



ROZSNYAI ERVIN

Közösségi társadalom és filozófia

TANULMÁNY

BUDAPEST

**Sorozatszerkesztő:
SIMOR ANDRÁS**

**Tipográfia:
DOMJÁN ISTVÁN**

© Rózsnai Ervin, 2009

A tőkés árutermelés rendszerében, amely idegen munka gazdasági kényszerrel való kisajátítására épül, a termelés nem a reális emberi szükségletekhez, hanem a tőke érté-

kesülési szükségleteihez igazodik. Ezért jár együtt a tőkefelhalmozás a nyomor felhalmozódásával, az emberi faj társadalmi sokoldalúsága a személyes képességek egyoldalúságával, a civilizáció felszárnyalása kulturális és erkölcsi zülléssel. Minél magabiztosabban uralkodik az ember a természetén, annál fenyegetőbbnek nőnek fölbe saját viszonyai, és ma már az emberi létet, sőt magát az élet fennmaradását veszélyeztetik.

Letölthető:

[\[PDF formátumban \]](#) [\[EPUB formátumban \]](#)

A „társiatlan társiasság” fintorai

A polgári filozófia két nagy történelmi korszakot ölel fel: az első a burzsoázia antifeudális forradalmának időszaka a hatalom megragadásáig, a második a kapitalizmus uralma a szabadverseny kibontakozáson át az ellentmondások több szakaszban zajló, pusztító kiéleződéséig (az imperialista végkifejletig). Közös meghatározója a két korszaknak a tőkés gazdaság általános szerkezete. A tőke társadalmasítja a termelést (kiépíti a rohamosan szerteágazó munkamegosztás világméretű rendszerét), a termelőeszközök magántulajdonával azonban rögzíti a gazdálkodó egységek elkülönültségét. Ezek előzetes tervszerű összehangolás nélkül dolgoznak, és csak piaci közvetítéssel, termékeik mint áruk cseréjével kapcsolódhatnak a társadalmi összetevékenységbe. így rendszerint csupán utólag, a piacon derül ki, hogy az előállított termékekre milyen mértékben tart igényt a társadalom, az előállításukra fordított munka mennyiben volt szükséges vagy fölösleges. Ebben az utólagos összemérésben, ahol a tevékenység eredménye bizonytalan (az árukat vagy sikerül eladni, vagy nem), mindenki harcol mindenki ellen, hogy megvethesse a lábát a piacon, és az egyiknek a boldogulása vagy akár a pusztta gazdasági fennmaradása a másikkak az elpusztítását feltételezi: a társadalom munkamegosztásos együttműködése csak vadállati konkurencia formájában valósulhat meg.

A konkurencia egyetemes harcmezeién az összetevékenység vak ösztönösséggel folyik, hullámzásai, zezugos irányváltásai kiszámíthatatlanok. Ennek kettős következménye van. A társadalmi összmozgást – saját tevékenységük eredőjét – az egyének úgy érzélik, mint egy tőlük független, végzetszerű idegen hatalmat, amely abszolút szükségyszerűség vagy abszolút véletlen módjára határoz a sorsuk felől, magasra emelheti vagy porba sújthatja őket. Másrészt ugyanezek az elszigetelt magánegyének ugyanezt a helyzetet átélhetik a kezdeményezés szabadságaként is, személyes autonómiaként, amelynek révén ki-ki maga kovácsolja szerencsáját: lehet, hogy elbukik, de *objektív lehetősége* van arra is, hogy ésszel és erővel magához hajlítsa a sorsot. A fiatal burzsoáziából rendre emelkedtek ki a merész újítók és felfedezők, a gyakorlat és a szellem úttörői, akik az új osztály szükségleteitől ösztönözve, átléptek a feudális tilalmakon, szembeszegültek a vallási és világi tekintéllyel, hozzászótkak, hogy ne fogadjanak el semmit, amit nem igazol az ész vagy a tapasztalat. Ezek a történelmi viharokból született, újfajta emberek ébredő öntudattal, mohó kíváncsisággal, borzongva élvezték az ígéretes bizonytalanságot – a személyes

önrendelkezés frissen kivívott szabadságát, amit Hegel „a különösség jogának” fogalmával fog majd jelölni, és fordulópontnak tekint az ókor és a modern világ között.

A hegeli fogalom két homlokegyenest ellentétes, *pozitív* és *negatív* jelentést hordoz. A pozitív vagy „jó” különösség azt jelenti, hogy a modern ember *egyénné*, lelkiismereti szabadsággal rendelkező *független személyiséggé* fejlődött, lehetőséget teremtett magának a mindenirányú kísérletezésre, a tehetségek és jó tulajdonságok kiművelésére és érvényesítésére. A negatív vagy „rossz” különösség viszont az egyének vad versengését jelenti, „mindenki harcát mindenki ellen”, amelyben atomjaira zúzódik az államszervezet, a nyomasztó szegénységgel összekapcsolt nagy gazdagság pedig a kicsapongás, a fizikai és erkölcsi pusztulás bestiális színjátékává zülleszt a világot. Hegel közös gyökérből, a *polgári tulajdonból* származtatja „a különösség jogának” mindkét fajtáját.

A mindennapos létharc és döntési kényszer közegében a szabadság – a „jó különösség” jellemzője – *legfeljebb a személyes önmeghatározásra, vagy annak is csupán a látszatára korlátozódik, nem terjed ki az összmozgásra, amelyben a munkamegosztás tudatosan végzett résztevékenységei ösztönös, ellenőrizhetetlen, fétisszerű automatizmussá egyesülnek. Az egymásra utalt egyének nem is lehetnek úrrá saját összetevékenységeikön mindaddig, amíg a magántulajdon egymásra uszítja őket, szétszaggatja személyes kapcsolataikat, és megakadályozza, hogy cselekvéseiket összehangolják, társadalmukat tervszerűen működő egészé formálják. Mint elkülönült vagy ellenséges magánegyének, elidegenülnek saját társadalmuktól, s jóllehet a társadalom és tagjainak összessége nem két különböző dolog, ez az azonosság egyesíthetetlen ellentétekre hasad: a magánegyének halmaza az egyik oldalra kerül, saját cselekvéseiknek és viszonyaiknak önállósult összegeződése – a társadalom – a másikra; az egész függetlenedik saját szétesett elemeitől (noha tőlük függetlenül nem létezhet), és az egyéni célokat előbb-utóbb törvényszerűen keresztelni fogja. Röviden, az egyéneknek a társadalommal, a részek összességének az egészsel való azonossága az antagonizmus formáját ölti, a két oldal egységének ténye és egyesítésének lehetetlensége kölcsönösen feltételezi egymást. Ezt a paradox állapotot Kant az ideológia nyelvén a „társiatlan társiasság” fogalmával jelölte, Engels pedig a tudományos szocializmus nyelvén a „társadalmi termelés – magánkisajátítás” ellentmondásaként írta le.*

A tőkés áruterelés rendszerében, amely idegen munka gazdasági kényszerrel való kisajátítására épül, a termelés nem a reális emberi szükségletekhez, hanem a tőke értékesülési szükségleteihez igazodik. Ezért jár együtt a tőkefelhalmozás a nyomor felhalmozódásával, az emberi faj társadalmi sokoldalúsága a személyes képességek egyoldalúságával, a civilizáció felszárnyalása kulturális és erkölcsi zülléssel. Minél magabiztosabban uralkodik az ember a természetben, annál fenyegetőbben nőnek fölébe saját viszonyai, és ma már az emberi létet, sőt magát az élet fennmaradását veszélyeztetik.

Szabadság; egyenlőség, testvériség

Minden ellentmondásával együtt, a polgári civilizáció a haladás részese és eszköze volt, az anyagi termelés és a tudományos gondolkodás forradalma, amely megalapozta és napirendre tűzte az útjában álló feudális viszonyok eltakarítását, a burzsoázia gazdasági rendjének megfelelő politikai feltételek megteremtését. Ennek a

világtörténelmi fordulatnak a következetes megvalósításához *politikai forradalomra* volt szükség, *tudatos, szervezett társadalmi cselekvésre*, amely minden erőfeszítést a közös célra összpontosít. A társadalmi erőfeszítések tudatos összehangolása azonban nyilvánvalóan ellentétes az árugazdaság ösztönösségével: megköveteli a konkurencia, a piaci folyamatok korlátozását, az önző magánérdek alárendelését az „általános ügynek”, az antifeudális erők közös érdekeinek. *Objektív követelmény* ez, a kapitalizmusba való átmenet sorsfordulóján *létfontosságú* a burzsoáziának és általában a feudális viszonyok meghaladásában érdekelt valamennyi osztálynak a szempontjából. De a burzsoázia számára *objektív követelmény az ellenkezője is*: a terebélyesedő munkamegosztás piaci közvetítése, amellyel összenőtt a konkurencia, az önző magánérdek, az „ember embernek farkasa” állapot.

A burzsoázia magatartását tehát egymást kizáró érdekek határozzák meg, és a forradalom az antagonizmusig élezi az önző magánérdek ellentétét az osztály általános érdekeivel. A katona sárban-vérben viaskodik a halállal a fronton, az üzér papírtalpú bakancsot szállít a hadseregnek; a városok éheznek, a paraszt elrejtí az élelmet. A magánérdekek még a forradalmi lelkesültség felizzásakor is (Marx szavaival: „a különös önérzet pillanataiban”) lépten-nyomon keresztezik az „általános ügyet”; kiküszöbölésükhöz a burzsoáziának az árutermelést, a piacot, a konkurenciát – *saját létfeltételeit* kellene felszámolnia. A konkurencia, mint a burzsoázia életeleme, *állandóan ható tényező*, a társadalmi cselekvés tudatos összehangolására viszont az osztály csupán *alkalmanként és részlegesen* képes és kénytelen (ahogy a tigrisnek természetes állapota a ragadozóé, nem pedig az, hogy esténként tüzes karikákon ugráljon keresztül). A gazdasági törvények erősebbek minden politikai követelménynél és akarathál. Mégis: a polgári forradalom elbukik, ha vissza nem nyomja legalább átmenetileg az „általános ügy” mögé az önző magánérdeket, jóllehet az utóbbi rendszerint sokszoros erőfölényben van. Felvetődik tehát a kérdés: hogyan gyűrheti le a burzsoázia saját természetét?

Nem kiagyalt feladatról van szó: a történelem maga tette fel a kérdést, mégpedig legelősebben a Nagy Francia Forradalomban, amely a polgári átalakulások legkövetkezetesebb változataként magába sűríti a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet minden lényeges gyakorlati és elméleti problémáját. A francia forradalom megkísérelte, hogy az önző magánérdek erőfölényét az „általános ügy” nevében gyakorolt *politikai erőszakkal* egyenlítse ki: szorongató katonai és ellátási nehézségei hatalomra segítették a jakobinus pártot, a párt radikális szárnya pedig megvalósította a forradalmi terrort, amelyet a párizsi plebejus tömegek kezdeményeztek a királypárti ellenforradalom ellen. A tömegekkel kötött szövetség nélkül nem lehetett volna sem az ellenforradalmat elfojtani a hátszágban, sem a feudális koalíciót feltartóztatni és legyőzni a frontokon.

A széles osztályszövetség azért valósulhatott meg, mert a feudális viszonyok felszámolása az egész „harmadik rendnek” érdekében állt, beleértve a burzsoázián kívül a városi és falusi plebejus rétegeket is: ezt az ellentétes érdekektől szabdalt, széthúzó társadalmi halmazt *átmenetileg* többé-kevésbé egyesítette a politikai forradalomhoz fűződő *közös objektív érdek*, olyan *ideológiai eszmék* segítségével, amelyek elég rugalmasak voltak (vagy inkább elég elvontak és homályosak) a legkülönbébb értelmezések felvételére.

Az ideológiai bázis lényegét a forradalom hármasszója sűrítette magába. A jelszó legfontosabb eleme az *egyenlőség* elve volt: ez gyakorlatilag a feudális kiváltságok és hierarchiák eltörlését jelentette, amiben a harmadik rend nagyjából egyetértett. A csapda abban rejlett, hogy az egyenlőséget az ideológia *a természet adományának* tüntette fel. Minden ember természettől fogva egyenlő: a biológia nem tesz különbséget polgár, paraszt és arisztokrata, selyemgyáros és pékinas, bankár és

sarki koldus között; a természeti egyenlőség fogalma pedig türelmesen befogadja az egymást kizáró értelmezéseket, az árutulajdonosok szűkén mért formális-jogi egyenlőségétől a kistulajdonosok vagy a kommunisztikus közösségek képzeletbeli társadalmi egyenlőségéig. A valóság persze kevésbé türelmes, csupán azt engedi át a történelmi sorompón, aminek megvannak a gazdasági és kulturális feltételei; az utópiák kívül rekednek.

A külső és belső ellenforradalom visszaszorítása egybevágott a burzsoázia távlati érdekeivel: ezért – és nem pusztán az erőszak hatására – viselték el a jakobinus diktatúrát az osztály felső- és középrétegei is, amelyeket sértettek magánérdekeikben a plebejus módszerek. De mihelyt a feudális koalíción aratott katonai győzelem elhárította a királpárti restauráció közvetlen veszélyét, ezek a rétegek haladéktalanul letaszították a jakobinusokat, és szabadjára engedték a féktelen harácsolást, amelyet bosszúszomjas fehérterror kísért. Az „általános ügy” nevében üzembe helyezett nyakazógépet kicsorbította a kősziklánál keményebb magánérdek; a jakobinus radikalizmus távlatilag a tomboló üzéruralom szállásmestere volt, az „általános ügyről” pedig kitűnt, hogy végeredményben nem szolgál egyebet, mint a rablás burzsoá formáinak államilag szavatolt politikai-jogi intézményesítését. A forradalom hármas jelszava, amely valaha a harmadik rend közös antifeudális törekvéseit fogta össze egyetlen harci kiáltássá, pusztá illúzióknak bizonyult – illetve azzá foszlott végképp, amikor thermidor szétrobbantotta a harmadik rendet alkotóelemeire.

Farkasok üdvözült mosolya

A harmadik rendnek az „általános ügy” fogalmával jelölt részleges érdekközössége arra az átmeneti időre korlátozódott, amíg a rendhez tartozó ellentétes osztályok meg nem valósítják közös céljukat, a feudális uralom megdöntését. Ez a cél, bár reális volt, kezdettől fogva a kor anyagi feltételei által meghatározott ideológiai ködképekkel vegyült. A hamis tudat túlfeszítette a politikai fogalmak határait, elfedte, hogy konkrétan mi is az az „általános ügy”, kiknek az érdekei közösek és meddig, kit és mennyire illet meg a szabadság, az egyenlőség és a testvéri kötelék. Ahogy a közös cél közeledett a megvalósuláshoz, úgy csörtettek elő az ideiglenes egység mögül az antagonizmusok. Az átmeneti érdekközösség idején az „általános ügy” valóságtartalma túlsúlyban volt a hozzá tapadt ideológiai illúziókkal szemben; az érdekközösség szétesésével a reális tartalom szétmállott, az illúziók pedig, a forradalmi mozgósítás egykori nélkülözhetetlen tényezői, beépültek az elterpeszkedő polgári mohóság védelmi rendszerébe.

Az „általános ügy” harcosát a „*citoyen*” fogalommal jelölte az ideológia. Szótári jelentése szerint a „*citoyen*” szó „állampolgárt” jelent, vagy megszólításként „polgártársat”; de van hősibb és magasztosabb jelentése is, annak az önzetlen személyiségnek a jelölésére, aki a közösségért tevékenykedik, akár az életét is hajlandó feláldozni érte. De állhat-e csupa ilyen emberből, csupa Saint-Justból a *polgári társadalom*? A haszonhajhász kereskedők és bankárok, üzérek és uzsorások társadalma? Elképzelhető-e, hogy ezek a ragadozók valami okból – például a „veszélyben a haza!” vészkiáltás hallatán – magukba szállnak, és megtérnek a közösség kebelére?

Hegel egyik korai írásában az áll, hogy a magánegyén és a közjóért munkálkodó ember egy és ugyanaz: „egyfelől burzsoá, másfelől *citoyen*.” ^[1] Rousseau kicsit

másképp látta a dolgot. Az embert – úgymond – két elütő alapelv mozgatja: „az erkölcsi szépség” birodalmába emeli az egyik, az érzékek és szenvedélyek uralma alá hajtja a másik. „Aki van olyan bátor, hogy egy nép megszervezésére vállalkozik, annak elegendő tehetséget kell éreznie magában, hogy úgyszólván magát az emberi természetet is átalakítsa: az egyént, ezt az önmagában véve zárt és egyedülálló egészt, egy nagyobb összesség részévé kell változtatnia, amelytől bizonyos értelemben létét és életét nyeri: módosítania kell az ember alkatát, ... és az egészre vonatkoztatott erkölcsi létezéssel kell felváltania a fizikai és független létezést, amellyel a természet valamennyiünket megajándékozott. Egyszóval, meg kell fosztania az embereket tulajdon erőiktől, s olyan erővel kell őket felruházni, amely idegen tőlük ...” „Nem, az ember nem egy.” [2] A „burzsoá” és a „citoyen” farkasszemet néznek egymással; megbékítésük és összeigazításuk a felvilágosodás ideológiájának alapkérdése volt, amelyet maga a történelem, a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet világtörténeti feladata tűzött napirendre.

A magánegyént az ösztönök és szenvedélyek mozgatják, a citoyent a „jónak” az ész által ellenőrzött eszméje, az *erkölcs*. „Aki jó, magát rendezi az egészhez viszonyítva, aki gonosz, az egészt rendezi önmagához viszonyítva” – írta Rousseau. [3] De mitől függ – ezt már mi kérdezzük –, hogy a kétféle magatartás közül ki melyiket fogja választani? Az erkölcsi jónak olyan hatalmas ellenfelekkel kell megküzdenie, mint az önzés és a hatalomvágy, s hogy felülkerekedik-e rajtuk, hogy egyáltalán jelentkezik-e viadalra a társadalmi harcmezőn a fennkölt cél zászlaja alatt, az jórészt a véletlenül múlik. A magántulajdon elvadult világában semmi sem természetesebb az alantas ösztönöknél; a közjó bizonytalan csillagképéhez igazodó erkölcsi cselekvés ritkaságszámba megy, és a közvélemény szemében többnyire még csak nem is tiszteletre méltó, inkább nevetséges. Holott – ami a legdöbbenetesebb – tulajdonképpen nincs is annyira ellentétben a magánegyén aljasságaival, mint amennyire első pillantásra gondolni lehetne. Vajon a nyaktiló nem a burzsoá férgek mámoros nyüzsgését szabadította fel? Nem annak a nyomorúságos tobzódásnak tört utat, amit erőnek erejével meg akart akadályozni? Thermidor nemcsak hóhéra volt a jakobinus kormányzatnak, hanem édes gyermeke is; a forradalom maga szülte meg saját gyilkosát, méghozzá – ha lúd, legyen kövér – éppen a tömeges közösségi önfeláldozás leglelkesültebb pillanataiban. (Marx szövegelemzéssel mutatta ki, hogy a „citoyen”-t a burzsoázia legradikálisabb alkotmányai is alárendelik az önző magánegyénnek, úgy kezelik, mint a valóságtól eloldódott „allegorikus személyt”. [4])

Nyaktiló és erkölcsi törvény – mind a kettő a polgári átalakulást kívánja előmozdítani, elrettentéssel az egyik, buzdítással a másik. Leképezik és kiegészítik egymást: a nyaktiló az „általános ügy” gyakorlati érvényesítésének anyagi eszköze, vagy – ahogy kevésbé költői anakronizmussal mondhatnánk – az erkölcsi eszme „hardverje”. Ilyen értelemben maga is *ideológiai funkciót tölt be*, amennyiben *egy ideológiai célnak rendelődik alá*. Ez a cél – az „általános ügy” – nem azért ideológiai jellegű, mert erkölcsi parancsként kívánja szabályozni a társadalom anyagi viszonyait, hanem azért, mert tágabbnak mutatkozik valóságos érvényességi körénél, és ellentétes azoknak a viszonyoknak a természetével, amelyeket szabályozni akar. A konkurencia ösvadonát sem erkölcsi parancs, sem nyaktiló nem fogja szemet gyönyörködtető zöldövezetté varázsolni. Időlegesen ugyan mind a kettő előbbre viheti az „általános ügyet”, ám a magánegyének „makacs pontszerűsége” – Hegel jellemezte így a barbár pénzvadász-társadalmat – egyaránt kudarcra ítéli az élesre köszörült acélbárdot és a polgárerény hol epikába, hol képmutatásba hajló retorikáját. A világ kettéesik: burzsoá farkasfogakkal vicsorog az egyik fele, az allegorikus citoyen üdvözült mosolyát ragyogtatja fel a másik. És a kettő ugyanaz.

Nyakazógép és erkölcsi törvény

A burzsoá-citoyen ellentét végighúzódik a felvilágosodás ideológiáin, meghatározza ellentmondásait, belső meghasonlottságukat. Kant azért mondható a felvilágosodás betetőzőjének, mert összegezi és a végsőig kiélezi ezeket az ellentmondásokat, sőt a maga módján kódot is ad a megfejtésükhöz.

Kant kulcsszerepe sajátos történelmi helyzetéből adódik. A francia burzsoázia a lehető legnagyobb határozottsággal valósította meg forradalmi célkitűzéseit; a tétova német burzsoázia képviselőjében Kant is odatartotta arcát a friss eszmei légáramokra, hangot is adott az új gondolatoknak – igaz, kellő elővigyázattal és tisztelettel, hogy a fennálló rend iránti alattvalói hűségén még látszólag se ejtsen csorbát. Miközben a francia citoyen véget vetett az arisztokrácia rendi kiváltságainak, és vassal védte a hazát a feudális koalíciótól, Kant a forradalmat elvont, nemegyszer szórszálhasogató elméletté, a nyaktól pedig erkölcsi törvényé tompította, amely *közvetlenül* karcolásnyit sem változtat a tapasztalati valóságon.

