban a társadalmilag kibontakozó nembeliség különböző szintjeinek neveztünk. Kiderül ugyanis, hogy az általunk vázolt szintkülönbségek a nembeliségen belül csaknem kezdettől fogva – különösen a válságok idején – újra és újra egészen idáig terjednek. A filozófia, különösen pedig a művészet (gondoljunk a tragédia mindmáig általában alig megértett formájára) bizonyos formái sohasem jöhettek volna létre és maradhattak volna hatásosak; bizonyos személyiségek, akiknek életpályájuk tartós befolyást biztosított, sohasem érhették volna el ezt a kisugárzó erőt, ha átélt vagy megformált tetteikben nem az embernek saját személyes nembeliségéhez való kapcsolata nyilvánult volna meg. Ezek persze mindeddig túlnyomórészt kivételek. De éppen mint kivételek történelmileg példaként szolgáltak, mialatt a normális-erkölcsi nembeliség mintha feledésbe merült és lényegtelenné halványodott volna mellettük. Gondoljunk Antigoné és Iszmené igen tudatosan megformált ellentétére Szophoklésznál; názá-

rethi Jézus beszélgetésére a gazdag ifjúval; a Brutus-legendára, amely a történelmi cáfolatok ellenére kiirthatatlan; Hamlet kétségbeesett szavaira: „Kizökkent az idő! – ó, kárhozat/ Hogy én születtem helyretolni azt." Napóleon életpályájának hatására Stendhalnál és Balzacnál, Tolsztojnál és Dosztojevszkijnél stb., stb.

Aki figyelmesen tanulmányozza a jelentős művészetek, személyiségek, filozófiák stb. hosszantartó hatásának történetét, és ki tudja olvasni ebből azt, hogy az emberek személyiséggé-válásának mely szintje kölcsönzött nekik tartós helyet az emberiség emlékezetében, világosan láthatja a saját nembeliség továbbfejlődésének azt a tisztázódási folyamatát, amely elsőrendű szerepet játszott ebben. Természetesen ezt ugyancsak nem-teleologikusan előrehaladó módon kell érteni. Egyrészt ezek a jelenségek nem feltétlenül kizárólag pozitív jellegűek; az utókor tudatában elterjedhetnek, mondhatni: közmondásosan ismertté és ideológiailag hatékonnyá válhatnak mélyen problematikus alakok (Don Quijote), vagy akár olyan kiemelkedő tulajdonságok csúcsteljesítményei (Tartuffe), amelyek a nembeliséget negatív irányban befolyásolják; hatékonnyá válhatnak emberi negativitások is, mert jellegük egy bizonyos szintet jelent abban a képben, amelyet az ember saját nembelivé fejlődéséről alakított ki. Másrészt az emberi nem emlékezete nemcsak egy jelentős folyamat mozzanata, hanem – beépülve ebbe a folyamatba – maga is folyamatszerű. Eltűnhetnek és újra felbukkanhatnak ezek az alakok aszerint, hogy milyen tartalmakkal közeledik az adott jelen saját jövőjének ellentmondásos-perspektivikus tendenciáihoz. (Gondoljunk például arra, hogy Homéroszt mint ideológiailag ható tényezőt a feudalizmus korában Vergilius évszázadokra háttérbe szorította, hogy azután a kezdődő kapitalizmusban megforduljon a helyzet.)

Aligha lehet túlértékelni azoknak a folyamatoknak a fontosságát, amelyek radikálisan meghaladják a nembeliség minden némaságát. A marxizmus vulgarizálásának egyik főmotívuma, mely nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a marxizmus mint az emberiség fejlődéséről szóló egyetemes tanítás eleve elveszítette hatását, éppen az a mechanikus felfogás volt, miszerint az összes ideológia a mindenkori gazdasági viszonyoknak pusztán „természetszerűleg

szükséges terméke". Ebből az ontológiai zsákutcából persze nem mutathatott kiutat a legtöbb belső ellenzék sem, amely az ideológiák polgári-ismeretelméleti „önállósításához" vezetett (Max Adler stb.). Hiszen az igazi léthelyzethez csak úgy juthatnak el, ha elfogulatlanul elemzik azt a sajátosan új jelleget, amely megkülönbözteti a társadalmi létet minden természetiségtől. Ehhez elengedhetetlenül szükséges a vulgármarxista „ortodoxia" bírálata az általában vett okság kérdésében. Egyszerű mechanikus-naturalista előítélet ugyanis az, hogy valamely tárgykomplexus oksági előidézése egy másik által, az előidéző számára mindenoldalú, értékkel felruházott létbeli fölényt biztosítana. A puszta okság egyáltalában nem teremthet értékviszonyt, még akkor sem, ha ok és okozat mindenkori konkrét kauzális viszonya társadalmilag szükségszerűen állandó (így például gazdaság és felépítmény). Csak a primitív vallási ideológiákban, ahol az emberek saját alkotásukat transzcendens hatalmaknak tulajdonítják, alakul ki teremtő és teremtmény között ilyen értelmű, teljesen megalapozatlan értékhierarchia, amely a legkülönbözőbb utakon egészen a vulgármaterializmusig hatni tudott. Ha az ok megmásíthatatlan tényszerű létbeli elsődlegességét az okozattal szemben, vagyis itt az alapét a felépítménnyel szemben ilyen módon értelmezik, akkor ez nem más, mint bizonyos primitív teleológiai torzítások antropomorfizálóan hamis, elferdített átvitele a társadalmi lét sajátosságára. A feje tetejére állított vallási ontológia materialista bírálatának mint bírálatnak rendkívül alapos történelmi jogosultsága volt (a „teremtő" mint a dolgozó ember kivetítése abban a viszonyában, amely saját tevékenysége termékéhez fűzi), de a társadalmi problémák vizsgálatában, ahogy erre Engels késői korszakában ismételten utalni próbált, szükségképpen elméleti zsákutcába torkollott. Elengedhetetlen tehát, hogy a társadalom vonatkozásában eleve igen kritikusan szemléljünk minden így kialakuló szükségszerűségelvet.

Ennek a bírálatnak ott kell kezdődnie, hogy kimutatja a teleológiai tételezéseket tartalmazó alternatív döntések alapvető jelentőségét. Természetesen – mint tudjuk – állandóan szem előtt kell tartani, hogy ezek a tételezések csupán oksági sorokat tudnak mozgásba hozni, ezért a valóságban gyakran más, több vagy kevesebb

jön létre, mint amit teleológiailag tételeztek. Marxnak tehát mindig igaza volt, amikor aláhúzta a gazdaságnak ezt az ontológiai természetét, és reálisan alapvető természetére vonatkozólag nem ismert el semmilyen fetisizálást; éspedig nemcsak az emberiség „előtörténetével" kapcsolatban, hanem az emberiség valóságos történetében sem: „a szabadság birodalma . . . csak a szükségszerűségnek (vagyis a gazdaságnak – L. Gy.) ezen a birodalmán mint alapján virágozhat ki."[30]

Mindezt előre kellett bocsátanunk a valódi probléma bevezetéseképpen. Hiszen Marx a gazdaság történetében mutatja ki azt a létalapot, amely kitermeli a nembeliségnek és az egyedeknek azt a gyökeresen új viszonyát, amelyet a fentiekben ábrázoltunk. A fejlődésnek ez az új módja már a kezdet kezdetén működésbe lép: míg az állatok mindig egész létükben és közvetlenül egy-egy nem példányai, az emberi nem kezdettől fogva törzsekre tagolódik. A csordaállatok mint csordaállatok éppúgy közvetlen példányai a nemnek, mint azok az állatok, amelyek nem tömörültek csordába. A törzs viszont kialakítja az emberekben a hatékony nem-tudat olyan – nem néma – komplexusát, amely hosszú időre magában hordja a törzsön kívüliek teljes vagy részleges megtagadását (kannibalizmus). Az emberiség nemzetekbe stb. történő általános integrációjával párhuzamosan egyre nagyobbak lesznek a nemnek ezek az immár nem néma objektivációi, anélkül hogy teljesen megszűnne a kívülállók kirekesztése az emberi nemből (hellének és barbárok, fehérek és „színesbőrűek", stb.). Még akkor is, amikor a gazdaság integrációs folyamata eljutott a világpiac kialakulásáig, közvetlenül gyakorlatilag hatékony tényezőként továbbra is fennmarad a nemzet, sőt a nemzetiségek stb. nembelisége. Mindemellett kifejlődött – persze hosszú ideig csak ideologikus formában – a nembeliség kettős felfogása, amelyben a társadalmilag-gyakorlatilag működőképes nembeliség mellett az emberi nem tulajdonképpeni egysége csupán gondolati, gyakorlatilag többnyire messzemenően hatástalan hátteret alkot. Az átfogó, immár nem néma nembeliség tehát innen nézve is csak fokozatosan, ellentmondásosan ható folyamat; tendencia, amely persze egyre erősödik; gyakran pedig pusztán olyan társadalmi-erkölcsi követelmény, amely valójában sohasem plántálódott át a gyakorlatba. Ahhoz tehát,

hogy az előtörténet végetérjen, ebből a szempontból is ki kell alakulnia a reális gazdasági alapnak.

Már ebben is az immár nem néma nembeliség egyik lényegesen új vonása nyilvánul meg a néma nembeliséggel szemben. Ez utóbbi biológiailag megalapozott, hatását tehát közvetlenül fejti ki, anélkül hogy közvetítő tudatra lenne szüksége. Az emberi nembeliség kezdettől fogva megszünteti ezt a közvetlenséget, következésképpen ahhoz, hogy egyáltalában működni tudjon, mindig tudatos közvetítő aktusokra van szüksége. A létnek ez az új formája már a kezdet kezdetén levált a természetadta tárgyiasságról. Már a legjelentéktelenebb munkaeszköz, munkatermék stb. is lényegében társadalmi léttel rendelkezik. Ha pedig, bármilyen okból is, elveszíti ezt a funkcióját, azonnal visszasüllyed a puszta természetiségbe.[31] Azt az ugrást, amellyel az ember – a munka és a nyelv közvetítésével – túljut a néma (pusztán biológiai) nembeliségen, többé nem lehet meg nem történtté tenni.

Ez persze nem jelenti azt, hogy az ember valódi, immár nem néma nembelisége ennek az ugrásnak a révén – épp ontológiailag – több lenne, mintsem egy mostantól kezdve feltartóztathatatlan, de mindenesetre igen egyenlőtlen folyamat záloga: egy olyan folyamaté, amelynek megszüntethetetlen alapja éppen a gazdaság fejlődése. Ahhoz, hogy konkrétabban megközelíthessük a nembeliség problémáját, amellyel jelenleg foglalkozunk, ismét arra a problémakomplexusra kell irányítanunk figyelmünket, amelyet Marx a természeti korlátok visszaszorításának nevezett. Hivatkoztunk már Marxra, amikor arról volt szó, hogyan jött létre az emberi nem példányainak még természetadta egyediségéből az egyéniség. Marx a tőkés társadalmat, az osztálytársadalmak eddigi fejlődésének legkifejezettebben társadalmi formáját úgy jellemezte, hogy az egyes ember és a társadalom kapcsolata véletlenné vált. Ennek a megállapításnak a sajátos, számunkra pillanatnyilag lényeges értelmét csak azok a társadalmi ellentétek világíthatják meg kellően, amelyeket Marx felrajzolt. A következőkben a fejlődés korábbi szakaszaival szemben ezt az ellentétet hangsúlyozza: ebben a társadalmasodásban „. . . különbség ütközik ki mindegyik egyén életében, amennyiben ez az élet egyrészt személyes, másrészt be van sorolva a munka valamelyik ága és az ahhoz tartozó feltéte-

lek alá. A rendben (méginkább a törzsben) még el van fedve, például a nemes mindig nemes marad, a roturier mindig roturier, tekintet nélkül egyéb viszonyaira; ez egyéniségétől elválaszthatatlan minőség."[32]

Ez a fejlődési tendencia volt a vezérfonalunk már korábbi fejtegetéseinkben is, amikor jelentős súlyt fektettünk az emberi személyiség kialakulásának társadalmilag véletlenszerű mozzanataira. Most, amikor a gazdasági alap és a személyiség társadalmi kapcsolata mint az életvitel szociális és az egyes emberre vonatkozó formája, érdeklődésünk homlokterébe kerül, világossá válik, hogy a társadalom korábbi szociális tagozódásai (rend stb.), amelyeket az akkoriban uralkodó gazdaság határozott meg, objektíve az egyes ember elé tárták időszerű és saját nembeliségének társadalmilag reális közvetítéseit (gondoljunk még a kasztokra, a polisz-polgárok társadalmi helyzetére, a nemességre stb. is); miközben a kapitalizmusban az egyes ember ilyen társadalmi közvetítések nélkül, közvetlenül kerül szembe saját nembeliségével. Ez persze semmi esetre sem jelent társadalmi egyenlőséget. Gazdag és szegény ellentétét a kapitalizmus valamennyi korábbi gazdasági formációnál élesebben és hathatósabban kihangsúlyozza. De ennek ellenére – éppen az általunk vizsgált probléma szempontjából – megszűnnek a lét korábbi közvetítései: az elszegényedett nemes továbbra is a nemességhez tartozik, az elszegényedett tőkés nem tőkés többé stb. Ha most már az életnek ezeket a gazdaságilag meghatározott alapjait állítjuk a középpontba, akkor ezzel azt kívánjuk kellően megvilágítani, hogy az osztálytagozódás minőségében bekövetkezett említett változás éppen azokat a társadalmi közvetítéseket (illetve hiányukat) hozza működésbe, amelyek az egyes ember egyéniséggé-fejlődésének s ezzel mindkét esetben más-más módon nembeliségre-jutásának útját határozták meg. Az a megkülönböztetés tehát, amelyet Marx hangsúlyoz, elsődlegesen és ontológiailag döntően gazdasági megalapozottságú.

De az alap és az ideológia közötti ilyen összefüggések felismerése számunkra tisztán módszertani szempontból is jelentős. Éppen azért, mert – ahogyan erre többször is rámutattunk – a gazdaságot gyakorlatilag megalapozó oksági sorok közvetlen, létszerű kihatásaikban semmilyen teleologikus elemet nem tartalmaznak,

ontológiailag hamis leegyszerűsítés (vulgarizálás) lenne azt mondanunk: ez a gazdasági fejlődés termeli ki az egyéniséget mint az ember életformáját, vagyis az egyéniség egyszerűen ennek közvetlen terméke. Ez még tisztán oksági szempontból sem helyes. A gazdaság oksági kihatásai persze lerombolhatják a korábban fennállt osztálytagozódást és ezáltal társadalmilag felszámolhatják a korábban korlátlanul ható társadalmi közvetítések létezését. Ezzel azonban csupán azt érték el, hogy az egyes ember és az össztársadalom nembeli viszonyának véletlenségét objektíve elkerülhetetlen létformává tették: a korábbi, messzemenően konkrét módon működő követítés helyére egy önmagában üres véletlenszerűség lépett. Az ilyen társadalom egyes embere ennek a szembesítésnek a során az objektív tényállást kénytelen a „mi a teendő?" álláspontjáról, saját életvitelén belül olyan kérdéssé átfogalmazni, amelyet saját életszükségleteinek, életérdekeinek és életképességének megfelelően, sőt bizonyos mértékig a pusztulás terhe mellett gyakorlatilag és gyakran elméletileg is meg kell válaszolnia. Így hát a gazdasági fejlődés szükségszerűsége az embert életvitelében mélyen problematikus hiátus elé állította, saját nembeli létezésére nézve felvetette a véletlenszerűség problémáját. Amilyen mértékben pedig a gyakorlatilag megvalósítható válaszok objektív mozgástere gazdaságilag körülhatárolt, éppoly kevéssé szüntethető meg – ezen a mozgástéren belül – az egyes válaszok véletlenszerűsége. A gazdasági fejlődés minden egyes elszigetelt gyakorlat objektív alapjává teheti ezt a véletlenszerűséget. De egyedül a gyakorlat, magának az embernek a gondolkodása és tette képes arra, hogy saját életvitelén belül ezt a véletlenszerűséget egy önmaga által tételezett nembeliség új tartalmával feltöltse s ezáltal megszüntesse.

Az egyedi teleológiai tételezések által közvetlenül elindított objektív társadalmi folyamatban lehetetlen kiküszöbölni a véletlent az okság uralmából. Míg azonban a gazdasági folyamatok területén ezek a véletlenszerűségek tendenciájukban kölcsönösen megszüntetik önmagukat, és az összfolyamat uralkodó tendenciális egységévé egyesülhetnek (gondoljunk például a piacra), addig a mindennapi élet szintjén sokkal kevésbé valósul meg effajta automatikusan működő kiegyenlítődési elv. Marx világosan látta

és történelmi tanulmányaiban többnyire nagyszerűen domborította ki ezt a különbséget, de egyébként sem tévesztette szem elől. A Párizsi Kommünről így ír Kugelmann-nak: „A világtörténelmet persze igen kényelmessé lehetne tenni, ha csupán hiánytalanul kedvező esélyek feltétele mellett kezdenének harcot. Másrészt nagyon misztikus lenne, ha a ‚véletlenszerűségek' semmi szerepet nem játszanának. Ezek a véletlenszerűségek természetesen maguk is beletartoznak a fejlődés általános menetébe, és más véletlenszerűségek ismétlődően ellensúlyozzák őket. De a siettetés és a késleltetés nagyon is függ az ilyen ‚véletlenszerűségektől', köztük attól a ‚véletlentől' is, hogy – elsősorban a mozgalom élén állóknak – milyen a jelleme."[33] Ragaszkodnunk kell itt ahhoz, hogy az objektív összfolyamat vonatkozásában Marx elismeri ugyan, hogy a véletlenszerűségek kiegyenlítik egymást, de már e folyamat ütemét, szakaszait és mindenekelőtt a mindenkori vezetők minőségét úgy tekinti, mint ami megszüntethetetlen véletlenszerűségnek van alávetve. Annál is inkább helyesen kell értelmezni és le kell szögezni a fejlődés szükségszerű menetére nézve a módszer differenciálását az illető rész egészének társadalmi jellege alapján, hiszen éppen ezen a ponton szokott bekövetkezni a marxizmus kettős vulgarizálása, egyrészt mint mechanikus materializmus, másrészt mint idealizmus.

Engels, aki Marx halálát követően fáradhatatlan energiával küzd a vulgarizálási tendenciák ellen, néha maga is olyan helyzetbe kerül, amely könnyen félreértésekre adhat okot. Egyik Starkenburghoz írott levelében ugyanazt a problémát érinti, amelyet az imént marxi megfogalmazásában ismertünk meg. A felmerülő problémákat lényegében ő is Marxhoz hasonlóan oldja meg. Csak amikor a végkövetkeztetés során (Napóleon uralkodása, a történelmi materializmus létrejötte) arra az eredményre jut: „hogy a kellő ember mindig megtaláltatott, mihelyt szükség volt rá", hogy a marxi tanokra már megérett az idő, „és éppen akkor *kellett* felfedezni őket", akkor elhajlik Marx vonalától, az adott szinten lévő történelmi folyamat óvatosan kezelt tendenciaszerűségétől, és – ontológiailag leegyszerűsítve – felfokozott és éppen ezért a társadalmi léttől idegen szükségszerűséget hirdet, amely csak a szigorúan vett gazdaság területére érvényes. Mert igaz ugyan, hogy Bo-

naparte Napóleon hiányában a társadalmi szükséglet egy másik tábornokot (például Moreau-t) emelt volna diktátorrá. Abban azonban joggal kételkedhetünk, hogy neki is meglettek volna-e azok a „véletlen" képességei, amelyek Bonapartét az egész XIX. századot befolyásoló történelmi figurává tették. Még inkább áll ez magára a marxizmusra. Kétségtelenül igaz, hogy módszerének alapkérdései objektíve a szellemi fejlődés napirendjén szerepeltek. De más összefüggésben Marx történelmi „pótlásának" egyetlen reális jelöltje, mégpedig maga Engels, kétségesnek tartja, hogy neki személyesen meglettek volna-e a képességei arra, hogy – Marx nélkül – létrehozza Marx életművét. Az emberek itt csakugyan maguk csinálják a történelmüket; még ha bekalkuláljuk is a nem maguk választotta körülmények hatalmát, akkor sem létezhet itt a véletlenszerűségek hasonló jellegű, szükségszerű és kölcsönös kiegyenlítődése, mint magának a szigorúan vett gazdaságnak a területén.[34]

Szabadságnak és szükségszerűségnek az emberi nem történelmi életútjában megvalósuló viszonyát csak úgy lehet ontológiailag helyesen szemlélni, ha bepillantást nyerünk a társadalmi gyakorlat e két rétegének minőségileg eltérő működésébe. Marx világosan kimondta ezt, amikor a „szükségszerűség birodalmában" – mint ezt már többször is idéztük – a „szabadság birodalmának" alapját látta. Ha azonban e kettő egymásravonatkozásában a kategoriális viszonyokat (elsősorban a szükségszerűséget, véletlenszerűséget, szabadságot) nem szimultán és megbonthatatlan egységükben, illetve minőségi különbözőségükben értelmezik, akkor a szabadságból vagy „csoda" lesz, amely kívül esik a normális fejlődésen (idealizmus), vagy pedig olyan termék, amelyet a fejlődés kényszerített ki (mechanikus materializmus). Mindkét esetben eltűnik a két szféra azonosságának és különbözőségének, függőségének és viszonylag önálló növekedésének az a valóságos, változatos, egyenlőtlen stb. előrehaladó kölcsönös kapcsolata, amely a maga dialektikájában éppen az emberi nembeliség történelmi jellegét fejezi ki, mégpedig lényegének megfelelően.

Minthogy a következő fejezetben a jelenleginél átfogóbb összefüggésben és részletesebben foglalkozunk majd a fenti kategóriák lényegével és társadalmi működésével, most megelégszünk ezekkel

a megjegyzésekkel, annál is inkább, mivel fejtegetéseinket csaknem kizárólag a nembeliség komplexusára összpontosítottuk, amely persze rendkívül fontos, de nem az egyedüli hatékony probléma. Vizsgálódásaink végére érve, ismételjük még meg röviden összegezve, hogy e megbonthatatlan kategóriapár (nem–egyes egyed) társadalmivá válásának folyamatában rendkívüli bonyolultságot figyelhettünk meg a kezdeti egyszerűséggel szemben éppen a természetadta némaság megszűnésének során. Ennek az lett a következménye, hogy ez az emberi létezés számára mégoly elemi kategoriális összefüggés, amely a szerves természet létszintjén – persze némán, a nem egyedeinek tudatossága nélkül – úgy működött, hogy alapvető viszonyokat magától értetődő módon szabályozott, itt – éppen tudatossága és ezzel szorosan összefüggő, objektíve növekvő fontossága következtében – szinte soha sem volt képes társadalmilag megvalósítani valamilyen megfelelő gondolati elképzelést.

A helyes viszony megközelítésére tett eddigi kísérleteink során lényegében már túljutottunk azoknak a közvetlenül hamis gondolati reakcióknak az első típusán, amelyek az ember nembeli létére irányulnak; azon az elképzelésen, miszerint az emberi egyéniség – amely valójában igen hosszadalmas gazdasági s ezért egyúttal társadalmi-történelmi folyamat eredménye – általában véve az emberi lét eredeti adottsága. Ez az oka annak a tévhitnek is, amely különösen a babona újkorában terjedt el széles körben, hogy csupán az egyéniségből kiindulva kellően megérthetők társadalmi létünk bonyolult összefüggései is. Elegendő, ha ezzel kapcsolatban utalunk Gide „action gratuite"-jére, vagy az egzisztencializmus különböző árnyalataira; noha ennek a lét-beállítottságnak a kezdetei jóval régebbre nyúlnak vissza.

Marx már a Feuerbach-tézisekben elméletileg leszámolt ezzel a felfogással. Abban a többször is idézett mondatban, amelyben az emberi nemet mint „a társadalmi viszonyok összességé"-t határozza meg, a feuerbachi emberkép következményeivel száll vitába: „az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság", amiből az következne, hogy az egyéniség valóságos léte mellett a nem mint puszta gondolati képződmény, mint fogalmilag megalkotott elvonatkoztatás jelenik meg. A következőkben

pedig rámutat arra, hogy a „történelmi folyamattól" való elvonatkoztatás szükségszerűen „egy elvont-*elszigetelt* emberi egyént előfeltételez". Röviddel e tömör és találó módszertani polémia előtt, történelmi síkon is megtalálhatjuk ugyanezt. Mégpedig *A szent család*-ban, ahol mint „érzékietlen elképzelést" és „élettelen elvonatkoztatást" elutasítja azt a felfogást, mely szerint az emberi társadalomban az egyén azokat a funkciókat képviseli, mint a tudomány korabeli általánosan elfogadott nézete szerint a természetben az atom.[35] Marx – ha némileg részletesebben is – szembeállítja ezzel, akárcsak a Feuerbach-tézisekben, az elevenen ható, konkrét gazdaságra alapozott korabeli társadalmat, amelyben az egyént legfeljebb elvonatkoztató képzelődésében illeti meg az atom létmódja. Általános módszertani szempontból lényeges itt, hogy a marxizmus nemcsak hogy – általános ontológiai vonatkozásban – szakadatlanul elutasítja az egyéniség eredetiség-igényét és a társadalmi lét alapjait meghatározó szerepét, hanem egyúttal rámutat arra is, hogy az egyediségből éppenséggel az emberiség fejlődési folyamatának csak egy különös foka fejleszti ki az egyéniséget, vagyis az egyéniség sajátos eredmény az emberiség közös alapjainak átalakulási folyamatában, tehát az összfolyamat különös terméke, amely az összfolyamatra épül, és semmiképp sem olyan létforma, amely a társadalmiságot ontológiailag megalapozhatná.

Jelenleg sokkal kevésbé időszerű az ellentétes irányzat, amely ideológiailag ugyancsak hamisan közelíti meg az ember nembeliségének problematikáját, amennyiben ugyanis szembeállítja a társadalmat az értékként felfogott természettel; eszerint ez utóbbi „időtlenül"-elvont tökéletessége lenne hivatott az előbbi mindenkori konkrét formáiban a konkrét hiányosságokat helyrehozni. Itt közvetlenül arról van szó, hogy az emberi nembeliség kezdettől fogva és még sokáig, ma sem teljesen túlhaladott korszakokon át csak a legkülönbözőbb, sajátos-lokális részformációkban valósulhatott meg. E helyzet belső problematikája gyakran és sokszor igen korán feltűnt, és elvi szándékú kritikát hívott életre. Ebben a kritikában – és pillanatnyilag bennünket egyedül ez a kérdés foglalkoztat – igen gyakran olyan elképzelések jutnak szóhoz, amelyek ideológiailag az emberi nembeliségnek olyan formáit jel-

zik, amelyek a mindenkori helyi és konkrét formációban uralkodó nembeliségnél fejlettebbek, és akkoriban egyáltalában nem, vagy aligha voltak megvalósíthatóak. Ebben a megoldási kísérletben is a módszer alapjai azok, amelyek a jelenlegi ontológia számára a legérdekesebbek. A természet mint a társadalom példaképe, mint kritériumának mértéke az ideológia látszólag magasabb posztjáról, mindez elsősorban sokat átvett egy szekularizált vallási elképzelésből: isten az embert tökéletesnek teremtette; az út: ebből a mindenkor hiányos (bűnös) világból visszatalálni ebbe a tökéletességbe. A majdan beköszöntő „aranykor" elképzelése többszörösen is, valójában csupán egyik változata ennek. A nembeliség lényegének ontológiai felfogásában lezajló rendkívül fokozatos, rendkívül egyenlőtlen tisztázódási tendenciák története szempontjából ennek két eleme fontos. Az első, amelyen mindmáig nem léptek túl teljesen, hogy a társadalmilag problematikusnak értékelt jelenségek orvoslását a természetnek mint a korrekció példájának a felmutatásával képzelik el. Azokban a fokozatosan világiasodó irányzatokban, amelyek végső soron ilyen beállítottságokon nyugszanak, a természet mint valamiféle eszménykép jelenik meg, amelyen elvileg nem ütköznek ki azok az elemek, amelyekben az egyes társadalmak tényszerűen-problematikusan eltérnek ettől az eszménytől. Ezért az embernek határozottabban kell követnie azokat a követelményeket, amelyeket ebből az eszményből nyert, mint a mindenkori társadalom pusztán időleges, önmagában ellentmondásos parancsait; ez utóbbiakat inkább át kell formálnia az előbbi szellemében. Ez ismét azt mutatja, hogy a társadalmi fejlődésből születő konfliktusok leküzdésére vállalkozó ideológiai próbálkozások történetében társadalmilag hatékonyabb, ha ezek tartalmilag rátapintanak a nembeliség valódi problémáira, mint az, ha kritikájuk megalapozása tárgyilag helyes. Olyan természet persze, amely a társadalmi fejlődés „örök" mércéje, egyáltalában nem létezhet. Ha azonban ennek a nevében helyes és egyben megvalósítható követelményeket állítanak szembe a mindenkor uralkodó szabályozó elvekkel, akkor ennek döntő tartalmai gyakorlatilag hatékony társadalmi jelentőségre tehetnek szert. Gondoljunk csak arra, amikor valamilyen természetjog nevében – nem is olyan ritkán – a pozitív jogot helyesbítik. Vagyis – társadalmi kö-

vetkezményeit tekintve – itt olyan, gyakran helyes irányban ható ideológiával állunk szemben, amely ezt a pozitív szerepét tisztán fiktív gondolati-tárgyi alapon (vagyis „hamis tudattal") tölti be.

A természetre való hivatkozás a társadalommal szemben szükségképpen annál inkább veszít megalapozhatóságából (és persze ezzel összehasonlíthatatlanul nagyobb mértékben), társadalmi hatékonyságból, minél inkább megvalósul társadalmilag a természeti korlátok visszaszorításának elve. Nem véletlen tehát, hogy természet és ész kezdettől fogva rejtett, közvetlen egységként ható azonossága ellentétben az empirikus társadalmi léttel, éppen a reneszánszban vált világosan ketté. Morus utópiájával kezdődően már a társadalmi felépítmény ésszerűsége is a kritika és a példaszerűség elemévé válik, mint a valódi emberi nembeliséget megvalósítandó cél és út társadalmi megalapozása. Már az *Útópia* címben is előtérbe kerül az ésszerűség meg nem léte, de egyúttal létrejöttének követelése is. Noha a két irányzat társadalmi követelései néha közelednek egymáshoz azzal, hogy a tisztán társadalmi ész most középpontba kerül, a gondolati megalapozásokban is társadalmilag új elem jelentkezik. Míg a természet mindig is létezett, követelményeinek teljesítése tehát csupán egy társadalmilag „még nem létező létet" hívna életre (gondoljunk csak az „aranykorra"), addig az új elképzelésben az ész mint új tényező csak a jelenben tesz szert szellemi hatalomra: az ésszerű Legyen-t az addig ésszerűtlen léttel szembeni ellentétében használják fel ez utóbbi átalakítására. Amennyiben itt a jövőt határozottan mint jövőt fogalmazzák meg, annyiban ez a beállítottság részben, de csak részben megfelelőbben fejezi ki a társadalmi létben – mint tudjuk – „véletlenszerűvé" vált ember magatartását, mint ahogy ez korábban lehetséges volt. Megfelelőbben, hiszen világosabban felismerhető az ésszerűség meg nem léte, s ezzel az embernek mint nembeli lénynek a „véletlenszerűsége" is. E beállítottság adekvátságának határát az ész mindenhatóságának és tehetetlenségének egyidejű szükségképpeni tételezése jelzi. Másrészt továbbra is látható, hogy a „természet" mint az átalakítás példaképe könnyebben hatolhat a mindenkori társadalmi lét reális tényei közé, és annak elemeit reformisztikus módon könnyebben valósíthatja meg, mint az utó-

pia, amely csupán a jelent bírálva érintkezik a léttel. Semmi esetre sem véletlen tehát, hogy az utópikus irányzat új módszere sohasem volt képes teljesen háttérbe szorítani a „természetre" való régebbi hivatkozást. Ebben a módszertani kérdésben még Rousseau-nak és jakobinus követőinek radikális ideológiája is közelebb áll a régebbi hagyományokhoz. Igaz ugyan, hogy a fennálló állapotok puszta kritikája terén az utópikus gondolkodók ész-központúsága jelentős eredményekkel járt, amikor azonban konkretizáló javaslatokat kellett tennie arra vonatkozóan, hogyan váltsa fel a hamis Régit a „helyes" Új, szükségképpen elméleti zsákutcába jutott. Gondoljunk csak a kapitalista társadalom éleselméjű és gyakran találó bírálatára Fourier-nál és ugyanakkor arra az elméleti célkitűzésére, melynek értelmében e társadalom értelmetlen-elidegenedett meghatározásait a játékká változtatott munkának kell meghaladnia.

A fenti felületes megjegyzések sehol sem lépnek fel azzal az igénnyel, hogy a vázolt irányzatokat akár csak futólagosan kifejtsék és bírálják. Céljuk csupán az volt, hogy rámutassanak arra a tényállásra, milyen nehézségeket okozott az emberi gondolkodásnak akár csak megközelítően helyesen megragadni a társadalmi létnek még az olyan elemi módon adott problémakomplexusait is, amilyen az ember saját nembelisége. Azok az irányzatok, amelyeket itt felületesen vázoltunk és bíráltunk – akár az egyénről mint a nembeliség alapjáról és vezérfonaláról volt szó, akár a „természet"-ről vagy az „ész"-ről mint meghatározásának módszertani alapjairól – kivétel nélkül létszerűnek vélt, de mégis létidegen előfeltevésekből indultak ki, ezért a nembeliség tulajdonképpeni létproblémáit mint ilyeneket szükségképpen elkerülték; de csaknem mindig (egyes esetekben kétségkívül) olyan eredményeket is tartalmaztak, amelyek az emberi nembeliség történelmi korszakait – ha terminológiailag hamisan is – a dolog lényegét illetően olykor nem is helytelenül tükrözték, és hatásukban igen gyakran célt értek. Ez magában hordja azt a számunkra döntően fontos felismerést, hogy az ember saját nembeliségének (tisztán elméletileg eltakart) problémája az emberiség fejlődése során sohasem került le teljesen a gyakorlat és a gyakorlat tudati formáinak napirendjéről.

Amikor tehát a marxizmus ezt a kérdést történelemszemléletének, vagyis tanítása lényegének középpontjába állítja, akkor éles ellentétben áll ugyan a tudományos módszertan terén az eddigi vizsgálódások többségével, de az objektív, létmeghatározottságú problémafolytonosságot tekintve egyúttal mégis mindazoknak a valódi nekirugaszkodásoknak a legkövetkezetesebb folytatója, amelyek az emberiség eddigi történelmének során ezeknek a probléma-komplexusoknak a mélyére akartak hatolni. És ez az oka annak – amiről már beszéltünk –, hogy az utópista törekvések leküzdése mindig is Marx gondolati tevékenységének középpontjában állt. E tendenciának csupán egyik oldala, hogy Marx fáradhatatlanul törekedett a jelenségeknek konkrét történetiségükben való megragadására, és gyakran gúnyosan bírálta azokat a mulasztásokat, amelyek ezen a területen történtek. Ennek a tendenciának másik, talán még fontosabb oldala, ahogyan Marx tisztánlátóan és figyelmesen nyomon követte a társadalmi létből eredő gyakorlati viszonyulás tendenciáinak kialakulását. Innen nő ki a valódi gyakorlat vezérfonala; azáltal, hogy kellő bepillantást nyer a valóságosan létezőbe, idejében észleli és hatékonyan előmozdítja e tendenciák létrejöttét.

Nem véletlen, hogy Marx a Párizsi Kommün gyakorlatát a következőképpen jellemzi: a munkásosztálynak „nincsenek megvalósítandó eszményei; csak szabadjára kell engednie az új társadalomnak azokat az elemeit, amelyek már az összeomló burzsoá társadalom ölében kifejlődtek."[36] Ez a szabadjára engedés a marxi módszertan egyik középpontja. Az utópisták, az észnek engedelmeskedve, valami jobbat akarnak világra segíteni az eddig létezőnél. Marx csak ahhoz akar gondolatilag hozzájárulni, hogy a társadalmi létben segítse saját valódi létét megvalósítani mindannak, ami – akárhogyan is – valamiképpen jelen van mint létező az emberiség keletkezési folyamatában. Természetesen erre nem nyílik bárhol és bármikor reális lehetőség. De tudományosan és pontosan nyomon kell követni és meg kell érteni ezt, hogy adott pillanatban a társadalmi lét számára lehetővé tegyék és megkönnyítsék a rejtett tendenciáknak ezt a szabadjára engedését. Ebben leli értelmét az igazi emberi nembeliségről szóló marxi tanítás is: annak a gazdasági fejlettségi foknak a létrejötte, amely mint „a

szabadság birodalmának bázisa" lehetővé teszi, hogy az előtörténet végetérjen, és megkezdődjék a nem története, sohasem válhatna valósággá, ha nem „csupán" szabadjára engedne gyakran régóta meglevő élettendenciákat, ha először ki kellene találnia és azután „megteremtenie" őket. A marxizmus bonyolultsága és gyakran szemére vetett látszólagos ellentmondásossága ebben a kérdésben valódi létszerű világosságában mutatkozik meg: egyrészt a társadalmi életben semmi sem válhat olyan kategóriává, amely a gyakorlatot meghatározza, ha – bármi módon is – nincsenek valóságos gyökerei korának gazdaságában s ezért nembeliségében, de másrészt és ezzel együtt a gazdasági determináltságból sem lehet semmilyen körülmények között egyenesvonalú, egyértelműen „szükségszerű" meghatározottság. A gazdaság mint elkerülhetetlen alap a maga gyakorlati következményeiben nemcsak lehetővé, hanem tendenciájában nélkülözhetetlenné is teszi az alternatív döntéseket. A folyamatnak és e folyamat egyetemes perspektívájának ez a kettőssége, amelyet Marx és Engels már a *Kommunista Kiáltvány*-ban világosan megfogalmaztak, a társadalmi lét marxi ontológiájának olyannyira fontos, de éppoly gyakran félreértett mozzanata, hogy most következő fejtegetéseinkben kísérletet kell tennünk lehető legjobb megvilágítására.

3.

Az eddigiek során ismételten hangsúlyoztuk, hogy a marxizmus számára a lét történetisége mint a lét alapvető jellegzetessége jelenti a legkülönbözőbb problémák helyes megértésének ontológiai kiindulópontját. Ez az igazság, amelyet Marx már gondolkodói életútjának kezdetén határozottan leszögezett, csak azt követően kapott – éppen napjainkban – a valóságról alkotott egész tudásunkra vonatkoztatható és vonatkoztatandó tudományos megalapozást, hogy a gyakorlatban egyre inkább valamennyi létforma eredményes gondolati elsajátításának alapjává vált. Századunkban mindenütt megfigyelhető ez a módszertani, tartalmi és formai forradalmi átalakulás, még akkor is, ha rendkívül ritkán vonnak le belőle helyes ontológiai következtetéseket. Ebből a szempontból, módszerük konkrét lényegét tekintve, a manapság megszaporodó marxizmus melletti hitvallások is csak ritkán képeznek kivételt.

Az alaptény rendkívül egyszerű, és aligha fog ellenállásba ütközni, ha elvontan és mindenekelőtt következményeinek kimondása nélkül szögezik le: manapság úgy tűnik, mintha már triviálissá vált mindennapos banalitás lenne annak a felfogásnak a tudományos tarthatatlansága, amely még néhány évtizede a „dolgok" és „folyamatok" (a statika és a dinamika) kettősségéről uralkodott, és ezt messzemenően, csaknem minden területen a statisztikai valószínűségszámításoknak kellett felváltania. Ez az általánossá válás persze még korántsem jelenti annak a megértését, amit – ha elméletileg nem is tudatosan, mégis de facto – magáról a létről állítanak azzal, hogy ezt a módszert gyakorlatilag uralkodóvá teszik. Röviden arról van szó, amit olyan jelentős tudósok, mint

Planck vagy Bertrand Russell módszertanilag régóta világosan láttak, hogy az általuk megragadható jelenségek túlnyomó többsége a valóságban végülis létszerűen irreverzibilis folyamat. Ezek a tények egyre határozottabban érvényre jutottak már a tudományok korábbi (többnyire Newton nevével jelölt) metodikájának uralma alatt is. Bárhogyan magyarázta például az asztronómia a múltban a világmindenség és ezen belül a mi naprendszerünk szükségszerűségét és törvényszerűségét, a Föld vonatkozásában mint önálló tudomány bontakozott ki a geológia és a paleontológia, rámutatván arra, hogy bolygónk léte, éppúgy, mint az élet, melyet létezése teremtett meg, lényegében irreverzibilis folyamatok. Kant zseniális ifjúkori asztronómiai műve, amely Laplace kutatásainak révén vált világszerte ismertté, szintén azt mutatja, hogy a létnek ez a formája egyben egész naprendszerünk létformája is: nem változatlannak megrögződő, egy meghatározott, állandóan ismétlődő mozgásban önmagát mindig azonosan újratermelő lét, hanem olyan – számunkra elmosódó kezdetű és csak rendkívül tág perspektívában látható befejezésű – folyamat, melynek lényegi sajátossága éppen irreverzibilitásában van. És a tudomány mindig ezen a vonalon haladt tovább. Az életformák létrejöttének és kibontakozásának megismerése Darwin, valamint jelentős előfutárai óta a lét olyan módját tárja fel, melynek lényegi tartalmát konkrétan az jelenti, hogy irreverzibilis módon folyamatszerű. Innen a társadalomtudományok felé vezet az út (nem kronologikus értelemben), ahol számtalan egyedi vizsgálat mutatja, hogy a társadalmi létmód fontos mozzanatai alá vannak vetve az ilyen típusú fejlődési formáknak, és ontikusan egyedül ezekből érthetők meg stb. stb. Amikor most statisztikáról beszélünk, nem állíthatunk semmit a tudományos módszer mint ilyen mellett vagy ellen, noha természetesen egyáltalában nem mellékes az a mód, ahogyan egyetemesen érvényre jutott. Annál kevésbé, mert sokan vannak, akik alkalmazzák, vagy legalábbis tudományosan helyeslik ennek a módszernek az alkalmazását, anélkül hogy akár csak sejtenék is, amiről itt szó van, azt, hogy ez az alapja a léthez fűződő egész kapcsolatunk forradalmasításának (beleértve a saját létet, sőt talán elsősorban erre vonatkozóan).

Ha most ismét az ember mindennapi életéhez fordulunk, láthat-

juk, hogy ebben rejlenek – biológiailag meghatározottan és társadalmilag rendkívül nehezen meghaladhatóan annak létalapjai, hogy az emberben (az egyedben és a nemben egyaránt) olyannyira nehezen törhet felszínre saját történetiségének felismerése. Sőt mondhatnánk azt is, hogy a mindennapi életben, jóllehet az egyes ember számára saját életútja, kényszerítő közvetlenséggel, mindig mint irreverzibilis folyamat jelenik meg, saját létének ez a felfogása mégis csak nehezen, számos előítéletet leküzdve érvényesülhet.

Már a legfelületesebb megfigyelés is arról tanúskodik, mennyire nehezére esik az embernek úgy tekintenie magát, mint aki keletkezett, mint aki egy irreverzibilis folyamat szubjektuma és egyúttal objektuma. Ennek ontológiailag valószínűleg az az elsődleges oka, hogy a mindennapi élet közvetlenségében a biológiai reprodukció a döntő pontokon elfedi az embernek mint társadalmi lénynek az újratermelését. Ez elsősorban az emberi személyiség kezdeti alakulatára vonatkozik. Az pedig közismert, hogy az ember esetében az első kezdeti folyamat jóval hosszadalmasabb, mint az állatoknál. Sokkal kevésbé általános már az a tudat, hogy az életnek ez az első, meghosszabbított kezdeti stádiuma lényegében az ember társadalmivá válásától függ, és bár megjelenési formái közvetlenségükben biológiai formát öltenek, mégis társadalmi természetű. Már létének előfeltétele is társadalmi jellegű: az az általában fennálló magasabb fokú biztonság, amely egyáltalán lehetővé teszi az újszülött magatehetetlen állapotának ezt a tágabb időtartamát. A döntő hatótényezőt mégis azok a megnövekedett követelmények hozzák létre és irányítják, amelyek már a legkezdetlegesebb társadalmi életet is minőségileg másképp alakítják, mint amilyen a legfejlettebb állati lét. Elegendő arra rámutatnunk, hogy a nyelv elsajátítása már a fejlődésnek ebben a kezdeti szakaszában is hozzátartozik ahhoz, amit az újszülöttnek meg kell „tanulnia". Amíg tehát az állatkölyöknek csupán a faj legfontosabb, állandó készségeit kell elsajátítania meghatározott létének ebben a kezdeti szakaszában, a kialakuló emberben ugyanez a fejlődési időszak minőségileg máshogy játszódik le; nem pusztán tartalmilag és formailag bonyolultabban: a kialakuló kis embernek bele kell nőnie egy új, magasabb létmódba, és teljesen meg kell hono-

sodnia ebben. Miután az emlékezet kifejlődése ennek a folyamatnak az egyik eleme, könnyen érthető, hogy a legtöbb emberben lényegében csak ennek az első átmenetnek a lezárása után kezd működni; a tudatos, az emlékezésben megőrzött saját élet az ember számára többnyire csak itt kezdődik. Minthogy azonban valódi emberi jellemformálódásról – legjobb esetben is – csak ettől a foktól kezdődően beszélhetünk, magától értetődő, hogy az emberek többsége úgy tekinti saját jellemét, mint valami eleve adottat, nem pedig mint olyat, ami ilyenné vált (mint ami saját kifejlésükkel együtt fejlődött ki).

Az ember tudatában éppen az a tény rögzíti saját természetének ilyen statikus-stabil jellegét, hogy az ember fejlődésének kezdeti fokain a természeti korlátok visszaszorítása még messzemenően kezdetleges állapotban van. Hiszen az olyan mindennapi életben, amelyet a régi hagyományok, tradíciók, szokáserkölcs stb. irányítanak, az a válasz, amelyet a kialakuló ember az őt körülvevő világra való – és számára előírt – reakciók „miért?"-jére vonatkozóan elsajátít, szükségképpen tartalmaz, mégpedig többnyire uralkodó formában, hivatkozást a múltra: a felhalmozott és hagyományossá vált tapasztalatok példája szükségszerűen az időszerű alternatív döntések vezérfonalává válik, azoknak a döntéseknek a vezérfonalává, amelyekben, amelyek megvalósítása által a kialakuló ember tulajdonképpeni emberré, az emberi társadalom valódi tagjává válik (nevelkedik).

Mindez persze még egyáltalában nem meríti ki azoknak a torzításoknak a folyamatát, amelyeket a mindennapi élet és gondolkodás a lét igazi mibenlétén véghezvitt. Itt is olyan esettel állunk szemben, ahol létünk közvetlen megjelenési formái, mint a mindennapi gondolkodás, a mindennapi gyakorlat természetes alapjai, hosszú időn keresztül áthághatatlan akadályokat állítottak a valóságos, magábanvaló lét megragadásának útjába. Más összefüggésben többször rá kellett már mutatnunk az alapvető tényekre ezzel kapcsolatban. Arról van szó, hogy az ember számára a tárgyiságok külső világa közvetlenül és ebben a közvetlenségben feloldhatatlanul dologi formákban van adva. Ez pedig nemcsak a természeti lét vonatkozásában eredményezi a meghatározott lét magától értetődő, rendíthetetlenül szilárdnak tűnő formáját. Akár

hegyről vagy kőről, akár házról vagy bútordarabról van szó, a dologszerűség, az általában vett tárgyiasság ősformájának látszik, amely mint ilyen, megszüntethetetlennek tűnik. (Csupán a szilárd testek fizikája, mely napjainkban fejlődik ki, veti fel genezisüket mint tudományos problémát.) Ezek a „dolgok" éppúgy lehetnek a természet termékei, mint a munka eredményei, és tekintve azt a kiemelkedő jelentőséget, amelyet a munka („dolgok" előállítása vagy átalakítása) az ember emberré válásában játszik, rendkívül közelfekvő az analógiás következtetés: a „dolgok" a természetben éppúgy egy alkotó munkatevékenység termékei, persze valami magasabbrendű (emberhez hasonlatos) lény tevékenységéé. Ezáltal az emberi nem egész múltja átalakul a gondolatban: az, ami eredetileg kétségtelenül saját tette volt, már úgy jelenik meg tárgyszerű „dolog"-formákban mint ilyen magasabbrendű lények terméke, amelyet ezek az emberi nemre hagyományoztak. Elég, ha arra emlékeztetünk, hogyan alakult ki a tűz emberi célokra való használata. Az emberiség történetének ez a kétségbevonhatatlan terméke úgy jelenik meg, például a Prométheusz-mondában, mint ilyen magasabbrendű, az ember mintájára analógiával megalkotott lények tette és ajándéka.

Az ember számára a – saját környezeteként közvetlenül adott – valóság tárgyi jellege következtében a létnek ezek a meghamisításai évezredekkel túlélhetik a kezdeti állapotokat. Amikor például Marx saját korát jellemzi, mint fetisizálásokról beszél ezekről az „eldologiasulásokról". Az áru létjogosultsága, amely valójában társadalmilag folyamatszerű tárgyiasság, a fetisizált formában így jelenik meg: „Az áruforma titokzatos volta tehát egyszerűen az, hogy az emberek számára munkájuk társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mint maguknak a munkatermékeknek tárgyi jellegét, mint ezeknek a dolgoknak társadalmi természetes tulajdonságait és ezért a termelők társadalmi viszonyát a társadalom összmunkájához, mint tárgyak rajtuk kívül létező társadalmi viszonyát... Csak az emberek meghatározott társadalmi viszonya az, ami itt számukra dolgok viszonyának fantazmagórikus formáját ölti. Ahhoz tehát, hogy egy analógiát találjunk, a vallásos világ ködös tájaira kell menekülnünk."[37] Ennek az idézetnek csupán arra kell felhívnia a figyelmet, hogy egyáltalában nem egy-

szerűen valamilyen „primitív" valóságfelfogásról van szó, hanem olyan beállítottságról, amelynek mély gyökerei vannak magában az ember meghatározott létében, amely uralkodni képes az ember gondolkodásán még a magasan fejlett, messzemenően társadalmasodott társadalmakban is, és amelynek meghaladása során még ma is, amikor pedig számos tudomány a legkülönbözőbb területeken bizonyította az ilyen „eldologiasulások" elméleti tarthatatlanságát, komoly ellenállásokon kell úrrá lenni ahhoz, hogy megtisztuljon az út a lét helyes felfogása előtt.

Itt most nem vizsgálhatjuk meg közelebbről az előítéletek e komplexusának történetét, változásait a lét vonatkozásában, amely egyébként a jelentős átalakulásokban is megőrizte alapvető adottságát. Mindössze azt kívántuk megmutatni, milyen mélyen gyökerezik és gondolatilag milyen rendkívül nehezen küzdhető le a létnek ez a felfogása a mindennapi élet közvetlenségében, amelyet e közvetlenség spontán evidenciája (az élményben: létevidenciája) támaszt alá. Hiszen az emberi világképek történetéből világosan kitűnik, hogy a „dolgok" és „energiák" „teremtő"-jének gondolata, amely – jellege szerint változóan – fenntartja ezeket a világképeket, nem marad meg szükségképpen a korai analogizáló mitikus alakoknál, hanem új és új kísérletek születhetnek és születnek is szükségszerűen, amelyek a világ létében a „Mi"-t és a „Hogyan"-t valamilyen ehhez hasonló, közvetlenül létrejövő lételképzelésből ragadják meg. Semmiképp sem szükségszerű tehát, hogy a megszemélyesített teremtőnek ez a fokozatos kritikai felszámolása spontán módon és egyidejűleg tartalmazza azoknak a nézeteknek az átalakulását is, amelyek magának a lét felépítésének közvetlenül adott, tárgyi mibenlétét érintik. A „dolgok" és „energiák" látszólag megszüntethetetlenül fennálló kettőssége transzcendens „teremtő" nélkül is meghatározhatja az ember általános képét a létről. Még Spinoza kiterjedéssel rendelkező és gondolkodó szubsztanciája is magában hordozza ennek a képzetrendszernek az elemeit: mint ahogy a világ istentől-valóságának első nagy ideológiai átváltozása is rendszerint a világ meghatározott létének örök és megváltoztathatatlan formájában jelentkezik. Igaz ugyan, hogy a civilizáció fejlődésével újra és újra, gyakran rendkívül korán létrejönnek ilyen irányú mozgalmak, de ezek

többnyire nem is érintik az alapvető ontológiai bázist. Az antik gondolkodás története, egyrészt azzal, hogy Platónnál és követőinél ellenállhatatlanul törekszik a lét világának általános spiritualista „eldologiasítására", másrészt az atomizmus immanens evilági célzatú ellenképével, beszédesen tanúsítja ezt. Hiszen egyfelől az ideák világa mint az evilági lét szellemileg teremtő alapja, lényegében semmit sem változtat ez utóbbi dologi struktúráján; a dolgok merevsége, az energiák anyagtalansága változatlan marad, mindössze egy olyan fennkölt-transzcendens szférába kerül, amely látszólag valamilyen megváltó kenetteljességet kölcsönöz ezeknek a tulajdonságainak.

Mindez persze már érinti az ilyen világképek tartósságának egyik további fontos mozzanatát: az ideológiai mozzanatot. Azokban a korszakokban, amelyek az egyes ember és az emberi nem számára egyaránt csupán – Marx kifejezésével élve – „korlátolt beteljesedések"-et tesznek lehetővé, azok a világnézetek, amelyek világunk tárgyiassági formáinak valamilyen transzcendens szentséget kölcsönöznek, a legtöbb társadalom számára csak a hagyomány védelmének elemeit, ezeknek a konzervatív ideáloknak éppen megfelelő társadalmi formák védelmét jelentik. Ezért ezek a filozófiák ideológiailag – nem feltétlenül eredeti szándékuk szerint – történelmi közvetítőkként működnek a felbomló antik mítosz és a kereszténység új monoteizmusa között. Mindezzel pusztán egy hatékony ideológiai mozzanatra kívánjuk jelzésszerűen felhívni a figyelmet. Vizsgálódásunk szempontjából egyedül az a döntő, hogy semmilyen ehhez hasonló transzcendens gondolati szubtilizálás nem képes eltüntetni a dologszerűség alapját, és nem is törekszik komolyan erre. A kibontakozó kereszténység „paradicsom"-ában a dologszerűség nemcsak legmegdicsőültebb, de ténylegesen legkövetkezetesebb formájában is jelentkezik: a tökéletes lét érzelmileg aládúcolt „eleai" rendíthetetlensége minden lehetséges átalakulással szemben.

Másfelől az a tendencia, amely a dolog és az energia kettősségének fenntartása mellett meg akart szabadítani minden transzcendenciától, az atomizmus irányába mutatott. Ezeknek a természetfilozófiailag általánosító állásfoglalásoknak – innen nézve – tisztán ontológiailag konzervatív alaptendenciája többnyire végső

soron konvergál azokban a filozófiai irányzatokban, amelyek szándékuk szerint a leghatározottabban eltérnek egymástól, így például az eleaiaknál és a hérakleitoszi kezdeményezés folytatóinál. Az előbbieknél a helyzet viszonylag egyszerű. Az, hogy a repülő nyílvessző a minimálisnak vett időközökben nyugalomban van, csupán egy olyan gondolkodásmód „dologszerű" ontológiai alapjának logikai következménye, amely a tárgyi világ mozgását és változását mint látszatot filozófiailag rossz hírbe akarja keverni. De a gondolatilag végletes ellenpólus, Hérakleitosz tanítványainak kijelentése, miszerint egyszer sem léphetünk ugyanabba a folyóba, azt mutatja, milyen kevéssé képes a folyamatosság elvontnak (és ezért elszigeteltnek) megmaradó ontológiai elsődlegessége önmagában olyan alternatívát szembeállítani a statikus „dologszerűséggel", amely valóban, vagyis létszerűen valóságosan túlhalad ezen. Ez csupán akkor válna lehetségessé, ha a dologszerűség statikáján való túllépés mozzanata, amely itt csak látszólagos, valóságos felülemelkedés lenne, ennélfogva rá tudna mutatni arra is, hogy magának a dologszerűségnek objektíve-létszerűen a folyamatszerűségben kell megszűnve fennmaradnia. Erről viszont itt még szó sem lehet. Itt még teljes egészében hiányzik a folyó mint olyan előrehaladó tárgyiassági forma, amelyben a dologinak tűnő elemek az összfolyamat (a valódinak kijelentett tárgyiság) alkotórészei lesznek. Ugyanabban a folyóban valóban nem lehet egynél többször érintkezni ugyanazokkal a (dologszerűnek elgondolt) vízcseppekkel, és ez a – látszólagos – paradoxon már az egyszeri aktusban megmutatkozik. A folyamatosság szintetikus, tárgyiasságformákat teremtő jellegét azonban mindez egyáltalán nem érinti.

Az egyetlen valóban paradox, valóban az igazi folyamatszerűségre irányuló kísérlet Epikurosznál látható, az atom egyenes vonaltól való elhajlásának problémakörében. Rendszerének ezt az ontológiai alapvetését, amely végső soron éppolyan hatástalan maradt, amilyen befolyásossá vált viszont etikája a poliszmorál végleges összeomlását követően mint valamilyen társadalomtan pótléka, itt pusztán azért említjük, mert érdekes módon, de semmi esetre sem tisztán véletlenszerűen, Epikurosznak ez a kísérlete inspirálta a marxi ontológia első megfogalmazásait Marx *Disszer-*

táció-jában. Erre vonatkozóan minket elsősorban nem az a kérdés érdekel, hogy vajon a fiatal Marx értelmezését, amely többnyire elvileg eltér a legtöbb korábbi interpretációtól, ma történelmileg helyesnek tekintik-e. Csak azt tartjuk említésre méltónak, hogy már itt is kezd megmutatkozni Marx teljességgel újszerű ontológiája. Korábbi összefüggésekben utaltunk már a társadalom-ontológiai problémák hegeli logizálásának éles bírálatára, amelyben sokkal korábban megmutatkozik Marx módszertani elszakadása Hegeltől, mint ezt általában gondolják. Ebben a kérdéskörben a *Disszertáció* nem bírálja közvetlenül Hegel Epikurosz-értelmezését, mert ez éppen azokban a kérdésekben, amelyek a fiatal Marxot leginkább foglalkoztatták, teljesen semmitmondó volt. Amikor azonban leküzdi a Cicerótól Bayle-ig terjedő, kifejezetten hamis értelmezéseket, rámutat arra, hogy Epikurosz kiindulópontja, amelyből az atomnak az egyenes vonaltól való elhajlása következik, ontológiai természetű. Ezt mondja, Epikuroszt értelmezve: „Az atomok tisztán önálló testek, vagy még inkább olyan testek, amelyeket abszolút önállóságban gondolnak el, akár az égitesteket. Éppen ezért, akárcsak ezek, az atomok sem egyenes, hanem ferde vonalakban mozognak. *Az esés mozgása az önállótlanság mozgása.*"[38] E szerint a felfogás szerint tehát az atom nem az anyagi világ elvont „ősalkotórésze" többé, amelyben e világ tárgyiságformái csak a legáltalánosabb és leginkább kiüresített-tartalmatlan formákra redukálva mutatkozhatnak meg (vagyis mint elvont dologszerűség általában), hanem – bár „elem", de egyúttal mégis olyan valódi, konkrét létező, amelyben az anyagi világ valamennyi tulajdonságának, mint egyedül valóban létezőben, konkrétan és hatékonyan kell működnie. Az atomnak ebből a – szokásos felfogástól eltérő – létmódjából közvetlenül adódik, hogy már tartalmaznia kell önmagában az anyagi világ, vagyis Epikurosz elképzelése szerint az egész valóságos világ lényeges létmeghatározásait. Ez az Epikurosz-értelmezés tartalmazza már Marx ama alapvető gondolatának csíráját a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ból, amellyel – dialektikusan meghaladva – továbbfejleszti a régi materializmust. Azt ugyanis, hogy az anyag valódi ősformája szükségképpen valamely konkrét és konkrétan kialakult tárgyiasság. Ebben a tételben, amelyről már beszéltünk, és

amelyre még gyakran visszatérünk, a fiatal Marx ontológiailag nemcsak a régi (elvont) materializmuson lép túl. Ha itt még nem is közvetlenül kimondva, de ez a tétel már elutasítja a kanti „magábanvaló dolgot" és egyszersmind a lét hegeli felépítését is, amiért ez az elvont, tulajdonság nélküli léttel kezdődik.

A fiatal Marx egészen világosan látja, mennyire egyetemesen gondolta el Epikurosz az atomizmust. A feladat az, hogy ne csak az anyag genezisének és működésének szűkebb értelemben vett magyarázatát adja, hanem tárja fel átfogó, alapvető elvét az egész létnek, amely nála az etikában csúcsosodik ki. Ezáltal az egész létet olyan folyamatként ragadná meg, amely így a különböző – végső egységességük mellett is igen eltérő jellegű – létszférákat meghatározva érvényesül. Kétség sem férhet hozzá, hogy ebben a gondolatmenetben – egyremegy, hogy Epikurosz marxi értelmezését Epikurosz helyes magyarázatának vagy Marx önálló koncepciójának tekintjük – az egész lét konkrétan előrehaladó folyamatként jelenik meg. Maga Marx rendkívül határozottan ki is fejti ezt, előrebocsátva, hogy „egy rendkívül fontos, mindeddig teljességgel figyelmen kívül hagyott mozzanatról" van szó. Közvetlenül ehhez kapcsolódóan a következőket mondja a fő problémáról: „Az atomnak az egyenes vonaltól való elhajlása ugyanis nem valami különös meghatározás, amely véletlenül az epikuroszi fizikában fordul elő. Az a törvény, amely kifejezi, sokkal inkább az egész epikuroszi filozófián végigvonul, persze magától értetődően olymódon, hogy megjelenésének meghatározottsága attól a szférától függ, amelyben alkalmazásra kerül."[39] Fenti fejtegetéseinkben mindössze azt kívántuk megmutatni, milyen korán felmerül Marxnál ez az ontológiai összkoncepció, teljesen függetlenül attól, hogy ez Epikurosz értelmezése marad-e. Ez a kérdés számunkra már csak azért is alárendelt jelentőségű, mert a tudomány általános fejlettsége mellett maga Marx sem lehetett – nem beszélve Epikuroszról – objektíve abban a helyzetben, hogy cáfolhatatlanul megalapozza ezt a koncepciót. Epikurosz általános filozófiai hatása szükségképpen a régi típusú materializmusba torkollott (Gassendi). Marx maga természetesen messze túlhaladta ezt. Sőt, mondhatnánk azt is – mint ahogy ezt korábban megpróbáltuk kimutatni és még többször is kísérletet teszünk erre –, hogy a létnek mint folyamatnak nincs

egyetlen olyan meghatározása sem, kezdve a közvetlen léttől egészen a lét legmagasabb kategória-problémáiig, amely írásaiban félreérthetetlenül világosan és mélyen meg ne jelenne. Éppen ebben rejlik jövőbeni fejlődéseknek zseniálisan elébevágó gondolkodói nagysága. Hiszen, mint már rámutattunk, néhány évvel később felhívta a figyelmet arra, hogy a történetiség minden lét alapvető jellegzetessége. Persze akkoriban még nem tudhatta, hogy csak a későbbi tudomány mutatja majd ki az irreverzibilis (vagyis történeti) folyamatokat mint minden egyes létforma mozgásformáját és lényegét. (A tudomány persze nem vonta le ebből a megfelelő filozófiai következtetéseket, sőt az esetek többségében nem is szentelt különösebb figyelmet ezeknek.) Marx persze filozófiailag itt is elébe vágott a későbbi fejlődésnek. Gyakran élesen tiltakozott akkor is, ha például némelyik kortársa hamis ontológiai következtetéseket vont le a kor tudományos világképéből. (Emlékeztetünk Bruno Bauer állításának bírálatára, amely az embert a társadalom és az állam „atomjaként" fogta fel.) Ezekben az esetekben végső soron mindig hamis ontológiai állásfoglalások filozófiai visszautasításáról van szó.

Ha most már visszatérünk a lét általános gondolati befogadásához, akkor azt láthatjuk, hogy a reneszánsznak valamely transzcendens hatalom teremtette világgal szemben győzelmesen fellépő ellenzéke sem volt képes arra, hogy radikálisan túllépjen a dologképzeten mint a világkép létalapján. Ez semmi esetre sem jelenti – még egy valósághű ontológia álláspontjáról sem – e fejlődési időszak világtörténelmi jelentőségének a lebecsülését. A valóság mint önálló, önmagát a végtelenben egyenletesen reprodukáló létezési mód, óriási haladás a középkorhoz képest. Ezt a haladást egész világosan mutatja már a világegyetem egységes öntörvényűsége, az, hogy szakítottak azzal az elképzeléssel, melyben a Föld a középpont, vagyis a teológia döntő kozmikus eseményeinek színtere (Utolsó Ítélet, paradicsom és pokol, vagy még korábban a Hold feletti és Hold alatti világ megkülönböztetése). Ez egy olyan egységes és egységesen öntörvényű világmindenség tudományos meghirdetését jelenti, amelyben a Föld, minden emberi és elsősorban minden vallásilag-történetfilozófiailag posztulált eseményével, csupán elenyészően apró pontocskát jelenthet. Tér és idő végtelen-

ségét csak egy ilyen összkoncepcióban lehetett valódi mibenlétében megragadni, és egyúttal véges jelenségek megismerésére alkalmazni.

A matematika mint a törvénymegismerés eszköze mindenekelőtt ezen az alapon fejlődhet. A matematikai felismerések nagy fellendülése, ami ezzel az új természetképpel egyidejűleg és ezzel kölcsönhatásban bontakozik ki, tette képessé először a tudományt és a filozófiát arra, hogy – legalábbis megközelítően megfelelő – kifejezést adjon ennek az új világképnek. Ezzel egyidejűleg létrejön a világról alkotott gondolatban a dezantropomorfizáló gondolkodás minőségileg minden eddiginél magasabbrendű, valósághűbb formája. A valóság jelenségeinek matematikai kifejezésében látszólag megtalálták azt az eszközt, melynek segítségével a valóságot tisztán gondolatilag és egyben létének megfelelően magyarázni lehet úgy, hogy megismerésének antropomorfizáló-analogizáló hibaforrásai eközben eltűnnek, vagy legalábbis minimálisra csökkenthetők. Eközben csak arról feledkeznek meg gyakran, hogy az antropomorfizáló tendenciák az istentől megfosztott valóság gondolati elsajátításában is elég erősek ahhoz, hogy – a gyakorlat tapasztalatainak és az ideológiai szükségleteknek a támogatásával – a valóság matematikai elsajátításának módszerébe is behatolhassanak. Maga ez a valóság – ha helyesen értik – teljességgel közömbös egy egységes folyamaton belüli mennyiségi növekedéssel vagy csökkenéssel szemben. Az emberi gyakorlat viszont éppen ebben a vonatkozásban (minőségileg) rendkívül érzékeny még akkor is, ha minden számítása a matematikára támaszkodik: minden egyes gyakorlat – objektív sajátosságának megfelelően – a matematizálható jelenségek végtelenségének mindig csak meghatározott mozgásterét veheti reálisan számításba; gyakorlatilag teljesen közömbös lesz számára mindannak a differenciált megismerése, ami mennyiségileg ezen a mozgástéren innen vagy túl van. Mondjuk, asztronómiai típusú mozgáskomplexusoknál a sokmillió éves időközökön belüli folyamatok ingadozásai minden gyakorlat szempontjából közömbösnek tűnnek, maguk ezek a folyamatok tehát a gyakorlat számára, a gyakorlatban mint belsőleg egyöntetű, végső soron statikus folyamatok jelennek meg. Minthogy pedig a kor nagy ideológiai vezéreszméje az „örök, rendít-

hetetlen, nagy törvények" iránti szükségletből táplálkozott, kézenfekvő volt, hogy a tudomány és a filozófia egyaránt a világ jelenségeinek ezt a gyakorlati-reális oldalát helyezte előtérbe. A középkori feudális kozmoszelképzelésekre a legmonumentálisabb és leginkább lenyűgöző ideológiai válasz a „deus sive natura" volt, mely világnézetileg így jött létre. Amikor a XVIII. század során ebből messzemenően kifejlődött az új vezető osztály harci ideológiája, akkor pedánsan eltávolított gondolatilag a saját ideológiai önigazolásából minden folyamatszerű elemet, minden történelmi genezist. Önmaga, valamint ellenfelei szemében nem történelmi eredménynek, hanem a történelem szilárd alapjának és ellenpólusának látszik. „Ugyanis a természetszerű egyént – az emberi természetről alkotott elképzelésükhöz hozzámérten – nem történelmileg keletkezőként, hanem a természettől tételezettként" kellett elgondolni – mondja Marx a kor elképzeléseinek jellegéről, és rögtön hozzáteszi: „Ez a csalatkozás eddig sajátja volt minden új korszaknak."[40]

A nembeliségről szólva, már rámutattunk arra, hogy ennek az ideológiai beállítottságnak a – gazdasági fővonalát tekintve – egyetemesen győzelmes osztályharc során, éppen a lét értelmezésének vonatkozásában, számos veszteséget kellett elkönyvelnie, melynek fő forrása az egyházzal és a vallással kötött kompromisszum, gondolati eszköze pedig az újonnan kialakuló ismeretelmélet volt. Mivel azonban ennek a kompromisszumnak az volt a végső célja, hogy minden külső befolyással szemben biztosítsa a konkrét kutatások zavartalan folytatását, ezért hatásai tartalmilag többnyire nem magukban a mindenkori kutatásokban, mint inkább ezek ontológiai természetrajzában mutatkoznak. Mindebből világossá válik, hogy problémánk szempontjából a tudományosságról alkotott felfogásnak ez a változata sem hozhatott közvetlenül semmi lényegeset. Ellenkezőleg. Az ilyen ismeretelméletek befolyása alatt álló tudományelméletekben egyre inkább megszilárdultak a lét történelmietlen elemei. Amikor például a XIX. század második felében új történelemelméletek keletkeznek (Dilthey, Rickert stb.), ezekben egyfelől egyre erősödik a természet és a természettudomány folyamatellenes felfogása. A történelem éppenséggel úgy jelenik meg számunkra, mint az individuális, az

„egyszeri" kifejezése, vagyis mint olyan kultúrforma, melynek lényege pontosan abban áll, hogy ellentétes a természet és a természettudomány – általános törvényszerűségeken nyugvó – történelem-ellenes adottságával. Noha a tudományelmélet ismeretelméletileg megalapozott fejlődése többnyire óvakodott beleavatkozni a létnek azokba a konkrét problémakomplexusaiba, amelyeket a természettudományos kutatás újra és újra felvetett, maguknak a természettudósoknak a természetfelfogását mégis nem csekély mértékben befolyásolta az a harc, amelyet a természet létszerű tárgyiságformáinak megismerhető magábanvalósága ellen folytatott. Ezért nem véletlen, hogy a XIX. század számos tekintélyes tudósa kételkedni kezdett az atom reális létében. Ez persze nem jár szükségképpen azzal, hogy megszűnik a természetképek egészére gyakorolt eldologiasító hatása. De amennyiben az egész természetet – anélkül hogy a módszertani felépítésbe lényeges elméleti újítást hoztak volna – többé nem mint materiálisan adott létet fogták fel, hanem mint a mindenkori tudományos munkamódszerek elsődlegesen gondolati termékét, annyiban többé semmilyen általános nézet nem játszhatta az egyedi kutatást irányító módon befolyásoló filozófia, a meghatározó módon általánosító, átfogó gondolat szerepét. Az egyedi kutatások „tiszta" tudományossága egyre inkább elveszítette – korábban igen hatékony – kapcsolatát a filozófiával. A kutatásban uralkodóvá vált pozitivizmus és neopozitivizmus egyre jobban leépítette filozófiailag általánosító vonásait, hogy az egyedi kutatások tisztán gyakorlati, pusztán effektív összefoglalásaként, ezeknek teljességgel alárendelt módszertanként funkcionáljon.

A filozófiának és a szaktudományoknak ez a határozott szétválása az utóbbiak számára csaknem korlátlan, látszólag csak az „egzaktság" posztulátumai által körülhatárolt mozgásteret biztosított. De ez a „szabadság" pusztán a fonákja annak, hogy a tudományok egyre inkább az anyagi termelésnek, valamint az anyagi termelés piac-racionális megszervezésének szolgálatába állnak. Ebben a helyzetben sajátos, és sajátosan összefonódott egységben áll a közvetlenül feltárandó részkérdések teljes módszertani szabadsága, valamint piaci alapon számításba vett hatékonyságuk messzemenően szigorú kötöttsége. Még nem jött el az ideje

annak, hogy közelebbről szemügyre vegyük a jelenlegi társadalmi konstelláció összes következményét; a szaktudományok fejlődésében, a filozófiához való kölcsönös kapcsolatukban későbbi összefüggésekben visszatérünk még ennek a fejlődésnek azokra a meghatározott elvi oldalaira, amelyek rendkívül fontossá váltak az általános ontológia szempontjából. E fejlődési irányzat számunkra legfontosabb mozzanata pillanatnyilag az, hogy a tudományos gyakorlatban hosszú idő óta a vizsgálati formák rendkívüli sokoldalúságát és sokrétűségét valósították meg, vagyis hogy az egyenlőtlen fejlődés ezen a területen sokkal inkább kibontakozhatott, mint korábban. Jelenlegi problémánk számára ez annyit jelent, hogy az objektív valóságnak azok a konkrét, gyakorlati tendenciái, amelyek valamennyi létforma irreverzibilis folyamatszerűségének gondolati megragadására vezetnek, a részvizsgálatokban gyakran felhasználásra kerülnek, és mint egyedi eredményeket elismerik őket, noha úgy látszik, módszertanilag sokszor feloldhatatlan ellentmondásban állnak a tudományok általános, filozófiai beállítottságával. Erre a tényre korábbi gondolatmeneteinkben utaltunk már. Most még csak azt kell leszögezni, hogy amikor Plancknak és követőinek jelentős felfedezései nyomán tényszerűen-konkrétan lehetővé vált az atomnak mint dinamikus, irreverzibilis folyamatnak az elemzése, már volt a tudománynak néhány olyan területe, ahol az új irányzat sokrétű, gyakran igen jelentős kutatási eredményeket érhetett el.

Mégis meg kell egyszer mondani, hogy ez a diadal elméletileg semmi esetre sem volt olyan egyértelmű, mint amilyen a meglévő kutatási eredmények alapján objektíve lehetett volna. Ez a hely most nem alkalmas az okok felsorolására és kritikai kommentálására; a szerző nem is érzi illetékesnek magát erre. Csupán e rendkívül szükséges kritikai szemlélet irányának felvázolása miatt kell utalnunk arra, hogy az új fordulat értelmezésének hosszú ideig uralkodó változata már csak azért is hamis nyomon haladt, mert szubjektivisztikus, sőt „indeterminisztikus" motívumokat akart belevinni a fizika világképébe. A fizikai világnak a szubjektumtól teljesen független objektivitását egyáltalán nem érinti az a vitatott kérdés, hogy összefüggései a klasszikus értelemben oksági, vagy pedig az új értelemben statisztikus természetűek-e.

Planck újból és újból hangsúlyozza egy olyan „reális világ" elfogadásának szükségességét, „amely önálló, az embertől független meghatározott létet folytat", és az állandó tényezőt (konstans) ebben az összefüggésben például „a reális világ új, titokzatos hírnöké"-nek nevezi.[41] Ebben a vonatkozásban, a lét objektivitását tekintve tehát nem hajlandó elismerni semmilyen új kategóriát a természet objektivitásával összefüggésben. A kutatás új korszaka ezzel természetesen ellentétbe kerül a megelőző periódus gondolkodási szokásaival. Planck még a „klasszikus" értelemben kapcsolja össze az okságot az előreláthatóság bizonyosságának lehetőségével, és a jelen helyzetre utalva, hozzáteszi: „egyetlen esetben sem lehetséges pontosan előre megmondani egy fizikai esemény kimenetelét", és élesen szembeállítja ezt a tényt a tisztán matematikai meghatározások pontosságával (a négyzetgyök kettőt hozza fel példának).[42] Mindez világosan mutatja, hogyan teremt magának a tudománynak a fejlődése lehetőséget bizonyos kategoriális összefüggések gondolati meghaladására anélkül, hogy a tudományosan vizsgált lét objektivitását emiatt fel kellene adni. Az a felismerés, amely az abszolút szükségszerűséggel működő okságot csupán tendenciájukban érvényesülő folyamatokkal helyettesíti, semmiképp sem kényszerül arra, hogy gondolatilag aláássa, vagy éppenséggel feladja a lét objektivitását; hiszen igaz ugyan, hogy az egyes, folyamatosan lejátszódó események pontos előreláthatósága a megismerés kritériuma lehet (nem kell feltétlenül azzá lennie), de semmilyen körülmények között nem érinti a magyarázandó lét objektivitását. (Planck teljesen tisztában van ezzel, gondoljunk csak azokra a kijelentéseire, amelyeket az időjárás előrejelzéséről tett.)

Ebben a kérdésben sem vitázhatunk itt konkrétan arról, hogy érvényesült-e és ha igen, mennyiben érvényesült az irreverzibilis folyamatok általános elismerése a természettudományokban. Széles területeken biztos megtörtént ez. Minthogy pillanatnyilag bennünket a tényleges reális tartalom érdekel, nem pedig a – mégoly jelentős – tudósok véleményei és meggyőződései, ezért a statisztikus módszer fokozatos uralomra jutását, szemben a „klaszszikus"-oksági módszerrel, úgy tekinthetjük, mint annak jelét, hogy az irreverzibilis folyamatok puszta tendencia-jellege legalábbis

kezd előtérbe kerülni. Hiszen ontológiailag a statisztikus módszer éppen azon alapszik, hogy az objektív valóságban az általánosság és az egyediség az általában vett tárgyiasság elválaszthatatlanul összehangolt meghatározásai, olyannyira, hogy a reális folyamatokban mindkettő szükségképpen érvényesül. Arányuk megadja a valószínűség fokát, de már a legkisebb eltérés jelentkezése a fenti alapstruktúra érvényre jutását mutatja. Éppennyire nyilvánvaló, hogy a tendenciáknak valószínűségként megvalósuló eredménye egészében feltárja azt a tendenciaszerűséget, amiben éppen ez az irreverzibilis folyamatszerűség ontológiailag eltér az egyszerű egynemű oksági soroktól. Úgy véljük tehát, jogosan járunk el, amikor az előrehaladó lét jellemezésekor a folyamatszerű összefüggések statisztikus megjelenési formáit tekintjük ténylegesen mérvadónak „magát a dolgot" illetően, nem pedig – ettől gyakran eltérő – tudományelméleti értelmezéseit.

A szerves természetben ez sokkal közvetlenebbül nyilvánvaló. Senki nem vonja kétségbe, hogy az ebbe a létszférába tartozó sajátos alakulatoknak a létformája, az az irreverzibilis folyamat, amely az organizmusok keletkezésétől felbomlásukig tart. Az életfolyamatnak ezeken a határain túl vagy innen semmilyen egyedi organizmus nem létezhet; alkotórészei ebben az esetben még mindig vagy már újra a szervetlen természethez tartoznak. Az az „eldologiasító", „folyamat-ellenes", történelmietlen szemlélet, amely – egészen Cuvier-ig – kiemelte a fajokat ebből a folyamatból, és egyszer és mindenkorra „megteremtett" létpermanenciát, mechanikusan ismétlődő önreprodukciót tulajdonított nekik, ma már inkább csak tudománytörténeti tény, amelyre – a jelenségek magyarázatakor – senkinek sem jut eszébe visszanyúlni. Darwin és elődei óta a fajok keletkezésének és elmúlásának irreverzibilis folyamata azokhoz a tényekhez tartozik, amelyekben senki nem kételkedik.

Első pillantásra bonyolultabbnak tűnik a helyzet a társadalmi lét területén. Igaz ugyan, hogy a történetiség elméletei a XIX. században éppen a természet – állítólag örökkön ismétlődő – törvényszerűségével vitatkozva jöttek létre, mégis, azokban a kísérletekben, amelyek a társadalmi lét meghatározására törekszenek, még mindig megjelennek a társadalmi-történelmi folyamatok „do-

logszerűségének", „örökérvényűségének", sőt reverzibilitásának képzetkomplexusai. Az emberek ugyanis a mindennapi élet tapasztalataiban és – ideológiai szükségletek révén – a gyakorlatban gyökerezőnek látják ezeket. Egyáltalában nem említjük a keresztény megváltásfogalmat (a paradicsomi üdvösséget), amelyben bizonyos folyamatok eredményeinek végérvényes rögzítéséről van szó, vagyis arról a tisztán ideológiai természetű kísérletről, hogy az emberi (társadalmi) személyiség egy adott fejlődési fokának meghatározott posztulátumait úgy állítsák be, mint valami létezőt, sőt mint a valódi, a végérvényes létet. Látszólag reálisabbak a mindennapi életnek azok az élményei, amelyekben úgy tűnik, mintha a tapasztalat igazolná ezeket a reverzibilitásokat (persze csak a dologszerűség legalacsonyabb, legközvetlenebb fokán). Rendkívül egyszerű példát választva: egy széket elmozdítok a megszokott helyéről, hogy egy vendéget illően fogadhassak; amikor a vendég elment, a széket ismét visszaállítom. Itt valóban a folyamat visszafordítása játszódott le, persze a mindennapi élet egészen primitív fokán. Ahol a folyamat csak némileg bonyolultabbá válik, szükségképpen magától megszűnik a reverzibilitásnak ez a látszata. Igaz ugyan, hogy látszólag minden javítás (mondjuk egy rosszul működő kés élesítése) visszafordítja az elhasználódás irreverzibilis folyamatát. Ez a látszat azonban valamilyen önmagában irreverzibilis folyamat elszigetelt részmozzanataira vonatkozik; ebben az esetben például arra, hogy hosszabb-rövidebb idő alatt minden kés javíthatatlanul tönkremegy. Az időszakos javítások meghosszabbítják ezt a folyamatot, de nem tehetik semmissé. (Egyáltalában nem említem itt az erkölcsi kopást, amely társadalmilag legalább ennyire fontos.) Középponti problémánk szempontjából semmi szerepet nem játszik a folyamat irreverzibilitásának ez a közvetlenül gyakorlati jellegű – hosszabb-rövidebb ideig tartó – feltartóztatása, és az sem, hogy ezek a részfolyamatok, amelyek látszólag a reverzibilitást igazolják, közelebbről nézve valóban reverzibilis természetűek-e. Az, hogy egy kezdetleges élőlény élettartama csupán néhány órát, vagy – mint egy égitestnél – évbilliókat jelent-e, gyakorlatilag igen fontos lehet, és sokszor fontos is a reális gyakorlatban. Az irreverzibilitás prob-

lémáját azonban ontológiailag egyáltalán nem érinti a különböző egyedi folyamatok hosszúsága vagy rövidsége.

Az ehhez hasonló tévedések teljesen jelentéktelenek volnának, ha azok a létről kialakított nézetek, amelyekben gyökereznek, nem játszanának szerepet az ideológiai fejlődésben a társadalmi lét területén. De a társadalom fejlődési folyamatain belül éppen itt nem lebecsülendő ideológiai és gyakorlati-politikai jelentőségük van. Egyáltalában nem szólva arról, milyen gyakran álltak elő a társadalom megújítására irányuló mozgalmak valamilyen korábbi állapot visszaállításának ideológiai követelésével (elegendő, ha a jakobinusokra emlékeztetünk), még a legutóbbi évszázadok történelmének is fontos mozzanata volt a restauráció jelszava, vagyis a visszatérés egy olyan állapothoz, amely megelőzte az éppen lejátszódott forradalmi átalakulást. De mi volt ennek a jelszónak a valóságos társadalmi tartalma? A legegyszerűbb, mechanikusan dologszerű viszonyokat egy rendelettel vissza lehet ugyan, legalábbis részben, állítani; például vissza lehet adni sok arisztokrata földbirtokosnak a birtokát. De mégha működésbe hoznak is néhány társadalmilag-történelmileg túlhaladott törvényt, valóban helyreállíthatják-e ezzel az 1789 előtti társadalmi állapotot a maga embereivel? Reverzibilissé tehetik-e az azóta végbement társadalmi folyamatot? Balzac rámutat, hogyan vált már csak emberileg is lehetetlenné a restauráció az ebben leginkább érdekelt osztály, a földbirtokos főnemesség köreiben is. Aki pedig valóban fenn akarta tartani a régi életmódot, saját társadalmában Don Quijote-szerű komédiahőssé vált. Maga az osztály azonban emberileg is alkalmazkodott az új kapitalista társadalomhoz, s ezzel ténylegesen elismerte a forradalmi folyamat irreverzibilitását. „Hát ti itt megbolondultatok – mondja *Régiségek tára* című regényében Maufrigneuse hercegné az ilyen zsákutcába jutott régi nemeseknek –, kedves gyermekeim, nemesség nincs többé, már csak arisztokrácia van... Sokkalta nemesebbek lesztek, mint vagytok, ha pénzetek van."

Persze totálisan félreértenénk az irreverzibilitás természetét, ha nem pusztán általános, társadalmilag szükségszerű, önmagában teljesen érték-közömbös folyamatszerűségnek értelmeznénk. 1848 „jakobinusai" nem kevésbé voltak karikatúrái egy hajdan való-

ságos létnek, mint Balzac regényének kigúnyolt ősnemesei. A folyamatok irreverzibilitásának tehát nincs köze az olyan ideológiákhoz, mint a „haladás feltartóztathatatlansága", sem pedig az olyanokhoz, amelyek azért, hogy elleplezzék a folyamat szükségszerű következményeit, a múlthoz való – többé-kevésbé nyíltan beismert – visszatérés jegyében a „történelem végé"-ről, a történelemről mint körforgásról beszélnek. A társadalom, mint azt már a szerves természetben is láthattuk, egy létmód belső, immanens lehetőségeit fejleszti valóságos létté. De a permanens átmenet mindenkor időszerű fokának éppen jelenlévő irányzatai, tendenciái, létmeghatározásai stb. döntik el, hogy e folyamat zsákutcába torkollik-e (gondoljunk az úgynevezett állati társadalmakra, amilyen a méheké), vagy objektíve valódi továbbfejlődéshez vezet. Természetesen csak a társadalmi létben szintetizálódhatnak az átalakulás „szubjektív tényező"-jévé azok az emberi reakciók, amelyeket egy fejlődési átmenet vált ki; de ez nem minden esetben szükségszerű. Éppen ezért az irreverzibilis folyamatok, még azokon a legmagasabb fokaikon is, amelyeket mindezidáig elértek, csupán tendenciák, amelyeket bizonyos fejlődési lehetőségek siettethetnek vagy akadályozhatnak, néha akár ki is zárhatnak, de mechanikus módon sohasem kényszeríthetnek ki.

Ezzel gyakorlatilag kérdésessé válik a feltétlen szükségszerűség régi koncepciója. Nagy általánosságban: teljes joggal. Abszolút szükségszerűség egyáltalában nem létezik. Létszerűen szemlélve, mindig meghatározott előfeltételeken múlik. Amennyiben ezek a feltételek elegendő hatóerővel jelen vannak, a „ha – akkor"-meghatározottságú folyamatok gyakran kivétel nélkül és feltétlenül működnek. Eddigi vizsgálataink azonban arra irányultak, hogy ezt a „ha"-t se tekintsük egyedi „dologszerűségében", legalábbis azokban az esetekben ne, amelyek a reális környezettel reálisan összefonódtak. Sokkal inkább fel kell fedeznünk a „ha"-ban is azoknak a meghatározásoknak a mozgalmas sokaságát, amelyek – létüknek megfelelően – sokrétűségükben hatnak. Ezekben az esetekben a folyamat konkrét kiváltó oka, a mindenkor konkrét „ha" már maga is különböző és különféleképpen ható tényezők szintetizált folyamata, amelyben éppen ezért természetszerűen uralkodó meghatározássá válik az a tendencia-jelleg, amelyet a statisz-

tikus törvényszerűség létalapjának ismertünk meg. Ha azonban most már a valóságban valamely oksági folyamat, amelyet korábban gondolatilag kauzális abszolútságában határoztak meg, mint statisztikus valószínűségi tendencia igazolódik, akkor – mindenkori konkrétságát tekintve – alaposan megváltozik ugyan a mozgó összefüggések jellege, de semmi esetre sem változik meg maga az az objektivitás, amelyet az adott folyamat az összvalóságon belül képvisel. Annál is kevésbé, mert sok rendkívül fontos esetben, például éppen az asztronómiában, az irreverzibilis tendenciaszerűség (statisztikusan felismerhető) folyamatának olyan csekély a reálisan észlelhető eltérése attól, amit korábban „klasszikus" kauzális módon mértek, hogy a különbség az emberi gyakorlat számára egyáltalában nem, vagy alig számottevő. A naprendszer mint irreverzibilis folyamat évmilliók alatt észrevehetően eltér abszolút ismétlődési formájától, és ez a sajátságos létjelleg megismerése számára mérvadó, sőt bizonyos körülmények között forradalmasító hatású lehet; a konkrét emberi gyakorlat szempontjából azonban teljesen irreleváns. Az emberi gyakorlatban egészen magas statisztikai valószínűségeket kezelhetnek és kezelnek is régi értelemben vett szükségszerűségekként, és ezeknek az átértékeléseknek sok esetben semmilyen következményük sincs magára a mindenkori konkrét gyakorlatra nézve.

A továbbiakban visszatérünk még azoknak az elméleti, filozófiai kérdéseknek a komplexusára, amelyek egy létező esemény szükségszerűségében a „ha – akkor" jellegből, vagy pedig abból erednek, hogy a gyakorlatban a valószínűség magas fokával pótolják a szükségszerűséget. A további kifejtés és konkretizálás során most az a feladat, hogy új szempontból némileg közelebbről és pontosabban szemügyre vegyük az irreverzibilis folyamatok reális uralmának objektív létalapjait. Az a megállapítás, miszerint a „ha – akkor" összefüggésekben, amelyek előttünk szükségszerűként jelennek meg, de a valóságban pusztán igen nagy valószínűségek tendenciái, a létszerű „ha" maga is folyamat-jellegű, a lét igen fontos sajátosságára utal, melynek érvényre jutása – a mindennapi élet dologszerű és gondolati eldologiasulásokat eredményező természete miatt – az emberi gondolkodásban és számos, rendkívül befolyásos ideológiában elméletileg messzemenően rejtve

maradt, és gyakran még ma is rejtve van. Bizonyos szempontból hasonló fejlődést figyelhetünk meg itt, mint magában a statikusan elgondolt lét folyamatszerűségének fokozatos érvényesülésében. Az általános elméletek nagy szívóssággal tovább élnek, miközben a részkutatásokban – ha hamis megokolásokkal is – egyre sokoldalúbban valósul meg a helyes irány. Ezért különbözik jelentősen a mostani eset a korábbiaktól: a szerves természetben az egyes jelenségek mibenlétének olyan közvetlenül evidens totalitása (komplex-jellege) van, hogy még a legkezdetlegesebb gondolkodás sem hagyhatja ezt teljesen figyelmen kívül. Ez természetesen azzal jár, hogy ezeket a komplexusokat, amelyeknek a „célszerűsége" közvetlenül evidensnek tűnt, még könnyebben lehetett besorolni egy teleológia szerint „teremtett" világba mint transzcendens teremtő szubjektumok tudatos tételezéseinek termékeit. Később „csupán" a teremtőt kellett elméletileg kiiktatni, és máris eljuthattak a komplexusok aktív és passzív kölcsönhatásainak világához. Bármilyen fontos is ez közvetve, a konkrét emberi gyakorlatban csak elenyésző szerepet, vagy semmilyet sem játszik. Még érthetőbbnek látszott mindig a társadalmi lét ilyen értelmű felfogása. De már Menenius Agrippa régi híres példázata is mutatja, milyen könnyen átcsaphat ez a közvetlenül nyert szemlélet önkényes és reakciós ideológiai irányba. A kapitalizmus előtti társadalmak uralkodó osztályainak ideológiáiban általánosan elterjedt alapszemlélet volt, még azokban a társadalmakban is, amelyek – mint az abszolút monarchia – a kapitalizmust közvetlenül előkészítették, hogy a mindenkor éppen létező társadalom lényege és formái, ha nem közvetlenül isteni eredetűek, valamiképpen mégis héroszok „felülről" inspirált sugallatain, teremtő alapvetésein nyugszanak. Ezért azokat a megfigyeléseket és megállapításokat, amelyek magának a társadalomnak komplex jellegére vonatkoztak, alárendelték az ebből levezetett transzcendens-teleologikus gondolatmeneteknek. Ennélfogva a komplex jellegnek mint a társadalmi lét létszerű struktúrájának az elismerését rendkívül könnyen állíthatják transzcendens módon megalapozott, politikailag-társadalmilag reakciós ideológiai törekvések szolgálatába. Elegendő, ha csak a romantika úgynevezett organikus államelméleteire gondolunk, amelyek arra irányultak, hogy mint a társadalmi

lét lényegének, „organikus" természetének ellentmondót, a limine elvessenek minden akár csak diszkontinuusnak tűnő, távolról forradalomra emlékeztető átalakulást.

A példák tetszés szerint szaporíthatók. De már ez a néhány is világosan mutatja, milyen könnyen, milyen közvetlenül és kizárólagosan csaphat át még a biológiai és társadalmi jelenségcsoportok primer komplex-jellegének a lét általánosságában helyes megfigyelése is maradi ideológiai síkra, és hogy még a legtalálóbb megállapítás is elveszíti minden létszerű érvényességét, és beépíthető a világmagyarázat tetszés szerinti, egészen más jellegű rendszerébe. Világos például, hogy a most említett „organikus" államelméletekkel szemben – filozófiai szempontból – a mechanikus materializmusnak is igaza lehet. Ezzel persze csupán egyetlen lehetőséget érintettünk, amely természetesen végletes, de mégis gyakran hatásossá vált. Létezik persze számos olyan gondolati kísérlet is, amely a komplexitás-gondolatot helyesen próbálja megragadni, és semmi köze az ilyen ideológiai beállítottságokhoz. Ezek viszont természetszerűleg gyakran megtorpantak a puszta ténymegállapításnál, és csupán indirekt módon segítették valamilyen egyetemesebb fejlődéstan tendenciáit. Gondoljunk például a XVIII. századi összehasonlító anatómia próbálkozásaira, amelyek gyakran igen erőteljesen hangsúlyozták ezeknek az összefüggéseknek az ontológiai természetét. Így például Goethe a következőket mondja: „Nem fogják azt állítani, hogy egy bikának azért vannak szarvai, hogy ökleljen, hanem azt fogják vizsgálni, hogyan lehetséges, hogy szarvai vannak az öklelésre." „Az állatot a körülmények formálják, innen ered belső tökéletessége és célszerűsége kifelé."[43] Csupán a példa kedvéért jegyezzük meg, hogy itt már az organizmusnak mint komplexusnak a fejlődése alkotja – más természeti komplexusokkal való kölcsönhatásaiban – az egész összefüggés létszerű alapját. Goethe azonban egyáltalán nem említi, még polemikusan sem, ennek ellentétességét az atomelméletek alapján álló mechanikus szükségszerűség általános megalapozási posztulátumaival és következményeivel. Az ehhez hasonló megfigyelések és eredményeik hosszú időn át az ideológiailag uralkodó, transzcendens módon megalapozott teleológia, valamint az ellenük harcoló atomelméletek mellett bontakoznak ki. Kevés kivételtől eltekintve te-

hát – amilyen Goethe is – csekély beleszólásuk van a világnézetek formálásába. Még ott is, ahol – akár kiváló megfogalmazásokban – felbukkannak, a nagy rendszerek általános felépítési elveitől elszigeteltek és összeegyeztethetetlenek velük; gondoljunk csak Kant zseniális megfigyelésére és megállapítására az organizmus „cél nélküli célszerűségét" illetően, és vessük ezt össze *A tiszta ész kritikájá*-nak szigorúan newtoni világképével.

A működő komplexusok létszerű prioritásának tehát, ha általánosított, egyetemes mértékben hatást akart gyakorolni az emberek létfelfogására, érvényre kellett jutnia – leküzdve ennek dologszerű elementaritását – a szervetlen természet megismerésében is. A legújabb atomkutatásban ez valóban meg is történt, függetlenül attól, hogyan értelmezik és értékelik (mint egyedi eseteket, vagy pedig általánosítva) ezeket a komplexusokat a mindenkori részkutatásokban. Az atomkutatás eredményeinek és módszerének korszakalkotó jelentősége – szerintünk – éppen abban áll, hogy extenzíve és intenzíve fokozódó mértékben képes volt és képes arra, hogy az anyagi lét, a szervetlen világ legkülönbözőbb jelenségeiben tudományosan leszögezze, és az egyes esetekben konkrétan igazolja a dinamikus komplexusnak ezt a létprioritását saját „elemeivel" szemben. Az elmélet és a gyakorlat egyaránt azt bizonyítja, hogy ezt csak magának a létnek mint irreverzibilis folyamatnak a felfogása tette lehetségessé.

Mindazt, ami évezredeken át a természeti lét s ezért egyben a helyes gondolkodás gondolatilag megingathatatlan alapjának látszott, most, ennek a forradalmi átalakulásnak a fényében, a megismerés szükségképpen az anyag sajátságos állapotának fogja fel, amely naprendszerünk s ezen belül bolygónk sajátos fejlődési feltételei között alakul ki. Csak ezek a belátások nyitották meg az utat a szervetlen természetnek mint olyan – lényegében irreverzibilis – folyamatnak a megértése felé, amely azonban konkrétan előrehaladó, folyamataikban egymást többé-kevésbé befolyásoló komplexusok formájában valósul meg. Csak akkor jogosult egy minden létet felölelő, egységes ontológiáról beszélnünk, ha már a szervetlen természetben is érvényre jutott – a lét megismerésének alapjaként – a konkrét komplexusok létprioritásának és az őket

konstituáló irreverzibilis folyamatoknak a megszüntethetetlen egysége.

E helyzet gyökeres újszerűségének következményei már az általános módszertanban megmutatkoznak. Ezeknek az – általános-érvényűségüket tekintve – új elveknek az elismerése most már lehetővé teszi, hogy a különböző létszférákat úgy értelmezzék, mint végső soron egységes létet és egyúttal mint olyant, amely a lét különböző, egymástól minőségileg eltérő szintjein differenciálódik. Hiszen sem e szférák egységét, sem pedig különbözőségüket nem lehet helyesen megragadni mindaddig, ameddig közvetlenül úgy tekintik őket – függetlenül bonyolult kölcsönös kapcsolataiktól –, hogy pusztán egymás mellett léteznek valamilyen minőségi másként-lét formájában. Csak a komplexusoknak az úgynevezett alkotórészeikkel szembeni prioritása nyitja meg a – külön-külön régóta felismert – kölcsönös kapcsolatok megértésének útját; csak az irreverzibilis folyamatok létprioritása alapján képzelhető el létük különbözősége mint a különállás egységes, persze ugyancsak irreverzibilis folyamata. Mindaz, ami egy „dologszerű" statikában érthetetlennek látszott, a – végső soron, minden részkülönbség és részellentét ellenére egységes – történelmi folyamatban elnyeri egyedül lehetséges egységesítését: minden egyes létforma a világtörténelemnek, a világnak mint történelemnek nagy, irreverzibilis folyamatából keletkezett, hogy a különbözőségeknek ezt az egységét ontológiailag fogalmazzuk meg. Ezáltal az emberi tudás fejlődése eljutott arra a fokra, hogy gondolatilag elsajátítsa Marx nagyszerű ifjúkori gondolatát, amelyben a történelem minden egyes lét alapelve, amely feltárja genezisének „irányá"-t, jelenkori létének „mibenlété"-t és „hogyan"-ját, továbbfejlődésének tendenciáit, vagyis a benne rejlő perspektívákat.

A marxi módszernek ez a középponti megalapozó elve mindmáig nem tudott az összes tudományok következetes módszerévé válni. Még magában a marxizmusban sem. Mint a továbbiakban egyes problémák tárgyalásakor látni fogjuk, nem csekély szerepet játszik ebben Hegel – teljesen le nem küzdött – öröksége is. Hegel volt az egyetlen filozófus Marx előtt, akinél világosan kifejezésre jutottak a világfelfogás új problémái, elsősorban a történelmi folyamatszerűségnek, a tárgyiasságformák komplex-jellegének

elsődleges jelentősége. Különösen igaz ez a *Fenomenológiá*-ra, amelyben Engels joggal látja „a szellem embriológiájának és paleontológiájának megfelelője"-t.[44] Persze Hegelnél mindez túlfeszített idealista formában jelentkezik, amennyiben újra és újra kísérletet tesz arra, hogy a filozófiatörténetileg éppoly gyakorlatilag hagyományos, logikai kategóriákat az új világlátás szellemi alapjává tegye. Marx, aki ifjúkorában, a kor körülményeinek megfelelően, Hegel akkoriban érvényre jutó módszertani meggondolásaiból indult ki, már legelső írásaiban is bírálja – mint láttuk – a logikai mozzanat elsődleges dominanciáját, mert úgy látja – helyesen –, hogy Hegel ezzel egyenlősítő, statikus gondolati erőszakot tesz a léten. Ifjúkorának jelentős filozófiai írásaiban azután egyre határozottabban szembeállítja a lét újonnan feltárt kategóriáit Hegel logicista absztrakcióival. Korábban utaltunk már ezekre az elvi természetű ellentétekre, és a lényegesebbekre későbbi fejtegetéseinkben még ismételten visszatérünk. De Marx, minden bírálat és minden fenntartás ellenére, mégis Hegelben látja filozófiai világképének legjelentősebb elődjét. Elsősorban azért, mert Hegel „a *munka* lényegét felfogja és a tárgyi embert, az igazi, mert valóságos embert *saját munkája* eredményeként fogalmilag megragadja. Az ember *valóságos,* tevékeny viszonyulása önmagához mint nembeli lényhez, vagyis a maga tevékenykedése mint valóságos nembeli lényé, azaz emberi lényé, csak azáltal lehetséges, hogy valóban előteremti magából összes *nembeli erőit* – ami megint csak az ember összműködése által, csak a történelem eredményeként lehetséges."[45] Marxnak azok a közgazdaságtani felismerései, amelyek a klasszikus angol gazdaságtanban és a nagy utópisták műveiben kezdtek kibontakozni, csak ezáltal tesznek szert olyan filozófiai bázisra, amelynek segítségével a gazdasági fejlődést úgy ragadhatta meg, hogy az az ember mint nembeli lény genezisének és valódi önmegvalósításának létalapja.

Marx, a forradalmi teoretikus és tömegvezér ezzel megteremtette egy mindennapi-gyakorlati és egyúttal világtörténelmi értelemben aktív politika filozófiai alapvetését. Teljesen hamis eljárás, és kizárólag valamely bürokratikus-taktikus, szellemtelen prakticizmus érdekeinek felel meg, ha a fiatal „filozófus" Marxot a későbbi, érett, „közgazdász" Marxszal állítják szembe. Marx

problémafelvetésének és módszertanának folytonossága soha, a legcsekélyebb mértékben sem szakadt meg. Ellenkezőleg: a társadalmi jelenségek, a társadalmi fejlődés helyes gazdasági megalapozásának módszertani lehetősége elképzelhetetlen lenne a fiatal Marx ontológiai vívmányai nélkül. A különbség csak az, hogy később e megalapozási munka eredményeinek tömeges terjesztését tartja fő feladatának; az olyan forradalmi munkásmozgalom megteremtését és állandó előremozdítását, amely majd erős és érett lesz arra, hogy gyakorlatilag megvalósítsa az embernek ezt az emberré válását, az ember saját, többé semmilyen vonatkozásban nem néma vagy eltorzított nembeliségét; természetesen gazdasági és politikai jellegű, konkrét és időszerű napi küzdelmek alapján. Ezért alakul ki Marxnál a *Kommunista Kiáltvány*-t követően egy olyan kifejezésmód, mely ebből a szempontból lényegesen új vonásokat mutat. A korai fejlődés tényleges eredményei – magától értetődő módon – továbbra is az elméleti alapot jelentik. De ezek konkrétan úgy jelennek meg, hogy az általános ontológiai alapvetés kifejezett formában csak rendkívül szerényen jut szóhoz. A gazdasági tényező – eredetileg ontológiailag megalapozott – elsődlegessége az emberek társadalmi gyakorlatában magától értetődően jelenik meg társadalmi tevékenységük szükségszerű bázisaként s ezáltal minden emberi aktivitás bázisaként, még ha ontológiailag Marx ezt nem is okolja meg aprólékosan. Ha összevetjük Marx műveinek első megfogalmazásait a nyilvánosság számára végérvényesen kidolgozott, későbbi formáikkal, világosan láthatjuk a kifejezésmódnak azt a redukcióját, ami persze nem mond ellent az eredeti, tágabb megalapozásnak. Úgynevezett *Nyersfogalmazvány*-ának megjelenésekor láthattuk, mekkora ez a különbség a későbbi, hasonló tematikájú könyveihez képest. A marxi tanok helyes filozófiai megértése szempontjából ezért nehezen jóvátehető mulasztása a sztálini időknek, hogy a *Tőke* eredeti előkészítő munkálatai és megfogalmazásai mindmáig rendkívül töredékesen és gyéren láttak csak napvilágot. A *Nyersfogalmazvány*ból képet alkothatunk magunknak arról, hogy mit húzott ki Marx a végső megfogalmazásokban saját első feljegyzéseiből.

A munkásmozgalom fejlődése, széles tömegekre való kiterjedése először is teljes mértékben igazolja az ábrázolásmód megváltozta-

tásának helyességét. Az ebből adódó nehézségek ragyogó megoldását bizonyítja, hogy Marx korabeli írásai olyan tömeges népszerűséget és tömeghatást értek el, amelyhez foghatót – nyugodtan mondhatjuk – hasonló színvonalú tudományos művek még csak megközelítően sem mondhatnak magukénak. Csakhogy éppen ezért ez a fejlődés, és hatásai azokra az emberekre, akiket magával ragadott, egészen más természetű problémákat állított a mindenkor időszerű előtérbe. A tömegmozgalmak újra és újra arra kényszerülnek, hogy ideológiailag szembesítve érezzék magukat környezetükkel, részben éppen a mozgalmon belüli eltérő vélemények miatt (egyremegy, hogy a kétségek, viták jobbról vagy balról jönnek), részben pedig azok miatt a politikai, tudományos, sőt világnézeti viták miatt, amelyeket a polgári világ tekintélyes irányzataival folytatnak. Ha azonban a marxizmus mint filozófia, mint elméleti útmutatás a gyakorlat számára, vagyis egyben mint ideológia tovább akart fejlődni, akkor ismét időszerűvé vált ábrázolásmódjának megváltoztatása; minden polémiát, akár kifelé, akár befelé irányul, többé-kevésbé szükségképpen meghatároz az ellenfél álláspontja, módszere stb. is. Ezt a kívülről való meghatározottságot pedig csak tovább fokozza az a kérdés, hogy kit kell a vitákban először, vagy éppen újból meggyőzni. Világos, hogy mindezek az – egymás között talán nem is egyformán, de kivétel nélkül társadalmilag meghatározott – tényezők nemcsak a viták tartalmát összpontosították a jelen szigorúan meghatározott kérdéseire (amelyek egyre inkább eltávolodtak a marxizmus kialakulásának korától), hanem módszereikben és közvetlen témáikban is élesen elkülönültek a marxizmus eredeti tematikájától és módszerétől. Ebben a mozgásban hosszú ideig mégis eleven maradt egy döntően fontos mozzanat. Marxnak sikerült kései fő műveiben úgy ábrázolnia az osztálytársadalmak kritikáját, szocialista leküzdésük és forradalmasodásuk perspektíváit, hogy magávalragadó, realisztikus pátosszal fejezi ki egy – gazdasági megismerésre tudományosan felépített – politika politikai realizmusát és azt a nagy világtörténelmi szocialista perspektívát is, amelyben az osztálytársadalmak önmaguktól elidegenedett emberei ismét emberré válnak. A XIX. századi kapitalizmus kizsákmányolási módja gondoskodott arról, hogy a módszer és a perspektíva hatása nem csök-

kent akkor sem, amikor a gondolati összeütközések a fent leírt módon jelentek meg.

Ez természetesen elsősorban azokra a közvetlen hatásokra érvényes, amelyeket maga Marx vált ki. Rendkívül fontos különbség ugyanis, hogy míg Marx a filozófia nagy elvi kérdéseiből kiindulva jut el a napi küzdelmek (és világtörténelmi perspektívák) egzakt tudományos feldolgozásáig, addig követőinek nagy többsége éppen ezeket a tényeket és érthetővé tett összefüggéseiket tartotta közvetlenül mérvadónak, s így a világtörténelmi genezis és perspektíva nagy kérdései és az ezekből eredő harcos állásfoglalások pusztán valamilyen utólagosan (esetleg) kiképzendő háttérként szolgálhattak a gyakorlatot megalapozó felismerésekhez. E megváltozott alap következtében természetes volt, hogy elsősorban a legkülönbözőbb természetű napi ellentéteken vitáztak, és e vitákban a marxizmus alapjainak gyakorlati következményeit a követők magától értetődően helytelennek tartották. Ha mármost ezek az összeütközések világnézeti kérdéseket is érintettek, nem tartották feltétlenül, minden esetben szükségesnek, hogy visszanyúljanak azokhoz az elvekhez, amelyeket eredetileg Marx dolgozott ki. Így például a természeti jelenségek objektív anyagi létezésének tagadásával szemben a materializmus-viták régi érveivel hozakodtak elő, ha pedig a gazdaság elsődlegességét vitatták el a társadalmi létezésben és fejlődésben, akkor megelégedtek „szociológiai" bizonyítékokkal stb.

A tematikának és a módszernek ez a fokozatos eltolódása csak akkor kezdett hatékonyan jelentkezni a marxizmus értelmezésében, amikor társadalmi alapjai egyre inkább döntő befolyásra tettek szert a munkásmozgalmak egész gyakorlatában. A munkásmozgalom olyan korban vált reális társadalmi hatalommá, ami kor a szocialista forradalom – legalábbis a gazdaságilag legfejlettebb országokban – széles tömegek és tekintélyes vezető rétegek szemében a napi aktualitásoktól messze eső „végcél" alakját kezdte ölteni. Ezáltal reformok kiharcolása került a konkrét gyakorlat középpontjába, de az ideológiai fordulatot nem ez idézte elő. Marx maga mindig szenvedélyes érdeklődéssel követte a fontos reformokat (a munkaidő csökkentésének kiharcolását stb.); de ezt a mindenkori, konkréttá vált haladásnak tekintette, egyidejű, szimultán

elválaszthatatlan lépésnek a teljes forradalmasodás útján. Amikor a konkrét mozgalmakban ez az utóbbi, egységesítő vonás fokozatosan elhalványult, sőt, széles és befolyásos rétegek körében kezdett teljesen eltűnni, akkor kezdődött – az előbb jellemzett elméleti eltolódásra támaszkodva – az a degradáció, melynek során a marxizmus befolyásos reformpártok „reálpolitikai" realizmusának ideológiai megalapozójává vált. Nem a mi feladatunk most, hogy jellemezzük ezt a mozgalmat, amely Bernsteinben talált első és legjelentősebb teoretikusára, és amely ma az úgynevezett szocialista pártokban a marxizmustól való teljes elszakadáshoz vezetett. Pusztán azt kell leszögeznünk, hogy Marx eredeti ontológiája ennek a politikai-társadalmi folyamatnak a során teljes egészében kiveszett a résztvevőknek, mind a híveknek, mind az ellenfeleknek a tudatából. Senki sem tagadja, hogy voltak kísérletek, amelyek megpróbálták feltartóztatni, a marxizmus útjára visszatéríteni ezt a fejlődést. Különösen Engels éleslátó, diplomatikusan megértő, de egyben konokul következetes és olykor heroikus erőfeszítéseire gondolunk, amelyek egyaránt hatják át szisztematikus és történelmi műveit és levelezését is, még Marx életében, de talán elsősorban halála után. De kérdés, amelyre csak a jövőben lehet végérvényes választ adni, hogy a módszertanilag végül is döntő problémákban mennyiben tette következetesen és mindenütt magáévá a világkép ontológiai forradalmasítását, amelyet Marx hajtott végre, illetve mennyiben elégedett meg Hegel „materialista talpra-állítását"-val. Gondolatmenetünk célkitűzését meghaladná, ha részletesen belebocsátkoznánk írásainak taglalásába, amelyekben – általánosságban beszélve – mindkét tendencia fellelhető: részben elméleti és történeti fejtegetések, amelyek a marxi ontológia vonalán mozognak, részben pedig olyanok, amelyek a hegeli dialektika aktuális érvényességének elismerésében olykor jóval messzebb jutnak, mint ezt Marx általában elméletileg megengedhetőnek tartotta. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy teljességgel elvitatjuk ezeknek a fejtegetéseknek a magas színvonalát, relatív történelmi jogosultságát. Olyan időszakban, amikor a marxistáknak vissza kellett verniük és csupán részlegesen sikerült visszaverniük az újkantianizmus, a pozitivizmus behatolását világképük felépítésébe, akkor az ehhez hasonló tendenciák ellen még ez a pusztán csak

„talpra állított", nem pedig – mint Marxnál – radikálisan bírált Hegel is gyakran pozitívan jön számításba mint ideológiai segítség, mint szövetséges az idealizmus és a mechanizálás elhárításában. A munkásmozgalom elméleti fejlődése, ami az első imperialista háborúban a szociáldemokrácia fegyverletételéhez vezetett, kétszeresen is kiélezte a marxizmuson belüli eddigi ellentéteket: egyrészt a marxizmus elméletileg következetes elpolgáriasítása átmenetileg tetőpontjára hág, másrészt viszont a Lenin vezette bolsevizmus – mindenekelőtt gyakorlatilag, de számos fontos elméleti aspektusból is – megújítja a marxizmus alapvető és általános történeti alaptendenciáit, elsősorban azáltal, hogy konkretizálja és aktualizálja az emberi nem valódi emberré válásának tendenciáit. A húszas években jelentkeznek is olyan kezdeményezések, amelyek elméletileg tovább akarják fejleszteni ezeket a törekvéseket (Gramsci stb.). De amikor egyeduralkodóvá válik a marxizmus takticista-bürokratikus eltorzítása, amelyet Sztálin hajtott végre, ezek a nekirugaszkodások és továbbgyűrűzéseik korai véget érnek.

Erre a kitérőre azért volt szükség, hogy rámutassunk a marxisták egyedüli feladatára napjainkban: ismét életre kelteni Marx valódi módszerét, valódi ontológiáját, elsősorban nemcsak azért, hogy segítségével tudományosan lehetővé váljon a társadalmi fejlődés – Marx halála óta megtett – útjának történelmileg hű elemzése (amely ma még csaknem teljesen hiányzik), hanem azért is, hogy az egész létet – Marx értelmében – úgy ragadják meg és ábrázolják, mint alapjaiban történelmi (irreverzibilis) folyamatot. Ez az egyetlen elméletileg járható út, amelyen mindennemű transzcendencia, mindennemű utópia nélkül gondolatilag ábrázolni lehet az emberi nem létrejöttének, az ember emberré válásának folyamatát. Egyedül ezáltal tehet szert az elmélet ismét arra a – mindig eviláginak-belsőnek megmaradó, gyakorlati – pátoszra, amely Marxnál még megvolt, és amely később, részben eltekintve a lenini közjátéktól, elméletileg és gyakorlatilag egyaránt messzemenően veszendőbe ment. Fejtegetéseink már az eddigiekben is erre törekedtek. A lét, elsősorban természetesen a társadalmi lét kategóriaproblémáit azonban csupán annak a felismerésnek és belátásának a révén tárhatjuk fel és jellemezhetjük valóban marxista módon, hogy a lét „dologszerű" felfogása fokozatosan leválik a komplexu-

sok létének ontológiai prioritásáról, akárcsak a dinamikus folyamatok egyszerű oksági magyarázata tendencia-jellegű irreverzibilitásuk felismeréséről. Ez persze először is feltételezi a befolyásos polgári ideológiák beható bírálatát, amelyek a mai kapitalizmusban érték el csúcspontjukat azoknak a neopozitivista tendenciáknak a formájában, amelyek – úgymond – „ideológiamentessé" kívánják tenni a világról szerzett ismereteinket. Céljuk az, hogy a gazdaságilag-társadalmilag manipulált rend jelenlegi szisztémáját az emberi lehetőségek „végső" beteljesülésének állítsák be, s ilymódon valamilyen „történelem vége" elképzeléshez jussanak, amely a valóságban ma már önmagát kezdi felszámolni. Másodsorban minden ilyen törekvés előfeltétele azoknak az „újításoknak és vívmányoknak" az elvi bírálata, amelyek a sztálini korszak marxizmus-interpretációjában keletkeztek. Mindez lehetetlen, ha nem látjuk világosan, hogy a taktika elsődlegessége a társadalmi gyakorlatban, amit Sztálin vezetett be, kiirtja a marxizmus alapelveit és pillanatnyi meggondolásokat állít a helyükre. Ha tehát a marxi módszert vissza akarjuk helyezni eredeti helyzetébe és szerepébe, kritikailag le kell küzdeni, sőt, lehetőleg teljesen hatályon kívül kell helyezni ezt az egész eltorzító folyamatot, amelyet itt természetesen csak távirati stílusban jellemeztünk.

Most mindössze néhány középponti kérdésről lehet szó, elsősorban azokról, amelyek különös súllyal – egyremegy, mennyire közvetlenül vagy közvetve – érintik a marxi módszer kategóriaproblémáinak sajátosságát. Amikor – mint most is – fontos elvi kérdésekről beszélünk, elkerülhetetlennek látszik mindenekelőtt a hegeli örökség vizsgálata a marxizmuson belül, hiszen a hegeli módszer következetesen végig nem gondolt és kritikailag meg nem tisztított elemei lényeges pontokon eltérítették a marxizmus világképét eredeti marxi koncepciójától. Ezzel kapcsolatban elsősorban a tagadás tagadásának híres törvényére szeretnék rámutatni. Marxnál ez a tétel szinte egyáltalában nem merül fel. Említésreméltó hivatkozást a hegeli módszernek erre a mozzanatára egyedül a *Tőké*-ben találunk, az „eredeti felhalmozás" elemzéséhez fűzött befejező megjegyzésekben. Marx itt pontosan, tisztán gazdasági szempontból kifejti, hogyan vezetett a kapitalizmus gazdasági fejlődése az „egyéni, saját munkára alapozott magántulajdon" ki-

sajátításához, és hogy a „kisajátítók kisajátításának" perspektívája semmi esetre sem az általában vett magántulajdon visszaállítását vetíti előre, hanem sokkal inkább az „egyéni tulajdon" visszaállítását „a tőkés korszak vívmányai alapján".[46] Marx mostmár ezt a második folyamatot nevezi a „tagadás tagadásá"-nak. E hegeli kategória idézésének azonban tárgyilag semmi köze Marx lényegében közgazdaságtani érveléséhez. Inkább azt mondhatnánk: ez az idézet valamilyen stilisztikai dekoráció. Nagyon valószínű, hogy erre is érvényes Marx megjegyzése a *Tőke* második kiadásához írt utószavában, miszerint az ő dialektikus módszere a hegelinek „egyenes ellentéte", bár – mint mondja – „imitt-amott az értékelméletről szóló fejezetben még az őt jellemző kifejezésmóddal is kacérkodtam".[47] Lényegesen különbözik ettől Engels álláspontja ebben a kérdésben. Amikor Dühring támadásával szemben védelmezi a fent idézett marxi gondolatot, akkor – akárcsak mi – elsősorban arra világít rá, hogy Marx konkrétan, gazdaságilagtörténelmileg bizonyította tételét. Csak a tudományos megalapozást követően hangzik el az a Hegelre való hivatkozás, amelyet Dühring megtámad. De Engels nem elégszik meg ezzel. Magát a tagadás tagadását is „egy igen egyszerű, mindenütt és naponként végbemenő procedúrá"-nak tekinti, és a következőkben a természet, a társadalom és az ideológia területéről vett legkülönbözőbb példákkal szemlélteti ezt a gondolatot.[48] *A természet dialektikája*-nak előmunkálataiban pedig egy egész fejezetet szentel a dialektikus módszer általános jellemzésének. A tagadás tagadását itt szintén úgy tárgyalja, mint a három alapelv egyikét.[49] Számunkra tehát természetszerűleg felmerül a kérdés: mennyire jogos ez?

Ha ez a kérdés a lét – Marx által felvázolt – dialektikájára vonatkozik, akkor a válasz: semennyire. De ha a kérdés úgy hangzik: milyen szerepet játszik a hegeli rendszer, a hegeli dialektikus módszer felépítésében, akkor a válasz: rendkívül jelentőset. Ismeretes, hogy éppen Hegel volt az, aki a jelenségek komplex jellegét csakúgy mint lényegük és összefüggéseik folyamatszerűségét elsőként megsejtette és valamennyi filozófia módszertani felépítésének középpontjába állította. Utaltunk már filozofálásának erre az oldalára éppen azzal az éles bírálattal összefüggésben, amelyet Marx már tevékenységének a legelején kifejtett, hogy ugyanis He-

gel mindezt annak a heroikus-meddő kísérletnek a jegyében tette, amelyben a logika kategóriáinak önmozgását, az egyszerű, tárgyiatlan, predikátumnélküli léttől kiindulva az egész világ tökéletes rendszeréig úgy próbálta érthetővé tenni, mintha az önmozgásnak ez a folyamata egyszerre lenne ontológiai és logikai folyamat. Mindjárt kezdetben kiderül, hogy ez a kísérlet megoldhatatlan. Hegel kiindulópontjában a lét egyrészt a legáltalánosabb forma, másrészt viszont az lenne a szerepe, hogy összes konkrét meghatározását a dialektikából, ebből a „nem-adottságból" fejlessze ki. Ha tehát a lét ennek a logikai-ontológiai, előfeltevésnélküli kiindulópontnak a szerepét be akarja tölteni, akkor egyúttal valahogyan túl kell lépnie ezen a puszta elgondoltságon, de mégis valami meghatározás-nélkülinek (meghatározás nélkül elgondoltnak) kell maradnia. Itt azonban, még mielőtt Hegel belefoghatna a levezetésbe, szükségképpen felmerül a kérdés: lehet-e a lét mint egyáltalában vett lét, ha valóságos lét akar maradni, és ha objektív meghatározottság nélkül fogják fel, még létező? Marx már igen korán radikálisan tagadó értelemben felel erre a kérdésre. Marx persze – és nem véletlenül vagy átgondolatlanul – tárgyiasságról beszél, nem pedig egyenesen a létről, vagyis arról, hogy a lét, ami a kiindulópont, már tartalmazza létének összes meghatározását; ezeket nem fokozatosan „fejlesztik ki" elvont fogalmából, hanem a limine magához a lét létéhez tartoznak. Ezért mondhatja összefoglalóan Marx: „Egy nem-tárgyi lény *nem lény* (Unwesen)",[50] vagyis a meghatározás nélküli lét egyáltalában nem lét. Ez természetesen nem zárja ki, hogy logikai műveletekben a gondolkodás elvonatkoztathat a lét meghatározásaitól, és tételezheti egy meghatározás nélküli lét *fogalmát.* Éppen ezért bizonyos körülmények között létrejöhetnek olyan értelmes gondolati műveletek, melyek akár még a lét megvilágításához is hozzájárulhatnak közvetett eredményeikkel. Mindössze egyetlen dolog lehetetlen: a lét logikailag kiürített fogalmából nem fejleszthető ki olymódon valóságos lét, hogy gondolatilag visszacsinálják a fent említett absztrakciós folyamatot.

De éppen ez Hegel programja a *Logika* első részében. A tagadás pontosan ennek az eszköze. A tagadás, valódi értelme szerint, tisztán gondolati, logikai művelet. Gondolatilag tagadhatunk és

kell is tagadnunk valamely hamis állítást (kétszer kettő = öt); ugyanezt tehetjük és kell is tennünk, ha valamilyen nem-létezőnek (esetleg: képtelenségnek) létet tulajdonítanak (vannak hétfejű sárkányok). Mindezzel azonban teljességgel a gondolkodás területén belül maradunk. Spinoza állítása, az omnis determinatio est negatio, amelyet Hegel és még sokan mások gyakran idéznek, eredeti szándéka szerint ugyancsak logikai és ontológiai jellegű egyszerre. Spinoza azt mondja: „Arra vonatkozóan, hogy a forma tagadás és nincs benne igenlendő, világosságot teremt, hogy az egész anyagnak önmagában nem lehet formája, és hogy a forma csak véges és körülhatárolt testeknél jöhet szóba. Hiszen, ha valaki elképzel egy formát, ezzel csak azt mondja, hogy elképzel egy meghatározott tárgyat és azt a módot, ahogyan meg van határozva. Ez a meghatározás ezért nem a tárgy létéhez tartozik, hanem ez sokkal inkább a tárgy nemléte. S miután eszerint a forma csak körülhatárolás, és a körülhatárolás csak tagadás, ezért a forma, mint mondottuk, csak tagadás lehet."[51] Látjuk: Spinozánál a gondolkodás és a lét logikailag-ontológiailag méginkább összemosódnak, mint Hegelnél. A gondolkodás a szubsztancia attribútuma lesz. Minthogy azonban Spinoza magát a létező szubsztanciát (a létet mint az univerzumot) úgy fogja fel, mint ami túl van minden konkrétságon, minden folyamaton, ezért nála nem merülnek fel a – Spinozánál általában továbbmenő – hegeli filozófia ellentmondásai. Ha a spinozai univerzum minden létező reális totalitását alkotja, felmerülhet a kérdés, rendelkezik-e még egyáltalában ez a totalitás mint ilyen az egyes létezők konkrét létmeghatározásaival (formájával). Emellett az ontológiai előfeltevés mellett a formát (az egyediség létformáját) valamiképpen még fel lehet fogni tagadásként. Igaz ugyan, hogy a totalitás megfosztása minden formától szintén egyfajta logizálás (mégha konkrétan ezt a formát soha nem ismerhetjük is fel), de a tagadás mint a véges dolgok formájának meghatározó mozzanata mégis olyan módon fejezi ki valamennyi egyedi lét viszonyát minden egyéb létező másként-létével szemben, amely a gondolkodáson belül semmiképp sem válik szükségszerűen problematikussá. Spinoza egyébként a meghatározás logikai műveletének szempontjából fogalmazza meg tételét, anélkül hogy – rendszere lényegének megfelelően – messzemenő logikai vagy

ontológiai következtetéseket vonna le ebből. Valószínűleg az sem véletlen, hogy híres és nagyhatású meghatározása nem a szisztematikus kifejtésekben fogalmazódik meg gondolatilag, hanem egy olyan levélben, amely ezeket világítja meg. Spinoza számára a fenti összefüggés magától értetődően evidensnek tűnt. A spinozai tétel hatása a logika keretében tehát a tárgyak gondolati meghatározásának helyes dialektikus kerete maradt. Marx is ilyen értelemben használja például akkor, amikor gondolatilag elhatárolja a termelő fogyasztást a tulajdonképpeni termeléstől és fogyasztástól,[52] amennyiben kimutatja másként-létét a termelés és a fogyasztás teljesen általánosított fogalmán belül.

A hegeli logikában egy egész más problémáról van szó. Nem meghatározott létezők sajátosságát kell (akár a szubsztanciával mint alappal) meghatározni, hanem a meghatározás-nélküli (vagyis: nem létező, csupán gondolati elvonatkoztatás útján nyert) létből kell kifejleszteni a lét minden létmeghatározását saját önmozgásának reális folyamatában. Ezáltal megoldhatatlan feladatba ütközik Hegel úttörő, forradalmasító világlátomása, az a kísérlet, hogy a dologszerűt folyamatszerűvé változtassa át. Nem mintha maga a probléma – felismerni és kifejteni a dolgokban a folyamatszerűséget – megoldhatatlan lenne; hiszen Marx megmutatta a kérdés megoldhatóságát, sőt ezt tekintette egyedül helyes megoldásnak. Pusztán az megoldhatatlan, hogy a csupán gondolati termékként lehetséges, meghatározásnélküli létből fejlesszék ki immanens módon azokat a meghatározásokat, amelyek a valóságos lét meghatározásai és kategóriái. Miközben Hegel logikailag és ontológiailag egyaránt meggyőző utat keresett, eljutott a tagadás tagadásának koncepciójához. Arról volt szó, hogy magában a létben tárja fel a tagadás mozzanatát mint létmeghatározást. Ezzel szemben mi azt próbáltuk kimutatni, hogy a tagadás, ha mint gondolati meghatározás értelmes is, csak gondolati meghatározás lehet, semmi más.

Tisztán gyakorlatilag meghatározott értelemben persze maga a társadalmi lét, elsősorban a mindennapi élet tele van olyan tényekkel, folyamatokkal, összefüggésekkel stb., amelyekben a tagadást sokkal tágabb, de valójában a szónak nem az igazi értelmében használják. A gyakorlatban ugyanis minden mozzanatot megelőz

valamilyen alternatív döntés, amelyben úgy játszódik le a gyakorlat előkészítése, hogy a cselekvő ember kénytelen kielemezni a mindenkori helyzetből, amelyben éppen van, egy olyan „kérdést", amely meghatározza cselekvését a jövőben, s erre azután a maga részéről megpróbál „választ" adni. A mindennapi élet sajátossága, valamint az ezt tudatosító nyelv azzal járnak, hogy ez a „válasz" többnyire a kérdés igenlésében, illetve tagadásában jut kifejezésre. A döntések végtelennek tűnő és rendkívül heterogén jellegű tömegében gyakran az „igen" és a „nem" kettősségében kristályosodik ki ez a felfogás- és kifejezésmód, s ezáltal kialakul az a látszat, mintha ez alkalmas alap volna arra, hogy ontológiailag ki lehessen tágítani a meghatározás és a tagadás, a „pozitivitás" és a „negativitás" logikai kettősségét.

Ez azonban puszta látszat. A logikai meghatározásnak és tagadásnak közvetlenül semmi köze a valóság megváltoztatásához az emberi gyakorlat által, jóllehet – éppen ezért – ennek döntő és nélkülözhetetlen előfeltételei közé tartozik. Ha egy követ meg akarnak csiszolni, vagy akár csak úgy, ahogyan van, fel akarnak használni egy bizonyos művelethez, akkor ehhez magábanvaló, igazi mibenlétének bizonyos ismerete szükséges. Már a legkezdetlegesebb munka is elképzelhetetlen lett volna megismerés (meghatározás és tagadás) nélkül: a kő kemény, a kő nem lágy, nem hajlítható stb. Ugyanez vonatkozik magára a munkafolyamatra, amelyben éppúgy nélkülözhetetlen annak felismerése, hogy a követ milyen eszközökkel, milyen eljárással stb. lehet megcsiszolni. Ha tehát tisztán a megismerésbeli előkészítés és a gyakorlati megvalósítás kapcsolatának szempontjából nézzük, akkor sem ontológiailag, sem pedig logikailag nincs elvi különbség a csupán kialakulófélben lévő ember kezdeti munkafolyamatának – bizonyára rendkívül primitív – meggondolásai és egy modern nagyüzem legrafináltabb „team work"-je között, bármennyire áthidalhatatlannak tűnjenek is egyébként a közöttük fennálló konkrét ellentétek. Ezért tudtuk már korábban is elvont-általánosított típusokban kifejezni egy ilyen jellegű – a gyakorlat számára nélkülözhetetlen, de attól lényege szerint mégis különböző – logikai negáció fő formáit.

Az általános gyakorlat „igen"-je és „nem"-je azonban más természetű. Mindig a lét valamelyik konkrét sajátosságával kerülnek

szembe, legyen ez akár a természet vagy a társadalom, vagy a kettő kölcsönös kapcsolata. Az adott fejlődési foknak megfelelően, a lét többé-kevésbé adekvát megismerésére támaszkodva a következő kérdésről van szó: hogyan viszonyulunk éppen ennek a létnek az éppígylétéhez? Ez a gyakorlati viszonyulás a léthez mint a konkrét gyakorlat mindenkori tárgyához, amint erre a munka elemzése során részletesen rámutattunk, elválaszthatatlanul összekapcsolódik az értékelés aktusával. Ezt a mindennapi életben, ha előítéletektől mentesen szemléljük, mindenütt megállapíthatjuk egészen az emberi gyakorlat legmagasabb formáiig, anélkül hogy ezek a formák valaha is teljesen elveszítenék kapcsolatukat – bármilyen döntően fontos, formai vagy tartalmi átalakuláson mennek is keresztül – ezzel az alappal. Most csupán legáltalánosabb vonásaiban érinthetjük ezt a problémakomplexust. Azokhoz az esetekhez képest, amelyekről korábban szó volt, a döntő különbség az, hogy itt mindössze a (helyes) igenlés és a (hamis) tagadás viszonyának előkészítéséről van szó, mindenekelőtt annak az állításáról vagy tagadásáról, milyennek kell lennie egy adott éppígylétnek a közeli vagy távoli jövőben a mindenkori alternatív döntések végrehajtójának szemében: az, hogy egy apának döntenie kell arról, megbüntesse-e a fiát, vagy sem; hogy egy párt arról tárgyal, szükséges-e megtartani, módosítani, vagy megszüntetni államában ezt vagy azt az intézményt (esetleg az egész államformát), mindez elsősorban azáltal mutatja a valósághoz való döntő viszonyulást, hogy az igen és a nem alapvetően nem magának a létnek az általános mibenlétére, általános értelemben vett objektivitására vonatkozik, hanem mindig a konkrét – a gyakorlat révén létrehozandó – éppígylét létének vagy nem-létének (az összes közbeeső lépcsőfokot beleértve) akarására. Mindez magától értetődően előfeltételezi, hogy ez az éppígylét egyrészt mint lét valamiképpen jelen van, másrészt azt, hogy az embernek hogyan kell – a létező jelleget mindig tudomásul véve – viszonyulnia ehhez. Ebből következik továbbá, hogy semmiképp sem arról döntünk, vajon valóban létezik-e, amit létezőnek jelentenek ki (például: léteznek-e hétfejű sárkányok, vagy nem), csupán arról, hogy miként viszonyuljon az ember saját gyakorlatában valami éppígy-létezőhöz, melynek kétségbe nem vont léte minden normális alternatív

döntés létszerű előfeltétele, amikor arról van szó, hogy kívánatos-e az éppígy-létezőnek a léte, vagy sem. Általánosságban szólva ez annyit jelent: ha a gyakorlat például arra irányul, hogy megsemmisítsen valami létében nem kívánatosat, akkor ebben a tételezésben éppenséggel az illető tárgy létét igenlik. A republikánus nem a monarchia létét tagadja, hanem létének a kívánatosságát vonja kétségbe; a monarchia létének elismerése nélkül egész gyakorlati viszonyulása értelmetlen volna. Az pedig, hogy ezek az aktusok (vagy megvalósításuk eszközei) valóságosak-e, szintén nem mérvadó, amikor csupán a tagadás aktusa társadalmilag valóságos. A mágia és az utópia valójában nem létező tárgyiasságokat akarnak tételezni; de pusztán beállítottságuk egészének kell – a mindenkori viszonyoknak megfelelő – társadalmi realitással rendelkeznie. Minthogy azonban ezekben a döntésekben a lét konkrétan meghatározott megjelenési formáiról van szó, vagyis az adott döntés mindenkor pusztán csak egyik mozzanata lehet a gyakorlat valamilyen konkrét folyamatának, ezért az „igenlés" és a „tagadás" sohasem tulajdonképpeni logikai, leegyszerűsített-elvont formájukban jelennek meg, hanem valamilyen konkrét-sokoldalú folyamat konkrét mozzanataiként. A „tagadás" skálája elhúzódik tehát az egyszerű, esetleges, csendes ellenszenvtől a közömbös tűrésen keresztül egészen a szóbanforgó éppígylét totális megsemmisítésének akarásáig. Egyetlen ilyen állásfoglalás sem felel meg a logikailag megszűrt absztrakcióban való létének, hanem maga az a szerep, amelyet az összfolyamat mozzanataként betölt. Ha leszűkítik elvont igenlésre vagy tagadásra, éppenséggel konkrétan létező mibenlétét hamisítják meg. Mert ne feledjük: az igenlés és a tagadás kifejezései, amelyek valóban logikai összefüggésekben a mindenkori kijelentések valóságos létét testesítik meg, ezen a területen csupán egyszerű, olykor csak érzelemszerű, nyelvi kifejezések, amelyek megmutathatnak ugyan valamit, akár valami fontosat is az illető döntés megismerési alapjából, de a logikailag szükségszerű egyértelműség értelmében, ami bennünket pillanatnyilag foglalkoztat, egyszerűen jelentéktelenek, sőt felcserélhetőek. Ha azt mondom: „Nem akarok lopni", akkor ez ugyanazt jelenti, mintha azt mondanám: „Engedelmeskedni akarok az érvényben lévő törvényeknek." A tagadás nyelvi (gondolati) formája tehát

semmilyen összefüggésben nincs az alternatív döntés aktusával; sem logikailag, sem pedig létszerűen. Minden alternatív döntést ki lehet fejezni igenlő, vagy tagadó formában, anélkül hogy tartalmát lényegesen megváltoztatnánk. Amilyen jellemzőek szoktak tehát lenni az „igen" és a „nem" érzelmi színezetei a mindennapi élet közvetlenségében, éppolyan kevéssé függ valamely kijelentés gyakorlati értelme az igenlő vagy tagadó kifejezésmódtól. Ezáltal az igenlés és a tagadás ellentétpárja valóságos, ellentétes meghatározásból gyakran csupán érzelmi típusú állásfoglalások metaforájává válik. Ennek felel meg az is, hogy míg a logikai „igen" és „nem" rendkívül pontosan meghatározott egyértelműséggel rendelkezik, addig itt minden esetben az érzelmi árnyalatok áttekinthetetlenül széles skálája jön létre, az igenlésen belül, mondjuk, a tűréstől a lelkesedésig, a tagadásban az idegenkedéstől, amely gyakran a közömbösséget súrolja, a megsemmisíteni-akarásig. És ez semmi esetre sem pusztán a mindennapi élet nyelvi kifejezésmódjának pontatlansága. Ellenkezőleg. Az esetek többségében az ilyen „metaforák" árnyalatai döntik el, bekövetkeznek-e, és ha igen, hogyan következnek be a gyakorlat mindenkori alternatív döntései.

Hegel előtt semmiképp sem maradt teljesen rejtve a jelenségnek ez a természete. Amikor a *Jogfilozófiá*-ban például úgy jellemzi a büntetést, mint a tagadás tagadásának megvalósulását, akkor a bűnöző „semmisségé"-ből indul ki. „A Semmis az, hogy a jogot mint jogot megszüntetik." Ezért „a bűnöző tette nem Első, pozitív tett, amelyhez a büntetés úgy járul mint tagadás, hanem negatív tett, úgyhogy a büntetés csak a tagadás tagadása"[53]. Ami tehát semmis, az valójában, különösen, ha a jog és az állam abszolútságával állítják szembe, mint Hegel, a szigorúan jogi értelemben vett tagadás meghatározott – persze lényege szerint gyenge – formája. A társadalmi valóságban azonban a törvényellenes cselekvés semmiképp sem jelenti a törvény megszegésének reális, általános formáját. Marx például a következőképpen jellemzi a tőkés viszonyát saját társadalmának törvényeihez: „A burzsoá úgy viszonyul rendszerének intézményeihez, mint a zsidó a törvényhez; kijátssza őket, valahányszor csak teheti, minden egyes esetben, de azt akarja, hogy mindenki más betartsa."[54] Mármost ez igenlése

vagy tagadása-e a fennálló törvényeknek? Mindenesetre a kapitalizmusban bizonyára megfelel a társadalmi lét átlagának. A semmisség megállapításából a gyakorlatban többnyire az következik, hogy közömbösen figyelmen kívül hagyják a törvényszegést, és semmiképp sem azok a reagálások szükségszerűek, amelyeket Hegel leír. (Még jogi területen is: minima non curat praeter.) Az tehát, hogy a büntetést mint a bűnre való reakciót valóban meg lehet-e magyarázni ezen a módon, még azután is teljes sötétségben marad, hogy Hegel ezt mint a tagadás tagadását vezeti le.

A dolog természeténél fogva még kirívóbban jelentkezik ugyanez magában a *Logiká*-ban, ahol éppen a tagadás tagadása hivatott betölteni annak az ontológiai-logikai csodarendszernek a szerepét, aminek a segítségével a meghatározás-nélküli létből, amely tehát valójában egyáltalán nem is lét (magánál Hegelnél: lét = semmi) elő kell varázsolni a tökéletesen meghatározott-kifejlett, valódi létet. Ha méltányoljuk Hegel idealista, a létet szakadatlanul logizáló felfogását, akkor ez kétségtelenül lenyűgöző rendszerelképzelés. De magából a dologból az következik, hogy konkrét bizonyítási eljárásainak semmiféle meggyőzőerejük nem lehet. Így például Hegel a következőket fejti ki, mint a levezetés útjának fontos állomását: „A Valami az első tagadás tagadása." De amikor ki kell mutatnia, hogy itt nem egyszerűen az „omnis determinatio est negatió"-ról van szó, hanem – valóban, ezen reálisan folyamatszerűen túllépve – a tagadás tagadásáról, akkor Hegel arra kényszerül, hogy a még rendkívül elvont, kevéssé tartalmas „valami" levezetésekor bizonyítékként felhozza már a meghatározott létnek azokat a konkrétabb formáit, amelyek ezen az úton csak „később" „fejlődnek ki" ebből. „A meghatározott lét, az élet, a gondolkodás lényegében *meghatározott létező, élő, gondolkodó* (énként) stb. határozza meg magát. Ez a meghatározás rendkívüli fontosságú, nehogy a meghatározott létnél, az életnél, a gondolkodásnál stb. és ne is az istenségnél (isten helyett) mint általánosságoknál maradjunk."[55] Annak érdekében tehát, hogy megmagyarázhassa azt a folyamatot, ahogyan az elvonatkoztatásként még nem létezőből dialektikusan kifejlődnek az egyes létmódok, magát a folyamatot hozza fel önmaga „bizonyítékaként", noha még egyáltalán nincs levezetve. „A negatív negatívja mint *Valami* csak

a szubjektum kezdete; – önmagában-léte, először egészen meghatározatlanul. Továbbá mostmár meghatározza magát mint magáértvalóan-létező és azonnal, amíg a fogalomban szert nem tesz a szubjektum konkrét intenzitására. Egyedül ezeknek a meghatározásoknak az alapja az önmagukkal való negatív egység. Ezzel kapcsolatban azonban meg kell különböztetni a tagadást mint *elsőt*, mint egyáltalában vett tagadást a másodiktól, a tagadás tagadásától, ami a konkrét, *abszolút* negativitás, éppen úgy, ahogyan az első ezzel szemben csupán az *elvont* negativitás."[56] Világosan megmutatkozik itt a hegeli filozófia kettőssége. Zsenialitása, hogy a tárgyiasság világát olyan folyamatnak próbálja felfogni, amelyben a magasabb formák (minthogy a folyamat irreverzibilis) szükségképpen fejlődnek ki az alacsonyabbakból, nem pedig kezdettől fogva adottak. Mivel azonban ennek a genezisnek a folyamatát lényegében olyan levezetésnek tekinti, amelyben a konkrét logikai úton következik az elvontból, figyelmen kívül kell hagynia az előrehaladó lét valódi fejlődési kategóriáit, ezzel szükségszerűen feje tetejére állítja a fejlődést és azt a mindig csak post festum megjelenő levezetést, amelyben a konkrét logikailag következik az elvontból, úgy kezeli, mint magát a folyamatot. Hegel eközben nem veszi észre, hogy az elvontat még logikailag is csak a konkrétból lehet kibontani és nem fordítva, mint ő teszi. Érthető, hogy ilymódon – Spinozát „dialektikussá" téve – a tagadás tagadásának mint a fejlődés motorjának a gondolatához jut el. De épp enynyire érthető az is, hogy ez a módszer egészében és részleteiben egyaránt szükségszerűen kudarcra vezetett.

Az már kevésbé érthető, hogy Engels, aki általában olyan világosan lát és a realitásokra épít, itt nem gyakorol elvileg megsemmisítő kritikát Hegelen, hanem megelégszik a tagadás tagadásának mint idealista konstrukciónak a materialista „talpra állításával", vagyis kimutatja, „hogy a tagadás tagadása a szerves világ mindkét birodalmában *valóban előfordul*". Bizonyíték erre az árpaszem: „. . . ha egy ilyen árpaszem megtalálja a számára normális feltételeket, ha kedvező talajra hull, akkor a meleg és a nedvesség hatására sajátos változáson megy keresztül: kicsírázik; az árpaszem mint olyan megszűnik, a tagadás tárgya lesz, helyébe a belőle keletkezett növény lép, az árpaszem tagadása."[57] Az, amit Engels

itt jellemez, normális fejlődés a szerves lét területén, ahol a legkülönbözőbb módokon, mint reprodukciós folyamatuk mozzanatai, előfordulhat a tárgyak sokféle alakváltozása, többnyire fokozatosan, egyes esetekben pedig gyors formaváltozásként. De magában a létben hol van mindemellett valamilyen tagadás (hát még a tagadás tagadása)? Még ha a legnagyobb engedményeket teszszük is annak a próbálkozásnak, amelyik át szeretné vinni a logikai tagadást a lét átalakulási folyamataira, még akkor is legfeljebb a halált lehetne úgy értelmezni mint az organizmus valamenynyi reprodukciós folyamatának lezárását, mint az élet tagadását, hiszen itt megszűnik az egész komplexus működése, és ezzel egyidejűleg valamennyi anyagi alkotórésze inkább a szervetlen természet anyagává stb. válik. Semmilyen ésszerű ok nem magyarázza, hogy a normális reprodukciós folyamat ilyen jellegű formaváltozásait (mint pl. a levelek elhervadását és lehullását ősszel, újjáébredésüket tavasszal) úgy fogják fel, mint valaminek a tagadását, vagy a tagadás tagadását. Ezt a kétoldalú sémát csak egészen kivételesen meghatározott esetben igazolja a reprodukciós folyamat. Az emlősállatok születése még analógiás úton sem hasonlítható ehhez. Amikor pedig Engels a lepkékre hivatkozik, hogy szemléltesse ezt az „általános törvényszerűség"-et, kénytelen hozzátenni: „Azzal, hogy más növényeknél és állatoknál ez a folyamat nem ilyen egyszerűen intéződik el, hogy ezek nemcsak egyszer, hanem többször hoznak létre magvakat, tojásokat vagy kölyköket mielőtt elhalnak, ezzel itt még nem törődünk; itt csak azt kell kimutatnunk, hogy a tagadás tagadása a szerves világ mindkét birodalmában *valóban előfordul.*"[58] De ezzel éppen a tagadás tagadásának állítólagos törvényszerű struktúráját rombolja le és utasítja el. Ha elfogadjuk a reprodukciós folyamatban az általános formaváltozást, akkor az egyes változások számát közömbösnek vehetjük; hacsak nem a tagadás tagadásának kell ezekben megvalósulnia. Ha azonban a lepkék reprodukciójának reális folyamatát vesszük szemügyre, akkor nem arról van szó az új lepkék létrejötte során, hogy a tojás először tagad, azután pedig tagadtatik, hanem a: tojás–hernyó–báb–lepke sorról, vagyis nem a tagadásról, hanem a tagadás tagadásának tagadásáról. Ha a hegeli sémát a természetre alkalmazzuk, eljárásunkat a tények önnön karikatúrájukká változ-

tatják át. Ez a feltételezés annál is feleslegesebb, minthogy a kontinuitás és diszkontinuitás összehangolt kategóriapárja alapján (erre később részletesen kitérünk) a folyamat könnyen érthető lesz.

Az egyéb példákban sem sokkal jobb a helyzet. Nem szükséges szakembernek lenni a matematika módszertanában ahhoz, hogy megkérdőjelezzük azt az állítást, amely szerint a mínusz „a" a plusz „a" tagadása. Vagy vegyük például a negativitás rendkívül gyakori és módszertanilag rendkívül fontos és gyümölcsöző alkalmazását a koordinátarendszerben. A plusz itt éppannyira nem igenlés, ahogy a mínusz nem tagadás. Az eljárás és az eredmény lényegén a legkevésbé sem változtat, ha felcseréljük a + és — jelet, hiszen annyira nincs önmagukban „pozitív" vagy „negatív" tartalmuk, ami persze nem változtat azon, hogy mint viszonyok jelölései használhatók. Továbbá: Engels számára a tagadás tagadásának foganatosítása a mínusz „a" szorozva mínusz „a"-val, aminek az eredménye plusz a^2, s ezzel állítólag a tagadás tagadása. A példa matematikailag teljesen helyes, de még csak halvány utalást sem tartalmaz a lét bármilyen tetszőleges kérdésére; hiszen mi indokolja, hogy éppen a szorzásban, nem pedig az összeadásban jut kifejezésre a mínusz „a" és a plusz „a" egymást-tagadásának a „tagadása"? A szorzás mindössze egy tisztán formálisan felhasználhatónak látszó analógiát mutat, és kizárólag ennek köszönheti kivételes helyét.

Még magának Engelsnek a figyelmét sem kerülhette el, milyen problémákra vezet, ha a lét minden területére és folyamatára alkalmazzák ezt a sémát. Csaknem önironikusan jegyzi meg a problémakomplexus lezárásakor, hogy egyáltalán nem mond semmit a mindenkori „különös fejlődési folyamatról", amelyet példaként hoz fel: „Amikor mindezekről a folyamatokról azt mondom, hogy a tagadás tagadásai, akkor valamennyit ez alatt az egyetlen mozgási törvény alatt foglalom össze, és éppen ezért figyelmen kívül hagyom minden egyes sajátos folyamat különösségeit."[59] De ez a kritikailag helyes megszorítás rámutat az egész konstrukció módszertani gyengeségére. Ha ugyanis valamilyen adott absztrakciót reális folyamatok általánosításából nyertek, akkor – bár bizonyos általános kifejtésekben a különös elem a látótéren kívül eshet –, de a rá való emlékezés sohasem vezethet groteszk képtelenségek-

hez. Mondjuk a *Kommunista Kiáltvány*-ban az az általános kijelentés, hogy „minden eddigi társadalom története osztályharcok története", olyan elvonatkoztatás, amelyet a reális folyamatból merítettek, az általánosítás valódi értelmében. Persze a szerzők kezdettől fogva a folyamat meghatározott szakaszára korlátozták érvényességét, érzékeltetve ezáltal azt, hogy a jövő (a kommunizmus) érvénytelenítheti ezt az általánosítást. Engels pedig 1890-ben maga is tovább pontosította és létszerűen tovább korlátozta ennek az általánosításnak az érvényességi körét, amennyiben rámutatott reális kezdetére az emberi nem valóságos történetében. Amikor tehát ebből az általánosításból kiindulva azt állítjuk, hogy a Spartacus-lázadás, Thomas Münzer felkelése, az eredeti tőkefelhalmozás, a gépromboló mozgalom, a Párizsi Kommün osztályharcok voltak, akkor jóllehet nem vagyunk kötelesek mindig konkrétan belebocsátkozni különös vonásaikba, ha azonban valamilyen okból ezt mégis megtesszük, ettől még az általánosításról nem derül ki semmiféle abszurditás.

Engels azonban éppen ettől tart fent idézett megjegyzéseiben. Csak ki kell mondani, és máris meglátszik, milyen abszurd, hogy az árpa fejlődése éppúgy a tagadás tagadásának folyamata, mint az integrálszámítás. Más a helyzet azokban az általánosításokban, amelyeket magából a létből nyertek. Az osztályharc, mint Marx mondani szokta, „ésszerű" absztrakció. Ha a Spartacus-lázadást és az eredeti tőkefelhalmozást mostmár az osztályharc általános fogalma alatt foglalom össze, akkor kénytelen vagyok ugyan eltekinteni rendkívül sok konkrét különösségtől, de épp azokkal a különös létmeghatározásokkal rendelkezik mindkét folyamat, amelyek ezt az általánosítást jogossá teszik. Ha ugyanezt teszem az árpaszemmel és az integrálszámítással, akkor egyértelmű abszurditás derül ki, még Engels szerint is. Nem mondhatjuk: a tagadás tagadásának esetében a törvényszerűség magasabb, általánosabb formájáról van szó. Ez sem igaz. Hiszen anélkül hogy akár csak súrolnám az abszurditás területét, nyugodtan állíthatom: a geológia éppolyan világosan tanúsítja a természeti folyamatok irreverzibilitását, mint Franciaország története a történelmi folyamatokét. A két jelenségcsoport konkrét és különös mozzanatainak itt sincs egymáshoz semmi köze; de maga a folyamat irreverzibilitása

itt is és ott is a mindenkori különösségek reális alapját képezi. Amikor azonban a tagadás tagadásának „törvényét" az árpaszemre és az integrálszámításra alkalmazzuk, akkor ez – ahogyan maga Engels is helyesen érzi – nem lehetséges anélkül, hogy az abszurditások területére ne csúsznánk, minthogy éppenséggel ezt az „általános törvényt" nem magából a lét fejlődéseiből merítettük, hanem „kívülről", egészen más területekről kiindulva, önkényesen alkalmaztuk minden tetszés szerinti létre.

Ebből látszik, mennyire döntő fontosságú a logikai, ismeretelméleti, módszertani stb. gondolat-konstrukciók ontológiai bírálata. Hegel éppen azért, mert maga is általánosan logizálta a lét problémáit, elmulasztotta ezt olyan okok miatt, amelyek saját rendszerfelépítésének megalapozásából és elmélyítéséből fakadnak. Minthogy pedig Engels nem hatolt Hegel-bírálatában valóban radikálisan a gyökerekig, ahogyan ezt Marx már tevékenysége legelején tette, ezért nemcsak elmulasztotta a létösszefüggések logizálásának szükséges kritikáját, de még arra a szükségképpen hiábavaló kísérletre is vállalkozott, hogy a természet, a társadalom és a filozófia területéről vett példákkal elfogadhatóvá tegye a hegeli konstrukciót. Történelmi szempontból érthető, hogy a fejlődés valamennyi összefüggésének filozófiai összefoglalása egy olyan korban, amelyben a marxi munkásmozgalom a polgári világ bornírt és lélektelen empirizmusával és eklekticizmusával állt szemben, sokakra még a tagadás tagadásának tana is lenyűgöző erővel hatott, mert a szocialista problémamegoldások elkerülhetetlenségének világtörténelmi, sőt egyetemes filozófiai összefoglalását látták benne. Úgy véljük, ma már nem kell feltétlenül közelebbről megvizsgálnunk Engels tévedésének konkrét forrásait. Jellemző, hogy a forradalmi munkásmozgalom történelmi szembesülése a valódi forradalommal, ellenségnél és barátnál egyaránt kioltott minden ilyen lenyűgöző hatást. Jellemző például, hogy Lenin, amikor az első imperialista háború kitörése lehetőséget nyújtott neki a svájci emigrációban Hegel *Logiká*-jának tanulmányozására, papírra vetette a dialektika lényegi mozzanatainak vázlatszerű tervezetét. A tagadás tagadása itt, azzal a középponti hellyel ellentétben, amelyet Engels jelentős műveiben betölt, nem a dialektika három alapvető meghatározásának egyike, hanem mindössze a

dialektika „elemei" között szerepel, a 16 pont között a 14. helyen, a következő tartalommal: „látszólagos visszatérés a régihez (a tagadás tagadása)."[60] Láthatóan Lenin kizárólag ahhoz a Marx-passzushoz kapcsolódik, amelyet idéztünk, és teljességgel hallgat az *Anti-Dühring* – általa már igen jól ismert – fejtegetéseiről. Így hát ennek az „elemnek" a jelentősége arra a konkrét fejlődési sajátosságra szorítkozik, amelyet Marx írt le. A tétel filozófiai általánosításának számbavételéről egyáltalán nincs szó. Ez azt is mutatja, mint ezt a marxizmus későbbi fejlődése is bizonyítja, hogy a hegeli dialektikának ez a kritikátlan kifejtése messzemenően elveszítette aktuális hatását. Mi azért foglalkoztunk mégis viszonylag behatóan ezzel, mivel a kategóriák konkrétabb kifejtése a marxi, lényegében ontológia jellegű dialektikában – tisztán elméleti megfontolásból – megkövetelte, hogy a kritika a hegeli dialektika alapkérdéseire, valamint a marxizmusra gyakorolt hatására nyúljon vissza.

4.

Az eddigiek során tárgyalt kérdések megközelítő magyarázata teremti meg csupán az alapot arra, hogy valamivel pontosabban világítsuk meg azt az új elemet, amely a marxi ontológia kategória-problémáiban jelentkezik. Azokból az alapvető ontológiai megállapításokból kell kiindulnunk, amelyeket már eddig is gyakran idéztünk. Elsősorban abból, hogy a létet csak akkor lehet létnek tekinteni, ha minden szempontból objektíve meghatározott. A meghatározás nélküli lét pusztán gondolati termék; elvonatkoztatás mindazoktól a meghatározásoktól, amelyeknek totalitása a létet egyáltalában létté teszi. Egy adott létező gondolati, vagy mindenekelőtt gyakorlati elsajátítása szempontjából bizonyos körülmények között konkrét esetekben hasznos, sőt néha elkerülhetetlen, hogy eltekintsünk a lét némelyik meghatározásától. De az ilyen elvonatkoztató műveletek során sohasem szabad megfeledkezni arról, hogy csupán ez semmiképp sem változtatja meg a szóbanforgó létet. Ha például a háború következményeinek megítélésekor absztrakt módon eltekintek az áldozatok korától, nemétől stb., hogy áttekintést kapjak összességükről, létszerűen egyetlen konkrét meghatározást sem szüntettem meg. Amikor meghatározott kísérleteknél lehetségessé, sőt szükségessé válik bizonyos létmeghatározások technikai kiiktatása is (szabadesés légüres térben), akkor ez az absztrakt kiiktatás természetesen létszerűen játszódik le, és a szóbanforgó tudomány ezt – mint konkrét létmeghatározást – ismét bevezetheti. Ez azonban semmilyen vonatkozásban nem érinti a most vázolt problémát: reális meghatározások nélkül a lét sohasem létező, pusztán gondolati képződmény.

Ha pedig semmibe veszik ezeket az alapvető összefüggéseket, akkor ez – mint Hegelnél – a legnagyobb zűrzavarra vezet.

Ezzel szorosan összefügg Marx másik, általunk szintén gyakran idézett megállapítása, miszerint a kategóriák a meghatározott lét formái, létezésmeghatározások. Itt ismét látható a radikális ellentét valamennyi idealista ismeretelmélettel szemben, amely azt gondolja, hogy a kategóriák a lét természetéről, elsősorban éppen konkrét meghatározásairól való gondolkozásunk termékei. Közvetlenül valóban azok is, amennyiben gondolatilag reprodukálják azt, ami a lét mozgásfolyamatában magábanvalóan, vagyis mint magának a létnek a mozzanata, létezik és hat. Kategória és lét viszonyának ez a megfordítása, általános jelentőségét tekintve, vonatkozik (a legtágabb értelemben vett) környezetünkhöz való egész gyakorlati viszonyulásunkra (ahogyan az itt következő fejtegetésekből majd kiderül), hiszen minden teleológiai tételezés feltételezi egy meghatározott (kategoriálisan meghatározott) létező ismeretét. Később, amikor a munkáról lesz szó, ezt részletesen is látni fogjuk. Most tehát az a kérdés merül fel, vajon ezek a meghatározások valóban csupán megismerésünk termékei, amelyeket a mindenkori létre „alkalmazunk", vagy pedig már magában a létben objektíve teljesen jelen vannak, és a gondolati folyamat csupán a lehető legmegfelelőbben reprodukálja őket. Annál is fontosabb ebben a kérdésben tisztán látnunk, mert a gyakorlat különböző formáiban és az ennek megfelelő gondolkodásban szükségképpen felismerünk és alkalmazunk olyan eljárási módokat, melyeknek alapjai nem maguk a magábanvalóan létező meghatározások (vagy ha igen, akkor bizonyos körülmények által többé-kevésbé messzemenően módosított formában), hanem a megvalósítás éppen adott feltételeiből adódó sajátos követelmények. A puszta ismeretelmélet alapján, különösen pedig egy sajátos szakterület módszertanának alapján ezek a technikai eljárásmódok nehezen különíthetők el a magábanvalóan létező meghatározásoktól. Kizárólag az ontológiai kritika tárhatja fel a lét valódi mibenlétét. Csak a most következő fejtegetések végén méltathatjuk némiképpen megfelelően azokat a rendkívül messzemenő következményeket, amelyeket ezek az eljárások a szaktudományok és a filozófia kapcsolatában idéznek elő. Eddigi elemzéseink során gyakran hangsúlyoztuk

e probléma harmadik lényeges mozzanatát is; nevezetesen azt a fokozatosan kialakult felismerést, hogy a világot nem dualista módon, „dolgok" és „anyagtalan energiák" formájában kell felfogni, hanem mint olyan komplexusokat, amelyek belső kölcsönös kapcsolataikban és mozgásuk dialektikájában egyaránt irreverzibilis (tehát történeti) folyamatokat váltanak ki.

Ha mostmár azokhoz az ontológiai következményekhez fordulunk, amelyek magának a létnek ebből a sajátszerűségéből adódnak, akkor azonnal lényegesen új kategóriaproblémákba, pontosabban: a kategóriák egymás közötti lényegesen új kapcsolataiba ütközünk. A világ összefüggései önmagukban, de különösen a gyakorlat számára olyannyira közvetlenül nyilvánvaló módon adottak, hogy elkerülhetetlennek tűnik a kategóriák összehangolásának, besorolásának problémája, összetartozó csoportok és ezekből kiindulva akár egész rendszerek tételezése. Minél közvetlenebbül kötődnek bizonyos kategoriális összefüggések magához a gyakorlathoz, annál erősebben hat sajátos dialektikájuk az ilyen rendszerezési törekvésekben; gondoljunk például az úgynevezett modális kategóriákra, amelyeket – mondhatnánk: öröktől fogva – így kezeltek. Minthogy azonban ezekben az esetekben mindeddig túlnyomóan gondolati meghatározások értelmi szintéziseiről volt szó, gyakran ezek az absztrakt összefoglalások sem adnak adekvát képet a lét valódi kategoriális mibenlétéről.

Minthogy Hegel volt az egyetlen olyan gondolkodó, aki megingathatatlan logicista-idealista előítéletei ellenére a lét problémáját mint folyamatot próbálta megragadni, néha szükségszerűen felmerülnek nála a kategóriák összefüggései, amelyekben – túlnyomóan logicista szemléletmódja dacára – kifejezésre jutnak a lét reális viszonyainak megsejtései. Az előzőekben foglalkoztunk már azzal a – kezdettől fogva kudarcra ítélt – kísérletével, hogy a meghatározás nélküli létből logikai eszközökkel, de egyúttal mégis létszerűen kifejlessze a lét meghatározásait. Bármennyire jogtalan eszközökkel is, de Hegel eközben mégiscsak eljutott valamilyen konkrét meghatározásokkal rendelkező léthez. Az, hogy a létnek ezt a „fokát" később lényegnek nevezi, nem változtat a dolgon; utóvégre mégiscsak olyan létre gondol, amelyet meghatározások jellemeznek. Tárgyilag az sem mérvadó, hogy a kategóriát ezen a

fokon reflexiós meghatározásnak nevezi; a dolog lényege szerint itt mindennek ellenére kategóriákról, egymás közötti kapcsolataikról, és ama léthez való viszonyukról van szó, amelynek végső soron meghatározásai voltak és azok is maradnak. Hegel ezzel kapcsolatban a leghatározottabban elhatárolja magát Kant szubjektív idealizmusától. Abból, hogy a kategóriák megilletik a gondolkodást mint ilyent, nem következik, „hogy a *kategóriákat* csak a *miéinknek* (szubjektívaknak) kell tekinteni". Bevezető észrevételei viszont arról tanúskodnak, hogy mindez nem az idealizmus valódi meghaladása, csupán objektív idealizmus. A szubjektivizmussal vitatkozva a következőket mondja: „Annyi azonban helyes, hogy a kategóriákat a közvetlen érzet nem tartalmazza."[61] Hiszen amennyiben a kategóriák valóban a meghatározott lét formái, létezésmeghatározások, akkor éppígylétüknek még a környezetre való legkezdetlegesebb reakcióikban is, maguknak a dolgoknak a kölcsönös kapcsolatában, és először igazán a legprimitívebb gyakorlatban érvényesülnie kell. Ezzel természetesen nem tagadjuk, hogy amikor tudatossá válnak, a gyakorlatban és az elméletben tételeződnek, akkor ez jelentős túllépés a puszta közvetlenségen. Egyetlen élőlény sem tudná azonban reprodukciós folyamatát végrehajtani, ha nem reagálna reális és a valóságnak viszonylag megfelelő formában a létnek ezekre a meghatározásaira. Már a törvényszerűség tárgyalásakor rámutattunk erre a szükségszerűségre. Amikor tehát Molière megmutatja, hogy „bourgois gentilhomme"-ja egész életében prózában beszélt, anélkül hogy ennek tudatában lett volna, akkor ebben a vígjátéki replikában adekvátabban jelenik meg a kategóriák lényege, mint ahogyan Hegel képes volt a fentiekben megragadni ezt, jóllehet a próza csupán a lét egyik reprodukciós formája, nem pedig létmód.

Hegel itt minden korlátja ellenére messzemenően világosan látja a kategóriák egyik döntő sajátosságát, azt ugyanis, hogy a kategóriák csak mint előrehaladó komplexusok létformái fordulhatnak elő, nem pedig elszigetelten, bizonyos mértékig önmagukra támaszkodó létezőkként. Magának a dolognak a segítségével határozzák meg egymást, mint olyan elszakíthatatlanul összehangolt formák, amelyek kötődnek egymáshoz, és kifejezésre juttatják létalapjuk komplex jellegét. Ugyanakkor az elszigetelt dologszerű-

ségtől a lét komplex természetébe való átmenet, amely még egyáltalában nem világos, bizonyos szempontból még tudattalan, kiváltja azt a sokszor szintén világosan megmutatkozó sejtést, hogy ezek a komplexusok folyamatszerűek. Elméletileg ez abban jut kifejezésre, hogy az ilymódon fellépő kategóriák úgy is, mint kategóriák, nem valamilyen változatlan létet testesítenek meg, hanem a létfolyamatok átalakulásaival együtt maguk is – éppen mint kategóriák – szükségképpen alá vannak vetve lényeges változásoknak, mégpedig pontosan a kategorialitás síkján. Vegyük példának, hogy a Hegel által vizsgált eseteknél maradjunk és az ő leírását kövessük, a formát mint kategóriát. A forma úgy jelentkezik mint a tulajdonképpeni lényeg létszerű differenciálódásának mozzanata. A későbbiek során minden egyes létező kétoldalú, összehangolt meghatározásává konkretizálódik mint kategóriapár: forma – anyag. Ez valamennyi folyamatosan előrehaladó komplexus megbonthatatlan és feloldhatatlan kölcsönös meghatározottsága: „*Az anyagnak tehát meg kell formálódnia,* a formának pedig *anyagivá* kell válnia, hogy megadja az anyagnak az önmagával való azonosságot, vagy a fennállást."[62] Hegel szerint ezt az összetartozást nem lehet elég mélyen felfogni: „Ez, ami úgy jelenik meg, mint a *forma tevékenysége,* továbbá éppannyira magának az *anyagnak a saját mozgása.*"[63] A fejlődési folyamat halad előre, maguk a komplexusok azonban fennmaradnak, persze a meghatározottságnak nem ugyanazon a fokán; inkább azt mondhatnánk: kialakul a forma és a tartalom további és magasabbrendű viszonya, amelyben a tartalom csak úgy jöhet létre, mint a korábbi viszony, a forma és az anyag viszonyának megújulása; ezzel a komplexussal a forma mostmár korrelatív viszonyban áll.[64] Mindezzel egyelőre megmaradtunk a természet körzetében. Hegel itt egyáltalában nem tér ki azoknak a formáknak a sajátosságára, amelyek (a munkában, a gyakorlatban) tudatosan-teleologikusan tételeződnek, jóllehet éppen az, amit forma és tartalom viszonyának nevezett, mint új tartalom ugyancsak korrelatív módon viszonyul ehhez a tételező és tételezett formához, mégpedig nemcsak a munkában és a mindennapi gyakorlatban, hanem az emberiség legmagasabbrendű életmegnyilvánulásaiban is (gondolkodás, művészet, etika). De ma-

gukban a hegeli kezdeményezésekben előrevetítődik – mindenekelőtt módszertanilag – önmaguk továbbfejlesztése.

Az egész és a részek kategoriális viszonyának jelentését Hegelnek szintén sikerül itt meghatároznia. A lét komplex jellege éppolyan plasztikusan jelenik meg, mint az előbbi esetben. Hegel abból indul ki, hogy a két dolog kölcsönösen feltételezi egymást, és a következőkben foglalja össze a folyamatosan előrehaladó komplexusoknak ezt a kategoriális oldalát: „Amennyiben így a viszony mindkét oldala olymódon tételezett, hogy egymást kölcsönösen feltételezik, annyiban mindegyik önmagával közvetlenül önálló, de önállóságukat éppannyira a másik közvetíti vagy tételezi."[65] Ezáltal a kategóriatanból eltűnik mindennemű hivatkozás valamilyen önmagában egységes, homogén „dologiság"-ra. A mindenkori egésznek az az egysége, amely így jön létre, *„eltérő különféleségek* egysége". Az, hogy valami ennek a része, abból adódik, hogy miként vonatkoznak egymásra a heterogén különféleségnek ezek a mozzanatai.[66] Ez implicite jelzi már a komplexusok rendkívüli relativitását önálló létezésük, illetve új komplexusokra történő szétesésük vonatkozásában, noha magánál Hegelnél még csak távolról, és erős logicista elvonatkoztatásokkal van jelen. Eközben az a mozzanat, amely eddig részként szerepelt, mint egész kapcsolatot teremthet más komplexusokkal; ami egész volt, mint rész beilleszkedhet valamilyen átfogóbb komplexus kölcsönös kapcsolatába stb. Ha Hegel nem is viszi ezt következetesen végig, de minderre mégis gondol valamiképpen, ami kiderül abból, hogy az egyik létmódnak a másikba való átmenetében már világosan látja az egész és a részek viszonyának forma- és struktúraváltozását. Így például kiemeli, hogy az organizmusnak mint egésznek a „részei" egészen máshogy viszonyulnak egymáshoz, mint a rész és az egész a szervetlen természetben, mert ezek a részek „csupán egységükben" azok, amik, és „semmiképp sem közömbösek ezzel ez egységgel szemben". Hegel itt még azt a minőségi különbséget is viszonylag világosan látja, ami a lét viszonyai és az ezekből merített megismerés között áll fenn, amennyiben megjegyzi, hogy a puszta részviszony csupán egy adott létmód tudományos feldolgozóinak szemében – itt viszont szükségszerűen – jelenik meg. Sőt, Hegel azt is felismeri, hogy a társadalmi lét területén (amit „szellemi világ"-

nak nevez) szükségképpen megint belső minőségi változás jön létre ezen a kategoriális viszonyon belül.[67]

Hegel tisztánlátása persze semmi esetre sem csupán véletlen, hiszen az a belső fejlődés, melynek során a lét a tárgyiasság egyre bonyolultabb és értékesebb felépítési formái felé halad, végülis éppúgy hozzátartozik dinamikus-történeti rendszerfelépítésének alapvető vezérelveihez, mint az ontológiai tényállások állandó, csak ritkán hiányzó logizálása, ami eredeti jelentős elképzelését, mint láttuk és még látni fogjuk, gyakran filozófiai zsákutcákba vezeti.

Leginkább megmutatkozik ez akkor, amikor a kontinuitást és diszkontinuitást tárgyalja, azt a kategóriapárt, amely egész világkoncepciója szempontjából oly döntő jelentőségű. Ha (a szó legtágabb értelmében vett) világtörténelmet a létszerűen leginkább megfelelő kifejezésnek tekintjük azoknak az egyetemes folyamatoknak az egysége és szintézise számára, amelyekben – amennyire ez lehetséges – mint lét megismerhető lesz előttünk múlt és jövő, akkor kétségkívül a kontinuitás és a diszkontinuitás az a kategóriapár, amely dialektikus összetartozásában és egyúttal ellentmondásosságában, a legközvetlenebb és a legvilágosabb formában jellemzi ennek a folyamatnak a mibenlétét. Minthogy pedig a komplexusok, amelyek irreverzibilis folyamatos előrehaladásukban nyilvánítják ki kölcsönös kapcsolataikat, önmagukban véve – mint tudjuk – heterogén összetételek, magától értetődő, hogy maguk a folyamatok sem képesek homogén egyneműséget mutatni. Az egyik döntő mozzanat, amelyben kifejezésre jut a heterogén alkotórészeknek és részfolyamatoknak ez a kölcsönhatása, éppen az, amit nagy általánosságban diszkontinuitásnak szoktunk nevezni. De ez sohasem küszöbölheti ki teljesen a kontinuitás mozzanatát; ez a két kategória egymáshoz képest mindig viszonylagos: nincs kontinuum a diszkontinuitás mozzanatai nélkül, és a diszkontinuitás egyetlen mozzanata sem szakítja meg teljes egyértelműséggel a kontinuitást. Éppen ezért többnyire a nemi folyamatok is túlnyomóan kontinuus formákban zajlanak; mondjuk a lepkék megtermékenyítési folyamatából szintén lepkék lesznek. Éppen ennyiben lehet csak szó fajfejlődésről, amely mint totalitás végső soron szükségszerűen valamilyen kontinuitás. Az viszont, hogy ez a folyamat

– ugyancsak normális módon – a tojás–hernyó–báb utat járja be, ez ugyanebből a szempontból világos diszkontinuitásról tanúskodik, hiszen ezeknek a szakaszoknak a megtestesülései, amelyek egymástól rendkívüli mértékben eltérnek, éppúgy a faj önreprodukciójának alkotórészei, mint ahogyan ezeknek a különböző szakaszoknak folyamatosan fel kell váltaniuk egymást a megvalósulás útján. Ezt a példát azért hoztuk fel ismét, mert – mint láttuk – bizonyos szerepet játszott Hegelnek abban a kísérletében, hogy a tagadás tagadását mint természeti tényt mutassa ki.

Logiká-jában Hegel teljesen figyelmen kívül hagyta az irreverzibilis folyamatoknak ezt az alapvető tényét azért, hogy végülis logikai formákon világítsa meg az általa mindennek ellenére jól ismert tényeket. A feladat azonban az, hogy maguknak a folyamatoknak a menetében igazoljuk az ellentmondó folyamatoknak ezt a megbonthatatlan összetartozását. Hegel maga arra szorítkozik, hogy egyedül a mennyiség vonatkozásában vizsgálja ezeknek a meghatározásoknak az ellentmondásos összetartozását. Igaz ugyan, hogy elvont-alapvető meghatározásaiban ez az elemzés helyesen ábrázolja a helyzetet: „E két mozzanat mindegyike a másikat is tartalmazza, s ezért *nincs* sem pusztán folytonos, sem pusztán diszkrét mennyiség."[68] Bár Hegel ezt az ellentétet mint a vonzás és taszítás szintén összetartozó ellentétességének új megjelenési formáját említi, de alkalmazza az idő és a tér végtelen természetének antinómiáira is (ez jogos polémia Kant szubjektív idealizmusával szemben), fejtegetéseiből azonban minden utalás hiányzik arra vonatkozóan, hogy a diszkrét és folytonos jelleg ellentéte egyetemesen jelen van minden reális folyamatban, a folyamatok egészében éppúgy, mint részeiben, függetlenül attól, hogy ezek sohasem a mennyiség egyszerű megjelenési formái, bármilyen jelentős szerepet játszik is ez a meghatározás a folyamatok tárgyiságában. Ezáltal Hegel és mindenki, aki követi ebben, arra kényszerül, hogy a kontinuitás és a diszkontinuitás elemi általánosságú, együttesen működő ellentétét kiagyalt konstrukciókkal helyettesítse.

A vizsgálati terület leszűkítése Hegelnél visszavezet ahhoz a problémához, hogyan fejlődik a lét úgynevezett meghatározatlanságából egészen a meghatározások gazdag birodalmáig. Miután a lét Hegelnél csak a mennyiség bekapcsolódása révén válik való-

ban létté, kézenfekvő, hogy némileg közelebbről szemügyre vegyük a létnek mint komplexusok folyamatos előrehaladásának ezeket a középponti kategóriáit. Jogosultnak látszik az is, hogy megvizsgáljuk a kontinuitás és a diszkontinuitás ellentmondásos összetartozását egy rendkívül fontos kategória, a mennyiség területén. De ha ez a tendencia csak ezen a szinten jelenik meg először, akkor egyoldalúvá válik és eltorzítja az igaz tényeket. Emlékezzünk Hegelnek arra az általunk idézett kijelentésére, hogy a kategóriák bár semmiképp sem a gondolat puszta termékei valamilyen szubjektív idealista értelemben (mint Kant esetében), hanem elszakíthatatlanul összekapcsolódnak az objektív tárgyiassági formákkal, de az érzet fokán (ez Hegelnél annyit jelent, hogy a pusztán minőségi lét fokán, anélkül hogy „terminológiával" kifejeznék, a gondolkodó lények mindennapi életében) ennek ellenére még nem léphetnek fel igazi kategoriális meghatározottságukban.

Világosan látható itt a Marx–Hegel-ellentét, az, hogy Marx szakított Hegel logicista kezdeményezéseivel, amelyek egy új ontológia felé irányultak. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban, éppen azon a helyen, ahol a létet mint tárgyiasságot, vagyis mint meghatározásaival elválaszthatatlanul, egyidejűleg létezőt ábrázolja, részletesen kitér arra a kapcsolatra is, amely a gondolkodó lényeket összeköti a létnek ezzel a sajátosságával. Azt mondja: „Hogy az ember *testi*, természeti erejű, eleven, valóságos, érzéki, tárgyi lény, ez azt jelenti, hogy *valóságos, érzéki tárgyakkal* bír lényének, életnyilvánításának tárgyául, vagyis hogy csak valóságos, érzéki tárgyakon *nyilvánithatja* életét. Tárgyinak, természetesnek, érzékinek *lenni* és ugyanakkor tárggyal, természettel, érzékkel magán kívül bírni, vagy tárgynak, természetnek, érzéknek lenni egy harmadik számára: ez azonos."[69] Ez annyit jelent, hogy az irreverzibilis folyamatok kategoriális meghatározásai, ezek között természetesen a kontinuitás és a diszkontinuitás is, az emberekben már régóta – ténylegesen létformákat kifejlesztve és felszínre hozva – működtek, mielőtt a gondolkodás akár csak megsejthette volna kategória-jellegüket. Amikor az ember éhes, vagy pedig már, illetve még nem érez éhséget, akkor a kontinuitás és a diszkontinuitás ellentmondásos egysége jelentkezik rajta mint folyamatosan előrehaladó komplexuson. Ezeket az „érzeteket" lényegükben torzítják

el, ha túlságosan messzemenő ismeretelméleti absztrakciókon át pusztán „szubjektíveknek" tekintik őket. Ha az embert a környező világban nem vennék állandóan körül folyamatszerű tárgyiasság-komplexusok, hogy a velük való gyakorlati kölcsönhatás során képes legyen mindenkor csillapítani éhségét, akkor sohasem támadhatnának idealista filozófusok, akik ebben az összefüggésben tagadják a kategoriális jelleg hatékonyságát; az emberi nem már réges-régen kihalt volna, mielőtt ezek a gondolkodók megszülethettek volna. Eszerint a különböző tárgyiasságformáknak (vagyis köztük a kategóriáknak) a megmásíthatatlan adottsága szükségszerűen működésben volt, mielőtt még létrejöhettek volna a rájuk vonatkozó legszerényebb gondolkodói általánosítások. A kategóriák tudatossá-válásának szerepéről kialakított hegeli, idealista-logicista elképzelés félreismeri a kategóriáknak ezt a valódi előtörténetét, hogy ugyanis a létező komplexusok objektíve állandó, mindig dinamikus-folyamatszerű kölcsönös kapcsolata azonnal szükségszerűen szert tesz a tudatosság valamilyen formájára, ha valamelyik folyamatosan előrehaladó komplexus rendszeresen valamiféle tudatossággal hajtja végre – bármilyen alacsony fokon is – saját reprodukcióját. Minthogy pedig a kategóriák ezeknek a kölcsönös kapcsolatoknak objektív, létező mozzanatai, elkerülhetetlen, hogy valamilyen – akár tetszőlegesen kezdetleges – formában ez is befolyásolja a folyamatosan előrehaladó komplexusok tudatosságát, amennyiben a környezetre való reakcióiban kifejezésre jut. Ha ontológiailag helyesen akarjuk érteni ezt az összefüggést, tudnunk kell, hogy az ilyen visszavonatkoztatások nemcsak a kezdetleges emberi faj esetében elkerülhetetlenek, hanem az állatvilágban is. Amikor a nembeliség és a nem egyes példányainak objektív, létező elválaszthatatlanságáról volt szó, utaltunk a legelő tehénre. A tehén márcsak messzemenően primitívebb tudatösszefüggései miatt sem „tudhatja", mint valamiképp tudatos sejtést, a legminimálisabbat sem erről a kategoriális összefüggésről. Az éhség csillapítása, az élelem bekebelezése objektíve létszerűen mégsem volna keresztülvihető, ha nem tudná gyakorlatilag biztosan, hogy az egyes fűszálak, mint a fű nemébe tartozók, olyan tárgyak, amelyek ehetőnek bizonyultak.

Ilyen és ehhez hasonló tények persze régóta ismeretesek. Ezen

alig változtat valamit is, hogy e tényeket az „ösztön" terminusának segítségével gyakran egyszerűen kizárták az objektív, létező kategorialitás vizsgálatából, vagy éppen mitologizált „tévedhetetlenséggé" stilizálták őket. Mihelyt a szerves lét területét sem engedik már át teljes egészében a puszta véletlenszerűségnek, melynek segítségével – az önmagukat reprodukáló lények kivételével – végbemehet a létező tárgyiságok reprodukciós folyamata, a legelő tehén példáján szemléltetett helyzet újra és újra, szükségképpen valósággá válik. A kategóriák persze itt a tisztán biológiailag meghatározott reprodukció létkörén belül válnak hatékonnyá. Tehát itt is természeti folyamatról van szó, hiszen a különböző komplexusok magától értetődő módon a szervetlen természetben is tárgyi mibenlétüknek megfelelően hatnak egymásra, ebből pedig semmi olyan nem jöhet létre, ami akár távolról is hasonlítana a tudatra. A szerves természet „tudatos", „szubjektív" eleme önmagában ugyancsak pusztán természetadta jellegű, csakhogy ezt az organizmusok reprodukciójának biológiai törvényei határozzák meg. (Ebbe természetesen megszüntetve-megőrizve beletartoznak a szervetlen meghatározások is.) Eszerint a különböző tárgyiasságformáknak azok a kölcsönhatásai, amelyeket ilyen jellegű reprodukciós folyamat határoz meg, néha akár a szubjektív mozzanat bizonyos fejlődéseit is előidézhetik. Darwin óta tudjuk, milyen szerepet játszik a fajok reprodukciós folyamataiban az itt megmutatkozó alkalmazkodási képesség. A méhek úgynevezett „tánca" például, amikor a méz kitermelésére alkalmas virágokat keresik, azt mutatja, hogy már a létnek ezen a szintjén is lehetségessé válnak a közölhetőség első kezdeményei egy fajon belül, a reprodukciós folyamat azonos mozzanatainak a környező világgal való kölcsönhatásában. Persze ugyanez a példa rámutat azokra a határokra is, amelyeket a szerves lét által meghatározott fejlődés szab: a „szubjektív" reakciónak ez a viszonylag magas foka a történelmi folytonosságban zsákutcának, további fejlődésre képtelennek bizonyul.

A valódi fejlődés lehetősége csupán a tudatos teleológiai tételezésekben és ezek következtében jelenik meg, amelyek együtt járnak a munkával és (részben) ennek előfokozataival. Azokról a problémákról, amelyek ezzel kapcsolatban felmerülnek, részlete-

sen szó lesz a munkáról szóló fejezetben. Ennek során láthatjuk majd, hogyan alakul ki az emberi nem újszerű – társadalmi – reprodukciós folyamatából a kategóriák hatékonyságáról való tudat, és mint folyamat hogyan emelkedik egyre magasabb fokokra. Itt csupán a kategória-tudatnak erre az „előtörténetére" kellett röviden utalnunk, de már ezekben az erősen lerövidített, elvont előzetes megjegyzésekben is rá kell mutatnunk egyrészt arra, hogy e nélkül az „előtörténet" nélkül egyetlen állat sem fejlődhetett volna emberré, másrészt pedig arra, hogy természetesen az így kialakuló, a munkára alapozott mindennapi élet sem tette a maga közvetlenségében képessé az embert a kategóriaproblémák feltárásának helyes megközelítésére. A munkafolyamat persze – csírájában – átültette a létbe ennek társadalmi előfeltételeit, amik azután sokszorosan meghaladják az egyszerű munka sajátosságát. Most nem térünk ki erre sem. Csupán ennek a genezisnek a legáltalánosabb elveit kellett jelzésszerűen megvilágítanunk Hegel idealista fejtegetéseivel szemben, amelyek ennélfogva ismeretelméletileg megsemmisítik a történelmi folyamat genezisét.

Ezzel látszólag eltávolodtunk konkrét kiindulópontunktól, a kontinuitás és diszkontinuitás kategória-viszonyától. De csak látszólag. Hiszen mindenki láthatja, hogy ha ezek csupán a mennyiségnek, nem pedig az egész létnek a meghatározásai lennének, akkor már a természeti folyamatok irreverzibilitása is aligha volna lehetséges. Egyszerű tény, hogy jóllehet a szervetlen természetben is – legalábbis tendenciájukban – nyilvánvalóan egyrészt az anyag rendkívül hasonló összetételei, másrészt rendkívül hasonló általános mozgástörvények stb. hatnak, a nagyobb komplexusok, amelyek – kozmikus méretekben – igen közel állnak egymáshoz (naprendszerünk bolygói), mégis messzemenően eltérő fejlődési tendenciákat mutatnak. Láttuk, hogy Hegel – ontológiailag teljesen helytelenül – a szerves lét előformáinak tekinti ezeket. Kategóriája, a „geológiai organizmus" nem fejez ki semmilyen reális létviszonyt, megmarad formális és üres logikai analogizálásnak. A Földön a szervetlen természetből kialakulhatott a szerves, ebből pedig a társadalmi lét, de ez semmit sem jelent mondjuk a Hold, a Mars, a Vénusz stb. reális fejlődése szempontjából. Nyilvánvaló, hogy a mindenütt lejátszódó irreverzibilis folyamatok mindenütt

különböző utakat járnak be, és ezeket konkrétan természetesen csak konkrét kutatások (például geológia stb.) tárhatják fel. De rendkívül valószínű, hogy az egyes égitesteken ezek a folyamatok minőségileg különböző módokon mennek végbe, ami viszont arra utal, hogy a heterogén komplexusok kölcsönös kapcsolataiban a folyamatok szükségképpen másként játszódnak le, vagyis hogy azok a konkrét formák, e formák konkrét egymásrakövetkezése stb., amelyek rendszerint tükrözik a kontinuitás és diszkontinuitás dialektikáját, szintén különböző természetűek. A geológia földi eredményei már a szerves természetben is egyértelműen kimutatják a kontinuitás és diszkontinuitás dialektikáját, az a kevés adat pedig, amely rendelkezésünkre áll a közelünkben létező égitestekről, részleteiben többé-kevésbé döntően eltérni látszik ugyan ezektől a folyamatoktól, de egyelőre a legcsekélyebb ok sem zárja ki elvileg, hogy az irreverzibilis módon előrehaladó komplexusban itt is váltakozik a kontinuitás és a diszkontinuitás. Az pedig magától értetődik, hogy amennyiben a szervetlen természetben a reprodukciós folyamatok ennyire különböző valóságformákban játszódnak le, akkor az organizmusok alkalmazkodási folyamatai szükségszerűen együtt járnak a kontinuitás és diszkontinuitás dialektikájának további fokozódásával. Kétségtelenül jogosnak látszik tehát, ha ezt a viszonyt alapvetőnek tekintjük minden egyes lét folyamatszerű előrehaladása szempontjából.

Eddigi fejtegetéseink ismét visszavezetnek fő problémánkhoz, az ontológia kritikailag vezető szerepéhez minden kategoriális kérdésben, ahhoz, hogy a kategóriák lényegét és kölcsönös kapcsolatát egyedül ontológiai alapról lehet helyesen megérteni. A legkézzelfoghatóbb módon igazolja ezt a mennyiség és minőség kapcsolatának kérdése, amely talán a legismertebb, és amelyet nagymértékben maga a marxizmus tett népszerűvé. Hegelnél ez a viszony még eszköz arra, hogy „kibontsa" az eredetileg meghatározás nélküli, „tiszta" létből a lét reális meghatározásait, s így ezt tulajdonképpeni valóságos létté változtassa. Ennek következtében fejtegetései két oldalról is saját programatikus előfeltevéseinek hamisságát mutatják. Kiderül egyrészt, hogy amikor ez az (üres) lét ilyen jellegű konkrét meghatározásokkal „gazdagszik", akkor mindezt csupán a már meghatározásokkal rendelkező lét logikai-ismeretel-

méleti analogizálása révén lehet kifejteni. A vizsgálat tehát ténylegesen éppen az ellenkezőjét bizonyítja annak, amit a rendszerező Hegel számára bizonyítania kellett volna. Amikor például Hegelnél a lét Valami-vé „konkretizálódik", nyilvánvaló, hogy ez – éppenséggel mint lét, és nem mint olyan valami, amit gondolatilag vezettek le ebből – már eleve feltételezi a meghatározott létet: egy olyan létnek a megjelenési formája, amely már rendelkezik meghatározásokkal, ami viszont létszerűen sohasem lehetne a létező világban olymódon valóságos, mint a meghatározás nélküli lét önkonkretizálása. Másrészt éppen Hegel fejtegetései bizonyítják, hogy a mennyiség és a minőség mint kategóriák létszerűen sohasem jelentkezhetnek egymástól elszigetelten, hogy csupán a mértékben mint egységükben konstituálódnak meghatározott létté. Mindenekelőtt ugyanis semmilyen minőségi létkategória nem működhet reálisan a lét meghatározásaként, ha már eleve nem hordoz – még ha kimondatlanul is – mennyiségi meghatározásokat. Noha a Valamit a Máshoz való viszonyában szemléljük (a Valami pedig csak akkor lehet Valami, ha sok más létező egyike), noha létét úgy tekintjük, mint másként-létet, mint másért-való-létet stb., mégis még a legkezdetlegesebb létformáknál is mindig valamilyen pluralitáshoz jutunk el mint létezési módhoz, és ezért még a minőség vizsgálatakor az ebből kialakuló magáért-való-létet mint tárgyiassági formát önmagához való kapcsolatában maga Hegel éppenséggel mint „Egy"-et jellemzi, vagyis olyan meghatározásnak mondja, amely egyben mennyiségi jellegű.[70] Mindez azt mutatja, hogy még Hegel sem tudta itt következetesen érvényesíteni a saját vonalát. Ha pedig a mennyiséget nem legfejlettebb gondolati formájában gondoljuk el, mint amit már matematikailag meg lehet ragadni, hanem ahogyan eredeti létében de facto működik mint kvantum, akkor a mennyiségnek és a minőségnek ez a létszerű elválaszthatatlansága mindenütt nyilvánvaló lesz. Persze azonnal kiderül az is, hogy amikor Hegel a lét meghatározásait logikai-ismeretelméleti, látszat-ontológiai módon vezeti le, kénytelen megfordítani a kategóriák valóságos sorrendjét: létszerűen adva van az, hogy semmilyen tárgy nem lehet létező, ha léte valamilyen – nem is egyféle – módon (nagyság, súly stb.) egyúttal nem úgy jelentkezik, mint meghatározott kvantum. Csak a gondolati elem-

zés, az ezzel elválaszthatatlanul összefonódott gondolati elvonatkoztatás hívja életre a társadalmi fejlődés (munka stb.) folyamán elvont-általánosított formáját mint a mennyiség fogalmát. Az a fejlődés persze, amely lehetővé tette ezt a gondolati általánosítást, óriási haladást jelent a lét gyakorlati-gondolati elsajátításában, abban a folyamatban, amelyet Marx a társadalom és a természet anyagcseréjének nevez. A munka, a munkamegosztás stb., egyszóval a civilizáció fejlődése lehetetlen lett volna, ha nem teszik meg ezt a lépést.

De éppen ezért ontológiailag be kell látni, hogy a létező tárgyak megmásíthatatlanul eredeti, egyben „mennyiségi" meghatározottsága szükségképpen úgy jelentkezik, mint a konkrét-tárgyi kvantum kategóriája, nem pedig mint az általánosított mennyiség kategóriája, amelyet ebből gondolati elvonatkoztatás útján nyertek. Azt már beláttuk, hogy egy Valami léte ontológiailag elképzelhetetlen lenne egy Más léte nélkül. Szükségszerűen következik ebből, valamint egyéb elemi tényekből, amelyek minden egyes létet jellemeznek, hogy a tárgyak létszerű kölcsönös kapcsolata – ami az objektív ontológiai nézőpontot illeti – lehetetlen volna, ha ez a mozzanat (a kvantum) egyidejűleg nem válna hatékonnyá. Senki nem vonhatja kétségbe, hogy a kvantumnak a tárgyiasságot meghatározó mibenléte a szervetlen és szerves természetben egyaránt nélkülözhetetlen a létező tárgyak minden reális kölcsönös kapcsolatában, legalább annyira, mint a minőségi mozzanatok, amelyekkel a létben mindenütt közösen és egyidejűleg, egymástól elválaszthatatlanul kell hatnia. Egy tárgy konkrét kvantuma és konkrét-reális minőségei tehát – ellentétben a hegeli logicista szisztematizációval – éppolyan eredeti, összehangoltan fellépő reflexiós meghatározások, mint a forma és a tartalom, az egész és a részek stb. A kategóriapároknak ez az eredeti sajátossága és kölcsönös kapcsolata tehát már a szervetlen természetnek azokban az objektív, minden tudattól mentesen lezajló folyamataiban is megmutatkozik, ahol a mindenkor szereplő „dolgok", „erők" stb. kvantuma a folyamat és az eredmény éppígylétének egyik megszüntethetetlen meghatározó eleme. Minthogy pedig ebből a szempontból az organizmusok önreprodukciós folyamataiban szükségképpen tovább növekszik a konkrét-reális kvantum létmeghatá-

rozó szerepe (nem létezhet olyan növény vagy állat, amelyiknél ez a kvantum nem határozná meg döntően az önreprodukciót), ezért ennek a kategoriális viszonynak az alkotórészeként szükségképpen ki lehet mutatni – éppúgy, ahogy annak idején a nembeliség vonatkozásában erre rámutattunk – a biológiai kísérőjelenségként fellépő tudat nyomait. Annak idején a legelső tehén példájára hivatkoztunk. Amikor a tehén egészen másként reagál az őt zavaró legyekre, mint a farkasveszélyre, akkor nevetséges volna azt állítani, hogy ebben nem játszik semmi szerepet a mindenkori kvantum a „zavaró tényező" tárgyiasságában. Még fokozottabban kifejezésre jut ez az emberi civilizáció kezdeteinek kezdetén. Az ember gyakorlatilag képes arra, hogy messzemenő pontossággal rendelkezzék mennyiségi adottságok fölött, anélkül hogy mennyiségi természetüknek akár csak a nyomait is megismerte volna tudatosan. Minden egyes pásztor pontosan meg tudja mennyiségileg különböztetni a borjakat és a marhákat, sőt gyakorlatilag helyesen fel tud becsülni még egy olyan mennyiségi viszonyt is, mint a nyáj nagysága és hiánytalansága; az egyes állatok minőségi természetének pontos ismeretéből (ami persze a kvantumot is tartalmazza) tudni fogja, hogy adott esetben melyik állatot tekintse hiányzónak, vagy eltűntnek, még ha távolról sem képes megszámlálni a nyáját, és az összegből levonni a hiányzó példányokat. És jellemző, hogy manapság, a rendkívül fejlett és általánosan alkalmazott matematika korszakában, a mindennapi életben gyakoribbak az ehhez hasonló reakciók, mint ezt rendszerint gondolják.