A német filozófusnak axiomatikus előfeltevése – mondhatni, tiszteletre méltó rögeszméje –, hogy erkölcsi törvénynek *lennie kell*: lehetetlen, hogy ne legyen olyan szabály (akár követik, akár nem), amely az önző magánérdek helyett az „általános ügyszó” igazítja a személyes magatartást. Ez a citoyen-norma nem származhat a magánérdek uralma alatt álló tapasztalati valóságból – egyszerűen „a tiszta ész faktuma”, velünk született, *a priori* (minden tapasztalatot megelőző) szabály. Kant *kategorikus imperatívusz*nak, feltétlen parancsnak nevezi: feltétlennek, mert mindenkire *egyenlően* érvényes, tekintet nélkül arra, hogy ki milyen helyet foglal el a társadalomban, tudatában van-e a parancsnak vagy sem, és akarja, vagy egyáltalán képes-e a parancsot teljesíteni.

Mi a tartalma ennek a parancsnak? Mi az, amit konkrétan előír? Semmi: a konkrét cselekvések érdekekhez és hajlamokhoz kötődnek, amelyek megosztják az embereket, s ha az imperatívusz egyetemes érvényre tart igényt, akkor el kell vonatkoztatnia minden tárgyi-tartalmi célkitűzéstől, minden tapasztalati elemről. *Formálisnak* kell lennie – véli Kant, és nagyjából így fogalmazza meg a törvényt: ne tégy olyat, ami önmagának mondana ellent, ha mindenki megtenné. (Nem szabad például lopni, mert ha mindenki lopna, megszűnne a tulajdon és maga a lopás is.)

A kanti erkölcsi formula *egyenlő* mércével méri az embereket, nem kasztok és rendek szerinti feudális megosztásuk alapján. Tulajdonképpen hasonló gondolatot fejez ki, mint a francia forradalom 1791-es alkotmánya, vagy akár a legradikálisabb, 1793-as alkotmány, amely kimondja, hogy az ember „mindent megtehet, ami nem sérti mások jogait”. (Persze, olyan társadalomban, ahol az egyik ember eltulajdoníthatja a másik munkáját, aligha tartható az effajta szabály.) A francia alkotmányos cikkelyek tiltásai (ne sértsd mások jogait) és a kanti parancs formális-negatív fogalmazása (ne tégy olyat, ami önmagát szüntetné meg, ha mindenki megtenné) nem valamilyen *közös társadalmi cselekvésbe* kapcsolják az egyéneket, hanem a cselekvés *magánjellegét*, az egyének *különállását* szentesítik, mintha egy olyan biliárdjáték szabályai volnának, ahol az a feladat, hogy a golyók *ne* ütközzenek össze. De még ebben az üres negatívumban sem állnak meg a lábukon. Kant arra int bennünket, hogy ne lopjunk letétet, mert ha mindenki megtenné, nem lenne többé letét és tulajdon. Hegel joggal jegyzi meg: ez helyes, *ha* van tulajdon; de ha nincsen?

Mivel a kategorikus imperatívusz nem a reális tapasztalati világból származik, és *nem is válhat annak törvényévé*, Kant úgy gondolja: lennie kell egy *másik világnak* is, ahol az erkölcsi törvény *a priori*, minden tapasztalatot megelőzve jelen van. Miféle világ ez, és hogyan viszonyul a tapasztalati világhoz?

A kategorikus imperatívusz csak akkor minősülhet erkölcsi törvénynek, ha képes meghatározni a cselekvést, oksági hatást kifejteni az emberi magatartásra. Sajátos okság ez: nem azonos a természetben működő ok-okozat viszonytal, mert az utóbbi azt jelenti, hogy minden egyes esemény az előzőtől függ, az előző esemény az őt megelőzőtől, és ebben a végeérhetetlen láncolatban nincs hely az erkölcsi törvény önálló meghatározó tevékenysége számára. Ha viszont a kategorikus imperatívusz határoz meg okként valamely cselekedetet, akkor *szabad okként* kell működnie, vagyis neki kell egy új eseménysort megkezdenie, anélkül hogy ő maga okozata volna bármely korábbi eseménynek. A természetben, amelyhez Kant a társadalmat is hozzásorolja, *mechanikus szükségszerűségként* határozza meg az eseményeket a megszakítatlan oksági lánc; vele szemben az erkölcsi törvény *a szabadságot, a személyiség autonómiáját* fejezi ki. Így véli a filozófus. Most már csupán azt kellene megmagyaráznia, hogyan lép be a láncba a szabad okság kívülről, idegen elemként, anélkül hogy megszakítaná a megszakíthatatlant; és ha már belépett, hogyan őrzi meg továbbra is a szüzességét, érintetlenségét minden korábbi októl – azt a különleges tulajdonságát, hogy meghatározza a rá következő eseményeket, de őt magát nem határozza meg semmi. Hogyan óvja meg autonómiáját, abszolút szabadságát a mechanikus szükségszerűségtől, amelynek részévé lett? A szoros oksági lánc pedig, amelyet megszakított, hogyan maradhat továbbra is egy, miután kettéesett? Kant őszintén megvallja, hogy ezt bizony ő sem érti. Miután az „általános ügyszó” kapcsolódó erkölcsi törvényt a legszigorúbban elhatárolta a magánérdekek harci terepét alkotó tapasztalati világtól, hiába próbálja egyesíteni őket: ebbe a kísérletbe már a nyakazógép is belesorbult. Burzsoá és citoyen – tűz és víz. Pedig olyan párhuzamosok ezek, amelyek nagyon hamar összefutnak.

Szükségszerűség és szabadság – illetve végső fokon *burzsoá és citoyen* – egymást kizáró ellentéte irányt szab Kant ismeretelméletének és egész világképének. A filozófus aprólékos leleménnyel megszerkesztett ismeretelmélete nagyvonalú kísérlet, amely egyesíteni akarta a felvilágosodás két fő ismeretelméleti áramlatát, az *empirizmust* és a *racionalizmust*.

A biztos tudás két módszerének abszolút bizonytalansága

A két áramlatot a tudományos természetismeretnek a reneszánszban gyökerező gyakorlati szükségletei és a fiatal burzsoázia emancipációs törekvései hívták életre.

A kezdetek ahhoz a gazdasági korszakváltáshoz kapcsolódnak, amelyben *a naturális (önellátó) gazdálkodást fokozatosan kiszorította az áru- és pénzgazdálkodás*. Amíg a termelés túlnyomóan a mezőgazdaságban összpontosult, a társadalmi életfolyamatok évszázadokon át jószerével azonos szinten ismétlődtek, és a mindennapos tevékenységben szerzett, hagyománnyá rögzült tapasztalatokon alapultak. Amikor azonban az ipar és a kereskedelem forradalmasító hatására kialakult a világpiac, és rendszeressé vált a bővített újratermelés, az új szükségleteket már nem elégíthette ki az ösztönös tapasztalás, még kevésbé a bibliai vagy arisztotelészi szövegekre való hivatkozás. Sorra keletkeztek a tudományok, a filozófia ráállt a

megismerés *módszerének* kutatására. Hogyan szerezhethünk hiteles, kétségbevonhatatlan ismereteket? Milyen kritériumok szerint különböztethetjük meg őket a téveszméktől?

Az *empirizmus* szerint ismereteink forrása a *tapasztalat*: általa szerzünk tudomást az egyedi jelenségekről, az ismétlődő tapasztalatokat pedig az értelem összehasonlítja egymással, és *általános összefüggésekre* következtet belőlük. Ez az eljárás – az *indukció* – kerüli a kétes, fellegjáró spekulációkat, és egyetlen milliméterrel sem lépi át a tapasztalati tények határát.

Éppen ebből következnek azonban a bonyodalmak. Először is pusztá szóvá fokozódik le minden *általános, lényegi, törvényszerű összefüggés*, beleértve az *oksági kapcsolatot* is. Hume, az empirizmus éles elméjű betetőzője és felbomlasztója, így ír erről: „Ha jól látom, hogy egy biliárdgolyó egyenes irányban egy másik felé közeledik, éppenséggel eszembe juthat ugyan, hogy az érintés vagy lökés folytán a másik golyó mozogni fog, de nem gondolhatom-e, hogy éppúgy száz más esemény következhet ebből az okból? Nem maradhat-e mind a két golyó teljes nyugalomban? Nem térhet-e vissza egyenes irányban az első golyó, vagy pedig nem pattanhat-e le a másiktól bármilyen vonalban vagy irányban?” Biztos információt a tapasztalatok „csak arról a meghatározott tárgyról és időszakról adnak, amelyre vonatkoznak”, s ha a dolgok eddig egy bizonyos módon kapcsolódtak egymáshoz, tapasztalataim semmiféle halmozódása nem bizonyítja, hogy ugyanígy fognak kapcsolódni a jövőben is. [5] Tapasztaltam például, hogy a nap ma reggel fölkel, de hogy föl fog-e kelni holnap is, nem tudhatom, legfeljebb *bizakodhatok benne*, mert *megszoktam*. Tapasztalhatom a jelenségek térbeli viszonyát vagy időbeli egymásutánját, ám *az érzéki tapasztalat nem elegendő sem az oksági kapcsolat, sem semmiféle általános összefüggés megállapításához*.

Ha ez így van, akkor nem különböztethetem meg a lényegét a lényegtelenétől, a törvényszerűt a véletlentől, és végtelenül sok tapasztalattal kellene rendelkeznem ahhoz, hogy akár csak egyetlen porszemről is biztos ismeretem legyen. Ahogy Locke, a 17. sz. kimagasló empiristája mondta: ahhoz, hogy megismerjük a dolgok lényegét, ismernünk kellene az anyag valamennyi hatását, amelyet tömegének, alakjának, mozgásának és egyéb tulajdonságainak változásaival fejt ki; ezért *kinyilatkoztatás nélkül* még az érzékelhető tényeket illetően is alig haladhatunk túl a teljes tudatlanságon és tehetetlenségen. Az érzéki tapasztalat által *arról sem bizonyosodhatok meg, hogy van-e egyáltalán külvilág, amely képzeteimet előidézi*. Ami nincs az elmében, arról nem tudok; amiről tudok, az már az elmében van; ha tehát van is külvilág, akkor sem tudhatok róla semmit. Az empirizmus, amely *materializmusként* kezdte pályáját, földhöz ragadt tapasztalati módszerével bevitortlázott végül a *szubjektív idealizmus és a misztika* vizeire; eredetileg a hiteles megismerés módszerét tűzte ki célul, végül azonban meghirdette az *egyetemes tagadást*, és tételeiből logikailag elkerülhetetlenül adódik az a vigasztalanul önhitt következtetés, hogy rajtam kívül semmi és senki nem létezik.

Az empirista ismeretelmélet ellenlábasa, a *racionalizmus*, más oldalról közelítette meg a módszer kérdését. Ha az érzéki tapasztalat csupán a dolgok esetleges, változékony, pillanatnyi állapotáról tájékoztat, és semmilyen halmozódással nem hatolhat el az általános, maradandó lényegig – ha így van, akkor az induktív módszer fordítottjához, a matematikától kölcsönzött *deduktív* módszerhez kell folyamodni, amely a legáltalánosabb elvekből indul ki, majd logikai szükségszerűséggel sorolja be alájuk az egyedi tapasztalatokat. Az empirista eljárás az egyeditől halad az általános felé, a racionalista az általánostól az egyedi felé. A racionalizmus értelmezésében a törvények – az általános lényegi összefüggések – fogalmi-logikai alakban *megelőzik* az általuk rendezett egyedi jelenségeket, mint velünk született, *a priori* logikai formák; nem származhatnak a tapasztalatból, mert ami tapasztalati, az mindig csak egyedi és

véletlenszerű, nem kerülheti el a szkepszis csapdáját. A racionalizmus éppen azért függetleníti az általános elveket a tapasztalattól, mert eleve feltételezi, hogy *a világ rendezett és megismerhető*.

Kérdés, hogy miért alkalmazhatók a tapasztalattól független logikai formák a tapasztalati valóságra. Minek köszönhető, hogy a tárgyi-tapasztalati tartalom engedelmesen belesimul ezekbe a formákba; hogy a *dolgok* rendje és az *eszmék* rendje össze- cseng, noha egyikük sem hat a másikra. A racionalista magyarázat szerint egy harmadik tényező – Isten – igazítja egymáshoz a kettőt, hozza párhuzamba működésüket. Nem a régi típusú személyes istenségről van szó. A racionalista isten, bár visel még öröklött vallási jegyeket, lényegileg ismeretelméleti szerepet tölt be: ő szavatolja mind az általános, törvényszerű összefüggések létét és megismerhetőségét, mind pedig az *a priori* fogalmak és alapelvek *tárgyi érvényét*, megegyezését a tapasztalati világgal. Ő az igazság alapzata.

Ebből azonban újabb problémák adódnak. Először is: ha Isten a valóság alapzata, akkor az igazság itt is éppúgy a *hiten* nyugszik, mint az empirizmusban (vagy a vallásban). Továbbá: ha a valóság rendező elvei, általános és törvényszerű összefüggései minden tapasztalatot megelőznek, érzéki tapasztalataink pedig csak *utólag* illeszkednek ezekbe a velünk született formákba, akkor a tapasztalati világ dolgai és folyamatai, a valóság összes egyedi jelenségei ugyanúgy alárendelődnek az őket megelőző általános formáknak, mint a dedukció logikai műveletében az egyedi az általánosnak, a konklúzió a premisszáknak. *A tárgyi szükségszerűség azonosul a logikai szükségszerűséggel*, és az egyedi tartalomtól önállósult általános forma szoros egyértelműséggel határozza meg a valóság minden rezdülését: bármi történjék is a világban, akár új csillag születik, akár egy szúnyog szárnya zizzen, minden *az eleve adott, végleges rendbe simul*, és a dolgok nem maguk lépnek belső kapcsolatokba egymással, hanem rendeltetésszerűen belesodrónak az őket megelőző, örök és egyetemes szerkezeti viszonyokba. A racionalizmus végszava a fatalizmus: *az eleve elrendeltség (predeterminado), amelynek időtlen, változhatatlan szükségszerűségei éppúgy agyoncsapják a személyes autonómiát – a „szabad okságot” –, mint az empirizmus vak, kiszámíthatatlan véletlenjei*.

Münchhausen az ismeretelméletben

Kantnak, aki az erkölcsi törvényt és előfeltételét, a személyes autonómiát, bizonyításra nem szoruló ténynek tekintette, a hagyományos racionalizmusból előbb-utóbb ki kellett ábrándulnia. Ezért volt oly fogékony a racionalista módszer Hume féle kritikájára, amely kimutatta, hogy sem az okságnak, sem semmilyen más általános összefüggésnek a *fogalmából* nem lehet pusztán logikával *tényeket* (valaminek a *létezésére* vagy *nemlétezésére* vonatkozó állításokat) levezetni: a tények megismeréséhez *tapasztalatra* van szükség. A skót pályatárs hatására szakított Kant a fatalista végkicsengésű hagyományos racionalizmussal. (Vagy ahogy ő mondja: felébredt „dogmatikus álmából”.) De éppúgy szakított a hagyományos empirizmussal is. Az empirizmus, mint Hume meggyőző érveléséből kitűnik, aláássa az *okság* fogalmát; holott enélkül nincs *szabad okság* sem, nincs erkölcsi törvény, amelynek Kant szerint lehetetlen nem lennie. Tehát se racionalizmus, se empirizmus. Másrészt, az axiómaként kezelt ideológiai előfeltevések miatt, mind a kettőre szükség van, tapasztalati megismerésre éppúgy, mint az okság *a priori* fogalmára. Kérdés, hogyan működhet a minden tapasztalatot

megelőző okság a tapasztalati világban. Hogyan lehet érvényes a tapasztalati tényekre, ha nincs predeterminációs isteni beavatkozás, amely összhangba hozná velük? Röviden: hogyan lehet az okság egyszerre tapasztalati és korábbi a tapasztalathoz?

Kant válasza vakmerő elméleti zsonglómutatvány; lényege a következő. Amíg a tapasztalat tárgyait az emberi tudattól független, „magánvaló” dolgoknak tekintjük, addig az ok-okozat kapcsolat „csalóka káprázat” lesz; ha viszont az okságot csupán *szubjektív jelenségekre*, a dolgok bennünk megjelenő képzeteire vonatkoztatjuk, akkor elgondolható, hogy ezt a kapcsolatot *maga az értelem hozza létre*. Érzékeljük például, hogy a nap rásüt a kőre, és a kő felmelegszik. Két esemény egymásutánja ez; hogy van-e köztük oksági kapcsolat, és azonos körülmények esetén a jövőben is ugyanígy fogja követni az első eseményt a második, azt az érzékelés, akárhányszor ismétlődjék is, nem mutathatja meg: az okság nem látható vagy hallható, a jövő nem érzékelhető. De tegyük fel, hogy a két esemény nem a tudattól független történés, hanem *szubjektív tudati jelenség*, és az oksági kapcsolat sem független a tudattól, hanem magának az értelemnek minden tapasztalatot megelőző, *a priori* fogalma, kategóriája. Ebben az esetben elgondolható, hogy az értelem maga létesít oksági kapcsolatot két esemény (két *tudati jelenség*) között, besorolva őket az okság *a priori* fogalma alá. Az okság tehát nem „magánvaló” dolgok kapcsolata, hanem *logikai művelet*, amelyet nem szükséges újra meg újra megismételni és kipróbálni, mert eleve, *a priori* tudhatjuk, hogy a kérdéses jelenségek ugyanígy kapcsolódnak majd össze a jövőben is – hiszen kapcsolatukat *tudatunk szerkezete* írja elő.

Kant saját hajánál fogva rántja ki magát a maga által ásott elméleti veremből; ezt a münchhauseni teljesítményt pedig „kopernikuszi fordulatként” mutatja be, arra utalva, hogy az ő univerzumában nem az értelem kering a természet körül, hanem a természet az értelem körül. *Az érzékelés útján szerzett, önmagukban kaotikus képzeteket az értelem rendez termésszé azáltal, hogy ezt a képlékeny anyagot – mint egy szellemi öntödében – beleönti saját eleve adott, a priori fogalmi formáiba*; éppen azért vagyunk képesek a természeti törvényeket megismerni, mert a természet az értelemtől kapja törvényeit. Nem az egyéni értelemtől, hanem egy átfogó, „általában vett” tudattól; erre hivatkozva mondja Kant a természetet objektívnek (az egyéni tudathoz képest), törvényeit egyetemeseeknek, a törvények ismeretét objektív és szükségszerű ismeretnek. Leírása, amelyben feldereng *a megismerés és a társadalmi tevékenység szükségszerű kapcsolata*, egyesíteni kívánja a racionalizmust az empirizmussal, a természeti okságot az egyedi folyamatokra irányuló tapasztalati megismeréssel.

Am egyesítés helyett sokkal inkább az ellenkezője történik. A „szabad okság” kedvéért elismert „természeti okságot” (a valóságban lezajló folyamatok oksági meghatározottságát) Kant csak úgy tudja szavatolni, ha a társadalommal egybefoglalt természetet szubjektív jelenséggé nyilvánítja, és szembeállítja egy megismerhetetlen, „magánvaló” lényegvilággal. Ami számunkra valóságos és megismerhető, az Kant filozófiai világképében valótlan, puszta árnyék; a „magánvaló” dolgok képzeletbeli túlvilága ellenben, noha az ember számára megközelíthetetlen, valóságosabbnak van feltüntetve a természetnél. Az ember is kettéhasad, meghasonlik önmagával: a tapasztalati világban, mindennapos élete színterén, a természeti okság foglya, de szabad lényként a „magánvaló” szupervalóságba tartozik, ahol hipp-hopp, valótlaná foszlik. *Ezen a világon, ahol élünk, szabadság nem létezik; ahol létezik, az a mi számunkra túlvilág, amelyről (bár felerészben odavalósiak vagyunk) még annyit sem tudhatunk, hogyan fejthet ki az oda honosított szabadság oksági hatást az innenső világra, ráadásul anélkül, hogy a tapasztalati jelenségek oksági láncát megszakítaná. Rejtély rejtély után, minden kettéesik és fejtetőre áll.*

Van-e valamilyen konkrét történelmi alapja ennek az aprólékosan kitervelt szofizmahalmaznak? Hogyne, nagyon is. A szörszálhasogató elvontságokban és

kétértelműségekben kirajzolódik a felvilágosodás egyik legégetőbb társadalmi-ideológiai problémaköre: *civilizáció és erkölcs, burzsoá és citoyen konfliktusa*. Kant megkísérli az ellentétes oldalak egyesítését, összekapcsolva két korábbi gondolkodó, a civilizációpárti Mandeville és az erkölcpárti Rousseau álláspontját.