Persze olyan realista beállítottságú gondolkodó, mint Hegel, nem hagyhatta teljesen figyelmen kívül ezt a tényállást. Logicista rendszerelképzelése azonban megakadályozta abban, hogy valóban következetesen megragadja a kvantumnak mint kategóriának ezt a minőségileg konkretizáló természetét. Csak a mérték kategóriájában teljesedik ki a meghatározott lét logicista dedukciója, ahol „elvontan kifejezve, minőség és mennyiség egyesülnek".[71] A mérték ilymódon „magábanvaló meghatározottság"-gá, a *„lét konkrét igazságá"*-vá válik.[72] Logicista dedukcióiban azonban szakadatlanul felbukkannak olyan megállapítások, miszerint ez a létszerűség (beleértve természetesen a mennyiség és a minőség elválaszthatatlan adottságát) már a kvantumban jelen

van, mégpedig megszüntethetetlenül. Amikor például Hegel azt mondja: „Minden létezőnek van nagysága, hogy az lehessen, ami, és egyáltalában meghatározott léttel bírjon", akkor a rendszer logicista felépítéséből fakadó szofizmus, ha csak a mértéknek tulajdonítja ezt a szerepet, a kvantumot ebben az összefüggésben pedig csupán mint „közömbös nagyság"-ot, „külsődleges meghatározás"-t ismeri el.[73]

Ezáltal a mennyiség és a minőség „egyesítése" a mértékben, vagyis a meghatározott lét állítólagos dedukciója a meghatározás nélküli létből, tisztán logicista látszatművelet, puszta fikció. Hegel csak ott kezd valóban létező értelemben vett létről beszélni, ahol rátér „lényeglogiká"-jára, és a reflexiós meghatározások zseniálisan kitalált kategória-csoportosítása éppen ezért a létnek arra a – rendkívül fontos – területére is érvényes, amelyet Hegel pusztán a léthez vezető útnak tekintett. A mennyiség és a minőség ennek következtében éppúgy a folyamatszerűen előrehaladó komplexusok kategóriái, mint a forma és a tartalom, a rész és az egész stb. A lét legáltalánosabb meghatározásait mindezekben az esetekben úgy ábrázolhatjuk, mint a folyamatszerűen előrehaladó komplexusok ilyen mérvű totalitásának mozzanatait: mint meghatározások sohasem hatnak egymástól elszigetelten, hanem az ilyen folyamatszerűen előrehaladó komplexusok legáltalánosabb meghatározásainak kölcsönös viszonyaiként, amely komplexusok nem tehetnének szert konkrét tárgyiasság-meghatározásokra a kategóriapárok széttéphetetlen kölcsönös kapcsolatai nélkül. Ilyen értelemben Hegel találóan írja le ezeket a kapcsolatokat a forma és a tartalom vizsgálatában: „Magábanvalósága szerint itt a tartalom és a forma abszolút viszonya van előttünk, tudniillik átcsapásuk egymásba, úgyhogy *a tartalom* nem más, mint a *forma átcsapása* tartalomba, és a *forma* nem más, mint a *tartalom átcsapása* formába."[74] Ha elfogulatlanul szemléljük a mennyiség és a minőség létszerű viszonyát, ugyanerre vagy legalábbis rendkívül hasonló eredményre kell jutnunk. Minthogy ezek a reflexiós meghatározások a folyamatszerűen előrehaladó komplexusok rendkívül általános, de egymáshoz képest igen eltérő kapcsolatait határozzák meg, maguk is szükségszerűen sokrétűek és különbözőek. Feltűnő módon kiderül ez átalakulásaik során, amelyek törvényszerűen következnek be,

amikor e komplexusok a lét különböző formáiban szerepelnek. Csupán Hegel megfigyelésére utalunk, miszerint az egész viszonya a részekhez, és megfordítva, már a szerves természetben más jellegű, mint a szervetlenben; vagy arra, hogy a forma és a tartalom kölcsönösen spontán kapcsolata, a társadalmi létben tudatosan tételezett megformálássá válik, amely a társadalom és a természet anyagcseréjében valósul meg, és a társadalmiság fejlettebb formáiban döntő befolyást gyakorol a társadalmi lét legtöbb folyamatára.

Valami hasonló dolog történik a társadalmi létben a minőség és a mennyiség kategóriapárjával. Már Hegel „a mértékviszonyok csomóvonalá"-ról beszél, a marxizmus pedig még közismertté is tette a „mennyiség átcsapását minőségbe". Amikor most kénytelenek vagyunk ezt a viszonyt is kritikusan szemlélni, akkor nem gondolunk arra, hogy megismételjük a „tagadás tagadásának" bírálatát. Ezúttal ugyanis ténylegesen a lét valódi viszonyairól van szó. Csupán ontológiai mibenlétüket kell pontosabban meghatároznunk. Ha Engels arról beszél, hogy a víz halmazállapota normális légnyomás mellett o C foknál folyékonyból átmegy szilárdba, akkor a mennyiség és minőség kölcsönös viszonyának valóban reális példájával élt. Ontológiai szempontból csupán az a kérdés vetődik fel, vajon itt (és a hasonló, feltűnő helyzetekben) valóban az átcsapás egyetlen valódi megvalósulásáról van-e szó, vagy pedig a mennyiség és a minőség éppúgy szakadatlanul átcsapnak egymásba, ahogyan tartalom és forma a fenti hegeli jellemzésben. Véleményünk szerint az utóbbi igaz, vagyis amikor például 17 vagy 27 C fok a hőmérséklet, vagy bármilyen más tetszőleges esetben, éppolyan átcsapás játszódik le, mint a fent idézett híres példában. A természeti lét szempontjából, márpedig a víz, a hőmérséklet, a légnyomás stb. a természethez tartoznak, ezek az átcsapási módok azonosak. Nem akarjuk erre az egyenértékű kifejezést használni, hiszen a természeti folyamatok lényegük szerint értékmentesek, és létük szempontjából teljességgel közömbös, hány és milyen következménye van konkrétan az adott átcsapási módnak. Egészen más a helyzet a társadalmi lét területén. A társadalom és a természet (amelyet ezúttal tágabb értelemben használunk) anyagcseréjében az esetek többségében léteznek az anyag

sajátosságának felső és alsó határai, amelyeken belül valamilyen folyamat adott aktusa egyáltalában megvalósítható, éppúgy, ahogyan a teleológiai tételezések gyakorlati keresztülvitelében létezik az anyag sajátosságának optimuma és pesszimuma. Ha az emberek különös hangsúllyal kiemelnek ebből az anyagcseréből ilyen jellegű csomópontokat, akkor saját gyakorlatuk valódi ontológiai alapjait érintik, anélkül természetesen, hogy megszüntetnék a mennyiség és minőség átcsapásának folytonosságát a természetben, vagy akár csak módosítanák természetadta magábanvalóságát. Csak arra mutatnak rá, hogy milyen esetekben jönnek létre társadalmilag fontos csomópontok. Magától értetődik, hogy a társadalmi fejlődés folyamán a tisztán társadalmi tárgyiasság területén is felmerülnek a létnek olyan problémái, amelyek bizonyos körülmények között gyökeres változásokat hozhatnak a gyakorlat szempontjából. (Ezt a tárgyiasságot persze nem szabad „magábanvalóan természetadta" módon, a társadalmi gyakorlattól elválasztva szemlélni.) Gondoljunk Marx tételére, amelyet Engels helyesen védelmezett Dühringgel szemben, arra, hogy nem működhet minden, tetszés szerinti értéktömeg mint tőke, ehhez ugyanis nélkülözhetetlen a kvantum adott minimuma.[75] Az ilyen értékkvantum nem végérvényesen rögzített határpont, mint a víz fagypontja, hanem szakadatlan történelmi változásoknak van alávetve, de ez nem cáfolja a marxi megállapítás ontológiailag objektív helyességét, hanem inkább tovább konkretizálja abban az értelemben, hogy – akárcsak a „természettel folytatott anyagcsere" problémáinál – itt is a társadalmi lét ontológiai problémáiról van szó, amelyeket még akkor sem lehet, és nem is szabad egyszerűen kategoriálisan azonosítani a természetontológia eseteivel, ha anyaguk a természethez tartozik. Rendkívül világosan tanúskodik erről az a példa, amelyet Engels említ polémiája végén. Engels itt I. Napóleon egyik stratégiai kijelentését idézi, miszerint két mameluk feltétlenül felülmúlt három franciát. Ezután a két csoport egész sor numerikus szembeállítása következik, ami azzal zárul, hogy „ezer francia mindig megfutamított ezerötszáz mamelukot".[76] Egyfelől világos, hogy minden felsorolt és fel nem sorolt numerikus szembeállításban katonai viszonyok mennyisége és minősége jut kifejezésre. Az utolsó eset pusztán azért lesz sajátosan

jelentős és Engels polémiája szempontjából fontos, mert ebben a számviszonyban fordulópont jelenik meg, mégpedig az, amiért a francia lovasság fegyelmezettsége a mamelukokkal szemben gyakorlatilag katonai fölényként valósulhat meg. Magábanvaló természeti létében azonban a lánc minden egyes tagja két, heterogén elemekből összetevődő mennyiség minőségi viszonyát fejezi ki. Pusztán az utolsó esetben következik be – tisztán társadalmi értelemben – társadalmi szempontból lényegbevágó átcsapás: adott egyedi esetben lehetővé vált, hogy Napóleon megvalósítsa stratégiai elképzeléseit keleti hadvezetésében. Ez a tényállás azonban megőrzi helyességét akkor is, ha a természettel folytatott anyagcseréről, és nem tisztán társadalmi folyamatokról van szó. Sőt, az összefüggések felismerése eljuthat egészen odáig, hogy többé az átcsapásnak egyetlen rögzített pontját sem ismerik el, hanem megszokják, hogy erre a folyamatra mint folyamatra reagáljanak. Gondoljunk az emberi testhőmérséklet beteges változásaira, amelyet ma már – még egyénenként is árnyalt – folyamatnak tekintenek. Ma már naivitásnak tűnne valamilyen „láz-határ" mint az „átcsapás" mennyiségileg meghatározott „pontja".

Semmi esetre sem pusztán szőrszálhasogatás, amikor itt elhatárolunk egymástól két, néha szorosan összefonódó ontológiai tényállást. Ennek következetes keresztülvitele az egész marxi filozófiai koncepció sorsára nézve sem közömbös. Hiszen ha a természet dialektikáján a természet és egyben a társadalom ellentmondásos ontológiai fejlődés-konstellációjának egységes, önmagában egynemű rendszerét értik, amint ezt Engels szerint a marxi „ortodoxia" túlnyomórészt tette, szükségképpen felléphetne a jogos tiltakozás a természetben és a társadalomban előforduló létkategóriák, léttörvényszerűségek stb. ilyen jellegű mechanikus homogenizálásával szemben, amely az esetek többségében együtt jár azzal, hogy ismeretelméletileg visszatérnek a polgári-idealista dualizmushoz. Sartre filozófiájában például ma is világosan kimutathatók ennek a zűrzavarnak a nyomai. Csak ha a marxizmus ontológiája képes lesz arra, hogy Marx profetikus programjának értelmében, következetesen megvalósítsa a történetiség elvét mint minden létmegismerés alapját, csak ha az összes létmód meghatározott és kimutathatóan egységes végső elveinek elismerése mel-

lett helyesen értelmezik a lét egyes szférái között fennálló, gyakran mélyreható különbségeket, csak akkor tűnik el a „természet dialektikájá"-nak a természetet és társadalmat uniformizáló-összemosó értelmezése, amely különböző módokon gyakran mindkét terület létét eltorzítja, és úgy jelenik meg, mint a társadalmi lét kategoriálisan felfogott előtörténete. A kontinuitás és diszkontinuitás, a végső egység és a konkrét ellentétesség dialektikája csupán akkor juthat valódi – mert történeti, a fejlődési folyamatokat egyenlőtlenségükben is figyelembe vevő – értelemben uralomra az ontológiában, ha majd helyesen kidolgozzák és alkalmazzák a természet dialektikájának ezt a felfogását. A dialektikus igazság, a lét mint folyamatszerűen előrehaladó komplexusok irreverzibilis (tehát: történeti) folyamata, csak ezáltal vívhatja ki a marxi elméletben azt a helyét, amely ténylegesen, magának a dolognak a lényegéből fakadóan megilleti.

Vizsgálatunk – nemcsak ezek az általános, bevezető jellegű fejtegetések, hanem egész kísérletünk – sohasem léphet fel azzal az igénnyel, hogy szisztematikusan létalapjaira vezesse vissza a kategóriatan összes olyan problémáját, amely az emberi gondolkodás történetében hatékonnyá vált. Csak arra törekszünk, hogy néhány elvileg alapvető esetet figyelembe véve, megvilágítsuk a lét – Marx munkásságában elért és megvalósított – prioritását a kategóriák kialakulásában és működésében, mibenlétében és kölcsönös kapcsolatában, önfenntartásában és változásában, s ezáltal szabaddá tegyük az utat az olyan valódi kategóriatan előtt, amelyben a kategóriák csakugyan a „meghatározott lét formái, létezésmeghatározások". Mindez annak a határozott bizalomnak a jegyében történik, hogy a jelenbe vezető társadalmi-történeti fejlődés napirendre tűzte ezt a kérdésfelvetést mint olyan problémát, amelynek megoldása időszerűvé vált, s éppen ezért – a szerző ezt reméli – közös erőfeszítésekkel a probléma elméletileg átfogóbban és a valóságnak is megfelelőbben oldható meg.

Itt tehát mindössze arról lehetett szó, hogy felvessünk néhány középponti fontosságú kérdést, miközben az alapvető cél a kísérlet és a kritika példaadó hatása. Ebből a szempontból kell, lehetőleg röviden, vázolnunk, anélkül hogy részproblémákba bocsátkoznánk, a modalitás kategóriáinak kérdését is. A kategóriák funk-

cióváltásának az a köre ugyanis, amely minden esetben végbemegy egy új létmódba való átmenet során, jóval szélesebb, mint gondolni szokták. Említettük már a kategóriák ilyen jellegű átalakulásának néhány példáját, és ezt – ahol szükséges – a továbbiakban is megtesszük. Persze nincs olyan illúziónk, hogy ezt a problémát akár csak megközelítőleg is kimeríthetnénk. Csupán szemléltetésképpen említem itt Marx egyik megállapítását. Amikor a *Tőke* bevezető szakaszában egy olyan fontos gazdasági kategóriát elemez, mint a csereérték, a következő helyes megállapítást teszi: „a csereérték általában nem lehet más, mint valamely tőle megkülönböztethető tartalom *kifejezési módja,* ‚megjelenési formája'."[77] Minden természeti lét szempontjából nyilvánvalóan magától értetődő, hogy a megjelenési forma csak az őt kiváltó tárgyiasság azonosságából bontakozhat ki. Önmagában is messzemenő, itt elvégezhetetlen részkutatásokat követelne annak a felvetése, mennyiben érvényes Marxnak ez a megállapítása más társadalmi tárgyiasságokra is. Csupán azért teszünk említést erről, hogy legalább rámutassunk a kategóriák új formáinak, változásainak és változási elveinek – ma még aligha áttekinthető – területére a társadalmi lét szférájában.

Amikor most az egyes, filozófiatörténetileg ránkhagyományozott kategóriák sajátosságairól kifejtett gondolataink befejezéseképpen rátérünk az úgynevezett modális kategóriák csoportjára, ezt főként azért tesszük, mert ezek, az emberi gyakorlat egyéb kategóriáinál fokozottabban, velük való kölcsönös kapcsolataik révén, még fontosabb módosulásoknak vannak alávetve. Természetesen itt is általános folyamatról van szó, amelyet kontúrjaiban csak a társadalmi lét sajátszerűsége hozhat létre, és ez is csak saját fejlődése folyamán. Bizonyos átalakulások azonban itt – ha lehet – még szembetűnőbbek. Az emberi gyakorlattal való kapcsolat itt energikusan kifejezésre jut. Míg például a mennyiség és a minőség kategóriáját Kant még teljességgel elszigetelten tárgyalja, Hegel pedig – mint láttuk – félresikerült kísérletet tesz arra, hogy úgy jellemezze őket, mint amik külön-külön jöttek létre és csak utólag kapcsolódtak elválaszthatatlanul össze, addig a modális kategóriák csaknem mindig úgy jelennek meg, mint megbonthatatlanul egységes csoport, mint komplexus.

Ez persze gyakran kevéssé tudatos módon tartalmazza azt is, hogy e kategóriák szoros kapcsolatban állnak a társadalmi gyakorlattal. Ez persze pusztán ezeknek a kategóriáknak a megismerésére, természetrajzára és értékelésére, vagyis gondolati vetületükre vonatkozik, nem pedig arra, hogy milyen jellegűek maguk ezek a kategóriák az új életformák kialakulási folyamatában. Mielőtt azonban rátérhetnénk a részletes vizsgálatra, már hierarchikus csoportosításuk vonatkozásában röviden érintenünk kell lényegük ontológiai és ismeretelméleti-logikai felfogásának különbségét. Amíg ugyanis minden ontológiai vizsgálat szempontjából a lét a mindent megalapozó középpont, a megkülönböztetések általános mértéke, addig az ismeretelmélet és a logika számára – éppennyire kötelező módon – a szükségszerűség a mindent meghatározó centrum. Kantnál ez a hierarchikus alárendelés olyannyira döntően meghatározó elv, hogy a létet egyáltalában csak mint a jelenségvilágra specializálódott meghatározott létet lehet beilleszteni ebbe az összefüggésbe. Kant ugyanis ismeretelméleti szempontból elvileg megismerhetetlennek tekintette magát a létet (a magábanvaló létet). Éppen ezért a szükségszerűség középponti szerepe ebben némileg mérsékelt formában jelentkezik. Világos és semmilyen részletesebb megvilágítást nem kíván, hogy a szükségszerűség minden vallásosan meghatározott világnézetben, mint a transzcendens isteni mozzanat lényege és megjelenési formája, szükségképpen mindenoldalúan kivételezett szerepet játszik. (Néha, alkalmasint például Homérosnál, az elvont-szükségszerű „végzet", amelyet még az istenek sem befolyásolhatnak, jelenik meg mint a szükségszerűség magasabb, transzcendens-magasztos, sőt értelemfeletti formája.) Hadd utaljunk arra – e komplexus részletes elemzése nélkül –, hogy a vallásos meghatározottságú, vagy legalábbis vallásos befolyás alatt álló rendszerekben a szükségszerűség középponti helye szorosan összefügg a kapitalizmus előtti társadalmak gazdaságának és felépítményének konzervatív tendenciáival. Mindaddig, amíg a hagyomány vezető szerepet játszik a gazdaságban és a felépítményben, példaképszerűségét az aktuális gyakorlat számára ideológiailag úgy kell megalapozni, hogy a szükségszerűségnek valamilyen fajtájára hivatkoznak. Semmi esetre sem meglepő tehát, hogy az újkor jelentős filozófiáiban, melyek hivatva

voltak arra, hogy a kialakulófélben levő tudományosságnak s ezzel a fejlődésnek, a haladásnak mint döntő, az új gazdaságból felmerülő ideológiai értékfogalomnak világnézeti magasztosságot kölcsönözzenek, a középpontban mint személytelen, világuralmat gyakorló hatalom a szükségszerűség áll, amely mindenekelőtt a természetben jelenik meg, hogy ezáltal a szükségszerűség ilyen értelmű öntörvényűségével helyettesítse a világ isteni meghatározottságát. Egyáltalában nem véletlen tehát, hogy Spinoza „more geometrico" (dezantropomorfizáló módon) felépített „Deus sive natura"-filozófiájában, amelyben ezek a tendenciák a legmonumentálisabb, legtartósabban hatékony formában öltöttek testet, a szükségszerűségnek középponti, kategoriálisan mindent meghatározó szerep jut. Már a „rövid értekezésben" olyan értelemben beszél isten törvényeiről, a szükségszerűség végső megtestesüléséről, hogy „isten törvényei nem olyan természetűek, amelyeket át lehetne hágni".[78] A nagy *Etika* részletesebb kifejtésében csúcsosodik ki ez az elképzelés. A „dolgok természeté"-t úgy határozza meg, hogy: „A dolgok természetében nincs semmi véletlen, hanem az isteni természet szükségszerűsége determinált mindent bizonyos módon való létezésre és működésre."[79] Ilymódon az igazi valósághoz mért szubjektum oldaláról az ész, a bölcsesség stb. elválaszthatatlanul összekapcsolódik azzal, hogy betekintést nyer ebbe a szükségszerűségbe: az ilyen szubjektum „egy bizonyos örök szükségszerűség szerint tud önmagáról, istenről és a dolgokról".[80]

Ha Hegel rendszerében kísérletet látunk arra, hogy Spinozának ezt az oldalát dinamikussá-történelmivé tegye, akkor ezzel bizonyára nem merítettük ki a rendszer lényegét, de módszertanilag és tartalmilag egyaránt érintettük egyik lényeges oldalát. Hiszen a hegeli rendszer egész logikai felépítését lényegében az a törekvés vezérli, hogy az immár nem statikusan „öröknek", hanem történelmi-dinamikus módon értelmezett valóságnak ugyanazt a rendíthetetlen abszolút szükségszerűséget kölcsönözze, amelyet Spinoza „Deus sive naturá"-ja magában hordott. Azt pedig már a két logikai dedukciójánál láthattuk, hogy ez a kísérlet, számos döntő szakaszában, szükségképpen feloldhatatlan ellentmondásokat szül. Fölöttébb hasonló ellentmondásosságok merülnek fel akkor, amikor az ontológiailag olyan sokrétűen gyümölcsöző lényeglogikát to-

vábbviszi az abszolútumig. Amikor Hegel kimondja bevezetésének programját, a következő értelemben határozza meg *Logikájának* ontológiai szerepét: „A logikát eszerint úgy kell értelmezni, mint a tiszta ész rendszerét, mint a tiszta gondolat birodalmát. *Ez a birodalom az igazság, ahogyan leplezetlenül magában és magáértvalóan van.* Ezért úgy is kifejezhetjük magunkat, hogy ez a tartalom *isten ábrázolása, ahogyan a természet és egy véges szellem teremtése előtt örök lényegében van.*"[81] Ahhoz, hogy Hegel tökéletesen véghezvihesse ezt a tervét, a valóság nem rendelkezhet nála azzal a létszerű egységességgel, mint Spinozánál, és nem válhat valódi, létszerű folyamattá sem, mint később Marxnál, hanem formális, reális és abszolút valóságként kell beilleszkednie ebbe a logikai hierarchiába. Az alacsonyabbrendű típusok logikai elemzését követően Hegel a következőkben határozza meg a hierarchia harmadik és legmagasabb fokát, amelyet a szükségszerűség túlsúlya jellemez: „Ez a valóság, *amely mint ilyen maga is szükségszerű,* amennyiben ugyanis tartalmazza a szükségszerűséget mint *magábanvaló létet, az abszolút valóság;* – olyan valóság, amely többé nem lehet más, hiszen *magábanvaló léte* nem lehetőség, hanem maga a szükségszerűség."[82] Igaz ugyan, hogy a kapitalizmus kibontakozásának során a szükségszerűség elveszíti ezt a metafizikus-transzcendens pátoszát, de mindenekelőtt a természettudományok filozófiai módszertanában – minden újonnan keletkező és erősödő problematika ellenére – megőrzi középponti helyét a modális kategóriák komplexusában. A fokozatosan kibontakozó problematika azokban a rendkívül szerteágazó következtetésekben jelentkezik, amelyeket általános filozófiai síkon ebből a természetfelfogásból vonnak le. Így például a marburgi iskola (Cohen, Natorp) szemében a szükségszerűség továbbra is megmarad minden tudományos megismerés vezérfonalának, mialatt Windelband és Rickert esetében a történelem módszertana éppen azon alapszik, hogy már kétségbe vonják a szükségszerűségnek ezt a konstituáló jelentőségét. Magának a létnek a fokozódó kiküszöbölése a pozitivizmus világképéből és tudománytanából mindezeket az ellentmondásosságokat mint hamis kérdésfeltevéseket el akarja távolítani ugyan a gondolkodásból, de mivel ez megszünteti magához a léthez való kapcsolatát is, az egész ka-

tegóriatanban csak szubjektivista káosz, szubjektivista önkény jöhet létre. (Itt nem térhetünk ki azokra az új-irracionalista ellentmondásokra, amelyek ebből keletkeznek.)

Ilyen körülmények között, amikor mindennapos szükségszerű küzdelem folyik a filozófiai idealizmus hatása ellen, még Marxnál is bizonyára fellelhetők egyes, egészen általános megjegyzésekben a kortárs felfogások utóhangjai. Azokból a döntő fontosságú konkrét elemzésekből azonban, amelyek – kimondva vagy hallgatólagosan – kategóriaproblémák tárgyalásába mennek át, természetesen teljesen eltűnik a szükségszerűségnek ez a fetisizálása. A követők szélesebb körében persze még hosszú ideig fennmarad ez. Gondoljunk például arra, hogy Lassalle állandóan „vasbértörvényről" beszél, ami már nyelvileg is deklarálja a szükségszerűség régi középponti helyét. Mégis, amikor Marx, aki mindig is megvető iróniával kezelte ezt a meghatározást, konkrétan a többletmunkáról beszél, akkor ezt úgy értelmezi, mint egy adott társadalmi komplexuson belüli szorosan összefonódott, de önmagában heterogén összetevők folyamatos, folyamatosan előrehaladó eredményét. Rámutat arra, hogy a tőkés gazdaság belső törvényszerűsége a többletmunkának csak a felső vagy alsó határát képes meghatározni (a tőkések, illetve a munkások, ennek az árunak a vásárlói, illetve eladói szempontjából). Mindenkori konkrét nagysága tehát csupán az osztályok harcának, a társadalmi hatalomnak mindig történelmileg konkrétan kivívott eredménye. Így és csak így nőhet ki a gazdasági fejlődés törvényszerűségéből az osztályharc mint a lét konkrét eredményeinek szükségszerű területe.[83] Az „elnyomorodás" hosszú időn át uralkodó elmélete nagyon hasonló társadalom-ontológiai okokból ugyancsak olyan elvontfetisizáló konstrukciónak bizonyul, amely ellentmond a marxi társadalomtannak. Engels már elméleti uralomra jutása előtt Az *Erfurti Program kritikájá*-ban tiltakozott az ilyen értelmű általánosítás ellen (ismét: szükségszerűség vagy valóság mint középponti kategória), és Marxhoz hasonlóan ő is a munkásszervezetek reálisan ellenható erejére hivatkozott.[84]

Mindebből kitűnik, hogy Marx és valódi elméleti követői, ezen a ponton is szakítottak a régi kategóriatannal (az adott esetben a szükségszerűség elavult fogalmával), és elméletük a komplexusok

kölcsönös kapcsolatában az irreverzibilis folyamatokra irányult, amelyeket önmagukban csupán megközelítőleg lehet megragadni. De az is nyilvánvaló, hogy csak ilyen elméleti beállítottság talaján lehetséges helyes szocialista gyakorlat. A többletmunka és az elnyomorodás elemzését azért is hangsúlyoztuk különösen, mert centrális elméleti fontosságuk következtében döntően befolyásolták a gyakorlatot. Aki azt gondolja például, hogy a többletmunka a tőkés gazdaságban a régi értelemben véve „szükségszerű"-en meghatározott, az nem fogja megérteni, hogy csak ebből a sajátosságából lehet elméletileg levezetni és gyakorlatilag megvalósítani a korlátozásáért, csökkentéséért vívott osztályharc lehetőségét. Az a felismerés, hogy a lét (a társadalmi lét is, sőt ez a legjellegzetesebben) a folyamatszerűen előrehaladó komplexusok kölcsönös kapcsolatának irreverzibilis folyamata, nemcsak hogy a legmegfelelőbben kifejezi ezt (a lét valódi mibenlétébe való betekintésünk jelenlegi színvonalán), hanem – éppen ezért – a leghatékonyabb elméleti hozzáállást is biztosítja a helyes – elvi és egyben rugalmas – gyakorlathoz. Aki figyelmesen nyomon követi a marxi elmélet hatása alatt álló munkásmozgalom ideológiai fejlődését, bizonyára észreveszi, hogy a marxizmustól való opportunista elhajlások túlnyomórészt a gazdaságilag-társadalmilag szükségszerű fejlődés régi, mechanikusan abszolutizáló felfogására nyúlnak vissza, míg a szektás kinövések többnyire mesterségesen elszigetelik ontológiai alapjaitól a szubjektív-gyakorlati mozzanatot (Fischer O. Bauerről). Ilymódon vagy olyan elméleti beállítottság jön létre, amelyik szükségképpen közvetlenül korlátoz, sőt lefékez minden valóban hatékony, társadalmilag egyetemes gyakorlatot, vagy pedig olyan, amelyik szubjektivista módon elszigeteli ezt ontológiailag egyetlen legitim bázisától, a gazdasági-társadalmi összfolyamat dinamikus totalitásától.

A fetisisztikus módon általánosított és az egyetemesség révén mechanikussá tett szükségszerűség messzemenően meghatározza azokat az ontológiai eltévelyedéseket is, amelyek a véletlen felfogása körül alakultak ki. A szükségszerűség abszolutizálása, ha következetesen végiggondolják, tagadja a véletlen objektív létszerű meglétének még a lehetőségét is. Eddigi fejtegetéseink után nem meglepő, hogy a véletlen létének ezt az abszolút elutasítását szin-

tén Spinoza fogalmazza meg a legkifejezettebb formában. Az *Etika* XXIX. tantételében a következőket mondja: „A dolgok természetében nincs semmi véletlen, hanem az isteni természet szükségszerűsége determinált mindent bizonyos módon való létezésre és működésre." Mint Spinoza a tantétel „bizonyítása"-ban kifejti, ez annyit jelent, hogy „nem létezik semmi véletlenszerű".[85] Más meggondolásokból kiindulva végső soron Spinoza kortársa, Hobbes is a véletlen hasonló jellegű tagadásához jut. *Tanítás a testről* című művében a következőket mondja a lehetőség és a valóság viszonyának tárgyalásakor: „Szükségszerű hatásnak nevezzük azt, amit lehetetlenség megakadályozni; ezért azután minden történés, ami egyáltalában bekövetkezik, szükségszerűen következett be."[86] Hobbes itt következetes és messzeható módon olyan ontológiai aspektust érint, amely különösképpen a túlnyomórészt természettudományos alapvetésű szükségszerűségelméletekre gyakorolt jelentős hatást: azt ugyanis, hogy az egyszer (bármiképpen) megtörténtet soha többé nem lehet meg nem történtté tenni. Kétségtelen, hogy ez a megállapítás közvetlenül helyesen szögezi le a létnek egy olyan oldalát, amely minden létre jellemző. Ez az elképzelés, transzcendens-teleologikus értelmezésben ugyan, de fontos szerepet játszik a vallási világképekben a homéroszi végzetfogalomtól egészen a kálvini predesztináció-tanig. Hiszen ezzel adva van egy olyan tény, amelyet semmilyen emberi tett nem képes megszüntetni, mégpedig az egyszer már megtörtént dolgok, vagyis az egész múlt gyakorlati-reális megmásíthatatlansága, amely most már transzcendens magasztosságot nyer azáltal, hogy a valóság helyébe ontológiailag behelyezik a szükségszerűséget. Ide vezetnek a materialista természetfilozófiák vizsgálódásai is, amelyek szerint a lét korábbi sajátosságából „szükségszerűen" le lehet és le kell vezetni az összes létező dolog jelenlegi meghatározott létét és így-létét. Hegel is eljut ide, amikor a *Jogfilozófia* előszavában Platónhoz kapcsolódva azt mondja: *„Ami ésszerű, az valóságos; és ami valóságos, az ésszerű."*[87] Nem szorul külön kommentárra, hogy az „ésszerű" itt csupán formálisan-terminológiailag különbözik a szükségszerűség bármilyen megfogalmazásától. Hegel csupán terminológiailag jelzi ennek az állítólagos ontológiai megállapításnak az emberi-gondolati eredetét. Lényegében olyan

mechanikus fatalizmus születik ebből, még a természetfilozófiai materialistáknál is, amely – következetesen végiggondolva – éppúgy vonatkozik a mindennapok legegyértelműbb életmegnyilvánulásainak éppígylétére, mint a természet és a társadalom legmagasabb szintű adottságaira és eseményeire.

Mielőtt a helyesen felfogott, folyamatszerű lét álláspontjáról végrehajtanánk ezeknek az elképzeléseknek a szükséges kiigazítását, utaljunk röviden egyik megismerésszerű oldalukra, amely a lét gyakorlati-elméleti elsajátítása szempontjából nem nélkülöz némi pozitív jelentőséget. Spinoza és Hobbes egyaránt hangsúlyozza a szubjektivitás mozzanatát minden olyan emberi megállapításban, amely valamilyen jelenség véletlenszerűségére vonatkozik. Ezáltal persze a limine elvetnek minden ilyen jellegű beállítottságot. Ez az értékelés azonban – akarva akaratlanul – érinti a haladás egyik fontos mozzanatát a lét megismerésének folyamatában. Hiszen az emberi nem szellemi fejlődésének társadalmi-történelmi menetében szüntelenül visszatérő eset, hogy egy bizonyos jelenséget – mozgatóerői ismeretének hiányában – véletlenszerűnek tartanak, és csak a lét társadalmi meghódításának későbbi, fejlettebb fokain válik lehetségessé, hogy a korábbi tudatlanságban ismerjék fel ezeknek a meghatározásoknak az eredetét. Persze ez a látszólagos konvergencia az ontológia két típusa között valóban pusztán látszólagos. Hiszen az ilyen jelenségek nem véletlenszerű mibenlétének feltárásában a közvetlenül hamis ítéletet az abszolút szükségszerűség általánosérvényűségének félreismeréseként, de éppúgy olyan lépésként is fel lehet fogni, amely a létnek mint folyamatnak a helyes megértéséhez vezet. A két tendencia elvi ellentétességét nem szüntetheti meg az, hogy bizonyára léteznek esetek, amelyekben ezek akaratlanul is keresztezik egymást.

Ha mostmár megkíséreljük felvázolni a szükségszerűséget és a véletlenszerűséget a valódi lét területén, akkor ebben az esetben is alapfelfogásunkból kell kiindulnunk: a lét olyan folyamatosan előrehaladó komplexusok végtelen kölcsönös kapcsolataiból tevődik össze, amelyek belsőleg heterogén természetűek, és amelyek részleteikben és – viszonylagos – totalitásaikban egyaránt konkrét, irreverzibilis folyamatokat eredményeznek. Ezeket a folyama-

tokat, amelyekből a komplexusok konstituálódnak – miként erre ismételten rámutattunk – csupán statisztikus módszerrel ragadhatjuk meg valódi mozgalmasságukban, s az eredmény éppen ezért csak – a mindenkori körülményeknek megfelelően: magasabb vagy alacsonyabb – statisztikus valószínűség lehet. Az emberi gyakorlat szempontjából – beleértve a tudományt és a technikát is – ez azzal jár, hogy egy folyamat lefolyásának nagy valószínűségét szükségszerűnek tekintik, anélkül hogy a gyakorlatban szükségképpen hibát követnének el, minthogy az eltérések a várt vagy kitűzött normától, a gyakorlat számára nem jönnek döntően számításba. De mindezzel csupán azt a végső konzekvenciát írtuk elvontan körül, amely a megismerés fejlődéséből, elsősorban pedig a természeti folyamatok megismerésének előrehaladásából adódik. Az emberi nem gyakorlata a természettel folytatott anyagcserében csakúgy, mint magában a társadalmi fejlődésben (ezen a területen elsősorban a marxi életműnek köszönhetően) olyannyira konkretizálta a szükségszerűség koncepcióját is, hogy ez elméletileg eredményesen megalapozhat egy ilyen jellegű gyakorlatot.

Ezen a következőt értjük. Ha továbbhaladnak a lét egyre pontosabb megismerése felé, újra és újra kiderül, hogy a folyamatok még azon a területen sem működnek a lét pontosan meghatározott előfeltevései nélkül, ahol egy adott folyamat eredményei kivétel nélkül megvalósulnak, vagyis a régi értelemben véve szükségszerűnek tűnnek. Az igazság inkább az, hogy a lét meghatározott körülményeinek meghatározott konkrét eredményei váltják ki ezeket. Röviden: minden, amit szükségszerűségnek szoktunk nevezni, lényegében egy ilyen konkrét folyamat végbemenetelének legáltalánosítottabb formája; létszerűen tehát egy „ha – akkor" szükségszerűség. Gondoljunk például arra a végletes példára, mint az összes – valamikor kifejlődött, önmagát és faját reprodukáló – organizmus pusztulása. Arról van itt szó, hogy amikor létrejön egy organizmus mint önmagát és faját reprodukáló lény, ezzel a folyamattal egyidejűleg objektíve a létnek valamilyen meghatározott vége is tételeződik. A folyamat keletkezése, növekedése és kibontakozása, akár csak a vége, annak a szükségszerű „ha – akkor" folyamatnak a tagjai, amelyben a szerves élet megvalósulhat, különös létté válhat, és csak ebben a folyamatban válhat azzá.

Ez a szükségszerű összefüggés azonban nem korlátozódik az organizmusok létfolyamatára. A szükségszerűség védelmezői ezekben az esetekben többnyire egyszerűen megfeledkeznek arról, hogy a természeti lét területén a legnagyobb, leginkább úttörő jelentőségű felfedezéseket kísérletek segítségével érték el. De mit jelent a kísérlet a lét szemszögéből nézve? Az ilyen „ha – akkor" mozzanatok mesterséges, de létszerű elszigetelését attól a számtalan egyéb tényezőtől, amelyek a lét reális komplexusának egészében ezt a „szükségszerűséget" kísérni szokták. Galilei a „szabadesést" légüres térben tanulmányozta, hogy ezáltal a kirekesztés által tisztán kifejezésre juttathassa az uralkodóan meghatározó „ha"-mozzanatot. A „ha – akkor" szükségszerűségnek ez a tiszta esete azonban csupán a teleologikusan tételezett, elszigetelő jellegű kísérletben létezik. Magában a létben ez a „ha – akkor" összefüggés csupán valamely mindig szintén konkrétan meghatározott komplexus egyik összetevője, még akkor is, ha gyakran meghatározó szerepet játszik benne.

Talán fölösleges hozzátennünk, hogy a marxi közgazdaságtanban az úgynevezett „természettudományosan megalapozott szükségszerűségek" hangsúlyozottabban „ha – akkor" jellegűek. Csupán az átlagprofitráta süllyedő tendenciáját említem, melynek társadalmi létalapját („ha"-mozzanatát) Marx a tőkés fejlődésnek abból a fokából vezeti le, amely lehetővé és hatékonnyá teszi a tőke áramlását a magasabb profit irányában.[88] Még szembetűnőbb, hogy amikor lezárja a kapitalizmus legáltalánosabb törvényszerűségeinek vizsgálatát, a végén beilleszti az „eredeti felhalmozás" nagyszerű ábrázolását, hogy ezáltal tökéletes tisztasággal mint lényegében „ha – akkor" szükségszerűségeket határozza meg a kapitalizmus valamennyi törvényszerűségének elméleti előfeltételét. Az eredeti felhalmozás eredményeit a következőkben foglalja össze: „... a gazdasági viszonyok néma kényszere megpecsételi a tőkés uralmát a munkás felett. Igaz, hogy gazdaságon kívüli, közvetlen erőszakot még mindig alkalmaznak, de csak kivételesen. A dolgok szokásos menetét illetően a munkást rá lehet bízni a ‚termelés természeti törvényeire', azaz a tőkétől való függőségére, amely magukból a termelési feltételekből ered, s amelyet e feltételek biztosítanak és tesznek örökössé ... Ez az úgynevezett

eredeti felhalmozás egyik lényeges mozzanata."[89] Tömören összefoglalva még egyszer megismétli ezt a megállapítást, tudatosan és világosan – ironikus éllel – vitatkozva a szükségszerűség mechanikus-általános felfogásával: „Tantae molis erat, a tőkés termelési mód ‚örök természeti törvényeinek' szabad utat teremteni."[90] Marx tehát az egész gazdasági törvény-rendszert úgy tekinti itt, mint történelmileg kialakult „ha – akkor" szükségszerűségek komplexusát. Másként nem érthetnénk meg a társadalmi lét irreverzibilis folyamatából azt a történelmi folyamatot, amely a kapitalizmust az általunk értelmezett szükségszerűséggel létrehozta. Amikor évekkel később Lenin a mezőgazdasági fejlődés orosz, illetve amerikai útjáról, valamint azokról a következményekről beszél, amelyekkel ezek a kapitalizmus fejlődésére nézve jártak, tovább konkretizálja a szükségszerűségnek ezt a „ha – akkor" koncepcióját. Az utóbbiban a „ha" olyan társadalomként jelenik meg, amelyben – sajátos (véletlen) jellegének következtében – az „eredeti felhalmozás" mint genezis nem volt objektíve szükséges; az előbbiben a genezisnek olyan formáját láthatjuk, amelynek nem kellett forradalmasítania a mezőgazdaság feudális struktúráját ahhoz, hogy magasan fejlett kapitalizmus jöhessen létre. A történelmi „véletlenek", mint a „ha – akkor" szükségszerűség e két formájában lévő különbözőségek alapjai, messzemenően meghatározzák a fejlődés eltérő irányait az USA és Porosz-Németország tőkés társadalmában, jóllehet mindkettőben kialakultak ennek a gazdasági rendnek legfejlettebb formái.

A szükségszerűség ontológiai konkretizálásában azonban mindez csupán egyetlen típust jelent a szükségszerűség és a véletlen létszerű viszonyában: egy folyamatosan előrehaladó komplexus meghatározásainak kölcsönhatását. Igaz ugyan, hogy ezek a meghatározások többnyire összefonódnak a folyamat uralkodó tendenciájával, de sohasem vethetik le, még csak nem is gyengíthetik a létüknek megfelelő különneműségüket az uralkodó tendenciához képest. Heterogenitásukban éppen ezért alkotóelemeivé válhatnak azoknak az eredőknek, melyek egy tetszőleges komplexus összfolyamatából adódnak. Ilymódon minden egyes folyamatosan előrehaladó komplexus irreverzibilis folyamataiba mint egy-egy alkotóelem beilleszkedik azoknak a létmozzanatoknak jelentős része, amelyeket

önmagukban véletlenszerű kapcsolatok kötnek össze. Noha ez a kölcsönhatás beleviszi az eredőbe alkotórészeinek „tiszta" véletlenszerűségét, de végeredményben mégiscsak valamilyen egységes, irreverzibilis folyamat jön létre. Irreverzibilis jellegét viszont nem utolsósorban és nem csekély mértékben éppen az határozza meg, milyen erősen hatnak alkotórészeiben ezek az – elemek kölcsönös heterogenitásából kinövő – véletlenszerűségek.

A legtöbb irreverzibilis folyamat általános ismertetőjegye ez. Minden részletesebb elemzés nélkül nyilvánvaló viszont, hogy ez a tendencia, a belőle kifejlődő ellentétekkel, feszültségekkel stb. együtt, extenzív és intenzív értelemben annál erősebb, minél bonyolultabb annak a létnek a felépítése, amelyben működik. Sőt, nem túlzunk, ha megállapítjuk: ez a fokozódás a társadalmi lét területén olyannyira mérvadóvá válik, hogy az ember minden szempontból hajlamos figyelmen kívül hagyni az – igen általános – közös vonásokat. A modern fizika módszertani újításai általános filozófiai szempontból márcsak azért is igen jelentősek, mert segítségükkel – mindenekelőtt a szervetlen természetben – meggyőzőbben jelenik meg az általános kategóriák (minden ellenkező állítás ellenére) meglevő kontinuitása, mint a természeti folyamatok korábbi felfogásában. A helyzet filozófiai-módszertani visszásságán semmit sem változtat, hogy ebből a két létmód túlzottan merev, minden közös vonást kizáró szembeállítása következett-e, vagy pedig a szervetlen törvényszerűségek struktúrájának ontológiailag megengedhetetlen alkalmazása a társadalmi lét területén. A „követők"-nek a marxi módszertől való eltávolodásában jelentősebb szerepet játszott az utóbbi változat, mint az előbbi, de ez szintén aligha változtat azon, hogy mindkettő kritikailag elutasítandó.

Mindez azonban még semmi esetre sem meríti ki az általunk rendszerint szükségszerűnek, illetőleg véletlennek nevezett tendenciák, erők, konstellációk stb. ontológiai kapcsolatait. A gyakran igen eltérő jellegű, folyamatszerű komplexusok kölcsönös kapcsolatában nem az egyetlen lehetséges eset, hogy tartós, tendenciájában ellentmondásosan hatékony, folyamatszerű egységgé álljanak össze. A lét bonyolultabb formáinak kibontakozásával egyre gyakrabban fordulhatnak elő keresztezések, amelyekben a tenden-

ciák hatékonnyá válása az összes alkotórészben, valamint az önmagában vett végeredmény, lezárt kauzális megalapozottságot mutat (azaz, a korábbi értelemben akár szükségszerűnek is tekinthető), összetalálkozásuk azonban megmásíthatatlan véletlenszerűségen nyugszik. Gondoljunk arra a gyakran idézett példára, amelyben a gyalogosnak a fejére esik egy kő annak a háznak a tetejéről, amely alatt elmegy. Senki sem vonja kétségbe, hogy a kő esése fizikailag „szükségszerű"; éppennyire „szükségszerű" lehet az is, hogy a gyalogos épp abban az időben haladt arra (például a munkahelyére ment). Az eredmény, a két „szükségszerűség" kereszteződése viszont csak valami véletlen lehet. Ilyen típusú események a természetben gyakran megfigyelhetők. De kétségtelen, hogy a lét bonyolultabb formáinak létrejöttével szükségképpen egyre gyakoribbak lesznek. Pusztán az a tény is tág mozgásteret biztosít az ilyen jellegű összefüggéseknek, hogy valamely bonyolultabb létmódnak éppen a leglényegesebb mozgásformái messzemenően heterogén összetételűek az egyszerűbbekhez képest. Látható ez már a szervetlen és a szerves természet kölcsönös kapcsolatában, ahol az előbbi reprodukciójának legfontosabb belső törvényei többnyire messzemenően véletlenszerű összefüggésben állnak az utóbbiakéval. A létszerűen elkerülhetetlen véletlenszerűségnek ez a mozgástere attól az egyszerű ténytől kezdve, hogy egy növény elegendő, túl kevés vagy éppen túl sok napfényt kap nembeli reprodukciójához, egészen addig terjed, hogy az egyes állatok normális körülmények között fennmaradnak vagy elpusztulnak-e, vagy éppenséggel megsemmisülhetnek vagy újjászülethetnek-e az állatvilág fajai.

A társadalmi lét területén ez a helyzet minőségileg felfokozódik. Már elsődleges alapja is, az, amit Marx a társadalom és a természet anyagcseréjének nevezett, szükségképpen előidézi ezt. Oka a legmesszebbmenőkig az emberi (aktív) alkalmazkodás leglényegesebb mozzanatában, a teleológiai tételezésben van, amelyen a munka is alapszik. Minthogy ezen a területen magában a munkafolyamatban (ideértve a szerszámok sajátosságát és használatát is), csakúgy, mint a munkatermékben és felhasználásában, szakadatlanul felvetődik ez a konstelláció, ezért kezdettől fogva létrejön valamilyen teleológiai reakció ezekre a véletlenszerűségekre.

Ezt az új helyzetet érzékelteti már a kedvező és kedvezőtlen véletlenek értékelő megkülönböztetése is, amit nem lehet kiküszöbölni a mindennapi gyakorlatból és nyelvből. A szervetlen természet tárgyiassága egyáltalában nem ismer ilyesmit; az organizmusok reprodukciós folyamatában objektíve, de kizárólag objektíve felbukkan ez. Szubjektív tudatosodása a társadalmi élet területén viszont fontos alkotórészévé válik magának a társadalmi létnek, amennyiben a teleológiai tételezések egyik mozgató tényezőjévé válik. A véletleneket megfigyelik, elemzik, típusokra osztják stb., hogy ezáltal kiaknázzák a kedvezőeket, a kedvezőtleneket pedig lehetőleg elkerüljék. Elegendő, ha csak a különböző közlekedési előírásokra vagy akár a munkafolyamat szabályozásaira stb. gondolunk, hogy mint fontos mozzanatot tudomásul vegyük a kedvezőtlen véletleneknek ezt az elhárítását. És magának a munkatevékenységnek az értékelésekor világosan kitűnik, milyen nagy szerepet játszik ebben a kedvező véletlenek ügyes kiaknázása. A munkakultúra kezdeti szakaszából említsük meg valamely vitorláshajó kormányosának példáját. Utazásainak alkalmával úgyszólván szabályszerűen előfordulnak szélcsendes időszakok, legkülönbözőbb és legváratlanabb irányú szelek, viharok stb. Helyes felhasználásuk vagy elhárításuk fontos kritériuma annak, mennyire áll a kormányos mestersége magaslatán. Súlyos hiba volna azonban, ha azt gondolnánk, hogy az ilyen helyzetek csupán a társadalmi lét kezdeteit jellemzik. Ellenkezőleg. Minél fejlettebbé, minél társadalmibbá válik a munka, annál jelentősebbé válik, hogy eredményesen kiaknázzák ezeket a mozzanatokat. Tagadhatatlan például, hogy a fenti tényező összehasonlíthatatlanul fontosabb szerepet játszik a növekvő gépkocsiforgalomban, mint a korábbi, lovaskocsis közlekedésben. A repülőgépek tökéletesedésével párhuzamosan egyre nagyobb szerepet játszik ez a mozzanat számunkra is stb. Ahelyett, hogy fölöslegesen belemennénk a részletekbe, egyenesen rátérhetünk az egyik fő problémára, és megállapíthatjuk, hogy az a folyamat, amelyet Marx mint a természeti korlátok visszaszorítását az emberi fejlődés egyik alapvető mozzanatának mondott, az egész emberi életvitel területén éppen a fenti véletlen-mozzanat egyetemes kibontakozását idézi elő.

A *Német ideológiá*-ban Marx arról a lényeges létkülönbségről

beszél, amely megkülönbözteti az emberek életét a kapitalizmus előtti társadalmakban és magában a kapitalizmusban, és rámutat a létnek arra a rendkívül lényeges változására, amely az emberek életének menetét eldöntő általános kérdésben végbemegy: „... különbség ütközik ki mindegyik egyén életében, amennyiben ez az élet egyrészt személyes, másrészt be van sorolva a munka valamelyik ága és az ahhoz tartozó feltételek alá." Majd mintegy történelmi visszapillantásként hozzáteszi: „A rendben (még inkább a törzsben) ez még el van fedve, például a nemes mindig nemes marad, a roturier mindig roturier, tekintet nélkül egyéb viszonyaira; az egyéniségétől elválaszthatatlan minőség." Visszapillantását pedig a következő megállapítással zárja: „A személyes egyénnek az osztályegyénnel szembeni különbsége, az életfeltételeknek az egyén számára való véletlensége csupán annak az osztálynak a fellépésével kezdődik, amely maga is a burzsoázia terméke. Az egyének egymás közötti konkurrenciája és harca hozza csak létre és fejleszti ki ezt a véletlenséget mint olyant."[91] Minthogy korábban, más összefüggésekben szó volt már arról, milyen fontos szerepet játszik ez a véletlenség az emberek életvitelében egyéniségük fejlődése szempontjából, ezért most pusztán emlékeztetünk ezekre a fejtegetésekre. Történelmi nézőpontból semmi esetre sem csökkenti ennek a megállapításnak a jelentőségét Marx további fejtegetése sem, ahol rámutat arra, hogy az emberi szabadság így kialakuló tendenciája a kapitalizmusban valójában nem-szabadság, amennyiben még mindig alá van vetve a tárgyi erőszak formáinak. Nem szükséges különösképpen hangsúlyoznunk, hogy a marxi történelemfelfogás értelmében csak tőkés alapról, társadalmi forradalom és szocializmus közvetítésével lehetséges reális átmenet a „szabadság birodalmá"-ba. Vagyis a korábbi, természethez kötött társadalmakkal összehasonlítva, szükségképpen objektív haladást jelent ebben az irányban az, hogy véletlenszerűvé váltak minden társadalmi-emberi meghatározott lét alapjai.

Véleményünk szerint a marxi történelemfelfogás fő kérdéseinek szempontjából nem lehet elég magasra értékelni azoknak a fejlődési konstellációknak a jelentőségét, amelyek a mechanikus szükségszerűség kiküszöbölésének irányában hatnak, és a mindenkor változó tendenciákban feltárják a véletlenszerűségeknek azt a

sokszorosan pozitív szerepét, amelyet minden egyéni létezésen belül játszanak. Kétségtelenül egyike ez a fejlődés azon létszerű, társadalmi tendenciáinak, amelyek megnyitják az utat a valódi emberi nembeliség előtt, amennyiben ez a tendencia messze túllép a nem természetadta „némaságán", a kezdeti formációk minden „korlátolt beteljesedésén". A kapitalizmus minden kezdeti negativitása és problematikája ellenére, ennek a fejlődési folyamatnak elengedhetetlen előfeltétele, hogy véletlenszerűvé váljék az ember meghatározott létének társadalmi alapja. Marx gondolkodói fejlődésének nagyszerű egységességét pedig aligha lehetne világosabbá tenni másként, mint hogy rámutatunk arra a középponti szerepre, amelyet ez a problémakomplexus már legelső elméleti munkájában (az Epikuroszról írt disszertációban) játszott. Persze még nem közvetlen értelemben. Bizonyára nem úgy történt, hogy Marx egyszerűen kivetítette Epikuroszra saját világképének első gondolati összefoglalását, hiszen ez a világkép még egyébként sem bontakozott ki – sem külsőleg, sem belsőleg – adekvát módon. De úgy sem, mint ahogyan egyik Lassalle-hoz írott levelében, önmagát értelmezve, mondja: „hogy jelen volt Epikurosz írásaiban, csakhogy *magábanvalóan,* és nem tudatos rendszerezésben".[92] Marx és Epikurosz kapcsolatának még akkor sem lehet ez a legdöntőbb vonatkozása, ha egyébként el is fogadjuk ezt mint a régebbi gondolkodók interpretációjának általános módszerét. Jogosan felvetődhet viszont az a kérdés, mi tette Epikuroszt a fiatal Marx számára olyan vonzóvá, és a részletes elemzésben olyan gyümölcsözővé? A materializmus puszta címszava meg sem közelíti, nemhogy kimerítené a helyes választ. Hiszen Marx a *Disszertáció* lényeges fejezeteit éppen annak szenteli, hogy élesen megbírálja a görög filozófia történetének másik jelentős materialista gondolkodóját, Démokritoszt. Igaz ugyan, hogy a Hegelen iskolázott, radikális hegeliánusokkal barátkozó fiatal Marx szemében magától értetődőnek tűnt a materializmussal való szellemi szimpátia, filozófiai beállítottsága szempontjából éppennyire nyilvánvaló, hogy Epikurosz alakja – noha maga is materialista – éppen azért vonzotta, mert Démokritosz ellenpárja. (Maga Hegel nem vette észre, vagy legalábbis filozófiailag nem tekintette mérvadónak ezt az ellentétet.)

Mi az, ami filozófiai szempontból lényeges ebben az ellentétben? Közvetlenül az atom elhajlása az egyenes vonaltól. Ez azonban önmagában pusztán olyan eltérés lenne, amely megmarad a természetelméleten belül. De a fiatal Marx gyakorlatilag már valamiféle általános filozófiai szembeállítottságot fedez fel ebben. Ez rendkívül fontos, hiszen Marx itt nem valamilyen sohasem létező – idealista – Epikuroszt állít szembe a materialista Démokritosszal. Marx sokkal inkább arra törekszik, hogy már az atomelméleten belül, azután pedig az egész lét vonatkozásában, szembeállítsa Epikurosz fejlett materializmusát Démokritosz – véleménye szerint – primitív, mechanikus, embertelen materializmusával. Anélkül hogy az egész kérdést akár csak megközelítően is vázolhatnánk, két olyan középponti motívumot emelünk ki, amelyek vizsgálódásaink szempontjából döntő fontosságúak. Az egyik a létformák differenciálása, szemben az összes lét mechanikus, kategoriális egységességével. Marx a következőket mondja erről: „Az atomnak az egyenes vonaltól való elhajlása ugyanis nem egy különös meghatározás, amely véletlenül az epikuroszi fizikában fordul elő. Az a törvény, amely kifejezi, sokkal inkább az egész epikuroszi filozófián végigvonul, persze magától értetődően olymódon, hogy megjelenésének meghatározottsága attól a szférától függ, amelyben alkalmazásra kerül."[93] Az atom elhajlása tehát, mint a természet anyagi-reális folyamata, létszerűen az ember olyan meghatározott létéhez vezet, melyben az ataraxia mint etikai életforma ismét csak létszerűen megvalósítható lesz.

A szükségszerűség elvetése a létszerű előfeltétele annak, hogy a természet ilymódon az emberi élethez vezessen. Marx megállapítja: „Történelmileg annyi bizonyos: *Démokritosz a szükségszerűséget, Epikurosz a véletlent* alkalmazza; mégpedig mindkettő polemikus ingerültséggel elveti a szembenálló nézetet." Marx kiemeli ezzel kapcsolatban, hogy Epikurosz még a diszjunktív ítéletet is tagadja, csak hogy a szükségszerűséget ne kelljen elismernie.[94] Marx már ezt a fejtegetést megelőzően is rámutat annak a küzdelemnek a filozófiai középpontjára, amelyet Epikurosz a szükségszerűség uralma ellen folytat. Egyetértőleg idézi Epikuroszból a következőket: „*A szükségszerűség,* amelyet némelyek mint mindenhatót vezettek be, *nem* létezik, hanem némely dolog *véletlen,*

más dolgok pedig *önkényünk*-től függnek. A szükségszerűséget nem lehet eltéríteni, a véletlen viszont változékony. Jobb volna elfogadni az istenekről szóló mítoszt, mint a fizikusok εἱμαρμενη-jének (végzetének) szolgája lenni. Hiszen az előbbi az istenek tisztessége okából meghagyja a könyörület reményét, az utóbbi azonban a kérlelhetetlen szükségszerűség. De a *véletlen* az, és nem isten, mint a tömeg hiszi, amit el kell fogadni. A szükségszerűségben élni balsors, de a szükségszerűségben élni: nem szükségszerűség. Mindenütt nyitva állnak az utak a szabadság felé, számos, rövid, könnyű út. Hát adjunk hálát istennek, hogy senkit sem lehet lerögzíteni az életben. Magát a szükségszerűséget járomba fogni, az megengedett."[95]

A fenti idézetek elsősorban a marxi gondolat filozófiai kezdetét jellemzik. Egyáltalában nem kívánjuk megvitatni, sőt érinteni sem azt a kérdést, mennyiben találó filozófiatörténetileg Epikurosz interpretációja, annál is kevésbé, hiszen csak azokat a mozzanatokat emeltük ki ebből, amelyek pillanatnyilag számunkra fontosak voltak. A mi szempontunkból egyedül az a fontos, miért választotta a fiatal Marx első filozófiai írása tárgyául, amelyet – mint ezt Lassalle-hoz írott levele bizonyítja – sohasem tagadott meg teljesen, Epikurosz és Démokritosz ellentétét, saját materializmusának és a közönséges materializmusfelfogásoknak az ellentétét. Fiatal éveinek sodró fejlődésében bizonyára sokmindenen túllépett ebből az írásból. Az azonban, hogy képes volt valamenynyi kortársánál és követőjénél radikálisabban megbírálni azt a logicisztikus szükségszerűséget, amely a hegeli dialektikát eltorzította, nem utolsósorban a mechanikus-egyetemes szükségszerűségnek ezen a gyökeres elutasításán alapszik, függetlenül attól, hogy ezt a szükségszerűséget természetfilozófiai vagy logicista módon alapozták meg. A társadalmi lét jóval későbbi gazdasági megalapozása egyenesvonalúan nőtt ki Epikurosznak és Démokritosznak ebből a szembeállításából.

Már eddigi fejtegetéseinkből is nyilvánvalóan kitűnik, milyen közvetlenül és milyen erős szálakkal fonódik össze a modális kategóriák felfogása a társadalmi-emberi gyakorlattal. Az olyan típusú kategóriák meghatározásánál, mint a szükségszerűség vagy a véletlenszerűség, meglehetősen nagy pontossággal megfigyelhet-

tük ezt a meghatározottságot, ami valamennyi konkrét esetben azzal jár, hogy ezek a kategóriák nemcsak objektív éppígylétükben hatnak közvetlenül a gyakorlatra, hanem kibontakozásuk feltételeiből kiindulva egyben messzemenően – és feltehetőleg még erősebben – befolyásolják a mindenkori gyakorlat előfeltételeit és posztulátumait. Legutóbb Epikurosznál láthattuk világosan, hogy a szükségszerűségről és véletlenszerűségről alkotott természetfilozófiai nézeteit messzemenően az a meggondolás irányította, hogy vajon milyen természeti sajátosságok válhatnak az ataraxia társadalmi magatartásmódja szempontjából fékező vagy előmozdító tényezővé. Ha ontológiailag helyesen akarjuk értelmezni ezt a helyzetet, akkor az a – logikai-ismeretelméleti szempontból ugyan paradox, de létszerűen igen kézenfekvő – eredmény adódik, hogy a modális kategóriák megjelenési és működési módja a társadalmi létben erősebben befolyásolta megismerésüket a természetben, mint amennyire a természetben való létük befolyásolta hatásuk társadalmi formáit. Marx fejlődését messzemenően az határozza meg a disszertációt követően, hogy egyre inkább történelmi folyamatnak ismerte fel azt a létszerű utat, amely a szervetlen természettől a szervesig, innen pedig a társadalmi létig (beleértve ennek magának a fejlődését is) vezet. Ez az út, amelyet Marxnál többnyire az idealizmustól a materializmusig vezető útnak neveznek. A kategóriákat csak akkor lehet megragadni és jellemezni valódi mibenlétük szerint, ha a lét különböző szintjein pontosan megfigyelik történelmi változásukat.

Ezek a rövid, közbeiktatott megjegyzések azért voltak elengedhetetlenek, mert a lehetőség-vonatkozások kapcsán még messzehatóbb következményekkel jár az egyes létszférák belső és külső kategoriális felépítésének messzemenő különbözősége, mint az eddigiekben vizsgált modalitás-formáknál. Ez az eltérés is azokra a különbségekre nyúlik vissza, amelyek az alapvető létviszonyokban mindenkor érvényre jutnak. Mindenekelőtt arról van szó, miként működik az adott anyagi összefüggésekben a tárgyak magáértvaló és másértvaló létének viszonya. Korábban megmutattuk már: a véletlenszerűség leginkább valóságos megjelenési formája a létben azon nyugszik, hogy az egymással kapcsolatba lépő, folyamatszerű komplexusok, saját mindenkori létükben, viszony-

lag függetlenek az egymásértvaló lét „normális" kapcsolataitól. Ha mondjuk azt a közmondásos esetet tekintjük, amikor valakinek a fejére esik egy kő, láthatjuk, hogy a véletlenszerűség tulajdonképpen éppen ennek a viszonylagos kapcsolat-nélküliségnek a következtében vált hatékonnyá. (A „viszonylag" kifejezést óvatosságból használjuk, nehogy valamilyen kiagyalt „egyszeriség" révén misztifikáljuk az összefüggést. A társadalmi lét területén elkerülhetetlenül létrejönnek, mégpedig gyakran, olyan saját teleológiai tételezések, amelyek leszűkítik az ilyen véletlenszerűségek mozgásterét. A mozgástér ténye egyértelműen igazolja ismételhetőségüket. Gondoljunk például a közlekedési előírásokra.) Mindez ismét azt mutatja, hogy a kategóriák, mindaddig, amíg a lét valamilyen változása lényegesen nem módosítja őket, létszerűen szimultán módon léteznek és működnek. Ebben az esetben minden véletlenszerűség lehetőség-vonatkozásokat feltételez. Ez nem maradt teljesen hatástalan a kategóriák régebbi értelmezésére sem, persze igen gyakran éppenséggel eltorzította valódi mibenlétüket. Így például a lehetőség úgynevezett „megarai" felfogásának esetében, amelyet valóság és szükségszerűség kapcsolatának eleai elképzelése határozott meg[96], vagy akár Spinozánál is, aki egyaránt pusztán szubjektívnek tekinti a lehetőséget és a véletlenszerűséget. Nála valami olyasmiről van szó, ami nem látszik szükségszerűnek és lehetetlennek sem, „és ezért ezt véletlennek vagy lehetségesnek nevezzük".[97] Az olyan felfogásnak viszont, amelyet semmilyen fetisizálás nem torzít el, le kell szögeznie, hogy minden véletlenszerűségnek lehetségesnek kell lennie; ezzel azonban semmi esetre sem válik minden lehetőség véletlenné. Mindezt képtelenség logikailag levezetni a tárgyak (a folyamatosan előrehaladó komplexusok) puszta magáértvaló-létéből, ez inkább annak a mindenkori hatásnak a létszerű következménye, amelyet konkrét másértvaló-létük gyakorol.

Már a szervetlen természetben megmásíthatatlanul megjelenik a lehetőségnek ez a kettős létszerű kötöttsége a magáértvaló-léthez egyfelől és a másértvaló-léthez másfelől. Igaz ugyan, hogy Hegel azokban a kísérletekben, amelyekben a valóságost és a szükségszerűséget egyaránt a (szükségszerű) eszmeiség területére viszi, a lehetőség fajtáit gyakran logizált-elvont módon fejezi ki, a léte-

zésnek (a dolgok létének) az elemzésében mégis olyan felfogáshoz jut el, amely figyelemreméltóan és igen realisztikusan jellemzi ezeknek a dolgoknak a sajátosságát. Ezt mondja: „Egy dolognak megvan az a sajátossága, hogy ezt vagy azt elérje a Másban, és a sajátságos módon megnyilatkozzon saját kapcsolatában. Ezt a sajátosságát csak azzal a feltétellel igazolja, ha a másik dolognak is megvan az a sajátossága, hogy ezt vagy azt elérje a Másban, és saját, önmagával azonos alapja; – ezt a reflektált kettősséget nevezik ezért *sajátosságnak.*"[98] Ezen a ponton egyértelműen és határozottan felszínre tör Hegel valóságérzéke, amelyet sohasem tudott teljesen elnyomni. Azok a mozzanatok, amelyek meghatározzák egy komplexus (dolog) mindenkori éppígylétét, azaz a magáértvaló-létét megalapozó meghatározások nem egyebek, mint – saját léte által feltételezett, mégis egy idegen lét által előidézett – reakciói erre a más létre; vagyis saját létmódja létszerűen elkerülhetetlen másértvaló-létében. És éppenséggel ez a megmásíthatatlan kettősség mutatja azt, hogy egy létező dolog sajátosságai nem egyebek, mint valódi lehetőségei.

Hegel megfogalmazásában ez a helyzetleírás (következtetések levonása nélkül) teljesen általánosított, a lét minden formájában egyaránt érvényes. De éppen ez mutatja a logikailag vagy ismeretelméletileg általánosított szemléletmód korlátait. Szükségképpen előfeltételezi ugyanis, kimondva vagy hallgatólagosan, hogy a magáértvaló-létnek ez a létösszetevője, amely meghatározza a lehetőséget, nincs kitéve alapvető változásoknak a létmódok átalakulásával. Ez pedig már a szerves természeti lét területén sincs így. Minthogy a magáértvaló-lét a nem minden egyes példánya számára saját szervezetének állandó és állandóan változó önreprodukcióját jelenti, ezért a magáértvaló-létben, amely erre vonatkozik, amely állandó kölcsönös kapcsolatokat létesít ezzel és magábasűríti a lehetőség-reakciókat, minőségileg jelentékeny átstrukturálódás zajlik le, s ennek következtében most már másértvaló léte úgyszintén minőségi átalakulásnak van alávetve: mint környezet kihat az önmagukat reprodukáló organizmusokra, függetlenül attól, hogy ez magában véve szerves, nem szerves, vagy éppen a kettő kölcsönös kapcsolata, s ezáltal egy egészen új módon határozza meg az organizmusok reakcióit a környezetre;

másként határozza meg sajátosságaikat, vagyis saját magáértvaló létének dinamikus struktúráját. Önmagában, elszigetelten még nem idézne elő minőségi változást az a tény, hogy a környezet hatása az organizmusokra, önreprodukciójuk szempontjából kedvező vagy kedvezőtlen lehet. Komplexus-egészek irreverzibilis folyamatai a szervetlen természetben is megváltoztathatják a „dolgok" tárgyi sajátosságát. Ezek azonban olymódon játszódnak le, hogy a reakciók egyértelmű oksági függőségben állnak saját rögzített „sajátosságaikkal", s így a folyamat alkotórészeivé, mozzanataivá válnak. Ezért nincs valamely kőnek környezete olyan értelemben, ahogyan egy organizmusnak van; reakciói ugyanis teljesem közömbösek a kedvező vagy kedvezőtlen hatások lehetőségkomplexusával szemben.

Nem foglalkozhatunk itt e probléma konkrét részleteivel – a szerző erre egyébként sem érzi illetékesnek magát –, de egészen általánosan szólva (Nicolai Hartmann-nal) megállapíthatjuk, hogy itt stabil, illetve labilis reakciókról van szó, és csak a második esetben beszélhetünk jogosan a környezettel való folytonos kölcsönös kapcsolatokról. Bár ennek az ellentétnek belső és külső sokrétűségét most nem tárhatjuk fel, talán mégsem felesleges rámutatnunk arra, hogy a stabil és labilis jelleg puszta ellentéte nem fejezi ki egészen adekvát módon azokat a különbségeket, amelyek ezzel kapcsolatban kialakulnak. A labilitás persze rendkívül fontos mozzanata az organizmusok reakciórendszerének, de nem fejezheti ki pontosan a környezetükhöz való – többnyire alkalmazkodásnak nevezett – kapcsolataikat, ha nem mozzanata annak a dinamikusan viszonylagos stabilitásnak, amely az organizmusok reprodukciós folyamatait jellemzi, ha nem a különböző reakciók lehetőségeinek olyan konkrét mozgástere, amely szükségszerűen hozzá van rendelve ehhez a sajátos stabilitáshoz. Más szavakkal: a labilitás a sajátosságnak dinamikusan variábilis jellege bizonyos – ugyancsak változatoknak alávetett – mozgástereken belül. Az organizmusok ontogenetikus és filogenetikus reprodukciójának sokrétegű változatai, többé-kevésbé új reprodukciós típusok kihalásának vagy létrejöttének lehetősége, a differenciálódások a fajok reprodukciós folyamatain belül, eltérő változatok, sőt akár egészen új fajok keletkezése stb. stb. mind-mind azt mutatja, hogy azokban

a fajokban és egyedekben, amelyek a környezethez való alkalmazkodáson belül önmagukat reprodukálják, a tulajdonságok dinamikussá válásával a lehetőségek reális mozgástere nemcsak kiszélesedik a szervetlen természettől eltérő módon, hanem ettől minőségileg is sokszorosan különbözik.

Mielőtt rátérnénk arra a méginkább döntő jelentőségű minőségi ugrásra, amely a társadalmi lét kialakulását jellemzi, már most utalhatunk arra, mennyire különböző – a lehetőség szempontjából – a társadalmi létnek a szervetlen és a szerves természethez fűződő kapcsolata. A szervetlen természetet illetően, mint hamarosan láthatjuk, csupán arról lehet szó, hogy a kapcsolat alapja pusztán a meglévő mozgástörvények tudomásulvétele és kiaknázása. Mint látni fogjuk, eközben olyan kombinációk alakulhatnak ki, amelyek magában a szervetlen természetben nem fordulnak elő; alapjaik azonban ennek ellenére mindig a természetben magában spontán működő dinamikus relációk komplexusai voltak és ezek is maradnak. Egészen más a helyzet a társadalmi lét és a szerves természet kölcsönös kapcsolataiban. Ezeket hozzá lehet illeszteni a társadalmi lét meghatározott létének szükségleteihez; a társadalmi lét teljesen új környezetet teremthet a szerves természet számára, s ezzel lényeges változásokat hozhat létre az organizmusok alkalmazkodásában; elegendő a haszonnövényekre vagy a háziállatokra utalnunk. Az a különböző mód, ahogyan a természet két létszférája reagál a társadalmi létre, illetve annak kibontakozására, további adalék a két létmódnak ahhoz a különbségéhez, amelyet a lehetőség kérdéskomplexusa kapcsán röviden érintettünk.

A lehetőség kategóriájának minőségileg új sajátossága a társadalmi lét területén a teleológiai tételezések létének előfeltételeiből és következményeiből ered, amelyek a munkával kezdődően az egész fejlődés folyamán meghatározzák a társadalmi lét egészét. Mindenekelőtt valamennyi ontológiai vizsgálatnak abból kell kiindulnia, hogy csak a teleológiai tételezésben és ennek eredményeként jön létre a társadalmi lét számára minden szempontból döntően fontos ellentétpár, a szubjektum–objektum viszony, amely azután a társadalmi lét területén egyre fokozottabb és árnyaltabb jelentőségre tesz szert. A lehetőség mint a társadalmi gyakorlat fontos kategóriája, ebben a vonatkozásban pontos differenciáló-

dást mutat, amely a társadalmiság egyre határozottabb társadalmasulása során mennyiségileg és minőségileg egyaránt fokozódó élességgel körvonalazódik. A szükségszerűség bármilyen felmerülése és megvalósulása stb. a természet minden fajtájában egységes aktus. Az objektív és a szubjektív lehetőség csak a társadalmi gyakorlatban válnak el létszerűen, és tesznek szert – egymással ugyan elválaszthatatlanul összefonódott – de lényegében mégis különböző jellegű létmódokra. Minden teleológiai tételezés a gyakorlat szubjektuma által tudatosan végrehajtott választás két (vagy több) lehetőség között, és a választott lehetőség ebből következő és ezáltal meghatározott megvalósítása. Már ez az alapvető szituáció, amely minden emberi gyakorlatra jellemző, magában hordozza, hogy a tett szubjektív és objektív mozzanatokra polarizálódik. Amennyiben a szubjektum a célkitűzés és a megvalósítás kérdésében egyaránt választás elé kerül és választ, a szubjektivitás és az objektivitás mozzanatainak magában a választás aktusában létszerűen pontosan el kell válniok, bármilyen eltéphetetlen szálakkal kapcsolódnak is össze.

Ahhoz tehát, hogy helyesen vethessük fel a társadalmi lét területén a lehetőség problémáját, a szubjektív és az objektív mozzanat funkciójának ebből a közvetlenül, de pusztán közvetlenül pontosan szétvált kettősségéből kell kiindulni, amihez a természeti lét semmilyen direkt analógiát nem kínál. Fejlődéstörténeti szempontból persze megtalálhatók az állatvilágban az életnek olyan mozzanatai, amelyek gyakorlati következményeikben már súrolni látszanak a kezdetleges munka határait. Minthogy azonban ezek sohasem lépik át a körülményekhez való, biológiailag meghatározott alkalmazkodás határait, sem a szerves lét világának nyilvánvaló „zsákutcáiban" („munka" és „munkamegosztás" a méheknél stb.), sem pedig a magasabbrendű állatok életének egyes mozzanataiban (például majmok, akik ágakat használnak önvédelemre), ezért itt eltekinthetünk tőlük.

Ha mindenekelőtt ennek a társadalmi létben fellelhető komplexusnak az objektív oldalára fordítjuk a figyelmünket, akkor azt láthatjuk, hogy a munka (a munkát itt általában a teleológiai tételezések talapzatának és modelljének fogjuk fel, a természetre való hatásaiban, a természet összefüggéseinek, mozgató erőinek

stb. felismerésére kényszerül, de csupán felismerni és kiaknázni képes ezeket, megváltoztatni nem. Ilyen általános megfogalmazásban ez nyilvánvalónak tűnik, ha azonban ontológiailag közelebbről vizsgáljuk meg, kiderül, hogy ennek ellenére lényeges konkretizálást igényel, ami viszont éppen a lehetőség problémájával áll a legszorosabb összefüggésben. Itt is viszonylag primitív állapotokra nyúlunk vissza, mert ezek gyakran világosabban felszínre juttatják a létszerű alapokat, mint a fejlettebb, bonyolultabb szintek. Amikor a munkatechnika már fejlett, magasszintű természettudományra épül, az a szuggesztív látszat jön létre, mintha egyszerűen a természeti összefüggések tudományos kutatása teremtené meg a munkatechnika lehetőségét, minden munka-teleológiai, technikai hasznosítás igénybevétele nélkül. Ez a szemlélet azonban figyelmen kívül hagyja a lét fontos, elméletileg és gyakorlatilag egyaránt rendkívül nagyhatású összefüggéseit. A problémakomplexus valódi létszerű tartalmának konkrétabb megközelítése kedvéért, vessünk egy pillantást a kezdeti, primitív fokokra. Gondoljunk például a kerék használatára, ami a korai kőkorszakban kezdődik. Minden különösebb indoklás nélkül nyilvánvaló, hogy semmiféle kerék nem tenné lehetővé és nem biztosítaná egy kocsi stb. folyamatos, zökkenőmentes haladását, ha meghatározott léte, működése nem reálisan hatékony természeti összefüggéseken nyugodna. De ez a nyilvánvaló tényállás még további kiegészítésre szorul: a szervetlen és a szerves természet egyetlen ismert területén sincs olyan tárgy, amely akár csak hasonlítana a kerékre, különösen pedig hiányoznak azok a kombinációk, amelyek valamilyen kocsit lehetségessé tennének. Vagyis szembekerültünk azzal az ellentmondással, hogy van valami, ami a természeti törvényeknek megfelelően mozog, de a természetben ugyanez még csíraszerű formában sem fordul elő, és amennyire a helyzetet ma megítélhetjük, nem is fordulhat elő. A korai kőkorszak emberei tehát – anélkül hogy gyakorlatuk elméleti alapjait tisztázhatták volna – életre hívtak valami természeti törvények szerint működő dolgot, ami sokkal több volt, mint a természeti lét valamely mozgási lehetőségének puszta felfedezése és hasznosítása.

A kerék magától értetődő módon a fizika törvényeinek megfelelően mozog. Természeti törvények által meghatározott léte

azonban semmi olyat nem tartalmaz, ami valamilyen természetadta dolog reális analógiája lehetne. Ha mostmár ezt a jelenséget ontológiai szemszögből vizsgáljuk, szükségképpen arra a következtetésre jutunk, hogy a természetben a mozgási módoknak olyan lehetőségei vannak jelen, amelyek a természet területén soha és sehol nem váltak létezőkké. Azaz a természetben olyan reális (önmagukban megvalósulásra képes) lehetőségek vannak, amelyek az általunk ismert természeti lét területén nem válhatnak valóságossá. Ez mindenekelőtt azt mutatja, hogy mindazok a lehetőségelméletek, mint az említett megarai elmélet, amelyek a valóságossá válásban látják a lehetőség realitásának ismérvét, nem felelnek meg a természeti lét sajátosságának. Szigorúan ontológiai felfogásunk szempontjából ez nem jelent semmiféle ellentmondást. Amennyiben a lehetőség tartalmazza egy magáértvalóan-létező dolog saját másértvaló-létére adott reakcióját, amelyet történelmileg meghatároz környezetének mindenkori létjellege, amennyiben tehát a reális lehetőség ezen a kettős kapcsolaton nyugszik, akkor nem jutunk semmilyen paradoxonhoz, ha elfogadjuk, hogy a természeti komplexusok magáértvaló-létében olyan sokrétű lehetőségek rejtőzhetnek, amelyek a lét konkrét körülményeinek következtében sohasem valósulnak meg, mert éppen azok a jelentős, irreverzibilis folyamatok, amelyek meghatározzák egy mindenkor viszonylagos természeti totalitás jellegét, nem termelték ki azt a másértvaló-létet, amely előidézi és meghatározza ezeket a konkrét reakciókat. Csak társadalmi – nem természetadta – teleológiai tételezés képes arra, hogy a létnek éppen ezeket a körülményeit beillessze a létbe.

Fejtegetéseink rendkívül problematikusak volnának, ha itt csupán egyedi esetről lenne szó. De egyrészt már a kerék felfedezése és használata sem elszigetelt jelenség, hanem olyan tény, amely a kőkorszak számos, egymástól függetlenül fejlődő kultúráját jellemzi. Másrészt csupán egy különösképpen jellemző esetet emeltünk ki a hasonló jellegű jelenségek hosszú sorából, amelyről már első pillantásra látható, hogy teljességgel hiányzik a természetből. Ennek ellenére világos, hogy azok a következtetések, amelyeket a lehetőségek konkrét hatékonnyá válására vonatkozóan levontunk, akkor is szükségszerűen érvényben maradnak, ha az

alapjelenség magában a természetben valamilyen formában előfordul ugyan, de csak a teleológiai tételezések révén válik képessé olyan hatásokra, amelyek többé semmiféle analógiát nem mutatnak magával a közvetlen természeti folyamattal. Gondoljunk például a tűz ugyancsak igen korai alkalmazására (emberi célok: főzés, melegítés stb. kielégítésére), ahol maga a tűz mint természeti hatalom, csak romboló hatással jelentkezik. A tűzhely, a kályha stb. tehát nem különböznek elvileg a keréktől abban a sajátosságukban, amely új, egyébként nem létező hatásokat (a tűz lehetőségeit) hívja életre. Ha pedig meggondoljuk, hogy igen sok munkaeredmény hatásában hasonló mozzanatokat mutat (gondoljunk a fegyverek használatára, az evezésre, vitorlázásra stb.), akkor kiderül, hogy a munkának, a természet és társadalom anyagcseréjének egyetemes ismertetőjegyével állunk szemben: azzal ugyanis, hogy ennek a folyamatnak a révén az ember nem egyszerűen a saját céljaira használja a természet adott tárgyait és folyamatait, hanem ez a folyamat főként új és új lehetőségeket szabadít fel, amelyek a minket közvetlenül körülvevő természetben egyébként nem fejlődhettek volna létezőkké. A fejlett tudományos technológia vonatkozásában valószínűleg csak kevesen vonnák ezt kétségbe. Mi azonban nem véletlenül választottunk csupa egészen kezdetleges példát. Senki sem vitatja azt a hatalmas haladást, amely szükségszerűen adódik a tudományosan irányított technika létrejöttéből.

Lényegesen közelebb jutunk azonban a kategóriák igazi lényegéhez és működéséhez, ha – miként olykor korábban is, így például a nembeliség esetében, abban, hogy milyen szerepet játszott a nembeliség már a társadalmakat megelőző életben is – világosan látjuk, hogy a kategóriák mint a lét meghatározásai, elsősorban a társadalmi gyakorlat területén, hatékonnyá válhatnak, mielőtt még a létben elméletileg felismerték volna őket, valamint azt, hogy mibenlétük mélyreható módon befolyásolhatja ezt a gyakorlatot, és olyan összefüggéseket hozhat gyakorlatilag napvilágra, amelyek egyébként a megismerés előtt rejtve maradtak volna. Így például a fenti esetekből remélhetőleg világossá vált, hogy gyakorlatilag teljességgel elképzelhető önmagukban új természeti lehetőségek életre keltése, anélkül hogy tudományosan feltárnák igazi miben-

létüket, igazi oksági összefüggéseiket stb. A mindennapi gyakorlat, a felhalmozódó munkaműveletek tapasztalatai – mint látni fogjuk – szintén lehetővé teszik, hogy a munkafolyamatot végző emberekben, saját másértvaló létük új formáiként, új lehetőségek támadjanak, alakuljanak ki, váljanak tudatossá stb., s ehhez, mint ezt a társadalmi gyakorlat története világosan igazolja, időlegesen teljesen elegendőek is. A természet új lehetőségeinek felfedezése tehát viszonylag nagyfokú pontossággal valósíthat meg gyakorlati eredményeket, még mielőtt elméletileg feldolgoznák őket.

Természetesen minden siker elengedhetetlen előfeltétele, hogy a mindenkor konkrét természeti összefüggéseket gyakorlatilag adekvát módon ragadják meg. De már a primitív társadalmi gyakorlat is viszonylag magas szintre jutott ebben a vonatkozásban, és ez jól mutatja, bizonyítja, milyen biztonsággal kellett a munkafolyamatban különbséget tenni a szervetlen, illetőleg a szerves természetre gyakorolt ráhatások lehetőségei között. A haszonnövények és a háziállatok felhasználásának elkezdése és továbbfejlesztése egyértelműen tanúskodik erről. A növények gyűjtése és a vadászat csupán a természetadta módon így is, úgy is meglévő dolgok pontos megfigyelését követelte meg. A mezőgazdaság és az állattenyésztés ezzel szemben rászorítja az emberi gyakorlatot arra, hogy új környezeteket tudjon teremteni a szükséges növények és állatok számára, s ilymódon új reagálási lehetőségeket hívjon bennük életre. Úgyszintén viszonylag korai fokokon következik be, hogy gyakorlatilag helyesen avatkoznak be a lehetőségek – itt konkrétan feltáruló – világába, kiaknázzák az ismert összefüggéseket, új lehetőségeket fedeznek fel, és ezeket egyre pontosabban értékelik ki a munkateleológiai célkitűzések szolgálatában. A kezdeti szintek viszonylag pontos differenciáló készségének világos bizonyítéka, hogy egyrészt azok a háziállatok, amelyeket teljes egészében, vagy legalábbis túlnyomórészt az emberi táplálkozás számára tenyésztenek, olyan környezetre tettek szert, amelyben fokozatosan el kellett halniok az önvédelem régi biológiai lehetőségeinek, másrészt pedig azokban az állatokban, amelyeket az emberi gyakorlat „segítőtársaiként" használtak (ló, kutya), teljesen újszerű lehetőségek fejlődtek ki. Csupán az biztos, hogy ami a le-

hetőség kategóriájának általános jelentőségét illeti, itt olyan tételezési módról van szó, amely hasonlóan megalapozott, mint a szervetlen természetben, jóllehet vagy éppen azért, mert a konkrét teleológiai tételezések valamennyi tartalma, valamennyi előfeltétele és következménye a különbözőség kifejlettebb formáját mutatja.

Nem véletlenül vázoltuk az objektív alapon megjelenő lehetőségek területét előbb, mint a szubjektív lehetőségekét. Világos ugyanis, hogy éppenséggel a társadalmi lét területén, ott, ahol a szubjektum először lép fel mint létező, mint az irreverzibilis folyamatok kiváltója, nem lehet elég határozottan hangsúlyozni az objektív tényező létszerű elsődlegességét. Minden olyan történelemfelfogás, amely egyoldalúan a szubjektumnak tulajdonítja ezt az elsődlegességet, a transzcendens irracionalizmus ellentmondásainak hálójába kerül. Hiszen a szubjektum elszigetelten önmagára vonatkoztatott létéből lehetetlen transzcendens segítség nélkül levezetni bármilyen aktív, gyakorlati viszonyulást a valósághoz. Kiderül ez a kezdeti korok összes ideológiájából (és még hosszú ideig ezután is). Éppen ezért az ismeretelmélet, amely az újkor jelentős tudományos és technikai forradalmasodásainak kezdetén alakult ki, kénytelen volt egyszerűen „adottnak" elfogadni a valóság befogadásának minden meglévő formáját, és legfeljebb (így elsősorban Kant: látszatra immanens módon) azt kérdezhette: hogyan lehetségesek ezek? Így azonban még csak közelébe sem kerülhettek a megfelelő magyarázatnak, elsősorban pedig nem érthették meg a lét itt kialakult konstellációinak genezisét. Persze az ontológiai szemlélet szempontjából is fennmarad egy hiátus. A mindenkor adott környezethez való passzív (biológiai) alkalmazkodás átalakulása aktív (társadalmi) alkalmazkodássá ugyanis mindig ugrást jelentett és továbbra is azt fog jelenteni, nekünk pedig egyelőre hiányzik a közvetlen tényalapunk arra, hogy megmagyarázhassuk ennek valóságos lefolyását. Csupán annyit tudunk, hogy ez, amellett, hogy ugrás-jellege sértetlen maradt, rendkívül hosszú átmeneti időszakot vett igénybe. Azok a legprimitívebb tényszerű dokumentumok, amelyek a munkáról fennmaradtak, a fejlődés olyan szintjeiről származnak, amelyek jóval későbbiek, mint ez az ugrás. Minden olyan kezdeti jel pedig, amely az állatvilágban erre vonatkozóan kimutatható, olyan távol esik ettől az ug-

rástól, hogy a konkrét Hogyan-ra nézve semmilyen végkövetkeztetést nem lehet levonni belőlük. Következtetéseinket tehát csupán a lét természetadta módon szerves, illetőleg társadalmi szférájának puszta szembeállításából vonhatjuk le, pontosan tudva, hogy ezek egyrészt az általunk ismert ugrás révén minőségileg egymástól elválasztva, másrészt az ugrás tényszerűen hosszadalmas és átmenetekben gazdag megvalósulási szakasza révén egyúttal folytonosan, összefonódottan jelennek meg.

A munkában rejlő teleológiai tételezés ismert marxi meghatározása, amelyet már idéztünk, a következőképpen hangzik: „A munkafolyamat végén olyan eredmény következik be, amely megkezdésekor a *munkás elképzelésében,* tehát *eszmeileg* már megvolt. A munkás nemcsak egyszerűen megváltoztatja a természeti dolog formáját, hanem a természeti dologban *saját célját is megvalósítja,* amelynek *tudatában van,* amely törvényként meghatározza cselekvésének módját, s amelynek alá kell rendelnie akaratát."[99] A szubjektum szemszögéből ez azzal jár, hogy éppen azért, mert saját célját akarja megvalósítani, csak akkor lehet úrrá a cél megvalósításának reális körülményein, ha lehetőleg maximálisan képes átlátni a körülmények objektív, saját elképzeléseitől független mibenlétét. Vagyis a szubjektum tevékenységének, amely a gyakorlatot megalapozza, elsősorban az objektív valóság lehetőleg adekvát felismerésében kell állnia, hiszen a gyakorlat szubjektív mozzanata éppen a tudatos célkitűzésben valósul meg. Ebből fejlődik ki idővel a gyakorlat alappilléreként a tudomány, s ezzel az embernek az a képessége, hogy kifejlessze magában a lét dezantropomorfizáló szemléletét és megismerését. Ez a közvetlen szubjektivitás egyenes ellentéte. Önmagában ez a munkafolyamatban megjelenő szubjektum–objektum kapcsolat kialakulásának következménye, ez az oka annak, hogy csak a némiképp már fejlettebb társadalmiság fokán alakul ki a lét dezantropomorfizáló szemléletének képessége. Az organizmus pusztán biológiailag meghatározott létében lehetetlen ilyen értelemben távolságot teremteni a saját, illetve az idegen közvetlenséggel szemben. Természetesen ezt is ki kell egészítenünk egy olyan megszorítással, amelyet módszertanilag már ismerünk: minthogy a lét kategoriális felépítése objektíve létező, létszerűen működő valami, ezért az

alkalmazkodásra kényszerülő organizmusok reakciói szükségképpen rendelkeznek valamilyen – mindig konkrétan meghatározott – objektív helyességgel, mégha ez korlátozott is, nehogy olyan irányba tereljék a környezethez való alkalmazkodást, amely veszélyezteti az organizmust. Mint a nembeliség tárgyalásakor kimutattuk, ez bizonyos mértékig az állatvilágra is vonatkozik. A munka révén kifejlődő aktív alkalmazkodással az életnek ez a tendenciája – minőségileg messze magasabb szinten – tovább fokozódik. A munkában szerzett tapasztalatok kiterjesztése, elmélyítése és (primitív-mindennapos) általánosítása akár olyan eredményekre vezethet, hogy a lét önmagában véve igen bonyolult összefüggéseit felfedezik és értékesítik (kerék stb.), de nem juthat el olyan világképhez, amelyben az ember teleológiai tételezésekben megvalósuló, jövendő tevékenységi köre már előre, létének megfelelő objektív vetületben jelenne meg. Ha a teleológiai tételezések gondolati előkészítése olyannyira fejletté válik, hogy túlsúlyra jut bennük a dezantropomorfizáló szemlélet (geometria, matematika), akkor és csak akkor jön létre reálisan hatékony módon a lehetőség ellentétes kategóriája: a lehetetlenség. Csak ettől kezdve válik egyértelművé, kétségtelenül helyessé, értelmessé és reálisan hatékonnyá mondjuk az a kijelentés: egy háromszög szögeinek összege nem lehet se több, se kevesebb, mint 180 fok.

Fontos, hogy leszögezzük az ilyen kijelentések objektivitását, s ezzel objektivitásuk reális mozgásterét. A logikai-ismeretelméleti kategóriaelméletek ugyanis az egész vonalon az ehhez hasonló kijelentések és tagadásuk párosításaival dolgoznak, amelyek rendszerint elfedik az igazi tényállásokat. (Így például Kantnál: meghatározott lét – nem-lét; szükségszerűség – véletlenszerűség.) Mi viszont láthattuk, hogy a véletlenszerűség nem a szükségszerűség tagadásának kategóriája, hanem olyan konkretizálás, amely kiegészíti ezt a folyamatosan előrehaladó komplexusok összefüggésében. A létnek még kevésbé igazi kategóriája a nem-lét mint tagadás. Kant, aki ismeretelméleti okokból nem magát a létet, hanem konkretizáló differenciálását, a meghatározott létet veszi alapul, legalább logikailag értékelhető értelemben használja a nemlét fogalmát mint a meghatározott lét tagadását. Napjainknak azok az állítólagosan ontológiai természetű kísérletei, amelyek a

Semmi-ből, mint magának a létnek a tagadásából, reális kategóriát akarnak csinálni, nincsenek semmilyen valódi kapcsolatban a valósággal; a Semmi mint a lét tagadása, üres szó és az is marad. Éppen ezért fontos, hogy némiképp közelebbről szemügyre vegyük a most felmerülő „lehetetlenség" kategóriájának érvényességi körét. Mint kategória teljesen értelmes az olyan tudományokban, amilyen a geometria vagy a matematika. Világos az is, hogy a munkafolyamatban minden olyan technológiai műveletet, melynek eszmei keresztülvitele ilyen jellegű lehetetlenséghez vezet, kezdettől fogva ki kell zárni a megvalósíthatóság köréből. A lehetetlenség problémája a társadalmi lét területén természetesen nemcsak ebben a jogos, elvonatkoztató elméleti formájában merül fel, hanem minden teleológiai tételezés előkészítése során, mint megvalósíthatóságának vagy éppen tagadásának kérdése. Itt is megőrzi létszerű érvényességét, mindössze azzal az – igen fontos – fenntartással, hogy csak valamilyen mindenkor konkrét tételezésre szorítkozik. Ennek viszont egyfajta megmásíthatatlan, történelmi-társadalmi relativitás a következménye. Mint láttuk, a társadalmi gyakorlat területén általában, különösen pedig a munkában megvalósulhatnak olyan lehetőségek, amelyek mindaddig ismeretlenek voltak, vagy amelyeket látszólag akár joggal tagadnak. Láttuk, hogy ez azon múlt, felfedezik-e valamilyen magáértvalóan-létező dolog másértvaló-létének mindaddig ismeretlen, vagy a természetben elő nem forduló formáit. Valamilyen adott teleológiai tételezést tehát a társadalmi fejlődés adott állása mellett teljes joggal tekinthetnek lehetetlennek (azaz egyáltalában nem megvalósíthatónak), de ezáltal még semmiképp sem lehet kizárni, hogy történelmileg-társadalmilag megváltozott körülmények között, többnyire konkrétan egészen másként, mégis megvalósítható lesz. Ezekben az esetekben azonban, kategoriális szempontból, túlnyomórészt újonnan kialakuló lehetőségekről van szó, és nem egyszerűen a korábban megállapított lehetetlenség tagadásáról (gondoljunk például a repülnitudás mitikus vágyára az antikvitásban és a modern repülésre). Ez a problémakomplexus csak tovább bonyolódik azáltal, hogy a lehetetlenség semmi esetre sem mindig technológiai természetű; előfordulhat a rentabilitás lehetetlensége, vagy akár a megfelelő propagálhatóság lehetetlensége is. Ezekből

az esetekből különösen világosan kitűnik, mennyire konkrét, történelmi-társadalmi feltételektől függ a teleológiai tételezések egy bizonyos formájának lehetősége vagy lehetetlensége.[100]

A komplexus tisztán szubjektív oldalát, a lehetőség hatékonnyá válását a szubjektumokká fejlődött emberekben, csak akkor vizsgálhatjuk meg közelebbről, ha először megértjük a lehetőség gazdasági-társadalmi mozgásterét a társadalmi létben. Összefoglalóan azt mondhatnánk, hogy mindaz, amit eddig kifejtettünk, egyúttal azon lehetőségek mennyiségileg és minőségileg feltartóztathatatlan gyarapodásának leírása, amelyekben megnyilatkozik a társadalmi lét belső mozgalmassága, és világosan kifejezésre jut különbsége a lét korábbi formáival szemben. Ezúton viszont elérkeztünk az ember élethelyzetének és tevékenységi módjának lényeges megváltozásához, ahhoz, hogy konkretizáljuk a létben azt a minőségi ugrást, amely létszerűen mindenekelőtt a munkában kifejlődött aktív alkalmazkodáson nyugszik. Egyetlen pillanatra sem szabad megfeledkeznünk eközben arról, hogy az ember csak ennek az aktív alkalmazkodásnak a révén válhatott egyáltalában a folyamat szubjektumává, míg a korábbi szakaszok létező lényei és tárgyai legfeljebb meghatározott létük passzivitásának különböző formáiban tudták kifejezni azokat az eredményeket, amelyek a lehetőség mozgásterének kiszélesedéséből adódtak. Vagyis mégha feltételezzük is – mint láthattuk: hamisan –, hogy a lehetőség mozgástere önmagában objektíve még nem jelent semmilyen növekedési folyamatot, az ember meghatározott létét szükségképpen akkor is a lehetőség tényezőinek súlygyarapodása jellemezné. Fejtegetéseink viszont, éppen ellenkezőleg, azt igazolják, hogy ez a létszféra objektíve szükségszerűen kitermelte és továbbra is kitermeli a lehetőség ilyen mozgástereinek hatalmas méretű és feltartóztathatatlanul növekvő gyarapodását és minőségi differenciálódását, hogy egyáltalán biztosítani tudja saját létmódjának folyamatos újratermelését. (Most is és a későbbiek során is elsősorban arról a társadalmi létfolyamatról beszélünk, amely túlnyomórészt Európában játszódott le. Világos azonban, hogy a szerves természet meghatározott létével összehasonlítva, még az úgynevezett stagnáló kultúrákat is jellemzi a megelőző létformától való eltérésnek ez az ismertetőjegye.)