Civilizáció kontra erkölcs

Mandeville, a világirodalom egyik legnagyobb szatirikusa, a fiatal és mohó brit kapitalizmus kibontakozásakor éles szemmel ismerte fel, hogy az új társadalom civilizációs eredményei nem fémek össze a pozitív erkölcsi értékekkel, sőt: éppen az erkölcsi és természeti rossz „az a legfőbb elv, amely az embereket társadalmi lényekké teszi”, ez éltet minden ipart és foglalkozást, művészetet és tudományt, „s amely pillanatban a rossz megszűnik, a társadalom megsínyli, ha ugyan nem hull elemeire”. Az általános becsületesség és ártatlanság tragikus következményekkel járna: elsovadna az ipar és a kereskedelem; az olyan alantas tulajdonság viszont, mint a gőg, „sarkantyúzza az ipart”, tökéletesebb eljárások kutatására ösztönzi az ügyes mesterembert. A szeszital-kereskedő „a legnagyobb mértékben a léhaságtól és iszákosságtól függ”, ám „segíti országa iparának fejlődését, és számos módon javát szolgálja a köznek”. „Az éhség, szomjúság és pőreség voltak az első zsarnokok, melyek munkálkodni készítették ... A szükség, fukarság, irigység és becsvágy a nagy munkáltatók, ők szorítják munkára a társadalom tagjait.” Vétkek nélkül, az ősi ártatlanság állapotában, „a faj minden kiválósága rejtve maradt volna”. [6]

Mandeville gondolatai, olykor még a szavai is, visszacsengenek Kantnak a „társiatlan társiaságról” szóló írásában, amely a legjobb rejtjelkulcs a filozófus elméleti ellentmondásainak megértéséhez. „Hála a természetnek az összeférhetlenségért, a rosszindulatúan versengő hiúságért, a soha ki nem elégülő uralom- és hírvágyért! Nélkülük örökre kifejeletlenül szunnyadnának az ember rendkívüli természeti adottságai. Az ember egyetértésre törekszik, de a természet jobban tudja, mi tesz jót az emberi nemnek, és viszályt akar. Az ember kényelmesen és elégedetten akar élni, ám a természet azt akarja, hogy a hanyagságból és tétlen elégedettségéből munka és fáradozások közé jusson, hogy aztán feltalálja azokat az eszközöket, amelyek segítségével ismét megszabadulhat tőlük. Az erre szolgáló természetes ösztönzők, a társiatlanság és az általános ellenállás forrásai – amelyekből oly sok baj származik, amelyek mindazonáltal az erők új megfeszítésére s ezzel a természeti képességek bőségesebb kifejtésére indítanak – egy bölcs Teremtő rendelkezéséről tanúskodnak, s nem valami gonosz szellem kezéről, aki belekontárkodott annak nagyszerű művébe, s irigyen megrontotta azt.” „A társiatlanság önmagában nem éppen szeretetre méltó tulajdonsága nélkül ..., a tökéletes egyetértés árkádiai pásztoréletében örökre csírájában rejtve maradna minden tehetség.” [7]

Idézzük fel végül Rousseau-t, aki szintén fogékony volt Mandeville elfogulatlan társadalomábrázolására, de a következtetései egészen másfelé haladtak. Amikor az emberek „összeadták erőiket”, és társadalommá egyesülve, átléptek a természeti állapotból a civilizációba, cselekedeteik erkölcsi tartalmat kaptak: az igazságosság és a kötelesség visszaszorította az ösztönök uralmát. Kicsiszolódtak a képességek, messzire terjeszkedett a gondolkodás, magasra szárnyalt a lélek; „ha az új helyzetével járó visszaélések nem süllyesztették volna az embert gyakran még mélyebbre, mint ahonnan kiemelkedett, szüntelenül áldania kellene a boldog pillanatot, mely örökre kiszakította

onnan, s oktalan, korlátolt állatból értelmes lényvé, emberré tette.” [8]

De igazából nem is volt olyan szerencsés az a pillanat. A természet csupa arány és harmónia, az emberi nem csak zűrzavart és összevisszaságot mutat; „a gonosz ellepte a földet.” [9] Ennek a romlásnak az oka, minden aljasság gyökere a *vagyoni egyenlőtlenség*. „... a gazdagokat fölöslegük kényszeríti, hogy a szegényt megfosszák a szükségestől”; érzéki élvezeteik „felemésztik a létfenntartáshoz szükséges javakat, és a népnek alig jut egy kevés fekete és száraz kenyér, verejtékének hullásáért és szolgaságáért cserébe”. [10] Az általános züllés közepette mindenki „a másik balsorsában leli meg számítását ... ami veszteség felebarátainknak, az nekünk hasznot hajt, s ami az egyiket tönkreteszi, az a másikat csaknem mindig meggazdagítja.” [11] A felháborító igazságtalanságok láttán Rousseau *forradalmi* következtetésekre jut. „... ameddig egy nép engedelmeskedik, mert engedelmességre kényszerítik, jól teszi; mihelyt módjában áll lerázni az igát, és le is rázza, még jobban teszi, mert ugyanazon a jogon veszi vissza a szabadságát, mint amellyel elragadták tőle, ... a polgárháború lángjába borult állam pedig mintegy újjászületik hamvaiból, és megifjodva, ereje teljében tér vissza a halál karmai közül.” [12]

A népnek, amely lerázta magáról az igát, Rousseau olyan társadalmat szán, ahol *nincs vagyoni egyenlőtlenség*. „... a társadalmi állapot csak akkor válik az emberek javára, ha mindenkinek jut valami, és senkinek sem jut túlságosan sok”, ha „egyetlen polgár sem olyan gazdag, hogy egy másik polgárt megvásárolhasson, és egyetlenegy sem olyan szegény, hogy kénytelen legyen eladni magát”. [13] Ez a kistulajdonosi utópia, a legendás aranykor visszasóvárgása, amit Kant logikai érvekkel, évtizedekkel korábban pedig a cinikus Mandeville a gúny bonckésével szedett ízekre, egyértelműen *többre tartja a társadalmi egyenlőséget a civilizációnál*, és inkább visszasüllyeszti az elképzelt eszményi társadalmat *majdnem* a természeti állapotig, semhogy jóváhagyja a civilizáció pusztító következményeit. (A megszorító „majdnem” arra vonatkozik, hogy Rousseau meg akar őrizni a civilizációs előnyökből annyit, amennyi az erkölcs – az emberek társadalmi együttműködése – számára hasznos.)

Az idézett szövegek tanulsága egy fölöttébb egyszerű tautológia. Aki ellenzi a társadalmi egyenlőtlenségeket, annak el kell utasítania a kizsákmányoláson alapuló civilizációt; aki helyesli ezt a civilizációt, annak vállalnia kell a vele járó egyenlőtlenségeket. [14] Mandeville szerint az utóbbiak egyenesen nélkülözhetetlenek. A szegényeket és a munkásokat „szigorúan munkára kell szorítani, és bölcsesség enyhíteni, de balgaság megszüntetni a gondjaikat.” Ha szegények nem volnának, „ugyan ki végezné el a munkát?” Elég, ha a munkások „a pusztta megélhetéshez jutnak, s nem kapnak semmit, amit megtakaríthatnának”, mert „egyedül a szükség hajtja őket hasznos munkára”; a túl kevés bértől csüggedtek lesznek vagy elszántak, a túl soktól szerénytelenek és lusták. [15] – Kant szintén hangsúlyozza (kíméletesebben ugyan, szinte mentegetőző együttérzéssel) a kíméletlen munkamegosztás szükségességét. „Az ügyesség az emberi nemben nem fejlődhet ki másképpen, mint az emberek közötti egyenlőtlenség segítségével; mivel a többség mintegy mechanikusan állítja elő azt, ami az élethez szükséges, anélkül hogy ehhez különösképpen ügyeskednie kellene, gondoskodva más emberek nyugalmáról és kényelméről, akik a kultúra, a tudomány és a művészet kevésbé szükséges részeit munkálják ki, és az elnyomás, a sanyarú munka és a csekély élvezet állapotában tartják amazokat ... A kultúra fejlődésével a szenvedések ... mindkét oldalon hatalmasan megnövekszenek, az egyik oldalon az idegen erőszak, a másikon a belső elégedetlenség miatt; ám a cifra nyomorúság mégis az emberi fajban rejlő természetes hajlamok fejlődésével kapcsolódik össze, és így megvalósítjuk a természet célját, még ha különbözik is saját céljainktól.” [16]

Figyeljük meg: a feldicsért egyenlőtlenség *nem a feudális rendi rangsoroláshoz* kapcsolódik, hanem *a burzsoá munkamegosztás áru- és pénzviszonyaihoz*, ahogy a „rossz” pozitív értékelése is *polgári ideológiát* feltételez, szakít a vallás bűnbeesési mítoszával. (A hegeli dialektika egyik alapgondolata lesz ez.) Mandeville és Kant jellegzetesen *polgári* gondolkodók, és a „társiatlan társiasság” Kantja különösen közel áll „A méhek meséjé”-nek szerzőjéhez. Annál érdekesebb a kettőjüket elválasztó lényeges különbség. Kant a maga módján átvette Rousseau-tól a citoyen-eszmét, erre készített az elmaradott Németországban a polgári átalakulás sürgető szükséglete; de mit kezdhetett volna Mandeville az önzetlen közösségi magatartás követelményével az 1688-as „dicsőséges forradalom” utáni Angliában, a burzsoá termelési mód politikai megszilárdulásakor? A két történelmi helyzet különbözősége természetes módon csapódik le a két író szemléleti különbségében.

Bonyolultabb ennél Kant és Rousseau viszonya. Az egyik helyesli, a másik gyűlöli a vagyoni egyenlőtlenséget; engedelmes alattvaló az egyik, a történelem legkövetkeztesebb polgári forradalmának előhírnöke a másik. Ami összekapcsolja őket, az elsősorban a társadalmi változások szükségletének felismerése és megfogalmazása (merészen az egyik, óvatosan a másik gondolkodó részéről). Ezért rokonszenvezik a mérsékelt Kant a radikális Rousseau citoyen-gondolatával. De mindjárt el is „németesíti” Rousseau-t, elvont erkölcsi törvénnyé tompítja és a „magánvaló” luxustúlvilágába számúzi azt, ami Franciaországban az élő gyakorlatba szövődött.

Rousseau mind az egyenlőséget, mind a citoyen-eszmét (és eszményt) *megvalósíthatónak* véli – igaz, csak egy naiv, egyenlősítő kispolgári utópia segítségével, amely teljességgel ellentétes a történelmi haladással. A haladás soron következő szakaszát Mandeville és Kant képviselik, nem Rousseau, akinek ideológiai magatartása ebben a vonatkozásban párhuzamba hozható a majdani géprombolókéval. Ipari, társadalmi és kulturális forradalmak egész sora lesz még szükséges ahhoz, hogy az egyenlőség elméleti ábrándból vagy pusztá jogi formulából tartalmas valósággá legyen.

A kispolgárság vágyait megszólaltató Rousseau és az ízig-vérig polgári Mandeville ellentétében az erkölcs és a civilizáció fordított mozgása személyesült meg. Kant egyesíteni próbálta Rousseau és Mandeville örökségét a „társiatlan társiasság” fogalmában. De végeredményben, a „társiatlan társiasság” ígéretes dialektikája ellenére, csak egymás mellé állította az ellentéteket, és rögzítette meg hasonlóságukat. Az egyesítés feladata, vagy inkább kísérlete, az utódokra maradt.

Lelkiismeret? Kié?

A kanti dualizmusok bírálata annál sürgetőbben került napirendre, minél közvetlenebbül jelentkezett az a szükséglet és célkitűzés, hogy az eszmények szubjektív belső világából kilépve, a szabadság testet öltjön a tárgyi-tapasztalati világban, a különérdekeket szorítsák hátrább a társadalmi haladás általánosabb érdekei. Ennek a törekvésnek az elméleti alapvetéseként meg kellett szüntetni az erkölcsi törvény és a tapasztalati világ szétválasztottságát, „magánvaló” és jelenség kettősségét, megteremtve a lehetőséget arra, hogy a mindennapos gyakorlatban érvényesíthető konkrét erkölcsi szabályozás váltsa fel Kant meddő etikai formalizmusát.

A probléma megoldását Fichte kísérte meg először, Rousseau német tanítványa, aki legjobb alkotó éveiben a francia forradalom híve volt, és egyike a jakobinus

diktatúra kevés számú nemzetközi védelmezőinek. Az ő világgépében is a szabadság a legfőbb érték: ha az alkotmány nem szavatolja a polgárok jogait, ha megfosztja a népet szuverenitásától, *a népnek nemcsak joga, hanem kötelessége forradalommal megváltoztatni az alkotmányt*. (Kant, a hűséges alattvaló, sohasem vetemedett volna ilyen eretnokségre.) Ehhez azonban erkölcsileg magasrendű emberekre van szükség, akik tisztában vannak vele, hogy az egyén önmagában semmi, és készek életüket az egésznek, az emberi nemnek áldozni. Ésszerű élet az – tanítja Rousseau nyomán Fichte –, ha „a személy a nemben megfeledkezik önmagáról”; ésszerűden, „ha nem gondol másra, mint sajátmagára”. [17]

Csak hát ilyen embert alig találni. „Az ember legádázabb ellensége maga az ember”: „egyenlőség helyett nagyrészt erőszak és cselvetés uralkodik”, a kisebbség nyomorba és tudatlanságba taszítja a többséget; „az egyik keresztezi a másik útját, lerontja a másik művét, ... a másik ezt hasonlóval viszonzza, és így cselekszik mindenki mindenkivel ... Ebben az állapotban senki sem szabad, mert mindenki korlátlanul az”, senki sem számíthatja ki, hogy mi lesz cselekvése eredménye. [18]

Mivel az erkölcsi törvény – az „ésszerű élet” szabálya – nem léphet elő születő Vénusz módjára ebből a pöcegödörből, Fichte minden tárgyi szennyeződéstől mentes, *tapasztalat előtti* eredetet tulajdonít neki. Másrészt meggyőződése, hogy a törvény nem Istentől való: az ember maga adja önmagának. De hogyan is írhatnák elő az egymásra acsargó emberfarkasok, hogy mindenki köteles alárendelni életét a közjónak? Az ember – az „én” – nem lehet az erkölcsi törvény forrása. Viszont az sem lehetséges, hogy *ne* ő legyen az. A zavarba ejtő ellentmondás megoldásául Fichte kettéhasítja az ént: egyik részét meghagyja a tapasztalati világban, a másikat átminősíti „tisztá Énné”, vagy „tisztá intelligenciává”, aki (amely?) afféle álruhás istenségként szabadon határoz meg mindent anélkül, hogy őt magát bármi is meghatározná. A „tisztá Én” lesz az erkölcsi törvény forrása és ideológiai biztosítéka, egyúttal pedig a fichtei rendszer *abszolút kiindulópontja*. Az erkölcsi törvény azonban nem egyéb, mint *a citoyen-törekvések etikai általánosítása*. Ha tehát a törvény elméleti megalapozásául szolgáló „tisztá En” Fichte egész rendszerének kiindulópontja, akkor ez annyit jelent, hogy a rendszer – Kantéhoz hasonlóan, csak jóval radikálisabban – *az antifeudális polgárság citizen-eszményeit kívánta elméletileg megalapozni*. Ennek érdekében azonban Fichte az „én” megkettőzésére kényszerült, *felújítva a jelenségvilág és a „magánvaló” megszüntetni kívánt dualizmusát*.

A törvény persze semmire se volna jó, ha céltalanul ödöngene a „magánvaló”, vagy a „tisztá intelligencia” túlvilági magányában, és nem szabályozna egyetlen konkrét cselekvést sem. *Itt* kell működnie, a tárgyi-tapasztalati közegben, ahol a cselekvések végbemennek. De hogyan működhet olyan közegben, amelytől ő maga annyira idegen, hogy eredete magyarázatául ki kellett találni számára ala pasztalat előtti túlvilágot? Ahhoz, hogy az erkölcsi cselek vés egyáltalán lehetséges legyen, fel kell oldani a megder medt ellentétet a törvény érvényesüléséhez nélkülözhetet len *szubjektív döntési szabadság* és az objektív világ állítólagos *vak természeti szükségszerűsége* között – vagy általánosabban szólva, *szubjektum és objektum* között.

Fichte megvizsgálta, hogyan lehetne az ellentétes oldalakat közös nevezőre hozni, *egyneműsíteni* (jöllehet ő maga is eleve a legélesebben szembeállította őket egymással). I ,ogi kailag csak két lehetőség van: vagy az objektumból kell származtatni a szubjektumot (a tárgyi világból az „ént”, az emberi tudatot), vagy megfordítva. Ha a tárgyi világ az első, nincs magyarázat sem a szabadságra, sem az erkölcsi törvény eredetére. (Az az előírás, hogy cselekedeteinknek az emberi nem közös érdekeihez kell igazodniuk, nem vezethető le a tárgyi-tapasztalati viszonyokból.) Alap gondolatainak fonalán haladva, Fichte arra a meghökkentő következtetésre jut, hogy a tárgyi világ

(nem pusztán annak számunkra megjelenő alakja, mint Kantnál, hanem a világ a maga valódi mivoltában) *az én produktuma*.

A tárgy – a produktum – most már külsőként áll szemben saját létrehozójával, *korlátozza* az előzőleg még korlátlan ént. Fichte a tapasztalatra hivatkozva magyarázza ezt. „Ha cselekvésre kerül sor”, a realizmus „a legelszántabb idealistára is rákényszeríti magát”, a természeti törvényeket ő sem hatálytalaníthatja. Kérdés: miért produkál az én olyasvalamit, ami korlátozza, akadályozza, *idegen* tőle? Azért – feleli Fichte –, mert *öntudatlanul* teremt. Ha például a falat látom, nem a látásra gondolok, ami az *én* tevékenységem, hanem a falra; minthogy pedig ez a tevékenységem nem tudatos, észre sem veszem, hogy általa lesz a fal *tárggyá* számomra. A produkció öntudatlansága miatt tűnnek a dolgok pusztán adottságoknak, tőlem független objektumoknak, és csak a filozófiai tudatban ismerem fel őket saját tételezéseimnek.

Nyakatekert okoskodás ez, könnyű volna kigúnyolni vagy lesajnálni. Ne tegyük; haladjunk inkább kicsit tovább, talán sikerül érzékeltetnünk valamelyest Fichte nehézkes konstrukcióinak valóság tartalmát.

Az én nem teheti, hogy ne „tételezze” (ne hozza létre) a nem-ént: *lényege* a tevékenység, enélkül nem létezne. *Muszáj* tárgyasulnia; létezése ilyen értelemben a tárgytól függ, ezért állít korlátot önmagának. Am a „tisztá én” abszolút szabadságával nem fér össze semmiféle korlát. Az „empirikus ének” (a hús-vér egyének) arra kell tehát törekednie, hogy a korlátot megszüntetve, uralma alá vonjon – megismerjen vagy saját céljaihoz igazítson – mindent, ami értelem nélküli. Csakhogy mihelyt ezt véghezvitte, ismét új korlátot kell állítania magának, mert *lehetetlen nem tevékenykednie* – és így tovább a végtelenségig. Célja az „abszolút szabadság”, *a külső világtól való teljes függetlenség*. A cél azonban *végtelenül távoli*, és akárhány közvetlen célokat sikerül is elérnem, a végcél – az elidegenült tárgyi világ *teljes* elsajátítása, az *abszolút* szabadság – örökösen hátrasiklik, eltűnik a végtelenben, amelyhez „sohasem kerülhetek közelebb”. Ebben az ábrázolásban *a tárgyasulás egyszerre létfeltétel és önelidegenítés, szabadságom születése és megsemmisülése*.

Ha ezt az ideológiai felhőkbe burkolt, logikailag meg-megbicsakló leírást a korabeli társadalmi viszonyok szempontjából értelmezzük, akkor a fichte-i filozófia tevékeny, tárgyalkotó „énjében” nem nehéz felismerni a valóságos modellt, a magántulajdonon alapuló, egyetemessé szerveződő munkamegosztás elkülönült magánegyégeit; annak az alakuló *új munkaszervezetnek* az embereit, amely *felbomlasztja a régi önellátó gazdálkodást, és összefüggő, de egymástól függetlenül űzött részmunkákra tördeli a társadalmi össz munkát, s vele az egyes emberek tevékenységét*. Ezek a résztvékenységek önmagukban hasznavehetetlenek, egyesítésük azonban *csak az elkülönült magánmunkák termékeinek piaci cseréjével, a konkurencia véletlenjein keresztül* valósulhat meg. A „társiatlan társiasság” egyéneinek *be kell* kapcsolódniuk az egyetemes árucserébe, különben legelemibb szükségleteiket sem tudják kielégíteni; folyamatosan, újra meg újra *targyasulniuk kell*, hogy terméküket piaci közvetítéssel mások termékeire cseréljék; de mihelyt bedobják tevékenységük eredményét az árucseré sodrába, nincs többé hatalmuk fölötte. *Saját sorsukat idegenítik el önmaguktól*: kiszolgáltatottjaivá lesznek az általuk létrehozott és működtetett, de számukra ellenőrizhetetlen viszonyrendszernek, és *tulajdon termékiük idegen tárgyként, szabadságuk korlátjaként jelenik meg előttük*. A korlátot újabb tárgyasulással lépik át; de hiába verekszik át magukat az egyik korlátot, máris ott terpeszkedik előttük a következő, és *akárhányszor ismételjék is ezt a műveletet, tapodtat sem kerülnek közelebb saját társadalmi összefolyamatuk – saját sorsuk! – megértéséhez és gyakorlati ellenőrzéséhez*. *A szabadság örökösen hátralép előttük az ismeretlenbe, a „magánvalóba”, és csak sóvárogni lehet utána, mert ahhoz, hogy megvalósuljon, az*

„énnek” minden tárgyat meg kellene szüntetnie – mégpedig önmagával együtt, hiszen tárgyi tevékenység nélkül az „én” (az ember) nem létezhet.