A munkában megjelenő teleológiai tételezések révén az ember szubjektummá válik, ami szükségszerűen együtt jár azzal a minőségi változással, hogy míg a lét természetadta formáiban csak formáról (a lét folyamatai által történő megformálásról) lehetett szó, addig itt a forma kategóriája átalakul valamilyen aktivitássá, tárgyiságok megformálásává. Már a legkezdetlegesebb munka számára is magától értetődő ez a kategóriaváltozás. A lehetőség problémájára vonatkozóan ez a változás annyit jelent, hogy a szubjektumban nem pusztán létrejönnek lehetőségek, a lehetőségeket nemcsak feltárják és alkalmazzák a létben, hanem a szubjektum kénytelen – saját tevékenysége által kényszerítve – önmagában is új lehetőségeket kialakítani, és ennek a folyamatnak a során elkerülhetetlenül elnyom, vagy módosít régebbi lehetőségeket. Annak tehát, hogy az ember, éppen mint ember, nem egyszer és mindenkorra adott valami, nem külső ösztönzésekre adott reakcióiban egyértelműen meghatározott lény, hanem messzemenően saját tevékenységének terméke, éppúgy minőségileg forradalmasító hatása van az ember lehetőségeire, ahogyan ugyanez a fejlődés a forma létéből és meghatározottságából is az aktív megformálás folyamatát teremtette meg. Természetesen ennek a kategóriaváltozásnak is megvan a maga története. Azzal kezdődik, hogy spontán módon új lehetőségek jönnek létre, miután a tapasztalatok köre kiszélesedik, spontán módon összegyűlnek, felhalmozódnak és rendeződnek az ebből eredő új tapasztalatok, s ennek megfelelően az erre való reakciómódok, s mindebben kifejezésre jut a szubjektív lehetőségek mozgásterének kiszélesedése, ami elengedhetetlen a sikeres gyakorlat szempontjából. Azt pedig talán felesleges is hozzátennünk, hogy az ember tevékenységi körének minőségi kiterjedése révén (már a mezőgazdaság és az állattenyésztés is ennek megjelenése a gyűjtögető korszakkal összehasonlítva), a munkamegosztás extenzív és intenzív fokozódása révén, a társadalmak belső problémáinak differenciálódása (osztályok alakulása), valamint az ezzel együtt mennyiségileg szaporodó és erősen differenciálódó aktivitások stb. révén, mennyiségileg csakúgy, mint minőségileg, szükségképpen állandóan növekszik a lehetőségeknek ez a mozgástere, a társadalom egyes tagjai számára éppúgy, mint együttműködésük totalitásában.

Ez a növekedés viszont, kezdetben teljesen ösztönösen, később több-kevesebb (mindig viszonylagos) társadalmi tudatossággal, kitermeli a reakciók új formáit, és szakadatlanul kiterjeszti azoknak a reakcióknak a körét, amelyek részint az emberekben a lehetőségek új mozgástereinek kialakulásához vezetnek, részint pedig már meglévő, illetve kialakulóban levő lehetőségekhez kötődnek. Amit a társadalmi fejlődésben Marx a természeti korlátok visszaszorításának nevezett, az ebben az összefüggésben szintén úgy jelenik meg, mint e folyamat objektív ösztönzésű siettetésének egyik mozzanata. A „természeti" társadalmi formáknak ugyanis még olyan tendenciái vannak, amelyek az emberek életviteléből kezdettől fogva ki akarják zárni bizonyos reagálási formák kialakulását, vagy legalábbis meg akarják nehezíteni kibontakozásukat. A társadalom társadalmasulása, amelyet Marx nyomán azzal jellemeztünk, hogy az egyes ember helyzete egyre véletlenszerűbbé válik, azaz többé nem korlátozza és szabályozza, lényegében születésétől kezdve, egy bizonyos kaszt vagy rend, kétségtelenül magával hozza ennek a folyamatnak a meggyorsulását, mialatt azok a rendszerek, amelyeket még több oldalról „természeti" feltételek határoznak meg, sokszorosan lefékezhetik ezeket a tendenciákat. A lehetőségek mozgástereinek kiszélesedéséhez vezető általános fejlődés tehát nem véletlen folyamat, és még kevésbé véletlen az, hogy leginkább a kapitalizmus kialakulásával gyorsul fel és jut egy magasabb kibontakozás szintjére. Kétségtelen tehát, hogy az a véletlenszerű jelleg, amely az egyes embernek, valamint a társadalmi totalitásban betöltött helyzetének kapcsolatát jellemzi, fontos tényezőjévé válik ennek a gyorsulásnak. Magától értetődően ez a folyamat sem lehet soha egyenesvonalú és ellentmondásmentes. Elegendő arra utalnunk, milyen erősen korlátozza a jelenkori manipulált kapitalizmus a maga tömegmédiumaival, a fogyasztás és a szolgáltatások piacának „szabályozott" befolyásolásával, a tisztán személyes döntések lehetőségeit (éppen azáltal, hogy maximális kibontakozásuk propagandisztikus látszatát kelti). Azok az – egyelőre túlnyomórészt spontán-közvetlen – lázongások, amelyek szakadatlanul sokasodnak ellene, azt mutatják, hogy ezeket a korlátozó hatásokat éppolyan tömegesen kezdik érezni, mint annak idején a megmerevedett szokások, hagyományok, rendi előítéletek

stb. hatásait. Az a folyamat azonban, amelyet a termelőerők fejlődése határoz meg, végső soron – minden ellentmondás és akadály ellenére – feltartóztathatatlan haladást biztosít a lehetőségek mozgásterének kiterjedése szempontjából. A jelenkor válságtünetei szintén azt igazolják, mennyire helyesen ítélte meg Marx a fejlődésnek ezt a tendenciáját, amikor az egyes ember és a társadalom kapcsolatát általában jellemző „véletlenszerű" státus fontos következményeiről szólva nagy súlyt helyezett arra, hogy a kapitalizmusban a szabadság pusztán látszólagos lehet.

A lehetőség-kategória társadalmilag új aspektusának azonban csupán az egyik oldalát kísértük figyelemmel, amikor arra a megállapításra jutottunk, hogy az emberek tevékeny döntéseiben – minden ellentmondásosság ellenére – feltartóztathatatlanul növekszik a lehetőségek mozgástere. A lehetőség kategóriáját fel lehet fogni még úgy is, mint általános létmódjának létszerűen váltakozó megfelelését, amennyiben ugyanis csak akkor jelenik meg, ha egy bizonyos magáértvaló-lét létszerű kapcsolatba kerül saját másértvaló-létének olyan mozzanataival, amelyek mindaddig nem váltak hatékonyakká. Remélhetőleg sikerült kimutatnunk, hogy az a folyamat, amelyet jellemeztünk, minőségileg különbözik a természet (s ezen belül a szerves természet) látszólag párhuzamos jellegű folyamataitól. Mármost ez az eltérés a társadalmi fejlődés során olyan teljesen újszerű hatások mozzanataival növekszik, hogy a minőségi különbségtől – véleményünk szerint – többé nem lehet elvonatkoztatni. Ez a különbség a legfontosabb és a legközvetlenebb következménye annak, hogy a társadalmi létben kialakul a szubjektum–objektum korrelációja. Ez ugyanis a társadalmi létben előforduló valamennyi folyamatra rányomja a megszüntetett közvetlenség, a közvetettség mozzanatát, ami a puszta természeti folyamatokból szükségképpen mindig hiányzik. Ha az ember új lehetőségeket tár is fel a természetben – gondoljunk ismét a kerékre –, az új kombinációban összefogott természeti erők akkor is éppolyan közvetlenül működnek, mint minden egyéb esetben. Amikor azonban például a gyűjtögető korszakban az asszonyok és gyerekek gyümölcsöket szakítanak le, és hazaviszik, hogy közösen fogyaszthassák el, akkor a „termelés" és a fogyasztás puszta időbeli elválása magában hordja már ennek a közvetettségnek, a ter-

mészeti spontaneitással való szakításnak a mozzanatát. Azzal, hogy a gyümölcsöket hazaviszik, olyan teleológiai döntést hoztak, amely gyakorlatilag kizárja a gyümölcs helybeni és azonnali elfogyasztásának spontán lehetőségét, és az érintetteket arra készteti, hogy elnyomják ezt a természetadta módon kétségtelenül meglevő és működő lehetőséget.

Ebben az esetben természetesen az új helyzet rendkívül kezdetleges megjelenési formájáról van szó. De a kultúra fejlődésének összes tényéből kiderül, hogy ez a negativitás csupán különös kivétel azoknak a pozitivitásoknak a tömegében, amikor az ember nem egyszerűen elnyom valamilyen lehetőséget, hanem sokkal inkább tudatosan továbbfejleszti azt. Ezzel egy lényegesen új helyzethez érkeztünk: az ember mint létező lény nem egyszerűen bizonyos lehetőségeket nyit magában, amelyek életének mindenkori körülményei szerint megvalósulnak, vagy rejtve maradnak; életvitele mint folyamatszerűen előrehaladó lét sokkal inkább olyan természetű, hogy ő maga is, társadalmának fejlődési útjait követve, saját szubjektív lehetőségeinek teljes kibontakoztatására, elnyomására, vagy éppenséggel csak lényegi módosítására törekszik. Ez a folyamat olyannyira nem pusztán személyes, hanem mélyen társadalmi jellegű, hogy már igen korán megszűnik csupán az egyes emberekben és ezek közvetlen kapcsolataiban működni, és sajátos társadalmi döntések születnek, amelyek a társadalmilag kívánatos irányba terelik ezt a fejlődést. Most nem mehetünk bele azokba az igen eltérő részletekbe, amelyek ezeknek a tendenciáknak a megvalósulását jellemzik. Ezért ebben az összefüggésben a nevelés címszava alatt foglaljuk össze az ilyen társadalmi tendenciákat, noha jól tudjuk, hogy jóval nagyobb területet fognak át, mint a tulajdonképpeni értelemben vett nevelés, különösen pedig annál, amit a nevelés a kezdeti korokban jelentett. A nevelés mindenesetre vezető szerepet játszik bennük. Hiszen minden fajtájában arra irányul, hogy a mindenkori növendékben kialakítsa az adott körülmények között társadalmilag fontosnak tűnő lehetőségeket. A károsakat pedig elnyomja, vagy módosítsa. A legkisebb gyermekek nevelése az egyenes járásra, a beszédre, az úgynevezett rendre, a veszélyes érintkezések elkerülésére stb., stb. alapjában nem más, mint kísérlet azoknak a lehetőségeknek a kialakítására (illetve az ezekkel

ellentétesek elnyomására), amelyek a majdani felnőtt életében társadalmilag hasznosnak és előnyösnek látszanak.

A problémának már ez a rendkívül általános szintű megfogalmazása is azt a gyökeresen új elemet mutatja, amely ebben a kategoriális konstellációban megjelenik: a lehetőségek nem egyszerűen adottak (egyremegy, vajon működő vagy rejtett formában), hanem valamilyen – többé-kevésbé helyes – tudatosság segítségével próbálják kialakítani vagy elnyomni őket, hogy ezáltal olyan embert neveljenek ki, aki a társadalom számára előnyösen felhasználható. Társadalmilag középponti problémáról van itt szó, amit már azok a ráhatások is mutatnak, amelyek ilymódon az emberek biológiai növekedését érik. Önmagában ugyan semmi esetre sem biológiai probléma, hogy mikortól tekinthető az újszülött ember a nem teljesértékű példányának. Míg a kölyökállatok viszonylag rövid idő alatt kialakíthatják magukban fajuk leglényegesebb lehetőségeit, addig ugyanennek a folyamatnak az időtartama az embernél már a kezdeti korokban is összehasonlíthatatlanul hosszabb. Ennek elsődleges anyagi alapja az emberek életvitelének viszonylagos biztonsága az állatokéhoz képest, közvetlen mozgató oka pedig a feladatok összehasonlíthatatlanul bonyolultabb volta már a kezdetleges fokokon is (például a nyelv elsajátítása). És figyelemreméltó, ha nem is meglepő, hogy a civilizáció kibontakozásával szükségképpen egyre növekszik a ráfordított idő, éppen mert az elsajátítandó feladatok is gyarapodnak. Ez a gyarapodás, az igények növekedése, a fejlődés folyamán szükségszerűen állandóan fokozódik: az írás, olvasás és a számolás egy csekély kisebbség kiváltságaiból messzemenően köztulajdonná váltak, éppen azért, mert egyre szélesebb rétegek számára váltak nélkülözhetetlenekké azok a reagálási lehetőségek, amelyeket ezek hívtak életre. Magukat ezeket a tényeket természetesen mindenki ismeri. Csak azért kellett megemlítenünk őket, nehogy elfeledjük: a lehetőségek – általuk teremtett – mozgásterei nélkülözhetetlenekké váltak egy társadalmasult társadalom embereinek önreprodukciója szempontjából (és magától értetődően a társadalom összreprodukciója szempontjából is).

A fenti kérdések tényleges kifejtése messze meghaladja az olyan bevezetés kereteit, amely szükségképpen az általánosság szintjén

marad; a mindennapi gyakorlattól az etika legmagasabb formáiig terjedő emberi aktivitások létjellegének konkrét-szisztematikus elemzéséhez tartozik. De annak érdekében, hogy legáltalánosabb körvonalaiban némileg áttekinthessük a modalitás-kategória funkcióváltásának társadalmi jelentőségét a társadalmi lét területén, valamilyen módon – mégha igen vázlatosan is – érintenünk kell összefüggését az emberi személyiség fejlődésével. A személyiséget már korábbi szinten is jelzésszerűen úgy tüntettük fel, mint ami a társadalmiság fejlődésének eredménye, mint ami a lét konkretizálása ezen a fokon a nem egyes egyedében. Már ott utaltunk arra, hogy az emberi aktivitások területének mennyiségi és minőségi kiszélesedése, valamint heterogenitásuk növekedése a társadalmi munkamegosztás következtében, saját reprodukciójának érdekében, mindinkább megköveteli az egyre társadalmibb módon élő egyes embertől, hogy ne csak megfelelően kormányozza a valósággal kapcsolatos, mind sokrétűbb reagálásait, hanem ezen túlmenően, létrehozza a reagálás olyan jellegű egységét, amely aktivitásait szubjektív szempontból is összefogja. Ebben az egységesítési folyamatban, amely ilymódon a legkülönbözőbb emberekben különféleképpen alakul ki, jelöltük meg mostmár a létszerű alapját annak, amit rendszerint az ember személyiségének nevezünk. Mostani fejtegetéseink pusztán annyiban konkretizálják ezeket a megállapításokat, hogy a személyiség kialakulásának folyamatában elsősorban arról van szó, amiről úgy beszéltünk, mint a lehetőségek mozgásterének kiszélesedéséről az embereknek a valóságra való reagálásában. Hiszen érthető módon objektíve aligha lehetséges készen rögzített reakciókkal felvértezve fogadni jövőbeli, azaz konkrétan-elvileg előre nem látható alternatív döntéseket. Ilyesmi előfordul például a bürokratizmusban, de az esetek nagy többségében tárgyilag téves, hibás és káros döntésekhez vezet. Vagyis a valóban életszerű előkészület nem egyéb, mint a saját lehetőségek mozgásterének kiszélesítése és megalapozása a reagálás ilyen fajtáiban. Csak ilyen módon építhető ki a sokoldalúság, rugalmasság, az eseményeknek megfelelő következetesség, a nembeli reakciók elveinek kialakítása stb. Bizonyára nem véletlen, hogy az emberek személyiségét leghelyesebben annak alapján lehet megítélni, miként fognak reagálni – előreláthatóan és adott esetben

ténylegesen – valamilyen bonyolult, váratlan követelményre. Ennélfogva a személyiség kibontakozásának előfeltétele, nélkülözhetetlen alapja, hogy a lehetőségek mozgástere – az általunk vázolt módon – kiszélesedjék.

Magától értetődik, hogy amikor ezekben az összefüggésekben személyiségről beszélünk, akkor erre kizárólag társadalmilag-létszerű módon, azaz tökéletesen értékmentesen gondolunk. Hiszen pusztán a személyiség fejlődésének társadalmilag meghatározott, kategoriális előfeltételeiről is beszélhettünk volna itt, nem pedig arról a sajátos tartalomról, amely az egyik emberből súlyos, vonzó stb. egyéniséget teremt, míg a másikat jellegtelenné alacsonyítja. Ezt a különbséget mindenütt szem előtt kell tartani, ahol fejlődésről, haladásról és hasonlókról esik szó. A polgári fejlődésideológiák csaknem kivétel nélkül ebben a hiányosságban szenvednek: vagy egyszerűen azonosítják a fejlődés társadalmi-történelmi menetét az ember belső továbbfejlődésével, vagy pedig mechanikus módon elválasztják egymástól a kettőt. Mindkét esetben szükségképpen torzulások jönnek létre már a társadalmi létnek és ezen belül az egyes ember létének gondolati vetületében is. Hiszen egy mai átlagos gépírónő vitathatatlanul szélesebb körű lehetőségek fölött rendelkezik, mint Antigoné vagy Andromakhé, de egyetlen pillanatra sem kétséges, hogy míg az utóbbiak igen fontos és pozitív szerepet játszanak a személyiség, az igazi emberi nembeliség fejlődésében, addig az előbbinek ebben semmilyen szerep se jut. A valóságos emberi személyiség fejlődése, amelyet csak az emberi aktivitások összességének különös elméleti-történeti elemzésében, a nem fejlődésével és fokainak megvalósulási formáival való folytonos összefüggésben lehet tárgyalni, mint minden történelmi folyamat, az egyenlőtlenség viszonyában áll saját társadalmi-történeti bázisával. Éppen azért látja a marxizmus szükségképpen az egyenlőtlen fejlődésben a társadalmi-történelmi folyamatok tipikus formáját, mert a lét történeti jellegét minden más elméletnél határozottabban állította a módszernek és a módszer konkrét alkalmazásainak középpontjába.

Ez az egyenlőtlenség nem valamilyen rendellenesség, amely kivételesen néha fellép az egyébként „törvényszerűen" (a szokásos ismeretelméleti értelemben) működő fejlődésben, hanem minden

valóságosan lejátszódó folyamat egyik lényegi ismertetőjegye. A marxizmus értetlen követői és gondolkodásra képtelen ellenfelei egyaránt a gazdasági elem korlátlanul ható erejére szoktak hivatkozni a marxizmus kapcsán, melynek alapvető vonása – szerintük – valamilyen egyértelmű, egysíkú szükségszerűség, Spinoza magasztos-statikus szükségszerűségkoncepciójának valamilyen ellenpárja, valamilyen változata, „továbbfejlesztése". Megfeledkeznek arról, hogy a fejlődés lényegét, az osztályharc eredményeit már a *Kommunista Kiáltvány* mint alternatívát foglalja össze, mint olyan harcot, „amely mindenkor az egész társadalom forradalmi átalakulásával, vagy a harcban álló osztályok közös pusztulásával végződött"[101]. Az úgynevezett *Nyersfogalmazvány* híres bevezetésében Marx érinti a hódítások gazdasági s ezért politikai-társadalmi lehetőségeit, és az elméleti végkövetkeztetések három különböző útban csúcsosodnak ki.[102] Az „Otyecsesztvennije Zapiszki" szerkesztőségéhez intézett levelében Marx az oroszországi kapitalista fejlődés perspektívájáról beszél. Egyik kritikusa ugyanis abszolút szükségszerűséggel ható törvénnyé változtatta az eredeti felhalmozás történelmi kifejtését. Marx elméletileg tiltakozik ez ellen. „Elméletem kritikusa – írja – azt a történeti vázlatot, amelyet én a nyugat-európai kapitalizmus keletkezéséről adtam, mindenáron történelemfilozófiai elméletté alakítja át a fejlődés egyetemes útjáról, amelyet minden népnek sorsszerűen végig kell járnia, bármilyenek is a történelmi körülmények, amelyek között él." „De bocsánatot kérek tőle. Ezzel túlságosan megtisztel és egyben túlságosan megszégyenít engem." A továbbiakban idézi a parasztok kisajátításának példáját az antik Rómában, ahol a kisajátított parasztokból nem lett proletariátus, hanem „naplopó *csőcselék*", és módszertani végkövetkeztetésként hozzáteszi: „Tehát kirívóan hasonló események, amelyek azonban történelmileg különböző környezetben játszódnak le és ennek következtében teljesen különböző eredményekre vezetnek."[103] A példák Marx írásaiból tetszés szerint szaporíthatók.

Marx valóságképének ez a szükségszerű következménye itt mint a kategóriák működésének jellemzésére szolgáló adalék érdekel bennünket. Amikor – Marx nyomán – a kategóriákat mindeddig a lét saját meghatározásainak tekintettük, nem pedig a megisme-

rés logikai vagy ismeretelméleti formáló-elveinek, akkor ezzel már felszínre került létük és működésük néhány fontos oldala. Míg ismeretelméleti, különösen pedig logikai értelemben a kategóriák egyrészt egymástól függetlenül is előfordulhatnak és hatást gyakorolhatnak, mi azt kezdtük bizonyítani, hogy a lét mint folyamatszerűen előrehaladó komplexus, állandóan plurális módon, heterogén sajátosságok megjelenéseként termeli ki a kategóriákat. Ennek a dinamikus összehangoltságnak csupán a legegyszerűbb esete volt, amikor azt láttuk, hogy bizonyos kategóriák kizárólag egymásra vonatkoztatva és kölcsönösen együttműködve fordulhatnak elő (például forma – anyag). De éppenséggel itt, ahol a kategóriák a legegyszerűbb, legszorosabb, megmásíthatatlan módon kötődnek egymáshoz, világosan látható a kategóriák – egymáshoz viszonyított – objektív ontológiai heterogenitása. Például a logikai homogenizálás elvileg téves voltát éppen azért olyan nehéz eltüntetni a kategóriákról alkotott gondolatainkból, mert gyakorlati aktivitásunknak, mindenekelőtt a munkának a kategóriák spontán egyneműsítési folyamata az előfeltétele (persze csupán a mindenkori konkrét célkitűzés vonatkozásában). Általánosságban persze a munka minden teleológiai (alternatív) tételezés modellje lehet még a bonyolultabb emberi aktivitások területén is. De ez pusztán egészen általános értelemben helytálló. Minél inkább válnak maguk az emberek is emberi aktivitások tárgyaivá, annál kevésbé tartható ez az általánosság mint ilyen, annál jelentősebb lesz benne a folyamat – ilyen értelmű – viszonylagossá tételének mozzanata; az egyneműsítésből pusztán általános jellegű megközelítés lesz. Az emberi aktivitás adekvát jellemzésének fontos mozzanatait alkotják azok a problémák, amelyek ennek a folyamatnak a során jönnek létre. Az aktivitások megvalósulásának területe a munkától, a mindennapi élettől egészen az etikai aktivitások legmagasabbrendű formáiig terjed.

Ezeket a kérdéseket most még vázlatosan sem tárgyalhatjuk. Arról a kérdéskomplexusról van szó, hogyan lehet a teleológiai tételezésekben megvalósítani valamiféle – végső soron érvényben maradó – egyneműsítést anélkül, hogy minden elemüket egyenlősítő módon homogenizálnánk, sőt, feltétlenül megőrizve bizonyos

mozzanatok heterogenitását. Megmutatkozik ez már a munkamegosztásban, ahol az abszolút egyneműsítés tendenciája (rabszolgamunka) áthághatatlan korlátokat állít a teleológiai tételezések bármiféle megjavítása elé. Igaz ugyan, hogy a gépi munka szintén kitermeli – jóval magasabb szinten és egész más módon – az egyneműsítés tendenciáit, minthogy azonban ezek teljesen más rugalmassági viszonyban állnak a munkafolyamattal, akár még fokozhatják is a munka termelékenységét. Ez az eset csupán példa arra, menynyire helyes volt Marx idézett figyelmeztetése, miszerint társadalmilag-történelmileg különböző környezetekben, még a legkirívóbb hasonlóságok is egészen eltérő eredményekre vezethetnek. Minthogy napjainkban egyrészt a bürokratikus, másrészt a manipulációs analogizálás széles körökben gondolkodási szokássá, a gyakorlat vezérelvévé vált, ezért elméletileg és gyakorlatilag egyformán fontosnak tartjuk, hogy ismételten előtérbe állítsuk ezt a módszertani figyelmeztetést. A legkevésbé sem csökkenti ezeknek az analogizáló tendenciáknak a távolságát a valóságtól, hogy az extrapolációtól a kibernetikáig a legmodernebb technikai eszközökkel dolgoznak.

Az irreverzibilisen előrehaladó komplexusoknak ez a működési módja, mint az összes kategória, valamint az életfolyamatban létesített valamennyi kategoriális kapcsolatuk létalapja, természetszerűleg ott is hat, ahol az egymásra ható folyamatok nagyobb egységekké, totalitásokká állnak össze. Ez persze a gyakorlati szintézis egyik formája, amely bizonyos mértékig rendszerint a lét minden fokán megnyilvánul, amely azonban a társadalmi lét területén minőségileg fokozódik. Azáltal, hogy az emberek aktívan alkalmazkodnak környezetükhöz, nem elsősorban a – viszonylag – önállóan működő komplexusok száma növekszik rendkívüli mértékben, hanem szintéziseik és egyre magasabbrendű szintézisekben való együttműködésük is, mindaddig, ameddig fokozatosan el nem kezdenek kialakulni a folyamatok olyan konkrétan hatékony formái, amelyek összességüket (az egész emberi nemet) érintik.

Ezáltal fokozatosan kialakul egy egészen újszerű totalitás, az emberi nem totalitása, végső soron magateremtette környezetével. Ha majd az emberek konkrétan kiteljesítik ezt, akkor és csak ak-

kor valósul meg a totalitás kategóriája a társadalmi létben. De már jóval előbb, azokban a korokban, amelyek még legáltalánosabb meghatározásaikat is aligha sejthették, látjuk azt a mély és döntő különbséget, amely a totalitásnak ezt a formáját az egyedi vagy összetett irreverzibilis folyamatok szintézisének minden megelőző formájától elválasztja. Kezdjük talán egy ma már kétségbevonhatatlan ténnyel: a Föld bizonyára valamilyen – természetesen viszonylagos – totalitás, amelyet befolyásolnak ugyan külső hatások, környezetének hatásai, egészében mégis saját fejlődéstörténete van, amelyet mint a körzetébe tartozó, együtt és egymás ellen ható erők totalitása járt végig. Ebben az értelemben úgy tűnik, hogy az emberi nem irreverzibilis módon mozgó, kibontakozó totalitása mint totalitás környezetével együtt ugyanahhoz a kategoriális összefüggéshez tartozik, és mint ennek a létnek a szubsztanciája, éppúgy saját történettel rendelkezik, mint anyagi alapja: a Föld bolygó.

A társadalmi lét sajátos meghatározásai csupán akkor kerülhetnek helyes megvilágításba, ha ezt az általános-végső kategoriális összetartozást szimultán vizsgáljuk mindkét irreverzibilis folyamat konkrét létjellegének minőségi különbségeivel és ellentéteivel. Már a szerves világ természeti léte éles minőségi különbséget mutat a szervetlen világgal összehasonlítva. Azok az egyedi komplexusok (ugyancsak folyamatszerűen előrehaladó komplexusok szintézisei), amelyek egységes folyamatban kapcsolódnak össze, a lét egészében ténylegesen összefonódott totalitást alkotnak, amelyet éppen a Föld fogalmával (mint egy ténylegesen egységként működő komplexusegész gondolati reprodukciójával) szoktunk jelölni. Vagyis azok a létszerű működési egységek, amelyek ezen a területen kialakulnak – minden megszorítás ellenére, ami a létnek ezen a szintjén az ilyen kategóriák elismerhetőségének útjában áll – nemcsak magábanvaló-léttel rendelkeznek, hanem megkülönböztetett magáértvaló-léttel is. A szerves lét területén már sokkal problematikusabbnak látszik egy ilyen jellegű kategoriális meghatározhatóság. Az élőlények minden faja pregnáns létszerű módon olyan faj, amilyennek a szerves létben kialakulhatott. Már a fajfejlődés ontogenetikus és filogenetikus folyamatainak viszonylagos eltérései is azt mutatják, hogy a nem és az egyedek közötti létszerű kapcsolatok

bonyolultabbak és – ha szabad ezzel a kifejezéssel élnünk – intimebbek, bensőségesebbek, mint a lét korábbi szintjén. Ezzel szemben azoknak a fajoknak a reális, létszerű totalitása, amelyek a szerves természet totalitását mint létmódot konstituálják, sokkal problematikusabb – ezek ugyanis a lét egységesítései, azaz nemcsak magábanvaló, hanem egyúttal magáértvaló totalitások –, mint a szervetlen természetben. A tudományos-megismerő gondolat arra a megállapításra juthatott, hogy a konkrétan olyannyira eltérő fajfejlődésekben messzemenően hasonló (és az irreverzibilis folyamatok hasonlóságában az azonosságot súroló) folyamatok működnek. Létszerűen azonban csupán a konkrét fajokban jelenik ez meg, nem pedig úgy, mint létük reális egészének magáértvaló-léte.

A társadalmi lét kialakulása, az ember emberré válása, létszerűen szükségszerű módon kapcsolódik ehhez. Persze kezdettől fogva olymódon, hogy az emberré válás, a környezethez való aktív (munkaszerű) alkalmazkodás a legelső lépésektől kezdve magában rejti a biológiai meghatározottságon való felülemelkedés, az erről való sikeres, bár sohasem teljes leválás tendenciáját.

Az, hogy az ember fokozatosan megszabadul életének – egészében megszüntethetetlen – biológiai meghatározottságaitól, olyan létszerű következményekre vezet, hogy azok a kis társadalmak, amelyek nyilván különböző pontokon alakulnak ki – végső, létszerű meghatározottságaikban – nem idézik elő a fajok sokasodását. Az emberi nem önmagában egységes, de egyúttal magában hordozza azt a tendenciát is, hogy ténylegesen megvalósítsa ezt az egységességet. A kiindulópontok, a fejlődési utak rendkívüli különbségei világosan látható és megállapítható eltéréseket hoznak létre ugyan, de ezek végső soron a kialakuló munkán és a munka következményein nyugszanak, azaz társadalmi természetűek, s ezáltal nem vezethetnek biológiai fajkülönbségekhez. Az a tény, hogy az éghajlat, az életmód, az életkörülmények stb. bizonyos biológiai különbségeket is előidéznek vagy tartósítanak (például a bőr színe), semmi lényegeset nem változtat az emberi nem magateremtette létfolyamatának alapvető tendenciáján. Míg ugyanis egy állatfaj fennmaradása, kipusztulása vagy megváltozása olyan biológiai folyamat, amely belül marad az adott faj létfejlődésén, addig az egyes, kisebb-nagyobb társadalmakat (vagy társadalmak cso-

portjait), amelyek totalitásukban objektíve az emberi nemet alkotják, társadalmi szemszögből – végső soron – nem választják el végleges határok egymástól. Az a kérdés, vajon tökéletesen egybeolvadnak-e, mint a normannok és a szászok Angliában, vagy pedig egymás mellett fennmaradnak nemzetekként (nemzetiségekként), mint a skótok és walesiek szintén Angliában, ez a társadalmi fejlődés problémája, amely a fejlődés általános mozzanatát (a természeti korlátok visszaszorítását) alig érinti, és rendszerint visszavezethető az érintett embercsoportok gazdasági-társadalmi fejlődésének konkrét tendenciáira.

Így hát a külön társadalmakban élő emberek integrációs folyamata a törzstől a nemzetig, a nemzettől az emberiségig, olyan folyamat, amely mint a társadalmi és gazdasági kategóriák átalakulása a társadalmon belül játszódik le (hiszen a természeti korlátok visszaszorítása szintén társadalmi folyamat). A társadalmi folyamat mint az ember aktív alkalmazkodása saját környezetéhez, mint ennek a környezetnek az átalakulása olyan létalappá, amely a társadalmi szükségleteket szolgálja, azzal a következménnyel jár, hogy azok a konkrét társadalmi egységek (viszonylagos totalitások), amelyek közreműködnek ezekben a folyamatokban, sohasem rendelkeznek végérvényesen rögzített jelleggel, ami összehasonlítási alapot nyújtana az állatfajok hasonló egységeivel, hanem belső szerkezetükben és egymáshoz fűződő kapcsolataikban szakadatlanul változásoknak vannak alávetve. A túlnyomórészt váltakozó erők mindig az adott gazdaság, vagyis a közös nembeliség jellegzetességei és fejlődéstendenciái. Engels helyesen mutatott rá arra, hogy a társadalmak olyan kezdetleges, olyan fontos és általánosan elterjedt tagolódási formája, amilyen a szabadok és rabszolgák ellentéte, éppen a munka termelékenységét előfeltételezi, vagyis hogy az ember több termék előállítására legyen képes, mint amennyit saját reprodukciója megkövetel.[104]

Ezek a fejlődési folyamatok más és más jellegűek. A marxizmus lényegében a kapitalizmus kialakulásának, előtörténetének és történetének elméletével foglalkozott. A marxizmus megalapítói persze tisztában voltak azzal, hogy az emberiség történetében nem ez az egyetlen fejlődési vonal; az úgynevezett ázsiai termelési mód alapvető elveit, ha vázlatosan is, de azért lényeges vonásaiban ki-

dolgozták. Csak a marxizmus sztálini vulgarizálása helyettesítette határozati úton ezt a megközelítést egy sohasem létezett kínai „feudalizmus"-sal. A hivatalos, önmagukat marxistának nevező elméletek alacsony színvonaláról tanúskodik az is, hogy minden – „Moszkva" elleni – éles taktikai oppozíció ellenére, a kínai „elmélet" is elfogadta ezt a sosem-volt „feudalizmust". Mindebből világosan belátható, hogy mindazok a kísérletek, amelyek a „harmadik világ" problémáinak elméleti feldolgozására irányulnak, szükségképpen elvont frázisokba fulladnak mindaddig, amíg az afrikai, arab, latin-amerikai fejlődések eltéréseit marxista módon vissza nem vezetik saját valóságos gazdasági bázisukra, mindaddig, amíg marxista módon nem elemzik valódi fejlődési irányaikat. Minthogy azonban napjaink marxizmusa még az európai–észak-amerikai tőkés jelenkor helyes elemzéséig sem jutott el, mindez csupán elméleti követelményként állhat a marxizmus jövendő reneszánsza előtt. Magukba a problémákba nem hatolhatunk be itt; ezekkel konkrét tudományos kutatásoknak kell foglalkozniuk.

Mindazon korlátok ellenére, amelyek jelenleg meggátolják a reális bepillantást ebbe a problémakörbe, mégis szemügyre vehetjük igazi létszerűségükben e fejlődések legáltalánosabb közös vonásait. Marx – mint erre ismételten rámutattunk – abban határozta meg ontológiailag legdöntőbb mozzanatát a társadalommal kialakuló létformának, amelynek szerinte reális-gyakorlati bázisa a munka, hogy itt szűnik meg először a nembeliség puszta némasága (azaz tisztán természetadta volta). Ennek a némaságnak a megszűnése viszont semmi esetre sem a minőségi ugrás formájában kialakuló társadalmi lét kész eredménye (ahogyan nem az a munka, a teleológiai tételezések, az alternatív döntések kialakulása sem); sokkal inkább csupán egy olyan hosszadalmas és ellentmondásos fejlődési folyamat kiindulópontja, amely napjainkban áttekinthetőbbé vált ugyan, mint korábban volt, de igen távol áll attól, semhogy létezőkké tette volna azokat a belső lehetőségeit, melyeknek egzisztenciáját – mint a fejlődés tényezőit – már eddigi menetük is világosan kinyilvánította és megvalósította. Ha a többé már nem néma nembeliség kialakulásában az emberré válásnak ezt a folyamatát eddigi menetének totalitásában szemléljük, akkor

kiderül, hogy a némaságot felváltó „nembeli szakasz" ellentmondásos, kettős meghatározásban jelenik meg. Egyfelől az ember minden egyes megnyilvánulása, a legegyszerűbb szerszámoktól kezdve, a kialakuló társadalmiság szabályozási formáin keresztül, egészen az emberi aktivitásnak azokig a legmagasabbrendű formáiig, amelyek látszólag már leváltak a valóságról (gondolkodási és érzékelési képesség, amely tartalmilag teljes egészében maga is a környezet meghódítására irányul), mindenkor arra törekszik, hogy aktív módon valósítsa meg az emberi alkalmazkodást. Azaz minden egyes aktustól elidegeníthetetlenek az önmagában vett társadalmi hic és nunc ismérvei, vagyis mindegyiket tér- és időbeli, történelmi egyszeriség jellemzi. Másfelől viszont és ezzel elválaszthatatlan egységben, a többé nem néma emberi nembeliség összes ilymódon kifejlődő megjelenési formái magukban hordozzák végső egységességük – szintén megmásíthatatlan – tendenciáját, olyan – a társadalmi létből spontán módon kialakuló – megfeleléseket, amelyek létszerűen nemcsak általánosságban teszik lehetővé ezeknek a „nyelveknek" a kölcsönös és általános érthetőségét, de egyben, mindenütt, ahol a társadalmi-történelmi körülmények ezt megkövetelik és létrehozzák, a társadalmi gyakorlat területén megvalósíthatják kölcsönös egymásrahatásaikat egészen az összeolvadásig.

Ha mostmár némileg konkretizálva, bár még mindig az általánosság szintjén maradva, a kialakuló emberi nembeliségnek erről a „nyelvéről" kell szólnunk, akkor megállapíthatjuk, hogy ez elsősorban a munka folyamatában és eredményeiben nyilvánul meg. A mindenkori konkrét genezis egyszeriségének vonásai magától értetődő módon mindenütt megmutatkoznak ugyan, mégis feltűnő, milyen korán megkezdődött a munkatermékek (köztük a szerszámok) csereforgalma. Ha most ezt a tényt problémakörünk fényében vizsgáljuk, tisztán létszerűen az derül ki, hogy nem volna csereforgalom lehetséges, ha a munkatermékek nem rendelkeznének olyan gyakorlati használhatósággal, amely az egymástól eltérő társadalmi csoportok számára egyaránt megvalósítható, ha tehát ilyen szempontból nem „beszélnének" – végső soron – közös „nyelvet". Ezt bizonyítja, hogy az új vívmányok rendkívül korán elterjedtek (gondoljunk a kőnek, a bronznak, a vasnak mint a munka nyers-

anyagainak széleskörű, közös létezésére, a pénznek mint az egyetemessé vált csererendszer eszközének elterjedésére, azoknak az anyagoknak a viszonylag csekély számára, amelyek pénzként szerepeltek stb.). A különböző csoportok, területek stb. gazdasági fejlődésének – kétségtelenül meglévő – jelentős különbségei nem szüntethetik meg teljesen ezeket a gazdaság végső alapjaiban rejlő, „közös nyelvre" törő tendenciákat. Természetesen sohasem szabad megfeledkezni az egyes konkrét megvalósulások különbségeiről, sőt olykor ellentéteiről, de az az alaptény, hogy a természet és a társadalom anyagcseréjében a mindenkor lehetséges optimális lehetőségek tartós megvalósulásra törekednek, a munka teleológiai tételezésekre épülő lényegéből adódik. Ebből a tendenciából pedig az következik, hogy a gazdasági fejlődésben (beleértve a munkamegosztást stb.), minden különbség vagy akár ellentét ellenére – mint tendencia – megvalósult a többé nem néma nembeliségnek ez a közös „nyelve".

Ez az ontológiai alaptendencia, ha lehet, még világosabban nyilatkozik meg a tulajdonképpeni nyelvben. Közismert, hogy a nyelv kialakulása szorosan összefügg a munka és a munkamegosztás legkezdetlegesebb követelményeivel; természetesen azzal az ugyancsak nyilvánvaló ténnyel együtt, hogy maguk a nyelvek mérhetetlenül sokrétűeknek látszanak, és minőségileg különböznek egymástól a szavak tartalmától kezdve egészen a nyelvtani szerkezetig. De nem hanyagolhatunk el itt egy gyakorlatilag már általánosan beigazolódott mozzanatot; mindezek a különbözőségek olyan egységességről tanúskodnak, amely kiállta a gyakorlat próbáját, arról ugyanis, hogy kivétel nélkül átültethetőek, azaz lefordíthatóak. A nyelvek mennyiségi és minőségi, belső és külső sokaságával kiegészítésképp szembenáll lefordíthatóságuk mozzanata. A lefordíthatóság viszont feltételezi egy – végső soron – közös tartalom lényeges mozzanatait a sokrétű különbözőségeken belül. Ezeknek a mozzanatoknak a középpontjában az áll, hogy valamennyi szó a tárgyak nembeliségének a kifejezésére irányul; csupán a mondatszerkezet, a szókapcsolatok stb. árnyalatai képesek arra, hogy ezt a – minden nyelvben közös – általános nembeliséget adott esetben különösséggé, illetve egyediséggé fejlesszék tovább. Ez az alapvető általánosság, amely éppen ezért a közvetlenül igen jelen-

tős eltérések alapja is, minden nyelvben megnyilvánul úgy is, hogy ezek belső felépítésükben állandóan kifejezik a munkára épülő, a munka révén differenciálódó emberi élet valamilyen meghatározott egyetemes tipológiáját: ha a nyelvet a társadalmi lét fontos tényezőjének tekintjük, akkor a szubjektum és a szubjektum tettei, ezeknek a tetteknek tér- és időbeli eltérései, a szubjektum és az objektum, illetve a szubjektum és más szubjektumok kapcsolatai, stb. alkotják minden nyelv struktúrájának alapjait. A nyelvek mindenkori sajátos jellegének, történetének fontos mozzanata, hogy ezek a struktúrák a különböző nyelvekben különböző konkrét kifejezési módokban jelentkeznek, de ez semmit sem változtat ezeken a megállapításokon. (Az itt megállapított közös tulajdonságok szempontjából például nem mérvadó, noha a nyelvtudomány álláspontjáról rendkívül fontos lehet, hogy bizonyos relációkat ragokkal, vagy pedig elöljárókkal fejeznek-e ki.) Így alakulnak ki az egymástól minőségileg jelentősen eltérő nyelvek, amelyeknek különbözősége jelentékeny szerepet játszott és játszik ma is az emberiség fejlődésében, de ez a különbözőségük alkalmasint sohasem fogja feltartóztatni ezt a fejlődést, hiszen a nem egyetemes fejlődésének döntő szempontjából ezek a nyelvek olyan mozzanatok, amelyek a fejlődés irreverzibilis folyamatának objektív egységében szerepelnek. A felvázolt folyamat realitását csak tovább erősíti az a tény, hogy a nyelvek jelenlegi sokasága már maga is hosszadalmas integrációs folyamat eredménye, amelynek során a helyi nyelvek, dialektusok stb. fokozatosan nemzeti nyelvekké szintetizálódtak. A nyelv mint a csak társadalmilag lehetséges kommunikációnak, a mindennapi társadalmi lét együttműködésének és együttélésének elengedhetetlen közege éppen ebben a végső egységességben jelzi, hogy maga az új, többé nem néma nembeli folyamat végső soron ugyancsak egységes.

Akárcsak a munka és a nyelv, éppúgy a munkafolyamatból kifejlődő és fokozatosan látszólag teljes önállóságot kiharcoló tudomány is pregnánsan tanúskodik a folyamatos előrehaladásnak erről az egységességéről. Ahhoz, hogy létszerű genezisükben helyesen megérthessük a tudományokat, a munkában megjelenő teleológiai tételezésnek abból a mozzanatából kell kiindulnunk, amely szerint – mint Marx mondja – ezt csak úgy lehet megvalósítani, ha a

kitűzött eredmény, a tételezés célja, már a tételezés aktusa előtt készen van az ember fejében. (A fenti tényállás általános érvényűségén mitsem változtat, hogy a munkatapasztalatok olykor a megvalósulási folyamat közben is módosíthatnak ezen.) Az, hogy a munkát megelőző eszmei „tervezés" kezdetben pusztán a tapasztalatok összegyűjtését és felhasználását jelentette, éppúgy magától értetődő, mint ahogyan a célkitűzésnek és a megvalósítás eszközeinek ez a – magát a tételezést megelőző – átgondolása, a munkafolyamat tökéletesedése során, szükségképpen általánossá vált, és a munkamegosztás fejlődésével egyúttal önállósodott is.

A szellemi és a fizikai munka gazdasági-társadalmi elválása az emberi nem fejlődésének legfontosabb tényei közé tartozik. Amikor most mindenekelőtt ennek a folyamatnak azt az oldalát kísérjük figyelemmel, amely végső soron a társadalom és a természet anyagcseréjére vonatkozik, akkor azt mondhatjuk, hogy itt a matematika és a geometria kialakulása döntő szerepet játszik. Most csak azokat a mozzanatokat emeljük ki, amelyek közvetlenül összefüggnek jelenlegi kérdésünkkel, az emberi nembeliség fejlődésével. Elvileg itt az emberi tudat egyik legjelentősebb fordulata megy végbe: a gondolkodás képessé válik arra, hogy tudatosan leváljon azokról a korlátokról, amelyek a léthez való saját biológiai (s ezért pszichológiai) közvetlen hozzáállását jellemzik, és kialakítsa magában a valóság dezantropomorfizáló megközelítésének formáját. Az emberi környezet kisajátítása a munkában kizárólag ezen az úton bontakozhatott ki, és kizárólag így szélesedhetett az egész környezet egyre adekvátabb megismeréséig. De a társadalmi fejlődés még egy ilyen folyamat esetében is, amely közvetlenül a szubjektumban játszódik le, a fejlődés útjának hasonló egységességét mutatja, mint minden közvetlenül pusztán gyakorlati területen. Az adott formációknak stb. megfelelően persze a tudományos fejlődés is igen eltérő; természetesen újra és újra előfordul, hogy tévedések akár évszázadokra konzerválódnak (például az asztrológia), de az a jelenség, amelyet a mindennapi élet szintjén a nyelvben mint „lefordíthatóságot" állapítottunk meg, itt még fokozott mértékben érvényesül. A matematikai vagy a geometriai „nyelv" általánossága a helyes összefüggések felismerésében és a hamisak elutasításában egyaránt még messzebbmenő homogeni-

tást, még messzebbmenő konvergenciát mutat. Az alapvető tendenciák egyértelműségén pedig lényegében semmit sem változtat, hogy gyakran ezeken a területeken is közvetlen túlsúlyba kerül a konkrét fejlődési utak messzemenő differenciáltsága, egyenlőtlensége.

Még azokon a területeken is, amelyek látszólag igen erősen a történelmi „véletlen", az individuális „impulzusok" uralma alatt állnak, azaz az emberi aktivitások intézményes és személyes irányelveinek területén is a formák és tartalmak közvetlenül csaknem áttekinthetetlennek tűnő sokrétűségével találkozhatunk; ha azonban közelebbről szemügyre vesszük ezeket, azoknak a társadalmaknak a konkrét létproblémáival, azokkal a gazdasági-történelmi körülményekkel összefüggésben, amelyekben konkrétan működnek, akkor ezeken a területeken is megnyilvánul az a végső konvergencia, amelyet másutt már kimutattunk. Akár államformákat, osztálytagozódásokat, erkölcsi parancsokat vagy tilalmakat, erényeket vagy bűnöket stb. veszünk példaként, mindenütt felszínre kerülnek lényegük olyan általánosan tipikus vonásai, amelyeket – a szónak általunk használt értelmében – „lefordíthatóaknak" nevezhetünk. Ez a „lefordíthatóság" igen gyakran annyira nyilvánvaló, hogy éppen ezen a látszólag rendkívül szubjektív területen olyan példaszerű magatartásmódok alakulnak ki, amelyek évezredeken át megőrzik hatásukat. (Gondoljunk Szókratészre, Jézusra stb.) A „lefordíthatóság" okai pontosan itt a legáttekinthetőbbek. Hiszen függetlenül attól, hogy a cselekvő emberben tudatosul-e ez vagy sem, minden emberi magatartásban benne rejlik, hogy a nembeliségre irányul. (A mindenkor uralkodó irány vonatkozásában persze ez az irány negatív is lehet.) Márpedig a nembeliségre való irányulás igen gyakran – közvetlenül individuális vagy pedig kollektív módon – magában rejthet ilyen jellegű visszanyúlást régóta letűnt és többnyire megfelelően átértelmezett ősi példaszerűségekre. Most sem lehet feladatunk, hogy részleteiben feldolgozzuk és ábrázoljuk ezt a komplexust. Csupán azt kellett belátnunk, hogy a nem fejlődésének végső egységessége ezen a területen sem szűnik meg, sőt rendkívül kifejező formákat ölt.

Amikor az eddigiek során rávilágítottunk arra, hogy az ember nembeli fejlődésében egyetemesen és folyamatosan érvényesül ez

a tendencia, akkor ebből kezdettől fogva ki kell zárnunk egy széles körökben elterjedt előítéletet: valamiféle közvetlen, egyenesvonalú haladás előítéletét. Noha mindenütt ismételten utaltunk az ilyen jellegű megnyilvánulások társadalmi-történelmi differenciáltságára, mindenkor létező történelmi egyszeriségükre, ezt a megszorítást elégséges alap híján mégis visszautasíthatnák, ha nem nyúlnánk vissza ebben az esetben is a jelenség létszerű alapjaihoz. Arról van szó, hogy valamennyi történelmi esemény kizárólagosan oksági lefolyású, és összességükben nem ismernek semmiféle teleológiát. Igaz ugyan, hogy a társadalmi lét, azáltal, hogy az emberekből kiinduló összes impulzusának valamilyen teleológiai tételezés a létalapja, mindkét megelőző – természetadta – létmódtól minőségileg különbözik. Ezt a mozzanatot természetesen nem lehet kirekeszteni, ha a társadalmi létet mint önálló létmódot akarjuk megérteni. De nem juthatunk el a helyes megértéshez akkor sem, ha egyúttal nem vesszük számításba, hogy e teleológiai tételezés a célt és az eszközt gyakorlatilag tételezve messzemenően módosíthatja ugyan az általa mozgásba lendített oksági folyamatokat, de oksági természetüket létszerűen sohasem változtathatja meg. Ugyanis csak oksági folyamatok léteznek, teleológiai természetűek egyszerűen nincsenek. Amennyiben tehát a teleológiailag mozgásba hozott folyamat mégis oksági marad, pontos meghatározottsága a tételezés által sohasem léphet túl a megközelítő jellegen; mindig tartalmaz olyan mozzanatokat is, amelyek – pozitív vagy negatív értelemben – túllépnek a tételezésen, amelyek az irány, a tartalom stb. vonatkozásában eltérnek ettől stb. Minthogy ezek az irreverzibilis folyamatok is társadalmi folyamatokként játszódnak le, ők maguk is, az emberekre gyakorolt hatásaik stb. is szükségképpen társadalmi, mindenekelőtt pedig gazdasági meghatározottságúak. Ebből például az következik, hogy a munka, a munkamódszer, a munkamegosztás stb. területén az ilyen tételezésekben benne rejlenek a termelés fokozásának egyetemes tendenciái, melyeknek erőssége, iránya stb. természetesen messzemenően függ a termelés adott fejlettségi fokának gazdasági struktúrájától. Éppen ennyire természetes az is, hogy az emberek magatartásmódjára gyakorolt hatások annál eltérőbbek, egyenlőtlenebbek lesznek, minél távolabb esnek a közvetlenül gazdasági szféra-

tól. Most már az egész problémakomplexust sűrítetten összefoglalva: ez azzal a következménnyel jár, hogy a fejlődés egyetemes nembeli tendenciáinak az az egységessége, amelyről az előbbiekben szó volt, rendkívül egyenlőtlenül fog megnyilvánulni. A valódi marxizmus, amely teljességében elutasítja a vulgáris haladás-hitet, nem is mulasztotta el soha energikusan kiemelni az általános fejlődésnek ezt az oldalát, s ezáltal olykor brutális egyenlőtlenségének reális fényében világította meg a nem fejlődésének – végső soron – soha kétségbe nem vont haladását. Engels például a következőkben jellemzi a régi törzsi társadalom felbomlását (objektíve: az egyik legfontosabb haladást): „A legalantasabb érdekek – aljas kapzsiság, durva élvhajhászás, piszkos zsugoriság és a közös vagyon önző megrablása – avatják fel az új, a civilizált, az osztálytársadalmat; a leggyalázatosabb eszközök – lopás, erőszak, csel, árulás – ássák alá és buktatják meg a régi osztálynélküli nemzetségi társadalmat."[105] Marx maga is hasonlóan jellemzi az eredeti felhalmozást, amely ugyancsak fordulópontszerűen haladó volt. Az egyenlőtlen, de a haladás társadalmi alapjait tendenciájában mégis előmozdító fejlődésnek csak ezek a végletei szolgáltatnak létszerű alapot, létszerű kereteket ahhoz, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket, hogy saját nembeliségüket – végső soron – maguk teremtették, ma is maguk teremtik és mindenekelőtt a jövőben maguk teremthetik majd meg. De az emberi nem történetének ezt a rendkívül fontos jelenségét nem érthejük meg, ha nem a gazdasági-társadalmi oksági sorok (amelyek jóllehet totalitásukban fő irányokat jellemeznek de sohasem rendelkeznek célok és a célok megvalósításai fölött) és a belőlük kifejlődő emberi reakciók együttműködésének fényében szemléljük. Noha ezek a reakciók kizárólag az oksági folyamatok eredményeképp alakulhatnak ki, de mint akaratlan eredményeik, úgy viszonyulnak ezekhez, mint újabb alternatív döntések tárgyaihoz. Gondoljunk most is az emberi személyiség komplexusára. Megmutattuk, hogyan fejlődik ki a személyiség az objektív társadalmi fejlődésből, melynek növekvő bonyolultsága az embereket egyre sokrétűbb, egymáshoz képest közvetlenül heterogén alternatív döntések elé állítja, s ezáltal a lehetőségeknek olyan mozgásterét alakítja ki bennük, amelyet az egyes ember kizárólag csak úgy sajátíthat el, hogy kialakítja

létének – mint személyiségnek – saját, belső dinamikus egységét. Ez a gazdasági-társadalmi, állandóan fokozódó determináció létrehozza egyrészt – mint uralkodó tendenciát – a személyiség ilyen jellegű fejlődését, közvetlenül szemlélve pedig másrészt nem egyéb, mint azoknak az eredeti természeti kötöttségeknek a lerombolása, amelyek egyre inkább a termelés fejlődésének fékezőivé váltak. Az emberi személyiség kialakulásának és kibontakozásának közvetlen kiindulópontja tehát a természeti korlátoknak ezen a visszaszorításán nyugszik, amely az egyes ember és a társadalom kapcsolatát – ahogyan ezt korábban láthattuk – mint az emberi létezés és tevékenység területét alapjaiban véletlenszerűvé változtatja, amennyiben a félig-meddig „természetadta" osztálykategóriák (a kaszttól a rendig) gazdaságilag elveszítik társadalmi létalapjaikat, és a véletlenszerűvé vált egyes embert közvetlenül a társadalommal állítják szembe. A tulajdonképpeni, szűkebb értelemben vett osztály már a társadalom ilyen társadalmasulásának terméke, tehát ebből a szempontból minőségileg eltér a korábbi, társadalmilag ellentétes differenciálódásoktól: a véletlenszerűvé vált emberi személyiség és az össztársadalom szembesülését nem pótolja olyan parancsokkal és tilalmakkal, amelyek egy – még természetadta – társadalmi kötöttségből erednek, hanem éppenséggel mindenoldalú kibontakozásra ösztönözheti a társadalomban véletlenszerűvé vált egyes ember reakcióit. Vagyis a társadalmi fejlődés összfolyamata teremti meg az ilyen jellegű, önmagukban heterogén, de minden ilyen formáció működésében nélkülözhetetlen, objektív és szubjektív részformákat. Objektív szemszögből ezáltal a társadalmi haladás hordozójává válik, de olyan formában, hogy sem a mindenkori formációk totalitásához, sem pedig az egyes komplexusokhoz és egyes folyamatokhoz, amelyekből összetevődik, nem férhet valamiféle szándékoltság vagy átfogó teleológia árnyéka sem.

Az egyes emberek és az aktivitásuk által teremtett szerveik (állam, pártok stb.) természetesen a folyamat minden rezdülésére olyan teleológiai tételezésekkel válaszolnak, amelyek szándékaikban előmozdítják vagy fékezik, megakadályozzák vagy módosítják ezeket, persze az esetek többségében ezek a teleologikus reakciók azt fejezik ki, hogy az emberek alkalmazkodnak a mindenkori

formációhoz, és zökkenőmentesen szeretnék önmagukat reprodukálni benne. De mivel tudjuk, hogy a teleológiai tételezések csupán oksági sorokat képesek mozgásba lendíteni, ezért valamilyen módon az egyes embereknek ezek a tételezései is abba az összfolyamatba torkollnak, melynek révén egy adott formáció – mint totalitást – önmagát reprodukálja és fejleszti. A hatások kimenetele tehát a két összetevő együttműködésétől függ. Az egyes ember tiltakozása, mégha valóságos teleológiai tételezésekben fejeződik is ki, ténylegesen rendszerint hatástalan marad. De a forradalmak története arra tanít, hogy tömeges fellépésük a forradalmi helyzetben szubjektív tényezővé növekedhet, és a társadalmi változást győzelemre vezetheti. Hiszen – bár jelenleg ezt a kérdést is csupán legáltalánosabb körvonalaiban érinthetjük – éppen a forradalmi változásokban, a formációk közötti – robbanásig sűrített – átmenetekben fejeződik ki a társadalmi fejlődés objektív és szubjektív tényezőjének viszonya végletesen plasztikus formában. Lenin írja: „Csak akkor, ha az *‚alul levők' nem akarják a régit,* a ‚felül levők' pedig *nem tudnak tovább élni és kormányozni a régi módon,* csak akkor győzhet a forradalom."[106] Figyelemre méltó itt, hogy Lenin az emberi aktivitást a „tudás"-ra és az „akarás"-ra osztja fel. Azoknak az embereknek a számára, akik osztályokokból azt akarják, hogy az adott formáció úgy, ahogyan éppen van, tovább működjék, elegendőek a fennálló társadalomnak azok az alternatív döntései, melyek reprodukciójukat egyszerűen elősegíthetik, vagy legalábbis elősegíteni látszanak. Ez természetesen nem „örökre" magától értetődő. A válsághelyzetek objektíve éppen abban nyilvánulnak meg, hogy az ilyen jellegű teleológiai tételezések fokozódó objektív nehézségek elé kerülnek. Természetesen nem szabad az ilyen – objektíve rendkívül fontos – tendenciákat sem abszolutizálni. Lenin maga is óv ettől: „Abszolút módon kilátástalan helyzetek nincsenek"[107] – mondja a Komintern II. kongresszusán tartott beszédében. Mindenesetre az a tendencia, hogy a mindenkori uralkodó osztály lehetőségeinek mozgástere ilyen katasztrofálisan beszűkül, rendkívül fontos mozzanat: annak jele, hogy a forradalmi átalakulás objektív tényezője működésbe lépett: megjelenik az objektív forradalmi helyzet. Marx és jelentős követői azonban számos forradalmi helyzet példáján igazolták, hogy a minden-

kori forradalmat csak az vezetheti valóban győzelemre, ha egyidejűleg aktívvá válik a szubjektív tényező is, amely egy akarást fejez ki. A tisztán szubjektív és a szubjektum tetteiből társadalmi objektivitássá összeálló tényezőknek ez az egymásbafonódottsága adja meg Marx alapvető általános tételének valóságos értelmét, azt, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket (az emberi nem történelmét), de sohasem magukválasztotta körülmények között.

Az elidegenedés problémája, amely manapság – semmi esetre sem véletlenül – az elméleti érdeklődés középpontjában áll, legáltalánosabb vonásaiban is alkalmas arra, hogy napvilágra hozza a társadalmi létnek mint az emberi nem sajátos létmódjának, ezt a döntő jellegzetességét. Minthogy a későbbiekben egy egész fejezetet szentelünk ennek a kérdésnek, most csak a legáltalánosabb mozzanatokra szorítkozunk. Mindenekelőtt a lét olyan mozgásairól van szó, amelyek a korábbi létformákban egyáltalán nem fordulhatnak elő. Világos, hogy a szerves lét területén, nem is beszélve a szervetlenről, semmilyen elidegenedés nem merülhet fel. Az egyedek számára éppen nembeliségük némasága zárja ki létszerűen az elidegenedésnek még a lehetőségét is, az ontogenetikai és filogenetikai reprodukció minden meglevő különbsége ellenére. A némaság megszüntetése a társadalmi lét területén, amit Marx állapított meg, csak a legkezdetlegesebb szinteken valósulhat meg anélkül, hogy a társadalmi létet olyan eszközökre kényszerítené, amelyek saját reprodukciós folyamatát társadalmi erőszak segítségével érvényesítik. Röviddel ezelőtt idéztük ennek az elkerülhetetlen átmenetnek az engelsi jellemzését. Most nemcsak arról van szó, hogy az emberekben elszabadulnak az összes – társadalmilag kialakult – társadalom-ellenes lehetőségek (ez a társadalmasulási folyamat kikerülhetetlen és fontos kísérőjelensége), hanem végső soron arról, hogy az a társadalmi fejlődés, amely kivezet a legprimitívebb fokok szűk természeti kötöttségéből, s ezáltal áttöri a természeti korlátokat, társadalmasítja a természet leigázását, azaz őseredeti értelmében megvalósítja a társadalmi létet, azonnal kénytelen kinyilvánítani mély belső ellentmondásosságát, az újonnan kialakuló, többé nem néma nembeliség ellentmondásosságát.

A többé nem néma nembeliség kialakulása ugyanis megosztja

saját fejlődési folyamatát: objektív oldala csak azáltal valósulhat meg, ha erőszakot tesz a szubjektíven; a munka, azzal, hogy túlnő a reprodukció puszta lehetőségén (többletmunka a szó legtágabb értelmében), kifejleszti társadalmi szinten azt a szükségszerűséget, hogy ennek a többletmunkának a gyümölcseit (s egyben előállításuk társadalmi feltételeit) elszakítsák a tulajdonképpeni termelőktől, ezáltal a munkának olyan formájára kényszerítve ezeket, amelyben egy nemdolgozó kisebbség tulajdonává lesznek. Ezzel az egyes ember és a nem kapcsolata az emberi nem egész elkövetkező előtörténetében a megszüntethetetlen ellentmondásosságnak olyan állapotába jutott, amelyben az egyes ember nem léphet közvetlen és általános kapcsolatra a nemmel (következésképpen saját nembeliségével sem). Az egyes embert az így kialakult társadalmi helyzet arra kényszeríti, hogy ha a többletmunka kisajátítóinak csoportjába tartozik, magától értetődő módon helyeselje ezt az – objektíve rendkívül ellentmondásos – nembeliséget, vagy pedig, ha a kizsákmányoltakhoz tartozik, ennek az ellentmondásosságnak az alapján elvesse ezt mint nembeliséget. (A fejlődés különböző fokain mindkét magatartásmód igen eltérő ideológiai formákban jelentkezik, és csak a kapitalizmusban válik objektíve lehetségessé a probléma – megközelítőleg adekvát – megfogalmazása.) Ez azonban nem gátolja meg, hogy az önmagától való elidegenedés természetét öltse az objektív, megszüntethetetlennek és feloldhatatlannak látszó ellentmondásosság, amely az embernek és saját, többé nem néma, de ellentmondásosságában túlnyomórészt hamisan artikulálható nembeliségének fundamentális viszonyában jelenik meg. Az elidegenedés objektív szempontból magának a társadalomnak és a társadalom tagjának az elidegenedésében alakult ki. Ilymódon elkerülhetetlen, hogy közvetlenül is az embernek önmagától (az egyes embernek saját nembeliségétől) való elidegenedéseként nyilvánuljon meg.

Hosszú ideig az volt a szokás (és mint előítélet olykor ma is kísért), hogy az elidegenedést kizárólag a negatív szempontból kiváltságosak körében vették észre és ismerték el. Ez nem Marxnak a véleménye, aki minden társadalmi jelenség megítélésénél és értékelésénél a nembeliséget tartotta mindig az egyik középponti szempontnak. Korai művében, *A szent család*-ban így ír:

„A tulajdonos osztály és a proletariátus oszálya ugyanazt az emberi önelidegenedést képviseli. De az első osztály ebben az önelidegenedésben jól érzi és igazolva látja magát, az elidegenedést *saját hatalmának* tudja, és benne egy emberi létezés *látszatát* bírja; a második osztály megsemmisültnek érzi magát az elidegenedésben, tehetetlenségét és egy embertelen létezés valóságát látja benne."[108] Fontos itt, hogy Marx mindkét esetben az emberi létezés eltorzulásának tekinti az elidegenedést. Amikor pedig világosan megkülönbözteti „egy emberi létezés *látszatát*" és az „embertelen létezés"-t, akkor világos, hogy ezáltal nem tagadja, hanem éppen hogy határozottan előtérbe állítja a két – önmagukban, valamint ideológiai és gyakorlati következményeikben homlokegyenest szembenálló, mélyen ellentmondásos – folyamat közös társadalmi gyökereit. Mert az elidegenedés mint társadalmi-történelmi jelenség, nemcsak a haszonélvezőinek és áldozatainak reakcióiban megjelenő – és Marx által hangsúlyozott – ellentétességet mutatja, hanem egyúttal fel kell mutatnia a legkülönbözőbb formációkban, mint a többletmunka kisajátításában és felhasználásában rejlő különbségek következményeit, azokat a szubjektív és objektív szempontból egyaránt igen eltérő – megjelenési formákat is, amelyek a politikai-társadalmi gyakorlattól egészen az ideológiáig terjednek. De az elidegenedés létmeghatározottságából nem lehet kiküszöbölni a személyes differenciáltságot sem, a közvetlen gyakorlatba átcsapó különbségeket, csakúgy mint az ideológiaiakat, amelyek individuális szempontból – ha lehet – még differenciáltabbak, még akkor sem, ha az elidegenedés objektív alapja feltétlenül objektív társadalmi jellegű, és mégha elsősorban úgy értékeltük is, mint objektív társadalmi jelenséget.

Az elidegenedés személyes jellege nemcsak neki magának megszüntethetetlenül sajátja, hanem ebből adódó differenciáltságában utal magának a társadalmi jelenségnek fontos objektív meghatározásaira is. Hiszen amennyire magától értetődő, hogy az elidegenedés alapjában társadalmi jelenség marad, amelyet éppen ezért végső soron csak társadalmi utakon lehet leküzdeni, az egyes személyek életvitele szempontjából ez mégis úgy tételeződik, mint a személyiségfejlődés kiteljesedésének vagy meghiúsulásának középponti problémája, mint az a kérdés, hogy az ember az elidege-

nedést a saját, individuális létében leküzdi vagy megőrzi-e. Természetesen csak nagy általánosságban érinthetjük azoknak a problémáknak a sokaságát, amelyek ennek kapcsán felvetődnek. Gondoljunk például arra a forradalmi munkásmozgalomban is gyakran előfordult esetre, hogy valamelyik belátó, áldozatkész, jó harcos a munkában felismeri ugyan az elidegenedést és következetesen küzd is ellene, feleségéhez fűződő viszonyában viszont eszébe sem jut lerázni az elidegenedés bilincseit stb. stb. Az elidegenedés végérvényes társadalmi leküzdése éppen ezért kizárólag az egyes emberek mindennapjainak élettevékenységében teljesedhet ki. A társadalmiság elsődlegességén mindez semmit nem változtat, csupán azt jelzi, mennyire bonyolultan fonódnak össze itt is, és pontosan itt, az elidegenedés emberileg és össztársadalmilag működő mozzanatai. Létszerűen ugyanis ezek a mozzanatok éppen azért elválaszthatatlanok a társadalmi fejlődés mindenkori állapotától, mert a közvetlen felszínen viszonylag önálló mozgások látszatát keltik.

Az elidegenedés társadalmi és individuális összetevőinek ez az elszakíthatatlan egysége az elidegenedés önálló, gyakran ellentmondásos működésében, alkalmas arra, hogy az emberi nembeliség fejlődésének sajátszerűségét új oldalról világítsa meg. Az objektív gazdasági-társadalmi fejlődés oksági láncolata egyrészt olyan módon termeli ki az elidegenedést, mint saját megvalósulásának elkerülhetetlen mozzanatát. A néma nembeliség ugyanis azt jelenti, hogy a mindenkori biológiai lényben tökéletesen szétválaszthatatlan a nem és az egyes egyed biológiai egysége, és ez éppen ezért képtelen tudatosulni. A saját nembeliség mindig spontán módon fejezi ki, amit az egyed csinál, és megbonthatatlan természete az ontogenetikai és a filogenetikai fejlődésben is állandóan – mint széttéphetetlen egység – termelődik újra, annak ellenére, hogy változásokon megy keresztül. A környezethez való aktív alkalmazkodás kényszerítő módon kitermeli a saját tett valamiféle tudatosulását, amely csak a legfejletlenebb fokokon nem idéz még elő (vagy alig-alig idéz elő) szakadásokat, különbségeket, vagy akár ellentétességeket az egyes egyed és a nem között. Hiszen ahhoz, hogy a munkában megvalósuljon a környezethez való aktív alkalmazkodás, az egyes emberben is ki kell alakulnia valamilyen tudatosságnak arról, mit jelent számára ez a folyamat, és a folya-

mat eredményei. Ez a folyamat egyidejűleg objektív összefüggéseket tételez mint valóságokat, amelyekben a nembeliség új formája úgy jelenik meg, mint előzményeikben és következményeikben kollektív jellegű tevékenységek eredménye. Talán egyik korábban idézett példánkkal jellemezhetjük, milyen elkerülhetetlenül fellép ez a kettős helyzet. Amikor a gyümölcsök leszedése és elfogyasztása közé már a gyűjtögető korszakban is valamilyen reális, közbeeső idő (a hazaszállítás) ékelődik, akkor ezáltal már tételeződik ez az egység és az egység ellentmondásossága. Ez a tevékenység csak a begyűjtés által válik társadalmi (a nem szolgálatában végzett) és egyúttal személyes tevékenységgé, amely – hogy megvalósulhasson – bizonyos tudatossá váló tetteket követel végrehajtóitól. Tisztára teleologikus-vallási elképzelés volna, ha azt gondolnánk, hogy az a többé nem néma nembeliség, amely így jön létre, szükségképpen és automatikusan kiváltja egyes tagjaiban azokat a gondolatokat, érzeteket, akarati döntéseket, amelyek pontosan az ilyen jellegű követelések – saját, személyes szükségletekként való – kielégítésére irányulnak. Ez csupán rendkívül kezdeti, még mélységesen „természetadta" fokokon lehetséges, amikor a tagok között még fennáll a szükségletek és kielégítésük messzemenő egysége, amikor tehát a többé már nem néma nembeliség még túlnyomórészt „természetadta" módon érvényesül.

Marx és Engels, mint láttuk, rámutattak az ilyen jellegű társadalmiság elkerülhetetlen felbomlására. Kifejtették azt is, hogy ennek végső oka a termelőerők fejlődése. Mi is utaltunk már a társadalom tagjai közötti elvi, gazdasági-társadalmi megalapozottságú, kikényszerített egyenlőtlenség első formájának, a rabszolgaságnak az alapjára, ami abban áll, hogy a rabszolga immár többet tud termelni, mint ami saját reprodukciójához szükséges, s ezért tulajdonosa társadalmilag olyan helyzetbe jut, amelyben saját, személyes szükségleteinek kielégítésére használja ezt a többletmunkát. Ezzel életbe lépett az elidegenedés. A rabszolga – az instrumentum vocale a rómaiaknál – minden további nélkül nyilvánvalóan elidegenedett; a rabszolgatartó pedig elidegenedett annyiban, amennyiben a társadalmi lét szükségszerű követelményei benne magában is lerombolják a saját nembeliségéhez fűződő valódi kapcsolatait. És ilyen módon pereg le az osztálytársadalmak egész

története („az emberi nem előtörténete" – mint Marx mondja). A termelőerők fejlődése, többnyire hosszadalmas, nehéz válságok során, felszínre hozza ezeknek a formációknak a problematikáját, és mindenekelőtt Európában a válságoktól terhes felbomlási folyamatokból új, gazdaságilag-társadalmilag fejlettebb formációkat teremt, amelyek fejlettebb gazdasági-társadalmi alapokon újra és újra kitermelik és újratermelik a nembeliségüktől elidegenedett emberek problematikáját.

Az egész történelem – mondja Marx Proudhonnal vitázva – „nem egyéb, mint az emberi természet állandó átváltozása".[109] Elsődleges motorja természetesen maga az aktív alkalmazkodás, eszköze pedig a munka és a belőle kialakuló, mindenkori teleológiai tételezés. Nyilvánvalóan valósággá válik ezáltal magának az embernek egyre gyorsuló ütemű átváltozása is. (Ezzel kapcsolatban emlékeztetek az emberi lehetőségek mozgásterének – az előbbiekben tárgyalt – fejlődésére.) Nem szabad megfeledkeznünk viszont arról, hogy a teleológiai tételezések, előfeltételeikben és következményeikben egyaránt, oksági természetűek, függetlenül attól, hogy a tételezés konkrét aktusában egyedi vagy nembeli motívumok vannak-e túlsúlyban. Az ember mindenkori természetére mindez annyiban hat vissza, hogy az emberi lehetőségek ilymódon kialakuló és megvalósuló mozgásterét alapjában a környezethez való, mindenkor szükséges aktív alkalmazkodás gyakorlati követelményei határozzák meg, s ennek megfelelően az emberi természet fejlődésének olyan iránya körvonalazódik, amelyben világosan megjelenik a környezet fokozott meghódítása, a társadalmi elvek növekvő uralma a pusztán természetadta elvek fölött.[110] Ennyiben társadalomontológiai szempontból is beszélhetünk a haladás tendenciáiról, és e folyamat során magában a folyamatban egyre határozottabban túlsúlyra jutnak a társadalmi lét sajátos vonásai.

Ezt a haladást azonban sohasem szabad egyszerűen úgy értelmeznünk, ahogyan ezt hosszú időn át általánosan tették: mint az ember továbbfejlődését. Itt is szem előtt kell tartanunk, hogy a spontánul működő főerők éppenséggel oksági természetűek, amelyek fővonalukban előmozdítják ugyan a termelőerők és a társadalmiság fejlődését stb., de tökéletesen közömbösen viszonyulnak minden társadalmi, minden emberi értékhez. Ilymódon fejlesztik

egyrészt az emberi erőket, amelyek saját reprodukciós feltételeiket egyre célszerűbben irányítják, másrészt egyre élesebb formákban bontják ki az elnyomást, a kegyetlenséget, a csalást stb. A kezdetleges társadalom az okságilag vak aktivitási lehetőségek ilyen felszabadulásának még kezdeteivel sem tudott mit kezdeni. Intézményeket kellett teremtenie, hogy a fejlődés által objektíve megszabott vágányokra kényszerítse ezeket. Az ilyen jellegű intézmények társadalmi szükségszerűsége azonban ennél alapvetőbb szükségletek miatt is elkerülhetetlenné vált. Miközben a munka termelékenységének fejlődése kitermeli a többletmunkát, és, hogy ezt olyan emberek használják fel, akik előállításában nem vettek részt, a közvetlen létérdekek minden társadalomban antagonisztikusakká-ellentmondásosakká válnak, és ezért csak erőszak alkalmazásával lehet szabályozni őket. Ezzel a társadalmi cselekvés szükségszerűsége eljut első, mindmáig hatékony formájához: olyan cselekvési mód ez, amely – a társadalom egyes tagjainak szemszögéből – „a pusztulás terhe mellett" – kötelező – mint Marx mondja. Ha a társadalmi lét egyik alapvető tényét látjuk ebben, ha tehát elismerjük, hogy az erőszak nélkülözhetetlen mozzanat, megváltoztathatatlan tény minden valamennyire is fejlett társadalomban, akkor ezt a problémát is a társadalmiság mozzanatának kell tekintenünk, és sem pozitív, sem pedig negatív irányban nem szabad eltorzítanunk olymódon, hogy valamilyen idealisztikusan értékelő állásfoglalást erőszakolunk rá.

Kézenfekvő és megszokott dolog általánosságban állást foglalni az erőszakkal szemben, megfeledkezve arról, hogy amióta kiléptünk az állati lét biológiai szférájából, egyetlen lépést sem tehettünk volna erőszak nélkül a társadalmasulás, az emberi nem integrációja stb. stb. felé. Másfelől viszont még az erőszak legbrutálisabb formáiban sem szabad az ősemberi állapot valamilyen egyszerű örökségét látni, amely elvont-morális módon valamiképpen „emberileg" leküzdhető. Mindig tudatában kell lennünk annak, miként erre más összefüggésekben rámutattunk, hogy erőszak nélkül nem jöhetett volna létre és nem szolgálhatta volna az emberi reprodukciót a társadalmi gyakorlat egyetlen formája, az emberi önreprodukció egyetlen mozzanata sem (legyen ez gazdaság vagy olyan felépítmény, mint az állam, a jog stb.). A nem „nyelve",

amely történelmileg felváltja némaságát, nem nélkülözheti az erőszak, a kényszer stb. legkülönbözőbb formáit. A nem története arról tanúskodik, hogy az ember-előtti némaság, a megszüntethetetlenül spontán módon, tisztán biológiailag működő, emberelőtti létjelleg csupán a tudatosságnak ebben az erőszaktól terhes, antagonisztikus mozgásformájában artikulálódhatott és artikulálódhat. A kilépés a némaságból, amely megszünteti a tudat pusztán biológiai epifenomén-jellegét, szintén oksági folyamat, amely irreverzibilitásában rendelkezik ugyan valamilyen egyetemes iránnyal, de nem rendelkezhet céllal, s ennélfogva semmiféle tervszerűséggel, célirányossággal sem. Az emberi nem saját fejlődésének ható-erőit éppen az határozza meg, hogyan hat – a létnek egészen más szintjén – ennek a folyamatnak az oksági spontaneitása, ontogenetikai és filogenetikai szempontból, a nem és az egyes egyed újszerű kapcsolataira.

Természetesen itt szó sem lehet arról, hogy akár csak fő vonalaiban vázlatosan nyomon kövessük ezt a fejlődést. Mindössze néhány, kiemelkedően fontos problémakomplexusra szorítkozhatunk. Mindenekelőtt azt kell megállapítanunk, hogy a nem tökéletesen újszerű kapcsolatokat alakít ki az egyedekkel. A némaság megszűnése mint folyamat azonos a spontán-dinamikus módon összekapcsolt mozgások megszűnésével. A nem már a társadalmi lét legelső megjelenési formáiban olyan alakra tesz szert, amely a nem egyedeivel elsajátítandó, azaz önálló, tőlük világosan különböző, objektív valóságként (második természetként) áll szemben. A nemnek ez a létszerű konkretizálása igen messzemenő következményekkel jár a nem és az egyedek viszonyára nézve. Először is kizárólag mindenkor adott, konkrét egyedi alakokban ölthet testet, nem pedig ezek egységeként. A gyakorlat realitásában az egyes emberek szemében a társadalom, amelyben élnek, mindig közvetlenül azonosul magával a nemmel. Azok az embertársaik, akik más társadalmakban élnek, az ő gyakorlatuk számára egyáltalában nem vagy csak igen problematikus módon (a görögök barbár-fogalma stb.) tartoznak ugyanahhoz a nemhez. Csupán annak a reális integrációnak a folyamata, amelynek során az eredetileg kis törzsek nemzetekké egyesültek, terjeszti ki az emberi nemhez való tartozásnak azt a körét, amelyet az egyes ember, társadalmi gyakorla-

tában, elismerni kényszerül. Ez a gazdaság által megszabott integráció – a világpiac formájában – elvont-gyakorlati módon, már elvezetett az emberi nem egységéhez, noha ezzel kapcsolatban természetesen le kell szögeznünk, hogy az egységnek ez az elismerése – különösképpen a reális társadalmi aktivitások területén – nembeli szempontból még igen problematikus módon jelenik meg.

Az emberi nem hatékony realitásának ezeket az ellentmondásosságait, amelyeket csak egy anyagi-társadalmi fejlődés szüntethet meg, még tovább fokozza, hogy a mindenkori társadalomban való konkrét léte, amely a nem minden egyes egyedének az életében döntően fontos, a többletmunka termelése és elsajátítása következtében, még ezeken a határokon belül is megszüntethetetlenül ellentmondásossá válik. A többletmunka kisajátítói számára életvitelük „természetes" alapja elidegenedésük a valódi emberi nembeliségtől; a többletmunka termelői számára viszont – és rendszerint ezek alkotják a túlnyomó többséget – az elidegenedés azt jelenti, hogy többé-kevésbé messzemenően megfosztják őket emberi létüktől, attól, hogy reálisan hozzátartozzanak az emberi nemhez. A nem konkrétan létező formáinak ellentmondásossága ezáltal belsőleg is tovább szélesedik és mélyül: nemcsak az fedi el egyediségét, saját lényegét, hogy csupán az egész nembeliség mindenkori közvetlen megtestesítőjének szerepére tarthat számot, hanem még ez a sajátossága is – belsőleg – feloldhatatlanul ellentmondásosnak látszik.

És mégis: ha a társadalmi lét, az objektív lét területén nembeliségről lehet beszélni, akkor ez mindenekelőtt az emberek gazdasági aktivitásának ebben a reális reprodukciós- és növekedési folyamatában ölt testet. Ez a gazdaság szert tesz az egyes alakzatokra, és egészen napjainkig az emberi nem objektív egységévé fejleszti és alakítja ezeket az egész emberiség – végül is – egységgé kovácsolt anyagi reprodukciós folyamatában. Innen ered, az emberiség fejlődését ténylegesen meghatározó erők mozgalmas komplexusában, a gazdaságnak nemcsak általános és tisztán létszerű, hanem konkrétan az emberre is vonatkozó elsődlegessége. Marx már igen korán és rendkívül pontosan megfogalmazta ezt, amikor kijelentette, hogy ez „az *emberi lényegi erők nyitott könyve,* az érzékileg előttük levő emberi *lélektan,* amelyet eddig nem az ember

lényegével való összefüggésében, hanem mindig csak egy külső hasznossági vonatkozásban fogtak fel . . ."[111]

A nembeliségnek a társadalmi létben végbemenő fejlődéséről kizárólag ezen az alapon lehet félreértések nélkül beszélni, hiszen alapvető formái, fejlődésének alapvető tendenciái csak itt válhatnak objektív egyértelmű hatékonysággal létezőkké. De minél inkább felismerjük és hangsúlyozzuk – Marx nyomán – a gazdaságnak ezt a fejlődést meghatározó szerepét, annál világosabban kell látnunk, hogy az ember elidegenedése szükségképpen szintén az életnek ebben a szférájában jelentkezik a legvilágosabb, legkonkrétabb formában. Ha ugyanis torzulásmentesen ábrázoljuk az itt működésbe lépő tendenciákat, kiderül, hogy nemcsak létrejöttük fűződik az ember és az emberiség egyre tökéletesebbé váló reprodukciós folyamatához, hanem egyúttal folyamatszerű ellentmondásosságuk is itt válik láthatóvá: ez a fejlődés ugyanis nem valamilyen egyszeri és egységes elidegenedési módot teremtett, hanem sokkal inkább az a helyzet, hogy belső ellentmondásosságának kibontakoztatása révén szakadatlanul megsemmisíti az elidegenedés egyes formáit. De az egyes elidegenedési módokat a történelemben mindeddig csak úgy tudta átváltoztatni, megszüntetni vagy megsemmisíteni, hogy helyükbe az elidegenedés – gazdasági-társadalmi értelemben fejlettebb, társadalmibb – formája lépett, csak azért, hogy ezt később felváltsa egy még fejlettebb, és szintén új elidegenedést kitermelő forma.

De a gazdasági reprodukció marxi alapokon kifejtett elsődlegességét sohasem szabad valamilyen automatizmus uralmának felfogni.[112] Minthogy a nem filogenetikus átalakulásait mozgató gazdasági fejlődés mint összfolyamat, minden belső ellentmondásossága ellenére, irreverzibilitásában egységes társadalmi történésként működik, genezisében azonban csupán számos egyedi teleológiai tételezés gazdasági összegzése lehet, amely tételezéseket végső soron az egyes emberek valósítanak meg, ezért minden egyes társadalmi tettnek, amely támogatja ezt a fővonalat, védelmeznie kell a mindenkor elért nembeliséget ezekkel az egyedi tételezésekkel szemben. Pontosabban: az a szerepe, hogy a nembeliség mindenkor uralkodó irányába terelje ezeket. Bár a részletekkel itt sem foglalkozhatunk, annyit mégis megjegyezhetünk, hogy a felépítmény

és az ideológia valamennyi rögzített és változó mozzanata erre alapozza társadalmi hatékonyságát, innen indul ki, amikor az egyes ember és a nem tudati és gyakorlati konvergenciáját igyekszik előmozdítani. Marx éppen ezért nem ismeretelméleti elvontságában, hanem társadalomontológiai konkrétságában vetette fel az ideológia problémáját, amikor az ideológia meghatározásakor nem a helyesség vagy hamisság dilemmája jelentette számára a genetikus alapot, hanem funkciója: hogy tudatossá tegye és végigharcolja a társadalmi életnek azokat a konfliktusait, amelyeket a gazdaság váltott ki. A szokásoktól, az örökletes hagyományoktól stb. kezdődően egyrészt az államig és jogig, másrészt pedig a (legtágabb értelemben vett) morál és világnézet területéig, mindig arról van szó, hogy a társadalmi gyakorlat motívumaivá változtassák azokat a gazdaságilag kialakult ellentmondásokat, amelyek a mindenkori nembeliségre vonatkoznak. Amikor a nembeliség minden eddigi fokát az az ellentmondásos természet jellemzi, amelyet a fentiekben ábrázoltunk, akkor a konfliktusok végigharcolását célzó tudatossá-tétel aktusainak mindig az ellentétesség széles skáláján kell lejátszódniuk: hatókörük a mindenkori nembeliség feltétlen támogatásától ennek éppennyire feltétlen elvetéséig terjedhet. Gyakorlatilag egyaránt biztos, hogy a nembeliség, ilyen jellegű támogatás nélkül, éppoly kevéssé maradhatna fenn az emberi konfliktusok társadalmivá válásában, amennyire továbbfejlődése is elképzelhetetlen volna az ilyen jellegű tagadások nélkül. A fejlődés szempontjából jellemző ezzel kapcsolatban, hogy a továbbfejlődésben a tagadás mozzanata játssza a főszerepet. Marx írja Proudhon ellenében, aki eklektikus módon kiemeli a társadalmak úgynevezett jó és rossz oldalait, miközben az előbbiek túlsúlyát hangsúlyozza: „Éppen a rossz oldal hozza létre a történelmet csináló mozgást azzal, hogy megteremti a harcot."[113]

Az az objektív út tehát, amely a többé már nem néma nembeliség társadalmi megvalósulásához vezet, egyúttal folyamatosan háttérbe szorítja saját, mindenkor uralkodó formáit. A fenti folyamat belső kauzalitásában is egyre fokozottabban érvényesül az, amit Marx a természeti korlátok visszaszorításának nevez. Más összefüggésekben rámutattunk már arra, hogy az emberi életnek még azok a területei is, amelyek nyilvánvaló módon sohasem

léphetnek túl teljesen a biológiai megalapozottságon (táplálkozás, szexualitás), mind erőteljesebben és mélyebben át vannak szőve társadalmi motívumokkal. Azzal, hogy az ember maga is egyéniséggé válik, azzal, hogy objektíve elhalványodnak, szubjektíve pedig túlhaladottá válnak életének éppen azok a (társadalmi) véletlenszerűségei, mint születése, származása stb., amelyek meghatározták helyét a társadalomban, az élet minden területén beigazolódik ennek az átváltozásnak a győzelme, és nemcsak az élet közvetlen gazdasági reprodukciójában, ahol ez kezdettől fogva uralkodó, más területeket is átalakító tendenciának mutatkozik. A biológiai némaság általános tendenciáját tekintve megszűnik, de a társadalmi lét közvetlenségében ezt olyan „nyelv" váltja fel, amely társadalmi ugyan, egyúttal azonban mégis elidegenedett és elidegenítő hatású. Ezt az ellentmondásosságot állapítja meg Marx, amikor ezt a korszakot mint az emberi nem előtörténetét jellemzi.

Miért pusztán előtörténet? Világos, hogy az aktív alkalmazkodás egész komplexusa (a legtágabb értelemben véve), a munka termékeiben olyan tárgyakat, végrehajtásának folyamatában pedig olyan magatartásmódokat hoz létre, amelyek a természet mindkét formájával szemben a lét új formáját képviselik. Ha a társadalmi lét csupán a természeti lét egyszerű növekedése, bonyolódása volna, akkor ezzel elvileg lezártnak tekinthetnénk az itt kialakuló nembeliség fejlődését. De az alapvető tények, valamint az általuk kiváltott aktivitások lényegisége teljesen új helyzetet teremt a nembeliség problémája számára a társadalmi lét területén. Amíg ugyanis a nem, létalapjainak megfelelően, csupán néma (sőt, hangtalan) lehet, amilyen a természetben, addig önmagában is kiteljesedhet, már amennyire ezt a körülmények a spontán módon kibontakozó lét spontán immanenciájában lehetővé teszik. Jobban mondva, azon a fokon, amelyet magábanvaló-léte, vitathatatlanul immanens éppígyléte ér el, amely semmilyen szempontból nem mutat túl ezen a magábanvaló-léten. Erről tanúskodik mind a geológia, mind pedig a fajoknak a szerves természetben végbemenő kifejlődése.[114] Csupán a társadalmi létben, amelynek a fejlődése objektív szempontból szintén feltartóztathatatlan, jelenik meg magában a létben egy mély belső problematika. A legkirívóbban ez abban jut kifejezésre, hogy a filogenetikai fejlődés éppen az

ontogenetikai fejlődésnek abban a folyamatában mutatkozik belsőleg ellentmondásosnak, amelyet ő maga váltott ki, amennyiben ugyanis objektív feltartóztathatatlansággal elidegeníti a nem egyedeit a nembeliségtől, és az elidegenedés konkrét formáit csupán más, hasonlóképpen elidegenedett formákkal tudja felváltani. Erre vonatkozóan – eddigi fejtegetéseink értelmében – hangsúlyoznunk kell, hogy az elidegenedés jelenségében mindenekelőtt valami létszerű dologról van szó. Elsődlegesen magához a társadalmi léthez tartozik, objektív mibenlétét illetően csakúgy, mint a nem egyes egyedeire gyakorolt hatásaiban. Ezen az alaptermészetén semmit sem változtat, hogy igen gyakran ideológiai formákban nyilvánul meg, hiszen az ideológia a társadalmi lét területén a gazdaságilag-társadalmilag kialakult konfliktusok tudatossá-tételének és végigharcolásának egyetemes formája. Éppen ezért semmi esetre sem helytelen, ha az elidegenedés által kiváltott ideológiai reakciók kettős formájában annak jelét látjuk, hogy az elidegenedésben megnyilvánuló konfliktus, magában a mindenkori nembeliségben, valamint a nem egyes egyedeinek létére gyakorolt hatásaiban olyan kettősséget jelez, amely az egész problémakomplexus objektív alapjaiban rejlik.

Utaltunk már ennek a komplexusnak a legelterjedtebb, és gyakorlatilag a közvetlen társadalmi lét területén jelentkező összetevőjére: a nembeliség mindenkori foka a nem egyes egyedeiben, közvetlen gazdasági tekintetben csakúgy, mint a felépítményben és az ideológiában, széles skálán érvényesül, amely a közvetlen és közvetett kényszertől egészen a rábeszélés és a meggyőzés tisztán ideológiai tendenciáiig terjed. A komplexus tartalma, eltérő tételezettségének célja mégis mindig a társadalmi fejlődés mindenkori állása, azaz a nembeliség, amelyet az előbbi magában foglal és meghatároz. Ha tehát a fejlődés pillanatnyi állapota védelmezi a nembeliséget, szükségképpen meg kell kísérelnie az ezzel együttjáró elidegenedésnek mint egyedül lehetséges létmódnak a megvalósítását is, ha pedig kritikailag, reformisztikusan, vagy akár forradalmi módon az elidegenedés ellen irányul, akkor – többé-kevésbé tudatosan – túlsúlyban vannak benne a rákövetkező fejlődési fok létének előfeltételei. Ebben is szükségképpen uralkodó az a motívum, hogy ezt az új fokot mint szükségszerű haladást támogatni fogja,

tekintet nélkül az új elidegenedésre (amelyet többnyire nem is ismer), amely ezáltal a társadalmi életet uralja majd. Ha tehát csupán a legkülönbözőbb társadalmi aktivitások olyan formáit vesszük figyelembe, amelyek megértek a reális cselekvésre, akkor közvetlenül azt mondhatjuk, hogy sem a felépitmény cselekvési eszközei, sem pedig az ideológia tudatformái nem képesek kitörni az elidegenedések történelmi változásainak köréből. Vagyis valamennyi gyakran igen kritikus ellentmondásosságukban azt a látszatot kell alátámasztaniuk, mintha az elidegenedés egymást követő láncszemei a társadalmi lét nembeliségének éppolyan létszerűen kikerülhetetlen, és a társadalmiság végső eleven létét adekvát módon kifejező formái lennének, mint amilyen a természetben a némaság volt.

De ez mégis csupán látszat. Újra és újra kialakulnak olyan állásfoglalások az ember saját nembeliségéhez, amelyek – legalábbis ideológiailag – megpróbálnak kitörni ebből a bűvös körből, és a nembeliség olyan koncepciójának kialakítására törekszenek, amelyben a nembeliség az egyesek életének igazi, konkrét kiteljesedéseként jelenhet meg társadalmilag is, amelyben a „némaság" leküzdése képes lesz maga mögött hagyni spontán módon saját, megszüntethetetlennek tűnő ellentmondásosságát. Az emberiség egész fejlődésének folytonosságára jellemző, hogy kezdettől fogva hallatják hangjukat ilyen törekvések, és bár a történelem folyamán szintén a legkülönbözőbb formákban jelentkeznek, látszólagos gyakorlati kivihetetlenségük, többnyire közvetlen-gondolati megcáfolásuk látszólagos egyszerűsége ellenére, társadalmilag sohasem lehetett eltüntetni őket. A korábban jellemzett ideológiákkal rendkívül éles ellentétben állnak: ezekben a bírálatokban, követelésekben stb. ugyanis olyan nembeliség jelenik meg, amely már csak azért is ellentétesen áll szemben az eddig ábrázoltakkal, amelyek az elidegenedés formáit szükségszerűen kitermelték és támogatták, mert középponti kérdése magának az elidegenedésnek a leküzdése, egy olyan nembeliség megragadása és követelése, amelyben a filogenetikai és ontogenetikai tendenciák konvergálhatnak.

Ennek ellenére helytelen volna, ha valamiféle gyökeresen kizáró ellentétességet állapítanánk meg a két tendencia között. Érthető módon most nem vagyunk abban a helyzetben, hogy történelmi ki-

bontakozásában, rendkívül eltérő történelmi változataiban akár csak vázlatosan is tárgyalhatnánk ezt a komplexust. De bármennyire leszűkítjük is az elemzést, nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy miként a társadalmiság társadalmasulása az elidegenedésnek (valamint közvetlen leküzdésének) teljesen új formáit termeli ki, egyúttal a lényeges különbségek alapjává is válhat ezen a területen. Más összefüggésekben utaltunk már arra, hogy a kezdetleges fokok elidegenedésének formái többnyire azokban a képzetkomplexusokban nyilvánulnak meg, amelyekben az emberek saját tevékenységük termékeit csakhamar transzcendens hatalmak „ajándékainak" fogták fel (Prométheusz és a tűz). Minden, túlnyomórészt vallási elidegenedésnek (Feuerbach elsősorban ezt bírálta) ez az alapja.

Ennek a transzcendenciának a révén az emberek saját létezése mint olyan, saját sorsa stb. valamilyen elidegenedett létmód formáját ölti. Az emberek önmozgása az önmaguk által megvalósított alternatív döntésekben látszattá korcsosul, hiszen ezeket csak akkor ismerik el ténylegesen hatékonyaknak, ha végső lényegükben nem lépik túl a transzcendens parancsok vagy tilalmak engedelmes teljesítésének kereteit. Feuerbachnak (és őt megelőzően a felvilágosodásnak) teljesen igaza volt, amikor az emberi aktivitások minden transzcendens tételezésében általában az elidegenedés egyik alapvető megjelenési módját látták. Ez azután bizonyos mértékben önmagától beilleszkedik a mindenkor elidegenedett emberi világ status quó-jának konzerváló jellegű, ideológiai védelmezésébe. Hiszen a „természetadta" feltételek közé még igen mélyen beágyazódó társadalmiság uralkodó tendenciája túlnyomórészt abban az igényében jelentkezik, hogy kimutassa „isteni" vagy legalábbis mitikus-heroikus eredetét. Ahol pedig kétségek merülnek fel, ezeket azzal utasítják vissza, hogy ilyen jellegű, jelenleg is érvényben lévő eredetre hivatkoznak. (Gondoljunk az etikai kétely megoldására egy olyan termékben, amely – ebben a keretben – igen fejlett fokon született: a „Bhagavad-gitá"-ra.)