Amikor Fichte a tárgyat a szubjektum (az „én”) produktumának mondja, fontos igazságot közelít meg: objektum valóban csak az lehet, amit *az emberi cselekvés tesz azzá*; amit gyakorlati és megismerő tevékenységünkkel „célba veszünk”, hogy megismerjük, alkalmazkodjunk hozzá, illetve őt magát igazítsuk szükségleteinkhez. Ilyen értelemben csakugyan az „én” teremti a tárgyat; ahogyan önmagát is ugyanezzel az aktussal – a tárgy teremtéssel – formálja szubjektummá. Fichte leírásából kiolvasható ez a rendkívül fontos tartalom – igaz, csak halványan, mert a rázúdított ideológiai hordalékban *összekeverednek az emberi tevékenység tárgyai a minden emberi tevékenységtől független tárgyi valósággal*. Mintha a Hold a rá irányított emberi tekintet révén vált volna nemcsak a látás tárgyává, hanem valóságosan létező égitestté is; mintha az emberi tevékenység nem egyszerűen *tárgyává tenne* valamit, hanem *meg is teremtené, létre is hozná ezáltal a tárgyat*, ahol pedig nincs tárgya, ott semmi sincsen. Így a világ, bár az emberi tevékenység nyomán szakadatlanul bővül, mégis mindig *befejezetlen* marad: határain innen a tárgyak véges összessége, határain túl a végtelen semmi.

Megismerni azonban csak azt lehet, ami létezik, a semmiről semmit sem tudhatunk. Azt sem tudhatjuk, hogy ami csak ezután lesz, milyen lesz, nem fog-e rációfolni arra, amit ma még biztosnak vélünk. Visszajutottunk ezzel az empirizmus zsákutcájába: az igazság megismeréséhez – *bárminek a megismeréséhez* – végtelen számú tapasztalatra lenne szükség, a tapasztalatok soha le nem zárható, végtelen halmazára, amely magába foglalja a végtelen jövőre vonatkozó, még nem is létező tapasztalatokat is. Így *semmiről sem bizonyítható, hogy valóban olyan, amilyennek ismerni véljük*: az igazság – amely tulajdonképpen nem más, mint a szabadság elméleti oldala – *újra meg újra hátrahúzódik a megközelíthetetlen végtelenbe*. Az emberi tevékenységre tehát minden egyes győzelme új vereséget mér, a kilátástalan győzelmek pedig végképp helyreállítják a foszlékony jelenségvilág és az üres, meghatározatlan „magánvaló” kanti dualizmusát.

Ezen a süppeteg társadalmi és elméleti talajon megfeneklik Fichtének az a szándéka, hogy a kanti etikai formalizmust tartalmas erkölcsi szabályozással váltsa fel. A keresett szabályozó éppúgy nem származhat a nemtelen célokkal szennyezett tárgyi-tapasztalati világból, mint a kanti imperatívusz; de nem jöhet valamiféle „magánvaló” túlvilágból sem, hiszen Fichte egész filozófiája ennek kiiktatására irányul. A fichtei erkölcsi szabályozó a *lelkiismeret*: ez szabja meg belső döntőbíróként, hogy mi a *kötelességünk*, mit *kell* megtennünk, és mit *nem szabad*. Nem formális követelményt állít fel, mint a kanti imperatívusz, hanem minden egyes esetben konkrét útmutatást ad.

Éppen itt van a bökkenő. Mert mit is követel a lelkiismeret? Az arisztokratától hűséget Lajos királyhoz, Saint-Just-tól hűséget a királydöntő forradalomhoz; ami egyikük szemében kötelesség, az halálos bűn a másikéban. A Kantnál még egységes erkölcsi törvény széthullik a magán-lelkiismeretek kusza, ellentétektől szabdalt sokaságára, és a kanti etikai *formalizmus* szélsőséges *relativizmusba* csap át.

Az adott előfeltevések alapján *nincs is több lehetőség ennél a kettőnél*. Minél inkább kíván a filozófus olyan erkölcsi törvényt megfogalmazni, amely egyformán érvényes a legkülönbözőbb embercsoportokra, bármilyen ellentétesek is az érdekeik, annál következetesebben kell lecsapolnia formulájából a konkrét tartalmakat; és megfordítva, minél konkrétan szándékozik megjelölni a kötelesség tartalmát – mert a pusztán formális erkölcsi paranccsal a valóságban nincs mit kezdeni –, annál inkább lesz kénytelen megfosztani a keresett szabályozót az egyetemességtől és a törvényjellegtől. *Vagy üres formalizmus, vagy relativista önkény*.

Fichte maga is látja, hogy relativizmusa minden szilárdat felbomlaszt és elsodor. Bátor gondolkodó volt, nem félt levonni a végkövetkeztetést. „Semmilyen létről nem tudok, tulajdon létemről sem. ... Minden realitás különös álomná változik át; élet nélkül, amelyről az álom szólna, és szellem nélkül, mely az álmot látná; álomná, mely önmagáról szóló álomban függ össze önmagával.” Fichte mégsem szeretné, ha akár a valóság és a tudományos igazság, akár az erkölcsi világrend az egyetemes kétely martalékává lenne. „Fölleltem a szervet, amelynek segítségével megragadom a realitást... Ez a szerv a hit ... csak ez erősíti meg a tudást, s ez emeli meggyőződéssé és bizonyossággá azt, ami nélküle pusztá szemfényvesztés volna.” [19]

Hegel a porosz rendi állam erkölcsi küldetéséről

Hegel rámutat, hogy a fichtei kötelességfogalom nem kevésbé elvont és tartalmatlan, mint a kanti: konkrét tartalmat csak a *szubjektív önkény* jelölhet ki számára, mivel a magánegyén magán-lelkiismeretének semmiféle általános, szükségszerű érvényessége nincsen. Ez a szubjektivizmus hozza közös nevezőre Fichte relativizmusát Kant formalizmusával, sőt, a lelkiismeretnek tulajdonított döntőbírói szerep révén, még az éppenséggel nem elméleti síkon működő jakobinus diktatúrával is. Robespierre kormányzása alatt – fejtegeti Hegel – a szubjektív belátástól függővé tett *erény* gyakorolta az uralmat Franciaországban, „ama sokakkal szemben, akik romlottságukkal vagy régi érdekeikkel” megsértették erkölcsi kötelességüket. De a szubjektív erény „pusztán az érzület alapján kormányoz”, és nem hozhat egyebet, mint „önkényt és zsarnokságot”. [20]

Hegel, aki a szétszaggatott Németország nyomorúságos kisállamait fáról lehullott rothadó gyümölcsökhöz hasonlította, lelkesen fogadta a francia forradalmat. Sokan voltak így akkoriban, a német középosztályok és a nemesség legjobbjai. Ám a kezdeti lelkesedés hamar lelohadt, mihelyt kiderült, hogy a forradalom nem az a mámoros diadalmenet, aminek képzelték. A jakobinus diktatúra megbotránkozottatta a nyugat-európai értelmiségiek túlnyomó többségét; az utána következő fékevesztett thermidori tobzódás pedig sokuk szemében magát a történelmi haladást kompromittálta. Hegel mindkét eseményben bizonyítékát látta annak a véleményének, hogy polgári haladásra feltétlenül szükség van, *de forradalom nélkül, szerves fejlődéssel, amelyet együtt kell megvalósítaniuk a polgárság és a nemesség felvilágosult elemeinek*. Békésen és *felülről*, kizárva a vadságra hajlamos alsó rétegeket, és az önkéntes társadalmi együttműködés útjára vezetve *a tulajdonos osztályokat*.

Napóleon győzelmeinek fényében úgy tűnt, nem is olyan utópisztikus elgondolás ez. Mehring írja (nem csekély iróniával, de híven a történelmi igazsághoz), hogy a németek számára a jénai csata jelentette azt, amit a franciáknak a Bastille megrohamozása. A napóleoni seregek győzelmei megmutatták a pucérra vetkőztetett német társadalom undorító fekélyeit; s hogy a porig alázott nemesi uralkodó osztály talpra álljon, neki magának kellett saját feudális rendjén részt ütnie. Így léptek életbe azok az enyhén liberális színezetű intézkedések (az 1807-1811-es agrárreformok, a jobbágyság eltörlése örökváltság ellenében, a hűbéri szolgáltatások járadékká való átváltoztatása), amelyek megteremtették a feltételeket az általános hadkötelezettség bevezetéséhez, politikailag pedig a Napóleon elleni harcban kikovácsolódó osztályszövetséghez a nemesség és a burzsoázia között. Ez a szövetség rakta le az alapjait a sajátos német polgári fejlődésnek, amely majd Bismarck alatt fog kiteljesedni

a kapitalizmus porosz útjává. Vagyis a tétován, de szükségszerűen polgárosuló Németország tulajdonképpen Napóleon kardja által, *császármetszéssel* jött világra. Csúf torzszülött volt, szó se róla, és idővel vérszomjas szörnyeteggé cseperedett; ám Hegel korában ez volt a németek számára, minden buktatójával együtt, *a fejlődés egyetlen reális útja.*

A feudális rendből a polgárba való átmenet korában az ideológia egyik legfontosabb feladata volt, hogy felvázolja, milyenek legyenek a kívánatos új viszonyok. Rousseau így fogalmazta meg a feladat lényegét: hogyan válhat az egyén, „zárt és egyedülálló egész” létére, „egy nagyobb összesség részévé” anélkül, hogy szabadságát feladná? Meg kell találni „a társulásnak azt a formáját, amely a közösség egész erejével védi és oltalmazza minden tagjának személyét és vagyonát, s amelyben az egyén, bár egyesül a többiekkel, változatlanul csak önmagának engedelmeskedik, és ugyanolyan szabad marad, mint amilyen azelőtt volt.” [21] Alapjában véve erre kereste a választ Hegel, ahogyan már Kant és Fichte is. Döntő különbség azonban, hogy Hegel tudta: a közösségi magatartást nem lehet sem erőszakkal kikényszeríteni, sem függővé tenni az egyének szerződéses megállapodásától, legkevesbé pedig arra a szubjektív véletlenre bízni, hogy követik-e a társadalom tagjai az erkölcs parancsát, vagy fütyülnek rá. Pontszerű magánegyénekből, akik jobbra közömbösek vagy ellenségesek egymással szemben, egyik módszer sem formálhat *belső kötelekkel egyesített szerves társadalmat.*

Lehetséges-e egyáltalán az ellentétes magánérdekek elvadult üvöltözését közösségi harmóniává szelídíteni? úgy tűnik, nem: ez a tapasztalat készítette Kantot, és végeredményben Fichtét is, hogy az erkölcsi törvényt egy rejtelmes túlvilágról származtassák, evilági érvényesülését pedig elodázzák az idők végezetéig. Itt van az a pont, ahol Hegel élesen elkanyarodik tőlük. Meggyőződése, hogy az erkölcsi törvény nem maradhat merő ábrándozás, amelynek „száraz babérlevelei sohasem zöldelltek” [22]: nem is volna törvénynek nevezhető, ha *meg nem valósul*, mégpedig *anélkül, hogy a polgári társadalom sérelmet szenvedne.* Hegel valóságos dicsfénybe vonja a polgári tulajdont: azonosítja „a személyiség létezésével”, *kötelességgé nyilvánítja*, hogy az ember „dolgot mint tulajdont birtokoljon” [23]. (Félreérthetetlenül a *polgári tulajdonról* beszél: megállapítja, hogy csak a polgár lehet teljes jogú tulajdonos, a hűbérúr nem, mert birtokával nem rendelkezhet szabadon.) Tehát *kötelességem* polgári tulajdont birtokolni, másképp nem lehetek személyiség; *kötelességem* a polgári társadalom tagjának lenni. Hegel, aki egyébként nem fukarkodik a pénzhajhász burzsoák bírálatával, *be akarja tagolni (vagy inkább gyömöszölni) a polgári társadalmat egy makulátlan erkölcsi világrendbe, ahol a tomboló versenyharc könyörtelen résztvevői önként, citoyen módjára fogják teljesíteni kötelességüket a közösség iránt.*

Első lépésként Hegel átteszti a hangsúlyt a „társiatlan társiasság” szelídebbik végére: az emberek egymásra vannak utalva, „társiasság” híján lesüllyednének az állatvilágba. Tevékenységeik kiegészítik egymást, együtt alkotnak szerves egészt – tehát közösséggé egyesítik az embereket, bár egyelőre csak ösztönösen, öntudatlanul. Ez még nem erkölcsi létforma, de előkészíti azt, közelít hozzá, *szükséges lépcsőfok az önkéntes, tudatos társadalmi együttműködés felé.* A polgári társadalom önmagában nem tudna eljutni odáig: tagjai, a *burzsoák* (Hegel maga használja ezt a kifejezést, megkülönböztetésül a citoyen-tól) a fizikai szükségletek és élvezetek területén tevékenykednek, mint az „általános és kölcsönös függőségek” (az egyetemes munkamegosztás) láncszemei, s ha ténykedésük nyomán eluralkodik a magánélet tompa közönye, akkor a romlottság és általános lealacsonyodás közepette összeomlik a szabad erkölcsiség. Ennek megghiúsítása az „*erkölcsi egésznek*”, a citoyen-eszmét

megtestesítő *államnak* a dolga: az ő feladata, hogy „megtartsa a birtoklást belső semmisségének érzésében, és megakadályozza gyors mennyiségi növekedését, illetve az egyre nagyobb különbség és egyenlőtlenség létrejöttét, amire a birtoklás, természeténél fogva, törekszik”. Az állam azért vállalkozhat erre, mert az „abszolút erkölcsiség” rendjének, vagyis elsősorban a *katonai nemességnek* a szervezete lévén, alkalmas rá, hogy *politikai ellensúlya legyen a polgári társadalomnak*. [24]

Az egyes embert, „aki magában azon van, hogy középpont legyen”, az állam vezeti vissza „a szubsztancia általános életébe”, a közösség erkölcsi közegébe. Az állam tartja fenn az egyének jólétét, mint „az ő magasabb hatalmuk”; de ha magasabb is, nem pusztán külső szükségszerűség a polgári társadalommal *szemben*, hanem annak belső, „immanens célja” – „a kettő csak egymás által és egymásért van, és átcsap egymásba.”

[25] Ezt a bensőséges viszonyt *a rendek közvetítik*, ők vezetik rá az önző magánszemélyeket arra, hogy másokra is gondjuk legyen. „Itt van tehát az a gyökér, amellyel az önzés az általánoshoz, az államhoz kapcsolódik.” Nem arról van szó, hogy most már „mindenkinek személyesen kell részt vennie az állam általános ügyeiről való tanácskozásban és döntésben”: az állam „a művelt megismerés dolga, nem a népé”. A rendek szerepe éppen az, „hogyan az egyesek ne egy *tömeg* és *sokaság* képében jelenjenek meg”, és ne jussanak „pusztán tömegszerű hatalomhoz a szerves állammal szemben”. A szervezettség révén a sokaság „jogos és szabályos módon” szerezhethet érvényt érdekeinek; „ha ellenben ez az eszköz nincs jelen, akkor a tömeg megnyilvánulása mindig vad lesz.” „A rendi egyenlőtlenség eltörlése üres fecsegés.” [26]

De hát mik is a rendek tulajdonképpen? Az egyértelmű válasszal Hegel adós marad. Álláspontján többször változtatott, utolsó nagy művében, „A jogfilozófia alapvonalaiban kifejtett nézetei következetlenek, olykor szemet szúróan önellentmondóak. A rendek különbözőségét azzal indokolja, hogy mindegyiküknek sajátos megélhetési alapja, tevékenységi köre, szükségletei, érdekei, műveltsége és szokásai vannak; de valójában hol a társadalmi ranglétrán elfoglalt helyük szerint különbözteti meg őket, hol éppen ellenkezőleg, antagonistikus osztályokat azonos rendbe sorol. A „természetes erkölcsiség rendje” például magába foglalja a föld birtoklásából élőket, akár földesurak, akár parasztok, a „gyártók” rendje pedig a gyárosokat és munkásaikat – holott nyilván nem azonos sem a megélhetési alapjuk, sem a műveltségük, eltérőek a szükségleteik és érdekeik.

Mindenesetre a „rendek” fogalma alkalmas rá, hogy összekeverje a *tulajdonviszonyokat* az egyetemes *technikai* munkamegosztás viszonyaival, és olyan embercsoportokat jelöljön, amelyek foglalkozásuk szerint testvérileg kiegészítik egymást, akár csak a patrícus fej és a plebejus gyomor Menenius Agrippa hírhedt tanmeséjében. Így az *osztályantagonizmus* és a *vadállati versenyharc* egyetlen *intésre átadja helyét a társadalmi együttműködésnek*, a polgári társadalom pedig, ahol magának Hegelnek a leírása szerint „a fizikai és erkölcsi pusztulás”, a mértéktelen kicsapongás és nyomor színjátéka zajlik, összehangolódik az állammal, mint a közjót érvényesítő „erkölcsi egységgel” [27] (szintén a hegeli leírás szerint). Az egyén ezzel *kettéhasad a polgári társadalom önző magánszemélyére és a politikai közösség – a „rend” – önzetlen tagjára*; egy „földi” és egy „magánvaló-túlvilági” félelmeire, akinek burzsoá fele nekiugrik társai torkának, miközben citoyen-fele nem győz a kedvükben járni, jólétükért tüsténkedni. Hegel ismét Kant hangján szól.

De van-e szükség egyáltalán rendekre? Ha az állam „a művelt megismerés dolga”, akkor az államügyekben csak a műveltek vehetnek részt, a műveletlenek nem, még ha történetesen ugyanabba a rendbe tartoznak is. A „legszembeütőbb műveltség” pedig az *általános rend* tagjaié, az *államhivatalnokoké*: ők alkotják „az állam tudatát” és

„alappilléret”. [28] Ennek a kitüntetett rendnek *elvben* bárki a tagjává lehet, ha van rá képessége. Hegel azonban siet leszögezni, hogy ilyen képességgel elsősorban a *földbirtokos nemesség* rendelkezik, mert tagjainak vagyona „elidegeníthetetlen, majorátussal terhelt hagyatékká lesz”. [29] E vagyon birtoklása „a politikai célért hozott kemény áldozatok” jutalma, és azt a célt szolgálja, hogy a trón és a társadalom üdvére a rend „egy választás esetlegességének belejátszása nélkül” végezhesse politikai tevékenységét, amelyre „születése révén hivatott és jogosult”. [30] Magyarán: az állam kormányzása és igazgatása gyakorlatilag *örökletes kiváltság*, amely a feudális birtokviszonyok nemesi haszonélvezőit illeti meg; nem sok értelme van tehát a „polgári társadalom” rendi funkcióiról, az államéletben betöltött szerepéről beszélni. Politikai funkciójuk a rendeknek láthatólag nincsen, csupán ideológiai: nekik kell azt a látszatot kelteniük, mintha Hegel sikeresen elhárította volna Kant dualizmusait.

De igazából nem tudott velük megbirkózni – a polgári távlatok meghaladása nélkül nem is lehet. Ebben a vonatkozásban Hegel nem volt képes szakítani az általa egyébként élesen támadott felvilágosodással; problémaköre jórészt is onnan örökölte. A *társadalmi viszonyok* vonatkozásában ezek a problémák az *elidegenülés* fogalma körül csoportosultak.

Hogyan lesz a fiú önmaga nagy atyjává?

A hegeli ábrázolás szerint az elidegenülést a világtörténelem hozza létre és szünteti meg – az a *törvényszerűen előrehaladó* folyamat, amely minden idegen beavatkozás nélkül, belső ellentmondásaitól gerjesztve bontja ki önmagából saját váltakozó korszakait, egészen a konfliktusok végső feloldásáig. A görög ókor például, noha klasszikus harmóniáját ma is csodáljuk, egyoldalú volt: olyan emberek műve, akik városukért, államukért, az „*általános ügyért*” éltek-haltak, de hiányzott még belőlük a „*különös*”, a személyiség önállósága és öntudata. A „*különösség*” megjelenése pontszerű magánegyének halmazára bomlasztotta a görög társadalmat (mint „rossz különös”), de meghozta egyúttal a modern személyiség önállóságát és kutató kritikai szellemét is (mint „jó különös”). A görög társadalom *elvont általánossága* tehát átcsap *önmaga ellentétébe*, az éppoly *elvont különösségbe*, amely a *polgári társadalom* formáját öltve, a *burzsoá* és a *citoyen* egymást feltételező ellentéteire kettőződik. Ebben a korban általános harc folyik a magánegyének között, de jelen van az erkölcsi elem is, a *citoyen* személyében, aki arra törekszik, immár a fejlődés magasabb fokán, hogy a népet ismét harmonikus közösséggé formálja. Végül, hála a porosz állam erkölcsi funkciójának, a *polgári (burzsoá) társadalom betagolódik a politikai (citoyen-)társadalomba*, a *magánegyén a közösségbe*, az *általános és a különös pedig – a két ellentét, amely külön-külön elvont és egyoldalú – konkrét-általánossá egyesül. Tehát az emberiség ellentmondásokban mozgó világtörténete megnyugtató szintézissel, az ellentétek megbékélésével zárul.*

Ebben a leírásban mély dialektikus belátások keverednek az ideológia tündérmeséivel. Nincs meggyőző indoklás arra, hogy miért éppen így történtek a dolgok, nem másképp. Miért bomlasztotta fel a különösség a görög harmóniát? Miért a porosz állam a megoldás, mi ebben a szükségszerű? Világos válasz helyett Hegel átcsúsztatja a problémát egy állítólagos magasabb síkra. Az egész világfolyamat a „világszellem” (az istenség) önfejlődése: ő az, aki önmagától elidegenülve, természetté és emberré tárgyiasul (a vallás egyszerűbb nyelvén: Isten megteremti a világot és az embert), majd

megjárva emberi alakban a világtörténelmet, ismét fogalmi-logikai formákba emeli saját tárgyasult, elidegenült alakzatait. (Megismeri és szellemileg elsajátítja a tárgyi világot: mind a természetet, mind pedig a társadalmi viszonyokat, amelyeket az emberek maguk idegenítettek el tárgyi tevékenységük során önmaguktól.) Ez a zseniális ködgomoly – a valódi világtörténelmi, filozófiatörténelmi és logikai folyamatok kozmikussá mitizált keveréke – a hegeli leírást van hivatva szentesíteni: ha minden, ami létezik, a világszellem megnyilvánulása, tehát egy rejtett lényegé, amely *szükségszerűen* cselekszik így vagy úgy – szép is volna, ha vaktában csapongana –, akkor nincs okunk kétségbe vonni sem a Hegel által leírt folyamat szükségszerűségét, sem a leírás hitelét. (Persze, nem elképzelhetetlen, hogy a filozófus maga igazította a világszellem mozgását a valóságos történelemről alkotott *saját* elgondolásaihoz, majd a világszellem mozgásával hitelesítette, hogy a valóságos történelem szükségszerűen zajlik azon a módon, ahogyan ő ábrázolta. A porosz állam például, mint az „erkölcsi szubsztanciává” fejlődött világszellem jelenségformája, most már legfelsőbb jóváhagyással végezheti pótolhatatlan erkölcsi teendőit.)

De a porosz állammal nem zárulhat még le a világfolyamat. Az állam a tárgyi-tapasztalati világ része, a teljes szabadság viszont megkívánja minden elidegenültségnek, vagyis minden tárgyiságnak a szellemben való feloldódását. A világszellem ugyan már eredendően is a szubjektum és az objektum egysége, a fejlődés kezdetén azonban a két ellentét még nem vált szét egymástól: megkülönböztetés nélkül szunyadnak a pusztá lehetőség állapotában, mint tartalom nélküli formák. („Lebegnek a vizek fölött.”) Ahhoz, hogy tartalmas formákká legyenek, a világszellemnek ketté kell hasadnia, tárgyként elidegenülnie önmagától mint szubjektumtól, hogy végül teljes tartalmi gazdagságában vegye vissza önmagába az általa kibocsátott tárgyi világot – mégpedig nem nyers tárgyiságában, hanem a tudattól átvilágított fogalmi alakban, mint *tudományt*. Ez a tudomány a *dialektika*: a világ egyetemes törvényeinek foglalata és eszmei sűrítménye, amely mindent felölel, ami csak létezik, akár tárgy, akár szubjektív-tudati alakzat; általa válik a világszellem *tudatos szubjektum-objektummá*, egyesítve a két ellentétes oldalt, amire a felvilágosodás nem volt képes.

Hogyan viszonyul a világszellem mozgása az egyének cselekvéseihez? Ha az egyének csupán külső megnyilvánulásai a bennük működő istenségnek, akkor füstbe megy minden személyes önállóság és szabadság – az tehát, ami Hegel történelmi értékrendjében a modern kor legnagyobb vívmánya és legfontosabb pozitívuma. Furcsa dolgok következnek ebből. Tegyük fel például egy értelmetlennek látszó kérdést: kinek a műve a hegeli dialektika? Hát Hegelé, ki másé. Jó – de hátha a világszellem szólalt meg az ő hangján, ahogy Szókratészből a *daimonión* beszélt? Ebben az esetben Hegel nem is Hegel volt, hanem az istenség személytelen szócsöve. És ha mégis Hegel volt? Ha önálló, független személyiségként kapta azt a megtisztelő feladatot, hogy a dialektika kidolgozásával betetőzze a világszellemet? Akkor viszont Hegel nem pusztá szócső volt, hanem a világszellem öntudata, ember létére az istenség részese, aki földi küldetését befejezve, Fiúisten módjára egyesült az Atyaistennel. Sőt: talán még az Atyáénál is magasabb rang illeti meg, hiszen nélküle, az ő dialektikája nélkül a világszellem csonka marad; ilyen értelemben ő maga a világszellem alapja és előfeltétele, Fiú létére saját Atyjának atyja. Ne ragozzuk tovább; a lényeg az, hogy Hegel *vagy* személytelen eszközzé lesz az istenség kezében, *vagy* személyes Énként maga válik istenné. *Vagy* semmi, *vagy* minden. Az egyik esetben a szubjektivitást nyomja agyon a tömör, egyszínű determinizmus, a másokban az objektivitást örli porrá a szubjektivista önkény. Ismét nyelvet öltének ránk a kanti dualizmusok.

A filozófia Balzacja

Összegezzük a témánk szempontjából különösen fontos mozzanatokot.

A hegeli dialektika a filozófusnak a világfolyamat elméletévé általánosított, mitikus elemekkel átszőtt válasza a kor társadalmi alapkérdéseire. A döntő feladat a *formációváltás*: az elkorhadt feudális intézményrendszer felcserélése korszerű polgári viszonyokra. A változást azonban, amely az érdekeltek (a „harmadik rend”) tudatos, összehangolt társadalmi cselekvését igényli, nemcsak az ellenálló feudális erők akadályozzák, hanem maguk a polgári viszonyok is: önző magánügyekre forgácsolják a társadalmat, és alárendelik a piac kiszámíthatatlan mozgásainak. Az összefogás történelmi szükségletével párhuzamosan, fokozódik a gazdaság ösztönös centrifugális tendenciája is, az emberek elidegenülése egymástól és saját társadalmi viszonyaiktól. Ez az önmagát egyidejűleg gerjesztő és fékező kettős mozgás *erkölcsi fogalmakban*, a gazdasági és osztályösszefüggéseiből kiemelt *elidegenülés* kérdéskörként jelenik meg a kor gondolkodói számára. Ha nem sikerül az önző magánérdeket az általános-közösségi érdek ellenőrzése alá helyezni, az esedékes társadalmi átalakulás nem hajtható végre. Ezért volt az *elidegenülés*, illetve közelebbről a *burzsoá-citoyen viszony* az a döntő kérdés, amely Hegelt és közvetlen elődeit foglalkoztatta.

Hegel látta: se az erkölcsi parancs, se az erőszak nem bír a magánérdek seregestül előzúduló patkányaival. Csak a világszellem tudott ideig-óráig rendet teremteni, amikor nyeregbe szállt, és Napóleon néven végigsöpört fél Európán, könyörtelen fényt vetve kardja villámaival a német nyomorúságra. A napóleoni államban Hegel megvalósulni vélte az *intézményesült citoyent*: az „általános ügy” szolgálata nem külső kényszer volt, nem is egyéni elhatározások véletlenjeinek függvénye, hanem belső elszánásból fakadó, tömeges és önkéntes csatlakozás az államban megtestesült közös célokhoz.

Hegel alighanem túlértékelt a napóleoni állam erkölcsi küldetését; de az kétségtelen (Stendhal hitelesen beszámol róla), hogy a közelmúlt hősi eszményei Napóleon után elenyésztek, vagy szélütött nosztalgiává, kicsinyes külsőségekké, a nagyra törés karikatúráivá silányultak. A filozófus, aki mindig igyekezett megőrizni józan valóságérzékét, lejjebb szállította korábbi igényeit, o se lehetett finnyásabb a világszellemnél, amely a vágató francia paripáról lebukva, átült a fontolva haladó porosz számárra. – Persze, a Frigyesek és Vilmosok Poroszországát Hegelnek hatványozottan kellett eszményítenie ahhoz, hogy Napóleon bukása után erre a korhatag államalakulatra alapozhassa a kor ideológiai fő kérdéseire adott válaszait.

Döntő kérdés a *burzsoá-citoyen viszony*. Hegel felfogásában a polgár az általános munkamegosztás résztvevőjeként eleve *közösségi tevékenységet* végez, noha *tudattalanul*, mert tudatos céljai pusztá magáncélok. Foglalkozása révén azonban tagja lesz a megfelelő rendnek, és bekapcsolódik az állam életébe, a társadalom közös ügyeinek *tudatos* intézésébe. Nem külső erőszak vagy véletlenszerű egyéni elhatározás készíti az „általános ügy” szolgálatára, hanem maga a rendi tagozódású társadalom *objektív szerkezete* emeli őt *törvényszerűen* a korlátolt magánemberi létből közösségi tényezővé; az „általános ügy” tehát *nem külső korlátként jelenik meg előtte, hanem mindennapos életének természetes közegévé lesz, az érte kifejtett tudatos tevékenység pedig megszokott, természetes magatartássá*. Ebben az ábrázolásban a *burzsoá és a citoyen egy és ugyanaz a személy*, ahogyan Hegel már fiatalon megírta. ^[31]

Új megvilágításba kerül ezzel a *civilizáció és az erkölcs viszonya* is. A felvilágosodás még kibékíthetetlen ellentétet (antagonizmust) észlelt a két társadalmi jelenség között: a civilizáció előrehaladása megsokszorozza a javakat, felszítja a

megszerzésükre irányuló kíméletlen versengést, és a közügy – az erkölcs – ebek harmincadjára kerül. Ez a megítélés valóban helytálló, de csak abban az esetben, ha a társadalom *pusztán* önző magánegyénekből áll, akik eleresztik a fülük mellett az *alkalomszerűen* felhangzó citoyen-intelmeket, és szétrohasztják az államot. Ha viszont az egyének rendjük tagjaiként részt vesznek az állam – az intézményesült citoyen – életében, és magánemberi önzésük, Hegel szándékainak megfelelően, aláveti magát az „általános ügynek”, akkor a bomlasztó negatívumok helyett előtérbe lépnek a civilizáció nélkülözhetetlen pozitívumai, a benne megtestesülő sokrétű emberi erők és képességek; nélkülük visszasüllyednénk a természetbe, ahol nincs sem civilizáció, sem erkölcs. Ebben a megközelítésben *a civilizáció és az erkölcs nem kizárják, hanem kiegészítik és feltételezik egymást.*

A civilizáció és az erkölcs problémája más formában is megjelent a felvilágosodás ideológiájában: *a polgári társadalom és az erkölcsi törvény ellentmondásaként.* A két kérdés lényegileg azonos, és mind a kettő a burzsoá-citoyen viszony variációja. Az erkölcsi törvény – az „általános ügysz” igazodó citoyen-magatartás szabálya – nem vezethető le a polgári társadalomból, a modern civilizáció társadalmából, ahol mindenki harcol mindenki ellen, és az egyének úgy állnak szemben saját tevékenységük tárgyi eredményeivel, mint egy sorsszerű idegen hatalommal. Ha tehát van erkölcsi törvény – márpedig „lennie kell”, ahogyan Kant állította Rousseau nyomán –, akkor csakis valami túlvilág-féléből származtatható (amilyen a kanti „magánvaló”, vagy a fichtei „tisza Én”). A világ kettéesik: az egyik oldalra a természet kerül, a társadalommal együtt, amely elidegenült állapotában maga is ösztönös, fékezhetetlen természeti erőnek mutatkozik (*ez az egyik fő oka a felvilágosodás naturalizmusának!*), a másik oldalon pedig a közösségi citoyen-törvény húzódik meg, gögösen és gyámoltalanul. A természetben megszakítatlan oksági rendben követik egymást az események: a jelenlegi állapot egy előzőnek a következménye, annak szintén megvolt az oka, és így tovább a végtelenségig; a dolgok tőlünk függetlenül mennek a maguk útján, mert a jelent egyértelműen meghatározza a múltbeli történések sora, a múlt fölött pedig nincs hatalmunk. Az „általános ügysz” igazodó citoyen-cselekvésnek azonban, mivel az elidegenült külső világból nem származhat, más oka nem lehet, mint *a szubjektív döntés és elhatározás, amely a citoyen belső szabadságát valósítja meg a tapasztalati világ külső szükségszerűségével szemben.*

De csakugyan megvalósítja-e? Érvényesülhet-e az „általános ügy” törvénye a társadalmi valóságban, ahol elvadult versengés és erőszak a törvény? Egyáltalán: hogyan ékelődhet be a természet megszakítatlan oksági láncolatába olyan ok, amelynek nincs természeti előzménye, illetve olyan cselekvés, amely minden természeti előzmény nélkül maga indít el a természetben egy egészen új oksági sort? Hogyan verhetne gyökeret a vak természeti szükségszerűség világában a vele szögesen ellentétes szabad cselekvés? Képtelen kérdés, nincs is rá épkezláb válasz: *olyan társadalomban, amely nem áll tagjainak tudatos közösségi ellenőrzése alatt, az „általános ügy” szolgálatának önzetlen szándéka eleve kudarca van ítélve, a közösségi érdekű cselekvés gyér cseppjeit beszipantja a közöny és ellenségeskedés sivatagi homokja. Az erkölcsi törvény tehát meddő belső parancs marad, az egyéneken továbbra is mozdíthatatlan természeti szükségszerűség módjára uralkodnak saját viszonyaik. Antagonizmus keletkezik ezáltal szabadság és szükségszerűség, belső és külső világ, szubjektum és objektum között; a tárgyi valóság elsajátíthatatlannak bizonyul, a pontszerű magánegyének legfeljebb csak sóvároghatnak a szabadság és az igazság után.*

Belső köteléssel összefűzött, tudatosan együttműködő egyének közössége, amely forradalom nélkül, szerves fejlődéssel valósul meg, és a polgári tulajdonon nem ejt csorbát – körülbelül így vázolható Hegel politikai eszménye, egész filozófiájának döntő

meghatározója. Fából vaskarika. Hogyan lehet fenntartani a polgári társadalmat úgy, hogy értékeit megőrizze, de aljasságaitól megszabaduljon, tagjai pedig burzsoá létükre citoyenként cselekedjenek? Hogyan lehet meghaladni a felvilágosodás dualizmusait, érintetlenül hagyva legmélyebb gyökereiket? (Magyarán: miféle technológia szükséges olyan bot előállításához, amelyiknek csak egy vége van?) Hegel a porosz monarchia államrendjében vélte felismerni a csodaszert, amely a kérdésekre választ kínál.

Milyen filozófiai következményei voltak ennek a politikai-ideológiai döntésnek?

Ha Hegel *tisztán polgári* álláspontot foglalt volna el, beleragad a dualizmusokba; ha csatlakozik a polgári társadalmat középkori nosztalgiák alapján bíráló *romantikához*, kiöntötte volna a fürdővízzel a polgári haladást. Sikerült azonban mindkét út buktatóit elkerülnie azzal, hogy egy harmadikat választott, a polgárság és a nemesség *kompromisszumának* útját. Németországban, ahol a napóleoni idők tanulságai polgári reformokra ösztönözték a nemesség legvilágosabb elméit, nem is volt ez az út annyira anakronisztikus, mint a francia forradalom átható fényében gondolni lehetne. Sőt: pillanatnyilag ez volt a haladás egyetlen reális lehetősége, a filozófia részére pedig társadalmi megalapozást ígért ahhoz, hogy a dualizmusok az ellentétek egységévé és kölcsönös feltételezettségévé oldódjanak.

Hegel megalkuvását valószínűleg nem fogják bejegyezni a történelem legdicsőségesebb tetteinek aranykönyvébe. De a filozófiára szerencsét hozott: általa fedezte fel maga a megalkuvó azt a szűk ösvényt, amelyen fölverekedhette magát *a filozófiai fejlődés addigi legmagasabb szintjére, a dialektika csúcsaira*. Társadalmi alkata hasonló Balzacéhoz, aki a polgári haladás képviselőjében ugyanolyan metsző kritikával tudta ábrázolni a nemességet, mint a francia polgárok hagyományos nemesimádata jegyében a burzsoáziát, és ez a köztes látásmód kétségkívül feltétele volt párját ritkító irodalmi teljesítményének. Hegel a filozófia Balzacja: nemesi talajba kapaszkodó polgári gyökerei, társadalmi állásfoglalásának és jellemének szubjektív ellentmondásai, a sajátos világnézeti előítéletek és elfogultságok jócskán előmozdították annak a képességének a kifejlődését, hogy tudományos elfogulatlansággal hozza napvilágra a társadalmat, a történelem és a teljes valóság objektív ellentmondásait.

A párhuzammal persze csínján kell bánni: az író ábrázol, a filozófus magyaráz. Balzac megismételhetetlen élő egyéniségeket mintáz, akik társadalmi környezetükkel való sokrétű kölcsönhatásaik révén jellemükbe sűrítik és cselekvéseikkel megelevenítik koruk lényeges társadalmi folyamatait és ellentmondásait *szemléletünk számára*. Hegel bizonyos értelemben az ellenkezőjét végzi: azon fáradozik, hogy a folyamatok *általános törvényeit*, amelyeket logikai elvonatkoztatással bont ki jelenségformáikból, fogalmilag rögzítse és elméletté rendszerezze *gondolkodásunk számára*. A filozófiában a jelenségforma eltávolítandó burok, a művészetben a megjelenítés szükségszerű nyelvi eszköze. A művésznek nem kell, nem is szabad elhagynia a szemlélet területét; ha magyarázkodni kezd ahelyett, hogy az érzékekhez szólna, nem művész többé. A filozófusnak viszont el *kell* hagynia a szemléletet, hogy a dolgokat megmagyarázza, általános törvények alá foglalja, és következtetéseket vonjon le ellentmondásaik megoldására. Hegel e tekintetben hátrányban van Balzac-kal szemben: hivatásánál fogva átfogó elméleti világmagyarázatra törekszik, de hatalmas enciklopédikus tudása ellenére sincs megfelelő tapasztalati anyaga ahhoz, hogy ne kényszerüljön megalapozhatatlan spekulációkra. Balzac minden további nélkül megmaradhat az objektív valóság talaján; Hegel kénytelen saját szubjektív ideológiai előfeltevéseihez és rendszerének logikai követelményeihez igazítani mindazt, amit az objektív folyamatok magyarázatául és ellentmondásaik megoldásául kigondol. Ez az eljárás óhatatlanul el-elcsúszik a döntő társadalmi kérdéseken, elsősorban azon, hogy miképpen fog az „általános ügy” diadalmaskodni a „mindenki harca mindenki ellen” állapotán? Elképzelhető-e egy

Gobseckhez hasonló porosz uzorás, amint a közjóért töri magát a rendi gyűlésben? Balzac realizmusa ma is érvényes; Hegel igazgyöngyei szétgurultak, mihelyt kiderült, hogy a porosz rendi monarchia makacsul vonakodik betölteni a neki tulajdonított erkölcsi funkciót. Valakinek össze kellett szednie a gyöngyöket, hogy új, erősebb fonálra fűzze fel őket.

Szabadverseny. A tőke közvetlen ideológiai védelme

A Szent Szövetség restaurációs erőfeszítései ellenére, végbement a világtörténelmi korszakváltás: a feudális viszonyokat visszaszorította és maga alá rendelte a kapitalizmus. Az alapvető társadalmi ellentmondás nem a burzsoázia ellentéte volt többé a feudális nemességgel, hanem *a burzsoázia antagonizmusa az osztályá szerveződő proletariátussal*. A citoyen-magatartás szükséglete, bár nem tűnt le végképp, inkább csak azokra a pillanatokra korlátozódott, amikor – mondjuk így – „népfrontos” összefogást követelt a történelem; az „általános ügy”, amely a felvilágosodás antifeudális ideológiáiban forradalmi szerepet játszott, a proletariátus elleni, egyre keményebb burzsoá fellépések során *az osztálybéke képmutató propagandájává* süllyedt. A polgári filozófia fő sodra konzervatív irányba fordult, fejlődési szakaszait pedig a kapitalizmus történelmi formaváltozásai határozták meg. [32] Az első szakasz a *szabadverseny* évtizedekre, a kapitalizmus *viszonylag zavartalan* növekedési időszakára esik, és nagyjából a 19. sz. 30-as éveitől a 70-80-as évekig tart; a második szakasz az *imperializmus* szerkezetét és formaváltásait követi. Az első szakasz jellemzője a *közvetlen apológia*, amely az ellentmondások elkendőzésére törekszik, a másodiké a *közvetett apológia*, amely az ellentmondásokat kiélezi és kozmikussá mitizálja [33]. A szakaszok részletes ismertetésébe nem bocsátkozhatunk, egy-egy példával próbáljuk érzékeltetni, hogy nagyjából miről is van szó.

A szabadverseny virágzásakor a gondolkodás elsekélyesedik; a kor két vezető irányzata, a *pozitivizmus* és az *újkantianizmus*, jószerével észre sem veszi a problémákat, amelyekkel a régebbi filozófiák életre-halálra viaskodtak. Mindkét irányzat fő áramlata *állást foglal a szocialista törekvések és az elméleti megalapozásukra szolgáló filozófiai materializmus ellen*, erőfeszítéseit pedig elsősorban arra szánja, hogy *kibékíthetetlen gondolatelemek között teremtsen derűs összhangot, akár a legegyszerűbb logika rovására is*. A közös ideológiai bázison azonban más-más célokat követ mindegyikük, és a módszereik is különböznek.

Programja szerint a pozitívizmus arra törekszik, hogy *közvetlenül igazolható tapasztalati tényekre alapozza az emberi tudást, kizárva minden misztikus, „metafizikus” elemet* – a misztikumhoz sorolva a materializmust is, mert a tudatunkon kívüli tárgyak elismerése bizonyíthatatlan (amiről tudunk, az nyilvánvalóan már *a tudatunkban van*), és ráadásul fölösleges is, megkettőzi a világot egy tudaton belüli és egy rajta kívüli világra. Honnan származnak tehát a tapasztalati tények? A tudatból? Ez szintén semmiféle tapasztalattal nem igazolható metafizikai feltevés volna. A tények egyszerűen „adva vannak”: eredetüket a pozitívizmus nem fürkészi, önérzetesen hivatkozva saját *világnézeti semlegességére*. Holott szó sincs semlegességről: a tényekkel azonosított „közvetlen adottságok” nem egyebek, mint a *tudatban* jelenlévő *képzetek*, a semmiből előlépő *tudattartalmak*. Nem lehet „mögéjük” látni, náluk messzebbre menni. A világ ezzel pusztá *jelenségé* lesz, a „semlegesség” pedig szintiszta idealizmusnak bizonyul – sőt *szolipszizmusnak*, ami annyit jelent, hogy csak

én magam létezem, hiszen képzeitemen kívül nem tudhatok semmiről, még arról sem, hogy léteznek-e rajtam kívül más emberek.