A hellén–római polisz-társadalom döntően új motívumokat visz ezekbe a vitákba. Egyfelől az életalap természeti kötöttsége még messzemenően érintetlen marad, a polisz-polgárság viszont megteremti, különösen heroikus-demokratikus korszakaiban, az érté-

kes-példaképszerű cselekvés olyan területét, amely látszólag képes háttérbe szorítani az életnek azt az elidegenedett alapját, amely márcsak az uralkodó rabszolgagazdaság miatt is megszüntethetetlen. Az olyan élet, amely egy ilyen nembeliség törvényeit követi, nem pusztán illúziókat ébreszt az elidegenedés leküzdésének lehetőségét illetően, hanem olyan személyes magatartásmódokat is kialakít (tudatos ideológiai megalapozásaikkal együtt), amelyben megjelennek az ember kapcsolatai saját nembeliségéhez. Igaz ugyan, hogy ezek a kapcsolatok a mindenkori jelenben tartósan nem valósíthatók meg, és figyelmen kívül hagyják a saját elidegenedés gazdasági bázisát, de az emberi cselekvés formáira nézve mégis olyan intenciókat tartalmaznak, amelyekben a többé már nem elidegenedett nembeliség fontos meghatározásai jelennek meg. Gondoljunk a 300 spártaira a Thermopülai-szorosnál, Cincinnatusra, Szókratész halálára már a válság korában stb. A saját szociális egzisztencia társadalmi alapjaihoz való ilyen jellegű viszonyulás olykor elvezethet még az elidegenedés mindenkor uralkodó objektív alapjainak – történelmileg viszonylagosan – belátó szemléletéhez is. Marx a *Tőké*-ben idézi Arisztotelész és a költő Antipatrosz nézeteit, amelyekben a rabszolgamunka megszűnését remélik egy magasabb termelési forma (a gép) révén. Marx hozzáállására jellemző, hogy nem ennek az elképzelésnek az utópikus voltát bírálja ironikusan, hanem azokét a közgazdászokét a tőkés korszakban, akik vak elfogultságukban – saját jelenükben – félreismerik a gép szerepét a kizsákmányolás fokozásában. Az ő szemében tehát az ilyen jellegű naiv utópizmus közelebb áll a végső társadalmi igazsághoz, mint a gazdasági fejlődés magasabb fokának apologetikája.[115]

Marx ezzel kapcsolatban távolról sem értékeli túl annak társadalmi jelentőségét, hogy gondolatilag, érzelmileg, sőt tettekben is elébevágnak a fejlődés reális szükségszerűségeinek. Egy alkalommal – összefoglaló módon – korlátolt beteljesedéseknek nevezi ezeket, miközben természetesen nem mulasztja el *„közönséges"*-nek nevezni a modern világ ideológiájában az elégedettség minden megjelenési formáját.[116]

Az általunk tárgyalt kérdésben Marx hozzáállásának kettőssége azt mutatja, hogy – gyakorlati megvalósíthatatlanságuk ellenére

– sohasem vetette el mint jelentékteleneket, mint az ember valóságos ideológiai fejlődésének mozzanatait, mint az elidegenedés mélyebb leküzdésének kezdeti alakjait az elidegenedésnek azokat a bírálatait, amelyek túlmutatnak az elidegenedés mindenkor aktuális formáin és figyelmüket a nembeliség (azaz a társadalmiság) magasabb szintjére irányítják. Egész világosan kiderül ez a keresztény vallás fejlődésének megítéléséből. Állításunk valódi értelmének nem mond ellent az az ismert tény, hogy Marx általánosságban még a felvilágosodás legradikálisabb gondolkodóinál is határozottabban elvetette a keresztény vallást. Mindenki, aki olvasta az *Új Testamentum*-ot, tudja, hogy Jézus néhány döntő kérdésben messze túllépett egy olyan szemléleten, amely pusztán a társadalmilag immanens, mindenkor uralkodó nembeliséget bírálja. Amikor a gazdag ifjúnak, aki lelkiismeretesen betartja a korabeli világ valamennyi parancsát, és mégis mélységesen elégedetlen saját életvitelével, azt a tanácsot adja, hogy ossza szét tulajdonát a nincstelenek között, akkor – mégha tisztán individuális-etikai síkon is – világosan a nembeliség minőségileg magasabb szintje felé mutat. Természetesen az ehhez hasonló kezdeményezések nem gátolhatták meg, hogy a kereszténység a későbbi római birodalom, majd a feudális, végül pedig a tőkés rend ideológiai támaszává fejlődjön. De a kereszténységnek ez az uralkodó tendenciája, amely minden más valláséval közös, nem akadályozhat meg bennünket abban, hogy összfejlődésének új mozzanatait is figyelembe vegyük. A rabszolgatársadalom válsága, a polisz és ezzel együtt a poliszpolgár etikájának felbomlása, az objektív társadalmi fejlődés akkoriban adott fokán már az egyéniség első formájának kialakulására vezethetett. Ez azzal a következménnyel járt ugyan, hogy a széles tömegek simán alkalmazkodtak a szociális adottságokhoz, de a sztoikus-epikureus bölcs-eszményben az ataraxiához, olyan életvitel parancsához vezetett, amely egy totálisan elidegenedett társadalom közepette, a körülményeket megvetve, önmagából próbálta megvalósítani az egyes ember és a nem valódi kapcsolatát. Némi túlzással – közbeeső tagokat átugorva – talán azt mondhatnánk: a magasztos bölcsességnek ez az arisztokratikus életideálja Jézusnál mindennapi demokratikus követeléssé lesz. Természetesen olyan követeléssé, amelynek általános

megvalósulására eleve sohasem kerülhetett sor. Nem szabad azonban megfeledkeznünk arról, hogy már a korai középkor eretnekmozgalmai is messzemenően erre az eszményre irányultak. A radikális husziták és Thomas Münzer ezekből a hagyományokból forradalmi motívumokat formálnak, követőik pedig – ezekből az ideálokból kiindulva – elhivatottságot éreznek az elidegenítő társadalmiság forradalmi lerombolására, és egy olyan társadalmiság életre keltésére, amely az elidegenedés ellensége. Gyakorlatilag persze mindez egyformán hiábavaló. Olyan gyakorlati útmutatás, bármilyen jellegű legyen is, amelyik a dolgok mindenkori állását utópikusan átugorja, szükségképpen elbukik a valóságon. Nem nehéz észrevennünk azonban, hogy ezek a tendenciák, megfelelő történelmi átalakulások után, még Cromwell radikális követőinél, valamint a baloldali jakobinusoknál is jelentékeny szerepet játszottak, és bizonyos ideológiai kisugárzásaik igen messzire nyúltak.

Az ilyen jellegű beállítottságok gyakorlati hiábavalósága igazolja azt az éles politikai kritikát, amelyben Marx az utópizmus minden formáját részesítette. Hozzátartozik a társadalmi lét lényegéhez, hogy felépítményének mindennemű továbbfejlesztése feltételezi a gazdaság megfelelő átalakítását, hogy az új felépítmény alapjává válhasson. Minél fontosabb ez a változás, annál inkább ez a helyzet. Nemhiába mondta Marx, amikor meghatározta „a szabadság birodalmá"-nak lehetőségeit, hogy ez „csak a szükségszerűség e birodalmán mint alapján virágozhat ki".[117] Így tehát minden ideológia reális gyakorlati eredmény nélkül marad, bármilyen határozottan irányul is tartalma bizonyos szempontból egy valódi nembeliségre, ha nem képes számolni a gazdaság fejlődésének meglevő lehetőségeivel, ha természete szerint nem a gazdaság fejlődésének tendenciáiból nőtt ki gondolatilag. De ez nem jelenti azt, hogy az ideológia ebben a folyamatban szükségképpen teljességgel hatástalan. Éppen most soroltunk fel olyan reális-gyakorlati tendenciákat, amelyek mint ilyenek, az említett okok miatt társadalmilag bukásra ítéltettek, és mint ideológiák mégis olyan erők voltak, amelyek a szubjektív tényezőt valódi forradalmisággal ösztönözték. Az emberek gondolkodásából és érzésvilágából kiirthatatlan a vágyakozás egy elidegenedésektől mentes

életre, vagyis az olyan nembeliségre, amely többé nem teremt elidegenedéseket, és olyan feladatokat ad az egyes embereknek, amelyek személyesen is tartalmas, valódi elégedettséget hozó életet biztosíthatnak. Minthogy pedig ezek a gondolat- és érzéskomplexusok az emberi aktivitások gyakorlati életmegnyilvánulásaiban éppen az említett okokból tisztán társadalmi-gyakorlati módon nem jelentkezhettek és nem bontakozhattak ki, ezért az emberek a tiszta, közvetlen társadalmi-gyakorlati szempontból hatástalan ideológia területén keresték és találták meg megnyilvánulásaik mozgásterét. Hegel a maga idején az ideológiáknak ezt a világát úgy próbálta jellemezni, mint az objektív és abszolút szellemet. Eltekintve attól, hogy Hegel számára az elidegenedés és a tárgyiság végső soron egybeestek, vagyis hogy az elidegenedés megszüntetése szükségképpen a „külsővé vált" világ visszavételét jelentette az azonos szubjektum-objektumba (azaz, lényegében véve egyfajta logizáló utópiát), Hegel akkor is téved, amikor a vallást az abszolút szellemhez számítja. Igaz ugyan, hogy ilyen tendencia is hat benne, például Jézus bizonyos megnyilvánulásaiban, követőinek meghatározott típusaiban, amilyen például Eckart mester vagy Assisi szent Ferenc, egészében azonban a vallás gyakorlatilag rendkívül hasonló feladatokat lát el, mint mondjuk a jog vagy az állam, mégpedig a mindenkori társadalmiság (nembeliség) erkölcsileg igazoló konzerválását, az eretnekmozgalmak pedig – minden említett különbség ellenére – azoknak a kísérleteknek a sorába tartoznak, amelyek ezt a társadalmiságot gyakorlatilag reálisan meg akarták változtatni.

Ezzel szemben a társadalmi fejlődés mindenütt, ahol akár csak némiképp kibontakozott, olyan ideológiákat fejlesztett ki, amelyeknek tisztán ideológiailag kellett működniük, anélkül hogy akár lehetőségük nyílt volna valamilyen kényszerapparátus felhasználására. (A kényszer lehetősége és igénye jellemzi Hegel objektív szellemét.) Világos, hogy a nagy filozófiákra és a jelentős költészetre gondolunk. Magától értetődően ezt a kérdést sem fejthetjük itt ki részletesen, hiszen ez az emberi aktivitások konkrét kibontakoztatásának problémakomplexusába tartozik. De, hogy megközelítő konkrétsággal érintsük az itt megbúvó ontológiai problémát, hadd utaljunk arra, hogy az európai kultúra feltalálta és az évezredek során mindig újra kitermelte a költészet önálló

fajtáját, amelynek lényege abban állt, hogy a valódi, többé nem elidegenedett nembeliség időszerű-gyakorlati szempontból megvalósíthatatlan voltát gyakorlatilag nem-megvalósíthatónak, de egyúttal a helyes emberi életvitel magasabbrendű, megvalósítandó feladatának is ábrázolja. A tragédia irodalmi formájára gondolunk. Fejlődéstörténeti elpusztíthatatlansága kézzelfogható tény. Említésre méltó viszont, hogy a jelentős tragédiaszerzők kezdettől fogva messzemenően tisztában voltak társadalmi küldetésével. Gondoljunk Szophoklészre, akinek a tragédiájában Antigoné képviseli ezt a tendenciát szükségszerű tragikus bukásában, és a szerző nővérét, Ismenét állítja szembe vele, igazolandó, hogy a tragikus típus minden kérdésben elvileg és minőségileg kiválik a mindenkori gyakorlatilag létező nembeliség legtisztességesebb helyeslői közül. A nembelileg magasabbrendű és helyes cselekvés és a szükségszerű személyes bukás egysége Shakespeare-nél nyer költőileg egzakt megfogalmazást. Hamletje ezt mondja, miután áttekintette jövendő életének megszabott cselekvési körét:

„Kizökkent az idő! – ó, kárhozat!
Hogy én születtem helyretolni azt."
(Ford. Arany János)

Vizsgálódásaink körét messze meghaladná, ha kísérletet tennénk annak kifejtésére, miként uralja a tragédiát ez az érzület évezredeken keresztül, miként befolyásolta ez a nagy társadalmi probléma nemcsak a költészetet, hanem az egész művészetet Cervantestől Tolsztojig, Rembrandttól Beethovenig stb., stb., miként hatott termékenyítőleg és gazdagítólag éppen a társadalmilag legjelentősebb gondolkodók világképére. Itt mindössze arra akarok utalni, mennyire fontos volt Marx számára is a görög tragédiák és Shakespeare ismételt áttanulmányozása, vagy Lenin számára Puskiné és Tolsztojé.

Végül mindehhez tegyük hozzá: közismert Marx eredményes polémiája az utópizmus minden válfajával szemben, és közismert e polémia alapja is, az, hogy a kommunizmus mint szociális kiút az elidegenítő és elidegenedett társadalmi világból, mint az emberi előtörténet vége, csak megfelelő gazdasági bázison valósítható meg.

Fejtegetéseinknek csupán arra kell kiegészítésképpen rámutatniuk, hogy az emberiség történetének ebben a legnagyobb forradalmasodásában a szubjektív tényezőnek sincs utópikus természete. Senki sem vitatja, hogy az általunk érintett ideológiai mozzanatok a társadalom eddigi gyakorlati életében csupán kisebbségeket mozgattak meg. De hadd kockáztassam meg azt az állítást, hogy ennek az egész ideológiakomplexusnak az emberi kisugárzása mindig jóval nagyobb volt, mint amennyit ez a „szociológiai szobatudomány" el szeretett volna ismerni. A nagy forradalmi időszakok pedig újra és újra arról tanúskodnak, hogy ezek az érzések szemvillanásnyi gyorsasággal terjedtek el azokban az embertömegekben, amelyek az átalakulás szubjektív tényezőjévé váltak. Az ilyen ugrások éppúgy történelmi tények, mint ahogy történelmi tény, hogy általánosan elterjedt szokások társadalmilag csaknem teljesen eltűnhetnek (kannibalizmus), vagy hogy kiváltságos és kiváltságossá tévő ismeretek általános társadalmi köztulajdonná válhatnak (írás és olvasás). Egyáltalában nem utópizmus tehát, ha számolunk azzal, hogy a kapitalista társadalmak szocialista átalakulásában, a valóban megvalósított szocializmusnak a kommunizmusba való tényleges átmenetében, a szubjektív tényező ideológiai megformálásában döntő szerepre hivatott az embereknek ez a vágyakozása a valódi nembeliségre, ezek az ősrégi ideológiai motívumok, amelyek az eddigi fejlődésben „fent" és „lent", ideológiailag valamiképp jelen voltak.

Jóllehet megjegyzéseink az eredetileg tervezettnél hosszadalmasabbra sikerültek, mégis csupán legáltalánosabb körvonalaiban világíthattuk meg egy ilyen jellegű ontológia problémáit. De azért remélhetőleg így is világosan láthatóvá, s ezáltal értelmesen megvitathatóvá váltak – ha csak legelvontabb körvonalaikban is – ennek az új módon régi, vagy régi módon új módszernek a jellemzői. Többre, ebben a bevezetésben, nem is törekedtünk. Ha most végül röviden össze akarjuk foglalni fenti gondolatmeneteink reális kvintesszenciáját, szükségképpen azzal kell kezdenünk, hogy megismételjük Marx megállapításait a kategóriák ontológiai mibenlétéről.

Mindenekelőtt: „a kategóriák a meghatározott lét formái, létezésmeghatározások", mégpedig olyanok, amelyeknek nem lehet

semmilyen eredeti reális genezisük. A lét Marx szemében azonnal tárgyias lét, a tárgyiasság pedig minden egyes létnek, következésképpen minden egyes kategoriális összetartozásnak konkrét és reális ősformája, amelyet azután a gondolatba átültetve rendszerint úgy fejezünk ki, mint általánosságukat, mint meghatározottságuk általánosságát. Ezzel kapcsolatban azonnal fenyeget az a félreértés. hogy ezt az általánosságot úgy fogjuk fel, mintha a gondolkodás tette volna hozzá a léthez, mintha a gondolkodó szubjektum újjáalakította volna ezt. De a kategóriák marxi felfogásának rendívüli mélysége éppen azon alapszik, hogy az általánosság nem inkább és nem kevésbé létmeghatározás, mint az egyediség, és csak azért válhat – a feladat által reprodukálva – a gondolkodás egyik termékeny mozzanatává, mert mint a tárgyiasság meghatározása – ugyanúgy jelen van és ugyanúgy működik magában a létben, mint az egyediség. Így vetette fel a problémát Marx, és az ő nyomdokain haladva, így próbálom következetesen alkalmazni én is, mint az emberi gyakorlat közkincsét a mindennapi életben és a tudományban egyaránt.

De ha konkrétabban szemügyre vesszük, vajon mik is ezek a tárgyiasságok? Azzal, hogy leszögeztük elsődleges és megszüntethetetlenül létező jellegüket, látszólag csupán valami negatív kijelentést tettünk: nem a gondolkodás termékei, létük független attól, hogy elgondoljuk-e őket, és ha igen, miképpen tesszük ezt. A tudat a társadalmi lét meghatározott létmódjának terméke, és ebben rendkívül fontos feladatok hárulnak rá. De a lét messzemenően legnagyobb része, az, amit természetnek nevezünk, attól teljesen függetlenül létezik, mozog, működik stb., hogy egyáltalában van-e tudat, amely észleli ezeket a meghatározásokat, kapcsolatokat, folyamatokat stb. és következtetéseket von le belőlük. Ha tehát következetesen magából a létből indulunk ki, ez a meghatározás nem is negatív. A negativitás látszata csak a lét és a tudat szembekerüléséből alakulhat ki (mégpedig a tudat szemszögéből), és a tudat maga sem más, mint egy meghatározott, különös létmód mozgásának egyik fontos összetevője. Abból tehát, hogy a társadalmi létben az ember teleológiai tételezéseinek a társadalmi lét sajátos tárgyiasságait kell meghatároznia, ami a tudat igen jelentékeny szerepére vezet a társadalmi lét területén, még semmi esetre sem kö-

vetkezik az, hogy a szervetlen, a szerves természet vagy a társadalmi lét tárgyiasságai, folyamatai stb. bármilyen függőségi létviszonyban lennének a tudattal. A társadalmi lét alapvető ténye, hogy a munka, és mindaz, ami ebből emberi tudatként, társadalmi aktivitásként kialakul, megköveteli a természeti tárgyiasságok lehetőleg adekvát megismerését (éppen eredményes aktivitásának érdekében). De mindazok a gyakran lényeges változtatások, amelyeket az ilyen jellegű társadalmi aktivitások segítségével magán a természeten hajtanak végre, nem változtathatják meg az alapvető ontológiai tényt, azt, hogy a természeti tárgyiasságok és természeti folyamatok létszerűen függetlenek gondolati vetületüktől. Ha a gondolkodás a természetre olyan kategoriális vonatkozásokat vetít ki, amelyek csak a társadalmi lét területén alakulhatnak ki egyáltalában mint a lét meghatározásai, akkor ontológiai értelemben meghamisítja a létet, mítoszt teremt (amelynek szellemi „hazája" ugyancsak kizárólag a társadalmi lét lehet), és nem vezet a természet objektív megismeréséhez. Ugyanez vonatkozik, mutatis mutandis, magára a társadalmi létre mint létre.

A természet és a társadalom merev szembeállítása persze, mint láttuk, csak akkor áll fenn, amikor a tudat és a tudat szerepének a kérdése a mindenkori létben az érdeklődés középpontjában áll, amikor éppen a társadalmi lét különösségének a megismerése alkotja az érdeklődés kizárólagos kiindulópontját és a megfelelő célkitűzést. Minthogy ez a kérdés létszerűen igen fontos, ezért a belőle kinövő helyes felismerések valóban az igazsághoz híven világíthatják meg a társadalom és a természet viszonyának meghatározott oldalait, meghatározott aspektusait. Természetesen csupán bizonyos aspektusokat, mégha jelentőseket is, és sohasem az egész viszonyt, a maga eleven totalitásában. Ha valóban közelebb akarunk jutni a lét gondolati megragadásához, vissza kell nyúlnunk Marx egy másik megállapítására, amely az előbbivel szorosan összefügg. Más összefüggésben már ezt is idéztük: lényegében az a tartalma, hogy az egész létet, a természetet csakúgy, mint a társadalmat, történelmi folyamatnak kell felfogni, az ilymódon meghatározott történetiség pedig minden egyes lét lényegét alkotja. Marx korában, különösen pedig abban az időben, amikor korai írásaiban, a *Német ideológiá*-ban megfogalmazta ezt, az ilyen

jellegű megállapításnak még nem lehetett meggyőző tudományos alapja. Éppen ezért Marx és Engels mint alapkoncepciójuk fontos és kiegészítő alátámasztását üdvözölték Darwin felfedezéseit, amikor pedig Engels *A természet dialektikájá*-nak problémáival viaskodott, megkísérelte felhasználni a természetismeretnek azokat a kezdeményezéseit, amelyek világképének kiépítése irányába mutattak. Eddigi fejtegetéseink során már rámutattunk arra, hogy valójában mindenekelőtt annak a makacs látszatnak a leküzdéséről van szó, miszerint világunkban a tárgyak „dologszerűsége" tárgyiasságuk meghatározó ősformája. Konkrét tudományos gyakorlatában Marx mindig harcolt a lét ilyen jellegű értelmezése ellen, és ismételten kimutatta, hogy számos jelenség, amelyet rendszerint „dologszerűnek" tekintünk, helyesen megragadva, folyamatnak bizonyul. Ez a szemléletmód végérvényesen akkor törte át természetismeretünk korlátait, amikor Planck és tanításának továbbfejlesztői a „dologszerűség fellegvárát", az atomot már vitathatatlan módon folyamatnak tudták felfogni. Ennek a fordulatnak a fényében kiderült, noha sokáig nem ismerték el általánosan, hogy a természetismeretben tudományosan megragadott jelenségek túlnyomó többségének már nem a tárgyak „dologi természete" az alapja, amelyet ellentétes „erők" hoztak mozgásba, a helyzet inkább az, hogy mindenütt, ahol már gondolatilag helyesen kezdjük felfogni a természetet, az alapvető jelenség az, hogy folyamatszerűen előrehaladó komplexusok irreverzibilis folyamataival állunk szemben. Ez a tárgyiasság- és egyúttal mozgásforma az atom belsejétől egészen az asztronómiáig terjed: „alkotórészeikben" többnyire ugyancsak a komplexusokból álló komplexusok alkotják igazából azokat a tárgyiasságokat, amelyekre a maga idején Marx gondolt. Az irreverzibilis folyamatok pedig mi mások lehetnének, mint történelmi folyamatok, teljesen függetlenül attól, hogy irreverzibilitásukat felfogja-e, vagy akár – bizonyos körülmények között – részlegesen befolyásolja-e valamilyen tudat; általános irreverzibilitásukat nem szüntetheti meg. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy a világról szerzett ismeretek elterjedése és elmélyülése az utóbbi időben alátámasztotta a fiatal Marx megállapítását a történetiség kozmikus egyetemességéről (vagy ami ezzel azonos: a folyamatok irreverzibilitásáról).

A marxi világelképzelésnek ez a beigazolódott egyetemessége rendkívül fontos hangsúlyeltolódást idéz elő a társadalom és a természet viszonyában. Gyakran még az engelsi ábrázolásban is, de méginkább azoknál, akik ezután következtek, mintha elsősorban arról lett volna szó, hogy mindenekelőtt létezik valamilyen egységes dialektikus módszer, amelyet egyforma joggal lehet alkalmazni a természetre és a társadalomra. Ezzel szemben Marx valódi koncepciójában egy – végső soron, de csak végső soron – egységes történelmi folyamatról van szó, amely már a szervetlen természetben is az átalakulás irreverzibilis folyamatának mutatkozik, kezdve a legnagyobb komplexusokon (mint a naprendszer, vagy még sokkal nagyobb „egységek"), az egyes bolygók történelmi fejlődésén át egészen a folyamatszerűen előrehaladó atomokig és alkotórészeikig, anélkül hogy akár „felfelé", akár „lefelé" rögzíthető határok lennének. Azoknak a kedvező véletleneknek a következtében, amelyek a Földön lehetővé tették a szerves életet, kialakult a lét új formája, melynek kezdeti feltételeiről már vannak sejtéseink, történetét pedig Darwin óta egyre jobban megismerjük. Más természetű véletlenek egész sora kellett ahhoz, hogy a szerves természetből kifejlődhessen a társadalmi lét. Amikor tehát, Marx nyomán, saját társadalmi létmódunkat irreverzibilis folyamatnak próbáljuk felfogni, mindaz, amit a természetben dialektikának szoktunk nevezni, a társadalmi létmód előtörténeteként jelenik meg. A létformák egymásba való átmenetében a véletlenszerűség szerepének kettős hangsúlyozása mindenekelőtt arra hívja fel a figyelmet, hogy a fejlődésnek ebben a történelmi folyamatában, mindezekben az átmenetekben éppoly kevéssé lehet szó teleologikus „erőkről", mint valamely meghatározott létforma irreverzibilis részfolyamataiban. Az előtörténet tehát mindössze annyit jelent (persze ez a „mindössze" a reális meghatározások végtelen sokaságát öleli fel), hogy a bonyolultabb létforma csupán valamilyen egyszerűbből fejlődhet ki, ebben kell – mint alapjában – gyökereznie. Természetesen olymódon, hogy a lét megelőző szféráinak meghatározásai sohasem veszítik el teljesen jelentőségüket a magasabb létforma meghatározásában. A fejlődési folyamatok általában azt a tendenciát igazolják, hogy a lét korábbi formájából származó meghatározások alárendelődnek egy olyan rendnek, mely-

nek vezérelve az új, bonyolultabb létforma önreprodukciója. Marx joggal beszél a természeti korlátok visszaszorításának tendenciájáról a társadalmi lét területén; ennek mértékéről és tökéletes megvalósulásának lehetetlenségéről már többször szó volt. Senki sem tagadhatja például, hogy a tőkés társadalom társadalmilag tisztább létformákon alapszik, mint a feudális, azaz a fejlődés csökkentheti a társadalomban a biológiai mozzanatot, de persze sohasem küszöbölheti ki teljesen.

Azzal, hogy helyesen értelmezték az egyes létformák egymásból való történelmi kialakulását, reális dinamikus kölcsönhatásaikat a létmódok mindenkori reprodukciós folyamataiban, megnyílt az út a minőségi változások sokrétű genetikus megvilágítása előtt is. Vegyünk egy példát mondjuk a szerves természet területéről: míg a növények reprodukciós folyamatát meghatározzák a fizikai-kémiai folyamatok közvetlen hatásai, addig ugyanezeknek az állatvilág fejlettebb fokain biológiai transzformáción kell keresztülmenniük, hogy az új reprodukciós folyamat reális mozgatóerőivé válhassanak. A látás, a hallás, a szaglás stb. a bonyolultabb organizmusok reprodukciós folyamatának elengedhetetlen reális előfeltételei. Éppen ezért hozzátartoznak azokhoz a létalapokhoz is, amelyek lehetővé tették a társadalomnak és tagjainak aktív alkalmazkodását. Az persze egyben fontos minőségi változásokkal is együttjár, hogy tudatosan megvalósított teleológiai tételezésekben kell funkcionálniuk. Említésre méltó, hogy ezek a transzformációs formák biológiai alapjaikban megszüntethetetlenek ugyan, de azáltal, hogy társadalmi talajra kerülnek (a természeti korlátok visszaszorítása) egyrészt tendenciájában fokozódik a hatékonyságuk, másrészt háttérbe szorulnak tisztán biológiai elemeik. Engels helyesen mondja: „A sas sokkal messzebbre ellát, mint az ember, de az ember szeme sokkal többet meglát a dolgokon, mint a sasé."[118] Stb. Talán még világosabban mutatja ezt a transzformációt, ezt a funkcióváltást az az ismert tény, hogy a hallás biológiailag legmagasabb formájának (az abszolút hallásnak) semmi köze az ember zeneértéséhez, a sajátos hallásművészetre való adottságához. Ha valakinek abszolút hallása van, attól még zeneileg nem feltétlenül tehetséges, másfelől jelentős zenészeknek nincs abszolút hallásuk. Igaz ugyan, hogy ez sokban a se-

gítségükre lehetne, de ez a legkevésbé sem csökkenti annak elméleti jelentőségét, hogy elvileg nélkülözhető. A zenei tehetség éppúgy társadalmi képesség marad, mint ahogyan például a tájnak vagy az emberi külsőnek jellegzetessége is társadalmi, nem pedig biológiai kategória többé.

Az ilyen természetű ontológiai kérdések feltehetők, sőt kellően meg is válaszolhatók, anélkül hogy pontos tudományos elemzésnek vetnénk alá, vajon a lét bonyolultabb formáiba beilleszkedő egyszerűbb lételemek belső átalakulásokon mennek-e keresztül eközben, vagy mint az új összefüggés elemei csupán valamilyen funkcióváltást hajtanak végre. Újszerű meghatározott létük a lét új összefüggésében mindkét esetben ugyanazt a képet mutatja. Az ontológiai szemléletmód alapján azonban mégsem látszik lényegtelennek, hogy a két lehetőség közül az adott esetben melyik vált valóságossá. Hiszen ennek megállapítása konkrétan fényt deríthetne arra, milyen változásokat kell létében elszenvednie az egyszerűbb, megalapozó formának, amikor egy új, bonyolultabb létkomplexus elengedhetetlen, de alárendelt építőkövévé válik. A konkrét történelmi folyamatokban maguk a tények olyan gyakoriak és olyan szembetűnőek, hogy egyetemes sorsuk az összes mozzanat részletekbe menő feltárása nélkül is világosan látható. Viszonylag egyszerű példát választva, gondoljunk a háziállatok tenyésztésére, melynek kezdete a kőkorszakra nyúlik vissza, és amelynek tisztán biológiai menete még messzemenően feltáratlan. „Nem tudják, de teszik" – mondta Marx egy alkalommal az emberek társadalmi aktivitásáról. Az emberek ebben az esetben sem tudták a valódi tudományosság értelmében, mit tesznek, tevékenységükben gyakorlatilag mégis megvalósították a valódi átalakító elvet: társadalmi célkitűzéseiknek megfelelően gyökeresen megváltoztatták és átformálták az állatok életkörülményeit, a párosítás során azokat az egyedeket részesítették előnyben, amelyek viszonylag gyorsan és alaposan átalakultak az új célkitűzéseknek megfelelően stb. Így jöttek létre új, az „eredetüktől" alapjaikban különböző fajok. Ezek azután a társadalmi szükségletekből eredő társadalmi célkitűzéseknek megfelelően sok tekintetben tovább differenciálódtak: az angol versenylótól a teherhordó igáslóig, a vadászkutyától az ölebig terjed a gazdag változatok széles ská-

lája. Aligha kétséges, hogy az így létrejött típusok biológiailag eltérnek egymástól: a differenciálódás konkrét motorja azonban a környezet, az életfeltételek változása volt, olyannyira ebből a létből vett motívum, hogy Darwinnak ez tette lehetővé a módszer átvételét a fajok kialakulásának tudományos kutatásában.

Jellemző egyedi eseben mutatkozik meg itt a történelmi létnek az a reális dinamikája, amely kölcsönhatások révén valóságos átalakulásokat hoz létre a valamely létmódban egyesülő lét formáiban. Az összfolyamatokat egyedül csak az ilyen részvizsgálatok szintéziséből ismerhetnénk meg, ha ezek képesek lennének arra, hogy működő lényegükben tárják fel a bennük ható mozgatóerőket. Ebből a szempontból egyelőre rendkívül kevés történt a természettudomány magasszintű fejlettsége ellenére a társadalmi lét, az emberi nem reális előtörténetének feltárása terén. Részadataink persze töménytelen mennyiségben léteznek, de mindenkori kritikátlan elszigetelésük vagy éppen univerzalitásuk gyakran értéktelenekké teszi őket a megismerés szempontjából. A jelenkori kapitalizmus manipulált világa, amely saját szembeszökő csődjét ott sem képes megragadni, ahol ez a legnyilvánvalóbb módon felszínre jut (Vietnam), még kevésbé törődik egy manipulált szellemi kaland következményeivel, ha ez maradéktalanul beilleszkedik a modern manipuláció „forradalmi-tudományos" (olykor nagyonis áltudományos) sémájába. Jellemző erre az a javaslat, amelyet magas „tekintélyek" is felvetettek, hogy az embereket génmanipuláció segítségével a jelenkor technikai szükségleteihez szabják. Hitler után ez a második olyan kísérlet, amely az embereket „biológiailag" akarja egy kívánt társadalmi állapotnak megfelelően átformálni. Hitler „biológiájának" nyilvánvalóan semmi köze nem volt a valódi biológiához. Lehetséges, hogy a génmanipuláció elért bizonyos tudományos részeredményeket. Ha azonban az ember biológiájának alkalmazkodását a nem által teremtett társadalmi állapothoz ilyen módon akarják előírni, akkor egyrészt nem veszik figyelembe, hogy a valóságban az egész ember alkalmazkodásáról van szó, és rendkívül kérdéses, vajon elvileg egyáltalán alkalmasak-e erre elvontan kiagyalt részleges manipulációk, másrészt, hogy az ember valóságos aktivitásai (beleértve az alkalmazkodást is) mindenekelőtt össztársadalmilag meghatározottak, s ennek kö-

vetkeztében elvonatkoztató, tisztán biológiai beavatkozások többnyire csak megzavarhatják ezeket, és csak igen ritkán változtathatnak rajtuk; azok a teleológiai döntések, amelyek gyakorlatilag a génmanipulációkat meghatározzák, szükségképpen figyelmen kívül hagyják a valóságos társadalmi problémákat.

Ezt a nagyonis groteszk esetet nemcsak azért említettük mint negatív példát, mert kiindulópontjának, metodikájának gyengéi utalnak világosan arra, hogy az ehhez hasonló problémákat egyedül a társadalmi lét totalitásából kiindulva lehet helyesen felvetni, hanem azért is, mert legtöbb bírálója szintén hasonló hibát követ el, amikor csupán a társadalmi lét elszigetelt-részleges mozzanatait veszi figyelembe, és nem létének együttesen ható összefüggését.

Éppen ezért ezt a példát csupán mint példát említettük. Mint ilyen: szimptomatikus, nem jelentéktelen. Hiszen azt mutatja, mennyire fontos volna a tudományok módszertanát (és ebből kiindulva vállalkozásait) ontológiai összefüggésben látni, és kritikusan nyomon követni. Bármennyire jelentős haladást jelent is a bennük megnyilvánuló elvont (dezantropomorfizáló) ész a mindennapok csupán tapasztalatszerű, inkább ontológiai irányultságú értelmével szemben, mégis arra kell itt emlékeztetnünk, hogy a módszertanilag önmagát önállósító, saját módszertani előfeltevéseit kritikátlanul valóságként elfogadó tudományos „ész", éppen mint a megismerés tiszta, az értelem által nem ellenőrzött módja, már a múltban is gyakran kalandor-jellegű, tarthatatlan konstrukciókba torkollott. Gondoljunk a világ szublunáris és szuperlunáris felosztására, a pythagoreusi „szférák harmóniájá"-ra stb., stb. Kritikailag helyénvaló emlékeztetnünk arra, hogy a puszta tapasztalat (és vele együtt a puszta „értelem") kiiktatása a tudományos „ész" módszertanából, ma is hasonló – persze a kornak megfelelően átszínezett – „kalandokra", üres konstrukciók teremtésére vezethet, mint sokszor a múltban, bár a modernek azt képzelik, hogy a fejlettebb technika, a korszerű konstrukciók segítségével régóta leküzdötték ezeket.

Ezek a példák mindemellett csupán példák maradnak, bár módszertani jelentőségük, akár maguké az eltévelyedéseké, akár pedig elsősorban ontológiai bírálatuké, nem lebecsülendő; a prob-

lémafelvetések és -megoldások új szempontjaira vonatkozó bevezető fejtegetéseink még csak fel sem vázolhatják e problémák teljes körét, nem beszélve arról, hogy konkrétan bírálják megjelenési módjaik sokrétű típusait. Ahhoz, hogy valóban kritikusan szemlélhessük mindkét mozzanatot, és konkrétan megvizsgálhassuk mindenkori viszonyukat, sokkal részletesebb képet kellene kapnunk gyakorlati aktivitásaink és az ezek elméleti megalapozását célzó kísérleteink ontológiai kiindulópontjának jelentőségéről. Az ilyen fejtegetések keretében legfeljebb egész általánosan fogalmazható meg az az egyetemesség, amely ezzel kapcsolatban kialakul, de egyes esetekből kiindulva, bármilyen jellemzőek legyenek is ezek, lehetetlen általánosítani. Így tehát a módszernek a manipuláció brutális és kifinomult formájával egyaránt szembenálló ontológiai bírálata csupán általánosságban irányul az emberi tapasztalatok – mindkét formában hatékony – lebecsülése ellen. Ez a lebecsülés ma odáig megy, hogy a kibernetikus gép gyakran nemcsak a tapasztalatok gondolkodó kiértékelését kezdi háttérbe szorítani, de mint a gondolkodás tökéletesebb modelljét szembe is állítják a szokásos tapasztalati gondolkodással, és általában mint példaképszerű tökéletességet istenítik az emberi gondolkodással szemben. Ez, mint az „értelem" meghatározása és kritikája, azt jelenti, hogy minden közvetlen, „puszta" tapasztalatot maradéktalanul ki kell küszöbölni ebből. (Gondoljunk az olyan jellegű javaslatokra, amelyek az orvosi diagnózist, az orvos és a beteg közvetlen, tapasztalati kapcsolatát, azaz a belgyógyászat lényegét teljesen „kibernetizálni" akarják.) Az ilyen kérdéskomplexusok megítélésekor persze sohasem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a matematikai objektivizálás hatalmas haladást jelent a puszta tapasztalatokkal szemben. A kritikátlan túlzás azonban könnyen megsemmisítheti ezt a haladó jelleget, mégpedig mindenütt, ahol arra vállalkozik, hogy a „technikai-forradalmi haladásból" levezetett manipuláció nevében kiküszöbölje a lét megszüntethetetlen kategóriáit.

Ezekben a vitákban közvetlenül arról van szó, hogyan kell értékelni a tapasztalat jelentőségét világképünk kialakításában. Láttuk, hogy az uralkodó irányzatok a tapasztalat jelentőségét minimálisra akarják csökkenteni, sőt, lehetőleg teljesen ki akarják iktatni azoknak az elemeknek a sorából, amelyek valamilyen világ-

kép felépítésében segítenek. Többször rámutattunk már arra, hogy joggal haladták meg az eredeti állapotot, amelyben a világban való tájékozódásnak, a világ gondolati elsajátításának szerve kizárólag a tapasztalat volt; a tapasztalat fokozódó háttérbe szorulása bizonyos szemszögből nagy haladást jelentett. Ennek a haladásnak azonban egyértelműen kirajzolódnak a határai, és nem véletlen, hogy éppen Hegel volt az, aki annak ellenére, hogy szigorúan logizálta a megismerés tartalmait, éppen mert e logizálás alapja mégiscsak a világ megismerésének ontológiai szükséglete volt, állandóan arra törekedett, hogy a tapasztalatnak is biztosítsa az őt megillető helyet a megismerések rendszerében. Az *Enciklopédia* bevezetésében, ahol a filozófiának azt a feladatot tulajdonítja, hogy a valóságot megfelelően ismerje meg, írja: „Ennek a tartalomnak legközelebbi tudatát *tapasztalatnak* nevezzük. A világ értelmes szemlélete máris különbséget tesz aközött, ami a külső és belső meghatározott lét tág birodalmából csak jelenség, múló és jelentéktelen, és aközött, ami magában igazán kiérdemli a *valóság* nevet. Mivel a filozófia ennek az egyazon tartalomnak más tudatosodásától csak formájában különbözik, ezért szükségszerűen egyezik a valósággal és a tapasztalattal."[119] Ennek a nézetének megfelelően azt dicséri Baconnal kapcsolatban, hogy ez „levitte a filozófiát a világi dolgokba, az emberek házaiba". Nézetét a következőkben indokolja is: „És ennyiben a fogalomból, az abszolútumból nyert megismerés előkelően fitymálhatja ezt a megismerést; de az eszme szempontjából szükségszerű, hogy kialakítsák a tartalom partikularitását. A fogalom az egyik lényeges oldal, de éppolyan lényeges neki magának, mint ilyennek a végessége."[120] Ebben persze megmutatkozik Hegel – szándékaiban gyakran kiváló – nézeteinek egyik módszertani gyengéje is. Hiszen Hegel, módszerének végső alapjait tekintve, itt éppolyan dualista, mint a tapasztalat (empirizmus) védelmezői és ellenfelei voltak akár előtte, akár őt követően. A tapasztalatnak ugyanis csupán a partikularitást, a végességet kell megragadnia, míg a valóság igazi építőformái, a filozófia valódi tárgyai az általánosság, a végtelenség, az eszmeszerűség stb. Hegel mindenen átütő, és valamiképpen mindenütt érvényesülő értelmét mutatja, hogy a tapasztalatot is a filozófia tartalmának tekinti. De ezzel csupán azt tudja elérni,

hogy külsődlegesen egészítse ki a puszta értelemszerűséget, anélkül, hogy megragadhatná a valóság végső dialektikus egységét.

Többször is kimutattuk már, hogyan harcolt Marx a valóság hegeli idealista logizálásának a létet eltorzító, elvont tendenciája ellen. De Marx semmi esetre sem elégszik meg ezzel, és a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban rátér jelenlegi problémánkra is. Abból indul ki, hogy a valóság elsajátítása Hegelnél végső soron mégis csak a tiszta gondolkodásban játszódik le: ez *„e tárgyak elsajátítása mint gondolatoké és gondolati mozgásoké"*. Minthogy pedig Marx Hegel gondolkodásának azt a tendenciáját is ismeri és bírálja, amelyet az előbbiekben tárgyaltunk, hozzáteszi: „amiért már a *Fenomenológiá*-ban is – teljességgel negatív és kritikai külleme ellenére, és a valóban benne foglalt, sokszor a későbbi fejlődést messze megelőző kritika ellenére – lappangva ott rejlik a későbbi hegeli művek kritikátlan pozitivizmusa és éppolyan kritikátlan idealizmusa – a meglevő empíria filozófiai feloldása és visszaállítása –, mint csíra, mint potencia, mint valami titok van jelen."[121] Ha tehát Marx személyében a hegeli dialektika kritikai meghaladóját helyesen kívánjuk méltatni, látnunk kell, hogy ez nem csupán a hegeli idealizmus materialista „talpra állítását" jelenti, miként ezt a marxisták rendszerint mondani szokták, hanem egyúttal és ettől elválaszthatatlanul „kritikátlan pozitivizmusának" bírálatát is.

A bírálat itt a logicista (ha nem is kimondottan Hegelnél), ismeretelméleti, elvont módszertani stb. kísérletek ontológiai bírálatát jelenti, amennyiben ezek a létről lényegi, magára a dologra vonatkozó megállapításokat tesznek, ahelyett, hogy magában a folyamatszerűen előrehaladó létben keresnék a dolog alapjait. Marxnak azt a többször idézett megállapítását, miszerint a kategóriák elsődlegesen nem gondolati elvonatkoztatások, hanem a meghatározott lét formái, létezésmeghatározások, most, amikor bepillantást nyertünk az alapvető problémába, szervesen összekapcsolhatjuk azzal a másik, ugyancsak alapvető meghatározással, amely az emberek társadalmi-történelmi aktivitására vonatkozik: „Nem tudják, de teszik." Egyéb részösszefüggésekben már korábban is rámutattunk arra, hogy a kategóriák reális hatása jóval régebbi keletű, mint valóságos lényegüknek akár csak a megsejtése is. Amennyiben az

emberek az életben cselekednek, célkitűzéseiket, valamint a megvalósítás választott útjait csupán a mindenkor létező és kialakuló tárgyiasságmeghatározások keretében hajthatják végre. A reális gyakorlat elementaritása („a pusztulás terhe mellett", ahogyan Marx a társadalmilag hatékony szükségszerűséget jellemzi) előfeltételezi az adott tárgyiasságmeghatározásokkal való állandó gyakorlati s ezért tudati, olykor gondolatilag megfogalmazott, sőt, bizonyos adott társadalmi-történelmi helyzetekben elméleti jellegű konfrontációkat. Függetlenül attól, hogy az emberek tudatában vannak-e ennek, vagy sem (az esetek túlnyomó többségében nincsenek tudatában), ez egyúttal azt jelenti, hogy a kategóriák befolyásolják a legtágabb értelemben vett emberi aktivitásokat a társadalmi életben. Korábbi részvizsgálataink során utaltunk arra, hogy még az állatok életében is kikerülhetetlen volt valamilyen meghatározott, gyakorlatilag helyes reagálás például a nem és az egyes egyedek kategoriális kapcsolatára, közvetlenül ezelőtt pedig azt mutattuk ki, hogy a kategóriakomplexusoknak az ilyen jellegű, közvetlenül aktív számbavétele a mindennapok szintjén, a háziállatok tenyésztése során, gyakorlatilag helyes cselekedetekhez, sőt, gondolati megfogalmazásaikhoz vezethetett. A hasonló példákat könnyűszerrel szaporíthatnánk. Kiderül belőlük, hogy az ember – gyakorlati, s ezért gyakran elméleti módon is – elkerülhetetlenül szembekerül környezetének tárgyi és éppen ezért egyben kategoriális mibenlétével. Azt is bizonyítják, hogy számos esetben, amikor az emberi aktivitások gyakorlati eredményessége közvetlenül bizonyos konkrét, tárgyi-kategoriális viszonyok létszerűen – viszonylag – helyes értékelésén múlik, maga a gyakorlat ösztönöz bizonyos általánosítások végrehajtására. Persze csak bizonyos határokon belül. Mihelyt az adott esetben többé nem elegendő a gyakorlat számára elengedhetetlen léthelyzetek közvetlen megragadása a gyakorlatilag kitűzött célok és eszközök megvalósítására, az embernek (ismét: a pusztulás terhe mellett) túl kell lépnie a mindennapi gondolkodás határain. A mindennapi gondolkodás egyeduralma tehát még legkifinomultabb formáiban sem jelenthette az emberi gyakorlat s az ebből kialakuló elmélet végpontját. Így aztán már igen korán teljesen vagy részlegesen háttérbe szorították ezt a gyakorlat messze meghaladó formái, a való-

ság dezantropomorfizáló gondolati feldolgozásának (matematika, geometria) a felhasználása. A termelőerők fejlődése, az egyre fokozódó munkamegosztás, a társadalmi élet növekvő társadalmasulása stb., tendenciájukban mind-mind egyre inkább kiszorítják a mindennapi gyakorlat pusztán közvetlen tapasztalati szféráját.

Azokban az elméleti általánosításokban, amelyeket a gyakorlat új fajtája teremt (tudomány, de egyben logika, ismeretelmélet stb.), ez a rendkívül jelentős, de – mint minden – mégiscsak viszonylagos haladás abszolútnak mutatkozik. Az ilyen abszolutizálások közvetlenül abból erednek, ahogyan a megismerés új eszközeinek hatásos működését magyarázzák: egyedül ezeknek az eszközöknek a módszertani előfeltevéseiben, eszközeiben, eljárásmódjaiban stb. fejeződhet ki egyáltalában a lét fölötti uralom, és „ezért" a lét adekvát megismerése is (püthagoreizmus). Úgy látszik, mintha a valóság meghódításának értékelésében ez az ontológiai hangsúlyeltolódás közvetlenül magából a megismerési folyamatból jönne létre, abból, hogy túlértékelik a valóság módszereit és elemeit magához a léthez való viszonyukban. Pusztán csak a megismerés módszertanának ez a „hibája" azonban nem elegendő ahhoz, hogy megmagyarázzuk szakadatlan újrajelentkezését, hatékonyságának olykor rendkívül hosszú élettartamát.

Társadalmi megközelítésben többnyire arról van szó, hogy ezek mögött a döntések mögött, amelyek közvetlenül pusztán a: mi a lét? – megismerési folyamatára vonatkoznak, rendszerint olyan ideológiai döntések húzódnak meg, amelyek egyúttal a mindenkori társadalom szempontjából is jelentősek. Az eddigiekben már többször kifejtettük a marxi ideológia-meghatározást. Amikor jelenlegi problémánk kapcsán mégis visszanyúlunk minden egyes ideológia lényegi meghatározására, arra, hogy segítségükkel társadalmi konfliktusokat tudatosítanak és harcolnak végig, akkor túlontúl részletes indoklás nélkül is nyilvánvaló: sokszorosan az ideológia létalapjaiból fejlődik ki, és ezek nélkül szükségképpen érthetetlen marad az a problémakomplexus is, hogy mit jelent a létről való tudományos tudat, és milyen szerep illeti meg ezt a társadalmi fejlődésben. Főként a fontos tudományos újítások között alig akad olyan, amely társadalmilag valamilyen hasonló funkciót ne töltene be. Ugyanis korántsem úgy áll a dolog, ahogyan a tudo-

mányosság immanens fejlődéstörténetének kutatói szokták ábrázolni, mintha a tudományt saját belső logikája fejlesztette volna lépésről lépésre, problémáról problémára. Elsősorban az anyagi termelés, a természet és társadalom anyagcseréje játszik jelentős és egyre növekvő szerepet ebben. A közvetlen tapasztalat kezdeti monopolhelyzete ennek során egyre szükebb keretek közé szorul; manapság a tudományt sokan teljesen távol akarják tartani ettől a területtől. Ez már önmagában is megcáfolja az önálló-immanens fejlődés mindenfajta illúzióját. Azok a szükségletek és feladatok, amelyek ezen a területen kialakulnak, elsődlegesen a gazdasági fejlődés uralkodó tendenciáiból születnek, és megszabják a tudományos fejlődés fő útjait is. Így jön létre a mindenkori társadalmakban az első függőségi viszony a gazdaság növekedésének erőitől.

Minthogy azonban egyetlen társadalom sem reprodukálhatná önmagát reálisan, ha nem szabályozná és irányítaná tagjainak szükséges társadalmi és személyes aktivitásait a legkülönbözőbb eszközökkel (kezdve a felépítmény olyan hatalmi eszközein, amilyen az állam és a jog, egészen a túlnyomóan ideológiai jellegű befolyásolásokig a hagyomány, a szokás, az erkölcs révén), ezért társadalmilag fontos főirányaikban azoknak a gondolati kísérleteknek is bensőséges összefüggésben kell állniuk az ideológiai állásfoglalásnak ezzel a szabályozási rendszerével, amelyek gondolatilag próbálják elsajátítani a létet a maga mindenkor releváns létszerűségében. Természetesen ez a szabályozási rendszer már formálisan is alternatív jellegű, hiszen minden olyan döntés, amelyet ezek a társadalmi komplexusok legalább részben meghatároznak, elsősorban az emberi aktivitások alternatív döntéseinek alapja. Persze ezek az alternatívák igen gyakran antinomikus ellentétekké éleződnek, aszerint, hogy a társadalom osztálykonfliktusai gyakorlatilag (következésképpen elméletileg is) milyen élesen vetődnek fel az ideológiai döntésekre kényszerített emberek számára. A fennálló állapotok védelmezésének, illetve megtámadásának antagonizmusa, azok az állásfoglalások, amelyek helyeslik, illetve elvetik az – éppen létté vált – nembeliséget, szükségszerűen ideológiai antagonizmusokat eredményeznek, amelyek mindkét esetben bensőségesen összefonódnak a kívánt valóságos lét adott értelme-

zésével. Eközben a közvetlen tapasztalatok és a többé-kevésbé racionálissá vált tudományos módszerek egyaránt igen mélyrehatóan eltorzíthatják a lét értelmezéseit.

Ebben a tekintetben a társadalmi lét rendkívüli módon különbözik minden megelőző létformától. Mihelyt az organizmusok tudata bármilyen befolyást tud gyakorolni a reprodukciójuk kimenetelére, objektíve, de persze semmi esetre sem szükségszerűen tudatos formában, fellép a „tévedés" lehetősége, az objektív, magábanvalóan létező, azaz ható tényezők helytelen értékelésének lehetősége. Mindaddig azonban, amíg néma nemek pusztán ontogenetikai és filogenetikai biológiai reprodukciójáról van szó, objektíve csupán a lét meghatározott és meghatározott módon észlelhető részkomplexusaihoz való helyes vagy téves alkalmazkodásról, szubjektíve pedig arról beszélhetünk, hogy a reprodukciós folyamat során a közvetlen alkalmazkodás sikerrel járt-e, vagy pedig kudarcba fulladt. A „tévedés" tehát mindössze a közvetlen reprodukciós folyamat problematikussá válását, következésképpen persze – bizonyos körülmények között a nem további reprodukciójának lehetetlenségét eredményezheti.

A környezethez való aktív alkalmazkodás, amely a teleológiai tételezések alternatív döntésein keresztül érvényesül, gyökeresen új, minőségileg eltérő helyzeteket teremt a társadalmi lét ilymódon végrehajtott reprodukciós folyamatában. Az emberek társadalmi aktivitásainak gyakran idézett jellegzetessége, a „nem tudják, de teszik", közelebbről annyit jelent, hogy noha a cselekvő emberek – igazi létéhez mérten – nem tudják tudatosítani sem az okait, sem a következményeit, különösen pedig nem a lényegét mindannak, ami aktivitásaik tárgyát és eszközét (esetleg mindkettőt) alkotja, mégis képesek arra, hogy – a mindenkori konkrét társadalmi helyzeteknek megfelelően – gyakorlatuk tudatos mozzanataivá tegyék a létkomplexusnak azokat a mozzanatait, amelyek az adott aktivitás szempontjából elsődlegesen mérvadóak. Ebben nem az a döntően új, hogy az aktuálisan adott létet mostmár, amennyiben ez a gyakorlat szempontjából (a legtágabb értelemben véve) közvetlenül szóba jön, feltétlenül, a pusztulás terhe mellett, elméletileg helyesen kell elsajátítani, hanem pusztán az, hogy ez a kilépés a lét egészéből beépül a gyakorlat valamilyen „világké-

pébe", amelynek az igazsága objektíve rendkívül problematikus maradhat ugyan, hamis tükröződései azonban abban a tudatban, amellyel a társadalom reprodukciós folyamatát gyakorlatilag végrehajtják, úgy szerepelhetnek, mint lét, sőt igen gyakran mint a ténylegesen felismert, és megzabolázott magasabbrendű lét. Ilymódon lehetséges, hogy a társadalmi létben fontos szerepet játszanak egyáltalában nem létező dolgok mint a lét mozzanatai, amelyeknek képzetei azonban gyakorlatilag irányítanak és meghatároznak bizonyos társadalmi aktivitásokat. Ezt a paradox helyzetet Marx már legelső munkáiban világosan felismerte. Disszertációjában, pontosan ott, ahol isten meghatározott létét a leghatározottabban visszautasítja, gondolatmenetének szerves alkotórészeként ez áll: „Nem uralkodott-e az ősi Moloch? Nem volt-e a delphoi Apolló valóságos hatalom a görögök életében?"[122]

Éppen ontológiai szempontból alakul ki ilymódon rendkívül paradox helyzet, amely azonban épp ezért képes arra, hogy pontosan meghatározza azoknak a tudati aktusoknak, valamint tárgyaiknak a létjellegét, amelyek valamilyen szerepet játszanak a gyakorlatot kiváltó teleológiai tételezésekben. Itt teljesen újszerű, sajátos tárgyiasságról van szó, amely a lét korábbi formáiban semmihez sem hasonlítható, amely azonban a társadalmi lét területén éppenséggel a tárgyiasságnak (azaz a létnek és a lét kategóriáinak) sajátszerűségét határozza meg. Éppen ezért az sem véletlen, hogy Marx, amikor fő művének bevezető fejtegetéseiben az árunak mint alapvető tárgyiasságformának a genezisét és lényegét elemzi, rögtön az elején „kísérteties tárgyiasság"-ról beszél.[123] A „kísérteties"-kifejezés magában rejti a vulgármaterializmus ironikus bírálatát. Hiszen azok a kategoriális viszonyok, amelyeket Marx az árurendszer reális funkcióiban feltár, egyrészt a természettörvények feltartóztathatatlanságához hasonlóan érvényesülnek, másrészt viszont, közvetlenül pusztán gondolati elvonatkoztatásoknak látszanak. Úgy tűnik, mintha a társadalmilag szükséges munkaidő és egyéb hasonló kategóriák a konkrét munkával szembeni kifejezett ellentétükben pusztán olyan gondolati elvonatkoztatások volnának, amelyeket a közvetlenül konkrét munkából gondolati úton vezettek le. A valóságban azonban ezek is olyan gazdasági realitások, amelyek közvetlen (esetleg reálisan közvetített) meghatá-

rozott létükben, tényleges hatékonyságukban valóságosan meghatározzák a társadalom minden tagjának munkatermelékenységét. Az embernek tehát valójában éppúgy kell reagálnia ezekre, mint bármely anyagi természettörvényre, amelyet egészében vagy részleteiben felismert, vagy esetleg csupán megsejtett. A „kísérteties tárgyiasság" éppen ezért, akár mint kiváltó ok, akár mint következmény, éppolyan létező valami a társadalomban élő összes ember gyakorlata (egyben tehát gondolkodása) számára, mint maga a konkrét munka anyagi valósága. A használati érték és a csereérték a társadalmi lét területén dialektikusan meghatározott, reális együttest alkotnak, függetlenül attól, hogy külön-külön miben áll tárgyiasságuk jellegzetessége.

Eddigi fejtegetésünk azonban, a társadalmi lét ontológiájának szemszögéből, még mindig leszűkítően elvonatkoztató jellegű. Hiszen a társadalom egyes tagjai a gyakorlatukban, valamint a gyakorlatukat megalapozó és irányító gondolkodásukban egyrészt csak a legkivételesebb esetekben kerülnek szembe valamilyen – puszta egyediségként működő – tárgyiassággal, sokkal inkább a tárgyiasságok reális, és reálisan folyamatszerű komplexusaival; ez éppen ott derül ki különösen egyértelműen, ahol az emberek valamilyen – tetszés szerinti – kapcsolatra lépnek a középponti fontosságú áruproblémával. Másrészt pedig (ezt a problémakomplexust más összefüggésekben már vizsgáltuk) a közvetlen, normális, az életvitel szempontjából gyakorlatilag és elméletileg egyaránt leglényegesebb konfrontáció a társadalom egyes tagjának mint komplex egységnek a szembenállása annak a társadalmi létnek a – rá ható – totalitásával, amelyben (a pusztulás terhe mellett) élni és tevékenykedni kénytelen. Amikor ezt megelőzően szó volt erről a problémáról, arra próbáltunk rámutatni, hogy az, amit emberi egyéniségnek nevezünk (az ember pusztán természetadta egyediségének átváltozása egyéniséggé), kizárólag a két totalitás ilyen jellegű kölcsönhatásának az eredménye lehet. A társadalomnak mint totalitásnak konkrétan összefüggő és egységként érvényesülő hatása a társadalom egyes tagjainak számára nélkülözhetetlenné teszi – minél társadalmasultabb a társadalom, annál inkább, mégpedig extenzív és intenzív módon egyaránt –, hogy lehetőleg valamilyen egységes tevékenységi- és gondolkodási móddá formálja a társa-

dalmi környezetére való aktív és passzív reakcióit, vagyis hogy elsősorban gyakorlatában váljon egyéniséggé. Amit a mindennapi élet közvetlenségétől gondolatilag megkülönböztetendő többnyire „világnézetnek" neveznek, társadalmi genezise alapján csupán továbbfejlesztése ennek a tendenciának, amelyet egy némileg is fejlett társadalom minden egyes tagjánál, legalábbis mint az életvitel tendenciáját felfedezhetünk (természetesen a látókör, a következmények, az egységesség stb. igen eltérő fokain). Több puszta szellemeskedésnél, amikor a pragmatikusok azt mondják: az, hogy egy bérlő kifizeti-e a bért, világnézetétől függ. Persze itt még csak a világnézetnek azokról a csíráiról lehet szó, amelyek az emberek mindennapi életének azokból a törekvéseiből adódnak, hogy egységet teremtsenek saját, legmélyebb életszükségleteik, valamint a tárgyiasság objektíve adott, az individuum számára elkerülhetetlen formái között. De a világnézet mint az általánosító gondolati szintézis legmagasabb formája éppen abban különbözik a pusztán iskolás, elvont „filozófiától", hogy benne ismét aktív hatóteny ezővé válik – természetesen a gondolatiság magasabb szintjén – az emberek társadalmi gyakorlatára való visszavonatkoztatás.

Csupán ez teszi lehetővé, hogy a legjelentősebb gondolkodók legkövetkezetesebb elvonatkoztatásaiban szóhoz jussanak egy adott korszak gazdasági-társadalmi mibenlétének alapvető ellentmondásai. Marx, éppen az áru- és értékproblémákról szóló fejtegetésben, Arisztotelész álláspontjának elemzésekor, igen világosan kimondta ezt. A nagy gondolkodó teljes egyértelműséggel véghezvitte az árucsere gondolati elvonatkoztatását: „A csere nem lehetséges *egyenlőség nélkül*, az egyenlőség pedig *nem lehetséges összemérhetőség nélkül.*" Amennyiben azonban ilymódon helyesen tárja fel ennek a társadalmi jelenségnek a – világnézeti-filozófiai – alapjait, feloldhatatlan ellentétbe kerül kora jelenének reális gazdasági-társadalmi adottságával. Ezt az ellentétet Marx a következőképpen jellemzi: „Itt azonban megtorpan, és lemond az értékforma további elemzéséről. ‚De *valójában lehetetlen*, hogy ilyen különböző fajta dolgok összemérhetők', vagyis minőségileg *egyenlők* legyenek. Ez az egyenlővétel csak a dolgok igazi természetétől idegen valami, tehát csak ‚szükségmegoldás lehet a gyakorlati szükséglet számára'.

Arisztotelész tehát maga megmondja, min szenvedett hajótörést további elemzése, tudniillik az *értékfogalom* hiányán. Mi az az *azonos*, vagyis közös szubsztancia, amelyet a ház a vánkos számára, a vánkos értékkifejezésében *képvisel?* Ilyesmi *‚valójában nem lehetséges'*, mondja Arisztotelész. Miért? A ház a vánkossal szemben csak annyiban képvisel *azonosat*, amennyiben valóban az *azonosat* képviseli mindkettőben, a vánkosban és a házban is. Ez pedig – az *emberi munka.*

Azt azonban, hogy az áruértékek formájában minden munka mint egyenlő *emberi munka* s ezért mint *egyenlő érvényű* valami fejeződik ki, Arisztotelész magából az értékformából nem *olvashatta ki*, mert a *görög* társadalom *rabszolgamunkán* nyugodott, tehát az *emberek és munkaerejük egyenlőtlensége* volt a *természetes alapja.*"[124] Első felületes pillantásra látszólag ismeretelméleti problémával állunk szemben; az egyenlőség és az összemérhetőség problémájával. Ez azonban tévedés. A valóságban mindig is arról a társadalmi-ontológiai problémáról volt szó, hogyan és milyen körülmények között juthatnak egymáshoz képest teljességgel idegen tárgyak és folyamatok mégis az összemérhetőség helyzetébe. Az a konkrét probléma pedig, amelyet Arisztotelész helyesen felmért és megfogalmazott, tudniillik, hogy a természeti létben (és a társadalmi lét fejletlen fokain) elképzelhetetlen összemérhetőség éppen azáltal lép működésbe, és kényszeríti ki önmagának mint a lét lehetőségének az elismerését, hogy ezek a „kísérteties tárgyiasságok" abban a formájukban válnak társadalmilag hatékonyakká, ahogyan a – mindent egyenlősítő, társadalmilag szükséges – munkaidőben megtestesülnek. Annak a társadalmi létnek (a rabszolgagazdaságnak) az ismerete, amelyben Arisztotelész elméletét és gyakorlatát kidolgozta, ezt nem tette lehetővé. Létismeretének ontológiailag áthághatatlan korlátja ebben az esetben azt mutatja, és Marx elemzése is erre derít fényt, hogy az, amit Arisztotelész – közvetlenül tökéletesen jogosultan, hiszen a korabeli lét alapján állva – nem tudhatott, meghiúsította, végső soron bukásra ítélte szándékában létszerűen helyes nekirugaszkodását.

E marxi elemzés messzeható jelentősége arról tanúskodik, hogy a ható tényezők pusztán gondolati – de a totalitással szemben statikusnak megmaradó – kiterjesztése végül is szükségképpen

még akkor sem jár eredménnyel, ha ezek a tényezők társadalmilag meghatározott totalitássá állnak össze; ezenkívül figyelembe kell venni a folyamatok irreverzibilitásának (vagyis: történetiségének) alapvető meghatározását (amelyet Marx elvileg felismert) mint valamennyi totalitás mozgalmasságának középponti mozzanatát, sőt, azt is be kell látni, hogy a totalitások (formációk stb.) jellemzésében ez a mozzanat középponti jelentőségű. A környezetnek a (legtágabb értelemben vett) emberi gyakorlat révén való – gyakorlati és elméleti – meghódítása tehát semmi esetre sem hagyhatja figyelmen kívül azt az alapvető tényt, hogy minden tárgyiasság, akár mint termék, akár mint termelő, történelmi jellegű, hogy mindig adottként létező létmódja csak folyamatformáinak egyik mozzanata lehet, tehát a jelen: átmenet a múltból a jövőbe. Sőt, ha helyesen akarja megragadni a mindenkor jelenvaló létet, lehetőség szerint a középpontba kell állítania a történetiség szempontját.

Ezzel kapcsolatban persze nem szabad megfeledkezni arról, hogy a tárgyak, a tárgyiasságformák megközelítésének ez a módja maga is csak a történelmi folyamat eredménye lehet. Ez csupán fokozatosan, a termelőerők gazdasági fejlődését, a természeti korlátok visszaszorítását, a társadalmiság integrációját és társadalmasulását stb. követve, lépésről lépésre alakulhatott ki. Hiszen az elidegenedés első, kezdeti formái éppen abban állnak, hogy az emberi nem, miközben lassan és ellentmondásosan kiverekszi magát a némaságból, saját tetteit és vívmányait transzcendens hatalmaknak tulajdonítja, úgy tekinti őket, mint ilyen hatalmak ajándékait. Amikor pedig ezt a formát a természetben és a társadalomban uralkodó elvont-általános szükségszerűség gondolati felmagasztosítása váltja fel, végső soron csupán az elidegenedés új alakja lép a régi helyébe, anélkül hogy lerombolná a világ eldologiasított alapszemléletét (miszerint vannak dolgok, valamint ezektől függetlenül működő, de ezeket mozgató „erők"), anélkül, hogy az embereket rászorítaná az önismeretre, hogy a saját életük, a nem és benne az egyesek élete ugyanúgy szükségképpen egy nagy, bonyolult és végső soron irreverzibilis, azaz történelmi folyamat. Hegel belekezdett ebbe a nagyszerű kísérletbe, egy ilyen jellegű felfogás kialakításába, de persze még – mint ismételten rámutat-

tunk – idealista-logicista módon eltorzított formában. A történelem mint minden létet egyetemesen megalapozó forma, csak Marxnál nyeri el a – valóságnak objektív szempontból egyre jobban megfelelő – jelentését. Csupán Marx új, ontológiai módszere tette lehetővé egyrészt azt, hogy a lét összfolyamatát mint történelmet ragadhassák meg, másrészt annak a belátását, hogy a múltban, objektív történelmi okok miatt, bármilyen lényeges haladások történtek is a részfolyamatok értelmezésében, effajta össz-nézet nem bontakozhatott ki és nem valósulhatott meg.

Fölöttébb illuzórikus volna, ha azt gondolnánk, hogy ma már mindezek az akadályok a múlthoz tartoznak. A történetiségnek mint minden egyes lét, ezért egyben, sőt mindenekelőtt a társadalmi lét legfelsőbb, dinamikus-középponti ontológiai kategóriájának az új koncepciója ma még távol áll attól, hogy gondolatilag uralkodjék akár csak a marxizmust vallóknak a létről alkotott nézetein. Ezt a helyzetet mindjárt a közvetlenség felszínén szemlélhetjük, ha már most utalunk arra, hogy ennek a gyökeresen új „historizmusnak" aligha akad közös vonása a korábbi történetfelfogásokkal, jóllehet nemcsak maga a történelmi folyamat járult hozzá sokban felismerhetőségének lehetőségéhez, hanem egyben azoknak a kísérleteknek egész sora is, amelyek részkomplexusokban gondolatilag ábrázolták a folyamatok irreverzibilitását.[125] Mindez persze többnyire úgy történt, hogy reálisan lejátszódó irreverzibilis folyamatokat tártak fel, amelyekből az esetek többségében maguk a kutatók sem vonták le azokat az egyetemes következtetéseket, amelyek valamennyi lét totalitására vonatkoznak. Ezt elsőként a fiatal Marx tette meg, és – mint láthattuk – minden külső eredmény nélkül, hiszen még azok többségére sem hatott, akik a marxizmus híveinek vallották magukat.

Ennek a sikertelenségnek mély gyökerei vannak az eddigi fejlődésben. Mindenekelőtt talán abban, hogy azok a közvetlen és tudományosan ismertté vált kísérletek, amelyek a történelmet tudományként akarták kezelni, sokkal inkább eltávolítottak a középponti problémától, semhogy megközelítették volna ezt. Igaz ugyan, hogy a történelem csak az újkorban vált tudatosan tudománnyá, hiszen korábban sem szándékában, gyakran pedig konkrét módszereiben sem volt az. De éppen ez a tudománnyá-válás juttatta

odáig, hogy módszertanilag egyre tudatosabban lemondott az egyetemesség igényéről. Ennek természetesen mélyreható ideológiai okai vannak. A társadalmak uralkodó osztályaihoz mindig is közel állt, hogy az éppen meglevő társadalmi formát ideológiailag valami végérvényesnek, továbbfejlesztésre nem szorulónak tüntessék fel. Menenius Agrippa tanmeséjétől kezdve, amely látszólag jóval régebbi, mint az az időpont, amióta ismerjük, egészen a francia forradalom utáni romantikus „historizmusig" megrajzolható egy ilyen jellegű, természetesen a különböző korszakokban különböző jellegű, vonal, amely végül is ideológiailag abban éri el tetőfokát, hogy a forradalmakat lényegük szerint mint „történelmietlen", sőt „történelem-ellenes" változásokat jellemzik. A lét történetiségét tehát leszűkítették az „organikus", társadalmilag zökkenésmentes evolúcióra. A XIX. század történettudománya sok tekintetben tovább folytatta ezt a tendenciát: Rankétől Rickertig és őt követően is, megpróbálták a történettudományt formálisan mindinkább „egzakt" szándékú szaktudománnyá, valódi tartalmában pedig olyan ideológiai tényezővé tenni, amelyben a valóságos történelmi folyamat (még módszertanilag legkorlátozottabb értelmében is) a pillanatnyilag fennálló rend konzerválásának ideológiai támaszává válik.

Világos, hogy a történetiség marxi egyetemességének semmi köze ezekhez a tendenciákhoz. (Eltekintve természetesen a ténymegállapítások bizonyos technikájától.) Tudományos és ideológiai szempontból tehát csak ezekkel ellentétes irányzatként érvényesülhet. Ez fényt derít a fő nehézségre: egy elmélet társadalmilag csak akkor érvényesülhet, ha a mindenkor döntő társadalmi rétegek közül legalább az egyik megpillantja benne a lehetőséget azoknak a problémáknak a tudatosítására és végigharcolására, amelyeket saját jelene szempontjából elengedhetetleneknek tart, ha tehát az elmélet e jelen számára is hatékony ideológiává válik. Ez volt a helyzet Kopernikusz és Galilei, Descartes és Spinoza, végül pedig Darwin esetében is. Természetesen az ilyen hatások köre és mélysége minden esetben rendkívül különböző, mindig aszerint, hogy a lét valódi sajátosságának újonnan feltárt aspektusa a társadalmi lét mely problémakomplexusait érinti, olyannyira, hogy az átállás

következményei az emberek gyakorlati aktivitásában, a mindennapi élettől egészen a világnézetig, érezhetővé válnak.

A jelenlegi helyzet azonban úgy fest, hogy az a mód, ahogyan az emberek a gyakorlathoz, az ezt megalapozó tudományhoz és általában az életvitelükhöz viszonyulnak, szöges ellentétben áll azzal, hogy akár csak komolyan fontolóra vehetnék a marxi elvet. Persze ma már ez a megállapítás nem egészen pontos. Egyrészt ugyanis a manipulációs gazdaság nemrégiben nyíltan beálló válsága némileg megingatta azt a vélekedést, hogy az „ideológiamentes" ideológia elválaszthatatlan „örökkévaló" egyeduralmának a képzetétől. Természetesen ma is akadnak még tekintélyes teoretikusok, akik a történelem végét (azaz: végső tetőfokát) látják benne. Másrészt viszont a manipulációs rendszer egyetemességével szembehelyezkedő ellenzék ma még nagyon távol áll attól – ott is, ahol bizonyos rokonszenv kezd ébredni a marxizmus iránt, bizonyos közeledés a marxizmus tanításához –, hogy akár csak keresse a kapcsolatot a marxizmus valódi létfelfogásával. Most nem feladatunk, bár egyébként lehetséges, hogy akár csak vázlatosan is elkészítsük azoknak a valósággal és a valóság gondolati elsajátításával kapcsolatos állásfoglalásoknak a listáját, amelyeken ezek a rendkívül eltérő szembehelyezkedések, ez a marxizmussal szembeni tökéletes idegenség objektíve alapszik. Közismert viszont – bárhogyan értékelik is – a társadalmilag döntő mozzanat, noha rendkívül ritkán tudatosítják és mondják ki nyíltan. Arról az egyetemesen uralkodó tendenciáról van szó, hogy a társadalomban tevékenykedő emberek mindennemű aktivitását leszorítsák partikularitásuk korlátlan uralmának színvonalára. A kapitalizmusban persze mindig jelen volt ez a tendencia, mégha messzemenően ellentmondásos módon is. Érintettük már azt a kezdettől fogva nyilvánvaló alaptényt, hogy a tisztán gazdasági-társadalmi tényezők leplezetlen és egyetemessé vált uralma az emberi cselekvésben, az egyén véletlenszerű viszonya saját nembeliségéhez, spontán módon abba az irányba hat, hogy belsőleg is uralkodóvá tegye azokat a motívumokat, amelyek közvetlenül és kizárólagosan az emberi lét partikularitásából erednek. Egyúttal azonban észre kell vennünk azt is, hogy ez a tényező mindenekelőtt a természeti korlátok visszaszorítását siettető elvként, azoknak a korlátolt telje-

sedéseknek a lerombolásaként jelentkezett, amelyek a megelőző, kezdetlegesebb, inkább „természethez kötött", „hagyományhűbb" társadalmakban nem elhanyagolható szerepet játszottak. Ebben az értelemben, vagyis ha figyelembe vesszük azokat az eleven tendenciákat is, amelyek magasabbrendű, társadalmilag tisztább nembeliséget akartak belevinni az emberek életébe, érthetővé válik a korai kapitalizmus számos ellentmondása. Persze a nagy forradalmak citoyen-eszménye, mindenekelőtt a francia forradalmaké, amelyek messzemenően megtisztították magukat a vallásos és „természethez rögződött" alkotórészektől, létszerűen sokkal inkább a forradalmi átmenetben, a feudalizmus lerombolásának forradalmi kísérleteiben gyökerezik, mintsem magában a tőkés társadalom létében. Marx, aki az 1848-as forradalmi válságokról írott történelmi írásaiban – minden következményével egyetemben – részletesen elemzi ezt a helyzetet, a következőket mondja az 1789-cel kezdődő nagy forradalom jelentős citoyen-fellendüléséről: „De bármily kevéssé hősies is a polgári társadalom, mégis hősiességre, önfeláldozásra, terrorra, polgárháborúra és népek csatáira volt szükség ahhoz, hogy világra jöjjön." Ezért nyúltak vissza a létszerűen gyökeresen különböző antik citoyen-ideológiákra. A forradalmi ideológiák ezekben lelték meg „azokat az eszményeket és művészi formákat, azokat az önámításokat, amelyekre szükségük volt, hogy harcaik polgárian korlátolt tartalmát önmaguk előtt elrejtsék és szenvedélyüket a nagy történelmi tragédia magaslatán tartsák."[126]

Marx már a negyvenes években világosan látta, hogy itt valami alapvetően újszerű dologról van szó, arról, hogy a tőkés társadalomban reálisan új megvilágításba kerülnek az ember nembeli életének problémái. *A zsidókérdéshez* című írásában azt mondja: „A kiteljesedett politikai állam, lényegét tekintve az ember *nembeli élete, ellentétben* anyagi életével."

Korábbi összefüggésekben jellemeztük már azt a fejlődést, melynek során az emberek – minthogy a néma nembeliség megszűnt – társadalmi harcokban közelednek az új „nyelv" artikuláltabbá válásához. Az az ellentét, amelyet Marx mutatott meg, új, fontos szakasza ennek az útnak. Az ezen az úton kialakuló ellentmondások aktivizálják és reálisan napfényre hozzák ezt az ellentétet,

amely éles szakadáshoz vezet az embereknek a társadalmi környezethez való viszonyulásmódjában. Marx ezt mondja: „Ennek az önző életnek összes előfeltételei az állami szférán *kívül a polgári társadalomban* továbbra is fennmaradnak, de a polgári társadalom tulajdonságaiként. Ahol a politikai állam elérte igazi kialakultságát, ott az ember nemcsak gondolatban, a tudatban, hanem a *valóságban,* az *életben* is kettős életet él, egy égit és egy földit, a *politikai közösségben* (Gemeinwesen) való életet, amelyben önmaga előtt *közösségi lénynek* (Gemeinwesen) számít, és a *polgári társadalomban* való életet, amelyben *magánemberként* tevékenykedik, a többi embert eszköznek tekinti, önmagát eszközzé alacsonyítja le és idegen erők játékszerévé válik. A politikai állam viszonya a polgári társadalomhoz éppen olyan spiritualisztikus, mint az égé a földhöz."[127] A vallási analógiára való utalás ideológia-kritikailag jogosult. Az a szerep, amelyet Jézus a kibontakozott feudalizmusban játszik, bizonyos szemszögből rokon Robespierre és St-Juste 1848-as szerepével, noha a tisztábban fejlett társadalmiság a kapitalizmusban egyúttal olyan jelentős ellentéteket teremtett, amelyek alkalmasak a hasonlóság elfedésére. A forradalmi törvényhozók a XVIII. század végének nagy fordulatában éppen ezért létszerűen következetesen cselekedtek, amikor – általános elméleti eszményeikkel ellentétben, de a kapitalizmus társadalmi létével összhangban – intézményeikben alárendelték a nembeliség idealista képviselőjét, a citoyent, a társadalom materializmusát megtestesítő burzsoának. A két típus létének ez a súlyponti értékelése a későbbiekben is uralja az egész tőkés fejlődést. Minél energikusabban fejlődött a termelés, annál inkább vált a citoyen, idealizmusával egyetemben a tőke egyetemes-anyagi uralmának irányított alkotórészévé. Természetesen ez a fejlődés nem volt mentes frakcióharcoktól. De a liberalizmus (az anyagi mozzanatok elsődlegességének elismerése és érvényesítése) és a demokrácia (törekvés a nagy forradalmak hagyományaihoz való kötődésre) vitája – a kapitalista lét gazdasági fejlődésének megfelelően – szükségképpen az előbbi győzelmével, valamint azzal végződött, hogy az egykor antifeudális szándékú reformok (általános választójog, sajtószabadság stb.) átalakultak a tőke korlátlan uralmának eszközeivé. A kapitalizmusnak ez a sajátossága szükségkép-

pen együtt járt az ember egyetemes elidegenedésével. A kérdés korábbi vizsgálata során kiemeltük, hogy az elidegenedésnek is egyetemesnek kellett lennie, csak éppen – az osztályhelyzetnek megfelelően – ellentétes érzelmi hangsúlyokkal.

A maga helyén hangsúlyoztuk azt is, hogy az elidegenedés szintén egyre kifejezettebb társadalmi vonásokat ölt. Magától értetődik, hogy ez a tőkés osztályon belül – gazdaságának mind tisztább kibontakozásával egyidejűleg – szükségképpen szakadatlanul fokozódik; minél határozottabban terjed ki a materialista burzsoá uralma a citoyen fölött az életvitel valamennyi mozzanatára, annál inkább. De az elidegenedés ellen vívott harcnak az ellentétes oldalon is lényeges változásokon kellett keresztülmennie. Tartalmában és formájában ezt a harcot is a kapitalizmus gazdasági fejlődése határozza meg. Marx pontosan nyomon követte ezt a történelmi folyamatot. Megmutatta, hogyan jött létre az eredeti felhalmozás szörnyűséges viszonyaiból a gazdaság tőkés rendje. Pontos történelmi ábrázolását az ebből kialakuló normális állapot ironikus jellemrajzával zárja: „A dolgok szokásos menetét illetően a munkást rá lehet bízni a *‚termelés természeti törvényeire'*."[128] De ennek a normális fejlődésnek a kizsákmányolás formáiban, s ezen keresztül az általános emberi elidegenedésben éppen elég olyan eleme van, amely a kizsákmányoltak oldalán többé-kevésbé tudatos forradalmi ellenerőket hív életre, amelyek a XIX. század munkásmozgalmaiban, mint közismert, felszínre is törtek. Már a fiatal Marxnál is világosan látható, hogyan teremtett a hosszú munkaidő és az embertelenül alacsony munkabér olyan helyzeteket, amelyekből egyedül a radikális forradalom mutathatott kiutat. A közvetlenül gazdaságilag meghatározott létben való szilárd megalapozottság ezért irányt mutat a mozgalom számára: egy anyagilag valamennyire is emberhez méltó életért folytatott harcból hogyan nőhet ki szervesen az egész társadalom totális forradalmasítása. Kétségtelenül ez volt az az anyagi és ideológiai alap, amely ideológiailag meghatározta a múlt század közepének és második felének forradalmi munkásmozgalmait.

Maga Marx fényt derített a tőkés gazdaság egy másik lényeges változására is, amely gazdasági, létszerűen döntő felépítésében és mozgási irányában jelenik meg. Arra az átmenetre gondolunk,

melynek során a mérvadó kizsákmányolási forma az abszolút értéktöbblet termelése révén, melynek genezisét az eredeti felhalmozás lezárulásának elemzésekor írja le, átalakul a relatív értéktöbblet által közvetített kizsákmányolási formává. Ennek lényegét Marx tömören és hangsúlyozottan a következőkben jellemzi: ellentétben az abszolút értéktöbblettel, nem a munkaidőt kell meghosszabbítani az értéktöbblet növelése érdekében, hanem a munkás önreprodukciójához szükséges munkát kell lecsökkenteni „olyan módszerekkel, amelyekkel a munkabér egyenértékét rövidebb idő alatt termelik". Ahelyett tehát, hogy felemelnék a munkaidőt, keresztül-kasul forradalmasítják a munka technikai folyamatait és a társadalmi csoportosulásokat. Ez megteremti a tőkés termelés új szakaszát: „*A munkának* formai alárendelése helyébe a *tőkével szembeni valóságos alárendelése lép.*"[129] Nyilvánvaló, hogy ez – persze a burzsoázia osztályérdekeinek megfelelően – fokozza az emberek társadalmi újratermelésének társadalmasultságát. Egyúttal érthető lesz az is, hogy a kapitalista kizsákmányoláshoz való forradalmi viszonyulás közvetlensége ezáltal szintén meggyengül. Ez az átalakulás mint a kizsákmányolás folyamatában beálló kategóriaváltozás hatása tükröződik azokban a legkülönbözőbb revizionista mozgalmakban is, amelyek a társadalom gyökeres forradalmasítását nem tekintik a marxizmus szerves alkotórészének, hanem idegen (Bernstein szerint: pusztán blanquista, azaz citoyenszerű) toldaléknak. Azok a kísérletek, amelyek a régi gazdasági megokolásokkal próbálták visszaverni a revizionizmust, eklekticizmusba torkolltak, amely a forradalom tevékeny szerepének a marxizmuson belül idealista-utópikus, tetszés szerint manipulálható, tehát gyakorlatilag tehetetlen citoyenjelleget kölcsönzött.

Lenin jelentős elméleti tette, hogy felemelte a szavát ez ellen a hamis dilemma ellen, amely teljességgel figyelmen kívül hagyja a proletariátus társadalmi létét, kizsákmányolását és elidegenedését. De ez még nem tartalmazza a gazdasági léthelyzet megváltozásának új, elmélyült elemzését. Amikor Lenin később az imperializmus gazdaságában vélte felfedezni ezt, teljes joggal mutatott rá – akárcsak egyidejűleg Rosa Luxemburg – a gazdaságilag megváltozott helyzet egyik leglényegesebb megjelenési formájára; azonban a gazdaság alapvető kategóriáihoz egyikük kritikai elem-

zése sem jut el. Rosa Luxemburg szembeállítja a proletariátus spontán-forradalmi gyakorlatát opportunista vezetésével egy normálisan működő kapitalizmus körülményei között, s ilymódon jut el ahhoz a koncepcióhoz, hogy az objektív forradalmi helyzetekben, sőt még azokban is, amelyek forradalmi lehetőségeket rejtenek magukban, spontán-automatikus módon, „szükségszerűen" felszínre tör a szubjektív tényező. Lenin elemzése ennél kritikusabb. Az októberi forradalom előestéjén, Zinovjevvel vitázva, kimutatja, hogy a szubjektív tényező spontán-vehemens lázongásai a fennálló tőkés rendszer ellen ugyancsak szükségképpen alternatív természetűek, vagyis spontán módon akár közvetlen reakciós irányba is átcsaphatnak.[130] Leninnél ez a jogosult kritika összefonódik a kapitalizmusban élő emberek általános cselekvési lehetőségeinek helyes és mélyreható elemzésével, azzal a felismeréssel, hogy a (partikularitásukban megmaradó) emberek pusztán spontán lázadása, még ha megragadja is a tömegeket, semmi esetre sem képes spontán-szükségszerű módon szétrobbantani a kapitalizmus kereteit. Amikor a *Mi a teendő?*-ben egy lapon említi a „trade-unionisztikus"-nak nevezett spontaneitást a szociálforradalmárok egyéni terrorjával, akkor ez az ideológiakritikája messzemenően érvényes a tiszta spontaneitás jelenlegi akcióira is.[131] A kiutat a puszta spontaneitásnál való megtorpanásból, amely a partikuláris ember normális cselekvési formáját jellemzi, Lenin – szintén jogosan – a spontaneitás ideológiai meghaladásában keresi, amely arra épít, hogy a partikularitást, minden tettekben megnyilvánuló és elméleti következményével együtt csak egy olyan tudat – egy politikai osztálytudat – képes leküzdeni, amelyet „kívülről" visznek be az emberekbe. Az ilymódon kialakuló tudatot a következőképpen jellemzi: „A politikai osztálytudatot a munkás *csak kívülről,* vagyis csak olyan területről kaphatja, amely kívül esik a gazdasági harc körén, a munkások és a munkáltatók kapcsolatai körén. Ez a tudás kizárólag egyetlen forrásból meríthető, ez pedig az *összes* osztályoknak és rétegeknek az államhoz és a kormányhoz való viszonya, az *összes* osztály kölcsönös kapcsolatainak a területe."[132] Lenin ezzel jelentős lépést tett a marxizmus korabeli hamis „eltudományosításának" leküzdése felé. Marx szemében a gazdaság mindig az emberi élet döntő (kategoriális) formáinak anyagi alapját jelen-

tette, s egyben e formák történelmi fejlődésének alapját is, melynek legáltalánosabb megjelenése a többé nem néma nembeliség mindenkori kibontakozásában konkretizálódik. Amikor pedig követői az emberi létnek ebből az egyetemes bázisából elszigetelt „szaktudományt" csináltak, akkor ennek részleges összefüggéseiben csak a pusztán partikuláris ember aktivitásainak vonatkozásait tárhatták fel, amelyek még legteljesebb szintézisükben sem mutathattak túl ezen a partikularitáson. Amennyiben tehát – ehhez az alaphoz viszonyítva következetesen – az emberi élet összes, nem szigorúan gazdasági, megnyilatkozása úgy állt szemben ezzel a mesterségesen elszigetelt gazdasággal, mint ettől mechanikus módon függő (vagy idealisztikusan önállósult) felépítmény, annyiban maga a gazdaság is szükségképpen elveszítette minden belső kötöttségét az emberi nembeliséghez és történelmi mozgásformáihoz, függetlenül attól, hogy az alap és a felépítmény „szaktudományos" kapcsolatát idealista módon „érvényesnek", vagy mechanikus-materialista módon „törvényszerűnek" fogalmazták-e meg. A proletariátus többé nem spontán, „kívülről" bevitt osztálytudatát hirdető lenini tanítás tehát az egyetlen jelentős elméleti nekirugaszkodás a marxizmus megújításának irányában, valódi, a létre alapozott totalitásának és világtörténelmi mozgalmasságának helyreállítása felé.

Lenin nagyvonalú, Marxot a jelennel valóban forradalmi módon szembesítő koncepciójának egyetlen fontos gyengéje, amelyet akkoriban nem láthattak és ezért tévesen bíráltak, hogy túlságosan kizáró módon és túlságosan feltétel nélkül az ideológia forradalmasítására összpontosít, és éppen ezért ezt az ideológiát nem irányítja elég konkrétan a forradalmasítandó tárgy, a tőkés gazdaság megváltoztatására. Ezzel kapcsolatban nem szabad elhallgatnunk azt sem, hogy maga Marx a forradalmi mozgalomra nézve sohasem vont le kimondott következtetéseket a tőkés gazdaságnak abból a megváltozásából, amelyet a fentiekben említettünk, és amelyet ő maga is alapvetőnek tekintett, abból tudniillik, hogy a relatív értéktöbblet uralkodóvá válásával megváltozik a munkások kizsákmányolási módja.[133] Leninnél sincs még célzás sem arra nézve, vajon az a rendkívül fontos megkülönböztetése, amelyet a tradeunionista és a politikai osztálytudat között tesz, a kapitalizmus tár-

sadalmi létének megváltozásából jött-e létre, és külön erre a változásra vonatkozik, vagy pedig a fejlődés minden szakaszában egyaránt érvényes. Ő csupán két magatartásmód – jelentékeny – ideológiai szembenállását rögzíti. Ez viszont a későbbi fejlődés során végzetes következményekkel járt. Az ideológiai általánosság ugyanis azt a lehetőséget nyújtotta Sztálin és követői számára, hogy saját politikai ideológiájukat, amely minden – valamennyire is lényeges – kérdésben a lenininek pontos ellentéte volt, úgy állítsák be, mint ennek egyenes folytatását. Az eredeti koncepció ezáltal egyfajta szocialista-bürokratikus módon manipulált „citoyenség" eszközévé vált, amelyben formálisan szocialista módon egyesítették, s éppen ezért a jelen gyakorlata szempontjából kompromittálták a polgári dualizmus – Marx által felfedezett és Lenin által konkretizált – leküzdésének módját. Ha meg akarjuk újítani ezt a gyakorlatot, pótolnunk kell, amit Lenin elmulasztott: fel kell mutatni azokat a gazdasági alapokat, valamint fejlődési tendenciáikat, amelyek itt – és csakis itt – lehetővé teszik, hogy végre megvalósulhasson a burzsoá-citoyen kettősség leküzdése, és ezen belül mindenekelőtt a tisztán partikuláris ember uralmának a leküzdése egy új, többé nem szükségképpen elidegenedett nembeliségre irányult emberiség felett.

Nem lehet elégszer ismételni: mindez feltételezi, hogy messzemenően és tudományosan pontosan ismerjük azoknak a formációknak a gazdaságát, amelyekben ezek a tendenciák megvalósulhatnak és meg kell hogy valósuljanak. Az eddigi fejtegetések viszont lehetővé tették, legalábbis a szerző ezt reméli, hogy kissé pontosabban vegyük szemügyre, mit kell ezzel kapcsolatban tudományosságon értenünk. Ha ebben a kérdésben is visszanyúlunk Marx módszerére, akkor azonnal fény derül egyik legjelentősebb úttörő vívmányára, arra, hogy a marxi módszer lerombolta a tudomány és a filozófia között emelkedő kínai falat. Ez természetesen sohasem jelentette azt, hogy megpróbálta volna mechanikusan egy nevezőre hozni ennek a két – végső soron összetartozó, de célkitűzéseikben és módszereikben közvetlenül olyannyira eltérő, sőt olykor az ellentétességig szembenálló – területnek a sajátszerűségét. Ellenkezőleg, ez éppen annak a belátása, hogy valódi megismerési funkciójuk tényleges betöltéséhez mindkettőnek az emberi nem –

végső soron különbözőségükben is egymást kiegészítő – elméleti-gyakorlati aktivitásává kell válnia.

Ezzel ismét eljutottunk ahhoz a ponthoz, ahol a kategóriák és a lét viszonyában világossá válik az ellentét Marx és a polgári gondolkodás között. A kategóriák Marx szemében, ahogyan erre ismételten rámutattunk, a „meghatározott lét formái, létezésmeghatározások", vagyis annak a nagy, irreverzibilis folyamatnak a részei, mozzanatai, mozgatói és mozgatottjai, amelyet legáltalánosabb formában többnyire létnek nevezünk. Mint korábban kimutattuk, magának a létnek a ténye, hogy ezért az emberek (sőt, mint láttuk, minden olyan lény, amely képes arra, hogy környezetét valamilyen módon észlelje, és erre az – akárhogyan is, de észlelt – környezetre valamilyen módon reagáljon) közvetlen mindennapi életében gyakran epizódszerű, gyakran pedig igen fontos szerepet játszanak ezek a kategóriák mint tevékenységük objektumai, mint a lét olyan objektív formái, amelyek reálisan hatnak ezekre az aktivitásokra. Következményeit tekintve gyakran az is rendkívül fontos ugyan, hogy ezt a hatást hogyan és mennyiben fogják fel helyesen; de mint a lét tényét minden esetben el kell ismerni.

A polgári gondolkodásmódok hosszú idő óta más utakon járnak. Szerintük léteznek olyan filozófiai módszerek (logika, ismeretelmélet, szemantika stb.), amelyeket kifejezetten azért alkottak meg, vagy amelyek lényegük szerint, azért rejlenek az emberi szellemben, hogy segítségükkel fel lehessen ismerni minden – gondolati meghatározásként beállított – kategóriát. Tehát a szaktudományok, amelyeket az empíriával szembesítenek, vagyis egy olyan adottsággal, amelyben a kategóriák magábanvalóan nem válhatnak láthatóvá és megragadhatóvá, vagy „empirikus módon", tehát a kategóriák létét tekintetbe nem véve, vagy pedig „kritikailag" dolgoznak, vagyis kategóriákat vesznek át valamilyen korabeli, illetve régebbi filozófiából, és ezeket saját valóságfelfogásuk szintéziseire „alkalmazzák". Ez utóbbi esetben olyan kép alakul ki a valóságról, mintha azt csak bizonyos, elismert kategóriák érvényességének keretében lehetne tudományosan helyesen megragadni. Természetesen ez a koncepció is, mesterséges lényege ellenére elszigeteltségben és a gyakorlatban kizárólagos módon szembeállítja egymással a szaktudományokat és a filozófiát, de a kategóriák

létjellegének következményei (persze csupán gyakorlatilag) mégis érvényre jutnak benne. Főként azért, mert a filozófiák gyakran arra kényszerülnek, hogy a szaktudományok eredményeiben és tisztán módszertani jellegű belső újításaiban alapot lássanak a kategóriatan módosítására, s ezért beépítsék rendszerükbe. Sőt, talán az sem igazán nagy túlzás, ha azt mondjuk, hogy a ma is érvényben lévő filozófiai kategóriameghatározások jelentékeny része ilyen forrásokból ered, még akkor is, ha a lét valóságos felépítéséhez, valóságos mozgásformáihoz nincs is semmi köze. A szaktudományokban persze többnyire veszendőbe megy a valóságos lét, a mindenkor vizsgált terület valódi mozgalmassága iránti érzék. A meghatározott lét valóságos formáit fokozatosan külsőleges, formális struktúrák pótolják, a filozófia pedig, amely szintén ilyen befolyás alatt áll, de a döntő kérdésekben a kapitalizmus manipulációs érdekei vezérlik, egyre jobban eltávolodik a valóságos lét elismerésétől és elemzésétől. Kant még elismerte a magábanvalólétet, ha nem is tartotta megismerhetőnek; az újkantianizmus és még inkább a pozitivizmus és neopozitivizmus fő törekvése, hogy végképp száműzze a megismerés területéről a létet. Éppen azért teremtették meg a tudománynak és a filozófiának ezt a létalap nélküli „objektivitását", hogy ideológiátlanítsa az emberi aktivitásokat, vagyis (az „információk" egyetemes mindenhatósága révén) a manipuláció puszta objektumaivá változtassa őket át.

Ezek után teljesen érthető, hogy a szaktudományok és a filozófia ilyen értelmű együttműködése a történelmet szükségképpen szintén szaktudománnyá változtatta, amelynek hatása nem sugárzik át az egyéb tudományágakra. Maga a történetiség nem csupán a szűkebb értelemben vett társadalmi létre szorítkozik, hanem ennek is csak legfejlettebb fokaira. Már a „történelemelőtti" kifejezés is érzékelteti ezt a tendenciát, hiszen a múltban korlátozza a tulajdonképpeni történetiség körzetét. Ennek a korlátozásnak, amely kikapcsolja a történetiség „kezdetét", megfelel egy másik, amely a végére irányul. Magától értetődik, hogy a jelen közvetlenül létszerűen minden ember szemében megszüntethetetlenül adottnak mutatkozik, és ez az elképzelés mindaddig, amíg pusztán a közvetlenség szintjén marad, nem tekint el feltétlenül a valóságtól, sőt, ismeretelméletileg olykor még hasznos is lehet, mint a jö-

vőre vonatkozó, kiagyalt, konkrét kijelentésekkel kapcsolatos ítélettől való kritikai tartózkodás is. De ha a jelent valamilyen változatlan adottsággá merevítik, akkor a történetiség csupán a múltra szorítkozhat, a jelent pedig csak úgy lehet felfogni, mint ami lényege szerint további fejlődésre képtelen. Marx már 1847-ben azt írta Proudhon ellen, aki a feudalizmus kapitalizmussá való átalakulását történelmileg akarta nyomon követni, de ezen túlmenően a történelmi fejlődés számára nem látott semmilyen mozgásteret: „Vagyis történelem volt, de többé már nincs."[134] Ennek persze elsősorban ideológiai okai vannak: minden osztályideológus hajlik arra, hogy a „történelem végének" tekintse azt a társadalmi állapotot, amelyben valamennyi probléma megoldását látja. Éppen ezért az ilyen módszertani megoldási kísérletekben – absztrakt elveiket illetően – összetalálkozhatnak a konzervatív-romantikus ideológiák a haladásért lelkesedőkkel. Bizonyára ezért nem véletlen az sem, hogy az úgynevezett történetfilozófusok túlnyomó többsége fejtegetéseit valamilyen „történelem vége"-elképzeléssel próbálja gondolatilag megkoronázni. (Korunkban a legkülönbözőbb konstrukciókban Spenglertől Gehlenig felfedezhetjük ezt.)

A történelem szaktudománnyá való lealacsonyítása még további, messzeható következményekkel jár. Nemcsak a történetiség összterjedelmét szűkítik le mesterségesen, hanem az egyes történelmi korszakok létező totalitását is szükségképpen „szakszerűen" felosztják a különböző – ugyancsak korlátok közé szorított – szaktudományok között; vagyis a társadalmi-történelmi egész létező totalitása ilyen módon az egész vonalon szükségképpen szétaprózódik a pontosan körülhatárolt „szakterületekre"[135]. Így azután a történetiség mint a valóság megközelítésének egyetemes szempontja egyre inkább elveszítette befolyását a tudományokra. A „szakma" szerinti differenciálás, valamint az ezzel járó „egzaktság"-ra való korlátozás követelményei mindinkább képtelenekké tették a szaktudományokat arra, hogy az összfolyamatnak akár a részmozzanatait is helyesen ragadhassák meg. Minthogy azonban az így kialakuló szakbarbárság (látszatproblémák „egzakt" kifejtése) megkönnyíti és elősegíti a szaktudományok alárendelését az egyetemes tőkés manipulációnak, a hivatalos-akadémikus tudományos gyakorlatban is uralkodóvá vált ez a tendencia.