Az egyoldalú tapasztalati (empirista) módszer logikáját már Hume felmutatta: a tapasztalat mindig egyedi jelenségekről tudósít, ezekből pedig nincs jogom általános összefüggésekre, okságra, *törvényekre* következtetni. A pozitivizmus ellenben, miután az egyedi képzetek, a „közvetlen adottságok” káoszává zilálta a világot, nem restelli ezt a káoszt *harmonikus, rendezett, törvényszerűen működő egészé nyilvánítani*, úgy ingázik az egyedi és az általános, az érzéki tapasztalat és a törvény között, mintha hidak és vízi alkalmatosságok igénybe vétele nélkül lépegetne ide-oda a Temze vagy a Szajna egyik partjáról a másokra – száraz lábbal, mivel még úszni sem tud.

Logikai ellentmondásokba futó világnézeti kétértelműségei miatt a pozitivizmus egyaránt kiszolgálhatja a polgári értelmiség radikális és konzervatív szárnyát. Azzal, hogy a tapasztalatot nyilvánítja a megismerés egyedüli forrásává, érveket szolgáltat az egyházi dogmatizmus elleni harchoz; sőt, velejéig nyárspolgári jellege ellenére, lehet akár a nyárspolgáriság elleni lázadás zászlaja, vagy baloldali politikai mozgalmak ideológiája. Gondoljunk például arra, hogy a művészetekben a pozitivizmus táplálta biológiai módszerével a naturalista irányzatot (Zola), pszichologizmusával az impresszionizmust (a világ a közvetlenül adott érzetek összessége) – vagyis az akadémizmus és az idejétmúlt romantika elleni lázadást, amely megbotránkoztatta a konzervatív közönséget, és a politikailag legtisztábban látó művészeket a szocializmushoz közelítette. Másrészt, a naturalista sorsszerűség és a világnézeti semlegességével kérkedő agnoszticizmus gondolata helyet hagy, vagy éppenséggel utat tör a misztikának. Comte, a pozitivizmus atyja, a legfelsőbb lény kultuszával kívánta előmozdítani a társadalmi harmóniát, Spencer istenhitet hirdetett, más pozitivisták eljutottak a szellemidézésig. Ahogy Engels mondja, a természettudománytól a misztikához nincs biztosabb út, mint a minden elméletet megvető korlátolt tapasztalati módszer, a naturalisztikus gondolkodás. [34]

A pozitivizmus programja és végeredménye szögesen ellentétesek: rend és harmónia helyett káosz, tudományos bizonyosság helyett minden tudás elbizonytalanítása, szuverén tudományos világlátás helyett a személyiség önrendelkezését kioltó naturalizmus. Mindez, de főként a pozitivizmus vallásellenesként is értelmezhető tapasztalati módszere, kihívta az irányzat ellen az *újkantiánus* reakciót.

A több ágra oszló újkantiánizmus a 19. sz. 60-70-es évtizedeiben bontakozott ki és jött divatba, összefüggésben a nyugat-európai burzsoázia konzervatív rétegeinek társadalmi és eszmei törekvéseivel a század második felében. Bismarck Németországában tizenkét éven át kivételes törvények kényszerítették illegalitásba a Szocialista Munkáspártot; Franciaországban a Kommün után a burzsoázia ismét a vallást vette igénybe rendszerének megerősítésére.

Az újkantiánusok szándékolt célja nagyjából azonos Kantéval: elméletileg biztosítani az egyénnek mint erkölcsi személynek a szabadságát, méltóságát, autonómiáját, egyúttal pedig a tudományos fejlődést is. E célt azonban a tudattól független „magánvaló” kiiktatásával óhajtják érvényesíteni, egy húron pendülve a pozitivistákkal abban, hogy az ismeretelméletnek, „ha összhangban akar lenni a szaktudományokkal”, nem szabad „a szakkutatás számára hozzáférhetetlen” realitásokat tételeznie. Közös nevezőre kerül ily módon Démokritosz és Platón, Holbach és Hegel: bármelyiküket kövesse is valaki, „ismeretelméleti realistává” lesz, és „az örökké elérhetetlen metafizikai messzeségbe veti vissza az állítólagos reális tárgyat”. [35] újkantiánusok és pozitivisták egyként vallják: „közös ellenség” (*Feind*) mindenki, aki a tudattól független létet bármiképpen is elismeri. [36] Ám a szövetség erre az egyetlen pontra

szorítkozik. Az újkantiánusok nem fogadják el sem az empirista módszert, amely a valóságot rendezetlen tényhalmazzá bomlasztja, sem a természeti törvények kiterjesztését a társadalmi életre. Eredendő meggyőződésük, hogy az *Én minden tárgyiség ellenpólusa, amely képes rendezett kozmoszt formálni az érzéki sokféleség anarchiájából.*

Az újkantianizmus egyik fő áramlata, a marburgi ág, abból indul ki, hogy a tárgyi lét csak a gondolkodás számára létezik, de nem „adottságként”, hanem a logikai meghatározás eredményeként. Ami nincs logikailag meghatározva, az a gondolkodás számára nem létezik, vagyis egyáltalán nem létezik. A *megismerés* tehát egyenlő a *tárgy létrehozásával*, melynek során egy kezdetben ismeretlen, meghatározatlan *X* az öt meghatározó logikai ítéletek révén válik ismertté és létező tárggyá. [37] Minél részletesebben tudjuk meghatározni a tárgyat, annál konkrétabban ismerjük; megismerése és létrejötte *deduktív logikai folyamat*, amelyben az egyedi, a szemléleti nem kezdet, hanem *végezredmény*.

Az újkantiánus érvelés nem látszik meggyőzőnek. Ha a tárgy csak annyiban létezik, amennyiben logikailag meghatározódik, akkor tulajdonképpen sohasem létezhet, mert végtelenül sok meghatározásra lenne szükség ahhoz, hogy konkrét egyediségében, tulajdonságainak és viszonyainak végtelen sokrétűségében meghatározzuk. Akárhogyan halmozódjanak is a meghatározások, a végtelenhez fikarcnyival sem jutunk közelebb, és mind a tárgy, mind a rá vonatkozó igazság örökösen hátrahúzódik az elérhetetlen végtelenbe. (Hasonló problémával találkoztunk már Fichténél is.) Nem arról van tehát szó, hogy a megismerés előrehaladásával egyre többet sajátítunk el a *létező* világból, hanem arról, hogy *nem sajátítunk el semmit*. Sőt, nem is *létezik* semmi, egyetlen hitvány tárgyacska sem, és a megismerés hiába halad folyvást előre, csupán egyhelyben jár egy vele szemben futó végtelen szalagon. Az újkantiánusok hálójából éppúgy kicsúszik a tárgyi valóság, mint a pozitivistákéból; a különbség csak annyi, hogy az utóbbiak a dolgok lényegét, *általános* tartalmát vétik el elvont *induktív-tapasztalati* módszerükkel, az előbbieket pedig a dolgok *egyediségét* ugyanolyan elvont *deduktív-logikai* módszerükkel. Natorp még örvendezik is, hogy a megismerés sohasem érhet célhoz: befejezetlensége – úgymond – az „életigenlés”, a „világigenlés” jele, mert ha gondolkodásunk valaha is elérné a végcél, „elhamvadna benne”. „Az út minden, a végcél semmi.” [38]

Mi készíti a gondolkodást, hogy egy elérhetetlen célt hajszoljon fáradhatatlanul? Az *erkölcsi parancs*: azért cselekszik így, mert *kötelessége* így cselekedni. Kant még a gyakorlati cselekvésre korlátozta az erkölcsi parancs érvényességét, az újkantiánus filozófus kiterjeszti az ismeretelméletre, a gondolkodásra is. De ha a gondolkodás maga teremti, mégpedig erkölcsi parancsra, a valóság egészét, akkor *az egész valóság az erkölcsi törvény fennhatósága alá kerül* – vagy Kant nyelvén szólva, *a szabadság válik a természet törvényévé*. (A „természet” pedig az adott értelmezésben *a társadalmat is átfogja*.) Kant még életre-halálra viaskodott a felvilágosodás örökségével, erkölcs és civilizáció, szabadság és természeti szükségszerűség, egyén és közösség feloldhatatlannak látszó ellentétével; Natorp már úgy véli, hogy az erkölcsi parancs és a való világ „inkább egyek, mint ellentettek”, „az általános és az egyéni a legszigorúbb egyensúlyban van”. [39]

Az újkantiánus szerint a tudat „nem nyúlik ki önmagából”, „nem ugorhatja át saját árnyékát”. [40] Ebből az alapfeltevésből logikai szükségszerűséggel következne a szolipszizmus: *csak én létezem*, rajtam kívül senki és semmi, se dolgok, sem más emberek. Az újkantiánusok azonban nem esnek zavarba saját logikai ellentmondásaiktól, és fesztelenül egyesítik szolipszizmusukat a *közösségi erkölcs*

követelményével. Az erkölcs és a nevelés éppen azon alapul, hogy az egyén belép az erkölcsileg akarók közösségébe (*Willensgemeinschaft*), és elevenen részt vesz mások önálló életében. „Az erények koszorújában a legszebb virág a szeretet” – emelkedik az emlékkönyv- és falvédő-költészet magaslataira a filozófus. [41]

Ameddig a szem ellát, könnyes meghatottság, múgonddal kiglancolt harmónia. A marburgiak logikai idealizmusa csak sajátos változatban, visszajáról ismétli a pozitivisták pszichologizmusát, s közben a szándékolt racionalitás és az irracionális eredmény gubancában vergődik, mint egy részeges pók a maga szötte hálóban. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a marburgi kártyát ne lehetne bizonyos esetekben hasznosan kijátszani. Hasznos volt például Eduard Bernstein számára Natorp idézett aforizmája: „az út minden, a végcél semmi”. Csekély átalakítással ez vált a reformizmus jelszavává, amely ugyanúgy küldi el a megközelíthetetlen messzeségbe a szocializmust a közvetlen napi mozgólódásokra korlátozott „mozgalom” kedvéért, mint a marburgi iskola a tárgyi valóságot a közvetlen tudattartalomra korlátozott, de éppen ezért semmivel meg nem alapozható és gyakorlatilag értéktelen logikai „bizonyosság” kedvéért.

Imperializmus. A tőke közvetett ideológiai védelme

A szabadverseny idők filozófiai optimizmusa kezdettől fogva bizonytalanul billegett, nem rögzítették a talajhoz logikai súlyok és kötelékek. Megviselte viharaival a kapitalizmus korszakváltása, az első világháború, az általános társadalmi válság; a giccses derűt elsodorta a kétségbeesés. A pozitívizmus alapítói még zavartalanul állították, hogy a világ törvényszerűen rendezett és tudományosan megismerhető – jóllehet ez az állítás sehogyan sem illeszkedett szűkös tapasztalati módszerükhöz. A *neopozitívizmus* – az irányzat kifejlett alakja – átveszi az alapítók nyers empirizmusát, de végig is viszi, nem riad vissza a logikai következményektől. Az okság tévhit – szögezi le Wittgenstein, a neopozitívizmus legjelentősebb alakja –, nem szükségszerű, „hogy az egyik dolog megtörténjen azért, mert egy másik már megtörtént”. Feltesszük például, hogy a nap felkel, de „nem *tudjuk*, hogy fel fog-e kelni”: mindaz, amit látunk vagy leírhatunk, „másképp is lehetne”, „minden történés és így lét véletlenszerű”. [42] Hume hangja ez; az okságot tagadó Wittgenstein még a napkeltéről szóló példával is hangsúlyozza kötődését a skót filozófushoz. Mégis jelentős a különbség a két gondolkodó között. Hume, saját elmélete ellenére, szilárdan *hitt* a világ rendezettségében, és valamiféle „eleve elrendelt harmóniához” folyamodott – akárcsak kortársa, Adam Smith, a „láthatatlan kézhez” –, hogy megmentse a rendet az anarchiától, amelynek szellemét ő maga engedte ki a palackból. Wittgenstein világában már nincs szó harmóniáról, még képzelt alakjáról sem. Éppen a *logikai szigorúság* az, amiben Wittgenstein toronymagasan fölötte áll az eredeti pozitívizmusnak: az empirista alaptételekben rejlő *irracionális tartalmakat*, amelyek fölött a harmóniavadász „alapító atyák” könnyedén elsiklottak, ő kertelés nélkül kibontja és kimondja, még rájuk is tereli a figyelmet. „Az én kijelentéseim úgy adnak magyarázatot, hogy aki megért engem, végül felismeri értelmetlenségüket ... úgyszólván el kell hajítania a létrát, miután felmászott rajta.” [43]

Hasonló következetességgel jutottak el az irracionális végszavakig más neopozitivisták is, elsősorban a Wittgensteinhez kapcsolódó Bécsi Kör tagjai. Franck és Reichenbach kinyilvánította a geocentrikus és a heliocentrikus rendszer egyenértékű-

ségét; Camap kiemelte – mintegy a későbbi „posztmodem” előrejelzéseként –, hogy mindenkinek jogában áll megszerkeszteni saját logikáját; Schlick felismerte, hogy a megannyi kimondhatatlan „itt”-ből, „most”-ból és „ez”-ből álló világkép csak gesztusokkal közölhető. Az ókor legszélsőségesebb relativizmusát idéző néma gesztus kitér a helyéből a szót, mert a szó valami általánosra vonatkozik, általánosság pedig lehetetlen ott, ahol *a társadalmi kapcsolataiból kiszakadt „én” ismeretlen eredetű egyedi tudattények halmazának észleli a világot.*

Ez a benuatlás, amelyben a személyiség együtt veszi el önmagát és tárgyi környezetét, éppen azokban az évtizedekben harapózik el – nem véletlenül! –, amikor *forradalom játszódik le a természetben és a tudományokban, ugrásszerűen kiterjesztve az ember uralmát a természeten.* A gőzenergiát kiszorítja az elektromos energia; megszületik a kvantumfizika, a relativitáselmélet; egész sor új felismerés és gyakorlati eljárás nyitja meg az anyag és a szellem korábban alig sejtett dimenzióit. *Éppen emiatt válik az ember a maga teremtette viszonyok között egyre otthontalanabbá: elsodorja saját növekvő hatalma, bosszúálló istenek módjára igázzák le a dolgok, amelyeket uralma alá vont.* új formákban folytatódik a „civilizáció” és az „erkölcs” felvilágosodás kori antagonizmusa; „érezzük – írja Wittgenstein –, hogy még ha válaszoltunk is valamennyi lehetséges tudományos kérdésre, életproblémáinkat akkor sem érintettük.” Az életproblémák (magyarán: az „én” belvilágára szűkített társadalmi problémák) *a tudományon kívül* vetődnek fel, megoldásuk téren és időn túl, a „misztikum” területén keresendő. [44]

Ennek a „misztikum”-élménynek egyik legnagyobb hatású filozófiai-irodalmi megszólaltatója Kierkegaard volt, az antiklerikális dán teológus, aki már a 19. sz. első felében átélte és kifejezte azt a görcsös szorongást és csömört, amely évtizedekkel később, különösen az első világháború alatt és után vert gyökeret a polgári értelmiség érzésvilágában. (Ekkor szárnyalt fel Kierkegaard népszerűsége is.) „Undorodom a világtól, nincs sava-borsa, értelme, illata. Hol vagyok? Mit jelent az, hogy világ? Ki vetett belé és hagy benne? Miért nem kérdeztek meg, miért kebeleztek be a sorba, mintha egy toborzó vásárolt volna meg? Milyen címen vagyok érdekelve abban a vállalkozásban, amelyet valóságnak neveznek? Hol az igazgató, hogy elmondhassam az észrevételeimet?” [45]

A világ, amelytől Kierkegaard undorodik, a „burzsoá szellem” posványa: a mindennapokon elterpeszkedő banalitás, eszménytelenség, unalom közege, ahol *a „közösségi” nagyjából egyenértékű a „közönséggel”, az „általános” fogalma pedig etikai értelemben már nem a „közjót” vagy a „közérdeket” jelöli, hanem azokat a közhelyszerű, egy kaptafára húzott beszédes viselkedésmódokat, amelyeket a társaság és a közvélemény elfogad, vagy „erkölcs” címen mindenki részére előír.* Ilyen előírások és elvárások szerint él a nagy többség, feloldódva az arc nélküli tömeg egyformaságában, gondolatlanul és felszínesen. Az egykori „általános ügy”, amelyért a citoyen valaha az életét áldozta, Kierkegaard elsivárult világában *pozitív értékből negatívvá lett.*

A szabványosítás elől menekülve, az egyén nem lát más kiutat, mint a *lázadást.* Nem forradalom ez, pusztán olyan magáncselekvés, amely látványosan és lehetőleg botrányosan elüt a megszokottól. Példa rá a bibliai Ábrahám, aki az Úr parancsára saját fia feláldozására készült, és már nyakára is tette a kést; vagy maga Kierkegaard, aki minden észszerű ok nélkül felbontotta eljegyzését, hogy valami *rendhagyót* cselekedjen, tiltakozásul az elidegenült, elgépiesült viszonyok ellen. „A hit lovagja ... szerelmes egy elérhetetlen hercegnőbe”, de „tökéletesen lemond a szerelemről, élete lényegéről”, és a lemondással „megőrzi szerelme számára az első pillanat frissességét”. „Mégis hiszem, hogy megkapom, akit szeretek, az abszurdum erejénél fogva, mert

Istennek minden lehetséges”; ami „az emberi nézőpontok szerint lehetetlen”, az megmarad lehetőségként „a *beletörődés* révén”. [46]

A dán filozófus fájdalmas átéléssel ábrázolja az „én” és a „világ” konfliktusát, de egyrészt *csak a magánélet szintjén*, másrészt mint *a lét sorsszerű, megmásíthatatlan adottságát*. Ezért jut arra a gondolatra, hogy *a külső viszonyokat ki kell zárni önmagunkból, visszavonulva a „rendkívüliség” védőfalával elkerített belső életünkbe*. Így lesz a szavakban néhol radikálisnak tűnő „lázasból” valójában *az anarchista „ellenpolgár” kerülőutas konformizmusa, az érzelmileg elutasított viszonyok gyakorlati elfogadása és szentesítése*. [47]

A pozitivisták és újkantiánusok *közvetlen apológiáját* felváltja tehát *a tagadásba burkolt jóváhagyás közvetett apologetikája*. (Közvetett, mert a harmonikus hangvételt tragikusra cseréli; apologetikus, mert az adott viszonyokat úgy éli át, mint a végzet örök, kozmikus rendelését.) Ennek a barokkosán ficamos gondolatmenetnek kulcsfogalma az „abszurdum”, elméleti (?) alapja pedig a *kvalitatív dialektika*: az egyén világfolyamattá mitizált belső élete, amelyben „a hirtelenség rejtélyével” következik egyik állapotra a másik, anélkül hogy okát lehetne adni bármelyiknek is. Megeshet itt akármi, és *nem számítható ki semmi*; Wittgenstein akkortájt meg sem született még, de majdani szelleme máris jelen volt.

A közvetett apologetika – ahogy Wittgenstein és Kierkegaard példájával felvillantani igyekeztünk – két ágra oszlik: *tudományfilozófiai* beállítódás jellemzi az egyiket, *életfilozófiai* a másikat. A kettő kizárja egymást, olykor valósággal háború dúl közöttük: a „tudományos” tábor metafizikával vádolja az ellenoldalt, ez pedig felrója annak, hogy a tárgyi vizsgálódások kedvéért elfordul az igazi feladattól, saját belső világunk kimunkálásától. Pedig a villongók *egy töről valók*, és belső kötelékkel csomózza őket egymáshoz élethossziglan a szánalmas, bár nemegyszer agresszív kétségbeesés.

Megalapozhatja-e az elmélet önmagát?

Meg kell jegyeznünk, hogy a kétségbeesés – a szkepszis hangulati kísérője és következménye – mindvégig jelen volt a polgári filozófiában; előzményei föllelhetők már a kezdeti lelkes nekilendülés időszakában is. Akkor azonban a polgári gondolkodók igyekeztek még eltönni saját logikájuk szkeptikus repedéseit a *hit* valamilyen formájával (az isteni beavatkozás, az előre megállapított harmónia, a „magánvaló”, a természetjog stb. ideológiai kötőanyagával). A nyílt kétségbeesés csak később szakadt fel, amikor a hitet kikoptatták a tőkeuralom ellentmondásai.

A szkepszist a „társiatlan társiaságból” származó meghasonlottságok gerjesztették; Kant ezeket összegezte dualizmusaiban, s hogy a szkeptikus következményeket elkerülje, az általános összefüggéseket velünk született fogalmaknak tüntette fel, amelyek maguk rendezik a tapasztalati jelenségeket természeté. [48] A két tényező (az általános *a priori* fogalom és az egyedi tapasztalat) független ugyan egymástól, de mind a kettő *a tudat funkciója* – vagyis *közös nevezőn vannak*, és eleve olyan a szerkezetük, hogy egymáshoz illeszkedjenek (mintegy *előre megállapított harmónia* van közöttük). Illeszkedni fognak tehát a jövőben is: szerkezeti egységük feljogosít erre az előrejelzésre.

Mi következik a kanti konstrukcióból? Tapasztalataink sora, akárcsak a számsor,

egyetlen ponton sem zárható le, nincs „utolsó” tagja; lezárhatatlanságuk pedig örökösen valami „túlsóra” utal, valami rajtuk kívülre, amiről nem tudhatjuk, hogy milyen „önmagában” – „magánvalóként”, mielőtt a tudatba lépne –, de tapasztalataink forrásává lesz azáltal, hogy megnyilvánulásai beilleszkednek a tudat minden tapasztalatot megelőző szerkezeti formáiba, és *szubjektív jelenségekké* alakulva, ebben a minőségükben már a tapasztalás tárgyaivá lehetnek. Kant így akarja tisztázni az általános összefüggések és az egyedi tapasztalatok viszonyát. Elgondolása nyomán azonban ismét előtolakodnak a régi kérdések. Hogyan illeszkednek ennek az ismeretlen „túlsónak” a megnyilvánulásai a tudat szerkezetébe? Hogyan és miért válnak szubjektív tudatjelenséggé? És így történik-e majd a jövőben is? Ezúttal nincs közös nevező, a szubjektív tudat és a tőle független „magánvaló” teljességgel idegenek egymástól. Nem tudhatom tehát a választ egyik kérdésre sem. Sőt, azt sem tudhatom, hogy a szubjektív jelenség, amellyel tudatomban találkozom, milyen viszonyban van forrásával, a „magánvalóval”. Hasonlít rá? Ha igen, mennyiben? Ha nem, akkor mihez kezdjek vele? Tudatom, ahelyett hogy *közvetítené* hozzám a valóságot, megátalkodottan *elválaszt tőle: falat emel körém, a tárgy pedig „magánvalóként” befárol a „rossz végtelenbe”, soha meg nem közelíthető horizontok mögé* (ahogyan majd néhány évtizeddel később Kierkegaard elérhetetlen hercegnője). Valaha régen, Platón barlangjában, az elvonuló árnyképek legalább felidéztek a lélek számára az előző életében szemlélt ideák halvány emlékképét; a jelenségek kanti barlangjában nincs mire emlékezni, mert a „magánvalót” soha semmikor nem látta senki. De ha a valóságos tárgyi világról semmit sem tudok, jóllehet tőle kapom tapasztalataim anyagát, akkor jó esély van rá, hogy a jelenségvilág, amit tapasztalni vélek, pusztán káprázat. Meginog minden, kiszalad alólam az elméleti talaj; vagy a felvilágosodás fogalmaival szólva, „szubjektum” és „objektum” kettészakad, elidegenül egymástól. *(Ismeretelméleti vetülete ez a társadalmi viszonyok elidegenülésének.)* [49]

Még a legegyszerűbb hétköznapi tapasztalatban sem lehetek biztos. Vegyünk egy közönséges kijelentést: „Süt a nap.” Igaz ez a kijelentés, vagy hamis? Igaz, ha a nap valóban süt – ha nem álmodom, nem képzelődöm, nem tévesztek össze egy látszatot a valósággal. A valóság nincs tekintettel az álmaimra és elképzeléseimre, tudatomtól független tárgyként viszonyul hozzám. De hát milyen is ez a viszony, a tárgyi világ és a megismerés, *a lét és a tudat* viszonya? Különböznek-e a viszony tagjai, vagy azonosak egymással? Ha azonosak, hogyan létezhet tárgyi igazság? Ha különböznek, hogyan létezhet megismerés? Hathom-e a tárgy a tudatra? Egyáltalán lehetséges-e hatni valamire, okává lenni egy másik eseménynek? Amíg ezekre a kérdésekre nem tudok hitelt érdemlően válaszolni, még a legszokványosabb mondat igazságáról sem mondhatok semmi bizonyosat. A „Süt a nap” kijelentés egy-két lépésben, szinte közvetlenül átvezet a legbonyolultabb – mert a legegyszerűbb, legalapvetőbb, legáltalánosabb – filozófiai összefüggésekhez. Olyan problémákhoz, amelyek *a világ egészére* vonatkoznak. [50]

Úgy látszik, semmiféle biztos ismeretem nem lehet, amíg nem tudok *valami módon* hiteles ismereteket szerezni *a világ egészét átfogó, legegységesebb összefüggésekről*; amíg tehát *le nem zárom valamiképpen a lezárhatatlant, végére nem járok a végtelennek*. Kérdés, hogyan lehetséges ez – ha egyáltalán lehetséges.

Mielőtt megpróbálkoznánk a felelettel, vázoljunk fel egy idevágó érdekes adalékot.

1931-ben Kurt Godei, az akkor huszonöt éves osztrák matematikus, jelentős felfedezést tett. Kimutatta, hogy minden olyan matematikai rendszerben, amely a szükséges logikai alkotóelemeken kívül magába foglal más is, például a természetes számok aritmetikájának axiómáit, szükségszerűen előfordul olyan kijelentés, amely kifejezhető ugyan a rendszer eszközeivel, de magában a rendszerben sem nem

bizonyítható, sem nem cáfolható. Más szóval, vagy bizonyítható az axiómák között olyan formula, amely hamis állítást fejez ki, és akkor a rendszer használhatatlan (mert *bármely* állítás levezethető belőle), vagy nem bizonyítható benne egy olyan formula, amely vélhetően igaz állítást fejez ki. [51] (Nem bizonyítható például Goldbachnak az a sejtése, hogy minden páros szám két prímszám összege, noha ettől eltérő esetet soha nem találtak.) Vajon nem lehetne úgy módosítani és kibővíteni az axiómaegyüttest, hogy a levezethetetlen állítások levezethetőkké, a bizonytalanok bizonyíthatókká legyenek? A problémát *ez az eljárás sem oldaná meg, csak elodázná*: akárhány véges számú axiómát csatolnak is a rendszerhez, mindig lesznek olyan aritmetikai állítások, amelyek formálisan – pusztán logikai eszközökkel – nem vezethetők le. [52] A teljes bizonyíthatóság, mint cél, örökösen visszahúzódik, *behátrál a „rossz végtelenbe”*, amelyhez sem száz, sem százmillió lépés nem visz egyetlen lépéssel sem közelebb.

Gödel tételéből kitűnik, hogy a matematikát lehetetlen teljesen formalizálni – egyetlen axióma-együttes alá foglalni –, mert már viszonylag egyszerű aritmetikai rendszerek is nélkülözik a teljességet, valamennyi állításuknak a rendszer eszközeivel való bizonyíthatóságát. A tétel érvényessége azonban nem szorítkozik a matematikára. *Sehol, semmilyen területen nem szerkeszthető olyan deduktív rendszer, amely a maga erejéből valamennyi állítását igazolni tudná*. Ez nem azt jelenti, mintha volnának soha meg nem ismerhető igazságok, „csak annyit jelent, hogy az emberi értelem eszközeit ... nem lehet teljesen formalizálni” [53]; *hogy a matematikai-logikai dedukció nem képes megalapozni saját érvényességét*.

Másfél évszázaddal a Gödel-tétel születése előtt Kant a filozófia eszközeivel lényegileg hasonló következtetésekre jutott, mégpedig nem csupán a deduktív logikát illetően. Kimutatta, hogy a világ egészéről tett kijelentések *elméletileg sehogyan sem igazolhatók*: sem *tapasztalatilag* (mert a tapasztalat nem foghatja át a világegészt), sem *deduktív* eljárással (mert a tárgyi világról szóló bármely kijelentés végső fokon tapasztalati igazolásra szorul, a pusztá logika önmagában nem döntheti el róla, hogy igaz-e vagy sem). Tehát sem az empirista, sem a racionalista módszer nem alkalmas a világegészt átfogó egyetemes összefüggések megragadására – holott a legegyszerűbb tárgyi érvényű ismeret is ezeken az összefüggéseken nyugszik, és *ha a végső alapokról nincs hiteles ismeretünk, akkor semmiről sincsen*. Így mindkét módszer hitelét veszti, megalapozatlannak bizonyul, és belegabalyodik a „rossz végtelenbe”. De ha az elméletnek nincs más módszere, mint ez a kettő – a deduktív és a tapasztalati –, akkor joggal vetődik fel a kérdés: képes-e egyáltalán a pusztá elmélet, az „önjáró” (akár racionalista, akár empirista) logika bármit is hitelesen igazolni vagy cáfolni, és eredményeivel megalapozni önmagát?

Kant tisztán látta, hogy *a világegészre vonatkozó egyetemes összefüggések hiteles ismerete nélkül semmit sem tudhatunk a tárgyi világról*, ő maga azonban lehetetlennek tartotta az ilyen ismeretet, s hogy mentse a menthetőt, a szubjektív jelenségvilágra korlátozta a megismerést. Ez az álláspont azonban maga sem más, mint „késleltetett” agnoszticizmus (a tárgyi világ megismerhetőségének tagadása). Néhány évtizeddel később egy másik gondolkodó, Engels Frigyes, szintén a világegész megismerésétől tette függővé ismereteink tárgyi érvényességének szavatolását, de Kanttal ellentétben nem agnosztikus következtetéseket szűrt le ebből, hanem azt a tanulságot, hogy új utakon kell keresni a hiteles tudás ismérveit.

Csak a végtelent ismerhetjük meg

Engels fogalmazta meg azt a kulcsfontosságú ismeretelméleti paradoxont, hogy jóllehet csak véges tárgyak esnek megismerésünk körébe, alapjában véve mégis csak a végtelent ismerhetjük meg. „Valójában minden igazi, kimerítő megismerés abban rejlik, hogy az egyedit gondolatban a különösségbe és ebből az általánosságba emeljük, hogy a végtelent felleljük és megállapítjuk a végesben, az örökkévalót a múlandóban. Az általánosság formája ugyanis a magában való lezárttság formája, s ezzel a végtelenségé – a sok végesnek végtelenné való összefogása. Tudjuk, hogy a klór és a hidrogén bizonyos nyomási és hőmérsékleti határokon belül és fény hatására robbanással klórhidrogéngázzá vegyül; mihelyt ezt tudjuk, azt is tudjuk, hogy ez *mindig és mindenütt* megtörténik, ahol az említett feltételek megvannak, és közömbös, hogy egyszer vagy milliószer történik-e meg és hány égitesten. Az általánosság formája a természetben a *törvény*.” [54]

Hogyan ismerheti meg a véges emberi elme a dolgok törvényeit, azokat az általános és lényegi összefüggéseket, amelyek az esetek korlátlan, gyakorlatilag végtelen sokaságát ölelik fel? Ha ezek az összefüggések kívül esnének az egyedi dolgokon, ha idegen elemként viszonyulnának az érzékelhető valósághoz, ahogy a kanti „magánvaló” (vagy régebben a plafóni idea), akkor a törvény valóban megismerhetetlen volna számunkra. De más a helyzet, ha a lényeg nem valami külső, hanem *magának a dolognak* a minősége vagy működési elve, szerves sajátossága, jellegzetes tulajdonságainak és viszonyainak együttese. Ilyen értelemben mondjuk, hogy a törvény általánossága „benne van” és megjelenik az egyediben, a végtelen a végesben, a lényeg abban, *aminek* a lényege. Ez az *objektív* feltétele mindenfajta megismerésnek. Ahol a lényegét különválasztják az egyeditől mint „magánvalót”, ott a megismerés szükségképpen a szubjektív jelenségvilágra korlátozódik.

Világos persze, hogy a véges emberi elme a végtelent *mennyiségileg* sohasem pásztázhatja át, nem ölelheti magába; a megismert összefüggések *véges halmazáról* kell következtetnie a *végtelenre*, a jelenről a sohasem tapasztalható jövőre. Megfigyelem például, hogy *b* jelenség mindig *a* után következik; de hogy időbeli sorrendjük *szükségszerű-e*, és *a* oka-e *b*-nek vagy sem, azt a megfigyelés, akárhányszor ismétlődjék is, nem tudja sem bizonyítani, sem cáfolni. Engels szerint a bizonyításnak *végső fokon* egyetlen hitelt érdemlő módja van: a *gyakorlati próba*. „A szükségszerűség bizonyítéka az emberi tevékenységben, a kísérletben, a munkában rejlik.” [55]

Induljunk el ezen a nyomvonalon.

1895-ben Bunsen üvegprizmával felbontotta egy konyhasóoldatba mártott égő rongy fényét, és meg akarta tudni, hogy a színekben látható sárga vonal a konyhasó két eleme közül a nátriumhoz vagy a klórhoz tartozik-e. Ezért megismételte a kísérletet más anyagokkal, hol nátrium nélkül, hol klór nélkül; majd azt tapasztalva, hogy a vonal csak a nátrium jelenlétében tűnik fel, az „itt és most” észlelt *egyedi* esetből levonta azt az *általános* következtetést, hogy a sárga vonal a nátriumtól származik.

Megcáfolja-e Bunsen kísérlete Hume-ot? *önmagában nem*, sem az övé, sem senkié. Igaz, hogy a kísérletező fizikus, célszerűen irányított anyagi folyamatokkal, maga idézte elő a bizonyítékul szolgáló eseménysort – de az, hogy a felidézett események közül az első (a nátrium fénykibocsátása) valóban oka-e a másodiknak (a sárga vonal megjelenésének a színekben), *logikailag* a kísérlet tetszőleges számú megismétlése után is éppoly bizonyítatlan lesz, ahogy az eddigi napkeltékből sem következtethetünk *logikai szükségszerűséggel* a holnapira. Hiába egyezik meg a milliomodik kísérlet eredménye az elsőével, a tapasztalati adatok induktív általánosítása csak akkor haladhatja meg a pusztá valószínűséget, ha egyáltalán *létezik és bizonyítható a dolgok*

oksági kapcsolata; ha egyáltalán léteznek tudatunktól (képzeteinktől, fogalmainktól, elképzeléseinktől) független, objektív dolgok, és meg is ismerhetjük őket „magánvalóságukban”, olyanoknak, amilyenek. Maga Bunsen hozzá sem foghatott volna kísérletéhez, ha nem úgy kezeli a vizsgált objektumokat, mint anyagi létezőket, amelyek a minőségük által meghatározott kölcsönhatásokba lépve, szükségszerűen megnyilvánítják tulajdonságaikat, és a kölcsönhatások megfelelő szabályozása esetén felfedik jelenségformáik mélyén a lényegét, egyediségük burkában az általános tartalmat, a törvényt. Másféle gyakorlati alapállásból minden tudományos kísérlet értelmetlen. Bunsennek tehát, ahhoz, hogy törvényjellegű kijelentést tehessen a nátrium színképéről, ösztönösen alkalmaznia kellett az anyag objektív és a megismerés szubjektív logikájának dialektikus törvényeit és kategóriáit – a legáltalánosabb tárgyi és fogalmi összefüggéseket, amelyek jóval tudományos és elméleti feltárásuk előtt tudattalanul beleszövődtek a társadalmi gyakorlat történelmi rendszerébe. Újabb ismeretelméleti paradoxon: a gyakorlati próba, akárhányszor ismétlődjék is, mindig egyedi eseteket produkál, ezek pedig önmagukban nem bizonyíthatják, hogy sikerült-e megragadni a vizsgált tárgyi összefüggés lényegét – hacsak eleve el nem fogadjuk bizonyított igazságnak a legáltalánosabb kategóriák és viszonyok (például az anyagfogalom, vagy az oksági viszony) objektív érvényét, amelyet éppen a gyakorlatnak kell bizonyítania.

A paradoxon értelmezéséhez foglalkoznunk kell valamelyest a gyakorlat fogalmával és ismeretelméleti szerepével.

A gyakorlati tevékenység szerepe a „rossz végtelen” lezárásában

A régészeti és egy sor más tudomány adatai azt mutatják, hogy az emberek sokrétű gyakorlati tevékenysége az anyagi javakat mesterséges eszközökkel előállító munkán alapul. A munkát megelőzi a készen talált eszközök ösztönös, jobbra rendszertelen használata; ez fejlődik idővel a munkaeszközök rendszeres, céltudatos társadalmi előállításává és alkalmazásává. (Még Robinzon is társadalmi lény, az emberiség történelmi fejlődésének köszönheti agyát, egyenes tartását, jellegzetesen emberi fizikai és szellemi képességeit.) A társadalmi eszközhasználat révén az ember kiemelkedik az állatvilágból, céljainak megfelelővé formálja a természetet, szakadatlanul új meg új tárgyakat kapcsol szükségletei körébe. E tárgyak többnyire már nem a biológiai szükségletekhez való közvetlen viszonyukban vonják magukra a figyelmet (mint a macskáét az egér), hanem (növekvő mértékben) „magánvaló” tulajdonságaikkal, mint a mesterséges megformálásnak, az anyagi termelésnek az objektumai. Ahhoz, hogy a személyes vagy a termelő fogyasztás tárgyaivá legyenek, előbb a munka tárgyaivá kell válniuk – ami nagyjából annyit jelent, hogy az ember *elvonatkoztatja* a dolgok bizonyos tulajdonságait (például egy kő élességét), és *gyakorlati általánosítással* „átviszi” más tárgyra, amelyek eredetileg nem rendelkeztek ilyen tulajdonságokkal (például élesre pattint egy követ). Eljárása kezdetben alkalmasint próba-szerencse jellegű volt, de amikor ismételt sikeresnek bizonyult, a munkaműveletek rendje a társadalmi gyakorlatban szabályszerűvé rögződött, és az egyedi cselekvéstől *elvonatkoztatva*, a kőpattintás *általános*, nemzedékről nemzedékre átörökíthető módjává lett. Az elvonatkoztatás és általánosítás vélhetőleg gyakorlati tevékenység volt, mielőtt logikai műveletté lett volna.

Mondhatná valaki, hogy mindez csak feltevés. Rendben van. De azért mégiscsak tény, hogy az emberiség fennáll, létezik – elég régóta, úgy mondják –, és mesterséges munkaeszközökkel teremt elő azt, amire szüksége van. Egy elszigetelt cselekvés véletlenül is meghozhatja a kívánt eredményt, ám *a rendszeres és folyamatos társadalmi munka nem tevődhet össze véletlen ráhibázásokból*; még kevésbé mondhatjuk véletlennek *a természet feletti uralom szabályszerű történelmi növekedését, a termelőerők: gyorsuló fejlődését az őskőkortól napjainkig*. Végbemehetett volna-e az emberi faj történelmi fejlődése, ha a természetnek – a munka tárgyának és a munkaeszközök anyagának – nincsenek törvényszerű és megismerhető összefüggései? Lehetséges lett volna-e ez a fejlődés, ha nincs oksági viszony, ha a tudatos tevékenység pusztán a megszokáshoz igazodik, nem pedig a „magánvaló” dolgok és folyamatok *objektív lényegéhez*? Az anyag önmozgásának legáltalánosabb összefüggéseit tükröző *dialektikus törvények és kategóriák*, amelyek nélkülözhetetlenek az egyedi cselekvések tapasztalatainak értelmezéséhez, de az elszigetelt egyedi cselekvésektől hiába várnának igazolást, *a társadalmi gyakorlat történelmi összefolyamatában olyan ösztönös bizonyosságra tesznek szert, hogy tagadásuk (tehát a dolgok és lényeges, törvényszerű viszonyaik objektivitásának és megismerhetőségének tagadása) végeredményben egyértelmű az emberiség létének tagadásával*.

A társadalmi gyakorlat történelmi jellegéből következik, hogy a dialektikus kategóriák, vagy elméletileg nem tisztázott, de a gyakorlatban rendszeresen felhasznált előzményeik *egyszerre apriorisztikusak és tapasztalati eredetűek*. Mihelyt az anyagformálás tanulságainak, az ösztönös próbálkozások sikereinek és kudarcainak hatására bevéődtek a gyakorlati tudatba, ők maguk válnak az egyedi cselekvések célszerű irányításának és az egyedi tapasztalatok általánosításának *előfeltételeivé*, amelyeket *minden nemzedék készen kap az előzőktől*. Ez az aprioritás egészen más, mint a Kantféle. Kant megtanulta Hume-tól, hogy az egyedi tapasztalatokból nem lehet pusztán logikával általános összefüggéseket levezetni; az utóbbiaknak a megismerését azonban nem a társadalom gyakorlati tevékenységére, kiváltképpen *nem az anyagi termelésre* vezette vissza, hanem olyan velünk született – tehát történelmietlen és szubjektív – logikai formák működésére, amelyek szerinte maguk rendezik általános, törvényszerű kapcsolatokba az egyedi tapasztalatok anyagát. A kanti apriorizmus *a társadalmi gyakorlat és a történetiség misztifikált pótléka*. A dialektikus kategóriák ellenben, vagy tudomány előtti ösztönös alakjaik éppen azért előzik meg a tapasztalatot, mert benne gyökereznek: nem az elszigetelt és elvonatkoztatott egyedi tapasztalatban, amely szubjektivisták konklúzióival lezárta az empirizmus és Kant horizontját, hanem a társadalmi termelés, a szakadatlan gyakorlati próba történelmi összefolyamatának tapasztalatában. Igazságuk kritériuma, az *összfolyamat*, történelmileg már igazolta őket – ezért apriorisztikusak; de csak viszonylag azok, mert forrásuk, az összefolyamat, nem az egyedi cselekvéseken és tapasztalatokon *kívül* létezik, hanem *bennük és általuk*. Így oldódik meg az a paradoxon, hogy a gyakorlati tapasztalatok általánosításának a dialektikus kategóriákra kell támaszkodnia, a dialektikus kategóriáknak a gyakorlati tapasztalatokra: az első esetben ugyanis térben is időben korlátozott, *részleges* tapasztalatokról van szó, a másodikban az *összfolyamat* tanulságairól. Az utóbbiak alapozzák meg a dialektikus kategóriák (például az okság, a szükségszerűség, a törvény) objektív érvényességét, ez pedig azt a lehetőséget, hogy „a kísérlet és az ipar” önmagukban semmilyen általánosságot és szükségszerűséget nem bizonyító egyedi tapasztalatai következtetni engedjenek a tárgyi szükségszerűségre, és a társadalmi termelés fejlődő rendszerének alkotóelemeiként beleszövődjenek az igazság bizonyításának *történelmi folyamatába*. Maga az összefolyamat – *a társadalmi tevékenység történelmi fejlődésének egységes láncolata* – *küszöböli ki a „rossz végtelent” az ismeretelméletből*.