A történetiség ezzel szemben – Marx értelmében – egyetemes elv, amely arra hivatott, hogy ne csak a lét mindennemű tudományos tárgyalását (mindenekelőtt természetesen a társadalmi létét) fogja át, hanem egyúttal és legelsősorban megfelelően befolyásolja és irányítsa az emberek aktivitásait. Az a belátás az alapja, hogy minden – még az is, ami anyagi-„dologszerű" módon adott – igazi léte szerint komplexusok irreverzibilis folyamata, másrészt pedig ezek a folyamatok sohasem rendelkezhetnek elszigetelt, a többi folyamatokétól „pontosan" elkülöníthető léttel, állandóan intenzív és extenzív, erősebb vagy gyengébb hatásokat gyakorolnak egymásra, így hát létük valódi természetét csak úgy lehet megfelelően megragadni, ha az össztársadalomban mint folyamatszerűen előrehaladó totalitásban, valamint azokkal az összfolyamatokkal való összefüggésében szemléljük, amelyekben létszerűen szintetizálódnak. Még egyszer hangsúlyozzuk: A totalitás Marxnál mindig totalitásokból álló totalitás, és éppen ezért, ha bármikor megtorpannak egy ilyen totalitásnál, mégha ez ismeretelméletileg elengedhetetlen is, szükségképpen csak valami viszonylagosat érnek el, amennyiben lemondanak – gyakran jól megalapozott ismeretelméleti okokból – az átfogóbb totalitások vizsgálatáról. Így például a társadalmi lét fejlődése is saját dinamikája révén valósult meg, azaz csak az emberi nem valódi totalitására irányuló mozgásnak lehet felfogni. A kozmikus összefüggés, bolygónk sorsának kihatása az emberi nem fejlődésére létszerűen továbbra is fennáll és működik (akárcsak a naprendszer sorsának hatása a Földére), de a reális hatások hallatlanul nagy időközei miatt konkrétan minden további nélkül elhanyagolható az emberi nem vizsgálatakor.

Az emberi nem eddigi és további kialakulásának szempontjából két – egyszerre egységes, de a működő totalitást kettéosztó – kategória játssza a főszerepet. A Feuerbach-tézisekben azt mondja Marx, Feuerbachot bírálva, aki ezeket a problémákat az elvont emberi lényegből próbálta filozófiailag levezetni: „De az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége."[136] Ennek az összességnek az alapja – elsődleges létszerűségében – maga a gazdasági folyamat, amely mint az ilymódon kialakuló társadalmi lét középponti létmeghatározása – a munkából kifejlőd-

ve – elsődlegesen meghatározza a fejlődés valamennyi irányát. De minden így kialakult gazdasági formáció, éppen mint a társadalmi viszonyok mindenkori összessége, nemcsak elválaszthatatlan gazdasági sajátosságaitól, hanem éppen mint ennek megtestesítője és a társadalmi viszonyok reális összessége, egyúttal az emberi, többé nem néma nembeliség alakja, az emberi lényeg többé nem elvont léte is. Amit korábban a kategoriális viszonyok és folyamatok még nem tudatos szintre gyakorolt elemi erejű hatásának mondtunk, az most a lét legmagasabb, legfejlettebb tudatot kiváltó, s ennek a legkonkrétabb tartalmat adó formájában jelenik meg. Az emberi nem fejlődését és történelmét mint objektív folyamatot kettős vonatkozás köti ehhez a kettősen-egységes bázisához, amely kettősségében egyszerre ösztönzője és tárgya minden aktivitásnak. Azok a kategoriális kapcsolatok tehát, amelyek az így cselekvő emberek tudatában kialakulnak, szimultán-dinamikus módon okai és egyben következményei annak a világnak, amelyben a saját emberi aktivitások – éppígylétük és éppígy-változásuk szerint – lejátszódnak. Marx tehát csupán az emberi-társadalmi létezés általános, megszüntethetetlenül adott létalapjából vonja le a gondolati következtetéseket, amikor a gyakorlatban fedezi fel minden társadalmi lét és kifejlés reális fundamentumát: „Minden társadalmi élet lényegileg *gyakorlati*" – mondja ugyancsak a kritikai *Feuerbach-tézisek*-ben. De nem mulasztja el hozzátenni azt sem, hogy ez a gyakorlat nem csupán e lét mindennemű mozgalmasságának motorja, hanem egyúttal valódi és helyes gondolati megragadhatóságának kulcsa is: „Mindazok a misztériumok, amelyek az elméletet miszticizmusra indítják, az emberi gyakorlatban és e gyakorlat megértésében találják racionális megoldásukat."[137]

Marxnak a történetiségről mint minden lét, következésképpen minden – a létről való – helyes tudat alapjáról szóló tétele, amelyet ismételten úttörő jelentőségűnek, elvileg újat teremtőnek neveztünk, csupán akkor nyeri el konkrét alakját, ha úgy értjük meg, mint ami elválaszthatatlanul összetartozik a kategóriák létszerűségével mint az összes létezők eredeti tárgyiságának szükségszerű következményével, a gyakorlattal, az alternatív döntéseken nyugvó teleológiai tételezésekkel mint a társadalmi lét elemi alapjával. A történetiségnek ez a rendkívüli mértékben kibontakoztatott,

konkrét-kategoriális formája a visszapillantó megismerés számára egyben a megelőző, egyszerűbb létformák irreverzibilis (történeti) mozgalmasságát is megvilágítja. Marx részletesen kifejti a polgári társadalomnak és az őt megelőző formációknak ezt a „post festum" megismerhetőségét, de ezek a fejtegetések egyértelműen azt mutatják, hogy a megismerésnek ez a módja szükségszerűen általánosan érvényes minden létmódra. Ezt mondja: „A polgári társadalom a termelés legfejlettebb és legsokrétűbb történelmi szervezete. Ezért a viszonyait kifejező kategóriák tagozódásának megértése egyúttal betekintést nyújt mindazoknak a letűnt társadalmi formáknak a tagozódásába és termelési viszonyaiba, amelyeknek romjaiból és elemeiből felépült, s amelyeknek részben még fel nem számolt maradványait továbbhurcolja, s az azokban foglalt puszta jelzéseket kibontakozott jelentésekké fejleszti ki stb. Az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához. A magasabbrendűre utaló jelzéseket az alacsonyabbrendű állatfajoknál viszont csak akkor érthetjük meg, ha magát a magasabbrendűt már ismerjük."[138] Ezzel általánosságban adva van a történelem eddigi lefolyásának megismerési módszere. Ez a módszer szigorúan tudományos, és ontológiailag arra épül, hogy a reális folyamatok oksági természetűek, és körükben szó sem lehet sem objektív teleológiáról, sem pedig olyan erőkről, amelyek valamilyen – tetszőleges – transzcendenciából fejlődnek ki; kivéve természetesen az emberi gyakorlat teleológiai tételezéseit, jóllehet reális egymásutánjukban ezek szintén oksági jellegűek. Az oksági elvnek ez a kizárólagos uralma mindazokban a folyamatokban, amelyekből minden egyes lét összetevődik, csak post festum megismerést tesz lehetővé; tehát: olyan tudományos-történeti tárgyalásmódot, amely már lejátszódott folyamatokra tekint vissza, és ezért a folyamatok immár megszüntethetetlen, tényleges eredményeire épül. A lét összfolyamatának történetiségéből tehát a kutatás szigorú tudományosságának módszertani követelménye folyik.

Ezért a marxizmus szigorú tudományosságának is ez a módszertani alapja. Mindenekelőtt a kategóriák létszerű objektivitásából következik, hogy ez a tudományosság átmehet és szükségképpen át is megy valamilyen filozófiai szemléletmódba. A tudomány és a filozófia szétválása, sőt egymást kizáró szembenállása az „eszmei"

kategóriák és az általuk – valóságosan vagy állítólagosan – megformált lét dualizmusának elfogadásából következik (akár világos, akár megzavart-hamis tudatból fakad ez). A módszertani következmények szempontjából ezzel kapcsolatban egyre megy, vajon azok a nézetek, amelyek a kategóriákat nem eredeti megszüntethetetlen tárgyiasságukban értelmezik, hanem megismerésük közvetlen megjelenési formáját kritikátlanul követve közvetlenül a gondolkodás termékeinek tekintik őket, ezt a közvetlenséget valamilyen transzcendens hatalom adományának tekintik-e, vagy olyan szellemi potenciának, amely szükségképpen megilleti a (levezethetetlen) emberi tudatot. Hiszen a tudatban a tárgyak, valamint tárgyi kapcsolataik kategoriális mibenléte mindkét esetben úgy jön létre, hogy a közvetlen gondolati aktusban látszólag olyan „szellemi" potenciát látnak, amely idegenül áll szemben az anyagi valósággal, és ennek a potenciának kell mostmár a maga közvetlenségében, önmagából kiindulva körvonalaznia a tárgyak kategoriális meghatározásait.

Itt áll előttünk a Marx által vizsgált „conditio humana" mindkét oldala. Az egyik oldalon, a lét oldalán az aktivitás, a gyakorlat, amely az embert emberré teszi és egyesült gyakorlatuk belső dialektikájából létrehozza az emberek világát, a másikon e gyakorlat tárgyainak – társadalmilag közvetített formában – mindenkor adott tárgyiasságai, a természeti tényeknek a társadalmi gyakorlatban már feldolgozott, vagy még érintetlen tárgyiasságai. A két „világ" kölcsönhatásában teljesedik ki a gyakorlat, az emberi aktivitás. Belőle fejeződik ki a mindig viszonylagos tudatosság mint a környezethez való újszerű, aktív alkalmazkodás elengedhetetlen előfeltétele. A tudat, létszerű genezise szerint, nem több, mint ennek az új létfolyamatnak elengedhetetlen, alapvető mozzanata. Így hát nem szabad meglepődnünk azon, hogy a tudatosságnak hosszú időn át semmiféle tudatossága nem volt önmagáról; hogy ez csupán viszonylag fejlett fokon alakulhatott ki egyáltalában, és válhatott hatékonnyá. Pontosabban: a munka fejlődésével, a munkamegosztás, a gyakorlat – innen nézve – közvetettebb formáinak kialakulásával, amelyek gyakorlatilag lehetőséget teremtettek az adott társadalmi csoporton belül a munka fejlődésére, természetszerűleg mindinkább kiterjed ennek a tudatosságnak

a köre, egyre jobban leválik a szorosan vett munkához való kizárólagos kötöttségről, de természetesen anélkül, hogy akár csak gyengíteni akarná, vagy tudná a gyakorlat ilymódon kialakuló teleológiai tételezéseiben a munkával való kapcsolatot.

Az ilyen tudatosság tartalma genezisében van, természetesen saját tevékenységének tudatossága nélkül, és mindenekelőtt a saját gyakorlata tárgyainak, valamint az aktív alkalmazkodás szempontjából nélkülözhetetlen tárgyaknak és folyamatoknak kategoriális mibenlétére irányul. Minthogy pedig a kategóriák a meghatározott lét meghatározásai, ezért itt is folytatódnak az alkalmazkodásnak azok a formái, természetesen összehasonlíthatatlanul magasabb szintre fejlődve, amelyek már a biológiai (passzív) alkalmazkodás folyamatában is nélkülözhetetlenül jelen voltak. Az itt végrehajtott ugrást maguk a tények pontosan igazolják: a tárgyakra, viszonyaikra, folyamataikra stb. való spontán irányultság, a biológiailag-vitálisan fontosakhoz való spontán alkalmazkodás, objektív és szubjektív szempontból egyaránt, átcsap – ez az ugrás – a teleológiai tételezésbe, gyakorlati előfeltételeinek megelőző, többé-kevésbé tudatos megközelítésébe. Az pedig, hogy eközben kialakul – mint a helyesen működő gyakorlat előfeltétele – a kategóriákra való fokozott irányultság, egyértelműen kiderül már a nyelv jellegéből, amely hozzátartozik a működőképes munka elengedhetetlen feltételeihez, következésképpen mindenütt kialakul, ahol az ember mint ember kilép az állatvilágból. Bármilyen eltérően fejlődtek is az egyes nyelvek, egy dolog – mint ugrás – közös bennük az állati jelekhez képest: elemei, a szavak már nem elsősorban a konkrét itt és mosthoz (mondjuk valamilyen veszélyhez) kötöttek, mint az állatvilágnak azok a megfogalmazatlan és megfogalmazhatatlan jelei, amelyekkel a passzív alkalmazkodás során az állatok megértetik magukat, hanem már minden esetben kifejezik tárgyaik – általánosnak elgondolt – nembeliségét, már amennyire ez akkoriban egyáltalán felismerhető volt, vagyis azokon a tárgyakon belül, amelyekre reagálnak, spontán módon, mindenekelőtt a közvetlenül észlelhető kategoriális lényegiségre irányulnak. Ezért a nyelvben, a szavakban kizárólag a nemet, a kategoriális összefüggések irányába mutató tendenciát lehet kifejezni. Így van ez már a legkezdetlegesebb nyelvben is, a fejlődés pedig

már a „történelemelőtti" időkben is abban az irányban hat, hogy fokozzák ezt a kategoriális-nembeli mozzanatra irányuló tendenciát, azaz a szavaknak ezt az elvonatkoztató jellegét. Ahhoz azonban, hogy az ugrást helyes megvilágításban lássuk, tehát ne mint „csodát", mint ugrást egy „semmi"-ből a „valamibe", meg kell jegyeznünk, hogy az állati „jelbeszéd" szintén sohasem valami pusztán egyedit fejez ki, hanem mindig magában hordozza a nembeliség mozzanatát is. De persze egyedül az ugrás révén kialakult magasabb szintű elvonatkoztatás teszi lehetővé, hogy a tárgyak és folyamatok ilymódon létrejött jeleit, mint egységes kijelentéskomplexusokat szintetizálják, és az egyes jeleket a megközelítő-jellegű „képzet"-szintjéről a fogalom megközelítésének szintjére emeljék. A társadalom fejlődésének magasabb fokain, ahol az egyesekből immár egyéniségek válnak a gyakorlat egyéni formáival és azzal a szükséglettel, hogy ezt is kifejezzék az emberi együttélésben, a nyelvnek ez az elvontsága gyakran tudatossá, sőt, akár az emberek kritikájának tárgyává is válhat. Csupán Schiller *A nyelv* című epigrammájára utalunk:

> Élő szellem a szellem előtt mért nem jelenik meg?
> *Szóra ha nyílik* a szív, már nem a *szív* szava szól.*
> (Eörsi István fordítása)

Csupán azért idézzük ezt az – újkorban semmi esetre sem egyedülálló – kijelentést, hogy rámutassunk a nyelv – gyakorlat által megszabott – szükségszerű elvontságának (nemre-vonatkoztatottságának) egy hangulatilag őszinte, de történelmileg messzemenően jogosulatlan reakciójára. Hiszen az emberi gyakorlat totalitása, és nem csupán az elszigetelten szemlélt nyelv, éppen azt mutatja, amit Schillernek is tudnia kellett saját tevékenységéből, hogy a költői kifejezésmódban kezdettől fogva szintén törekedtek az élet konkrétságának egyre jobb megközelítésére, persze anélkül, hogy lemondtak, vagy akár csak lemondhattak volna a nembeliség kifejezéséről; hogy ez a fejlődés a költészetben létrehozott egy sajátos – a különösségre mint közegre való – intenciót. Minthogy esztétikai tárgyú írásaimban behatóan vizsgáltam ezt a kérdést, most

* Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen?
Spricht die Seele, so spricht, ach! schon die *Seele* nicht mehr."

megelégedhetek ezzel az utalással. Tehát a gyakorlat az, ami az emberek mindennapi életét összeköti ennek tudatos előkészítésével és megvalósításával, melynek során nemcsak a nyelv, hanem fokozatosan a tudomány is kialakul. De egyben a gyakorlat az is, ami a tudománynak a lét kategoriális mibenlétére való elkerülhetetlen irányultságát a filozófia irányába előreviszi és egyúttal kontrollálja. Bármennyire különbözik is egymástól megismerésük közvetlen tárgyát tekintve, tudomány és filozófia, bármennyire kritikusan, sőt ellentétesen állhatnak ezért egymással szemben, megismerésük célja végső soron mégiscsak közös: az, hogy a gyakorlat útjait a társadalmiság mind magasabbszintű, mind társadalmibb értelmében világítsák meg, vagyis az emberek aktivitásait mind egyértelműbben összpontosítsák a totalitásoknak, a lét totalitásának kategoriális mibenlétére. A tudomány és a filozófia belső, lényegi összetartozását, folytonos egymásrautaltságát a gyakorlat és a gyakorlat tárgyainak tudatosításában nem fedheti el az sem, bár a konkrét esetekben ellentétességekhez vezethet, hogy a tudomány többnyire a lét közvetlen adottságából indul ki, és innen halad a kategoriális általánosítás felé, a filozófia viszont – szintén az esetek többségében – azt az utat járja be, amely a kategóriáktól a mindenkori létnek (valamint fejlődése irányának) megragadása felé vezet. Semmilyen a priori fölérendeltség nem létezik. Vannak kölcsönös kiigazítások, melyek során hol az egyik, hol pedig a másik rész képviseli a helyes tendenciát. Mivel korábbi összefüggésekben utaltunk már arra, hogyan helyesbíthetik a tudományos eredmények a filozófia előítéleteit, most idézzük Engels ugyancsak helyes megállapítását erről a viszonyról a XVII–XVIII. században: „Az akkori filozófia legnagyobb becsületére válik, hogy nem zavartatta magát az egykorú természeti ismeretek korlátozott állapotától, hogy – Spinozától a nagy francia materialistákig – kitartott amellett, hogy a világot önmagából magyarázza, a részletekben való igazolást pedig a jövő természettudományára bízta."[139]

Marx nagyjelentőségű módszertani tette mostmár abban állt, hogy minden gyakorlat, valamint az ezt kísérő és előmozdító megismerés módszertanának középpontjába állította a tudománynak és a filozófiának ezt az objektíve nélkülözhetetlen, de mindeddig meg

nem valósított együttműködési összefüggését, ezt az erőkomplexust, mégpedig azáltal, hogy a tudományt és a filozófiát egyaránt a lét, a kategóriák, a gyakorlat és a megismerés szükségszerűen előrehaladó összetartozására és az ezeket együttesen megalapozó történetiségre vezette vissza, Ilymódon – az általános történetiségnek, a kategóriák létszerűségének, valamint megragadásuk szervének: a gyakorlatnak a talaján – megszűnik tudomány és filozófia régikeletű szembenállása. Az emberek létező környezetének olyan jellegű gondolati meghódításaiban (elsajátításaiban), amelyek a gyakorlatra, a gyakorlat objektív és szubjektív tudatosulására épülnek, nem léteznek azok az objektív korlátok, melyek a létet áthidalhatatlanul elválaszthatnák saját kategoriális mibenlététől. Haladjon bár a megismerés a jelenségek közvetlen adottságától kategoriális megragadásuk felé, vagy éppen fordítva, egyrészt a létnek mindig egy és ugyanarról a folyamatáról van szó, másrészt egy – végső soron, persze csak végső soron – egységes emberi gyakorlatról, amely történetileg egyre inkább képessé válik arra, hogy feltárja a létszerűségében – minden különbözőség ellenére – egységes lét lényegi meghatározásait. Ha egyszer az emberiség előtt tudatossá vált (valamennyi meghatározásában) a létnek ez az irreverzibilis folyamatszerűsége mint az emberi gyakorlatnak, és a lét – ebből kifejlődő – megismerésének alapja, akkor szükségképpen lerombolhatóvá válik – anélkül, hogy a köztük lévő különbségeket semmibe kellene venni – az egész kínai fal, amely a társadalmi fejlődés folyamán a tudomány és a filozófia között magasodott.

E felismerésnek persze hosszadalmas előtörténete van. Ennek megismerése is feltételezi az emberi aktivitások – általunk már jól ismert – jellegzetességét: „nem tudják, de teszik". Igaz ugyan, hogy az emberi gyakorlat konkrét-reális célkitűzései s e célok megvalósításának formái tudatosak. Ha a kőkorszak embere baltát akar csinálni, tudatosítania kell a balta funkcióit, lehetséges formáit stb., a csiszolás bizonyos mozdulatait stb. Hiszen éppen ez jelenti az ugrást a lét biológiailag meghatározott szférájából a társadalmiság szférájába. Ebből azonban távolról sem következik, hogy a fejlődésnek ezen a fokán ez a – gyakorlat számára nélkülözhetetlen – tudatosság mint olyan, ugyancsak szükségképpen tudatosulna az emberben. A konkrét munkatapasztalatoknak, ahhoz,

hogy működőképesek és esetleg gyakorlatilag kiszélesíthetők lehessenek, szintén szükségképpen megvan a maguk gyakorlatilag tudatos jellege, de pusztán a gyakorlat konkrét folyamatára nézve rendelkeznek tudatossággal, nem pedig annak a tudatnak a genezisére és mibenlétére nézve, melynek ők maguk is de facto konkrét-gyakorlati megjelenési formái.

A fejlődés kezdetleges fokain semmi esetre sem jelentett elszigetelt tényt, hogy az emberek nem voltak tisztában teljesítendő, és ténylegesen teljesített életfunkciójukkal. Ellenkezőleg. Az akkori gyakorlatban az életnek mindig csak valamilyen – objektíve és szubjektíve – egészen szűk köréről volt szó, amely rendelkezett ugyan bizonyos tudatossággal saját közvetlen aktivitására és ugyancsak közvetlen körülményeire vonatkozóan, de maga ez az élet olyan áttekinthetetlennek és kideríthetetlennek látszó környezetbe volt zárva, melynek mibenlétéről ezen a fokon semmilyen helyes belátás nem alakulhatott ki, melyet az ember – legjobb esetben is – csupán az analogizálás gondolati eszközeivel tudott megközelíteni. Kétségtelen, hogy az analogizáló gondolkodás nem csekély szerepet játszott az életnek abban a meghódított szférájában is, melyet erősebb vagy lazább kötelékek kapcsoltak össze a munka szférájával, de ezt a gondolkodást a konkrét gyakorlat keretén belül mégis szakadatlanul kritikailag módosították e gyakorlat eredményei, s így fokozatosan továbbfejlődött egy – mint ilyen nem feltétlenül tudatos – oksági megismerés irányába. Teljesen más helyzetnek kellett lennie ott, ahol az – ezekkel az eszközökkel – leküzdhetetlen lét határtalan területéről volt szó, ahol tehát szükségképpen hiányoznia kellett az analogizálás efféle kontrolljának. Itt nem hatolhatunk a mélyére e fejlődés igen bonyolult problémáinak, csupán annyit jegyezhetünk meg, hogy ehhez a leküzdetlen, s ezért a konkrét gyakorlatban szerzett ismeretek révén egyben leküzdhetetlen, hatalmas létszférához hozzátartozott minden, ami objektíve, a munka, a nyelv, a társadalmiság stb. révén kiemelte magát az embert saját korábbi, állati létének néma nembeliségéből. Nem csoda hát, ha a meghatározott lét, az önálló, a munkában, munkamegosztásban stb. felhasznált, itt, de csak itt beváltan működő, a közvetlen munkatapasztalatok körén kívül viszont igen korlátozott tudatosság, illetve gondolkodási készség működési

módja ugyancsak, sőt kiváltképpen ahhoz a világhoz tartozott, melyet nem sajátítottak el, sőt éppen ezért gondolatilag nem is sajátíthattak el.

Azoknak a munkatapasztalatoknak a közvetlensége, melyeket túlnyomó többségükben éppen a közvetlen gyakorlatban szereztek, összefonódott a hagyománynak, a tapasztalt öregek tekintélyének domináns jellegével. Ez is jelentékenyen közrejátszott abban, hogy noha a munkatapasztalatok gyakran hosszú időre megszilárdultak, de kialakulásuk mint gyakorlati tett, maga feledésbe merülhetett. Ez már önmagában is megteremti a lehetőségét annak, ami a kezdeti fejlődés elidegenedési formáit messzemenően jellemzi, hogy tudniillik a kezdeti korok emberei rendszerint valamilyen képzelt túlvilág adományainak tekintették saját környezetük gyakorlati elsajátításának bizonyos formáit, amelyeket akkoriban vitathatatlanul saját gyakorlatukban valósítottak meg. (Más összefüggésben utaltunk már egy olyan rendkívül fontos kérdésre, amilyen a tűz leigázása volt; de még igen kései mítoszok is arról szólnak, hogyan alakultak ki a munka bizonyos formái mint az emberek „istentől kapott adományai".) Ha pedig az emberek így álltak hozzá saját gyakorlatukhoz, nem meglepő többé az sem, hogy bár saját tudatosságukat, amely a munka teleológiai tételezéseiben kiemeli őket a természetből, s így az újonnan kialakuló társadalmi lét alkotórészeivé teszi őket, képesek voltak úgy érzékelni, mint ami ellentétes a biológiailag meghatározott természettel, de ebben az ellentétességben úgyszintén transzcendens hatalmak hatását látták. Minthogy pedig a fejlődés kezdeti fokainak emberei (sőt, ezt követően is még sokáig) még csak el sem képzelhették saját társadalmi létüket a maga genezisében és történetiségében, vagyis nem tudták saját gyakorlatukat és az ebből kialakuló tudatot önálló világképük alapjává tenni, ezért szükségképpen kifejlődött az emberi elidegenedés első fontos formája: az emberek saját létük genezisét, lényegét, funkcióit olyan idegen hatalmakra ruházták át, melyeknek tulajdonságait kezdetben igen egyszerűen, később mind körmönfontabb gondolati eszközökkel saját meghatározott létük analógiás következtetéseiből építették fel. Az emberek teleologikus munkájából létrejött a transzcendens hatalmak alkotta világ elidegenedési formája, s ezen belül maguké az embereké, akiket e hatal-

mak teremtettek.[140] Részletekbe itt nem bocsátkozhatunk, meg kell elégednünk a fő vonások – bizonyára túlontúl általános – jellemzésével.

Az emberi gyakorlat fejlődése viszonylag hamar elvezetett a vallási elidegenedés e kezdeti formájának kritikus szemléletéhez. Ez azonban általánosan uralkodóvá csak a reneszánszban és ideológiai következményeiben válhatott. Descartes „cogito ergo sum"-jával megkezdődik az a tendencia, mely a világfelfogás elidegenedésének ezt az ősformáját (minden olyan következményével együtt, amellyel ez az embernek, gyakorlatának, nembeliségének értelmezésében járt) felváltja egy haladóbb, korszerűbb formával, amely azonban mégiscsak elidegenedés marad. Kétségtelen, hogy a kapitalizmusnak, azaz, mint tudjuk: az első olyan formációnak a kialakulása, amelyben a társadalmi mozzanatok viszonylag uralkodó módon, a „természetadta" maradványokat mindinkább visszaszorítva érvényesülnek, nem véletlenül esik történelmileg egybe ezzel a gondolati forradalmasodással. Mostani álláspontunk alapján azt mondhatnánk: az ismeretelmélet felváltja a teleológiát, vagyis ahelyett, hogy a valóság kategoriális felépítését visszavezetné valamilyen transzcendens, tökéletes lény (vagy több, viszonylag tökéletesebb lény) teremtő teleológiájára, a növekvő mértékben nem teremtettnek, változatlanul-örröknek elképzelt világot szembeállítja egy ugyancsak genezis nélkül elképzelt gondolkodással. Ahelyett tehát, hogy a világ objektív rendje a transzcendens lény akaratával állna szemben, a filozófia kérdésfeltevése mindinkább arra összpontosul: milyen eszközökkel, milyen önkontrollal képes a gondolat helyesen, következetesen, adekvát módon elsajátítani a világot. Az idealizmus és a materializmus persze éppen ebben a korszakban vívják legnagyobb harcaikat. A gondolkodás fejlődése szempontjából természetesen elsőrendű fontosságú, hogy vajon a valóságot felépítő és elrendező kategóriákat úgy tekintik-e, mint amelyek magában a létben gyökereznek és a gondolat csupán felismeri őket, vagy pedig az a vélemény, hogy a gondolat rákényszeríti őket a valóságra. De a gondolkodás és a lét kettőssége, a gondolati elv levezethetetlensége a létből, vagyis az ismeretelméleti elv mint a filozófiai módszer középpontja, lényegében mégis érintetlen marad. Annál is inkább, mivel úgy tűnt, mintha a világ-

mindenség végső örökkévalóságának és lényegi megváltoztathatatlanságának elve lenne hivatott arra, hogy a teológia világképének helyébe lépjen mint ennek polemikus ellenpólusa. Így lehetséges, hogy a valóságos világ totalitása még az olyan jelentős – a filozófiai materializmushoz viszonylag közelálló – gondolkodónál is, amilyen Spinoza volt, „deus sive natura" lehetett, és a kiterjedés (anyagiság) attribútuma mellett ott szerepelt a gondolkodás attribútuma is. Másutt hangsúlyoztuk már, hogy egyes tudományos kutatások fokról fokra tényszerűen kimutatták a lét történetiségét és folyamatszerűségét. De bármennyire fontosak voltak is ezek a kutatások, nem rendíthették meg az ismeretelméletnek (az örökkévalóan és nem kialakulásában felfogott gondolat önmegismerésének) általánosan uralkodó, filozófiai elsődlegességét. Annál is kevésbé, hiszen az ismeretelméleti mozzanatnak ez az elsődlegessége, miként ezt korábban már érintettük, olykor arra az ideológiai funkcióra tett szert, hogy a kapitalizmus gazdasági fejlődését, amelynek végső soron ez a gondolkodás is kifejezője volt, valamiképpen kibékítse az uralkodó vallási hatalmakkal, és tárgytalanná tegye a Galilei-típusú összeütközéseket. Ennek a tendenciának az lett a következménye, hogy a lét és a gondolkodás szembenállásában az előbbi gyakran a felismerhetetlenségig, sőt a létezés-nélküliségig megfakult, ami különösen, miután a kapitalizmus a nagy forradalmi átalakulásokat követően a társadalom uralkodó formájaként konszolidálódott, az újkantianizmusban, a pozitivizmusban, a neopozitivizmusban stb. arra vezetett, hogy a különféle gyakorlatilag felhasználható gondolati meghatározásokat funkciójukban a valóság eredményes manipulációjának eszközeivé, a megismerésnek a tudományossághoz egyedül méltó tárgyaivá magasztosították.

Ez a gyakorlat természetesen csupán legáltalánosabb vonásaiban közös a kezdetlegessel; hiszen technikailag jóval magasabb színvonalat ér el, mint ezt a polgári gondolkodás legnagyobb szellemi virágkorában akár csak sejthették. És mégis, ez a részleteiben oly nagyszerűen racionalizált technika az ember és a valóság viszonyában gondolatilag és emberileg egyaránt visszalépés a korábbi korokhoz képest. Hiszen a reális gyakorlat, akár mint a természet és társadalom anyagcseréje, akár mint munkamegosztás, akár pedig mint a munka társadalmilag érvényesülő visszahatása

az ember nembeliségére, objektív tendenciájában arra irányul, hogy az embert közvetlen partikularitására korlátozza. Ez a tendencia jellemző minden manipulációra, amely túlnyomórészt gazdasági-társadalmi eszközöket használ, részben tudatosan (gondoljunk az olyan jellegű ideológiákra, mint az „ideológiátlanítás", az „információelmélet" stb.), részben pedig az életvitel egyetemes manipuláltságának gyakorlati eredményein keresztül; ez az életvitel az emberekben előnyben részesíti, ösztönzi, sőt kitenyészti a cselekvésnek olyan motívumait, amelyek az emberi személyiséget a legmesszebbmenő differenciáltság látszatának fenntartása mellett, visszavezetik egy kizárólagos partikularitás végső soron igaz tényezőire, és látszólag sikeresen tartósítják ezen a szinten.

Még csak kísérletet sem lehet tenni e problémakomplexus részletes kifejtésére, különösen mert az érzelmi alapon bíráló, sőt lázongó ellenerők nagy része érzelmileg igen hevesen támadja ugyan a manipuláció rendszerének szükségszerű emberi következményeit, de jelenleg csak igen ritkán képes arra, hogy elméletileg helyesen át is tekintse alapjait, s azután ezeket a létnek, kategoriális felépítésének, és az embert ehhez fűző nembeli viszonyának középponti kérdéseiből kiindulva bírálja.[141] Ehhez éppen az első lépés hiányzik, az, hogy felismerjék saját helyzetüket mint partikularitást, amelyen legalábbis el kellene kezdeniük túlemelkedni ahhoz, hogy csak némiképp is reálisan vethessék fel a partikularitás leküzdésének problémáit. A partikularitás ilyen jellegű bírálata és önbírálata ma még csaknem teljesen hiányzik, és mint pusztán a tudatosságra alapozott elszántság a manipulációs mechanizmussal mégsem állíthatna szembe semmilyen céltudatos aktivitást. Ennek ma még a csírái sem fejlődtek ki. Az általános helyzet elméleti szemléltetéséül talán nem érdektelen emlékeztetni Hegel világos, szellemdús írására, a *Ki gondolkodik elvontan?*-ra. Hegel, azoknak az intellektuális hagyományoknak megfelelően, amelyek meghatározták viszonyát a valósághoz, „műveletlenségnek" nevezi a partikularitást, a létnek ezen a szintjén kialakuló gondolkodást pedig – igen szellemesen – „elvontnak". Egy asszony zápnak találja a kofa tojásait. Most olyan dühkitörés következik, amelyben a bíráló személyisége, erkölcse stb. a lehető legmegvetendőbbnek látszik. „Röviden, lehordja a sárga földig. Elvontan gondolkodik,

és a másiknak a sálját, a sapkáját, blúzát stb., az ujjait és egyéb testrészeit, az apját és az egész pereputtyát besorolja egyedül az alá a bűncselekmény alá, hogy a tojásokat zápnak találta. Ezek a záptojások mindent keresztül-kasul átszíneznek rajta."[142] Ha most arra gondolunk, hogy napjaink partikuláris embere a piac-„információ" világában (apróhirdetések) azzal „bizonyítja" bölcsességét, fölényét az élet minden kérdésében, hogy ő Gauloise cigarettát szív, akkor szellemileg pontosan az ellenkező véglettel állunk szemben; Hegellel szólva: mindent „besorolnak" a pillanatnyi-partikuláris érdekek alá. Ebben az éjszakában azután tényleg minden tehén fekete; az élet valamennyi helyzetét, a gondolat valamennyi meghatározását a partikuláris-sekélyes analogizálás egyazon színárnyalata uralja, de persze ez nem áll meg az apróhirdetéseknél, hanem áthatja a „legmagasabb", „legszigorúbb" tudományt is. Ezen belül minden megengedett, ami nem ütközik valamilyen manipulációs érdekbe. Világhírű tudósok nyugodtan kimondhatnak olyan felszínes analógiákat, amelyekhez képest a középkori skolasztika szigorú tudománynak tűnhet, anélkül hogy kitennék magukat a nevetségessé válás veszélyének. Talán egyetlen példa is elegendő. Pascual Jordan, a nemzetközi hírű fizikus a következő analógiás összefüggést hirdethette: „az anyag hajlamosságát az entrópia-növekedésre, azaz a rend lerombolására úgy lehet tekinteni, mint az eredendő bűn fizikai tükörképét, vagy akár fizikai alapját."[143] Kétségtelen, hogy ez némiképp groteszk példa, de a felületes-elvont analogizálás szempontjából ettől alig maradnak el Teilhard de Chardinnak azok a teológiai-fizikai levezetései, amelyekről még magukat marxistának nevező tudósok is gyakran igen komolyan és tisztelettel vitatkoznak. Ha ugyanis a lét elveszíti ellenőrző szerepét a világról való gondolkodásban, akkor minden lehetségessé válik, és mindaz, ami lehetséges, meg is valósul, ha megfelel a gazdaságilag-társadalmilag-politikailag hatalmas koráramlatoknak.

Feltétlenül szükséges, hogy az ilyen groteszk nézeteket groteszkeknek is tekintsük, ha csakugyan kiutat akarunk találni ebből a helyzetből. De nem feledkezhetünk meg arról, hogy sohasem pusztán valami individuálisan groteszk jelenségről van szó, hanem

olyanról, amelyet a gondolkodás uralkodó irányzatai teremtenek meg saját elveik következetes megvalósítása során.

Éppen arról van szó, hogy kiküszöböljék a létet a világ filozófiai elgondolásából. Mint korábban erre már rámutattunk, ez egy hosszadalmas, lépésről lépésre megvalósuló fejlődés terméke. Amikor Poincaré, a híres matematikus a maga idejében megjegyezte: a ptolemaioszi és a kopernikuszi rendszer lényegi különbsége az, hogy az előbbi matematikailag viszonylag egyszerűbb, mint az utóbbi, akkor ezzel a kijelentéssel, formálisan szigorúan tudományos módon, még a közvetlen következtetések levonása nélkül, már rá is lépett erre az útra: az igazolás egyetlen valódi alapját, a létet, vagyis jelen esetben azt a kérdést, vajon valóban a Föld kering-e a Nap körül, vagy megfordítva, mint ellentmondó elméletek igazságának ismérvét a tudományos és a filozófiai érvelésből is végérvényesen el kell távolítani. Ezzel és a hasonló állásfoglalásokkal szabaddá vált a lét ellenőrzésétől megszabadított, groteszk analogizálás útja. Csupán a kapitalista fejlődés új szakaszának, az egyetemes manipuláció korszakának kellett beköszöntenie ahhoz, hogy a kor ideológiai szükségletei, gyakran összekuszált utakon, életre keltsék és befolyásossá tegyék a groteszk analogizálást.

Ez a partikularitás egyeduralmára vezető fordulat persze nem áll meg a tudománynál és a filozófiánál. Az itt kialakuló groteszk jelenségek, a kifinomult előfeltételek groteszk keveredései az emberileg partikuláris következményekkel meglátszanak az élet egész totalitásán, kezdve a legközönségesebb mindennapiságtól (amelyet nap mint nap megfigyelhetünk az apróhirdetések, a „piac-információk" formájában) egészen a legmagasabbrendű szellemiségig. A szellemi területeken egy ilyenfajta hamis érdekesség legkülönbözőbb formái alakulnak ki, mihelyt a mindennapi élet átfogó manipuláltsága csupán azt az alternatívát kínálja az embernek, hogy vagy egyszerűen, közönséges módon alkalmazkodjon az uralkodó partikularitáshoz, vagy pedig alakítson ki olyan szellemileg „magasrendű", a szellemi szükségleteknek formálisan-dekoratíve megfelelő, „érdekes" és excentrikusnak látszó partikularitást, amely külsőleg forradalmasítónak látszhat ugyan, de belsőleg – lényegi kérdésekben – úgyszintén alkalmaz-

kodik a manipulált-partikuláris világhoz. Ahogy az új irányt az „ideológiátlanítás" jelszavával foglalták össze elméletileg, úgy egyesítették – címszószerűen – kulturális-emberi tendenciáit a XIX. század elutasításában.[144] Már a századfordulón beindul ez a fejlődés, amikor egyrészt a személyes élet (látszólag) tisztán önmagát hordozó, többnyire közvetlen excentricitását úgy dicsőíti, mint az egyén felszabadulását a társadalmi kötöttségek alól; ezt a mozgalmat a gide-i „action gratuite", a szürrealizmus és az egzisztencializmus kezdeti formái alapozzák meg elméletileg. Másrészt egyre határozottabban, a futurizmusban már egészen radikálisan úgy tekintik a társadalmi kötöttségek verbális szétszakítását, mint szakítást a múlt minden formájával, mint a múlt és jelen (vagy még inkább a jövő) abszolút ellentétét. Thomas Mann öregkori művében, a *Doktor Faustus*-ban összefoglalja mindezeknek a – látszólag rendkívül eltérő – mozgalmaknak a végső tartalmát. A főhős és az ördög párbeszédében az ördög a következőket mondja a jelenről és a jövő perspektívájáról: a pokol „alapjában véve csupán az extravagáns élet folytatása", pedig tudja, hogy akit ez rabul ejtett, annak büszkeségét más nem elégítheti ki. Így érkezik Adrian Leverkühn élete végső, döntő elhatározásához: művében a kilencedik szimfóniát akarja „visszavenni", azaz teljes elszántsággal és gyökeresen szakítani akar az emberi törekvések összes maradványával, hogy saját személyiségében, saját művében fejezze ki az emberi nembeliséget mint a létezés lényegét.

Marx persze még jóval e tendenciák kibontakozása előtt meghal, így azután, mint Lenin a NEP bevezetésekor szellemesen mondta, nem hagyhatott hátra „használható idézeteket". Éppen ezért minden olyan próbálkozásnak, amely a társadalmi gyakorlatban hatékonyan kívánja életre kelteni Marxot, együtt kell járnia a kapitalizmus új szakaszának gazdasági elemzésével. Éppen ezt írja elő parancsolóan az a tény, hogy a filozófia és a tudomány nem választható el egymástól a marxizmus módszertani felépítésében. Semmilyen társadalmi természetű konkrét gyakorlati döntést nem lehet megindokolni reálisan működő, de részleges tendenciák puszta megállapításával, még akkor sem, ha ezeket helyesen írják le. Ebből a szempontból még az is pusztán filozó-

fiai jellegű megismerés marad, ha helyesen tárják fel a kategóriákat, összetartozásukat, fejlődésük tendenciáit. Csak a tudománynak és a filozófiának mint egyazon lét gondolati tükröződéseinek az egyesítése szolgálhat reális elméleti alapul a gyakorlat számára. Most, amikor csupán általános ontológiai szemszögből vizsgáljuk ezeket a kérdéseket, megelégedhetünk ezekkel az általános fejtegetésekkel. Mindezzel természetesen nem tagadjuk, hogy a filozófiának is lehet (kritikailag korlátozott) gyakorlati jelentősége. Gondoljunk például az elidegenedés jelenlegi – már említett – megjelenési formájára. Az elidegenedésnek az a formája, amely a jelenkori kapitalizmus gazdaságilag legfejlettebb részeiben mindenütt megjelenik, gazdasági okokból különbözik korábbi tőkés formáitól. Minél inkább eltűnik, legalábbis a magasan fejlett fokokon, a kizsákmányolás kezdeti, közvetlen formája (a munkaidő meghosszabbítása, a bér csökkentése), minél inkább reális alárendeléssé teszi a munka formális alárendelését a tőkének, annál kevésbé esik közvetlenül egybe a munkásmozgalom gyakorlatában az a harc, amelyet még a kizsákmányolás és ennek az embereket elidegenítő következményei ellen vívnak. A kategóriaváltás a kizsákmányoláson belül élesen elválasztja a két mozzanatot. Az elidegenedés ellen vívott harc, amely magától értetődő módon még mindig szükséges, a gazdasági átalakulás következtében túlnyomórészt ideológiai jelleget ölt. (Hogyan használja ki az ember a szabadidejét?) Így tehát a kategóriákban lejátszódó átalakulás felismerése, hiszen a kategóriák éppen a lét formái, bizonyos betekintést nyújthat az időszerű osztályharcok stratégiai perspektívájába. Ha azonban hiányzik a betekintés a konkrét részletekbe, amelyekben és amelyek révén a kategóriák kinyilváníthatják konkrét, igazi mibenlétüket a társadalmi lét területén, akkor bármennyire helyesen ragadják is meg őket, ez nem vezethet valódi, társadalmilag hatékony gyakorlathoz.

Pontosan ez az a megbonthatatlan kölcsönös kötöttség, amely Marxnál a kategóriákat magának a létnek, s ennélfogva egyben a létről való gondolkodásnak alapvető formáló elveivé teszi. Ahogy a kategória általánossága csupán mint elv, mint az általa meghatározott lét egységének hordozója létezhet, ahogy a folyamatosan előrehaladó komplexusok mozgásai újra és újra kiter-

melnek valamilyen belső kategoriális egységességet, úgy és éppen emiatt nem létezhet olyan ismeretelméleti „kínai fal", mely elválasztja a konkrét tárgyiasságok tudományos megismerését kategoriális (filozófiai) általánosságuktól.

Amikor most, a marxi világkép kategoriális felépítésének megvilágításaképpen, egészen röviden jellemezzük az általa felmutatott három nagy folyamatot, akkor ezt elsősorban azért tesszük, hogy az eddigieknél jobban megvilágíthassuk a kategóriák sajátos mibenlétét, éppen folyamatszerűen előrehaladó létük vonatkozásában. Rögtön az elején meg kell jegyeznünk, hogy a három folyamat egyikében sincs elsődlegesen tisztán kategoriális megállapításokról szó. Ezek mindenekelőtt pusztán a fejlődés post festum ténymegállapításai, amelyekben tényszerűen megfigyelhető bizonyos, gyakran régóta meglevő alkotórészek fennmaradása, vagy jobban mondva: folytonos újratermelődése, és új tárgyiasságok, új folyamat-formák stb. szakadatlan kialakulása is. Vagyis az irreverzibilis folyamatoknak ezekben a komplexusaiban nem lehet megállapítani semmi olyat, ami valamilyen bármennyire jól megalapozott, de mégis elsődlegesen gondolati konstrukció eredménye volna. Mindenütt olyan reális, folyamatszerű változások megállapításáról van szó, amelyek összes meghatározásaikkal együtt tényszerűen a társadalmi lét életfolyamatában játszódnak le, és a tudományok segítségével éppen mint post festum tények maradnak fenn az emberiség emlékezetében. Az így ismeretessé vált folyamatok tehát éppen magának a társadalmi létnek a reális folyamatai. Ennélfogva mindhárom folyamat jól ismert, mondhatni: triviális.

Az első folyamatot a legegyszerűbben úgy jellemezhetnénk, hogy az ember reprodukciójához társadalmilag mindenkor szükséges munkaidő folyamatosan csökkenő tendenciát mutat. Ebben félreérthetetlenül megmutatkoznak annak az ugrásnak a következményei, amely elválasztja a szerves természetet a társadalmi léttől. Míg a legfejlettebb állatok is[145] biológiai reprodukciójukhoz ugyanannyi erőráfordítást igényelnek, mint évezredekkel ezelőtt, addig a társadalmi lét területén a munkateljesítmény – globálisan nézve és beszámítva az itt is érvényesülő egyenlőtlen fejlődést – növekvő tendenciát mutat. De ha létező igazságában

akarjuk megragadni ezt a folyamatot, akkor magától értetődően nemcsak az egyenlőtlen fejlődést kell általánosságban figyelembe vennünk, hanem gondolnunk kell arra is, hogy a társadalmi lét önmagát konstituáló folyamatszerűségében megjelenik az élet újratermeléséhez szükséges munka csökkenő iránya. Marx természetesen elsősorban és csaknem kizárólag az európai-civilizált világ vonatkozásában mutatta fel konkrét tudományos pontossággal ezt a fejlődési vonalat. De általános elméleti szemszögből ez a választás semmi esetre sem véletlen: tiszta, vagy mint Marx mondja: klasszikus formájukban mutatja azokat az objektív lehetőségeket, amelyekkel a társadalom létalapjai szolgálhatnak, vagyis megmutatja, hova és hogyan fejlődhetnek ezek az erők, ha a körülmények nem gördítenek útjukba erősen fékező hatású, akár áthághatatlan akadályokat, s ilymódon nem kényszerítik zsákutcába a reprodukciós folyamatot. Marx persze pontosan tudta, hogy a fejlődésnek az a vonala, amelyet konkrétan kifejtett, valójában nem az egyetlen; az úgynevezett ázsiai termelési módnak még szisztematikus összefüggései is kirajzolódnak írásaiból.[146] A fejlődés egyéb irányelveivel Marx elméletileg szinte egyáltalán nem foglalkozott. Engels és Marx is jól ismerték a primitív társadalmakról folytatott korabeli kutatások eredményeit, és fel is használták az általuk elemzett társadalmi fejlődés kezdeti szakaszainak összefüggésében, anélkül hogy közelebbről megvizsgálták volna a különböző stagnáló formák gazdasági-társadalmi alapjait. Az akadálytalan fejlődés elméletének megalapozása, különösen pedig a forradalmi munkásmozgalom stratégiájának és taktikájának gyakorlati alkalmazása szempontjából akkoriban ez nem látszott annyira döntően időszerű kérdésnek, mint napjainkban. (Csupán később vált azzá, és a marxizmus reneszánszának ki kellene terjesztenie a kutatás területét és a fejlődés elméletét ezekben az irányokban is.) Akkoriban a következő kérdés állt a középpontban: mennyiben tekinthető történelmileg-elméletileg az emberi nembeliség folyamatszerűen előrehaladó létnek? Milyen elméleti és mindenekelőtt gyakorlati tanok következnek ebből az emberek jelenkori és jövendő aktivitásaira nézve? Marx megválaszolta ezeket a kérdéseket, amennyiben történetileg (tudományosan és filozófiailag egyaránt) kimutatta, milyen fő utakat jár

be a társadalmi lét fejlődése, ha az általa felszabadított emberi erők képesek a valóságban érvényre jutni. Ez természetesen olyan folyamat, amely rendkívül sokrétű részfolyamatokból áll össze. A munkatermelékenység folytonos növekedésének belső lehetősége éppen társadalmi jellegéből fakad. Ez a társadalmiság a munkafolyamatban, a munkafolyamat eszközeiben és eredményeiben olyan reakciókat vált ki, melyek a munka, a munkaeszközök, a munkamegosztás stb. hatékonyságának folytonos növekedését idézhetik elő. Marx ezt a lehetőséget klasszikusnak nevezi, amely magában foglalja folyamatok jelentős komplexusait, a természeti környezetre gyakorolt hatásoktól egészen az olyan fejlődésekre való társadalmi, s ennek közvetítésével egyéni emberi reagálásokig, amelyekben akadálytalanul bontakoznak ki ezek a tendenciák. De ezzel az ilyen lehetőségek nem válnak ki a normális történelmi folyamatból, ellenkezőleg, a társadalmi lét valódi és tipikus megnyilvánulási formáiként jelennek meg, és éppen ezért a társadalmi lét történeti feltárásának középpontjába kerülnek. Hiszen itt alakul ki elsőként az új nembeliség, a munka mint egy olyan élet eszköze, melynek döntő tartalmai túllépnek és túlmutatnak a puszta reprodukció körén.

Amilyen egységes világképet mutatnak, jobban mondva tényszerűen alátámasztanak ezek a fejtegetések, éppolyan bizonyos, hogy az alapjukul szolgáló tények üteme, közvetlenül megjelenő irányai stb. rendkívül különbözőek. Ha tehát valóságosan, reális létük, valódi összefüggésük szerint helyesen akarjuk ezeket megérteni, ehhez kettős gondolati mozgásra van szükség: egyrészt lehetőleg pontosan kell ismerni maguknak a konkrét-valóságos mozgásoknak még saját konkrét és közvetlen sajátosságait is, másrészt – anélkül, hogy elvonatkoztatva meg akarnánk szüntetni az ilyen megállapításokat – ismerni kell a bennük ható közös mozzanatokat, amelyek e sajátságaik megszüntetése nélkül megteremtik bennük a folyamatszerűen előrehaladó lét egységét, s e mozgásokat a mindenkori gazdasági formáció mozzanataivá teszik. Totalitásában tehát ez a folyamat végső soron létszerűen egységes valami, noha (vagy éppen mert) különböző mozzanatai különbözőségüket is kimutatják az egységen belül, de egyúttal a különbségekben létszerűen megőrzik az egységet is. Rendkívül jellemző

erre, hogy az ilyen folyamatok milyen gyakran mennek át funkcióváltozáson. A kapitalizmus részfolyamatai (kereskedelmi tőke, pénzforgalmi tőke) önállóan jelentkeznek, mielőtt még egyáltalában kapitalizmusról lehetne szó. Társadalmi-gazdasági szerepük azonban ezeken a fokokon minőségileg különbözik attól, amit később mint az uralkodó produktív tőke alárendelt mozzanatai játszanak. Az ilyen jellegű átalakulásokat, folyamatokat stb. létüknek megfelelően kell megismerni, azaz módszertanilag a megismerésben mindkét mozzanatot egyesíteni kell. Ez csupán a tudomány és a filozófia szerves együttműködése révén lehetséges, amennyiben ugyanis az egységesen összetartozó mozzanatokat gondolatilag szétválasztják, a sajátságosan különbözőeket pedig gondolatilag egyesítik, hogy ezáltal magában az életfolyamatban létszerű mozgalmasságuknak megfelelően, gondolatilag helyesen juttassák kifejezésre az itt működő kategóriákat. Módszertani szempontból azonban ez nem jelent semmi egyebet, mint hogy minden tudományos megismerésnek a filozófiaira, a filozófiai megismerésnek pedig a tudományosra kell irányulnia, és szakadatlanul át kell menniük egymásba, ha a létet kategoriális tagolódásában, a kategóriákat pedig úgy akarják gondolatilag megragadni, mint a lét belső meghatározásait.

Ha a bennünket pillanatnyilag foglalkoztató folyamathoz ilyen módon közelítenek, akkor motorikus-gyakorlati működésének sajátszerűségében azonnal láthatóvá válik, mint a reprodukciós folyamat mibenlétének meghatározó elve, az okságnak és a teleológiának az a sajátos egysége, amelyet korábbi gondolatmeneteinkben már leszögeztünk. A társadalmi lét mint a lét sajátos formája éppen azáltal alakul ki, hogy egyrészt belső felépítésének valamennyi mozzanata közvetlenül és megszüntethetetlenül valamilyen teleológiai tételezésből fakad, másrészt minden ilymódon végrehajtott tételezés csupán oksági sorokat hozhat mozgásba és semmi olyat, ami magábanvalóan teleologikus (hiszen ez csak mint teleológiai tételezés létezhet, nem pedig mint egy tetszés szerinti lét mozgató mozzanata). Igaz ugyan, hogy ezeket az oksági sorokat, tartalmukban, irányukban stb. többé-kevésbé teleológiai tételezések lendítették mozgásba, reális összfolyamatukat azonban ezek sohasem határozhatják meg tartalmilag kimerítően; így

hát minden teleológiai tételezés megvalósítja valamilyen oksági sor vagy sorok mozgását, és bizonyos fokig meg is határozza ezeket, de ezek a sorok egyúttal csaknem mindig többet vagy kevesebbet tartalmaznak, mint a tételezés eredeti szándéka. Az a szintetikus egység tehát, amely ilymódon mind a társadalmi lét legkülönbözőbb részleges totalitásaiban, mind pedig átfogó totalitásában kialakul, noha a tételezés mozzanatai és az oksági sorok között igen messzeható kölcsönös kapcsolatok vannak, mégis pluralisztikus természetű különbözőségek, sőt olykor ellentétességek szintézise. Mindenesetre a teleologikus és az oksági mozzanatok között nem szabad valamilyen ismeretelméleti szembenállást konstruálni. Egyrészt ugyanis a tételezésektől eltérő oksági folyamatokban maguk a tételezések mégis erősen meghatározó szerepet játszanak, gyakran megvonják a lehetséges eltérések mozgásterének határait stb., másrészt maguk a tételezések sincsenek kiszolgáltatva a tételező szubjektumok önkényének. Ezek a szubjektumok valamiképpen kezdettől fogva szembesítve vannak (végső soron: a pusztulás terhe mellett) azzal a mozgástérrel, amely az összfolyamatban mindenkor működésbe lép. Tehát mindenütt érvényesül egy bizonyos tendenciális egység, anélkül hogy (a régi materializmus, vagy a hegeli logika logikai konzekvenciáinak értelmében) valamilyen abszolút egységet kölcsönözhetne a folyamatnak. Marx egyértelműen tagadja az ilyen abszolutizált egységet is: „A társadalmat egyetlen szubjektumnak tekinteni azonfelül annyi, mint helytelenül tekinteni; spekulatív módon."[147] Ez természetesen nem zárja ki, ellenkezőleg, magában foglalja a különböző folyamatok és formációk végső, gyakran ellentmondásos egységét, az imént jelzett értelemben, csakhogy ez az egység éppenséggel bonyolult részfolyamatok tendenciális, gyakran súlyos ellentmondásoktól terhes egysége.

A társadalmi mozzanatok, valamint összességük, mint Marx mondja: spekulatív egységének elutasításával szorosan összefügg a folyamatok gondolatilag abszolutizált szükségszerűségének elutasítása is. Hegel, aki jól ismerte a felvilágosodás helyes érveléseit az oksági folyamatokba belemagyarázott álteleológiával szemben, rendszerének logicista felépítésének szellemében azzal kívánja megoldani a kérdést, hogy szerinte az ilyen jellegű folyama-

tok tudatossá válnak. Ennek megfelelően azt mondja: „A szükségszerűség csak annyiban vak, hogy nem értik meg . . ."[148] Engels első megközelítésben helyesnek ítéli ezt a meghatározást. De amikor konkrétan kifejti, kiderül, hogy egészen másként érti, mint maga Hegel. A helyesbítő kifejtés azonban sajnos nem úgy jelenik meg, mint a hegeli elképzelés bírálatának következménye, s ez éppen ezért mindmáig kísért a marxizmus eltorzított formáiban. Engels helyesen ismeri fel, hogy nem csupán a vak szükségszerűség tudatossá válásán múlik a dolog. Ez csak olyan logizáló folyamatszerűség keretein belül válhat fontossá, amely Hegelnél következetes, ámde téves módon az azonos szubjektum-objektum koncepciójára vezet, mint egy szándékában dialektikus végeredmény megkoronázására, amely azonban valójában az összfolyamat – logicista kryptoteleológiává lefokozott – szemlélete. Engels helyesen kapcsolja össze ezt a belátást az elsősorban technikai-gazdasági gyakorlattal. A „vakság" leküzdése „a törvények megismerésében és az ezzel adott lehetőségben" áll, „hogy tervszerűen, meghatározott célok érdekében hatni engedjük őket". Engels nem véletlenül konkretizálja gondolatmenetét a továbbiakban azzal, hogy egyszerűen azonosítja a szabadságot, azaz azt a társadalmilag aktív magatartásmódot, amelyben az ember leküzdi a „vak szükségszerűséget", azzal a „képességgel, hogy tárgyismerettel dönteni tudunk".[149] Ez a szigorúan-szűk értelemben vett termelési folyamat némelyik döntően fontos mozzanatának kiváló jellemzése, de Engels adós marad azzal a válasszal, amelyet a társadalmi totalitásban döntő jelentőségű problémakomplexusra kellene adnia, arra tudniillik, hogyan reagál a termelés bizonyos átalakulásaira azoknak az embereknek a többsége, akik aktivitásaikban nélkülözhetetlenek az adott formáció számára, és hogy mi az, ami lényegileg meghatározza a folyamatban aktív és passzív módon részt vevő emberek (helyes vagy hamis) tudatosságának szerepét az oksági mechanizmusban.

Ezzel eljutottunk a társadalmi lét fejlődésének második, Marx által felfedezett tendenciájához: ahhoz az átváltozáshoz, amelyen az ember, a termelőerők objektíve törvényszerű növekedése révén átmegy. A társadalmi lét kialakulása – nyugodtan állíthatjuk: elsősorban – az ember átváltozása, amennyiben a létmódok

folyamatszerű átalakulása első ízben termel ki szubjektumokat és objektumokat. A szervetlen létben nem fordulhat elő és nem működhet semmi, ami akár csak hasonló lenne a szubjektumhoz – ez olyannyira nyilvánvaló, hogy nem érdemes szót vesztegetni rá. Természetszerűleg következik ebből, hogy a szervetlen természet önmagában nem ismer objektumot sem. Objektum csupán a társadalmi létben tudatosan tételező és e folyamat során szubjektummá váló aktivitás számára létezhet. A szerves természet egyedi, önmagukat közvetlenül reprodukáló organizmusai létszerűen csupán olyan – biológiailag irányított – alkalmazkodási folyamatot hozhatnak létre, amely egyedül az önmagát reprodukáló organizmus és környezete viszonyában érvényesül. Erre aligha találhatunk analógiát a szervetlen természetben. Ontológiailag azonban itt sem beszélhetünk sem szubjektumról, sem pedig objektumról.

Ontológiailag-kategoriálisan csupán a társadalmi lét sajátosságához tartozik, hogy a társadalmi lét területén mindkettő objektummá, a természettel folytatott anyagcsere objektumává válik. A szubjektum–objektum viszony mint a létfejlődés eme fokának egyik középponti kategoriális meghatározása, csak a teleológiai tételezések, valamint gondolati előmunkálataik során alakul ki, amelyek totalitásában létrejön a társadalmi lét is mint a lét önálló és sajátos formája. Történelmileg könnyen érthető tehát, hogy az emberiség fejlődésében a gondolkodás hosszú időn át és rendkívül szívósan úgy jelent meg, mint a léttől független, a létből levezethetetlen képesség és az olyan, az ember fejlődése szempontjából igen fontos gondolati vívmányok, mint például a felismert és tudatosított kategóriák, látszólag függetlenségre tartottak igényt. Éppen az elvontan közvetlenül csak önmagára vonatkozó gondolkodás nem tudja egykönnyen elképzelni, hogy tevékenységének terméke csupán a kategóriák helyes felismerésének tendenciája lehet, és hogy ezek a – csupán létező, de fel nem ismert – kategóriák pontosan meghatározott, konkrét magábanvaló tárgyiassággal rendelkeznek, vagyis meghatározásaik helyessége magábanvaló-létük lehető leghívebb tükrözésében áll.

A társadalmi létmód kibontakozásának történetét vizsgálva nem lepődhetünk meg azon, hogy jóllehet már a legkezdetlegesebb tudatos teleológiai tételezés ugrást jelent a szerves természethez

képest, de még hosszadalmas, egyenlőtlen és ellentmondásos fejlődésre van szükség ahhoz, hogy ez extenzív és intenzív módon egyaránt áthassa a társadalmi létet, és sajátos, eredeti hatásmódjaként a társadalmi lét valóságos formáló tényezőjeként bontakozhasson ki. Ezt a folyamatot ábrázolja Marx valamennyi gazdasági-társadalmi vizsgálatában. Joggal nevezi ezt a természeti korlátok visszaszorítási folyamatának. A „visszaszorítás" kifejezés rendkívüli fontosságú. Hiszen bármilyen élesen különülnek is el a lét különböző fokai egymástól, a társadalmi reprodukció totalitásának minden egyes, többé-kevésbé döntően ható mozzanata mégis megőrizte magában a megelőző létmódok elemeit. Ezeknek a létmódoknak a fejlődése mindenekelőtt abban áll, és Marx ezt ismerte fel helyesen a társadalmi lét vonatkozásában, hogy az illető létnek megfelelő kategóriák fokozatosan fölénybe kerülnek az eredeti, átmenetileg átvett kategóriákkal szemben. Ugyanezt a folyamatot a szerves lét területén is megfigyelhetjük: az organizmus és a környezet kölcsönhatásaiban – az alacsonyabb szinteken – döntő szerepet játszanak a fizikai-kémiai erők közvetlen behatásai; csak az állatvilágban, főként pedig a fejlettebb állatoknál alakulnak ki az organizmusban olyan sajátos-biológiai transzformációs rendszerek, amelyek a környezet fizikai-kémiai behatásait feldolgozzák (látás, hallás, szaglás stb.). A társadalmi lét újszerű feltételei között a természeti korlátok visszaszorítása éppen azt jelenti, hogy meghaladják a környezethez való passzív alkalmazkodásnak azt a formáját, amelynek biológiai előfeltételeit a kialakulófélben levő ember magával hozta, mint magasabbrendű állat, meghatározott létből. Marx helyes megfontolásból alkalmazza a „visszaszorítás" terminusát. A két folyamat ugyanis éppen abban különbözik egymástól, hogy míg az állatvilág gyökeresen új átváltozási formákat hív életre (légrezgés és zörej, hang stb.), addig az emberek világában „pusztán" arról van szó, hogy a reprodukciós folyamatnak ezek a szervei a környezettel való kölcsönhatásban nem tűnhetnek el mint az embernek (mint élőlénynek) biológiai mozzanatai, de fokozódó mértékben társadalmasulnak. Marx azt mondja: „tehát az emberi lényeg tárgyiasulása kell mind elméleti, mind gyakorlati tekintetben ahhoz, hogy az ember *érzékét emberivé* tegye, mind pedig ahhoz, hogy megteremtse

az emberi és természeti lényeg egész gazdagsága számára megfelelő *emberi érzéket.*"[150] Ez az átváltozási folyamat ott éri el tetőpontját, ahol a levegőnek azokból a rezgéseiből, amelyek már az állatoknál hangokká váltak, kialakul mondjuk a zene vagy a zeneértés; de a folyamat eredményei megnyilvánulnak az olyan legelemibb biológiai szükségletekben is, amilyen a táplálkozás, a szexualitás stb.

Korábbi összefüggésekben jellemeztük már ennek a folyamatnek több fontos mozzanatát. Ezért itt csupán arról lehet szó, hogy elvileg összefoglaljuk leglényegesebb mozzanatait. A lényeges az, hogy az aktív alkalmazkodásra irányuló emberi gyakorlat a maga szubjektumaiban spontán módon olyan átalakulásokat idéz elő, amelyekben az emberek arra kényszerülnek, hogy – aktivitásaik szükségszerű előfeltételeinek az alapján – tartalmilag és formálisan egyaránt megváltoztassák magatartásmódjukat. Ez az átváltozási folyamat nemcsak arra vonatkozik, hogy az aktivitások tökéletesen új fajtái jönnek létre, amelyek olykor szükségképpen megnyilvánulnak az emberi test biológiai változásaiban.[151] Problémánk szempontjából ennél is fontosabbak a szellemi-erkölcsi változások. Nem szabad ugyanis megfeledkezni arról, hogy a termelési folyamatban a változások rendszerint csak akkor válhatnak hatékonnyá, ha valamilyen módon megváltoztatják a termelésben részt vevő emberek ezzel tényszerűen összefüggő beállítottságát. A manufaktúraszerű munkamegosztás semmi esetre sem pusztán objektív természete szerint különbözik a kézműves, vagy a gépi munkamegosztástól (hogy egyúttal röviden utaljunk a szembenálló pólusokra is). Minden egyes forma parancsolóan megköveteli (a pusztulás terhe mellett), hogy a résztvevők eltérő módon viszonyuljanak mindenkor érvényesülő aktivitásukhoz, vagyis hogy bizonyos mértékig megváltozzék az egyes ember is – egyremegy, mennyiben tudatosul ez az átalakulás, és mennyiben hat a résztvevők életének egyéb megnyilvánulásaira stb. És bár éppen ezen a területen – oksági és sohasem teleológiai természete miatt – rendkívül éles formában jelenik meg a fejlődés egyenlőtlensége, a fejlődés egészének általános iránya, az érintett embertömegek szemszögéből nézve, mégis emberi: mindinkább háttérbe szorítja az emberi aktivitásoknak azokat a módozatait,

amelyek a biológiai létből erednek, rájuk kényszerít egy mind határozottabban társadalmi jellegű magatartást, egyre kifejezettebben differenciálja e magatartások megvalósulási formáit, így hát az ember ennek az egyetemes folyamatnak a során nemcsak mindinkább társadalmasodik – belsőleg is –, hanem egyúttal a puszta egyediségtől az egyéniségig vezetőt utat is fokról fokra bejárja.[152]

A természeti korlátok visszaszorítását Marx lényegében éppolyan tisztán tudományos módon tárgyalja, mint a munka termelőerejének növekedését, vagyis a lehető legnagyobb tudományos egzaktsággal kutatja és jellemzi a fejlődés tényleges múltbeli folyamatait mint post festum megismerhető, reális folyamatokat. Egyúttal azonban ezek a fejtegetések, úgy is mint az összfolyamat részei, de megalapozottságuk, lényegi fejlődési irányaik és eredményeik szerint is, világosan kiolvasható filozófiai válaszokat adnak a világkép totalitásának ősrégi kérdéseire, amelyeket pedig a tudományosan rögzíthető tényszerűségektől független, sőt ezekkel ellentétes tételeknek szoktak tekinteni. Nemcsak a filozófiai idealizmus konstrukcióira gondolunk itt, hanem azokra az elvonatkoztatóan felfuvalkodott nézetekre is, amelyek materialistának hitt alapokon nyugszanak. Az ember kifejlődése az állatvilágból legelsősorban is ténykérdés, melynek pontos adatai a jövőben reménhetőleg meggyőzőbb módon cáfolják majd az üres konstrukciókat, mint ez eddig lehetséges volt. Igaz: a lét két szférájának alapvető ellentétei, ha konkrétan vizsgálják ezeket és nem maradnak üreselvont gondolati képződmények, sok kérdésben már ma is világosan elválnak. Gondoljunk például arra, hogy a gyermek a kölyökállatokhoz képest mennyivel hosszabb ideig képtelen az önállóságra. Senki sem vonhatja kétségbe, hogy ebben döntő szerepet játszik a nagyobbfokú ingerlékenység mint megalapozó lehetőség, és az, hogy a reprodukciós követelmények az embert a tanulás és alkalmazkodás bonyolultabb feladatai elé állítják.

A harmadik fejlődési irány, amelyet Marx felrajzol, önmagában még inkább közismert és elismert: a kezdetben még egészen kis embercsoportok szükségszerű integrációs folyamata nagyobb csoportokba, nemzetekbe, birodalmakba, egészen addig, amíg először meg nem jelennek az emberiség tényleges társadalmi egysé-

gének megvalósítására irányuló tendenciák, melyeknek legelső csírái a világpiac formájában és ennek társadalmi, valamint politikai következményeiben mutatkoznak meg. Ennek a megállapításnak a tudományos megalapozottságát általánosan elismerik, olyannyira, hogy nem érdemes rá külön szót vesztegetni. Filozófiai szempontból azért tölt be fontos helyet a marxi tanításon belül, mert kapcsolatban áll a társadalmi lét nembeliségének sajátos jelentőségével. A szerves természet néma nembelisége egyáltalában nem ismer ilyen összefüggéseket: kialakulhat ugyan, mondjuk egyfajta sajátságos nembeliségének alapján, kisebb vagy nagyobb csoportok időleges összetartása, de a nembelileg összetartozó organizmusok tényleges egyesítésére irányuló, reális szükséglet egyáltalában nem létezik. De pontosan ez az, ami elsősorban jellemző az ember nembeliségére. Az állati nembeliségben semmiféle szerepet nem játszik, hogy valamilyen reálisan egységes faj egyedei tényszerűen egyesülnek. A faj magábanvaló-léte ettől teljesen független. A némaságnak a társadalmi létben bekövetkező megszűnésével viszont a nem tényleges, az életben megvalósított, valóságos egységének ténye a fejlődés – végső soron – feltartóztathatatlan és reális tendenciájává válik. E tendencia alapvető jelentőségét nem változtatja meg az, hogy igen hosszú időt vett igénybe, amíg láthatóvá, elgondolhatóvá és elgondolttá vált, sem pedig az, hogy megjelenési formái többnyire az ellentétességek kiéleződéseiként nyilvánultak meg stb.; éppen mert reális tendencia, kauzálisan, vagyis egyenlőtlenül, ellentmondásosan, ellentéteket termelve stb. érvényesül, akárcsak az ember társadalmiasodási folyamatának többi fontos iránya.

Ezek a tendenciák tehát a társadalmi létben is rendkívül ellentmondásos módon jelennek meg, különösen, ha számításba vesszük valóságos realitásukat. Mindenekelőtt nem tagadható, hogy a gazdasági fejlődés fő iránya egyre kiterjedtebb és intenzívebb gazdasági egységek megteremtése felé halad (beleértve a hozzájuk tartozó felépítményt is). A fejlődésnek ezek a már viszonylag korán jelentkező tendenciái természetszerűleg a legtársadalmibb termelési rendszerben, a kapitalizmusban csúcsosodnak ki. Ennek a formációnak sikerült, mégha belsőleg sokszor igen problematikus formákban is, olyan társadalmi egységeket életre keltenie, mint

például a nemzetek, melyeknek integrációs hatásai gyakran az egész társadalmi életet áthatják, és ezen belül még magukra a gazdasági folyamatokra is rá tudják kényszeríteni saját természetüket. De a tőkés gazdaság fejlődése nem korlátozható erre; túllép a magateremtette nemzeti határokon, és már le is rakta a világpiac objektív alapjait. Az ennek megfelelő ideológiák is kialakultak már, mintha a tényleges integrációs folyamatok túllépték volna már a nemzeti korlátokat, mintha az emberiség belátható perspektívája már most azt mutatná, hogy magasabbrendű, átfogóbb integrációs formáknak aktuális megvalósítása előtt állunk. De ez az ideológia legalábbis eddig, elsietettnek bizonyult. A világpiac gazdasági integrációja mindeddig nem tudta kialakítani a társadalom saját, magasabbrendű integrációjának formáit. A kapitalizmus nemzeti formái továbbra is fennmaradhattak, minden olyan problematika ellenére, amelyet a világpiac gazdasági hatásai hívtak életre. Amennyiben pedig a régi kolonializmus, a második világháború következtében, politikailag-társadalmilag összeomlott, helyét egyelőre a neokolonializmus foglalta el, amely fő vonalában immár nem nyíltan, hanem álszent ideológiák leple alatt érvényesül. De még azok az ellenerők sem tudtak mindeddig céltudatosan szervezett módon kibontakozni, amelyeket ez a fejlődés igen gyorsan kitermelt. Ennek elsődlegesen az az oka, hogy a kolonializmus lerázására törekvő, gazdaságilag visszamaradott népek mindeddig nem tudták tudományos (marxista) módon elemezni saját gazdasági fejlődésüket, amelynek nemcsak a Marx által „klasszikusnak" felfogott európai fejlődéshez nincs köze, de sokszor az ázsiai termelési módhoz viszonyítva is egészen eltérő vonásokat mutat, és ezért – helyes felismerések híján – nem tudhattak rálépni a fejlődés olyan útjaira, amelyek tárgyilag megfelelnének sajátos viszonyaiknak.

Maga Marx az ehhez kapcsolódó kölcsönös kapcsolatokat egy korábbi szakasz vonatkozásában vizsgálta elméletileg. Elsőnek arra a folyamatra mutat rá, melynek során a leigázott népre rákényszerítik a hódítók termelési módját. Ebből alakult ki a kolonializmusnak az a fajtája, amelyet az önállóságra törekvő népek most próbálnak lerázni, a régi és új hódítók pedig, ideológiailag – persze csak felszínesen – megváltozott módon, gazdasági lényege

szerint azonban a régi formájában fenn akarnak tartani; másodszor rámutat arra a változatra, amelyben a régi gazdaságot érintetlenül hagyják, és csupán adóra szorítkoznak. Ennek ma már nincs közvetlen időszerűsége. A harmadik a két rendszer kölcsönhatása, amelyből kialakulhat valami új képződmény. Ez jellemezte a germán törzsek gazdaságának összetalálkozását a római birodalom rabszolgatársadalmának gazdasági zsákutcájával. Marx helyesen mondta, hogy ebből valami új született, nevezetesen az európai feudalizmus. Ez azonban a jelennel még analógiákra sem nyújt lehetőséget, legfeljebb a rendkívül elvont hasonlóság szintjén.[153] A mélyen hazug neokolonializmusból csupán az mutathat kiutat, ha közelednek a magas szinten társadalmasult társadalmak fejlett gazdasági-társadalmi formáihoz. A jelenlegi szocialista hatalmak e nagy kérdés megoldására sem elméletileg, sem gyakorlatilag nem mozgósíthatják a marxizmus tanításait: a sztálini fejlődés idején olyannyira feledésbe merültek a marxizmus valódi elvei, hogy az esetleges pillanatnyi-taktikai támogatásokon kívül ma semmiféle útmutatással nem szolgálhatnak ebben a kérdéskomplexusban. Persze bizonyos körülmények között ezek is hasznosak lehetnek (így például Vietnam támogatása fegyverekkel), de mindaddig, amíg megmaradnak olyannak, amilyenek, semmiképp sem mutathatják meg a jövő perspektíváit és útjait.[154]

A mai társadalmak, hódítók és leigázottak egyaránt, mint a történelemben már oly sokszor, most is olyan problémakomplexus előtt állanak, amelyet a rendelkezésükre álló szellemi eszközökkel megközelítőleg sem tudnak megoldani. Az utóbbi évtizedekben csak egyetlen téren mutatkozott haladás, ez mindenesetre igen jelentős, az ugyanis, hogy egyre nyilvánvalóbbá válik a neokolonializmust kitermelő manipulációs kapitalizmus mindinkább mélyülő válsága. Most sem lehet feladatunk, hogy rátérjünk ezeknek a mozgalmaknak a feladataira, módszereire, kilátásaira stb. Csak az világos, hogy a jelenlegi feltételek között mind a lázadó gyakorlat helyes elméleti alapjának tudatosulása, mind pedig – ezzel szorosan összefüggő – tömegessé válása hosszú időt, előrelátható néhány évtizedet is igénybe vehet. A helyzetet végül is az nehezíti meg leginkább, hogy az időszerű realitásokban igen ritkán érzékelik mint olyat azt az emberiség szempontjából pozitív

és fontos feladatot, hogy a konkrét életbe kell átültetni azt az egyetemes, mindent átfogó nembeliséget, melynek anyagi alapját a jelenkori kapitalizmus gazdasága a világpiac formájában megteremtett anélkül, hogy az tudatában vagy akár szándékában állt volna. Az értékmentesen oksági, tisztán gazdasági fejlődés, ahogyan eddig is csupa elidegenedett formákat hozott létre, ezt az integrációt is csak úgy termelhette ki, mint az erőszak közvetlen alkalmazásának rendszerét a kizsákmányolás és az elnyomás céljából. Ezeket a közvetlenségeket az elnyomás és kizsákmányolás uralkodó tendenciái olyan ideológiával látták el, amely a mai manipulációs kapitalizmusban terméke és egyszersmind termelője is ennek a helyzetnek. Ha az ellenállás, az emberiség egyetemes nembeliségére való törekvés valóban hatékonnyá akar válni, fel kell robbantania ezt a közvetlenséget, hogy a probléma objektív lényegéhez férkőzhessen, és ne kényszerüljön a durva kizsákmányolásnak valamilyen formálisan kifinomultabb formával való – pusztán taktikai – felcserélésére. Minden társadalmi fejlődés uralkodó oksági természete ebben az esetben is kitermeli a maga szükségképpen elidegenedett formáit, miközben persze egyúttal kinyilvánítja – ez társadalmi egyetemességével függ össze – mindazt a komplexust, amely társadalmilag-objektíve megalapozza, mind pedig az ember nembeliségéhez fűződő kapcsolatát.

Elvonatkoztató „ökonomizmus" volna, ha a világpiac kialakulásában csupán gazdasági problémakomplexust látnánk, noha konkrét megoldásai csak gazdaságilag tehetnek szert létszerű megalapozottságra. De ne feledjük el, hogy a társadalmi lét sajátszerűségét megalapozó nagy folyamatok, egyrészt azok a tendenciák, amelyek (ellentétben a pusztán biológiai reprodukcióval) a munka belső dialektikájából alakulnak ki spontán módon, és amelyek extenzív és intenzív kiterjedésre és tökéletesedésre irányulnak, végső soron ugyanannak a folyamatnak a mozzanatai, amely a néma nembeliség leküzdésében működik. Ez hozza létre, mint a pusztán biológiai reprodukció fejlődési tényezője, a legkülönbözőbb fajokat; e fajok létezése azonban véget ér tényszerű magábanvaló-létükkel. Mihelyt azonban megkezdődik e némaság leküzdése, ahogyan ez a társadalmi létben kezdettől fogva objektíve történik, ez a létezés csupán a nembeliség magáértvaló lété-

ben teljesedhet ki: de egy ilyenfajta magáértvalóan létező nembeliség csak akkor küzdheti le, és tudhatja maga mögött valóságosan a korábbi, pusztán szerves szint némaságát, ha a nem valamennyi példánya képessé válik arra, úgy is, mint individuális nembeli lény, hogy a saját reális életmódjában is megvalósítsa ezt a nembeliséget. A fejlődés reálisan megkettőzött tendenciája tehát, hogy a reprodukciós folyamat spontán továbbfejlődése, alapjával: az extenzív kizsákmányolással és a munka intenzív tökéletesedésével egyetemben egyúttal kialakítja az emberiségnek nembelileg tudatos egységekbe való tömörítése felé vezető irányt. Ezek az egységek a törzstől a nemzeten keresztül az emberiségig, szintén állandóan növekednek és egyre intenzívebbé válnak, és ennek az az oka, hogy az emberek aktivitásai mindig csak válaszok az élet olyan kérdéseire, amelyeket a termelőerők fejlődése, ennek az emberi életre gyakorolt közvetlen vagy közvetett hatásai tettek fel. Bármennyire bonyolultak legyenek is tehát ezek a kölcsönhatások ezen a csupán végső soron egységes, reális megjelenési formáiban mélyen megosztott, ellentéteket megvalósító folyamaton belül, maga a végső egység mégis valóságos és ezért hatékony része a társadalmi létnek. A világpiac gazdasági kialakulása csak ilyen módon nyithatja meg a létszerű lehetőséget az emberi nem társadalmilag egyesült, vagyis minden némaságot leküzdő nembelisége előtt. Álljon itt is Marx megállapítása: „Ezért az emberiség mindig csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyeket meg is tud oldani, mert ha pontosabban megvizsgáljuk, mindig azt látjuk, hogy a feladat maga is csak ott merül fel, ahol megoldásának anyagi feltételei már megvannak, vagy legalábbis létrejövőfélben vannak."[155]

Marxnak ez a megállapítása döntő jelentőségű az emberi nem társadalmi gyakorlata szempontjából. Igazságát azonban, következésképpen gyakorlati eredményességét is csak akkor őrzi meg, ha szigorúan eltávolítanak belőle minden teleologikus vagy kryptoteleologikus elemet. Ez annyit jelent, hogy bár a gazdasági fejlődés objektív menetében életre hívja, sőt messzemenően meg is határozza az emberi reakciók tartalmának és formájának alapjait, de ezek az emberi kérdések, és az ezeket átfogó társadalmi válaszok sem rendelkeznek valamilyen „érték-megvalósító" teleológiai egy-

másutániasággal. Mint tudjuk, a munka lényege az, hogy tételező alternatív döntéseken alapul. Marx azonban nem elégszik meg azzal, hogy megállapítja a munkafolyamat döntéseinek alternatív jellegét, mégha ezt a legtágabb értelemben fogja is fel. Világosan látja: ebből az következik, hogy minden egyes társadalmi történésnek bizonyos alternatív jellege van, persze nem elvont-logikai értelemben, mint alternatíva egy légüres (létszerűen meghatározás nélküli) térben, hanem konkrétan, ahogyan a gazdasági fejlődés mint a konkrét lehetőségek köre meghatározza. Marx szerint ez, mint erről már a *Kommunista Kiáltvány* legelső fejtegetései tanúskodnak, a társadalmi lét egyetemes létmódjának terméke. Ahhoz az alapvetően fontos megállapításhoz, miszerint a társadalmak története osztályharcok története, nem mulasztja el hozzátenni, mint közelebbi, konkretizáló meghatározást, hogy ez a történelem mint egész alternatív jellegű: olyan harc, „amely mindenkor az egész társadalom forradalmi átalakulásával vagy a harcban álló osztályok közös pusztulásával végződött"[156].

Ez persze nem szorítkozhat kizárólag az osztályharcok (tehát: a legfontosabb társadalmi döntések) kimenetelére: értelmetlen, valótlan lenne, ha nem működne valamennyi mozzanatában is. Amikor tehát most közelebbről szemügyre vesszük az előttünk álló alternatívát: az emberi nembeliségnek mint az emberiség meghatározott léte reális magáértvaló létének megvalósítását, akkor látnunk kell, hogy a gazdaság létrehozza ugyan az emberi nem egyre fokozottabb, extenzív és intenzív integrációját, amennyiben olyan szituációkat teremt, melyeknek gyakorlati megoldása erősíti az ilyen irányú tendenciákat, ez a fejlődés azonban fő irányvonalát tekintve mégis olyan emberi tendenciákat erősít és tesz uralkodóvá, amelyek ettől a fejlődéstől elvonatkoztatva éppenséggel ellentétes erőkként jelenhetnek meg. Korábbi összefüggésekben már megpróbáltuk bemutatni, miként jelenti az emberi nem története, azaz a nembeliség némaságának folyamatos megszüntetése egyúttal az elidegenedések történetét is, amelyben az egyes formák mindeddig csak úgy veszítették érvényüket, hogy az elidegenedés más formái léptek a helyükbe. Az emberi nembeliség általános álláspontjáról persze az elidegenedés minden formáját negatívan kell értékelni. Ha azonban egyúttal leszögezzük azt is, hogy a pusz-

tán szerves lét az elidegenedést mint létmódot még egyáltalában nem ismeri, akkor láthatjuk, miért nem lehet a lét magasabb formája felé vezető fejlődést sohasem magasabbrendű (mondjuk erkölcsi) kategóriák uralkodóvá válásának felfogni. Kifejezi a létnek ezt a reális (nem teleologikus és nem is kryptoteleologikus) fejlődését azoknak a „válaszoknak" a létezése is, amelyekből a morálisan elvetendő dolgok szoktak kialakulni. Azoknak a felvilágosítóknak a társadalomkritikája, akik ilyen esetekben az efféle immoralitást nem ismerő „természetet" állították szembe az erkölcsileg tudatos társadalommal, részleteiben sokszor nagyon helyesen bírálta a társadalmat; a fejlődés valódi létproblémáját azonban figyelmen kívül hagyta. Más összefüggésben mi magunk is utaltunk például arra, hogy az „állati kegyetlenség" kifejezése elméletileg üres frázis, mert a kegyetlenség egyedül társadalmilag alakulhat ki. Ugyanígy rá kell mutatnunk arra is, hogy az elnyomás és a kizsákmányolás, amely manapság meggátolja minden – végső soron – egyetemes emberi nembeliség gyakorlati megvalósulását, szintén nem egykori állati létünk maradványai, hanem ellenkezőleg, továbbfejlődésének gyümölcsei, kialakulásuk pedig a maga idején még objektív haladást is jelenthetett (rabszolgaság a kannibalizmus helyett).

Amikor tehát a jelenlegi helyzetben – anélkül, hogy megoldására akár csak a legáltalánosabb konkrét intézkedéseket is javasolhatnánk – a társadalmilag helyes cselekvés gazdasági megalapozásának szükségszerűségéről mint bármilyen helyes gyakorlat elengedhetetlen előfeltételéről beszélünk, akkor mindenekelőtt szigorúan gazdasági összefüggéseire, valamint a helyes reakciók – ebből következő – közvetítéseire gondolunk. Ebben a követelményben szintén megnyilvánul a társadalmi fejlődés haladása: mindaddig, amíg nem jött létre a társadalom túlnyomóan tiszta társadalmisága, még az új formációkat megalapozó változások is megvalósulhattak, anélkül hogy elméletileg tisztában lettek volna saját mozgásukkal. Ez jellemezte az átmenetet a rabszolgaságból a feudalizmusba; még a kapitalizmus kialakulása is átmeneti jellegű ebből a szempontból. Igaz ugyan, hogy világra segítette a közgazdaságtant mint tudományt, de csak miután a tőkés termelés már létezett, és spontán módon egyeduralomra tört. Csak a mar-

xizmusban jött létre annak elméleti alapja, hogy kiiktassák a kizsákmányolást a munkából és a társadalmi újratermelésből, s ezáltal a marxizmus a társadalom reális átalakításának útmutatójává vált. Ezeken a kérdéskomplexusokon belül a marxizmus jelenkori reneszánszának egyik legfontosabb feladata, amelyet maga Marx még nem dolgozhatott fel, hogy feltárja a hatékony gyakorlat konkrét és igaz történetiségre épülő elméleti alapjait.

Ez sohasem jelenti valamilyen tiszta „ökonomizmus" követelményét. Mióta a társadalomban elkezdődött a fent említett integrációs folyamat, újra és újra felbukkantak olyan ideológiai áramlatok, amelyek az emberek emberiséggé válásának folyamatát társadalmisága reális problémájának fogták fel. A dolog lényegén semmit sem változtat, hogy ezek az áramlatok a legkülönbözőbb formákat öltötték (Homérosznál például a vendégszeretet, melynek parancsai magasabb szintűek, mint az időleges barátságoké). Azok a vélemények, amelyek már a rabszolgaság idején – végső soron – egyenlő embereknek tekintették az „instrumentum vocalé"-t, csupán a saját rabszolgáikkal való bánásmódban járhattak ugyan gyakorlati következményekkel, történelmi-gyakorlati jelentőségük mégsem tagadható. Ilyen előzmények nélkül aligha alakulhatott volna ki az a ma – formálisan – elfogadott nézet, miszerint az emberek mint emberek egyenlőek, és e nézet általános elterjedése, noha a gyakorlat fontos részei (faji egyenlőtlenség) élesen ellentmondanak neki, bizonyos mértékig mégiscsak előkészíti a valóságos integrációt, gyengíti a még széles körben meglevő ellenállást a társadalmi fejlődésnek azzal a tényével szemben, hogy a gazdaságilag egyesült társadalmi világban az emberek egyenlősége alkotja az itt kialakuló, magáértvalóan létező nembeliség alapját. A helyes választ erre a kérdéskomplexusra csupán a marxizmus reneszánsza adhatja meg, melynek tartalma végső soron egyedül a szocializmus, mint a gazdasági integráció, valamint a valódi, noha csak fokozatosan, nehezen, egyenlőtlenül, de immár mégiscsak megvalósítható nembeliség elméleti-gyakorlati egysége. A szocializmus elméletében végrehajtott sztálini fordulat súlyos akadálya annak, hogy megvalósuljon ez az irányzat, márpedig megoldásra egyedül ez vezethet. Hiszen a taktika elsődlegessége, a gyakorlatban, amit Sztálin vezetett be, egyes esetekben elősegíthet

ugyan olyan döntéseket, amelyek válságkorszakokban ösztönzően hatnak a fejlődésre (Vietnam), de többnyire szükségképpen mégis tisztán önkényes és az általános út szempontjából igen problematikus megoldásokat szül (Nigéria támogatása Biafrával szemben). Itt is ki kell tehát mondani a Marxhoz való reális visszatérés követelményét, mely gyökeres szakítást jelent a sztálinizmus bürokratikus, antidemokratikus hagyományaival.

*

Eddigi megjegyzéseinkben többé-kevésbé behatóan érintettük a kategóriák marxi felfogásának néhány elvi kérdését a legkülönbözőbb konkrét összefüggések kapcsán. Most tehát az a feladat, hogy legalább legáltalánosabb vonásaiban kifejtsük azokat az elveket, amelyek ezen a területen hatnak. Ha most ebben az értelemben továbblépünk a tulajdonképpeni kategóriaproblémához, akkor mindjárt bevezetésképpen meg kell állapítanunk, hogy Marx részletesen mindenekelőtt a társadalmi lét vonatkozásában fejtette ki ezeket. Számára mégis mindig magától értetődő volt, hogy a társadalmi lét ontológiája egyrészt csak úgy képzelhető el, hogy egyidejűleg figyelembe veszik az egyéb létmódok sajátosságát, azokat az összefüggéseket és különbségeket, amelyek egybekapcsolják, illetve elválasztják őket egymástól, másrészt pedig, hogy valódi objektivitásukban, a tudattól független létükben, valamint azokban a gondolati eljárásokban, amelyekben a tudat a kategóriák megragadására törekszik, fel kell tárni és konkretizálni kell a kategóriák létjellege közötti összefüggést és ellentétet, ha a két komplexust gondolatilag valóban meg akarjuk érteni.

Az eddigi fejtegetésekből kiderült, hogy Marxtól semmi sem állhatott távolabb, mint hogy a kategóriák problematikájának lényegét és összefüggését valamilyen – tetszés szerinti – absztrakt elvből vezesse le. Ellenkezőleg, a módszer kiindulópontját és megvalósítását kizárólag a létszerűségükben felfogott magábanvalóan létező tárgyak és folyamatok különböző, természetesen létszerűen összefüggő, de elsődlegesen nem logikailag egymásból következő reális mibenlétéből, valamint azokból a társadalmi-történelmi szükségletekből lehet kiolvasni és megérteni, amelyek – ahhoz, hogy az emberi gyakorlat számára reális bázist teremthessenek –

e tárgyak és folyamatok mindenkori megjelenési módjaira, formáira stb. irányulnak. Az ismeretelméletben és a logikában olyannyira fontossá vált elvont felosztási elvek, mint konkrét-absztrakt, egyszerű-bonyolult, kiindulópont-végkövetkeztetés stb., itt csupán annyiban játszhatnak szerepet, amennyiben megnyilatkoznak bennük magának a dolognak a reális (történeti) létmeghatározásai, és nem maradnak a gondolat puszta meghatározásai, melyeknek egyedüli célja, hogy a jelenségeket beillesszék valamilyen – többnyire eleve lefektetett – gondolatrendszerbe. Rendkívül jellemző ezzel kapcsolatban Marx meghatározása a konkrét fogalmáról: „A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleség egysége. A gondolkodásban ezért mint az összefoglalás folyamata, mint eredmény jelenik meg, és nem mint kiindulópont, noha ez a valódi kiindulópont, és ezért egyben a szemlélet és a képzet kiindulópontja is."[157] Ebben a meghatározásban mindenekelőtt az a figyelemreméltó, hogy Marx az adott világot (akár a természetet, akár a társadalmat) kezdettől fogva folyamatok reális szintézisének tekinti, nem pedig olyan „közvetlenségnek", amelynek meghatározásait előbb gondolatilag kell megalkotni. Ebből látszik, milyen komolyan gondolta a fiatal Marx, hogy a tárgyiasság (végső soron: reális konkrétság) egyenesen a lét szinonimája. A tárgyiasság nem olyan meghatározás tehát (és nem is olyan meghatározások komplexusa), amelyet valamiképpen, akár létszerűen, akár a megismerő tudat révén hozzáillesztettek a léthez, amelyet formál, hanem szigorúan fel kell ismerni: minden lét, amennyiben lét, tárgyias is. Csupán látszat tehát, hogy a konkrét a gondolkodásban az összefoglalás folyamatának mutatkozik, olyan látszat azonban, amely – mint ezt Marx a közvetlenül rákövetkező fejtegetésekben kimutatja – például éppen Hegelt is rabul ejtette. A konkrét tehát létszerűen és éppen ezért a létszerű vizsgálat számára épphogy nem eredmény, hanem kiindulópont. Ebből az ontológiailag döntő jelentőségű megállapításból azonban mégsem lehet egyszerűen mechanikusan következtetni a tudományos megismerés folyamatára. Ellenkezőleg. Marx ugyanebben a fejtegetésben a közgazdaságtannak mint tudománynak a fejlődésén mutatja ki, hogy a konkrét kiindulópont egyszerű, közvetlen felbontása elvonatkoztató részmeghatározá-

sokra legjobb esetben is csak a megismerés előmunkálata lehet, és nem maga a helyes megismerés. Hiszen ezek az elvonatkoztatások önmagukban, konkrét meghatározottság nélkül, üresek, semmitmondóak; az osztály üres szó például ama konkrét elemek nélkül, amelyekre épül. Miután a gondolkodás elemző-elvonatkoztató kísérleteket tett a megismerésre, ismét a kiindulópont felé kell fordulnia, és miközben – mint Marx mondja – ismét megindul az utazás visszafelé, el kell jutnia az eredeti, közvetlenül észlelt totalitáshoz, „ezúttal azonban nem mint egy egésznek kaotikus elképzeléséhez, hanem mint sok meghatározás és vonatkozás gazdag totalitásához".[158] Marx a közgazdaságtan történetére vonatkozóan megállapítja, hogy ez kezdetben az első utat járta be, hogy azután a fogalmi apparátus megteremtését követően kialakítsa a „tudományosan-helyes módszert". A megismerés módszerét tehát objektumának tárgyi (létszerű, kategoriális) mibenléte határozza meg. Ez azonban semmi esetre sem jelenti azt, hogy módszere és menete a tárgyian konkrét jelenségek folyamatszerűen előrehaladó létének vetülete, vagy egyszerű utánzása lehetne, vagy szükségképpen annak kellene lennie. A tudományos és filozófiai megismerésnek is a mindenkor objektummá vált létező jelenségek konkrét tárgyiasságából kell kiindulnia, és léte természetének feltárásába kell torkollnia. Éppen ezért ez a folyamat sohasem utánozhatja egyszerűen a lét folyamatait, és sohasem lehet azonos velük. De a megismerés útjának önállóságával kapcsolatban éppen a fenti módszertani követelményből az következik, hogy a felhasznált „módszereknek" és a leszűrt meghatározásoknak nincs önmagukra épülő megismerési értékük, és még kevésbé szerepelhetnének úgy, mint magának a lét jellegének a „modelljei", ahogyan ez az ismeretelmélet egyeduralmából következni szokott. Ellenkezőleg. Egy megismerési mód helyességének vagy tévességének csak az lehet a mércéje, hogy milyen fokon közelíti meg a megvizsgálandó tárgyiasság létszerű természetét.

A létnek ez a mindenkori konkrét tárgyiasságában megmutatkozó feltétlen elsődlegessége általánosított formában, tehát mint kategóriát, meghatározza megismerési módját is. Marx az említett helyen erről is félreérthetetlen világossággal beszél. Mindenekelőtt leszögezi, hogy például a termelés mindig csak a társadalmi fejlő-

dés meghatározott fokán válhat létezővé mint társadalmilag meghatározott emberek termelése. Értelmes-e tehát – így teszi fel Marx a kérdést – az „általában vett termelés" immár kategoriális jelleget hordozó elnevezése? Marx annyiban válaszol a kérdésre igennel, hogy bár ez a kifejezés elvonatkoztatást tartalmaz, de „értelmes elvonatkoztatást", amennyiben valóban azt „emeli ki, és azt rögzíti, ami közös", vagyis a termelés folyamatszerű létén belül létszerűen tartós elvre irányul. Marx ontológiájában rendkívül fontos a létszerű általánosságnak, vagyis annak az elismerése, hogy a változások irreverzibilis folyamatában vannak folyamatosan megőrződő fontos mozzanatok. Marx ezzel túllép a hérakleitoszi értelemben vett absztrakt „minden folyik" dinamikáján, és rámutat arra, hogy az új ontológia a lét irreverzibilis folyamatában két ellentmondásos és egyenlőtlen mozzanat együtthatására redukálhatja és szükségképpen redukálja is Hérakleitosz és az eleaiak ősrégi elvi ellentétét, amelyet sem ismeretelméletileg, sem logikailag nem lehet megoldani. Marx tehát csupán következetesen jár el, amikor közvetlenül ennek az „értelmes elvonatkoztatásnak" a megállapítása után következőképpen konkretizálja ezt: „Mindemellett ez az *általános,* vagyis az összehasonlítás által különválasztott közös maga is sokszorosan tagolt, különböző meghatározásokba széjjelváló. Ebből némely dolog valamennyi korszaké; más dolog egynéhányé közösen. Bizonyos meghatározások közösek a legmodernebb korszakban és a legrégibben. Nélkülük nem gondolható el termelés; ámde, ha a legfejlettebb nyelveknek vannak is a legfejletlenebbekkel közös törvényei és meghatározásai, éppen az eltérés ettől az általánostól és közöstől az, ami a fejlődésüket teszi; éppen hogy külön kell választani azokat a meghatározásokat, amelyek az általában vett termelésre vonatkoznak, nehogy az egység mellett – amely már abból is folyik, hogy a szubjektum, az emberiség és az objektum, a természet ugyanaz – a lényeges különbségről megfeledkezzünk."[159] Csak így mutatható fel konkrétan a mozzanatok tartóssága, folytonos újratermelődése mint fontos mozzanat, amely azonban pusztán csak mozzanat magában a lét irreverzibilis-folyamatszerű előrehaladásában.

Hasonló dinamikus struktúráról tanúskodnak az ilyen kategória-viszonyok, hasonlóképpen kölcsönösen áthatják egymást az elvi

önállóságnak és a konkrét együttműködés során megnyilatkozó sokoldalú függőségnek dialektikájában akkor is, ha nem pusztán a folyamatok egymásra és egymásból következése alapján, hanem bizonyos mértékig mint az összfolyamat keresztmetszetét vesszük szemügyre őket. Marx ugyanebben a fejezetben részletesen tárgyalta ezt a jelenséget a termelés kategoriális mozzanatainak szempontjából (szűkebb értelemben vett termelés, fogyasztás, elosztás stb.). Meghatározásokban gazdag konkrét fejtegetéseiből most csupán néhány mozzanatot emelhetünk ki, mégpedig azokat, amelyekből kiderülnek ontológiájának fontos kategoriális sajátosságai. A bevezető megjegyzésekben Marx rámutat arra a látszatra, amely némely közgazdászt a fenti összefüggések logizálására indított, amennyiben ezeket valamilyen következtetés formájában általánosították. Azt mondja: „Ez csakugyan összefüggés, de lapos."[160] Ezen a laposságon csak akkor lehet túljutni, ha felismerik, hogy a lét irreverzibilis folyamat, történelem, ha tehát a gondolkodás egyre inkább megközelíti magát a folyamatszerűen előrehaladó létet. Így azonnal kiderül, hogy a termelési és a fogyasztási aktusok összehangolt kettőssége – kezdetleges, primitív formában – már a szerves lét területén fennáll; hogy például a fogyasztás „közvetlenül" termelés is: „A fogyasztás közvetlenül termelés is, ahogy a természetben az elemek és a kémiai anyagok fogyasztása a növény termelése." Ez a közvetlen összefüggés folytatódik azután az emberek társadalmi életében is: „Világos, hogy például a táplálkozásban, a fogyasztás egyik formájában az ember a saját testét termeli."[161] Így tehát kezdetben fennáll a két mozzanat közvetlen egysége, de ebben, mint Marx megjegyzi fejtegetéseinek végén, fennmarad – szintén közvetlen – kettősségük is. Ezen az alapon, erre a létszerű előtörténetre épül fel a termelés és fogyasztás – Marx által igen differenciált módon elemzett – dinamikus kölcsönös kapcsolata a tulajdonképpeni gazdaság területén.

Itt most nem bocsátkozhatunk ennek a rendkívül érdekes elemzésnek a részleteibe. Csupán a legfontosabb mozzanatot összegezhetjük röviden, azt ugyanis, hogy éppen a létalapok történelmi dinamikája következtében egyrészt ebben az általánosságban is kimunkálódik a konkrét kölcsönhatások bonyolult rendszere, és azt is szakadatlanul figyelembe kell venni, hogy a termelés egyes

mozzanatai nemcsak egymással kerülnek konkrét, történetileg változó kölcsönös kapcsolatokba, hanem egyúttal beágyazódnak az általános társadalmi összefüggésekbe is, és vissza is hatnak ezekre. Marxnál például az elosztási folyamat az általános társadalmi fejlődés döntően fontos mozzanataként jelenik meg, nem pedig puszta közvetítő tagként a megtermelt javak szétosztásában, és ez annak fontos elméleti folyománya, hogy pontosan és konkrétan megkülönböztette a kategóriákat a társadalmi lét folyamatában játszott reális szerepük alapján.

De figyelmen kívül hagynánk Marx filozófiai nézeteinek a valóság megfelelő emberi elgondolása szempontjából kivívott világtörténelmi jelentőségét, ha abszolutizálnánk s ezzel kizárólag a társadalom fejlődésére korlátoznánk ezt az elsődleges érdeklődését a társadalmi lét jellegzetessége, genezise és folyamata, hatékonysága és perspektívája iránt.[162] Marx létmeghatározása a történetiségről mint az összes létformák fundamentális tulajdonságáról, olyan egyetemes tanítás, amely a társadalomban és a természetben egyaránt érvényes. Ez azonban semmi esetre sem jelenti azt, ami az utóbbi évtizedekben különösen kommunisták között széles körben elterjedt, hogy Marx össz-felfogása valamilyen (régi értelemben vett) elvont általános filozófiai tanítás volna, melynek egyetemes, minden létre egyaránt érvényes elveit azután a történelemre és a társadalomra (ennek szűkebb, polgári értelmében) „alkalmazták". Ebből az „alkalmazásból" alakul ki állítólag a „történelmi materializmus" tanítása. Ilyen értelemben foglalt állást ezzel kapcsolatban Sztálin is a *Párttörténet* ismert IV. fejezetében. Kifejti: „A történelmi materializmus a dialektikus materializmus vezérelveinek *kiterjesztése* a társadalmi élet kutatására, a *dialektikus materializmus vezérelveinek alkalmazása* a társadalmi élet jelenségeire, a társadalom kutatására, a társadalom történetének kutatására."[163]

Ami magát Marxot illeti, tudomásom szerint, ő sohasem használta a „dialektikus materializmus" kifejezést; természetesen gyakran beszél dialektikus módszerről, de a „történelmi materializmus"-kifejezés, amely különösen Engelsnél jelenik meg gyakran. mindig a tanítás egészére vonatkozik, és sohasem jelent valamilyen sajátos „alkalmazást" a történelemnek mint különös

szférának a „területére". Marx szemében, aki a történelemben az összes létforma egyetemes mozgató elvét fedezte fel, már maga az „alkalmazás" kifejezés is ellentmondásban lett volna saját alapelveivel. Amikor tehát történelmi folyamatról beszél, akkor ezen rendszerint a világmindenség egész irreverzibilis folyamatát érti, amelyből meghatározott (végső soron akár véletlen) körülmények között kifejlődik, mint a lét új formája, az ember, a munka, a társadalom stb. történelmi korszaka. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban így ír: „Ahhoz, hogy az *,ember'* az *érzéki* tudat tárgyává és az ,embernek mint embernek' szükséglete szükségletté váljék, ahhoz az egész történelem az előkészítés története. Maga a történelem a *természettörténetnek*, a természet emberré válásának *valóságos része.*"[164] Ennek a történelmi folyamatnak nincs sem kezdete, sem vége. Teljesen függetlenül attól, hogy a földi élet lehetőségének korlátozottsága s ezzel az emberiség történetének vége a természetszemlélet messzemenően valóságos valószínűségi aspektusaihoz tartozik, a marxizmus még ezen a történelmi folyamaton belül sem ismer el semmiféle befejezést. Marxnál az utópizmus minden fajtájával szembeni ellentét éppen abban jut kifejezésre, hogy szigorúan lehetetlennek tartja a „történelem" bármiféle „végét". Marxnál a kommunizmus is pusztán az emberi nem előtörténetének (és nem magának a történelemnek) a vége, vagyis az emberiség tulajdonképpeni történetének a kezdete.

Tehát a lét minden formájának mint folyamatnak irreverzibilis (történeti) alaptermészete nélkülözheti mindazokat az ismertetőjegyeket, amelyeket az eddigi elméletek mint lehetőségének előfeltételeit határoztak meg, így a tudat, az érték, az egyéniség stb. szerepét. Ezért jellemzi a marxi ontológiában a kategóriákat az, hogy a tárgyiasság meghatározott létének formái; létezésmeghatározások, amelyek mint az összes lét elidegeníthetetlen ismertetőjegyei, az átfogó történetiségből, mint az összes létforma ontológiai természetéből adódó alapvető meghatározásokhoz tartoznak. Hangsúlyozhatjuk, és hangsúlyoznunk is kell ezzel kapcsolatban, hogy még a lét és a tárgyiasság eredeti, megszüntethetetlen egysége sem érinti egyáltalában a létkérdést (minden lét konkrét tárgyi lét; az elvont lét, Hegel elméleti kiindulópontja, nem lehet valódi létmód, csupán elvonatkoztató gondolati konstrukció). A létnek

mindezekből az elemi ismertetőjegyeiből eleve az következik, hogy a kategória mint a meghatározott lét formája semmi egyéb, mint egy létezően-folyamatjellegű általánosság mozzanata a konkrétságukban egyúttal egyszeri-egyedi tárgyiasságok folytonos, ugyancsak folyamatszerűen előrehaladó kölcsönös kapcsolatában.

A polgári gondolkodás beidegzettségei számára az első pillanatban még paradoxnak is tűnhet, hogy az általánosság és az egyediség a lét elemi meghatározásai, nem pedig gondolati elvonatkoztatások eredményei, vagyis nem a tárgyakról tett – ezeket meghatározó – gondolati kijelentések, hanem magának a létnek konkrét, közvetlen meghatározásai. Ha most mégis egy, a gyakorlatban persze igen fontos példára, nevezetesen a kísérletre hivatkozunk, akkor azonnal felismerhetjük, hogy ez nem egyéb, mint mindazoknak a mozzanatoknak lehetőleg tökéletes kirekesztése valamilyen konkrétan folyamatszerűen előrehaladó létkomplexusból, amelyek a gyakorlati tapasztalatok szerint ebben a komplexusban nem szoktak folytonosan hatni, hogy azután ebben a (létszerűen-kategoriálisan) „megtisztított" környezetben, kölcsönös vonatkozásaiknak ilyen „megtisztított" formájában figyelhessék meg a (szintén rendszerint) folytonosan ható összetevőket, s e formát mint eredményt – arányainak megfelelően – felismerhetőkké tehessék. Az is éppilyen világos, hogy a kísérletben vizsgált lét a valóságban sohasem fordul elő és sohasem működik ebben a „megtisztított" formájában. De éppennyire világos, hogy a kísérletben, még ha ebben a „megtisztított" formában is, éppúgy a létnek valamilyen összefüggését vizsgálják, mint abban a normális gyakorlati magatartásban, amely az embereket valóságos természeti környezetükkel összekapcsolja. Az az általánosság tehát, amely a kísérletben megjelenik és megfogalmazhatóvá válik, elsődlegesen nem gondolkodásunk terméke, noha ez mint a létről szerzett és valamiféle összefoglalásban kicsúcsosodó tapasztalat döntő szerepet játszik a kísérlet előkészítésében. Feladata mégis csupán az, hogy céltudatosan „megtisztítva" csoportosítsa a lét összetevőit. Ennek megfelelően az eredmény is a lét valamilyen összefüggését tárja fel, és nem csupán olyan próbálkozást, amely a lét gondolati, elvonatkoztató megragadására irányul. Bármilyen jelentős szerepet játszanak is a gondolati mozzanatok a kísérlet előkészítésében, nem változtat-

hatnak az eredmény természetén, azon, hogy ez a lét valódi összefüggéseinek feltárása. Kiderül ez már abból is, hogy a kísérletnek éppen azokat a „feltevéseket" kell igazolnia, vagy cáfolnia, amelyek a lét „megtisztításának" alapjai. A gondolkodás igazságát ebben az esetben is maga a lét dönti el.

Számunkra itt a lét megismerése szempontjából több fontos következtetés adódik. Mindenekelőtt: az általánosság a tárgyiasságok meghatározásaiban maga is a tárgyiasságok létező totalitásának létszerű mozzanata, nem pedig olyan, amit gondolatilag vetítettek bele ezekbe. (Ha ez nem így lenne, fölöslegessé, sőt lehetetlenné válnának a reális és eredményes kísérletek.) Másodsorban szükségképpen kitűnik az is, hogy a tárgyiasságok folyamatszerűen előrehaladó komplexusában ez az általánosság mint létező valami egyúttal az egyéb mozzanatokkal is osztja – bizonyos megszorító tényezők ellenére – a konkrét tárgyiasság minőségét. Sohasem pusztán elvont általánosság, sohasem egyszerűen egyetemes, hanem egyúttal mindig konkrét tárgyiassági formák konkrét léte; tehát sohasem valamilyen magábanvaló gondolati általánosság, hanem mindig valamilyen létező dolog létező általánossága, konkrét tárgyiasságoknak, ezek kölcsönös vonatkozásainak és kölcsönhatásainak általánossága. Ennek megfelelően működésbe-lépésének folyamata is konkrét, mindig valamilyen „ha – akkor" összefüggés része és mozzanata. A lét átfogó megismerésének szempontjából ez azzal a fontos következménnyel jár, hogy jóllehet ezek az általánosságok a sikeres kísérletben tiszta, zavartalan formában bontakoztatják ki saját mibenlétüket, de a lét egészében ez a „tisztaság" csak egy néha, sőt gyakran uralkodó tendenciaként hathat, és sohasem ebben a „tiszta" formájában, hanem csak a különnemű mozzanatok kölcsönhatásából mindenkor kialakuló összfolyamat mozzanataként. Ezzel azonban reálisan létszerű hatékonnyá válása az összfolyamat mozzanatává változik, szükségszerűsége, ami pedig oly sok kísérletben nyilvánvalónak tűnt, átalakul e mozgó totalitás nagyobb vagy kisebb valószínűségeinek – esetleg döntő – részmozzanatává. Az így kialakuló eltérések persze olyan minimálisak lehetnek, gyakorlati kihatásaik olyan hosszú időszakokra terjedhetnek, hogy a dolognak ez az oldala a közvetlen gyakorlat számára akár irrelevánsnak bizonyulhat. Ha azonban a valóság lét-

szerű ontológiai megismerésére törekszünk, akkor tisztán elméleti szempontból semmi esetre sem mérvadó, hogy ezek az eltérések néhány nap alatt vagy éppen évmilliók leforgása alatt jelentkeznek gyakorlatilag észlelhető mértékben. A folyamat időtartamainak gyakorlati fontossága vagy jelentéktelensége tisztán a gyakorlat kérdése marad, olyan meghatározás, amely az emberi gyakorlatra mint ilyenre vonatkozik. Elméletileg eljutottunk már addig a pontig, hogy egy folyamat időbeli kiterjedésében a létszerű tényt ismerjük fel, a lefolyás időbeli különbségeit pedig mint antropomorfizáló kommentárokat értékeljük.

Ebben a formában persze csak a szervetlen természetben fordul elő az általánosság. Bár az egyediség mint tárgyiassági forma itt is létezik, de az egyes tárgyak létének közvetlen folyamatában nincs közvetlenül létmegváltoztató hatása vagy következménye. Ha mondjuk egy szikla ezer darabra törik, akkor ez az ezer kő éppen úgy létező tárgy a szervetlen léten belül, mint korábban az a szikla volt, amelynek darabjai.

Természetesen nem tagadjuk, hogy ez létszerű következményekkel is járhat; hiszen korábban volt egy létező szikla, most pedig van ezer kis kődarab, és a mennyiség mint a tárgyiasság mozzanata kétségtelenül bizonyos szerepet játszik a lét folyamataiban. Ha viszont elpusztul egy állat, vagy kiszárad egy fa, akkor végérvényesen és tökéletesen kiesnek a szerves lét folyamatából, és fizikai-kémiai folyamatok puszta tárgyai lesznek, de már a szervetlen léten belül. Mindkét esetben elsősorban az egyediségről mint a lét meghatározásáról van szó, ami elvontan tekintve a lét mindkét formájában egyaránt jelen van; de – a lét minden rendszerében különböző módon van jelen, és ezzel az összfolyamatokban is létszerű változásokat idéz elő.

Itt mindenekelőtt két alapvető különbségre kell felhívni a figyelmet. Először is a szervetlen lét – világméretekben meghatározó módon – fennállhat mint önálló létforma, és működhet saját létének megfelelően, anélkül hogy szükségképpen szembetalálná magát bármilyen más létmóddal. A szerves lét ezzel szemben valamilyen szervetlen létkomplexus fejlődésének eredményeként alakulhat ki, és mint lét csak ezzel szakadatlan kölcsönös kapcsolatokban maradhat fenn: vagyis a szervetlen létből tevődik össze egyik

lényegi része mindannak, amit a szervesben organizmusok környezetének szokás nevezni (ezen a tényen mitsem változtat az, hogy a szerves világ egyes egyedei és fajai számára maga ez a világ is környezetként szerepel). A lét olyan vonatkozása ez, amely a szervetlen létben még egyáltalán nem fordul elő. Másodszor is a lét egésze ezen az alapon két, egymást kölcsönösen befolyásoló, mégis különbözőképpen működő létmódra bomlik; a szervetlen lét bázisán kialakul egy új lét, amely olyan – viszonylag rövidlejáratú, folyamatszerű – tárgyiság-folyamatokból áll, amelyekhez elkerülhetetlenül hozzátartozik minden egyes tárgyiasság létfolyamatában egy bizonyos kezdet és egy bizonyos vég. Az egyediség mint a lét formája már ezáltal is gyökeresen megváltozik, s ezért a neki megfelelő konkrét általánosság, a faj, egészen másként válhatott az egyedek összességévé, mint a szervetlen lét területén: a faj itt az egyes egyedek létrejöttének és elmúlásának folyamatában tartja fenn magát, vagyis nem rendelkezik olyan mechanikusan működő folytonossággal, ami a szervetlen létet jellemzi. A szerves lét minden egyes létezőjének ez a rövidlejáratú, kezdettől fogva korlátozott folyamatszerűsége egyrészt kidomborítja egyediségét a tárgyiasság megjelenési formáinak egész területén. Bizonyára nem véletlen, hogy Leibniz a növények leveleire hivatkozott, amikor szemléltetni akarta azt a tényt, hogy a természetben nincs két egyforma tárgy. Önmagában véve éppennyi joggal azt is mondhatnánk ugyan, hogy a természetben nem létezik két teljesen azonos kődarab, hogy egyetlen ember ujjlenyomata sem egyezik meg pontosan embertársáéval. Annak ellenére, hogy a puszta egyediség kategóriája a lét mindhárom formájában közvetlenül folytonos, a szerves létben az egyediség jellege mégis minőségi fordulatot jelent a kategória történetében. Már az is ebbe az irányba mutat, hogy Marx – mint láttuk – már a növényvilágban is a termelés és a fogyasztás dialektikájának előzetes strukturális analógiáját pillantja meg.

De a lét objektív szempontjából még ennél is fontosabb, hogy mihelyt a szerves lét világának reprodukciós folyamata nem szigorúan helyhezkötött már, mint a növények esetében, életbe lép a lét teljesen új vonatkozása, tudniillik a kémiai-fizikai objektív hatásmód biológiailag „szubjektívvé": látássá, hallássá, szaglássá stb. való átváltozása. Szigorúan ontológiai értelemben bizonyára

nem egzakt és némiképp még félrevezető, ha ezen a területen általában vett szubjektivitásról és objektivitásról beszélünk. Ezek az átváltozások ehhez még túl kizárólagosan alá vannak rendelve a biológiai reprodukció törvényszerűségeinek. Marx pontosan megkülönböztette az állatot az embertől, akinél ez az átváltozási folyamat ember-létének, gyakorlatának biológiai-természetadta előfeltétele ugyan, de akinél ezen túlmenően még további szükségszerű átváltozások mennek végbe.[165] De az állatoknál ez az átváltozás sohasem hagyja el a biológiai szint természetadta talaját. Marx a következőket mondja erről a különbségről: „az állat nem *‚viszonyul'* semmihez és egyáltalában nem viszonyul. Az állat számára másokhoz való viszonya nem viszonyként létezik."[166] Elhamarkodott absztrakció volna tehát, ha már a létnek ezen a szintjén szubjektumról és objektumról beszélnénk. Hiszen csak a környezethez való aktív alkalmazkodás során alakul ki a szubjektum mint ezen átváltozások tudatosan vezető és rendező ereje, és csak a szubjektum teleológiai tételezéseiben válhat a tárgy – a lét bármely formájához tartozik is – a szubjektum objektumává. A szerves természetben még pusztán arról van szó, hogyan érvényesíti az élőlények biológiai reprodukciójának folyamata (közvetlenül az egyes egyedekben, ezeken keresztül pedig a fajokban) az újratermelés feltételeit egy olyan környezettel szemben, amely magától értetődően semmi esetre sem e folyamat megvalósítására rendezkedett be, legjobb esetben is csupán a megvalósulás általános lehetőségét teremti meg. A reprodukciós folyamat tehát tiszta és passzív alkalmazkodás ehhez a valósághoz, amely olyan biológiailag meghatározott, fizikailag-kémiailag hatékony aktusokban jut kifejezésre, amelyek az illető élőlény reprodukciós folyamatában kedvezően vagy kedvezőtlenül érvényesülhetnek.

Ezt a reprodukciós folyamatot az organizmusok és a környezet kölcsönhatásainak fenti ellentéte jellemzi, ezzel szemben a környezethez való társadalmi, aktív alkalmazkodásban, amely a munka teleológiai tételezéseiben valósul meg, már kialakul a munka sikerének, illetve kudarcának alternatívája. Vagyis a kedvező, illetve kedvezőtlen alakulás még természeten belüli ellentétesség marad, a siker, illetve a sikertelenség viszont már csak a társadalom és a természet anyagcseréjében alakulhat ki. De mindeme ellentétessé-

gük ellenére mindkettő kifejez valami olyat, amihez hasonló a szervetlen természetben nem fordulhat elő. Igaz ugyan, hogy ez a folyamat – általánosan tekintve – a szerves természet területén is éppolyan tisztán oksági természetű, mint a szervetlen természet folyamatai, s ilymódon ellentétben áll a teleológiai tételezések létszerű jelentésével, de a szervetlen természet folyamataival szemben annyiban mégis új vonásokat mutat, amennyiben a biológiai folyamat a maga eszközeivel és lehetőségeivel elősegíteni igyekszik a mindenkori organizmus reprodukcióját. Ezt a tendenciát a szervetlen természet folyamataiban nem találhatjuk meg. Az ilymódon kialakuló paradox helyzetet mind ez ideig Kant fejezte ki a legadekvátabb formában, amikor „cél nélküli célszerűség"-ről beszélt; ebben a paradoxnak tűnő helyzetben az a létszerű jellegzetesség jelenik meg, hogy az önmagát reprodukáló eleven komplexusban, minden tudatos tételezés nélkül, valamilyen belső tendencia rejlik saját reprodukciós feltételeinek megvalósítására. Természetesen mindig az adott külső és belső körülményektől függ, hogy sikerül-e ez, és ha igen, mennyiben, fennmarad-e az illető egyedi organizmus (illetve a faj), vagy pedig kihal. Mindez azonban, újszerű vonásai ellenére, mégis megmarad egy pusztán természetadta lét, egy pusztán természetadta fejlődés keretein belül. Fajok kihalhatnak, új fajokká fejlődhetnek, de a természeti lét határait sohasem lépik át. Az alkalmazkodás önmagukat fenntartó és reprodukáló formái viszonylag hosszú ideig fennmaradhatnak, de a továbbfejlődésnek semmi olyan belső tendenciája nem lakozik bennük, amely szétrobbantaná a természeti korlátokat.

Csupán a természetből való kilépés a munka teleológiai tételezései révén, hozza magával az új, a társadalmiságot bevezető konstellációt: az ezen az alapon kialakuló új típusú nem, valamint az ezt alkotó egyes egyedek korlátlannak tűnő fejlődési lehetőségeit. Más összefüggésekben rámutattunk már arra, hogyan teremtik meg ezek a fejlődési folyamatok a pusztán természetadta-eredeti egyediségből az emberi egyéniséget. Magától értetődően olymódon, miként ezt korábban szintén kifejtettük, hogy egyúttal létszerűen átalakítják a nem típusát is: a természet néma neméből létrejön egy olyan típus, amely nembeli kifejezésre képes, és amely tendenciájában egységes. A szervetlen természet létszerű alapja a nem

megszüntethetetlen pluralitása. A társadalmi lét viszont – mint láttuk – magában rejti azt a tendenciát, hogy az emberiséget olyan nemmé integrálja, amely tudatában van egységének. Azt is kifejtettük már, hogy itt ellentmondásos, egyenlőtlen, de irreverzibilis folyamatról van szó. A szerves természet már vázolt egyedisége és nembelisége, miközben objektív-létszerű szempontból természet marad, történelmi összekötő kapocs a lét új (társadalmi) mibenléte felé.

Az általánossághoz és az egyediséghez hasonló kategóriák átalakulásai egyúttal fényt vetnek a lét mozgásfolyamatának mibenlétére, állandóságára és változékonyságára is. Azt a motorikus elvet, amely mindezt mozgásba hozza és mozgásban tartja, időtlen idők óta okságnak szoktuk nevezni. A tárgyiassági komplexusok belső mozgalmassága, egymásra gyakorolt kölcsönös anyagi hatásaik, kölcsönhatásaik stb. létrehozzák azt, amit rendszerint oksági folyamatnak nevezünk, mégpedig abban a formában, ahogyan ezt ma már általánosan elismerték, mint olyan – többnyire igen sokrétű és bonyolult – kölcsönhatások irreverzibilis folyamatát, amelyeket gondolatilag a statisztikus valószínűségek formájában szoktunk tudatosítani. A természetben ezek az oksági folyamatok nem feltételeznek semmiféle eleven, formáló, vagy akár meghatározó tudatot; ezeknek az objektív-anyagi folyamatoknak a jellegét maradék nélkül meghatározzák azok a tárgyiasságok, folyamatok stb., amelyeknek ők maguk objektíve a termékei; az oksági folyamatoknak ezen a fundamentális természetén lényegében nem változtatnak az imént tárgyalt biológiai folyamatok jellegzetességei sem. (Ezeken belül az egyediségre lényeges szerep hárul ugyan, ami belső különbözőségekre vezet, de ez nem érinti az oksági folyamatok számunkra mérvadó általános problémáját.)

A tudat csak akkor válik lényegi mozzanattá a társadalom oksági összefüggéseiben, amikor a teleológiai tételezések alapvető jelentőségre tesznek szert a társadalmi lét területén. De sohasem szabad megfeledkeznünk arról, különösen akkor, ha helyesen akarjuk megragadni ezt az ellentétes kettősséget, hogy a társadalmi lét területén sem fordulhatnak elő teleologikus folyamatok, csupán arról lehet szó, hogy a teleológiai tételezések által kezdeményezett oksági folyamatok sajátos módon indulnak be és e té-

telezések révén módosulnak. Ezek a tételezések a társadalmi lét valamennyi folyamatának különös jelleget kölcsönöznek, természetesen azoknak is, amelyek természeti események befolyásolására irányulnak, de ezzel még sohasem iktathatták ki a reális folyamatok oksági természetét. Persze az eredeti oksági folyamatokban gyakran messzemenő módosulások következnek be, de ezek sem szüntethetik meg e folyamatok oksági jellegét. Ugyanez a helyzet még azokban az esetekben is, amelyekben a konkrét folyamatok, mint ilyenek, a természetben egyáltalán nem fordulnak elő, amelyekben a konkrétan előrehaladó komplexus egészében úgy tűnik, mintha kizárólag teleológiai tételezések eredménye lenne. Gondoljunk a már korábban is említett kerék példájára, amely mint ilyen a természetben sehol sem található meg, azaz látszólag teleológiai tételezések kizárólagos terméke. Megtervezett és megvalósított mozgásai ennek ellenére tisztán oksági folyamatok, amelyek létük alapjaiban kategoriálisan egyáltalán nem különböznek azoktól a természeti-oksági folyamatoktól, amelyeket a teleológiai tételezések csupán befolyásolnak.

Kauzalitás és teleológia egyedüli létszerű összefüggésének ez az ontológiai felismerése teremti csak meg a lehetőséget arra, hogy pontosabban meghatározzuk kölcsönös kapcsolataikat általában a lét, különösen pedig a társadalmi lét vonatkozásában, a létnek abban az egyetlen alakjában, amelyben – tényszerűen kimutathatóan – a kölcsönös meghatározottság viszonyában fordulnak elő. Mégpedig mind objektíve: a közösen kiváltott folyamatok létező mibenlétét illetően, mind pedig szubjektíve: annak a helyzetnek a következményét illetően, hogy az okságnak, tisztán mint folyamatnak, nincs szüksége genezise és lefolyása számára semmilyen szubjektumra, hiszen tisztán objektív folyamatként is tud működni, viszont nem létezhet olyan teleológia, amelyet nem valamilyen szubjektíve vezérelt tételezés hozott létre. A világ megismerése szempontjából ez mindenekelőtt azzal a következménnyel jár, hogy minden olyan próbálkozás, amely valamilyen teleológiát akar belevetíteni a természeti folyamatokba, szükségszerűen valamiféle – a természettől idegen, transzcendens – szubjektum tételezésére vezet. Ontológiailag ez a tudomány és a vallás tiszta, félreérthetetlen szétválását eredményezi. Hiszen az egyetemes teleologikus fo-

lyamat csak olyan lehet, mely menetének minden egyes szakaszában és mozzanatában meg tud valósítani valamilyen célt, amely már a kezdete előtt pontosan meg volt határozva, vagyis a célkitűző szubjektum a folyamat minden szakaszát és mozzanatát ténylegesen erre a célra irányítja. Most sem lehet feladatunk, hogy felsoroljuk, vagy akár csak érintsük azoknak a megoldhatatlan problémáknak az összes válfaját, amelyek a lét teleologikusan mozgatott folyamatainak efféle egyetemes konstrukciójából adódnak. Ezzel kapcsolatban lényegében két problémakomplexusról van szó. Egyrészt minden teleologikusan lezajló folyamat feltételezne egy olyan szubjektumot, amely az általa leküzdendő léttel szemben önálló cselekvésre képes. Ezt a látszatot a munka és általában a gyakorlat emberi aktivitásai, valamint az ezekkel egyidejűleg kialakuló társadalmi lét hozza létre, amivel kapcsolatban nem lehet eléggé nyomatékosan hangsúlyozni, hogy itt sohasem mozgásba lendített teleológiai folyamatokról van szó, hanem pusztán arról a törekvésről, hogy az oksági folyamatokat teleologikusan megfelelő módon befolyásolják. Az olyan tételező szubjektum, amelyik képes lenne magukat az oksági folyamatokat teleologikusakká átváltoztatni, minden léttel szemben szükségképpen rendelkezne valamilyen tökéletesen transzcendens egzisztenciával, mindentudó hatalommal, vagyis létében a zsidó-keresztény istenség típusához tartozna.[167] Ezekből az előfeltételekből eleve következik, hogy a természet és a társadalom valamennyi folyamatában valamilyen alapvető tartalom-, összefüggés- és irányváltozásnak kell bekövetkeznie; de a tényleges folyamatokon ehhez hasonlót még sohasem fedeztek fel, vagy mutattak ki. Ellenkezőleg. A társadalmi lét kialakulása, az a tény, hogy az emberi nem gyakorlatilag (és ezt megalapozóan elméletileg) mindinkább hatalmába keríti a létfolyamatokat, mindenütt arról tanúskodik, hogy a kezdetekben analógiás úton elfogadott, objektív és transzcendens teleologikus elképzelések visszaszorulnak. Ilyen értelemben írja Engels Marxnak Darwin elolvasása után: „A teleológiát egyik oldaláról még nem tették tönkre, ez most megtörtént." De a lét valamennyi problémája összefügg történetiségével, amit jól jellemez a levél folytatása: „Mindeddig senki sem tett ilyen nagyszerű kísérletet arra, hogy kimutassa a természetben a történeti fejlődést."[168] Az

okság mindenható uralma a lét összes folyamatában az emberi nem ősrégi, ténylegesen soha meg nem rendült tapasztalata, amelyet minden gyakorlat igazol, akár a természetre, akár a társadalomra irányul. Szinte azt is mondhatnánk: a valóság megismerésének fejlődése, a környezethez való helyes viszonyulás kiépülése lényegében elválaszthatatlanul összekapcsolódik az oksági folyamatok lényegének egyre szélesebb, egyre kifinomultabb megismerésével, e folyamatok feltárásával a lét minden részmozzanatában. Ez a felismerés mindinkább uralkodik az emberi gyakorlat valamennyi formáján, egyremegy, mikor és mennyiben ismerték ezt fel tudatosan és megfelelően. E nézet elterjedése és működése mindig is ezen a belátáson nyugodott: milyen oksági folyamatokat kell felismerni (a lét bármelyik alakjában), és hogyan kell ezeket felhasználni ahhoz, hogy környezetünkön – teleológiai tételezéseink révén – valóban uralkodjunk, hogy aktív alkalmazkodásunk extenzív és intenzív értelemben egyaránt növekedjék. A munka tökéletesedése lényegében annak a felismerésnek a fokozott konkretizálásán nyugszik, hogy a teleológiai tételezéseknek mely oksági sorokat és milyen arányban kell mozgásba hozniuk, és mely oksági sorokat kell – lehetőleg – kiiktatniuk, vagy megfékezniük. Ez az oka annak, hogy az oksági sorok helyes megismerése az emberi gyakorlatnak, valamint a valóság ezt megalapozó, és ebből a szerepéből hatékony társadalmi hatalommá felvirágzó megismerésnek alapjává vált és ez is maradt. A létet megszüntethetetlenül az oksági folyamatok határozzák meg, amelyek a társadalmi lét területén elválaszthatatlanul összekapcsolódnak azzal, hogy a teleológiai tételezések növekvő mértékben befolyásolhatják, sőt irányíthatják őket, és ez a meghatározottság teremti meg a teleológiai tételezésekben azt a dialektikus kettősséget, amelyet Marx – mint láttuk – úgy fejez ki, hogy bár az emberek maguk *csinálják* történelmüket (ellentétben a természet puszta mozgalmasságával), de ezt nem tehetik maguk választotta körülmények között. Ez a helyzet a lét megismerhetőségében és tényleges megismerésében úgy tükröződik, hogy a lét természeti és társadalmi folyamatai – minden különbözőségük ellenére – ebben a legáltalánosabb formában mégis egységes-törvényszerű módon, és ebben a törvényszerűségükben elvileg megismerhetően zajlanak le, de ez a

megismerés közvetlen lényegét tekintve mégis kizárólag történeti, körülményekhez kötött, post festum megismerés lehet. Marx a következőképpen vélekedik erről abban a sokat idézett bevezetésében, amelyet gazdaságról és társadalomról alkotott nézeteinek első jelentős kifejtéséhez írt: „A polgári társadalom a termelés legfejlettebb és legsokrétűbb történelmi szervezete. Ezért a viszonyait kifejező kategóriák tagozódásának megértése egyúttal betekintést nyújt mindazoknak a letűnt társadalmi formáknak a tagozódásába és termelési viszonyaiba, amelyeknek romjaiból és elemeiből felépült, s amelyeknek részben még fel nem számolt maradványait továbbhurcolja, s az azokban foglalt puszta jelzéseket kibontakozott jelentésekké fejleszti ki stb. Az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához. A magasabbrendűre utaló jelzéseket az alacsonyabbrendű állatfajoknál viszont csak akkor érthetjük meg, ha magát a magasabbrendűt már ismerjük. A polgári gazdaság ilymódon az antik stb. gazdaság kulcsa. De semmi esetre sem úgy, ahogy azok a közgazdászok gondolják, akik minden történelmi különbséget elmosnak és az összes társadalmi formákban a polgáriakat látják."[169] Jellemző a marxi ontológiára, hogy még itt is, ahol pedig a társadalmi fejlődés a középponti problémája, szakadatlanul utal a történelem összfolyamatára, azaz a természetre is, hogy egy pillanatra se veszítse szem elől e folyamat végső egységességét.

Minden megismerés post festum jellege – mely a megismerés szubjektumaiban és objektumaiban egyaránt mindig szükségképpen történeti – elméletileg kifejezi minden gyakorlati aktivitás – fentemlített – létjellegét. A lét mind a természetben, mind pedig a társadalomban megismerhető, mindaddig, amíg a megismerő tudat helyesen ragadja meg a benne ható oksági folyamatokat. Gyakorlati, cáfolhatatlan bizonyíték erre az emberi gyakorlat története. De minden ilyen megismerésnek megvannak a maga világosan körvonalazott határai azoknak a működésben lévő összetevőknek a végtelenségében, amelyek az oksági folyamatokban mindenkor konkrétan meghatározott szintézisre jutnak. Kezdettől fogva nyilvánvalónak látszik, hogy a folyamatok, a lehetséges tényezők végtelensége miatt, sohasem teljesen előreláthatóak, már csak azért sem, mert az alkotórészek részaránya, az egyes össze-

tevők mindenkori súlya stb. csak a valóságossá vált hatásösszefüggésben, azaz a megismerés számára post festum derülhet ki. De ez korántsem jelenti azt, hogy az előre nem látható tényezők, megvalósulva, utólag nem mutatkozhatnak meg valódi alakjukban, igazi arányaikban stb. A megismerés post festum jellege pontosan megfelel a lét valóságos mozgástörvényeinek, amelyek mint irreverzibilis folyamatok a mindenkor valóságos konstelláció talaján szakadatlanul kitermelhetik a lét eddig még nem létező formáit, kapcsolatait, módjait stb. is. A folyamatszerűen előrehaladó létnek ez az irreverzibilitása fejeződik ki megismerésének post festum jellegében.

De megengedhetetlen engedményeket tennénk a régi és új ismeretelméleti előítéleteknek, ha a megismerésnek ebből az általános és kikerülhetetlen történetiségéből következtetéseket vonnánk le a létfolyamatok rendezetlen, vagyis csupán tényszerűen-empirikusan megragadható mibenlétére, vagy akár irracionalitására nézve. Ez a post festum jelleg ugyanis semmi esetre sem zárja ki az általános összefüggéseknek a létét és ennek következtében a megismerhetőségét sem. De ezek az összefüggések a folyamatszerűen előrehaladó létben nem „örök és rendíthetetlen törvényekként" jelentkeznek, amelyek már önmagukban is valamilyen történelemfölötti, „időtlen" érvényességre tartanak számot, hanem irreverzibilis folyamatok kauzálisan meghatározott szakaszaiként, amelyekben szimultán és azonos módon létszerűen megjelenik, s ezért a megismerés számára megragadhatóvá válik a megelőző folyamatok valóságos genezise és az ebből kifejlődő új elem is. Éppen ezért megismerhetőségük post festum jellege nem jelenti, hogy olyan „empirizmusba" kellene beleragadniuk, amely a tények regisztrálására kénytelen szorítkozni. Ellenkezőleg. Ha a post festum megismerésében valóban megjelennek és megragadhatóvá válnak lejátszódott folyamatok, valamennyi dinamikus meghatározásukkal egyetemben, akkor gondolati reprodukciójukban és elemzésükben a tudomány egyúttal a lét reális erőinek ismerheti fel a bennük működő tendenciákat. A post festum megismerés tehát elméleti aspektussal is rendelkezik, amely elválaszthatatlan a megvalósuló folyamatokat de facto megragadó természetétől: az általános meghatározásoknak (kategóriáknak) a megismerése,

amelyek a folyamatok jellemzésében, változásaik pedig - mint e folyamatok eredménye – egy helyes post festum megismerésben jelennek meg.

Ezek a folyamatok éppen azért ilyenek, mert működő meghatározásaikban az általánosság és az egyediség megbonthatatlan dialektikus-tényleges kölcsönös kapcsolatban állnak. Eddigi vizsgálódásaink számos egyedi esetben kimutatták, hogy minden olyan lét, amely korábbi létformákból alakul ki, részleteiben és kölcsönhatásaiban egyaránt mind bonyolultabbá formálja kategoriális felépítését. Ez egyrészt azzal a következménnyel jár, hogy az általánosságban egyre bonyolultabban jelenik meg az irreverzibilis folyamatszerűség, egészen addig, amíg a természet irreverzibilis folyamataiból, amelyek bizonyos mértékig még magábanvalóan voltak történetiek, saját fejlődésük folyamán kifejlődik a társadalmi lét mint az emberi nem önmagát tudatosító története, mint magáértvalóan létező történelem. Másrészt az egyediség oldalán növekvő konkretizálódással találkozunk, amennyiben az egyediség biológiai, kifejezetten-részfolyamatszerű meghatározásaiból a társadalmi lét területén fokozatosan kialakul az egyéniség és a többé nem néma emberi nemben megvalósuló szintézise. Az általános irreverzibilis folyamatok ilyen, egyre bonyolultabbá váló kategóriáinak kölcsönhatásai az összes létmódok ismertetőjegyeiben úgy nyilvánulnak meg, hogy maguk a folyamatok bonyolultabbá válnak. Marx a társadalmi folyamatoknak ezt a jellegét gyakran idézett bevezetésében mint az egyenlőtlen fejlődés fontos kérdését vetette fel. Igaz ugyan, hogy itt úgy jellemzi ezt az egyenlőtlenséget, mint ami mindenekelőtt a gazdasági bázis, valamint az ebből kialakuló ideológiai formák (jog, elsősorban: művészet) között áll fenn,[170] de életművének egésze azt igazolja, hogy minden társadalmi folyamat általános tulajdonságáról van szó. Gondoljunk a gazdasági formációk „klasszikus" megvalósulásának fogalmára, azokra a konkrét elemzéseire, amelyek pontosan kimutatják, hogy egyetlen formáció sem alakulhatott ki és valósulhatott meg mindenütt egyformán.

A post festum megismerésnek is differenciálódnia kellett ahhoz, hogy ezekben a folyamatokban a körülményeknek megfelelően érvényesülhessen a mindenkor szükséges gyakorlat. A kezdet-

leges, a konkrét egyediségekre (persze egyúttal konkrét, bennük lakozó nembeliségeikre) irányuló, mind árnyaltabbá váló és egyre inkább felhalmozódó tapasztalatokból a történelem folyamán kialakultak az általánosság elsajátítási módszerei, hogy azután idővel – ugyancsak igen egyenlőtlenül – mint tudomány és filozófia bontakozzanak ki. Minél inkább eluralkodnak az utóbbi tendenciák, annál világosabban láthatóvá válik, hogy itt is a társadalmi gyakorlatból kinövő viszonyulásmódokról van szó, amelyek fejlődésükben szintén az egyenlőtlenség jeleiről tanúskodnak. De ahogyan az embernek saját nembeliségéhez fűződő átfogó viszonyulásában az elidegenedés egyik formáját mindeddig csupán egy másik válthatta fel, a fejlődés spontán egyenlőtlensége itt is abban jelentkezik, hogy az egyediség tapasztalatai, valamint a lét általános meghatározásainak ilymódon megszerzett és megőrzött tapasztalásaiból és tudományos feldolgozásaiból születő ősi általánosítások, ahelyett hogy egyszerűen kiegészítenék egymást, ami a leginkább célszerű lenne, olyan ellentétes kapcsolatokba kerülhetnek egymással, hogy ezáltal fejlődésük is egyenlőtlenné válik. Elegendő utalnunk a jelenlegi helyzetre, amikor is a társadalom uralkodó manipulációs rendszerei a tudományt is olyan irányba próbálják terelni, és nem minden siker nélkül, hogy a konkrét tapasztalatokat az egyre elvontabbá váló általánosítások kedvéért kiterjesszék az összes jelenség megismerésére, és hajlanak arra, hogy a megismerő emberben csupán tökéletlen kibernetikus gépet lássanak. Ismeretelméleti, elvont-módszertani szempontból ilyesmit nem nehéz „megokolni". Csupán olyan „apróságokat" nem vesznek figyelembe, hogy például az organizmusok egyedisége – ha nincsenek szüntelenül tekintettel rá – már a biológiai létszférában szükségképpen tudományos zsákutcába vezet. (Egy egyszerű példával élve: végül is nem általában a betegségeket, hanem a betegeket kell gyógyítani, vagyis egyedi organizmusokat a maguk megszüntethetetlen egyediségében.) Természetesen már napjainkban is jelentkeznek kritikai ellenvélemények az ehhez hasonló problémakomplexusokkal szemben, de a manipuláció egyetemes uralmával csak nehezen, vagy egyáltalán nem vehetik fel a harcot.

Számunkra többé nem meglepő, hogy a valóságmegismerés tudományos fejlődésének hamis tendenciáit végső soron mindig ma-

ga ez a fejlődés cáfolja meg; mégpedig éppenséggel a társadalmi lét oksági (semmiféle célkitűzést nem tartalmazó) természete következtében, ami viszont e terület megszüntethetetlen létjellegén alapul, bármennyire különbözik is ez a lét megelőző formáitól. Ha a lét folyamatait kivétel nélkül valamilyen transzcendens tételező szubjektum irányítaná, akkor – mint ez a vallási és félvallási világnézetek esetében történik is – kizárólag módosíthatná magát a létet, ha ez „hibásan fejlődött", valamint a lét megismerését, ha ez hibás ítéleteket szült. Legfeljebb azt teheti meg, hogy ezt a képességét részlegesen kiválasztott emberekre ruházza át. Azok az oksági sorok, amelyek a társadalmi lét területén is működnek, a maguk folyamatszerűen-előrehaladó létszerűségében mentesek minden ilyen tendenciától, amely egy – ilyen vagy olyan – célirányos tökéletesedésre, illetve önigazolásra irányul. De ismeretelméletileg és logikailag tökéletesen paradox módon éppen ezek az oksági sorok azok, amelyek puszta tényszerűségükben napvilágra hozzák valamilyen rendszernek vagy fejlődési szakasznak azokat a döntő velejáróit, amelyeket az emberek nem ismernek fel. Adott körülmények között lehet ez az illető formáció zsákutca-jellege, mint például az ázsiai termelési viszonyok, vagy akár a görög–római rabszolgagazdaság esetében, ahol csupán a véletlen, tudniillik a vándor germán törzsekkel való összeütközés, mutatott objektív kiutat. De még valamely fejlődésben lévő formációban is jelentősekké válhatnak okságilag szükségszerűen olyan mozzanatok, amelyeknek létezését senki sem tartotta volna lehetségesnek, s amelyek mégis az illető formációnak, vagy fejlődése egyik szakaszának igen fontos tulajdonságait tárják fel; gondoljunk csak a kapitalizmus váratlanul jelentkező gazdasági válságaira 1812-ben vagy 1929-ben. A közgazdaságtan legjelentősebb polgári teoretikusa, Ricardo, teljesen tanácstalanul állt e jelenség előtt, bár ennek természete semmi esetre sem volt pusztán véletlen-, pusztán tényszerű. Sőt, Marx azt mondja a gazdasági válságról (természetesen post festum): „A válság nyilvánítja tehát ki az egymással szemben önállósult mozzanatok egységét",[171] vagyis a kapitalizmus mozzanatainak egységét. Nem merülhetünk bele a részletekbe, de annyi máris kiderül, hogy a post festum megismerés, akárcsak a gazdaság minden jelenségénél és jelenségcsoportjánál, itt

sem szorítkozik csupán valamely formáció új működési formáinak puszta megállapítására, hanem egyúttal feltárhatja a gazdaság folyamatszerűen változó struktúrájában azokat a konkrét ellentmondásokat is, amelyek megvilágítják e „meglepő" változások törvényszerűségét, s ezzel az új kategóriák kialakulására, illetve a régiek elmúlására is fényt vetnek. Ismeretelméleti előítélet tehát az, hogy a gondolkodásnak csupán az „előrelátó" (extrapoláló) módszerei tárhatják fel és fogalmazhatják meg a tudományokban a folyamatok törvényeit. Ellenkezőleg. Éppen a post festum megismerés segítségével lehet tudatosítani reális összefüggéseket, vagyis az összfolyamatok olyan mozzanatait, amelyek legalább egy ideig állandó jelleggel működnek. Csupán e módszer alapján, csupán következetes-tudatos alkalmazása révén válik például lehetségessé annak megállapítása, hogy az extrapolációk miben és mennyiben tárják fel, vagy éppen fedik el a valóságos folyamatokat. Hozzá kell ehhez természetesen tennünk, hogy a post festum megismerés egyetemes elve megnyilatkozhat közvetlen és közvetett módon is. A társadalmi lét területén, tisztán társadalmi aktivitásaink közvetlen környezetében túlnyomórészt közvetlen formában jelentkezik, noha persze számos olyan eset fordul elő, ahol csak a történelem sokkal későbbi fejlődései tudnak – post festum – fényt deríteni korábbi korszakok fontos mozzanataira.

E közvetettség sokak előtt eltakarja, hogy a post festum megismerés elve a természetben is érvényesül. Minthogy a társadalom és a természet anyagcseréje a közvetítő közeg, ezért – általánosságban szólva – többnyire a természeti folyamatokból is csupán az válik láthatóvá, ami a mindenkor időszerűen fontos teleológiai tételezések szempontjából mint megismerési alap feltétlenül szükséges. A termelés fejlődése viszont szakadatlanul új feladatokat tűz ki, amelyekben gondolatilag a természeti folyamatok olyan mozzanatai fölött is uralkodni kell, amelyek korábban egyáltalán nem jöhettek számításba. Arról van szó, hogy megváltozik azoknak a természeti folyamatoknak a post festum szemlélete, amelyek objektíve már korábban is az újonnan feltárt módon zajlottak le, de feltárásukhoz és gondolati értékesítésükhöz szükség volt a természet és a társadalom anyagcseréjének továbbfejlődésére. A post festum megismerési szempont tehát itt társadalmi-

lag közvetett formában érvényesül. Ebben persze nem elhanyagolható az ideológiai tényezők szerepe sem. Funkciójukat azonban csak akkor érthetjük meg, ha az ideológiát – mint eddig is – nem (ismeretelméletileg) „hamis tudatnak" tartjuk, hanem (Marx tanítása nyomán) eszköznek a gazdasági fejlődés által felvetett konfliktusok tudatosításában és végigharcolásában. Ezért volt az, hogy az antik társadalomban nem érvényesülhettek a naprendszer heliocentrikus jellegével kapcsolatos elszigetelt felismerések, viszont a kapitalizmus kialakulásának kora egyeduralomra segíthette ezeket. Messzeható, rendkívül súlyos gazdasági mozzanatoknak volt feltétlenül szükségük az új elméletre. De elsősorban arról volt szó, hogy a tőkés rend ideológiájának kialakításához egyre nélkülözhetetlenebbé vált a geocentrikus világképpel való szakítás. A természeti folyamatok és kategoriális összefüggések helyes tudományos elsajátítása nem mindig, sőt igen ritkán nyilvánítja ki post festum természetét olymódon, hogy magukban a folyamatokban tudatosítja a valódi objektív változásokat, hanem kifejleszti a helyes megismerésnek – a társadalmi fejlődés által megteremtett és társadalmilag kialakult – szükségletét, valamint e szükséglet kielégítésének eszközeit. A történelem – ismét csak post festum – arról tanúskodik, hogy a közvetítő folyamatok társadalmilag éppannyira szükségszerűek, mint azok a közvetlen változások, melyeknek hatása következtében a társadalmi lét új tulajdonságai közvetlenül (post festum) a nembeli tudat sajátjává válnak. Vagyis az objektív folyamat, illetve az ennek helyes felismerhetősége közötti közvetlen és közvetett kapcsolat különbségét elsődlegesen (általában) a létnek azok a különbségei határozzák meg, amelyek a közvetlenül társadalmi aktivitások, illetőleg a természet és a társadalom anyagcseréjének aktivitásai között vannak. (Az átmeneti jelenségek létezése lényegileg nem változtat azon az alapvető különbségen, amely a lét post festum megismerésének általános uralmán belül mutatkozik meg.)

Mindez világosan mutatja, milyen gyökeresen új módon foglal állást Marx a megismeréssel mint olyannal kapcsolatban. Azt a korszakot, amelyet a vallási transzcendencia ontológiai túlsúlya jellemzett, és amelyben a legmagasabbrendű megismerésnek az látszott, ha ezt a transzcendenciát az emberekre alkalmazták, az

újkori forradalom követte, amely a világról alkotott gondolatot valamiféle ontológiailag eredeti, immár levezethetetlen elvnek tekintette; még Spinoza is ennek a levezethetetlenségnek a talaján áll, amikor a kiterjedés (a lét anyagisága) mellett a gondolkodást mint a végső deus-sive-natura-szubsztancia attribútumát határozza meg. Marxnál viszont azzal a problémával találkozunk, hogy a gondolkodás (a lét gondolkodó megismerése) miként fejlődött a létezés feltételeiből, valamint a gyakorlatnak ezekre aktívan reagáló formáiból – persze végső soron viszonylagos – önállóságra. A történetiségnek mint az összes létforma fundamentális folyamat-kategóriájának következetes végigvitele szükségszerűen együtt jár azzal, hogy a gondolkodó tudatnak is rendelkeznie kell létszerű és létmeghatározottságú genezissel, amely meghatározóan befolyásolja mibenlétét még akkor is, amikor látszólag önmagát hordozza, a legmagasabb szinten.

E genezis ontológiai kiindulópontja a munka mint a társadalmi lét alapvető mozgásformája. Ha a munkában kifejezésre jut az éppen ezáltal társadalmivá vált élőlények aktív alkalmazkodása, akkor kialakulnak a cselekvés új formáinak olyan új meghatározásai, amelyek a lét megelőző folyamataiban még egyáltalán nem fordulhattak elő. E folyamat objektíve mérvadó mozzanatát, a teleológiai tételezést, objektív létmódjában, a normális oksághoz fűződő kapcsolatában már korábban behatóan vizsgáltuk. De vannak a teleológiai tételezésnek szubjektív következményei is, amelyek a társadalmi lét ontológiája szempontjából nem kevésbé fontosak. Tény, hogy az ilyen tételezések így jellemezhetők: „a munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor a munkás *elképzelésében,* tehát *eszmeileg* már megvolt."[172] Marx ugyanitt utal arra is, hogy a környezethez való biológiai, passzív alkalmazkodásból ez a döntő mozzanat akkor is hiányzik, ha külsőleg, a termékben, látszólag van is valami hasonló (a méhek példája). De a célkitűzése mint magának a tényleges folyamatnak irányadó eleme eszmei mozzanat, amely persze újszerű módon mozgat anyagi tárgyakat és folyamatokat, amennyiben megváltoztatja oksági összefüggéseik fontos arányait stb., s ezzel olyan anyagi hatásokat tud életre kelteni, amelyek – éppúgy okságilag meghatározottak ugyan, mint a természet tárgyai és folya-

matai, de ezekben az alakjukban a természetben esetleg egyáltalán nem, vagy másképpen fordulnak elő.

Ezáltal a folyamatszerűen előrehaladó lét komplexusaihoz gyökeresen új, reálisan mozgató mozzanat csatlakozik. Ez a mozzanat nem tud közvetlenül hatást gyakorolni az anyagi-létező folyamatokra, hanem olymódon hat a létre, hogy – először közvetlenül, később gyakran igen bonyolult áttételeken keresztül – mozgásba hoz bizonyos anyagi-oksági folyamatokat, de ez mitsem változtat azon a tényálláson, hogy mind a szervetlen, mind a szerves természettel összehasonlítva a lét – minőségileg újszerű – mozgási rendszere alakult ki. Az új helyzet objektív létszerű jelentőségét a kauzalitás és teleológia összehasonlításakor megvizsgáltuk már. Ami speciálisan a társadalmi létet illeti, közismert, hogy ezek az újszerű folyamatok többnyire rendkívüli mértékben felgyorsítják az egyébként kizárólag oksági természeti folyamatok változásait. Minden további fejtegetés nélkül világos, hogy ezek a változások nem az új folyamatok közvetlen következményeképpen jönnek létre, hanem abból következően, hogy maguk a részfolyamatok, ellentétben a természettel, szakadatlan átalakulást, extenzív kiszélesedést és intenzív tökéletesedést (hatékonyabbá válást) honosítanak meg, mégpedig éppen azért, mert az objektív-oksági folyamatok változásai csupán a teleologikus mozzanat tételező szubjektumának aktív közvetítésén keresztül módosíthatják ilymódon jellegzetességeiket, nem pedig – mint a természetben – spontánul működő folyamatok közvetlen eredményeiként. De éppen amikor ezt a minőségi különbséget hangsúlyozzuk, egyúttal rá kell mutatnunk a változásokon belül bizonyos történelmi folytonosságra is. Mítoszt teremtenénk, ha a teleológiai mozzanatot tételező szubjektumnak ezt a kezdeményező szerepét úgy fognánk fel, mint ami elsődlegesen és spontán módon lép működésbe. A természet folyamataiban a legtöbb változás úgy jön létre, hogy a megelőző spontán folyamatok magában a létben objektív változásokat idéznek elő, és csupán ezeken keresztül és ezeken belül alakulhatnak ki maguk az újszerű reakciók, és ez – ilyen tökéletesen elvont szinten – bizonyos hasonlóságot teremt a folyamat két fajtája között. Csakhogy sohasem szabad figyelmen kívül hagyni vagy lebecsülni azt, ami ebben minőségileg új, hogy ugyan-

is ezek a reakciók a társadalmi lét területén többé nem tisztán spontán-anyagi reakciók, hanem olyan – új típusú – teleológiai tételezések kiváltói, amelyek nemcsak magukra a változásokra, hanem (sőt; mindenekelőtt) az ezekből kialakuló új helyzetekre, szükségletekre és feladatokra stb. is új teleológiai tételezésekkel válaszolnak.

A környezethez való aktív alkalmazkodás ezekben a válaszokban alakítja ki tulajdonképpeni, tényleges-létszerű arculatát, mely ebben a konretizált formájában aligha kínál analógiát a természeti folyamatokhoz. Ezért aztán az aktív alkalmazkodás, a teleológiai tételezés által kiváltott mozgalmasság sajátszerűségére a válasznak éppen ez a mozzanata döntően jellemző. A gondolkodásnak magából a lét folyamatából való kibontakoztatása, amit Marx kezdeményezett, ennyiben már itt szert tesz döntően jellemző sajátosságára, arra tudniillik, hogy a teleológiai tételezések végzik el a nélkülözhetetlen előkészítő munkát annak érdekében, hogy az ember aktívan reagáljon a létre (és valamennyi folyamatszerű változására). Ebből ered a meghatározások minden konkretizálása, egészen a legkifejezettebb elvonatkoztatásokig, amelyekben közvetlenül már úgy tűnik, mintha kialudt volna mindennemű kapcsolat a lét konkrét formáival. De az általánosításnak éppen ez a tendenciája (mely valamennyi tárgyában az általános nembeliséget akarja megragadni) teremtő módon jelen volt már a munka első kézzelfoghatóan jelentkező formájában.

Engels joggal mutat rá arra, hogy a nyelv a munka létszerű előfeltételeiből és következményeiből alakult ki. Egyszerű és szerencsés módon így fogalmazza ezt meg: az embereknek *„mondanivalójuk* volt egymás számára".[173] A mondanivaló azonban annyit jelent, hogy egyértelműen közölhető formában rögzítik valamely jelenség összefüggését saját nembeliségével, mégpedig a közvetlen reagáláson túlmenő, közérthető alakban. Minthogy pedig a munkafolyamat, akárcsak anyagi szerszámai és termékei, mint tudjuk, már közvetlen anyagi létükben rendelkeznek ezzel a társadalmisággal, amely egyaránt magában rejti az általános közölhetőségnek a szükségletét és a képességét is, ezért a munkával egyidőben – hogy ez akár a legsimábban és legegyszerűbben funkcionálhasson – ki kellett alakulnia ennek a rendkívül fontos eszköznek az

általánosság kifejezésére. A jelenlegi társadalmi létben ez banálisan magától értetődőnek látszik, olyannyira, hogy a beszédtől az írásig, az írástól a nyomtatásig, az információ tömegmédiumaiig vezető társadalmi-történelmi folyamatot gyakran nem is tekintik a lét történelmi folyamatának, amely a munkából alakult ki.

De a nyelvvel pusztán az átfogó és átfogóan-egyértelműen meghatározható közölhetőség eszköze született meg. Magának a munkának a fejlődésében keresendők annak döntő, mozgató okai, hogy a nyelv nemcsak a reprodukció közvetlen folyamatában bontakozott ki történelmileg az emberek társadalmi érintkezésének általános érvényű, egyetemes formájává, hanem képes volt arra is, hogy magába foglalja a reprodukció legkülönbözőbb, legtávolabbi közvetítéseit is, valamint hogy múltjára és perspektíváira egyaránt vonatkozzék, hiszen a munka a nyelv megvalósulásának egyre magasabbrendű, szerteágazóbb feltételeit teremti meg, amelyekhez az embereknek a pusztulás terhe mellett aktív módon alkalmazkodniuk kell, mégpedig e folyamat során mindinkább a nem egyéniségekké fejlődő egyedeiként. Az ilyen folyamat létszerű előfeltétele, hogy a valósághoz való viszonyulásnak az a módja, amely a későbbiekben, mint tudományos magatartás, társadalmilag messzemenően önállósult, mint újszerű viszonyulásmód szükségképpen működhessen már azokban a legkezdetlegesebb, legprimitívebb tettekben is, amelyek a teleológiai tételezéseket mint új magatartásmódokat előkészítették. Hiszen nyilvánvaló, hogy a maga korában semmiféle kő nem válhatott volna munkaszerszámmá, ha nem jelentek volna meg ebből a szempontból legfontosabb tulajdonságai a tapasztalatban, amely egyre inkább átlát az olykor csalóka, közvetlen jelenségformákon, és mint lényegtelen, sőt zavaró mozzanatokat, eltávolítja ezeket a teleológiai tételezések tartalmából. Sőt, azt is mondhatjuk, hogy még a gyűjtögető korszakban sem mutatkozhattak volna meg az állati vagy növényi táplálékok, ha ilyen megelőző, mégoly primitív, de objektív vizsgálat nem tárja fel használható és használhatatlan tulajdonságaikat. Itt persze még sokkal nyilvánvalóbb a természetadta fejlődési összefüggés az állatvilág – ebből a szemszögből – még nem tudatosított, tisztán biológiai kiválasztási aktusaival, mint magában a munkában, ahol eltűnik ugyan minden hasonla-

tosság a korábbi szakaszokkal, de az átmenet mozzanatai itt is észrevehetők.

Magában a munkában teljesen nyilvánvaló ez a gondolati előkészítés. Tökéletesen újszerű természete már abban is megnyilvánul, hogy a pusztán biológiai reprodukciós folyamat, a környezethez való passzív alkalmazkodás messzemenő stabilitásával ellentétben, az aktív alkalmazkodást a szakadatlan tökéletesedés folyamata jellemzi. E folyamatot is – mint a továbbvitel szervét – magának a munkának a társadalmi (teleológiailag tételezett) természete jellemzi, valamint ebből kiindulva és ennek közvetítésével a munkamegosztásban, illetve ennek társadalmi következményeiben olyan impulzussal rendelkezik, amely a társadalmak általános munkamegosztásos felépítésére irányul. E fejlődés során azoknak a teleológiai tételezéseknek az „elméleti" előkészítése, amelyek kritikailag megfelelően nyomon követik a munkafolyamatot, valamint a munkafolyamat eredményeit, fokozatosan átmegy egy társadalmilag már önállóan jelentkező tudományba. Gondoljunk például arra, miként hozza létre ez a fejlődés a kvantum lényegében még közvetlenül tapasztalati kategóriájából az immár tudományosan objektivált mennyiség kategóriáját, s ezáltal a geometria és a matematika alapját.

Persze a rabszolgaságra épülő polisz ideológiai szükségleteinek következtében ez a folyamat elméletileg megfordítva tükröződik. Elegendő arra emlékeztetnünk, hogy milyen elvi megvetéssel kísérte Platón a geometria minden gyakorlati alkalmazását. De az ilyen jellegű nézetek még ennek a formációnak a gyakorlatában sem válhattak egyeduralkodókká. Már Plutarchos leírja (Marcellus életrajzában), hogyan védelmezte Archimedes – persze erőtlen, szofista formában (mint játszadozást) – a mechanikának a háborús gépekre való gyakorlati felhasználását. Maga Marx azonban már nyomatékosan utal a háborús termelés különös fejlődésére, amelyben – a békebeli szektor rabszolgamunkájával ellentétben – már bevezetik a „céhrendszert a fabri (kovácsok) testületében", és ugyancsak „itt található a gépek első nagybani alkalmazása".[174] A gyakran idézett *Bevezetés*-ben pedig már úgy jelenik meg ez a nézet, mint jövendő kutatások világos módszertani programja, mint ahogy az Engelshez írt levélben is ilyen követelményként

szerepel. Marx a következőket mondja: „A *háború* korábban alakult ki, mint a béke; hogyan fejlődtek ki a háború révén és a hadseregekben stb. bizonyos gazdasági viszonyok, mint a bérmunka, gépi berendezés stb. korábban, mint a polgári társadalom belsejében. Érintkezési viszonyok és termelőerő viszonya ugyancsak különösen szemléletes a hadseregnél."[175] Marx ezzel kapcsolatban meggyőzően rámutat arra, hogy a tudomány kialakulásának és fejlődésének ez a megbonthatatlan összefonódottsága a társadalom reprodukciós folyamatával akkor is érvényesül, ha az illető formáció, valamint a hozzá tartozó ideológia fejlődésének fő vonala látszólag ellentmond ezeknek a tendenciáknak és tényleges ellenállást is kifejt ezekkel szemben. Nem foglalkozhatunk itt ezzel a kérdéssel sem behatóbban, csak Engels néhány megjegyzésére utalunk, amelyekben rendkívül világosan kimutatja, hogy a rabszolgaság (valamint a belőle kifejlődő ideológiai fékek) kialakulása, már a kapitalizmus megszületése előtt, a „sötét középkorban" viszonylag jelentős fellendülésre vezetett éppen ezekben az összefüggésekben.[176]

Ezekben a gondolatmenetekben sohasem a tudomány utilitarista értékeléséről van szó. Ellenkezőleg. Csupán azt akarjuk megmutatni, azokkal a beszűkült-akadémikus, „immanens", nézetekkel szemben, amelyek a tudományt „öncélúnak" fogják fel, hogy a tudomány pótolhatatlanul fontos szerepet tölt be abban a fejlődésben, amely az emberi nem kibontakozott, valódi nembelisége felé vezet. Ez azonban csak úgy lehetséges, ha mint fontos, hatékony elemet, jelentőségének megfelelően besorolják az emberek folyamatosan előrehaladó aktivitásainak abba a rendszerébe, amelyben ez a fejlődés de facto megvalósul. Márpedig a marxi tanítás és a marxi módszer volt az első, amely félreérthetetlen konkrétsággal jellemezte a tudomány valóságos társadalmi szerepét, éppen azért, mert ezt a folyamatot olyan tettnek fogta fel, amelyet maga az ember, persze a valóságos, és nem az idealista módon beállított ember hajtott végre. Ha a történelmi folyamat a társadalmi lét területén a teleológiai tételezésekben megvalósuló emberi aktivitások együttműködésének, oksági kihatásainak, valamint az ezek révén kiváltott új teleológiai tételezéseknek az eredményeként jelenik meg, akkor a valóságosan létező

dolgoknak, eredetüknek és irányuknak elgondolása és tudása az alapvető erők csoportjának bizonyul abban a folyamatban, amely az embereket elvezeti igazi, az állati némaságot nemcsak formálisan, hanem tartalmában is meghaladó nembeliségükhöz. Marx éppen azért küzdheti le valóban gyökeresen és elsőnek a transzcendens világfelfogás meghaladásának korábbi szakaszát, mert az emberi szellem legnagyobb teljesítményeit e nagy folyamat ösztönző, aktív mozzanatainak tekinti. A gondolkodás, amely mint a descartes-i „cogito", mint a deus sive natura spinozai attribútuma, mindeddig a léttel szemben valamilyen levezethetetlen, következésképpen rejtetten transzcendens lényeget képviselt, most végre az ember emberré-válásának evilági-reális, valóságosan ható mozzanataként jelenik meg, ugyanis e fejlődésnek elengedhetetlen előfeltétele, hogy megismerje saját valóságos létét. Ha tehát a transzcendens lény mindenhatóságába vetett hit eltűnését követően, az ember tudatából és öntudatából eltűnik a gondolkodás és a tudás beképzelt mindenhatósága is, akkor ez csak úgy következhet be, ha az emberek bepillantást nyernek ezek valóságos természetébe. Ennek az új tanításnak, az elsőnek, amelyben az ember valóban önmaga teremtőjének tekintheti magát, hosszadalmas történelmi fejlődés az előfeltétele, és e fejlődés során az ember végre szellemileg és gyakorlatilag is leküzdheti a megismerés reális szerepének létszerűen hamis dilemmáját, nevezetesen azt, hogy az ember termelője-e önmagának, mint egy konkrét társadalom konkrét egyéniségének, vagy pedig idegen – akár szellemi, akár anyagi – hatalmak terméke. Erre a dilemmára, amelyet a történelem folyamán a legkülönfélébb formákban vetettek fel és válaszoltak meg, különösen azóta születtek félrevezető-ellentmondásos magyarázatok, mióta a társadalmi fejlődés létrehozta az egyéniség létmódját. Születtek olyan elméletek is, amelyekben az embereknek ezt az új társadalmi életformáját minden valódi emberség egyedüli mértékévé tették, de olyanok is, amelyek az embert végső soron mégiscsak objektív szükségszerűségek puszta temékeként kívánták felfogni. Minthogy mindkét végletnek objektíve ugyanaz a társadalmi alapja, ezért a mindennapi élet szintjén, azaz szubjektíve: az emberi lét pusztán közvetlenül adott partikularitásának a szintjén igen könnyen születhetett belőle duplán meghamisí-

tott szellemi együttes. A jelenkor kapitalizmusára éppen ez a jellemző. Az egyetemessé vált manipuláció nem minden eredmény nélkül törekszik arra, hogy messzemenőkig előírja az emberek összes szükségletét, elsősorban pedig e szükségletek kielégítésének módját. A manipuláció uralma azonban pontosan abban a formában jelentkezik, mintha az ember, ha ellenállás nélkül aláveti magát a manipulációs hatalmaknak, éppen ilymódon és ezáltal fejezné ki valódi egyéniségét. Nem véletlen, hogy ez a valóságos emberi léttől eltávolító manipuláció együtt jelentkezett, és mindig együttműködött a megismerés általa használt módjának fetisizálásával és az „ideológiátlanítás" harci jelszavával.

E kérdéskomplexus marxi megoldásának kétségtelenül zavaróan áll útjában egy sor széles körben elterjedt előítélet az objektíve helyes gondolkodás és az ideológia viszonyát illetően. Így hát, ha csak vázlatosan is, közelebbről szemügyre kell vennünk az ideológia problémáját, elsősorban a tudományhoz fűződő kapcsolatában, valamint a tudományos gondolkodás objektivitásának kérdésében. A jelen írás olvasói előtt régóta ismeretes az a marxi meghatározás, miszerint az ideológia a gazdasági-társadalmi lét által felvetett konfliktusok tudatosításának és végigharcolásának eszköze. Ez a meghatározás fontos következményekkel jár az ideológiának, valamint a tudományosan megkövetelt objektivitásnak és a gondolkodás tárgyi helyességének viszonyára nézve. Mindenekelőtt az ideológiai és a tudományos gondolkodás egyaránt lehet tartalmában és módszerében helyes vagy hamis, jelentős vagy felszínes stb. Sem az ideológiai szándék nem zárja ki a tények helyes megragadásának mélységét, átfogó voltát stb., sem pedig egy „tisztán" tudományos beállítottságból nem következik feltétlen szükségszerűséggel e követelmények eredményes megvalósítása. A tudománynak és az ideológiának – a maguk közvetlenségében – megvannak ugyan a saját külön célkitűzéseik, ahhoz azonban, hogy tartósan hatni tudjanak, mindkettő feltételezi a sikeresen megvalósított tendenciát: hogy olyan helyesen ragadják meg a létet, amennyire ez a fejlődés adott fokán egyáltalában lehetséges. Az pedig mindenkor történelmi tény, minden egyes esetben külön-külön eldöntendő post festum megismerés kérdése, hogy mikor és hol valósulnak meg kellően a tudománynak és az ideológiának ezek a közös elő-

feltételei. A gyakorlat bizonyára számos kudarcot ismer mindkét területen.

Hasonlóképpen nem lehet világos választóvonalat húzni a módszer kérdésében sem. Bizonyára rendkívül sok olyan eset fordult elő, amikor az ideológiai beállítottság új és gyümölcsöző szempontokat nyújtott a lét gondolati elsajátítása számára, mint ahogy bizonyára nem kevés esetben ez a beállítottság zsákutcába torkollott. De ugyanez vonatkozik a nem-ideológiai szándékú tudományosságra is. Hiszen, különösen a társadalmilag jelentős kérdésekben, egyáltalán nem a szándéktól függ, hogy egy vizsgálat túlnyomóan ideológiailag, vagy éppen „tisztán" tudományosan hat (Kopernikusz, Darwin stb.). Egyszóval: előítélet, hogy a tudomány és az ideológia között pontosan meghatározható határvonalat lehet húzni. Itt is a konfliktusokká élesedő társadalmi helyzetek azok, melyek a mindenkori gyakorlati döntéseket hozzák. Vitathatatlan tény, hogy tömegével vannak olyan tudományos vizsgálatok, különösen részletkérdésekben, amelyek nemcsak soha nem válnak ideológiává, hanem akár érintetlenek is maradhatnak az őket kiváltó konfliktusoktól, ahogy számtalan olyan ideológiai megnyilvánulás is létezik, amelyekben tudományos értékű kijelentésekre látszólag egyáltalán nem törekszenek. Mindez azonban nem változtat azon az alapvető tényen, hogy egyrészt az ideológiákat megteremtő társadalmi mozgások gyakran és olykor igen jelentős mértékben kihatnak a tudományok fejlődésére (ez a hatás az adott helyzet, az adott tartalom stb. szerint lehet kedvező vagy kedvezőtlen), másrészt pedig tisztán tudományos állítások mérvadó mozzanatokká válhatnak ideológiai fejlődésekben. Itt megszakíthatjuk ezeket a fejtegetéseinket, minthogy most nem az a feladatunk, hogy az ilymódon kialakult sokrétű kölcsönhatásokat elemezzük, hanem csupán annak az alapténynek a leszögezésére szorítkozunk, miszerint a tudomány és az ideológia egyaránt a lét társadalmi meghódításának aktívan ható erői.

Legfontosabb eredményük az, hogy a gondolati aktusokat csak akkor foghatjuk fel elengedhetetlen mozzanatoknak a társadalmi lét fejlődési folyamatában, ha működésüket eszerint az ontológiai felfogás szerint vizsgáljuk. Az ember szellemi és anyagi aktivitása most már ama folyamat extenzíve és intenzíve egyaránt szerte-

ágazó következményeként jelenik meg, amelyben az ilymódon társadalmivá vált ember aktívan alkalmazkodott a társadalmi létnek, saját nembeliségének – a természetet mint alapját előfeltételező – sajátos fejlődéséhez. Ezzel a társadalmi lét marxi ontológiájának egyik legjelentősebb vívmányát is jellemeztük: a gondolkodás az embernek mint sajátos élőlénynek, illetve a társadalomnak a geneziséből eredt, ami viszont az ember lényegileg újszerű-nembeli mibenlétének sajátos alapja és következménye.[177]

Ez az alapvetően új, valóban genetikus-történeti felfogás csak nehezen érvényesülhet a gondolkodás évszázadok óta ellentétes szokásaival szemben. A két egymással küzdő, vezető világnézet, az idealizmus és a materializmus képtelen arra, hogy a lét közvetlenül különnemű mozzanatait tisztán létszerűen levezesse egymásból, méghozzá értékmentes genezisben, és mindvégig értékmentesnek megmaradva egy olyan folyamatban, amely ebből a genezisből nő ki. A filozófiai idealizmus mégcsak neki sem rugaszkodik ennek. Számára a szellemi mozzanat mint magábanvalóan teremtés és kezdet nélküli valami létezik. Vagy maga hozza létre az anyagi létet, amennyiben azt szemléletté vagy képzetté alacsonyítja, vagy pedig fogalommá magasztosítja, amikor is mindegy, hogy ezzel együtt valamilyen megismerhetetlen, tehát tényszerűen jelentéktelen magábanvaló létet is tételez-e. A materializmusban a szellemi mozzanat a legjobb esetben az anyag mozgásának egyszerű termékére, olykor létszerűen mintegy epifenomenjére korlátozódik. Vagyis mind számukban, mind pedig hatásukban jelentősek azok az előítéletek, amelyek megnehezítik Marx új, gyökeresen történeti ontológiájának megértését.

A marxi módszer és elmélet elterjedésének feltételei hozzájárultak ahhoz is, hogy erősítsék ezeket a félreértéseket, valamint az ezekből eredő ellenállást. Hiszen ne feledjük, hogy a marxizmus módszerének sajátossága eredetileg szükségképpen a Hegellel, elsősorban pedig Hegel idealista utóhatásaival vívott kritikai harc során született. A módszertanilag már kialakult marxizmus pedig szüntelenül harcban állt a polgári gondolkodás különböző idealista tendenciáival. Eltekintve attól az – ebből adódó – szükségszerűségtől, hogy Hegel dialektikáját alkalmasint kijátssza a mechanikus-metafizikus idealista gondolkodás ellen, ezeknek a felismeré-

seknek, valamint a munkásmozgalomra való módszertani alkalmazhatóságuknak általános elterjedése és a forradalmi gyakorlatba való áttétele megkövetelte, hogy Marx fenntartson egy olyan kifejezési módot, melynek révén a forradalmi tömegek előtt – vulgarizáló torzulások nélkül – nemcsak érthető, hanem egyben bizonyos célul kitűzött aktivitások ösztönzője is legyen. Lehetetlen megérteni Marxot, ha egyúttal nem ragadjuk meg ezt a kettős tendenciát mint irodalmi munkásságának középpontját. Gyakran beszélnek ifjúkori „filozófiai" írásainak és a *Tőke* egzakt, tudományos, tisztán gazdasági szellemének ellentétességéről. Ebben a formában ez a szembeállítás tarthatatlan, és nincs is semmi köze ahhoz, hogy Marx állítólag fordulatot tett a filozófiától a közgazdasághoz.

Viszont mindig jogosan különböztethetjük meg a későbbi, már megjelenésre szánt szövegek kifejtésmódját azoktól a korai írásoktól, amelyekben önmaga előtt tisztázta maximálisan felfogható szerteágazásaiban az összes problémát. Elegendő, ha összehasonlítjuk az úgynevezett *Nyersfogalmazvány*t mondjuk a *Tőke* első kötetével, és máris világosan láthatjuk, hogy ez a különbség nem a gondolkodás módszerében, hanem csupán kifejezésmódban jelentkezett.[178] E tendencia következtében a marxi egyetemes történelemelmélet bizonyos mozzanatai olyan különös kifejezési formát öltöttek, amely szükségképpen alkalmas volt a tömeghatásra. Így például: a társadalom gazdasági fejlődésének oksági elsődlegessége, létszerű elsőbbsége minden ideológiával szemben, a tőkés társadalom fejlődésének szükségszerű, válságokkal terhes kiúttalansága, a szocializmusnak és a kommunizmusnak mint a kapitalizmust felváltó formációnak feltétlen szükségszerűsége. Maga Marx eközben állandóan arra törekedett, hogy ezeknek az elkerülhetetlen egyszerűsítési tendenciáknak lehetőleg csak külsődleges és minimális engedményeket tegyen. De ő sem kerülhette ki minden esetben egyértelműen e helyzet buktatóit. Csupán egyetlen példát említek. A *Tőke* második kiadásának előszavában Marx bírálja Ricardót a „társadalom természettörvényeinek" felfogása miatt. „Ezzel – mondja – a közgazdaságtan polgári tudománya el is érkezett áthághatatlan korlátjához." Néhány oldallal később művének egyik orosz kritikusát idézi, akinek megjegyzéseit ő ma-

ga is „találónak" mondja. A bírálat egyik döntő pontján mégis az olvasható: „Marx a társadalmi mozgást természettörténeti folyamatnak fogja fel, amelyet olyan törvények irányítanak, amelyek nemcsak az emberek akaratától, tudatától és szándékától függetlenek, hanem inkább megfordítva, meghatározzák akaratukat, tudatukat, szándékukat... Ha a kultúra történetében a tudatos elem ilyen alárendelt szerepet játszik, magától értetődik, hogy a kritika, melynek tárgya maga a kultúra, sokkal kevésbé alapulhat a tudat valamilyen formáján, vagy valamilyen eredményén, mint bármi más."[179]

Ha a marxi módszert – miként most is – objektív totalitásában szemléljük, akkor a kifejtés ilyen epizódszerű következetlenségei egyáltalán nem játszanak szerepet, és mindeddig jogosan jártunk el, amikor egyszerűen eltekintettünk ezektől. Más a helyzet azonban, ha a marxizmus történelmi sorsára, értelmezésének – még ma is messzemenően elterjedt – módjára gondolunk, ezt ugyanis – túlnyomó többségében – mint idegen toldalékot el kell távolítani, ha valóban marxi alapon akarjuk megérteni magát a gazdaságot, a jelen társadalmát, ellentmondásait, fejlődési lehetőségeit stb. Most eltekintünk azoktól a kérdésektől, amelyeket korábbi összefüggésekben – ha csak vázlatosan is – érintettünk már. Érdeklődésünk középpontjában pillanatnyilag a tudat (a gondolkodás, a megismerés stb.) lényege és szerepe áll a társadalmi lét folyamataiban: Hiszen a marxi ontológia elveiből világosan kiderül, hogy a tudat (gondolkodás, megismerés) és a természet között egyáltalában nem lehet szó közvetlen kapcsolatról. A természet objektív folyamatainak – létük szerint – semmiféle összeköttetésük nem lehet semmilyen tudattal. A természet tárgyainak és folyamatainak megismerése csak a természet és a társadalom anyagcseréjében alakult ki. Objektív helyességük ugyanis a hatékonyság elengedhetetlen feltétele azokban a teleológiai tételezésekben, amelyek ennek az anyagcserének a folyamán jönnek létre. Terjedelmében, tartalmában és formájában azonban a teleológiai tételezés csak úgy és csak annyiban valósulhat meg, amennyiben a társadalmi lét fejlődésének abban a szakaszában, amelyben a konkrét anyagcsere lejátszódik, a mindenkori gazdasági és ideológiai sajátosságok ezt lehetővé teszik. Marxnak a tudat és a lét általános viszonyára vo-

natkozó megállapítása érvényes tehát a természet helyes megismerésének formáira is. A legmagasabb általánosság szintjén Marx a következőket mondja: „Nem az emberek tudata határozza meg létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, ami tudatukat meghatározza."[180] Erre vonatkozóan meg kell jegyeznünk, hogy a tudat társadalmi lét által történő meghatározottsága – mint társadalmi folyamat – nem nyilvánulhat meg azon a szokott, közvetlenül egyszerűen oksági módon, ahogy például a szervetlen természetben. Ha mondjuk valamilyen természeti esemény következtében egy szikla legurul egy hegyről, és ha mondjuk egy válság miatt valaki túlad az értékpapírjain, akkor elvont-ismeretelméleti szempontból mindkét esetben okságilag előidézett folyamatokról van szó. Az első esetben azonban az okok olyan – tisztán anyagi – tárgyak és folyamatok egyszerű, többé-kevésbé közvetlen kölcsönhatásából jönnek létre, melyeknek általános meghatározásai egyértelműen megszabják a törvényszerű következményeket. A második esetben a társadalmi lét csupán az alternatív döntések szükségszerűségét kényszerítheti ki. Az illető ember hozhat helytelen döntést is, és tönkremehet miatta. Az a meghatározottság tehát, amely a társadalmi létből ered, mindig „pusztán" valamilyen alternatív döntés meghatározása, lehetőségeinek konkrét mozgástere, hatásmód, olyan valami, ami a természetben egyáltalán nem fordul elő. Ezért azután minden olyan – tisztán ismeretelméleti – alternatíva, amely a gondolkodás és a lét elsődlegességének kérdését tartja szem előtt, hamis kérdésfeltevésnek, olyan elvonatkoztatásnak bizonyul, amely elmossa a lényegi különbségeket: ha a gondolkodást, ahogy itt Marx nyomán tesszük, mint azoknak a folyamatoknak az alkotórészét határozzák meg, amelyekben a társadalmi lét területén kialakul és kibontakozik – e keretek között a lét által meghatározva – az emberi aktivitás, akkor a gondolkodás és a lét elsődlegességének minden elvontan kiagyalt problémája szem elől téveszti a valódi kérdést, hiszen a gondolkodás működésbelépésének már előfeltétele a társadalmi lét a maga sajátos mibenlétében.

De látszatproblémának bizonyul ebben a megvilágításban az a konkrétabb ismeretelméleti probléma is, hogy képes-e a gondolkodás adekvát módon megragadni a valóságos létet. A társadalom

és a természet anyagcseréje a társadalom létének mint folyamatnak létszerű előfeltétele. Annak a folyamatnak, amely közvetlenül létszerűen egyben a létező embereknek – aktivitásaikban való – létszerű reprodukciójaként valósul meg, mégpedig abban a formában, hogy az emberek aktívan alkalmazkodnak saját környezetük létéhez. A gondolkodás eredetileg azoknak a teleológiai tételezéseknek az előkészítő szerve, amelyben ez az alkalmazkodási mód egyedül megvalósulhat, és az emberi együttélés társadalmasulásának folyamatában egyre egyetemesebb funkcióra tesz szert az emberek összes aktivitására nézve. Hogy az ontológiai tényt szükséges nyilvánvaló tényszerűségében fejezzük ki: a környezethez való aktív alkalmazkodás nem az emberi nem pusztulását, hanem éppenséggel hatóerejének hallatlan – extenzív és intenzív – kiterjedését idézte elő (bármilyen gyakran látjuk is azt problematikusnak), és ez a tény is bizonyíthatja, hogy a valóság emberi meghódításának fő vonala a valóságnak legalább messzemenően helyes (viszonylag helyes) gondolati reprodukcióin alapult, és az erre irányuló post festum tudományos megismerés, eredményeinek minden viszonylagossága ellenére, igazolja ezeknek az összefüggéseknek a realitását. Értelmetlen tehát az a kérdés, hogy vajon reprodukálhatja-e helyesen az emberi gondolkodás a létet. Persze minden tárgyiasság a meghatározások végtelenségével rendelkezik, és e meghatározások kölcsönhatásának módja a lét folyamatában természetesen e helyzet következményeit is kifejezi. Ezért van az, ahogy Marx megállapítja, hogy minden megismerés pusztán a tárgy többé-kevésbé kimerítő megközelítése. A megközelítés szellemi és anyagi eszközeit pedig megint csak a mindenkori társadalmiság objektív lehetőségei szabják meg. Tehát a megismerés minden formájában – szubjektív és objektív szempontból egyaránt – csupán megközelítésekről (azaz: viszonylagosságokról) lehet szó. Minthogy azonban azokat az objektív konstellációkat, amelyekből mind a kérdések, mind pedig a válaszok erednek, az objektív fejlődés határozza meg, ami egyúttal megteremti az egyes emberek létalapját is, ezért az ebben rejlő viszonylagosságok a kortársak szemében közvetlenül gyakran abszolút jelleget öltenek, amelyet a fejlődés objektív szintje, mozgásának feltételei megint csak vagy

mint abszolútat rögzíthetnek, vagy mint viszonylagosat meghaladhatnak.

A természet oksági viszonyaival ellentétben tehát a tudati folyamatoknak a társadalmi lét mindenkori (tendenciális) szintje által történt meghatározottsága annyit jelent, hogy ez konkrét mozgásteret nyújt az ember teleológiai tételezéseiből folyó új alternatív döntések létrejötte és hatékonnyá-válása számára.

A marxizmus vulgarizálása éppen a mozgástérnek ezt a döntő problémáját tüntette el: A magát gyakran „ortodox"-nak nevező vulgármaterializmus a gazdasági folyamatok objektivitásából valamiféle „második természetet" próbált csinálni. Vagyis a társadalomban a gazdaság megvalósítja (elsősorban a szervetlen természet analógiájára) az anyagi törvényszerűségeket. Tehát az a nézet, hogy az összes „szellemi" mozzanat csupán a működésben levő anyagi erők mechanikus terméke, nem a marxizmus igazi lényegének alkotórésze, hanem onnan ered, hogy a marxizmus állítólagos, szubjektíve bizonyára meggyőződéses követőinek igen befolyásos része a gazdaságból effajta – mechanikusan működő – „második természetet", magából a marxizmusból pedig valamilyen magasabbrendű természettudományt (azaz: szaktudományt) csinált. Az a fenti elemzés, amely leírta, hogyan „határozza meg" a gondolkodást anyagi alapja, egyben arra is rámutat, hogy mi valójában a gazdaság, s ezzel már világosan bizonyította, hogy az ilyen nézetek filozófiailag tarthatatlanok.

Bár e torzulás idealista változata végső következményeiben destruktívabb, sőt pusztítóbb hatású a marxizmus igazi módszerére nézve, elméletileg mégis áttekinthetőbb. Ha ugyanis a marxi gazdaságtant a társadalmi lét „fizikájára" redukálják, akkor a még hiányzó totális összefüggés pótlására az a megoldás kínálkozik, hogy az „egzakt" szaktudománnyá alacsonyított marxi gazdaságtan kiegészítésére, megalapozására, felépítésére stb. valamilyen filozófiai pótlékot keresnek, amelyet azután meg is találnak Kantban, a pozitivizmusban stb. Ma már nem szükséges részletesebben bizonygatni, hogy az ilyen beállítottság – képviselőinek szándékaitól függetlenül – tökéletesen eltüntette a marxizmust a nyugati világ „szocialista" gondolkodásából. Filozófiai alapvetéseit tekintve, elsősorban a pozitivizmus fejlődésének tudható be,

hogy a munkásmozgalom ideológiája egyre inkább közeledik a polgári ideológiához. Ha pedig ebben az irányban elég messzire jutottak, akkor a közgazdaságtan „elöregedő", sőt „elöregedett" szaktudománya már könnyen helyettesíthető időszerűbb, immár tisztán polgári tudományágakkal.

A marxizmus utáni korszak materialista változatában filozófiailag az játssza a döntő szerepet, hogy kizárólagos ellentétbe állítják a gazdaság tisztán anyagi természetét az eszmei felépítménnyel, és azt hirdetik, hogy az előbbi az utóbbit abszolút módon „a természeti törvények erejével" határozza meg. Ha tehát valóban ki akarjuk küszöbölni a gondolkodásból ezeket a tényezőket, fel kell vetnünk a kérdést, vajon létszerűen tartható-e az „anyagi" gazdaságnak és az „eszmei" felépítménynek ez a kizáró szembeállítása. Véleményünk szerint mindenki, aki némiképp ismeri a marxi közgazdaságtant, szükségképpen magától értetődően tagadja ezt. A társadalmi létnek persze van anyagi bázisa; hiszen másként egyáltalán nem tekinthetnénk létnek. De ne feledjük el, hogy a lét természeti formáinak nincs anyagi alapjuk, hanem – átfogó anyagi mibenlétük következtében – saját „alapjukat" alkotják. (Ezen az alapvető helyzeten mitsem változtat, hogy a szerves természetben e létforma lényegéhez hozzátartozik a biológiai lét, s ennek folyamatszerű előrehaladása is.)

A létező dolgok csak a társadalmi létben jönnek létre olyan teleológiai tételezés alapján, melyek elengedhetetlen alapjai szükségképpen eszmei természetűek. Ezek persze csak akkor válhatnak magának a létnek az elemeivé, ha – közvetlenül vagy közvetve – valóságos társadalmi-anyagi folyamatokat hoznak működésbe. Eszmei jellegük azonban ezzel nem szűnik meg. Ha Marx módszerét követve közelebbről megvizsgálnánk a társadalmi lét gazdasági folyamatait, szükségképpen kiderülne, hogy nem egyszerűen erről a működésbe-hozásról van szó. Persze a társadalmi lét gazdasági mozzanata már így sem lenne – a fizika vagy a kémia értelmében – tisztán anyagi természetű. A szellemi és anyagi mozzanat bensőséges összefonódottsága azonban sokkal több ennél. Korábbi összefüggésekben utaltunk már arra, hogy Marx tisztán gazdasági elemzésekben „kísérteties tárgyiasságokról" beszél a gazdaságon belül, azaz szerinte még a meghatározott lét tisztán gazdasági for-

máinak sem lehet egynemű anyagi természete. Bizonyára igen tanulságos lenne, ha a gazdasági létmód részletes ontológiai elemzésében pontosan nyomon követnénk ezt az útmutatást. Most csupán egyetlen, persze rendkívül jellemző példára szorítkozhatunk. Marx szerint egy olyannyira tisztán gazdasági kategória, amilyen az ár, „kézzelfogható, reális testi alaktól különböző, tehát csak eszmei vagy képzelt forma".[181] Úgy látszik tehát, hogy a társadalmi lét gazdasági szférájának zárt és egynemű anyagi természete csupán vulgármaterialista mítosz. De nem sokban különbözik ettől a felépítmény tisztán eszmei jellegének kérdése sem. A társadalmi lét fejlődése szempontjából – a maga anyagiságában – éppen azok a megjelenési formái játsszák a döntő szerepet, melyeknek társadalmilag az a feladatuk, hogy maguk is közvetlenül anyagi folyamatokat hívjanak életre, mint például elsősorban az állam és a jog. Elegendő emlékeztetnünk Max Weber szellemes megfogalmazására, miszerint jog csak ott van, ahol, ha az emberek vonakodnának végrehajtani a társadalmilag szükséges teleológiai tételezéseket, „csúcsos sisakú emberek" jönnek, hogy kényszerítsék őket erre. Itt sem szabad tehát – ismeretelméletileg – kínai falat húzni a gazdaság mint anyagi alap és az erőszak mint a felépítmény eleme között. Más összefüggésekben hivatkoztunk már a *Tőke* némelyik fejtegetésére, amely szerint az erőszak a munkabér meghatározásának megszüntethetetlen gazdasági mozzanata.

Mindezzel egy pillanatra sem vitattuk azt a marxi tanítást, hogy a gazdaság létszerűen elsődleges szerepet játszik a társadalmi lét területén. Marx sírjánál tartott beszédében Engels helyes és drasztikus egyszerűséggel fejezte ki ennek a helyzetnek az ontológiai értelmét. Azt mondta: „Darwin a szerves természet fejlődési törvényét fedezte fel, Marx – ugyanúgy – az emberi történelem fejlődési törvényét: azt az eddig ideológiai burjántól ellepett egyszerű tényt, hogy az embereknek előbb enniük, inniuk, lakniuk és ruházkodniuk kell, mielőtt politikával, tudománnyal, művészettel, vallással stb. foglalkozhatnak: hogy tehát a közvetlen anyagi létfenntartási eszközök termelése s ezzel egy nép vagy korszak mindenkori gazdasági fejlődési foka az az alap, amelyből az illető emberek állami berendezkedései, jogi felfogása, művészi, sőt vallási képzetei kifejlődtek, így tehát ebből az alapból kell ezeket magyaráz-

ni, nem pedig ahogy eddig történt, megfordítva."[182] Ha tehát a marxizmus vulgármaterialista értelmezése, az ideológiai mozzanatok mechanikus levezetése, egy – társadalmi fizikává merevedett – gazdaságnak való mechanikus alárendelése, mint a proletárforradalomról szóló tanítás szellemi vereséget szenvedett az idealizmustól, akkor erre rá is szolgált. Mindez azonban csupán a marxizmus mechanikus materialista torzulásának, nem pedig magának a marxizmusnak a veresége. És az ideológiatörténet komikus mozzanataihoz tartozik, hogy a mechanikus materializmus éppen azért bizonyult itt olyan gyengének, mert – anélkül, hogy tudta vagy akarta volna ezt – szellemileg is vallási örökséget vett át. Mindaddig ugyanis, amíg az emberek – fejlődésük kezdetén – a teleológiai tételezés analógiájára költötték isteneiket, addig ezek, mint a valóság teremtői, egyúttal értékszerű fölénnyel rendelkeztek saját teremtményeikkel szemben. A valóságos gazdaságnak és helyes értelmezésének semmi köze sincs az ilyen értékviszonyhoz. Amikor Marx a szabadság birodalmának, az emberi előtörténet végének problémáját vizsgálja, tehát elméletének egész felépítése és perspektívája szempontjából döntő helyen, a gazdaságnak ebben a nagy fordulatban játszott szerepére is kitér és a következőket mondja: „De ez még mindig a szükségszerűség birodalma marad. Ezen túl kezdődik az ember erőinek kifejlése, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség birodalmán mint alapján virágozhat fel."[183] Az alapnak mint a lét kategóriájának tehát Marx szemében semmi köze a társadalmi-emberi értékviszonyokhoz. Az ilyen jellegű értékviszonyok csupán a szellemi elidegenedésnek, a lét vallásos felfogásának maradványai, ahol kialakul a hitnek az az ideológiai szükséglete, hogy a „teremtőt" az értékhierarchiában feltétlenül magasabb hely illeti meg, mint a „teremtményt".

A lét reális folyamatainak azonban semmi közük az ilyen lapos értékhierarchiához. Bonyolult-irreverzibilis folyamatai a lét mind bonyolultabb összefüggéseit, egyre differenciáltabb kategóriákat hoznak létre, anélkül persze, hogy értékkapcsolatokat teremtenének. Mindenesetre a társadalmi lét belső tulajdonságaihoz az is hozzátartozik, hogy a lét átalakulásai bizonyos körülmények között értékviszonyokat is létrehozhatnak. (Korábban kifejtettük,

hogy az egészen kezdetleges fokokon az ilyen értéktételezések a munkafolyamatok elkerülhetetlen, elidegeníthetetlen velejárói.[184]) A marxizmus mindebből semmi esetre sem vonja le azt a következtetést, hogy a változást létrehozó alap az értékhierarchiában fölötte állna annak, amit kiváltott. Marx imént idézett kijelentése a gazdaságról mint a szabadság birodalmának alapjáról (puszta alapjáról), mutatja, milyen távol állt tőle minden ilyen jellegű állítólagos szükségszerűség.

Durva, formalista-ismeretelméleti elvonatkoztatás tehát, ha a társadalmi lét területén pontosan el akarják választani – mechanikus módon – az anyagi folyamatokat a „tisztán" gondolatiaktól. Minél társadalmasultabb a társadalom, annál elválaszthatatlanabbul fonódik össze – éppen az anyagi termelésben – ez a két folyamat. Ontológiai különbözőségeiket természetesen senki sem tagadja. De a társadalmi lét területén hatásuk elsődleges ontológiai ténye az, hogy egymástól elválaszthatatlanul együtt léteznek (és ezen a területen kívül sem szellemi, sem pedig teleológiai tételezések által mozgásba hozott anyagi folyamatok nem léteznek). Az elsődlegesség kérdéseit tehát csak akkor lehet értelmesen felvetni, ha a jelenségcsoportok vizsgálatában elismerik ezt az elválaszthatatlan együttlétezést. A társadalmi lét totalitása szempontjából ez az együttlétezés – mint történeti mozgató – a lét alapvető tényezője marad.

A marxizmus helyes, mindenoldalú értelmezésében rejlő félreértések következménye az az – utóbbi évtizedekben széles körben elterjedt – nézet is, hogy a dialektikus materializmus a marxizmus alapvető, filozófiailag átfogó tanítása, és csak annak a társadalom problémáira való alkalmazásából alakulhatott ki az úgynevezett történelmi materializmus. Az a passzus, amelyet Sztálintól idéztünk, „a dialektikus materializmus vezérelveinek" a társadalomra való „alkalmazásá"-ról beszél. Ez az állásfoglalás két döntő ponton ellentmond a marxizmusnak. Először is amennyiben olyan egyetemes-elvont filozófiai kategóriatant feltételez, melynek megállapításai szükségképpen és egyformán érvényesek a lét minden formájára, másodszor pedig amennyiben a történetiség mozzanatát a lét puszta részproblémájává változtatja, amely csak akkor nyerheti el tulajdonképpeni tárgyiasságának tartalmát, követke-

zésképpen gondolati megfogalmazhatóságát is, ha a dialektikus materializmus általános-egyetemes történelemfölötti elveit erre a „szakterületre" alkalmazzák. A dialektikus materializmus lényegének ez a kodifikálása tökéletesen egyértelműnek tünteti fel alapelveit, ellentétben Marxnak állandóan a történelmi folyamatra utaló megjegyzéseivel, Lenin útkereső kísérleteivel, amelyek ahelyett, hogy egyszer és mindenkorra rögzíteni akarnák a kategóriák pontosan lefektetett egyértelmű meghatározásait, sokoldalúan közelednek folyamatszerű előrehaladásuk lényegi vonásaihoz.[185] Valójában azonban ez visszavezet a polgári, elvont-merev és ezért a gyakorlatban használhatatlan meghatározások elméletileg-elvileg megoldhatatlan régi ellentmondásosságaihoz. Amikor most Kant egyik példájára hivatkozunk, hogy megvilágítsuk az elvi ellentétet a valódi ontológia történelmi konkrétsága és szükségszerűen folyamat-idegen ismeretelméleti elvontsága között, akkor természetesen távol áll tőlünk, hogy erre úgy utaljunk, mintha valamiképpen konkrétan akár csak analógiát is látnánk Kant és Sztálin állásfoglalása között. Kizárólag arról a legáltalánosabb problémáról van szó, amely a konkrét kategóriameghatározásokban a konkrét-történeti folyamatszerűség és az elvont általánosság ellentétére vonatkozik. Már Hegel is tiltakozott korai korszakában Kant módszertanilag tipikus meghatározása ellen, miszerint a letét ismeretelméleti fogalmából szükségszerűen következik elsikkasztásának feltétlen morális tilalma. Bírálata módszertani szempontból arra irányul, ebben a vonatkozásban a sztálini elképzelésre is érvényes, hogy Kant itt logikailag-gyakorlatilag különnemű folyamatokat, mint logikailag homogenizált következményeket, valamilyen elvont fogalommeghatározásnak rendel alá, ami által elveszti reális lényegüket, azt, hogy egy konkrét történelmi folyamat konkrét mozzanatai, azaz egyben a társadalmi gyakorlat változásnak alávetett mozzanatai is.[186]

A történelemből nagyon is jól ismert tény, hogy az ehhez hasonló túlzott elvonatkoztatások igen könnyen valamilyen társadalmi-történeti elvont szofisztika eszközévé válhatnak. Lenin világosan látta ezt a veszélyt, még mielőtt ez a megmerevítő rendszerezés megszületett volna. Noha végső soron Lenin minden fontos döntése a marxizmusnak a társadalmi-történeti fejlődés alapvető tendenciái-

ra vonatkozó alapelveire épült, fáradhatatlanul és szüntelenül követelte a „konkrét helyzet konkrét elemzését" mint az általános elvek alkalmazhatóságának elengedhetetlen közvetítőjét, mint annak a mozgástérnek a felmutatását, amelyben ez a fejlődés a gyakorlati mozgástér átalakulásával arra kényszerül, és képes is arra, hogy történelmileg többé-kevésbé módosítsa objektumát. Ezzel szemben a sztálini gyakorlatban – mint erre különböző alkalmakkor megpróbáltam rámutatni – dogmatikus módon abszolutizálják az adott esetben illetékes legmagasabb hatóság taktikai döntését. Ezáltal a lényegük szerint történeti kategóriák elvont meghatározása a sztálini módszer elméleti segédeszközévé vált: ez ilymódon gondolati dogmarendszerré általánosított marxi elmélet – miközben megőrzi dogmatikus-absztraktív merevségét – ráadásul tisztán önkényes elvont-voluntarista jelleget ölt.[187] A dialektikus és történelmi materializmusnak ez a felfogása tehát, amelyet tovább fokoz a taktikának a gyakorlat elméletében megvalósított elsődlegessége, ma nem kevésbé akadálya a marxi módszer helyes megértésének, mint a korábban jelzett szociáldemokrata torzítások.

Ha tehát most, félretolva a marxi módszer eddigiekben érintett torzulásait, visszanyúlunk ontológiájának alapkérdéseire, akkor természetesen arra kényszerülünk, hogy összefoglalóan megismételjük, amit eddig legalábbis érintettünk. Szükségképpen az a megállapítás lesz a kiindulópontunk, hogy a tárgyiasság minden anyagi lét kezdet- és eredetnélküli (és ezért gondolatilag levezethetetlen) ősformája. A lét Marx szemében azonos a tárgyias léttel. Nincs semmilyen „más erő", legyen az akár szellemi, akár anyagi, amely valamilyen tárgyiasságot „kívülről" rákényszerített volna egy önmagában formátlan (kaotikus) létre, mint ezt Marx legtöbb elődje gondolja, ha tartalmilag-formailag különböző módokon is. Ha megpróbálunk továbbhaladni ettől az alapformától, akkor azzal az irányadó kijelentésével találkozunk, miszerint a kategóriák a meghatározott lét formái, létezésmeghatározások. Ezen az általánosabb szinten még élesebben kirajzolódik Marxnak és elődeinek ellentéte. Már maga a „kategóriák" kifejezés is ezt az ellentétet mutatja: a kategória szószerinti kijelentés, azaz gondolati-verbális megfogalmazása mindannak, ami a létező világban tartós és lényeges, ami e lényegisége következtében a világ folytonos, időtálló

meghatározása. Ezért többnyire nyilvánvalónak látszik, hogy itt a gondolat az, ami a valósághoz közeledik és rákényszeríti ezt a lényegszerűséget. Marx felfogásában viszont a tárgyaknak ezek az általános és legáltalánosabb lényegi tulajdonságai a lét objektív, a gondolkodó tudattól függetlenül létező meghatározásai, jobban mondva olyan tárgyiasságkomplexusok általánosság-mozzanatai, amelyeket épp az imént minden létező dolog léttől elválaszthatatlan mozzanatainak ismertünk meg. A kategóriák létjellege tehát közvetlenül elvezet a meghatározott konkrét kategóriák megértéséhez. Ebben az esetben mindenekelőtt ahhoz, hogy általánosság és egyediség, nem és egyed már olyan meghatározások, amelyek közvetlenül létszerűen következnek minden létező levezethetetlen tárgyiasságából.[188]

A kategóriaprobléma legcsekélyebb, legszerényebb konkretizálása közvetlenül elvezet a marxi elmélet középpontjába: a történetiséghez mint minden lét alapelvéhez. Marx már igen korán és pontosan (a *Német ideológiá*-ban) lefektette ezt; tényszerűen ez az elv, amely elejétől végéig uralkodik a létre vonatkozó vizsgálatain. Ez a megállapítás annyiban zseniális-prófétikus jellegű, amennyiben megfogalmazásának idején még egyáltalában nem ismerték fel és még kevésbé ismerték el általánosan, hogy létszerű alapzata, a lét mint folytonos irreverzibilis folyamat, a természeti lét alapvető tulajdonsága. Persze Hegel már Marx előtt felvetette az egész lét általános történetiségének problémáját. Bármekkora érdemei vannak is Hegelnek a problémakomplexus megvilágításában, ne feledjük el, hogy elképzelésének megvalósítása szigorúan megvont határok között mozog. Fejtegetéseink során ismételten kimutattuk, hogy Hegel korlátja elsősorban a logikai és a létszerű összefüggések folytonos egymásmellettiségében rejlik, aholis az esetek többségében az előbbi mozzanat kerül túlsúlyba. Ez Hegel egész rendszerének teleologikus jelleget kölcsönöz. Ha a logikai kategóriák „isten teremtés előtti gondolatai", és mégis az összfolyamatban valósulnak meg, akkor ez a teleologikus tényező kiküszöbölhetetlen az összfolyamatból. Márpedig a rendszer és a módszer felépítésében ez, valamint az egyéb idealista-logicista mozzanatok olyan fontos szerepet játszanak, hogy az a népszerű kijelentés, amely szerint Marx a feje tetejéről a talpára állította a

hegeli filozófiát, igen könnyen félrevezető motívummá vált a marxi módszer megértése szempontjából. Marx kétségkívül gyakran döntően fontos ösztönzéseket kapott Hegeltől, mégis úgy véljük, hogy viszonyukat az a megfogalmazás világítja meg helyesen, amelyet Marx ad a *Tőke* második kiadásához írt előszavában, hogy ugyanis módszere nemcsak különbözik a hegelitől, „hanem ennek szöges ellentéte".[189]

Amikor Marx, gondolatilag tökéletesen elfogulatlanul, az irreverzibilitást mindazon folyamatok lényegi ismertetőjegyének tekinti, amelyekben az önmagát folyamatok komplexusaként fenntartó és kifejtő lét megnyilvánul, akkor közvetlenül az emberek mindennapi életének egyik legelemibb tapasztalatából indul ki. Az emberek egyik legelemibb, legrendíthetetlenebb élettapasztalata az, hogy ami megtörtént, az megtörtént, és többé nem lehet gyakorlatilag-reálisan meg nem történtté tenni. Természetesen innen még hosszú út vezet az objektív létfolyamatok irreverzibilitásának felismeréséig. Egyáltalán nem említjük azokat a kezdeti kísérleteket, amelyek mágikus vagy vallási manipuláció révén egyedi esetekben ki akarták tessékelni ezt a tényt a világból. De még sokkal későbbi és fejlettebb fokokon is, amikor pedig a természeti létet egészében statikusnak, totalitásában örökre változtathatatlannak fogták fel, mint irreverzibilis folyamatot felismerték és magától értetődően fenntartották az „ami megtörtént, az megtörtént" primitív élményét, így például az életnek azokban a folyamataiban is, amelyekben elfogadták az egyes egyed reprodukciós folyamatainak irreverzibilitását; ott viszont, ahol a nem létéről volt szó, e folyamatok kizárólagos stabilitásának mítosza hosszú időn át uralkodó megismerési irány maradt (Linné, Cuvier). Hosszú ideológiai küzdelmek után csak Darwin óta váltak általánosan elismertté az irreverzibilis folyamatok. Még bonyolultabb a helyzet a szervetlen természet vonatkozásában. Noha a folyamatok post festum megismerése révén ezen a területen is szakadatlanul felismertek fontos tényeket (elegendő, ha csak a geológia eredményeire gondolunk, ahol bolygónk léte már mint irreverzibilis folyamat jelenik meg), egyelőre mégsem beszélhetünk olyan átfogó és egyértelmű képről, mint a szerves természetben. Az atomkutatás eredményei persze lényegesen egyértelműbben világították meg „dologi" világunk valósá-

gos létmódját, mint korábban bármi más. Ennek ellenére megismerésünk előtt áll még az a feladat, hogy az általunk megragadható folyamatok mind szélesebbkörű megfigyelése révén közelebb kerüljünk ehhez az összképhez. Minthogy azonban itt is a reálisan lejátszódott folyamatok post festum megismeréséről van szó, ennek a kijelentésnek ma még csupán átfogó perspektivikus jellege lehet.

A társadalmi létet felépítő folyamatokban a megismerés helyzete még ennél is szövevényesebb. Egyrészt a létnek ebben a fejlettebb formájában mind a részfolyamatok, mind totalitásuk irreverzibilitása sokkal nyilvánvalóbb módon jelenik meg, mint a folyamatszerűen előrehaladó lét egyszerűbb szintjein. Másrészt némelyik társadalmi rendszerben olyan ideológiai szükségletek ébrednek, amelyek saját gondolati örökössétételüket követelik, tagadva, hogy a lét lényege a feltartóztathatatlan, irreverzibilis fejlődési folyamat (ez bizonyos körülmények között akár a „történelem végének" követeléséig fokozódhat), vagy pedig meghaladott társadalmi állapotok restaurációját tekintik kiútnak; e nézeteknek megfelelően igen gyakran elvitatják az objektív folyamatok irreverzibilitását. Mindaddig, amíg osztálytársadalmak léteznek, elkerülhetetlenül jelentkezni és hatni fognak ehhez hasonló ideológiai áramlatok, noha maguknak a folyamatoknak a reális menete, s következésképpen post festum megismerésük is, mind egyértelműbben igazolja, hogy még a társadalmi létet sem, sőt: mindenekelőtt ezt nem lehet más módon helyesen megérteni. Ez a felismerés egyre fokozott mértékben szolgál gyakorlatilag helyes teleológiai tételezések alapjául, feltéve, hogy a társadalmi mozgásfolyamatok irreverzibilitását nem küszöböli ki gondolatilag egy ilyen módon létrejövő „tiszta tudományosság". A történelem folyamán a mágikus manipulációktól a neopozitivista manipulációkig észre sem vették, még kevésbé bírálták, hogy a tudomány – a „kritikáról", az „ideológiátlanításról" szóló büszke jelszavak ellenére – éppen ezáltal kerül közvetlen függőségbe az uralkodó gazdasági, politikai stb. hatalmaktól.[190] A manipulációs mechanizmus bekövetkező gyakorlati válsága – remélhetőleg – ösztönözni fogja az ehhez hasonló problémakomplexusok elméleti tisztázását.

Marx történeti létfelfogását megkoronázza a tanítása a meg-

ismerés és a gyakorlat elválaszthatatlanságáról, a társadalmi gyakorlatról, amely egyszerre létszerű előfeltétele minden valódi, hatékony megismerő magatartásnak és fontos mozzanata nemcsak általában a társadalmi létnek, hanem belső és külső önkibontakoztatásának is, annak a folytonos folyamatának, melynek során egyre kifejezettebben és tisztábban társadalmasul, és mozgatóerői mindinkább sajátosan társadalmi erők lesznek. Egy isten háborítatlanul teremthetett volna professzorokat, akik képesek lettek volna valamilyen minden létszerűségtől megtisztított gondolkodással tetszés szerint manipulálni. A lét irreverzibilis folyamata a gondolkodást csupán mint a gyakorlat alapvető mozzanatát hozhatta létre, amennyiben ezekből a folyamatokból kialakult a lét olyan formája, amelyben az ilyen aktivitás mint mozgatóerő lehetségessé és szükségessé válik. A szervetlen lét pusztán oksági kölcsönhatásokban irreverzibilis módon mozgó komplexusokat ismer. A szerves lét területén a fejlődés motorja az önmagukat reprodukáló organizmusok (és ezeken keresztül: a fajok) kölcsönhatása, amely a környezethez való passzív alkalmazkodásban valósul meg. Itt már olyan létmódot láthatunk, amelyben az organizmusok (a fajok) alkalmazkodási képessége mint fennmaradásuk, továbbfejlődésük vagy pusztulásuk objektív lehetősége, a létfejlődés bonyolultabb feltételeiről tanúskodik, mint azok, amelyek a szervetlen természetben működtek és működnek. Némelyest paradox módon úgy fogalmazhatnánk meg ezt, magának a létfolyamatnak az objektív dinamikájától el nem térve, hogy egy bizonyos szubjektív tényező (persze szigorúan magábanvalóan, anélkül hogy a magáértvaló létet akár csak nyomokban megvalósíthatná) már ezekben a folyamatokban is csíraszerűen jelen van. A sajátosan szerves meghatározások fentiekben jellemzett kibontakozási folyamata végül is a létnek ebben a folyamatában olyan egyedeket (fajokat) alakított ki, amelyek objektíve lehetővé tették, hogy áttérhessenek a környezethez való aktív alkalmazkodásra.

Legalább ennyit meg kellett állapítanunk a társadalmat megelőző létmódokról, hogy megérthessük az új formához vezető ugrás lehetőségét. Ezt az újat már többszörösen, a legkülönfélébb nézőpontokból próbáltuk megérteni. Mondanivalónkat tehát, az ismétlések elkerülése végett, rövidre foghatjuk: azok az új kategó-

riák, amelyekben megjelenik a létnek ez az új formája, egyrészt éppolyan objektív, létszerű, anyagi módon alakulnak ki, mint a lét fejlődésének korábbi szakaszaiban, de – ellentétben ezekkel – minden ízükben tudatos tételezési aktusok eredményei. Ez az egységesítő kettősség, illetve ez a kettős arculatú egységesség, a tárgyak és folyamatszerűségeik szubjektív és objektív mozzanatainak együttese objektíve abban nyilvánul meg, hogy az egyetemességet megalapozó teleológiai tételezésekből mindig csak oksági folyamatokból álló egyetemesség jöhet létre. Szubjektív megnyilvánulása pedig az, hogy e lét újonnan kialakuló középponti alakja a gondolkodva cselekvő, vagy cselekvően gondolkodó lény, amit Marx – úgyszintén a *Feuerbach-tézisek*-ben – úgy fejezett ki, hogy a körülmények változása egybeesik az emberi tevékenységgel, illetve önmegváltoztatással.[191] Amikor e gyakorlat mibenlétének elemzésekor az embert válaszoló lénynek neveztük, akkor ugyanerre gondoltunk: önfejlődésre a tárgyak megváltoztatása révén.

Ezzel eljutottunk a társadalmi lét területén működő kategóriák középponti kérdéséhez, függetlenül attól, hogy ezek a kategóriák eredetük és lényegük szerint melyik létmódhoz tartoznak. Hiszen éppen ez a felismerés, hogy az ember válaszoló lény, illeszti be szervesen az embert a lét fejlődésének ezen a fokán azoknak az önmagukat egyszerre megőrző és megváltoztató kategóriáknak a lét- és hatásmódjába, amelyek objektíve, minden tudattól függetlenül, valóságos tárgyiassági meghatározások általános mozzanataiként léteznek. Hiszen világos, mint ezt néhány fontos esetben már korábban is megpróbáltuk kimutatni, hogy ha maga a lét irreverzibilis módon folyamatszerű, akkor leglényegesebb meghatározásainak – a változások formájában – vele együtt végig kell csinálniuk ezeket a folyamatokat. A lét egészének történetisége meghatározza a kategóriák történetiségét is, minthogy a történetiség a saját létét valósítja meg. Ez az átfogó összefüggés egyformán meghatározza a lét minden formáját, csak éppen a különböző létformák egyszerűbb vagy bonyolultabb jellege – érthetően – kategóriáik viszonylagos egyszerűségében vagy bonyolultságában fejeződik ki. Így hát a történelem egyetemessége a kategóriák egyetemes történetiségeként is megmutatkozik.

A társadalmi lét, a maga gondolkodó, teleologikusan tételező

mozgatóerőivel az elvont általánosságnak ezen a szintjén még semmi esetre sem különbözik gyökeresen a lét korábbi, kevéssé bonyolult formáitól. Ha konkretizáljuk ezt a szempontot, akkor csak azt érjük el, hogy ugyanaz a dolog jobb megvilágításba kerül. Az pedig semmilyen létszerűen szubsztanciális különbséget nem okozhat, hogy a kategóriák ezen a területen konkretizálódhatnak először kijelentésekké is, míg a természetben csak mint vak oksági tulajdonságok meghatározásai működhetnek. Igaz ugyan, hogy azok a teleológiai tételezések, amelyek végső soron a kategóriák megismerésén alapulnak, gyakran egészen döntő módon befolyásolják a folyamatok lezajlását. Ez azonban csak akkor és annyiban következik be, ha a teleológiai tételezés, mint egy válaszoló lény aktivitása, a létező folyamatoknak épp azokat a mozzanatait tudja – léte szerint helyesen – megragadni, amelyekre hatni akar. És minél inkább valóságosan megközelítjük a jelenséget, annál egyértelműbben kiderül: semmi esetre sincs szó arról, hogy egyszerűen az illető aktivitás tárgyaira alkalmazzák az ismeretelméletileg, logikailag helyes felismeréseket. Az emberiség történetében számtalan olyan eset fordult elő, amelyben az alkalmazott elmélet önmagában téves volt és mégis helyes eredményekre vezetett. Ebben azonban nincs semmi „csodálatos", de még meglepő sem. Ugyanis minden teleológiai tételezés konkrét, vagyis az a célja, hogy valamilyen konkrétan meghatározott részösszefüggést hasznossá tegyen valamilyen konkrét-egyedi célkitűzés számára. Minthogy pedig az elméletek is az ilyen kölcsönös kapcsolatok tapasztalatainak alapján jönnek létre és válnak hatékonyakká, ezért könnyen előfordulhat ugyan, és a tudományok fejlődése bővelkedik ilyen esetekben, hogy – mint ezt a későbbi fejlődés többnyire kimutatja – az általános elméletek lényegében téveseknek bizonyultak, de arra azért képesek voltak, hogy az illető komplexus egyes mozzanatait megközelítő helyességgel megragadják. Ezekben az esetekben, helytelen elméletekből helyes eredmények születhetnek. Sőt, a történelem olyan példákkal is szolgál, hogy minden elmélet nélkül, egyszerűen a felhalmozott tapasztalatok révén is valóságos eredményeket lehet elérni a teleológiai tételezésekben.

Mindez semmi esetre sem akarja csökkenteni a gondolatilag

helyesen megragadott összefüggések értékét. De ahhoz, hogy helyesen értékelhessük az embernek és a valóságnak a viszonyát, azt a módot, ahogyan az ember megragadja a lét meghatározásait (a kategóriákat), mindenütt – tehát itt is – rá kell mutatnunk arra, hogy a helyes gondolkodásnak végső soron egyetlen valóságos ismérve van: ha összhangba kerül a tárgyiassági meghatározásokkal, ahogyan ezek magában a létben létszerűen jelen vannak és hatnak, függetlenül attól, hogy meg tudjuk-e ezeket helyesen érteni, és ha igen, milyen mértékben vagyunk képesek erre. A kategóriák emberi megismerése kizárólag ebben az értelemben valóságos, igazi megismerés. És ez csak ebben az egyetemes, mindent átfogó történetiségben válhat a gyakorlat és az elmélet alapjává.

A marxizmus magától értetődően nem egyszerűen egymás mellé állítja a lét – most felsorolt, legfontosabb általános – meghatározásait. Ellenkezőleg: éppen azt akarja bizonyítani, hogy mindezek a meghatározások dinamikus együttműködésükben végső soron – persze csak végső soron – egységes folyamatot eredményeznek, amely mindinkább megteremti az emberiség számára azokat a feltételeket, amelyek között leküzdheti előtörténetének akadályait, és megkezdheti valóságos történelmét. Marx világképében ebben a vonatkozásban is a történelem valóságos folyamata dominál. Ebből a perspektívából kell szemlélni azokat a természeti folyamatokat is, amelyek megelőzték a társadalmi létet, amelyek – valóságossá válva – megteremtették a társadalmi lét kialakulásának előfeltételeit: mint a lét olyan folyamatait, amelyek történelmi menetükben, beleértve az összes itt működő véletlent, megnyitották az utat a társadalmi lét kialakulása előtt. Vagyis nem létezik olyan általános dialektikus tanítás, amelynek a történelem pusztán csak alkalmazott esete lenne. Ellenkezőleg, már a természetben létezik egy olyan szerteágazó, objektív irreverzibilis folyamat, amely lehetővé tette bolygónkon a szerves természeti létet, amely nélkül soha nem alakulhatott volna ki társadalmi lét sem. A lét különböző és különbözőképpen kibontakozó formáit tehát nem lehet levezetni valamilyen általános-elvont kategóriarendszerből, nem lehet megérteni e rendszer „szakterületekre" való alkalmazásából, hiszen ezek a lét öntörvényű folyamatai, amelyek a fejlődés meghatározott pontjain bonyolultabb létformák kialakulását tehetik lehetővé.

Tehát mindez, amit ezekről tudunk, csupán azoknak a sajátos általános meghatározásoknak a története, amelyeknek előrehaladó együttműködése nélkül egyetlen létforma sem bontakozhat ki és nem fejlődhet át új létformába. Nem hangsúlyozhatjuk elég nyomatékosan: mindezek a folyamatok (legáltalánosabb meghatározásaikban is) mindenekelőtt éppen a lét formái; a gondolkodás eszmeileg sohasem hozhatta volna létre ezeket, és nem tulajdoníthatta volna valamilyen magábanvalóan meghatározásnélküli létnek, ha nem lettek volna jelen kivétel nélkül és ténylegesen a lét különböző fejlődéseiben maguk is mint létmódok. A létre vonatkozó minden megismerés post festum jellege éppen ezért alapvető alkotórésze a valóságból kifejlődő marxi módszernek; ez nem jelenthet semmi egyebet és nem is szabad egyebet jelentenie, mint kísérletet arra, hogy gondolatilag a lehető legpontosabban és a lehető legáltalánosabb formában reprodukálják a valóságos folyamatokat a maguk valóságos menetében. Bármennyire óva intenek is korábbi tapasztalataink a túlzottan merész általánosításoktól, mégis megállapíthatjuk tehát, hogy éppen a lét minden puszta elmélettel szembeni elsődlegességének feltétlen elismerése vezethet és vezetett is már fontos belátásokra a különböző jelentős létfolyamatok lényegi alaptendenciáira vonatkozóan.

Mindebben teljes világossággal megmutatkozik e folyamatok létének két mozzanata. Először is, hogy ezek sohasem valósíthatnak meg olyan általános tendenciákat, amelyek nem saját dinamikájukból fejlődnek ki. Előre meghatározhatatlan, minden teleológiától távol álló, tisztán oksági természetük megnyilvánul a részfolyamatok sokrétű, sohasem egynemű-egyértelmű, állandóan egyenlőtlen mozgásokat tartalmazó, véletleneken keresztül érvényesülő jellegének minden egyes létmód összfolyamatával fenntartott kapcsolatában. A lét elsődlegessége pedig a megismerés számára abban is megmutatkozik, hogy a létet gondosan megfigyelő post festum megismerés gyakran helyesen meg tud látni lényegi folyamatokat, mielőtt még gondolatilag megragadhatná e folyamatok végső oksági megalapozottságát. A kategóriák ténylegesen hatnak, jóval mielőtt felismerték volna őket. Korábbi vizsgálatainkban már rámutattunk arra, hogy a kategóriák mint a lét meghatározásai, mozgásokat, mozgási irányokat, a bonyolultabb

fokokon akár alkalmazkodási formákat is kitermelhetnek, még akkor is, ha az illető jelenségcsoport létjellege következtében még a hamis tudatnak sincs létalapja. A megismerés fejlődésének jelenlegi, viszonylag előrehaladott fokán is meg kell elégednünk azzal, hogy post festum állapítsuk meg a jelentős tendenciák létét és hatását, hogy összefüggéseiket, fejlődési irányaikat elemezve megrajzoljuk ezeket mint tendenciákat, anélkül hogy oksági pontossággal kifejthetnénk azokat az erőket, amelyek végső soron hatnak bennük és mozgatják őket. Ne higgyük, hogy kizárólag a természet és a társadalom objektív összefüggéseire vonatkozik gondolkodásunknak ez a – látszólagos – korlátozása, mely szerint a gondolkodás csak a tőle függetlenül létező dolgokat ragadhatja meg helyesen. Végső soron még az emberek önmegismerése is ebben a megvilágításban jelenik meg. Mindaddig persze, amíg az ember nem akar cselekedni, azt gondolhatja – mélyen vagy felszínesen – önmagáról, amit tudata az ilyen esetekben – spontán vagy irányított módon – éppen kitermel. Ha azonban tettekbe akarja átültetni az így nyert felismerést, akkor igen gyakran kiderül, hogy az is, ami az embert személyiséggé teszi, messzemenően olyan – igen bonyolult – tárgyiassági forma, amelyet csak a gyakorlat tapasztalatai révén lehet valóban megállapítani. A mozgástér persze ezen a területen jóval rugalmasabbnak látszik, mint mondjuk a szervetlen természetben; noha a napi gyakorlat sok olyan esetet ismer, amikor például a szervezet teljesen a tudattól független módon, csaknem úgy reagál a túlzottan sok és zsíros stb. ételre, mint a külső természet valamely komplexusa. Bizonyos formában vonatkozik ez a legkifinomultabb belső kérdésekre is. Természetesen az ember számára nem olyan egyértelműen adottak a képességei, mint ahogy ezt mondjuk egy kő esetében megfigyelhetjük. Kiemelkedően tehetséges embereknél is megfigyelhetünk olyan „téves tendenciákat", amelyeket lehetetlenség kibontakoztatni. Csupán arra utalok, hogy Goethe és Gottfried Keller egy időben mély meggyőződéssel vallotta, hogy festő akar lenni. Sok embernek azért jut zsákutcába az élete, mert nem tudják magábanvaló személyiségüket magáértvaló létté fejleszteni, és egész életükben sötétben tapogatóznak arra vonatkozóan, hogy mik is ők tulajdonképpen, hogyan is rendezzék be ennek megfelelően a saját életü-

ket. Nem véletlen, hogy az olyan tudatosan élő zseni, amilyen Goethe volt, mindig szkeptikusan elutasította az elméleti önmegismerést és a gyakorlatban látta önmagunk megközelítően helyes megismerésének egyetlen járható útját.

Mint ezt gyakran hangsúlyoztuk, a szervetlen természetben mind ez idáig csupán arra vagyunk képesek, hogy jelentős részfolyamatokat a maguk irreverzibilitásában post festum állapítsunk meg. Konkrétan egyelőre csak olyan folyamatokra hivatkozhatunk, mint bolygónk története, ahol is tények kényszerítettek annak a folyamatnak a felismerésére, hogyan alakult ki fokozatosan, folyamatszerűen, feltartóztathatatlanul a tárgyiasságok „dolog"-jellege. De most már konkrétan meglévőnek látszik az a perspektíva is, hogy ezeket a folyamatokat, post festum megjelenő összefüggésükben, más égitesteken is tanulmányozzuk. Ám ezek még mindig csak részfolyamatok. Azt pedig ma még nem lehet előrelátni, mennyiben és milyen eredményekkel gyarapodnak majd ismereteink, ha a világmindenség – megismerésünk számára némiképp hozzáférhető – problémájához az atomtudomány módszereivel közeledünk, mint olyan eszközzel, amely folyamatokat tud kimutatni olyan esetekben is, ahol korábban csak állapotokat észlelhettünk.

Régóta nyilvánvaló viszont az a tény (az igen hiányos értelmezések ellenére is), hogy a szerves természet, amennyiben létfolyamataiban az egyes egyedek önmagukat s ezáltal egyben fajukat is reprodukálják, és ezekből a szükségszerűen létrejövő és elmúló, viszonylag öntörvényű részfolyamatokból tevődnek össze, létszerűen kitermeli az organizmus és a környezet folyamatszerűen előrehaladó ellentétességét mint a lét számára alapvető folyamatformát. De az önmagát reprodukáló egyediség és környezete létviszonyainak éppen ez a mozgása is – ebből eredően – egy fontos fejlődésnek van alávetve. Mindaddig ugyanis, amíg a reprodukció egyedi folyamatai szigorúan helyhezkötött részfolyamatokban zajlanak le, a környezet hatásai olyan közvetlen, azaz fizikai-kémiai folyamatok, amelyeket most már az organizmusok – létszerűen új alkalmazkodási módjuknak megfelelően – biológiailag dolgoznak fel. De mihelyt az élőlények reprodukciós folyamata túllép ezen a szigorúan-mechanikus helyhezkötöttségen, olyan

transzformációk jönnek létre, amelyek a természeti folyamatokban mindaddig sehol sem fordultak elő: fizikai-kémiai folyamatok olyan érzéki észlelésekké alakulnak át, amelyek segítségével az egyedi létükben többé nem helyhezkötött organizmusok megvalósíthatják alkalmazkodási folyamatukat. Még csak nem is jelezhetjük itt konkrét formában ennek az átalakulásnak a jelentőségét, de (post festum) felismerhetjük benne a fejlődés legfontosabb tendenciáját: a szerves lét szférája azoknak a kategóriáknak a növekvő belső uralma felé fejlődik, amelyek saját létmódjukba létszerűen beágyazódva, tehát úgy is mint részfolyamatok, lényegében biológiai jellegűek, de most már nem csupán arról van szó, hogy a szervetlen természet kategória-világának szervetlen erői közvetlenül beépülnek a biológiai világba. A látás, hallás, szaglás, ízlelés egyre általánosabban hatékonnyá váló reakcióformák (általánosságukban: kategóriák), amelyek a szervetlen lét világának kategoriális felépítésében mint létmeghatározások még egyáltalán nem voltak jelen.

A társadalmi lét minden kétséget kizáróan a szerves létnek ezekre az átalakulásaira épül: a környezethez való passzív alkalmazkodásnak ez a fajtája az aktív alkalmazkodás nélkülözhetetlen alapja. De a társadalmi lét általános jellemzésének ugyancsak kiküszöbölhetetlen mozzanata, hogy az emberek kialakuló új nemének egyedei, közvetlen létükben, szükségképpen biológiai lények. A két szféra létének ez a fontos létszerű összefonódottsága azonban egyúttal mind élesebbé váló szétválásuk létszerű tényezője is. Éppen azért válnak szét, mert a környezethez való aktív alkalmazkodás során olyan újszerű kategóriák jönnek létre, amelyek – itt mutatkozik meg az érdekes párhuzam a megelőző fejlődéssel – a társadalmi lét sajátos társadalmi élet- és reprodukciós formáiban való kialakulásuk, kibontakozásuk, uralkodóvá válásuk révén a lét önálló, minden ízében a saját létmeghatározásainak alávetett formáját alakítják ki ebből. Marx zsenialitása abban nyilvánul meg, hogy a munkának mint az oksági folyamatok befolyásolására, irányítására szolgáló teleológiai tételezési módnak az elemzésében helyesen ismerte fel ennek az új létmódnak az alapvető kategóriáját. Az emberiség fejlődését nem érthetjük meg ontológiailag, ha nem látjuk, hogy a munka folyamat, e folyamat

előkészítése, eredményei stb. csírájában tartalmazták már az emberiség későbbi létének, még a legfejlettebbnek is, legfontosabb és legmagasabbrendű kategóriáit. Csupán arra utalunk, hogy mind maga az aktivitás, mind pedig tudati előkészítésének szükségszerűsége már az értéket és a Legyent is tételezte, mint ami mértéket ad és belsőleg szabályozza ezeket az aktivitásokat a munkafolyamatban és a munkatermékben egyaránt.[192]

Ha közelebbről szemügyre akarjuk venni azt a – semmi esetre sem teleologikus, sokkal inkább kifejezetten oksági – folyamatot, melynek során a társadalmi lét dinamikus felépítésében és előrehaladásban kialakult ezeknek a sajátosan társadalmi kategóriáknak az uralma, akkor abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy egyszerűen felidézhetjük Marx nézeteit és fejtegetéseit. Marx – mint erre korábban rámutattunk – a fejlődés jelentékeny irányain szemléltette ezeknek a tendenciáknak az eluralkodását. Az elsődleges mozzanat ezzel kapcsolatban – mint tudjuk – a munkatermelékenység szakadatlan növekedése, ami mindinkább csökkenti a reprodukcióhoz társadalmilag szükséges munkát, bármenynyire megnövekedjenek is minden vonatkozásban a fogyasztási szükségletek. (A lét biológiai szintjéhez viszonyítva fontos különbség – eltekintve minden egyéb különbségtől, sőt ellentéttől –, hogy ezen itt a reprodukciós szükségleteknek, valamint ezek kielégítésének biológiai változatlanságát dinamikus fejlődési folyamat váltja fel.) A második tendenciát Marx nyomatékosan a természeti korlátok visszaszorításában jelölte meg. Az ember önmagát szükségképpen biológiailag reprodukáló élőlény és az is marad. Mégis, eltekintve azoknak az aktivitásoknak, szükségleteknek stb. extenzív és intenzív szempontból egyaránt állandó növekedésétől, amelyek többé-kevésbé mentesek az ember biológiai adottságaitól, és ezekből semmilyen körülmények között nem vezethetők le (mint például a hallás és a zene), még az életnek lényegileg és megmásíthatatlanul biológiai megalapozottságú megnyilvánulásai is fokozódó mértékben társadalmasulnak (táplálkozás, szexualitás stb.). A harmadik tendencia, az eredetileg kisebb társadalmi csoportok integrációja, amely végső soron az egységes emberi nem tényéhez vezet, szintén a sajátosan társadalmi tárgyformák és folyamatok elhatalmasodását fejezi ki. Teljesen eltekint-

ve attól, hogy a munka megjelenésével – mint ezt Marx is megállapította – megszűnik a természet néma nembelisége, és egy artikulált módon megnyilvánuló nembeliség váltja ezt fel, a nembeliség, amely a természetben csak mint magábanvaló-lét fordulhatott elő (minden egyes egyed magábanvalóan hozzátartozik a fajhoz, és ez úgyszintén csupán összege ezeknek az egyedeknek), már a társadalmi lét legprimitívebb formáiban is létszerű, tudatossá vált összetartozásról tanúskodik, hiszen valamely közösség minden egyes tagja nemcsak szükségképpen tudatában van a közösséghez való tartozásának, hanem ez egyben egész életvitelének egyik döntő meghatározása is lesz. És noha a világpiac, az emberiség egységes nembeliségének gazdasági alapja, mindmáig igen ellentmondásos formákban mutatkozott meg, hiszen az egyes csoportok között először inkább kiélezi, mintsem csökkenti, vagy éppenséggel megszünteti az ellentéteket, de éppen ezáltal, azoknak a valóságos kölcsönhatásoknak a következtében, amelyek még az egyes emberek életébe is beleszólnak, a jelenkor társadalmi létének fontos mozzanatává vált. Ezekkel az utolsó megjegyzésekkel egyúttal e folyamatok tisztán oksági természetére akartunk ismételten rávilágítani. Maguk az ontológiai meghatározások (a kategóriák mint a meghatározott lét formái) azok, amelyek létszerű kölcsönös kapcsolataikban ilymódon egyre társadalmibbá teszik a társadalmi létet. Az emberi megismerés – post festum – megállapíthatja a fejlődésnek ezeket a tendenciáit mint realitásokat, és következtetéseket vonhat le belőlük e létmód dinamikus természetére vonatkozóan, de megállapíthatja, és meg is kell állapítania – ugyancsak post festum –, hogy a társadalom ilymódon kialakuló, újszerű, tisztábban társadalmi létformái szintén a saját, az emberi, a társadalmi aktivitások termékei.

Éppen a társadalmi létnek ez az objektív fejlődése, melynek során a mindinkább társadalmasult kategóriák a döntő folyamatokban objektív túlsúlyra jutnak, vezet vissza bennünket az emberi tudat társadalmi genezisének és hatékonyságának kérdéséhez, ahhoz a marxi felfogáshoz, miszerint a tudat elválaszthatatlanul összefonódik a társadalmi gyakorlattal, mint mindazoknak az objektív folyamatoknak a leglényegesebb mozzanata, amelyeknek az együttműködéséből felépül a társadalmi lét. Ez a genetikailag és

hatásában egyaránt megbonthatatlan összefüggés a társadalmi lét egyik legfontosabb és leginkább középponti meghatározása. Az objektív valóság és a gondolati világkép, ez a filozófiában oly gyakran egymástól elkülönítve vizsgált komplexus, végső soron egy egységes folyamat létszerűen elválaszthatatlan mozzanatait alkotja. Éppen ezért a valóság tudatosulását sohasem érthetjük meg helyesen, ha pusztán „valamiről" való gondolatnak tekintjük, ebben a „valamiről"-ben sokkal inkább a gondolati összfolyamat egyik nélkülözhetetlen mozzanatát, de mégiscsak pusztán egyik mozzanatát kell látnunk, amely szükségszerűen az emberek társadalmi-emberi aktivitásaiból indul ki, és éppilyen szükségszerűen ugyanide torkollik. Marx már igen korán világosan felismerte a gondolkodásnak ezt az alapvető létjellegét, amely hatékonyságának és eredményeinek valódi alapja. A *Feuerbach-tézisek*-ben a következőket mondja erről: „Az a kérdés, hogy az emberi gondolkodást tárgyi igazság illeti-e meg – nem az elmélet kérdése, hanem *gyakorlati* kérdés. Az embernek a gyakorlatban kell bizonyítani gondolkodása igazságát, vagyis valóságát és hatalmát, evilágiságát. Az olyan gondolkodás valóságáról vagy nemvalóságáról folytatott vita, amely el van szigetelve a gyakorlattól, tisztán *skolasztikus* kérdés."[193] Marx kritikája, az akkori vitának megfelelően, mindenekelőtt az ellen irányul, hogy a gondolkodás úgynevezett végső és legmagasabb filozófiai kérdéseit elvonatkoztató-idealisztikus, tanári-fennhéjázó módon elszigetelik a mindenkor vulgarizálva szemlélt s ezért megvetéssel kezelt gyakorlat minden formájától.[194] De a marxi kritika valóságos szándékaival az is egybevág, ha a technicizmus, a prakticizmus stb. minden fajtája ellen irányuló támadásnak tekintjük. Hiszen az emberi gondolkodásból ezek is kiszűrik a gyakorlat minden valódi mozzanatát, amennyiben a mesterséges elszigeteltségükben szemlélt részmozgások hátterébe szorítják az átfogó összfolyamatot. Ez azzal a következménnyel jár, hogy a gondolkodás és a lét kapcsolatából éppen a leglényegesebb mozzanatok tűnnek el, és az egész viszony bizonyos megismerési eszközök közvetlen alkalmazhatóságára korlátozódik. Így hát a gondolkodásban és a tudományban a napi technikai kérdések megválaszolásának puszta eszközét látják, következésképpen minden olyan gondolatot, amely a valóságos lét-

tel foglalkozik, „tudománytalannak" mondanak, és szükségképpen eltávolítják őket a tudomány területéről. A kategóriák létszerű mibenléte az emberi gondolkodásnak nem korlátja, nem gátja. Ha az ember valóban meg akarja ismerni önmagát, akkor még legendáktól övezett önmegismerésében is saját kategoriális sajátosságának magábanvaló-létére és ennek saját gyakorlatában való igazolására kell szorítkoznia. Hiszen saját maga számára is mint magábanvaló-létező-lét adva van, hogy micsoda is ő valójában, tulajdonképpen – és sohasem önmagáról alkotott képzeteinek vagy gondolatainak a terméke. Tehát önmagát is csak saját gyakorlatában ismerheti meg helyesen; és csak önismerettel tudja gyakorlatát is valóban kibontakoztatni. Itt még a szenvedélyeknek sincs bizonyító erejük a lét számára. Gondoljunk arra, hogy miként vált jelentőssé – mint téves tendencia – Goethe és Gottfried Keller életében az a kívánság, hogy festők legyenek. Nem csoda hát, hogy éppen Goethe, aki oly mély szkepszissel fogadott mindennemű „elméleti" önmegismerést, kizárólag a gyakorlatot tekintette az önmegismerés szervének. Amikor Epimetheus megkérdezi Prométheuszt, minek tekinti valóságos létét, így hangzik a válasz:

„A kör, mely működésemet betölti!
*azon se túl, se innen!"**

Amikor tehát a kategóriaelmélet szempontjából akarjuk konkretizálni Marxnak a történetiség ontológiailag mindent megalapozó jelentőségéről szóló módszertani alapgondolatait, akkor azt kell mondanunk: a történelem a kategóriák átváltozásának a története. A marxizmus előtti filozófia azt tekintette fő feladatának, hogy olyan kategóriarendszert dolgozzon ki, amelynek birodalmán belül, általa meghatározottan létezhet és történelmivé válhat bármi, ha egyáltalában elismerte az ilyen filozófia a történetiséget mint létmódot. Marxnál egyedül a történelem az az egyetemes, irreverzibilis folyamat, amely lehetővé teszi, hogy a kategó-

* „Der Kreis, der meine Wirksamkeit erfüllt!
Nichts drunter und nichts drüber!"

riák e folyamat keretei között, a folytonosság és a változások együttesében megvalósíthassák e történetiség által meghatározott részfolyamataikat. A társadalmi lét igen fontos, létszerűen megmásíthatatlan mozzanata ugyan, hogy a kategóriák csak a szubjektum gondolatában tudatosulhatnak, de ez mitsem változtat az összfolyamat objektív, magábanvalóan-létező természetén, sem azoknak a kategóriáknak a mibenlétén, amelyekben a tárgyiassági formák történeti változásai e folyamaton belül mindenkor létezőkké válnak.

JEGYZETEK

1. Zur Kritik der Politischen Ökonomie. [Hrsg.: K. Kautsky. 4. Auflage. J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1919.] p. LVI. – [MEW, Band 13., p. 9. – Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Előszó. MEM, 13. k., p. 7. alapján.]

2. Kapital I. [7. Auflage. O. Meissner, Hamburg, 1914.] p. 140. – [MEW. Band 23., p. 193. – A tőke I. k., III. szakasz, 5. fejezet 1. MEM, 23. k., p. 169. alapján.]

3. Engels: Anti-Dühring. [Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. MEGA Sonderausgabe zum vierzigsten Todestage von Friedrich Engels. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR. Moskau–Leningrad, 1935.] p. 118. – [MEW, Band 20., p. 106. – Fr. Engels: Eugen Dühring úr tudomány-forradalmasítása. XI. Morál és jog. Szabadság és szükségszerűség. MEM, 20. k., p. 112. alapján.]

4. Kant: Kritik der Urteilskraft, § 63. [Hrsg.: K. Vorländer. Dürr'sche Buchhandlung, Leipzig, 1902. Philosophische Bibliothek, Band 39. p. 240–41. – Vö.: Immanuel Kant: Az ítélőerő kritikája. Ford.: Hermann István. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966. p. 336.]

5. Ebd., § 75. – [Id. kiadás, p. 277. – Az ítélőerő kritikája, id. kiadás, p. 369.]

6. MEGA, III. 2., p. 533. – [MEW, Band 30., p. 131. – Marx levele Engelshez, 1860. december 19-én. MEM, 30. k., p. 126.]

7. Engels: Anti-Dühring. Einleitung. MEGA [Sonderausgabe, id. kiadás, 1935.] p. 26. – [MEW, Band 20., p. 22. – Fr. Engels: Eugen Dühring úr tudomány-forradalmasítása. Bevezetés I. MEM, 20. k., p. 22.]

8. Enzyklopädie, § 194, Zusatz 2. – WERKE, Band VI., p. 367. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 8., p. 405. – WERKE II., Band 8., p. 352. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, 1. rész. A logika. 1950. p. 286.]

9. Enzyklopädie, § 337, – WERKE, Band VII. 1., p. 423. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 9., p. 449. – WERKE II., Band 9., p. 337. – A filozófiai tu-

dományok enciklopédiájának alapvonalai. 2. rész. A természetfilozófia. 1963. p. 338. alapján.]

10. MEGA, I. 3., p. 156–57. – [MEW, Ergänzungsband. Erster Teil. p. 574–75. – K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1970. p. 104–105.]

11. Erich Frommnak köszönhető, hogy feldolgozta ezt a problémát. Lásd tanulmányát: La modèle de l'homme chez Freud et ses déterminants sociaux („L'Homme et la Société, 1969. No. 3.), részlet egy remélhetőleg hamarosan megjelenő könyvből: La crise de la psychoanalyse. – [Időközben megjelent: E. Fromm: Freud's model of man and its social determinants. In: The crisis of psychoanalysis. Holt–Rinehart–Winston, New York–Chicago–San Francisco, 1970. p. 30–45.]

12. Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Erste Druckschriften. [Hegel: Sämtliche Werke. Hrsg.: G. Lasson. Band I. Philosophische Bibliothek, Band 62.] Leipzig, 1928. p. 182. – [WERKE, Band XVI., p. 96. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 1., p. 241. – WERKE II., Band 2., p. 238.]

13. MEGA, I. 5., p. 162. – [MEW, Band 3., p. 163–64. – Marx/Engels: A német ideológia. A lipcsei zsinat III. ‚Szent Max'. MEM, 3. k., p. 167.]

14. H. Poincaré: Wissenschaft und Hypothese. [B. G. Teubner], Leipzig, 1906. p. 118. – [Vö.: La Science et la Hypothèse. E. Flammarion, Paris, 1927. p. 141.]

15. Deutsche Ideologie. MEGA, I. 5., p. 567. — [MEW, Band 3., p. 18. (Im Manuskript gestrichen.) – Marx/Engels: A német ideológia. I. Feuerbach. MEM, 3. k., p. 20. (Jegyzet. A főkéziratban áthúzva.)

16. Rohentwurf [Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857–1858. Band I–II. Hrsg.: Marx–Engels–Lenin Institut. Moskau. Verlag für Fremdsprachige Literatur. Moskau, 1939–1941. – Ua. fotomechanikai utánnyomásban, azonos lapszámozással, egy kötetben: Dietz Verlag, Berlin, 1953, valamint változatlan második kiadásban, 1974.] p. 26. – [K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány). Bevezetés. Ford.: Lissauer Zoltán. MEM, 46/I. k., p. 31.]

17. MEGA, I. 1. 1., p. 510. – [MEW, Band 1., p. 296. – K. Marx: A hegeli államjog kritikája. MEM, 1. k., p 297.]

18. Ebd., p. 502. – [MEW, Band 1., p. 283. – MEM, 1. k., p. 290.]

19. Ebd., p. 506. – [Uo., p. 292. – Uo., p. 294. alapján.]

20. MEGA, I. 5., p. 20. – [MEW, Band 3., p. 30. – Marx/Engels: A német ideológia, I. Feuerbach. MEM, 3. k., p. 31.]

21. Ebd. – [Uo. – Uo., p. 31. alapján.]

22. Említésre méltó ezzel kapcsolatban, hogy az emberekkel állandó és – a kitűzött feladatoknak megfelelően – bonyolult kapcsolatban álló háziállatok

rákényszerülnek arra, hogy kifejlesszék a differenciáltabb reakciómódok csíráit; gondoljunk csak a kutyákra vagy a lovakra.

23. Marx: Elend der Philosophie. [Deutsch von E. Bernstein und K. Kautsky. Mit Vorwort und Noten von Friedrich Engels. J. H. W. Dietz], Stuttgart, 1919. p. 162. – [MEGA, I. 6., p. 226. – MEW, Band 4., p. 181. – A filozófia nyomorúsága. Második fejezet, MEM, 4. k., p. 172.]

24. Lenin: Was tun? [Sämtliche] Werke, Band IV. 2. [Verlag für Literatur und Politik, Wien–Berlin, 1929] p. 216–17. – [Werke, Band 5., Dietz Verlag, Berlin, 1955. p. 436. – Lenin: Mi a teendő? Mozgalmunk égető kérdései, III. c. Művei, 5. k. Szikra, Budapest, 1953. p. 438. – Összes Művei, 6. k., Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1964. p. 73.]

25. MEGA, I. 5., p. 65–66. – [MEW, Band 3., p. 76. – Marx/Engels: A német ideológia. I. Feuerbach. MEM, 3. k., p. 63–64.]

26. Heidegger: Sein und Zeit. [M. Niemeyer], Halle, 1941. p. 69.

27. Ismételten emlékeztetünk Marx már idézett meghatározására, amely szerint az ideológia a társadalmi konfliktusok tudatosításának és végigharcolásának eszköze.

28. Rohentwurf, p. 6. – [Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857–1858. Hrsg.: Marx–Engels–Lenin-Institut, Moskau; Dietz Verlag, Berlin, 1953, valamint 1974. p. 6. – K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány). Bevezetés. Ford.: Lissauer Zoltán. MEM, 46/I. k., Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1972. p. 12.]

29. A történettudományokon belül működő ideológia gyakran erre épül. Ez mutatja, hogy az ideológia semmi esetre sem egyszerűen a hamis tudat szinonimája. Ellenkezőleg: ez az ideológiai összetevő a történettudományokat sokszor jelentős és fontos felfedezésekre vezette.

30. Kapital, III. 2. [4. Auflage, O. Meissner, Hamburg, 1919.] p. 355. – [MEW, Band 25., p. 828. – A tőke, 3. k., VII. 48. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1967. p. 786. – MEM, 25. k., p. 773.]

31. Kapital I. [7. Auflage, O. Meissner, Hamburg, 1914] p. 145–46. [MEW, Band 23., p. 197–98. – A tőke, I. k., III. 5. MEM, 23. k., p. 172–74.]

32. MEGA, I. 5., p. 65. [MEW, Band 3., p. 76. – Marx–Engels: A német ideológia. I. Feuerbach. MEM, 3. k., p. 63–64.]

33. Marx an Kugelmann, 17. IV. 1871. Briefe an Kugelmann. [Mit einer Einleitung von N. Lenin. Elementarbücher des Kommunismus. Band 4. Vereinigung Internationaler Verlags-Anstalten.] Berlin, 1924. p. 87–88. – [Vö.: Marx/Engels: Ausgewählte Briefe. Hrsg.: Marx–Engels–Lenin-Institut, Moskau. Red.: V. Adoratskij. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR. Moskau–Leningrad, 1934 (valamint ua. Ring-Verlag, Zürich, 1934 címlappal is), p. 254. – K. Marx: Briefe an Kugelmann. Mit einem Vorwort von

W. I. Lenin. Verlag für Fremdsprachige Literatur, Moskau, 1940. p. 111. – MEW, Band 33., p. 209. – Marx levele Kugelmannhoz, 1871. április 17-én. Marx/Engels: Válogatott levelek 1843–1895. Szikra. Budapest, 1950. p. 310. – MEM, 33. k., p. 202.]

34. Engels an Starkenburg, 1894. I. 25. Marx/Engels: Ausgewählte Briefe. [Hrsg.: Marx–Engels–Lenin-Institut, Moskau. Red.: V. Adoratskij. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR.] Moskau–Leningrad, 1934. p. 412. [ua. Ring-Verlag, Zürich, 1934. címlappal is. – Vö.: Engels levele W. Borgiusnak, 1894. január 25-én. MEW, Band 39., p. 206–207. – Marx/Engels: Válogatott levelek 1843–1895. Szikra, Budapest, 1950. p. 547. – Az, hogy Engels szóbanforgó válaszlevelének címzettje nem Heinz Starkenburg (aki azt 1895-ben közzétette), hanem Borgius, az újabb kutatások eredménye, amelyek során előkerült nevezettnek 1894. január 19-én kelt és Engelshez intézett eredeti levele, amely a feltett kérdéseket tartalmazza. Lásd e tekintetben a 245. számú jegyzetet a MEW 39. kötetének 580. oldalán.]

35. Marx: Die heilige Familie. MEGA, I. 3., p. 296. – [MEW, Band 2., p. 127. – Marx/Engels: A szent család, VI. c. MEM, 2. k., p. 119.]

36. Bürgerkrieg [in Frankreich. Franke, Leipzig, o. J.] p. 59–60. - [MEW, Band 17, p. 343. – K. Marx: A polgárháború Franciaországban III. MEM, 17. k., p. 313. alapján.]

37. Kapital I. [id. kiadás]. p. 38–39. – [MEW, Band 23., p. 86. – A tőke, I. k., I. 1. 4. Az áru fétisjellege és ennek titka. MEM, 23. k., p. 75. alapján.]

38. MEGA, I. 1. 1., p. 28. – [MEW, Ergänzungsband, Erster Teil. p. 281. – K. Marx: A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége (Doktori disszertáció). Második rész. Kossuth Könyvkiadó, 1969. p. 28.]

39. Ebd., p. 29. – [Uo., p. 282. – Uo., p. 29.]

40. Rohentwurf, p. 5–6. [Marx: Grundrisse etc., id. kiadás, p. 5–6. – K. Marx: Nyersfogalmazvány. MEM, 46/I. k., p. 11.]

41. Planck: Wege zur physikalischen Erkenntnis. [S. Hirzel], Leipzig, 1944. p. 180., 186.

42. Ebd., p. 225–26.

43. Goethe: [Erster Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie, Jena, im Januar 1795. Abschnitt IV. Anwendung der allgemeinen Darstellung des Typus auf das Besondere. Sämtliche Werke. Cotta, Stuttgart, 1863.] Band 6., p. 82.

44. Engels: Ludwig Feuerbach. [Verlag für Literatur und Politik], Wien–Berlin, 1927. p. 20. – [MEW, Band 21., p. 269. – Fr. Engels: L. Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége, I., MEM, 21. k., p. 259.]

45. MEGA, I. 3., p. 156. – [MEW, Ergänzungsband. Erster Teil, p. 574. –

K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Harmadik kézirat: A hegeli dialektika kritikája. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1970. p. 104–105.]

46. Kapital I. [id. kiadás], p. 728–29. — [MEW, Band 23., p. 791. – A tőke, I. k., 24. 7.: A tőkés felhalmozás történelmi tendenciája. MEM, 23. k., p. 713.]

47. Ebd., p. XVII–XVIII. – [Uo., p. 27. – Uo., p. 20.]

48. Engels: Anti-Dühring. MEGA Sonderausgabe [Moskau–Leningrad, 1935.] p. 133. ff. – [MEW, Band 20., p. 120–126. – Fr. Engels: Eugen Dühring úr tudomány-forradalmasítása. I. XIII. MEM, 20. k., p. 127. skk.]

49. Dialektik der Natur. MEGA Sonderausgabe [Moskau–Leningrad, 1935.] p. 500 ff. – [MEW, Band 20., p. 348–53. – Fr. Engels: A természet dialektikája. MEM, 20. k., p. 358–63. (Lásd még uo., p. 487–513.)]

50. MEGA, I. 3., p. 161. – [MEW, Ergänzungsband. Erster Teil. p. 578. – K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Harmadik kézirat: A hegeli dialektika kritikája. Id. kiadás, p. 108.]

51. Spinoza: [Sämtliche] Werke II. [Briefweschel, 2. Juni 1674. Ford.: J. H. von Kirchmann. Philosophische Bibliothek, Band 96. Dürr'sche Buchhandlung], Leipzig, 1907. p. 176. – [Vö.: Spinoza levelei. Ford.: Posch Árpád. Levél S. Jelles Jarighhoz 1674. június 2-án. Filozófiai Írók Tára. Új Sorozat 5. Franklin, Budapest, é. n., p. 185.]

52. Rohentwurf, p. 12. – [Grundrisse etc., id. kiadás, p. 12. – K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány). Bevezetés. MEM, 46/I. k., p. 17.]

53. Hegel: Rechtsphilosophie, § 97. Zusatz. – [Vö.: Philosophische Bibliothek, Band 124. Hrsg.: G. Lasson. F. Meiner, Leipzig, 1911. p. 309. – WERKE, Band VIII., p. 136 – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 7., p. 152. – WERKE II., Band 7., p. 186. – A jogfilozófia alapvonalai, vagy a természetjog és államtudomány vázlata. 1971. p. 117. alapján.]

54. MEGA, I. 5., p. 162. – [MEW, Band 3., p. 163–64. – Marx/Engels: A német ideológia. A lipcsei zsinat III. ‚Szent Max'. MEM, 3. k., p. 167.]

55. Hegel: WERKE, Band III., p. 120. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 4., p. 130. – WERKE II., Band 5., p. 123. – Vö.: A logika tudománya. Első rész, első könyv, első szakasz: Minőség, 2. fejezet: Létezés, c) Valami. 1957. p. 90.]

56. Ebd., – [Uo. – Uo., p. 123–24. – Uo. p. 90–91.]

57. Engels: Anti-Dühring [id. kiadás] p. 139. – [MEW, Band 20., p. 127, 126. – MEM 20. k., p. 133, 132.]

58. Ebd. – [Uo., p. 127. – Uo., p. 133.]

59. Ebd., p. 144. [Uo., p. 131. – Uo., p. 137–38. alapján.]

60. Lenin: Aus dem philosophischen Nachlass. [Verlag für Literatur und Politik], Wien–Berlin, 1932. p. 145. – [Werke, Band 38. Dietz Verlag, Berlin,

1963. p. 214. – Lenin: Filozófiai füzetek. Ford.: Bólyai Ernő. Szikra, Budapest, 1964. p. 196. – Művei, 38. k. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1961. p. 207. – Összes Művei, 29. k., Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1972. p. 184.]

61. Hegel: Enzyklopädie, § 42. Zusatz 3. – [WERKE, Band VI., p. 92. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 8., p. 130. – WERKE II., Band 8., p. 119. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, 1. rész. 1950. p. 94. alapján.]

62. WERKE, Band IV., p. 84. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 4., p. 562. – WERKE II., Band 6., p. 90. – A logika tudománya. Második rész, első szakasz, harmadik fejezet. A. b): Forma és anyag. 1957. p. 64.]

63. Ebd., p. 85–86. – [Uo., p. 563–64. – Uo., p. 92. – Uo., p. 65.]

64. Ebd., p. 88–89. – [Uo., p. 566–67. – Uo., p. 94–95. – Uo., c): Forma és tartalom. p. 67–68.]

65. Ebd., p. 165–66. – [Uo., p. 643–44. – Uo., p. 168. — Uo., Második szakasz, harmadik fejezet. A) Az egész és a részek viszonya. p. 124.]

66. Ebd., p. 166. – [Uo., p. 644. – Uo., p. 169. – Uo., p. 124. alapján.]

67. Enzyklopädie, § 135. Zusatz. – [WERKE, Band VI., p. 267–68. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 8., p. 305–306. – WERKE II., Band 8., p. 267–68. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapjai. 1. rész. 1950. p. 216–17.]

68. Enzyklopädie, § 100. Zusatz. – WERKE, Band VI., p. 201. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 8., p. 239. – WERKE II., Band 8., p. 213. – Uo., p. 170.]

69. MEGA, I. 3., p. 160–61. – MEW, Ergänzungsband. Erster Teil. p. 578. – K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Harmadik kézirat: A hegeli dialektika kritikája. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1970. p. 108.]

70. WERKE, Band III., p. 184. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 4., p. 194. – WERKE II., Band 5., p. 184. – A logika tudománya, Első rész, első könyv, harmadik fejezet. B), b): Az Egy és az üres. 1957. p. 138.]

71. Ebd., p. 395. – [Uo., p. 405. – Uo., p. 387. – Uo., Harmadik szakasz: A mérték. p. 299.]

72. Ebd., p. 399. – [Uo., p. 409. – Uo., p. 390. – Uo., p. 302.]

73. Ebd., p. 405. – [Uo., p. 415. – Uo., p. 296. – Uo., p. 306.]

74. Enzyklopädie, § 133. – WERKE, Band VI., p. 264. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 8., p. 302. – WERKE II., Band 8., p. 265. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, 1. rész. 1950. p. 214.]

75. Engels: Anti-Dühring [id. kiadás] p. 128–29. – [MEW, Band 20., p. 116–17. – Anti-Dühring I. XII.: Dialektika. Mennyiség és minőség. MEM, 20. k., p. 123.]

76. Ebd., p. 132. – [Uo., p. 120. – Uo., p. 126.]

77. Kapital I. [id. kiadás] p. 3. – [MEW, Band 23., p. 51. – A tőke, I. k., I. 1. 1.: Az áru. MEM, 23. k., p. 43.]

78. Spinoza: Sämtliche Werke, Band I. [Kurzgefasste Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Übers.: C. Schaarschmidt. Philosophische Bibliothek, Band 91. 3. Auflage. Dürr'sche Buchhandlung, Leipzig, 1907.] p. 101. – [Spinoza: Ifjúkori művek. I. Rövid tanulmány istenről, az emberről és boldogságról, XXIV. fejezet. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1956. p. 120.]

79. Spinoza: Ethik. I. Teil, Lehrsatz 29. [Sämtliche Werke, Band I. Übers.: O. Baensch. Philosophische Bibliothek, Band 92. 7. Auflage. F. Meiner, Leipzig, o. J.] p. 27. – [Etika, 1. rész, 29. tétel. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1952. p. 132.]

80. Ebd., [V. Teil. Lehrsatz 42. Anmerkung.] p. 275. – [Uo., 5. rész, 42. tétel, Megjegyzés. p. 345.]

81. Hegel: Logik. WERKE, Band III., p. 35–36. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 4., p. 45–46. – WERKE II., Band 5., p. 44. – A logika tudománya. Első rész. A logika általános fogalma. 1957. p. 26.]

82. WERKE, Band IV., p. 213. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 4., p. 691. – WERKE II., Band 6., p. 213. – A logika tudománya. Második rész. III. 2. C): Abszolút szükségszerűség. 1957. p. 160. alapján.]

83. Kapital I. [id. kiadás] p. 196. – [MEW, Band 23., p. 249. – A tőke. I. k., III. 8. A munkanap. MEM, 23. k., p. 219–20.]

84. Programmkritiken. [Marx/Engels: Kritiken der Sozialdemokratischen Programmentwürfe von 1875 und 1891. Elementarbücher des Kommunismus, Band 12. Internationaler Arbeiter-Verlag, Berlin, 1928.] p. 59. – [MEW, Band 22., p. 231. – Fr. Engels: Az 1891-es [erfurti] szociáldemokrata programtervezet kritikájához. MEM, 22. k., p. 217.]

85. Lásd a 79. sz. jegyzetet. [Spinoza: Etika. Első rész, 29. tétel. Bizonyítás. Id. helyen.]

86. Hobbes: Grundzüge der Philosophie, Erster Teil: Lehre vom Körper. [Übers.: M. Frischeisen-Köhler. Philosophische Bibliothek, Band 157. F. Meiner], Leipzig, 1915. p. 127. – [Vö.: Th. Hobbes: Opera philosophica quae Latine scripsit omnia. Collecta studio et labore Gulielmi Molesworth. Vol. I. Elementorum philosophiae sectio prima: De Corpore (1655). Caput X.: De potentia et actu. Pars II. 10. 5. J. Bohn, London, 1839, p. 115. – Az eredeti szöveg: „Quem autem actum impossibile est non esse, ille actus necessarius est; itaque quicunque actus futurus est, necessario futurus est."]

87. Hegel: Rechtsphilosophie. [Hrsg.: G. Lasson. Philosophische Bibliothek, Band 124. F. Meiner, Leipzig, 1911.] p. 14. – [WERKE, Band VIII., p. 17. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 7., p. 33. – WERKE II., Band 7., p. 24. –

A jogfilozófia alapvonalai, vagy a természetjog és államtudomány vázlata. 1971. p. 20.]

88. Kapital, III. 1. [4. Auflage. O. Meissner, Hamburg, 1919.] p. 175. ff. – [MEM, Band 25., p. 205. ff. – A tőke III. k., Második szakasz 10. Az általános profitráta kiegyenlítődése. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1967. p. 207. skk. – MEM, 25. k., p. 187. skk.]

89. Kapital I. [id. kiadás] p. 703. – [MEW, Band 23., p. 765. – A tőke I. k., VII. 24. 3. MEM, 23. k., p. 690. alapján.]

90. Ebd., p. 725. – [Uo., p. 787. – Uo., VII. 24. 6., p. 710. alapján.]

91. MEGA, I. 5., p. 65–66. – [MEW, Band 3., p. 76. – Marx/Engels: A német ideológia. I. Feuerbach. MEM, 3. k., p. 63–64.]

92. Briefwechsel zwischen Lassalle und Marx. [F. Lassalle: Nachgelassene Briefe und Schriften (hrsg.: G. Mayer). Band 3. Deutsche Verlagsanstalt] Stuttgart–Berlin, 1922. p. 123. – [MEW, Band 29., p. 561. – Marx levele Ferdinand Lassalle-hoz, 1858. május 31-én. MEM, 29. k., p. 535. alapján.]

93. MEGA, I. 1. 1., p. 29. – [MEW, Ergänzungsband. Erster Teil. p. 282. – K. Marx: A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége (Doktori disszertáció). Kossuth Könyvkiadó, 1969. p. 29.]

94. Ebd., p. 22. – [Uo., p. 275. – Doktori disszertáció, id. kiadás, p. 22. alapján.]

95. Ebd., p. 21–22. – [Uo., p. 274–75. – Uo., p. 21–22.]

96. Nicolai Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit. [W. de Gruyter], Berlin, 1938. p. 181. ff.

97. Spinoza: Ethik. [Sämtliche Werke, Band 1. Übers.: O. Baensch. Philosophische Bibliothek, Band 92. 7. Auflage. F. Meiner, Leipzig, o. J.] p. 31. – [Spinoza: Etika. Első rész, 33. tétel, 1. megjegyzés. Ford.: Szemere Samu. Magyar Helikon, Budapest, 1968. p. 42.]

98. WERKE, Band IV., p. 129–30. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 4., p. 607–608. – WERKE II., Band 6., p. 134. – A logika tudománya. Második rész. Második szakasz, első fejezet, A). b): A tulajdonság. 1957. p. 97.]

99. Kapital I. [id. kiadás] p. 140. – [MEW, Band 23., p. 193. – A tőke. I. k., III. szakasz, 5. fejezet, 1. Munkafolyamat. MEM, 23. k., p. 169.]

100. Marx igen konkrétan utalt egy ilyen természetű különbségre a háborús és a békés termelés között. Rohentwurf [id. kiadás] p. 29. – [Grundrisse, p. 29. – K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány). MEM, 46/I. k., p. 34.]

101. MEGA, I. 6., p. 526. – [MEW, Band 4., p. 462. – Marx/Engels: A Kommunista Párt kiáltványa. MEM, 4. k., p. 442.]

102. Rohentwurf [id. kiadás] p. 18–19. – [Grundrisse, id. kiadás, uo. – Nyersfogalmazvány. MEM, 46/I. k., p. 23–24.]

103. Marx/Engels: Ausgewählte Briefe. [Hrsg.: V. Adoratskij. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR, Moskau–Leningrad, 1934.] p. 291–92. – [MEW, Band 19., p. 111–12. – Marx francia nyelvű levéltervezete az „Otyecsesztvennije Zapiszki" szerkesztőségének, 1877. november körül. MEM, 19. k., p. 112. – Marx/Engels: Válogatott levelek 1843–1895. Szikra, Budapest, 1950. p. 371–72.]

104. Engels: Ursprung der Familie, etc. [Hrsg.: Ladislaus Rudas. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR.] Moskau–Leningrad, 1934. p. 39, 155–56. – [MEW, Band 21., p. 58–59., 170. – Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete. MEM, 21. k., p. 53., 154–55. alapján.]

105. Ebd., p. 86–87. – [Uo., p. 97. – Uo., p. 88–89. alapján.]

106. Lenin: Sämtliche Werke, Band XVIII. [Verlag für Literatur und Politik], Wien–Berlin, 1929. p. 319. – Werke, Band 21., Dietz Verlag, Berlin, 1960. p. 206. – Lenin: A II. Internacionálé csődje II., Művei, 21 k., Szikra, Budapest, 1951, p. 208. – Összes Művei, 26. k., Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1971. p. 203.]

107. Lenin: [Sämtliche] Werke, Band XXV. [id. kiadás, 1930] p. 420. – [Werke, Band 31., Dietz Verlag, Berlin, 1959. p. 215. – Lenin: Előadói beszéd a nemzetközi helyzetről és a Kommunista Internacionálé alapvető feladatairól, 1920. július 19-én. Művei, 31. k., Szikra, Budapest, 1951. p. 225–26. alapján.]

108. MEGA, I. 3., p. 206. – [MEW, Band 2., p. 36. – Marx/Engels: A szent család IV., II. sz. kritikai széljegyzet. MEM, 2. k., p. 34.]

109. Marx: Elend der Philosophie [id. kiadás]. p. 133. – [MEW, Band 4., p. 160. – K. Marx: A filozófia nyomorúsága. Második fejezet, 3. §., MEM, 4. k., p. 152.]

110. Természetesen mindenekelőtt ezekben a formációkban, amelyek nem vezetnek gazdasági-társadalmi zsákutcába, bár a fejlődés dinamikájának bizonyos mozzanatai rendszerint ezekből sem hiányoznak teljesen.

111. MEGA, I. 3., p. 121. – [MEW, Ergänzungsband. Erster Teil. p. 542. – K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Harmadik kézirat: Magántulajdon és kommunizmus. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1970. p. 74.]

112. Pontosan ezen alapszik a marxi tanítás tévértelmezése és visszautasítása; egy ilyen jellegű automatizmust tulajdonítanak neki, hogy aztán könnyebben elutasíthassák.

113. Marx: Elend der Philosophie [id. kiadás], p. 105. – [Vö.: MEGA, I. 6., p. 188. – MEW, Band 4., p. 140. – K. Marx: A filozófia nyomorúsága, Második fejezet, hetedik és utolsó észrevétel. MEM, 4. k., p. 134.]

114. Ha majd azok a kutatások, amelyek most indultak be, lehetővé teszik a Hold fejlődésének leírását, akkor nagy valószínűséggel valamilyen egészen más irreverzibilis folyamat tárul majd fel, mint a földi geológiában. Ez a magában-

való-lét viszont sohasem fog túlmutatni önmagán, vagyis az irreverzibilis folyamat éppolyan problémamentes magábanvaló-létéről fog tanúskodni, mint a Föld vonatkozásában a geológia.

115. Kapital I. [id. kiadás], p. 373. – [MEW, Band 23., p. 430–31. – A tőke I. k., IV. 13. b): A munkanap meghosszabbítása. MEM, 23. k., p. 380–81.]

116. Rohentwurf [id. kiadás], p. 387–88. – [Grundrisse, id. kiadás, p. 387–88. – Nyersfogalmazvány, MEM, 46/I. k., p. 368. alapján.]

117. Kapital III.2. [4. Auflage. O. Meissner. Hamburg, 1919.] p. 355. – [MEW, Band 25., p. 828. – A tőke, III. k., VII. 48. III.: A hármas formula. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1967. p. 786. – A háromság-formula. MEM, 25. k., p. 773.]

118. Anti-Dühring. MEGA Sonderausgabe, p. 697. – [MEW, Band 20., p. 447–48. – Fr. Engels: A természet dialektikája. A munka része a majom emberré válásában. MEM, 20. k., p. 452.]

119. Hegel: Enzyklopädie, § 6. – WERKE, Band VI., p. 9. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 8., p. 47. – WERKE II., Band 8., p. 47. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. 1. rész. 1950. p. 35.]

120. Hegel: Geschichte der Philosophie 3., WERKE, Band XV., p. 282. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 19., p. 282. – WERKE II., Band 20., p. 78. – Előadások a filozófia történetéről, 3. kötet. 1960. p. 205.]

121. MEGA, I. 3., p. 155. – [MEW, Ergänzungsband. Erster Teil. p. 573. – [K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Harmadik kézirat: A hegeli dialektika kritikája. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1970. p. 103–104. alapján.]

122. Dissertation, über Moloch MEGA, I. 1. 1., p. 80. [MEW, Ergänzungsband. Erster Teil., p. 371. – K. Marx: A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége. (Doktori disszertáció.) Függelék I. 3.: A gondviselés és a lefokozott isten. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1969. p. 90–91. alapján.]

123. Kapital I. [id. kiadás], p. 4. – [MEW, Band 23., p. 52. – A tőke. I. k., I. 1. 1.: Az áru. MEM, 23. k., p. 44.]

124. Kapital I. [id. kiadás], p. 26. – [MEW, Band 23., p. 74. – A tőke. I. k., I. 1. 3.: Az egyenértékforma. MEM, 23. k., p. 63–64. – Marx itt Arisztotelész „Nikomakhoszi Etikájá"-nak következő kiadásából idéz: „Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri", vol. 9., V. könyv, 8. fejezet. Oxford, 1837. p. 99–100. – Vö.: Arisztotelész: Nikomakhosi Ethika. Ford.: Szabó Miklós. Parthenon, Budapest, 1942. I. kötet. p. 242. – Ua. Magyar Helikon, Budapest, 1971. p. 131.]

125. Gondoljunk csak a geológia számos eredményére, arra a forradalmi fordulatra, amelyet Darwin hajtott végre a szerves természet összképében jelentős előfutáraival és méltó képviselőivel egyetemben, vagy az etnográfiai kutatások

egész sorára stb. Sőt, az is kétségtelen, hogy a modern atomfizika Planck óta, noha önmagát semmi esetre sem tekinti a szervetlen természet történelmi szemlélőjének, a legfontosabb lépések egyikét tette meg a történetiségnek mint a lét középponti kategóriájának, tudományos kiépítése felé.

126. Marx: Der achtzehnte Brumaire [des Louis Bonaparte. – Hrsg.: D. Rjazanov. Verlag für Literatur und Politik,] Wien–Berlin, 1927. p. 22. – [MEW, Band 8., p. 116. – K. Marx: Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája, I. MEM, 8. k., p. 106.]

127. MEGA, I. 1. 1., p. 584. – [MEW, Band 1., p. 354–55. – K. Marx: A zsidókérdéshez. MEM, 1. k., p. 356–57.]

128. Kapital I. [id. kiadás], p. 703. – [MEW, Band 23., p. 765. – A tőke I. k., VII. 24. 3. – MEM, 23. k., p. 690.]

129. Ebd., p. 474. – [Uo., p. 533. – Uo., V. 14., p. 475.]

130. Lenin: Brief an die Genossen. Sämtliche Werke, Band XXI. [Verlag für Literatur und Politik. Wien–Berlin, 1931.] p. 437–41. – [Werke, Band 26., id. kiadás, p. 196–99. – Lenin: Levél az elvtársakhoz. Művei, 26. k., id. kiadás, p. 205– 206. – Összes Művei, 34. k., id. kiadás, 1967. p. 411.]

131. Lenin: Sämtliche Werke. Band IV. 2. [Verlag für Literatur und Politik, Wien–Berlin, 1929.] p. 212. – [Werke, Band 5., id. kiadás, 1955. p. 431. – Lenin: Mi a teendő? Mozgalmunk égető kérdései. III. d. Művei, id. kiadás. 5. k., p. 433. – Összes Művei, 6. k., id. kiadás, 1964. p. 69.]

132. Ebd., p. 216–17. – [Uo., p. 436. – Uo., III. e., p. 438. – Uo., p. 73. alapján.]

133. Azzal, hogy ismételten utalunk Marx idevonatkozó fejtegetéseinek fontosságára, semmi esetre sem kívánjuk azt állítani, hogy ez a változás a jelenkori kapitalizmus megértésének gazdasági kulcsa, vagy akár csak az alapos megértés egyik kulcsa lenne. Ezt csupán jól megalapozott részkutatások igazolhatják, vagy éppen cáfolhatják. Marx pusztán arról beszélt, és mi is ezt tesszük, amikor megpróbáljuk értelmezni, hogy ez a rendkívül fontos differenciálódás az ő korában kezdett megvalósulni. Arra vonatkozóan pedig, hogy a mai kapitalizmus gazdasági megalapozásában lényeges, vagy éppen csak epizódszerű szerepet játszik, hogy mint átmeneti kategória jelentős-e, vagy elhanyagolható, egyedül a mai gazdasági világ részkutatásai dönthetnek. Értékeléseink még csak arra sem tartanak igényt, hogy konkrétan állást foglaljanak ebben a kérdésben.

134. Marx: Elend der Philosophie, id. kiadás, p. 104. – [MEW, Band 4., p. 138. – A filozófia nyomorúsága. Második fejezet, Hetedik és utolsó észrevétel. MEM, 4. k., p. 134.]

135. Nyomatékosan hangsúlyozzuk, hogy megjegyzéseink sohasem irányulnak a részkutatások ellen. Ezek természetesen nélkülözhetetlenek minden egyes tudomány valóságos, tényleges haladása szempontjából. De a sajátos részkuta-

tásból mint ilyenből semmi esetre sem következik, hogy módszertanilag akadémikus, vagy egyéb hagyományos módon körülhatárolt szakterületekre szorítkozzanak. Éppen azok a speciális vizsgálatok, amelyekkel Marx minden műve tele van, valamint leveleinek stb. módszertani megnyilvánulásai mutatják, hogy munkamódszerről, a tárgyak megközelítésének módjáról van szó, nem pedig olyan formális tematikáról, amely egyetemesen jellemzi és meghatározza a polgári (és gyakran magukat marxistának nevező) vizsgálatok módszerét.

136. MEGA, I. 5., p. 535. – [MEW, Band 3., p. 6. – K. Marx: Tézisek Feuerbachról 6. MEM, 3. k., p. 9.]

137. Ebd. – [Uo., p. 7. – Uo., 8. tézis.]

138. Rohentwurf, p. 25–26. – [Grundrisse, id. kiadás, p. 25–26. – Nyersfogalmazvány, Bevezetés, MEM, 46/I. k., p. 30–31. alapján.]

139. Engels: Dialektik der Natur. MEGA Sonderausgabe. p. 486. – [MEW, Band 20., p. 315. – Fr. Engels: A természet dialektikája. Bevezetés. MEM, 20. k., p. 329.]

140. Az Ótestamentum teremtésmítoszában például egészen odáig megy ez az analogizálás, hogy a mindenható istennek a világ teremtése után – analogizáló módon – még egy pihenőnapot is biztosított.

141. Gondoljunk azokra a jószándékú kritikai javaslatokra, amelyek a jelenkori, magasan fejlett kapitalizmus manipulációs technikájával szembeállították a munka játékká átalakításának követelményét. Ez olyan naiv és elvont analógiás következtetés, amely Schiller vagy akár Fourier korában – mint szubjektív, a fejlődést előrevetíteni próbáló állásfoglalás – történelmileg érthető lehetett, amely azonban – mai szempontból nézve – nyilvánvalóan és szükségképpen úgy halad el a valóságos problémák mellett, hogy lényegüket távolról sem sejti.

142. WERKE, Band XVII., p. 404. – [„Wer denkt abstrakt?" JUBILÄUMSAUSGABE, Band 20., p. 449. – WERKE II., Band 2., p. 579–80.]

143. Pascual Jordan: Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. [G. Stalling Verlag], Oldenburg/Hamburg, 1963. p. 341.

144. Lásd erről „Lob des neunzehnten Jahrhunderts" [A 19. század dicsérete] című tanulmányomat az „In Sachen Böll" c. kötetben [Hrsg.: M. Reich-Ranicki. Kiepenhauer & Witsch] Berlin, 1968. p. 325. skk. – [Újra megjelent a szerző „Essays über Realismus" c. gyűjteményes kötetében, Werke, Band 4., Luchterhand, Neuwied–Berlin, 1971. p. 659. skk.]

145. Természetesen csak a szabadon élők; a háziállatok életében még magának az állatnak a szempontjából is túlnyomórészt a lét társadalmi kategóriái dominálnak.

146. Lásd: Tőkei: Az ázsiai termelési mód kérdéséhez. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1965. Javított és bővített kiadás: 1975.

147. Rohentwurf, p. 15. – [Grundrisse, id. kiadás, p. 15. – Nyersfogalmazvány. Bevezetés. MEM, 46/I. k., p. 20–21.]

148. Enzyklopädie, § 147. Zusatz. – WERKE, Band VI., p. 294. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 8., p. 332. – WERKE II., Band 8., p. 290. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapjai. 1. rész. A logika. 1950. p. 234–35.]

149. Anti-Dühring. MEGA Sonderausgabe [id. kiadás]. p. 117–18. – [MEW, Band 20., p. 106. – Engels: Eugen Dühring úr tudomány-forradalmasítása. I. Filozófia. IX. Morál és jog. Szabadság és szükségszerűség. MEM, 20. k., p. 112.]

150. MEGA, I. 3., p. 120–21. – [MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, p. Magántulajdon és kommunizmus. Id. kiadás. p. 73–74.]

544. – K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Harmadik kézirat.

151. Gondoljunk az ásatások eredményeire, amelyek egyértelműen mutatják, miként alakul a fejforma és a fejtérfogat, az agy mennyisége stb. az emberek – már kezdeti fokon társadalmivá vált – reprodukciós folyamatának átalakulása során, valamint az ilyen jellegű változásoknak az emberi aktivitásra gyakorolt hatásai következtében, egészen addig, amíg létrejött a homo sapiens biológiai sajátszerűsége. De a fejlődés magasabb fokain is megfigyelhetünk ehhez hasonló biológiai változásokat az emberi nemben, így például a fokozott testi növekedés, az átlagéletkor emelkedése stb.

152. Erről az utóbbi kérdésről más összefüggésben már szó volt.

153. Rohentwurf [id. kiadás], p. 18–19. – [Grundrisse, id. kiadás, p. 18–19. – Nyersfogalmazvány, Bevezetés. MEM, 46/I.k., p. 23–24.]

154. Vonatkozik ez természetesen Kína elméletére és gyakorlatára is. Hiszen ezek nemcsak Sztálin utóhatásai, aki Kína perspektíváit – azzal, hogy elvetette vagy semmibe vette Marx megállapításait az „ázsiai termelési viszonyokról" – elméletileg valamilyen, sohasemvolt kínai feudalizmusra építette, hanem egyben Mao-Cetung hatása is.

155. Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. [4. Auflage. Hrsg.: K. Kautsky. J. H. W. Dietz,] Stuttgart. 1919. p. LVI. – [MEW, Band 13., p. 9. – K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Első füzet. Előszó. MEM, 13. k., p. 7.]

156. MEGA, I. 6., p. 526. – [MEW, Band 4., p. 462. – Marx/Engels: A Kommunista Párt kiáltványa. I. Burzsoák és proletárok. MEM, 4. k., p. 442.]

157. Rohentwurf [id. kiadás], p. 21–22. – [Grundrisse, id. kiadás, p. 21–22. – Nyersfogalmazvány, Bevezetés. MEM., 46/I. k., p. 26–27.]

158. Ebd., p. 21. – [Uo., p. 21. – Uo., p. 26.]

159. Ebd., p. 7. – [Uo., p. 7. – Uo., p. 13.)

160. Ebd., p. 11. – [Uo., p. 11. – Uo., p. 16.]

161. Ebd., p. 12. – [Uo., p. 12. – Uo., p. 18.]

162. Ez például „Történelem és osztálytudat" című könyvemnek egyik alapvető hibája.

163. Geschichte der KPdSU(B), Kurzer Lehrgang. [Verlag für Fremdsprachige Literatur] Moskau, 1939. p. 226. Kiemelés tőlem. – [A Szovjetunió Kommunista (bolsevik) Pártjának története (Rövid tanfolyam). Szikra, Budapest, 1948. p. 112.]

164. MEGA, I. 3., p. 123. – [MEW, Ergänzungsband. Erster Teil. p. 543–44. – K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Id. kiadás. p. 75.]

165. A természeti korlátok visszaszorítása, amiről korábban szó volt, tartalmazza – mint fontos mozzanatot – az átalakulásnak ezt a folyamatát.

166. MEGA, I. 5., p. 20. – [MEW, Band 3., p. 30. – Marx/Engels: A német ideológia. I. Feuerbach. MEM, 3. k., p. 31.]

167. A görög-római isteneknek csupán fokozott emberi létezésük van, és csak kivételesen tartanak igényt ilyen – a létet alapvető meghatározásaiban átalakító – tudásra és hatalomra.

168. Engels an Marx, 12. XII. 1859. MEGA, III. 2., p. 447–48. – [MEW, Band 29., p. 524. – Engels levele Marxhoz 1859. december 11-én (vagy 12-én). MEM, 29. k., p. 498.]

169. Rohentwurf [id. kiadás] p. 25–26. – [Grundrisse, id. kiadás, p. 25–26. – Nyersfogalmazvány, Bevezetés. MEM, 46/I. k., p. 30–31. alapján.]

170. Ebd., p. 29–31. – [Uo., p. 29–31. – Uo., p. 34–36.]

171. Marx: Theorien über den Mehwert. [Aus dem nachgelassenen Manuskript ‚Zur Kritik der politischen Ökonomie' von Karl Marx herausgegeben von Karl Kautsky.] Band II. 2. [4. Auflage. J. H. W. Dietz], Stuttgart, 1921. p. 274. – [MEW, Band 26. 2., p. 500. – K. Marx: Értéktöbblet-elméletek. Második rész. 17. fejezet, 8. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1961. p. 467–68.]

172. Kapital I. [7. Auflage. O. Meissner, Hamburg, 1914.] p. 140. – [MEW, Band 23., p. 193. – A tőke, I. k., III. szakasz, 5. fejezet. MEM, 23. k., p. 169.]

173. Die Rolle der Arbeit, etc. Dialektik der Natur. MEGA Sonderausgabe [Moskau, 1935.] p. 696. – [MEW, Band 20., p. 446. – Fr. Engels: A természet dialektikája. A munka része a majom emberré válásában. MEM, 20. k., p. 451.]

174. Marx an Engels, 25. September, 1857. MEGA, III. 2., p. 228. – [MEW, Band 29., p. 192. – Marx levele Engelshez, 1857. szeptember 25-én. Marx/Engels: Válogatott levelek 1843–1895. Szikra, Budapest, 1950. p. 108. – MEM, 29. k., p. 182. alapján.]

175. Rohentwurf [id. kiadás] p. 29. – [Grundrisse, id. kiadás, p. 29. – Nyersfogalmazvány. Előszó. MEM, 46/I. k., p. 34.]

176. Engels: Dialektik der Natur. MEGA Sonderausgabe, p. 645–46, 647–48.

– [MEW, Band 20., p. 456–57, 462–63. – Fr. Engels: A természet dialektikája. A tudomány történetéből. MEM, 20. k., p. 463–64, 469–71.]

177. Ezt a kérdést itt csupán legáltalánosabb formájában érinthetjük. A valóságos összefüggéseket az emberi aktivitásoknak csak olyan társadalmi-történeti elmélete tárhatja fel, amelyet úgy terveznek, mint e fejtegetések továbbvitelét.

178. Éppen ezért a sztálini rendszer – többek között – talán azzal károsította meg leginkább a marxizmus fejlődését, hogy A tőkéhez írt eredeti kéziratokat – Rjazanov mondta nekem, hogy mintegy tíz kötetről van szó – még mindig nem tették teljességükben hozzáférhetővé a kutatás számára. – [Hosszú tudományos feltáró munka után 1975 novemberében jelenhetett végül meg a MEGA² első kötete. Ez az új kiadás 13 kötetben fogja tartalmazni a Tőke valamennyi fennmaradt kéziratát és megjelent autorizált kiadások szövegét is.]

179. Kapital I. [id. kiadás] p. XI., XVI. – [MEW, Band 23., p. 20., 26. – A tőke, I. k., Utószó a második kiadáshoz. MEM, 23. k., p. 13., 16.]

180. Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie, id. kiadás, p. LV. – [MEW, Band 13., p. 9. – A politikai gazdaságtan bírálatához. Előszó. MEM, 13. k., p. 6.]

181. Kapital I. [id. kiadás] p. 60. – [MEW, Band 23., p. 110. – A tőke, I. k., 3. 1. Értékmérő. MEM, 23. k., p. 96. alapján.]

182. Engels: Grabrede. In: Karl Marx – Eine Sammlung von Erinnerungen [und Aufsätzen. Hrsg.: V. Adoratskij. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR. Moskau–Leningrad, 1934.] p. 21. – [MEW, Band 19., p. 335–36. – Fr. Engels: Karl Marx temetése. MEM, 19. k., p. 461.]

183. Kapital, III. 2. [4. Auflage. O. Meissner, Hamburg, 1929.] p. 355. – [MEW, Band 25., p. 828. – A tőke. III. 2. k., VII. 48. A hármas formula. Kossuth Könyvkiadó. Budapest, 1967. p. 786. alapján. – A háromság-formula. MEM. 25. k., p. 773.]

184. Azt, hogy ezek az értékviszonyok milyen utakon, milyen – igen lényeges – változásokkal válnak a társadalmi lét egészében az emberi aktivitások lényegi mozzanataivá, azt csak egy konkrét, részletes elemzés mutathatja ki. Jelenlegi vizsgálatunkban meg kell elégednünk azzal a megállapítással, hogy az érték nem a magasan fejlett emberiség terméke, hanem a legegyszerűbb munka nélkülözhetetlen létmozzanata.

185. Lenin: Philosophische Hefte. [Aus dem philosophischen Nachlass. Verlag für Literatur und Politik.] Wien–Berlin, 1932. p. 144. ff. – [Werke, Band 38., Dietz Verlag, Berlin, 1963, p. 212. ff. – Filozófiai füzetek. Ford.: Bólyai Ernő. Szikra, Budapest, 1954. p. 196. skk. – Művei, 38. k., Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1972. p. 182. skk. – Összes Művei, 29. k., Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1972. p. 182. skk.]

186. A fiatal Hegelről írott tanulmányomban kísérletet tettem az itt felmerülő

problematika konkrét kifejtésére. G. Lukács: Der junge Hegel. Werke, Band 8., 3. Auflage. H. Luchterhand, Neuwied–Berlin, 1967. p. 369–70. – [Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft. Aufbau Verlag. Berlin, 1954. p. 342–43. – Der junge Hegel. Über Beziehungen von Dialektik und Ökonomie. Europa Verlag, Zürich–Wien, 1948. p. 376–78.] – A fiatal Hegel. Harmadik fejezet. „Az etika absztrakt idealizmusa ellen" című részben. Kossuth Könyvkiadó–Akadémiai Kiadó, Budapest, 1976.]

187. Gondoljunk arra, hogyan azonosította Sztálin a Hitlerrel kötött paktumot követően a Második Világháborút elméletileg az elsővel, és hogyan írt elő a francia és angol kommunistáknak egy liebknechti taktikát.

188. Itt csupán, nehogy fölöslegesen túlbonyolítsuk fejtegetéseinket, az általánosság és az egyediség problémájáról volt szó. Ezen a helyen már csak azért is eltekinthettem a különösségnek mint az előbbieket létszerűen közvetítő kategóriának a tárgyalásától, mert ezzel a kérdéssel külön tanulmányban foglalkoztam. [Lásd: Lukács György: A különösség mint esztétikai kategória. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1957.]

189. Kapital I. [id. kiadás] p. XVII. – [MEW, Band 23., p. 27. – A tőke I. k., Utószó a második kiadáshoz. MEM, 23. k., p. 20.]

190. A megismerés eszközeinek bírálata természetesen komoly és fontos kérdés, amelyet azonban csak úgy lehet valóságosan felvetni, vagy éppenséggel megoldani, ha magával a léttel szembesítjük. Anélkül hogy részletesebben kitérhetnénk erre a kérdéskomplexusra, csupán annyit jegyezzünk meg, hogy például a kvantumoknak mint a lét meghatározásainak absztraktív egyneműsítéséből létrejövő kvantifikálás mint a matematika alapja kizárja módszeréből – minden minőségi meghatározással együtt – a lét oksági folyamatait is. Ebből alakul ki például a gondolkodásnak ezen a területén az extrapoláció korlátlan lehetősége, amely lehetővé tesz ugyan fontos ismereteket, de ha kritikátlanul és mindenre kiterjedően alkalmazzák, akkor a lét konkrét folyamatainak totális félreismerésére vezethet. A „technológiai ész kritikája" tehát nemcsak a gondolkodás és a tudományosság felfogás-egésze szempontjából lenne rendkívül hasznos, hanem számos gyakorlatilag téves döntést is megakadályozhatna. Ennek legelső előfeltétele viszont a technika szerepének helyes megértése a társadalmi lét, elsősorban pedig a gazdaság területén. Én magam, anélkül hogy akkoriban az itt érintett konkrét kérdések tárgyalásába bocsátkozhattam volna, már évtizedekkel ezelőtt történetileg bíráltam Buharin hamis alapfelfogását a technika helyéről a gazdasági életben, amennyiben ugyanis rámutattam, hogy Buharin a feje tetejére állítja a lét valódi összefüggéseit: „Nem a technika tökéletlen fejlettsége teszi lehetővé a rabszolgaságot, hanem megfordítva, a rabszolgaság mint uralkodó munkaforma teszi lehetetlenné a munka*folyamat* racionalizálását és ezáltal közvetve – egy racionális technika létrejöttét." [Lásd: Rezension von N. Bucha-

rin: „Theorie des historischen Materialismus. Gemeinverständliches Lehrbuch der marxistischen Soziologie." Verlag der Kommunistischen Internationale, Hamburg, 1922. In: Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung. Hrsg.: C. Grünberg. Jahrgang XI. 1925, p. 220–21. – Az idézett könyvbírálat újabb kiadásai: G. Lukács: Werke, Band 2. Frühschriften II., H. Luchterhand, Neuwied–Berlin, 1968. p. 603. – Magyar nyelven: Utam Marxhoz I., Magvető, Budapest, 1971. p. 462.]

191. MEGA, I. 5., p. 534. – [MEW, Band 3., p. 6. – K. Marx: Tézisek Feuerbachról 3., MEM, 3. k., p. 8.]

192. Csupán az emberi aktivitások rendszeres elemzése teszi majd lehetővé, hogy az itt felmerülő problémákat valamennyire is közelebbről szemügyre vegyék.

193. MEGA, I. 5., p. 534. – [MEW, Band 3., p. 5. – K. Marx: Tézisek Feuerbachról 2., MEM, 3. k., p. 7.]

194. Azt pedig, hogy a valóban jelentős filozófia, amellett, hogy teljesen elismerjük Marx kritikai hozzáállásának helyességét, mégis mélyen és szervesen összefügg a társadalmi gyakorlat kérdéseivel, még ha gyakran idealista módon túlzó, s ezért éppen a gyakorlat problémáját közvetlenül eltorzító formában is, csak az emberi aktivitások részletes elemzésében értékelhetjük jelentőségének megfelelően.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda főigazgatója
Felelős szerkesztő: Hanzséros György
Műszaki szerkesztő: Marton Andor
Tipográfus: Sebestyén Lajos
Burkoló- és kötésterv: Varga Győző
Terjedelem: 30,03 (A/5) ív — AK 2234 k 8586
85.14064 Akadémiai Kiadó és Nyomda — Felelős vezető: Hazai György

I–III. kötet ára: 460,– Ft

ISBN 963 05 4072 X (1–3 kötet)

ISBN 963 05 4075 4 III. kötet