Hogy ez pontosan mit jelent, azt Engels egy egyszerű példával szemlélteti: a hőenergia átalakulását mechanikai energiává százezer gőzgép sem bizonyítja jobban, mint egy. ^[56] Miért lehet azonos értékű egyetlen eset százezerrel? Mert ugyanaz a törvény nyilvánul meg benne, mint százezer vagy tetszőleges számú másikban. Az egyedi eset *tartalmazza a végtelent*, és ilyen értelemben *a kevesebb mindig egyenértékű a többel, a kisebb a nagyobbal, a rész az egészsel.* ^[57] Ennek az ekvivalenciának köszönhető, hogy ha sikerül fogalmilag megragadni *a végesben a végtelent* – a törvényt, a konkrét-általánost, jelenség és lényeg egységét –, akkor a megszerzett ismeret *apriorisztikussá* lesz minden újabb tapasztalathoz képest. Nem lehetne azzá, ha nem volna tapasztalati eredetű, hiszen csak a valóság tükörképeként vállalhatja a cselekvés eredményes irányítását; és nem lehetne tapasztalati eredetű, ha nem hitelesítené a gyakorlati próba, amely *feljogosítja a tudatot, hogy a tapasztalatok véges halmazáról az esetek végtelen halmazára következtessen.*

A gyakorlat lényegesen különbözik a tudat logikai mozgásaitól. Formailag ugyan az általánost vonatkoztatja az egyedi esetre, tartalma azonban *anyagi kölcsönhatás*, amely a szembeszökő párhuzam ellenére sem azonosítható a deduktív *fogalmi* besorolással. Ugyanilyen jogosulatlan volna a gyakorlatot induktívnek nevezni azon az alapon, hogy mindig egyedi tapasztalatokat közvetít, és ezekből kell a tudatnak az általánosra következtetnie. Az általános összefüggésekről készített fogalmi képmás, ha a gyakorlat hitelesíti, nem pusztán valószínűség többé, mint általában az induktív következtetés zárótétele. Engels példáját variálva, azt mondhatjuk, hogy a mechanikai és a hőenergia összefüggéseinek törvényszerűségét az indukció szempontjából százezer gőzgép sem bizonyítja jobban, mint egy, a gyakorlat szempontjából pedig egyetlen gőzgép sem bizonyítja kevésbé, mint százezer: a törvény végtelensége *nem mennyiségi kérdés*, és ha mégis így kezelik, *rossz végtelenné* lesz. A gyakorlat, azon felül, hogy különbözik a logikától, *meg is haladja a formális logikát*, és az anyagi folyamatok konkrétságát a felismert szükségszerűséggel párosítva, áthidalja az egyes és az általános, az érzékelés és a fogalmi gondolkodás, a véges és a végtelen minőségi különbségét és ellentétét, amellyel a formális logika a maga matematikai jellegű eljárásaival nem tud megbirkózni (nem is feladata).

A valóság kimeríthetetlen gazdagsága természetesen sohasem fogható át minden részletében, sem „szélességét”, sem mélységét illetően; nem szólva arról, hogy a dolgok örökösen változnak, tehát a megszerzett ismeretek is állandó felülvizsgálatra és megújításra szorulnak. Folyamatos előrehaladása során a gyakorlati tevékenység részint megerősíti, részint korrigálja önmagát, illetve az irányítását végző tudat tartalmait. A rendszeres ellenőrzés és korrekció szükségessége azonban semmiképpen sem ad alapot olyan következtetésre, hogy a megismerés tárgyi érvényessége bizonyíthatatlan, vagy éppen képtelenség. Az ismeretek viszonylagos érvényessége és abszolút érvénytelensége nem ugyanaz. Tárgyi érvényű ismeretek nélkül, még ha viszonylagosak is, az emberi faj létezése lehetetlen volna; ahogy lehetetlen volna akkor is, ha a tudat állandó gyakorlati felülvizsgálata és korrekciója megszakadna.

A társadalmi gyakorlatnak a dolgok objektív logikáját *megalapozó és arra alapozott* történelmi eredményei rácáfolnak az agnoszticizmusra és mindenfajta szubjektív idealizmusra. Ezzel többnyire maguk az agnosztikusok is tisztában voltak. „Azt mondjátok: az én saját gyakorlatom cáfolja kételyeimet – írta Hume. – De ti félreértitek kérdéseim célzatát. Amennyiben a gyakorlati élet embere vagyok, egészen nyugodt vagyok e tekintetben; de mint filozófus, aki némileg kíváncsi, hogy ne mondjam, kételkedő, e következtetés alapját akarom ismerni.” ^[58] Hume nézetéből, amely korántsem egyedülálló a filozófia történetében, kitűnik, hogy a gyakorlat számbavétele esetén *elvileg lehetetlen* az általános, lényegi összefüggések objektivi-

tásának és megismerhetőségének *tagadása*, aminthogy az elmélet és a gyakorlat dualizmus esetén, logikai eljárásokra szorítkozva, *elvileg lehetetlen* ugyanennek a *bizonyítása*.

Hume *előfeltételezi*, hogy a filozófia és a gyakorlat két teljességgel különböző tevékenység; ebből azután szinte automatikusan következik a szkeptikus végkövetkeztetés. Ha ugyanis kiesik a gyakorlati közvetítés a tudat és a tárgy kapcsolatából, akkor a fogalmi gondolkodásnak nem marad más közvetítője a tárgyi világhoz, mint az érzékelés, az érzéki szemlélet (látás, hallás stb.), ez pedig semmilyen megbízható objektív támpontot nem nyújt a lényeges és a lényegtelen vonások megkülönböztetéséhez. Törvényszerűségek nem ragadhatók meg általa, még a valószínűségük sem növelhető; sőt, kétség támad afelől is, hogy vannak-e egyáltalán dolgok, van-e világ rajtam kívül. Amiről tudok, az nyilvánvalóan a *tudatomban* van, *bennem* van, akár káprázat, akár valóság (nem tudhatom, melyik); ami viszont nincs a tudatomban, arról mi az ördögöt mondhatnék? A tudat elveszti létjogosultságát, megmásíthatatlanul elzár attól, amit meg kellene ismernem. Elvlasztja a „szubjektumot” az „objektumtól”, ahelyett hogy összekapcsolná vele; a megismerni kívánt tárgy kihátrál a „rossz végtelenbe”, és hiába vennénk szemügyre újra meg újra, tízszer vagy tízmilliószor, a véges és a végtelen között – hangsúlyozzuk ismét – *nincs mennyiségi átmenet*. Gyakorlati közvetítés nélkül a „rossz végtelen” elkerülhetetlen: emiatt esik ketté és kerül szembe egymással az egyedi és az általános, a jelenség és a lényeg, az empirista és a racionalista módszer.

Csak a társadalmi-történelmi perspektívában értelmezett gyakorlati próba vethet véget a „rossz végtelennek”. De miért zárkózik el a filozófiák óriási többsége ennek az alapjában véve rendkívül egyszerű és nap nap után folyamatosan tapasztalható igazságnak a felismerésétől?

A gyakorlati próba természete és társadalmi korlátai

A kérdés megválaszolásához először is próbáljuk megvilágítani néhány egyszerű példával, hogy mit is jelent a valóságról alkotott elgondolásaink gyakorlati próbája. Tegyük fel, hogy ötös találatunk van a lottón: igazolni fogja ez a tény bölcs előrelátásunkat, hogy éppen a nyerő számokat választottuk? Nem: az öt szám kiválasztása (a cselekvés) nincs semmiféle *belső kapcsolatban* a sorsolás eredményével; ez tehát nem valamiféle tudatos, célszerű cselekvést hagy jóvá, egyszerűen annyit tanúsít, hogy elképesztő szerencsénk volt. – Egy másik példa: a mezőgazdász a hozam bizonyos növekedését vápa egy újfajta vetőmagtól. Ha a hozam valóban a tervezett arányban nő, az előzetes számítás igazolódik. De ha történetesen elveri a termést a jég, a kudarc sem nem igazol, sem nem cáfol semmit. A gyakorlati próba csak annyiban igazol, amennyiben *az eredmény magának a cselekvésnek az okozata* (esetünkben az újfajta mag alkalmazásáé); de semmit sem cáfol, ha rajta kívüli, véletlen okokból vall kudarcot.

A gyakorlati próba, amelynek előzményei már az élő természetben kifejlődnek, a sikeren vagy kudarcon méri a cselekvés célszerűségét, alkalmasságát egy adott szükséglet kielégítésére. Nélkülözhetetlen információforrás ez a változó környezettel folytatott kölcsönhatásban: a siker megerősítheti a cselekvés módját, a kudarc korrekcióra ösztönözhet. Így történik mind az állatvilágban, mind a társadalomban. De az ember esetében mégis *gyökeresen új jelenségről* van szó a természeti előzmények-

hez képest. Az állat ösztönös biológiai reakciókkal alkalmazkodik környezetéhez; az emberi viselkedés szabályozásában fokozatosan háttérbe szorulnak a biológiai meghatározók, és előtérbe lépnek a társadalmiak. Ezek szabják meg a gyakorlati próba mindenkor *hatókörét, történelmi lehetőségeit és határait*.

A társadalmi meghatározók döntő elemeit a termelés eszközei, szervezeti formái és gazdasági viszonyai (mindenekelőtt a *tulajdonviszonyok*) alkotják. A természetes gazdálkodás korában, amikor a termelésnek a mezőgazdaság az uralkodó ága, és a nagybirtokon is kisüzemi módszerekkel dolgoznak, a *munkaeszköz* a munkás fizikai adottságaihoz igazodik; hatásfoka alacsony, törpe méreteivel elszigeteli egymástól a termelőket, visszafogja a munka társadalmi jellegét. Mindez szűkre szabja a természet tudatos ellenőrzés alá vonható területeit. Túl sok emiatt a cselekvés eredményét befolyásoló, kiszámíthatatlan külső tényező, semhogy a gyakorlati próba lehetne az emberi cselekvések célszerűségének egyetemes mércéje.

Ami a termelés *gazdasági viszonyait* illeti; ha az emberek eljutnak a fejlődésnek arra a fokára, ahol a legszükségesebb létfenntartási javakon túl már fölösleget is tudnak termelni, az ősközösség testvéri együttműködését – a mondákban eszményítve emlegetett „aranykort” – felváltják az osztálymegosztottság évezredei. Az irányítás és végrehajtás *technikai kettőssége*, amelyet semmiféle kooperáció (közösén végzett munkatevékenység) nem nélkülözhet, átalakul a *gazdasági* alá- és fölérendeltség viszonyaivá: helyzeti előnyeikkel visszaélve, a közösség vezetői kiváltsággá rögzítik irányító szerepüket – amely azelőtt rendszerint az idősebbek nagyobb tapasztaltságán alapult –, saját tulajdonukba veszik a korábbi közös tulajdont, maguknak sajátítják ki a többletterméket. Létrejön az *osztálytársadalom*, ahol az „alsók” tartják el a rajtuk élősködő „felsőket”, nemcsak anyagi javakat termelve számukra, hanem szabadidőt is, mentesítve őket a közvetlen termeléstől. *Kettészakad ezzel a szellemi és a fizikai munka*; a tulajdonos osztályok előjogává lesz az egyik, az alárendelt osztályok kényszerű, jobbára megvetett vagy lenézett foglalatosságává a másik. Csak a korai Rousseau-k dicsőítették, hol őszinte, hol kimódolt sóvárgással, a szántóvetők és pásztorok életének természeti egyszerűségét.

Az ember és a természet viszonyában döntő fordulat kezdődik, amikor az önellátó gazdálkodást kiszorítja az árugazdaság, az azonos szinten ismétlődő egyszerű újratermelést a bővített újratermelés, a kézi szerszámokat a gépi nagyipar. Az új típusú munkaeszközök, a termelőerők sorába lépő tudományok, a technikai munkamegosztás sokrétű rendszerévé fejlődő társadalmi képességek feloldják a termelés függőségét az egyének testi adottságaitól. A géprendszer – ahogy Marx írta – objektív termelési szerkezettel rendelkezik, és a társadalmisított munkást állítja az elszigetelt munkás helyébe; „a munkafolyamat kooperatív jellege technikai szükségességgé lesz, amelyet magának a munkaeszköznek a természete diktál.” [59] A kooperációnak ezt az új formáját, a termelők és differenciált tevékenységeik egyetlen hatalmas technikai szervezetben való egyesítését Marx „általános társadalmi munkának” nevezi, megkülönböztetésül a természetes gazdálkodás korszakaiban végzett munkától, amely szintén társadalmi volt ugyan – kooperációs tevékenység meghatározott gazdasági viszonyok között –, de jobbára önellátó gazdasági egységekben folyt, és nem kapcsolta még a termelőket a kölcsönös függőség egyetemes láncolatába.

Az ipar előretörésével rohamosan tágulnak a természet tudatos ellenőrzésének *technikai* lehetőségei. Az anyag közvetlen megmunkálásából növekvő mértékben szűrődik ki a véletlenek szerepe; a géprendszerben tárgyiasult, halmozódó tudományos és technológiai ismeretek megszelídítik és „házasítják” a megfélemezett természeti erőket. A társadalmi antagonizmusok miatt azonban a munkafolyamat izmosodó gondolati tartalma kielezi a szellemi és a fizikai munka évezredes történelmi ellentétét.

A nagyüzemi, nemzeti és nemzetközi méretűvé terebélyesedő munkamegosztás – a munka „általános társadalmisága” – felaprózott résztevékenységekhez láncolja az egyéneket, személyes képességeik szétszabdálása árán hatványozza meg az emberi faj társadalmi képességeit, a termelők zoológiái egyoldalúságára építi a munkának a természetes helyi elzárkózás idején soha nem ismert tartalmi változatosságát. A munkás továbbra is a munkafolyamat közvetlen komponense, aki jártasságával és testi szerveinek működtetésével pótolja a technika fogyatékoságait; idomulnia kell tehát a felbontott munkafolyamathoz, a szerszám részfunkcióihoz, s a technikát kiegészítő, egyoldalú fizikai és pszichikai tulajdonságai eldologiasulva, a mechanikai rendszer alárendelt elemeiként vesznek részt a folyamatban. A termelőerők társadalmisulása ezen a fokon éppen a legfontosabb termelőerőt, az emberi munkaképességet fosztja meg társadalmi természetétől, veti vissza a természeti dolgok közé.

Mint *technikai eszköz*, a gép forradalmi tudományos és technológiai felismeréseket tárgyiasít természethódító anyagi erővé; de mint *tőketulajdon*, eszközül szolgál ahhoz, hogy anyagi gazdagságot sajtoljon ki a közvetlen termelők munkájából *a szellemi foglalatosságok és a társadalmi parancsnoki posztok monopolistái számára*. Bár a tőkésosztály jóval szorosabb kapcsolatban lehet a gazdasággal, mint a korábbi tulajdonos osztályok voltak, a közvetlen termelők felett gyakorolt uralmát maga is úgy éli át, mint *a szellemi tevékenység uralmát az anyagi termelésen, a tudatét az anyagon*. Lehetnek egyes ideológusai akár materialisták is a *természet* vonatkozásában, a *társadalmat* végső fokon mindig *tudati meghatározottságúnak* érzélik és ábrázolják. De éppen *a szellemi tevékenység monopóliuma és diktatúrája* hiúsítja meg a burzsoáziának (csakúgy, mint minden régebbi tulajdonos osztálynak) azt a törekvését, hogy a társadalmat tudatos ellenőrzés alá vegye. Amíg a közvetlen termelés – a társadalmi tevékenység *alapja* – döntően a tömegek *kényszertevékenysége*, az összetartozó munkák belső egysége pedig a megosztott tulajdon miatt csak piaci közvetítéssel érvényesülhet, addig *a tudatos társadalomirányítás legfeljebb rövid távon és korlátozottan valósítható meg, távlatilag semmiképpen*: a sűrűsödő megrázkódások és katasztrófák elkerülhetetlenek.

A természetes gazdálkodás törpeszerszámái összemérhetetlenek voltak a természet hatalmas erőivel és folyamataival; ma már, a tőke által végrehajtott technikai és tudományos forradalmak eredményeképpen, az emberi tevékenység mindinkább szolgálatába fogja ezeket az erőket és folyamatokat, általuk pedig maga válik a külső természettel összemérhető, vele *technikailag* megküzdeni képes, társadalmisított természeti erővé. *Ebből a szempontból* nincs többé elvi akadálya annak, hogy az ember, a hitelesen megismert természeti törvényekhez igazodva, tudatos céljaihoz igazítsa táguló természeti környezetét. Eredményei azonban *önmagukra mérnek csapást*. Amilyen mértékben elhárulnak a *technikai* akadályok a természet tudatos ellenőrzése előtt, úgy zsugorodik a *társadalmi viszonyok* tudatos ellenőrzésének lehetősége; minél szélesebb és sokrétűbb az összetevékenységet egységbe forrasztó *technikai munkamegosztás*, annál pusztítóbb a piaci szereplők *társadalmi-gazdasági megosztottsága*, amely az egységet rendezhetetlen káosszá zilálja. Visszajára fordulnak emiatt a természet meghódításában elért győzelmek is. A természet bosszút áll kapzsi leigázóin, akik képtelenek a célszerű együttműködésre: visszazúdítja rájuk mohóságuk kiöklendett szennyét, belefojtja őket saját ürülékükbe. Így fest végső fokon a tőke által vezérelt technikai és tudományos forradalmak *ösztönös, szándéktalan gyakorlati próbája és szükségszerű végösszege*.

A gyakorlati próba *nem automatikusan tölti be korrekciós funkcióját az alkalmazkodás folyamatában*. Hogy betölti-e vagy sem, az magától a cselekvő lénytől függ, a természetben és a társadalomban egyaránt. A fecske, ha költözés idején falnak ütközik, és nem talál utat kifelé, addig ismétli szabadulási kísérleteit, amíg szét nem

zúzódik; a fényre tájékozódó rovar elpusztulhat, ha útját állja az ablaküveg. Reflexeiken nem tudnak változtatni. A társadalmi beidegződések szintjén valami efféle esik meg a burzsoáziával is, amely gazdálkodási módjával szükségszerűen válságokat és háborúkat idéz elő, mégsem képes rá, a legszörnyűbb katasztrófák esetén sem, hogy felszámolja az okokat: az értéktöbblet-kisajátítást, a piaci zűrzavart, a tőkeviszonyt; nem számolhatja fel saját társadalmi életfeltételeit, *önmagát*.

A tulajdonos osztályok szemében a számukra legkedvezőbb tulajdonforma hol felsőbb hatalmak rendelkezésként jelenik meg, hol ugyanolyan természeti létfeltételként, mint az anyagcsere és a lélegzés; az élet megkérdőjelezhetetlen axiómája, amely behatárolja társadalomképüket és egész világszemléletüket, megszűnése társadalmi értelemben a halállal egyenlő. Ez az oka annak, hogy akárhányszor ismétlődjenek is a tőkés tulajdonforma által előidézett társadalmi válságok és katasztrófák, az osztály nem a maga közveszélyes tulajdonának megszüntetésével válaszol rájuk, ellenkezőleg: igyekszik megerősíteni és a történelmi adottságokhoz jobban hozzáigazítani az életéhez nélkülözhetetlen tulajdonviszonyokat, illetve működésük szervezeti-politikai kereteit. Még ha ez a válságkezelés történetesen többé-kevésbé mélyreható is, semmiképpen sem csorbíthatja az alapviszonyt, a tőke és a munka viszonyát (amely napjainkban a transznacionális tőkeviszony formáját ölti): ahhoz képest mindig csak a *tünetekre* hathat, *nem lépheti át az uralkodó tulajdonviszonyok által szigorúan megszabott cselekvési határokat*. A történelmi fejlemények az osztály *egész tevékenységét* gyakorlati próbának vetik alá, de a kudarcok csak a jelzett határokon *belül* serkentetik a tevékenység *tudatos korrekcióját*. Mivel a korrekciók legfeljebb részleges és átmeneti eredményeket hozhatnak, a gyökerekben megoldatlanul maradt ellentmondások előbb-utóbb *ismét a felszínre robbannak, sűrűsödő és mélyülő válságokat okoznak, végzetesen aláássák az anakronizmusba hanyatló uralmi rendszert*.

Amíg a társadalmi összefolyamat lényegileg ösztönösen megy a maga útján, *lehetetlen* a gyakorlat ismeretelméleti funkciójának tisztázása. *Tudatos* gyakorlati próba csak ott jöhet szóba, ahol *tudatos cselekvést* kell ellenőrizni; a cselekvés tudatossága pedig osztálytársadalmakban meglehetősen szűk területen mozog. Amikor Hume azt mondja, hogy „gyakorlati emberként” ő teljesen nyugodt, de filozófusként „némileg kételkedő”, saját filozófiája alapján nem nehéz értelmezni, miféle gyakorlatra gondol. Agnoszticizmusa, amely minden tudást a „rossz végtelenbe” süllyeszt, arra a korábbiakban már többször tárgyalt előfeltevésre épül, hogy ismereteink tapasztalati eredetűek, a tapasztalat pedig, akárhányszor ismétlődjék is, semmilyen törvényszerűséget nem bizonyít. A tapasztalatnak az a formája azonban, amelyre ez a leírás ráillik, nem az emberiség *történelmileg fejlődő* és a sok évezredes gyakorlat során állandóan korrigált *társadalmi* tapasztalata, hanem *a magánember egyéni tapasztalata*; így a Hume-féle „gyakorlati ember” sem lehet más, mint ugyanez a *magánegyén*, aki tapasztalatait saját magánygyakorlatában hasznosítja.

Mindennapos cselekvéseiben a magánegyénnek nincs is szüksége többre: elég, ha ahhoz tartja magát, amit személyes gyakorlata megerősít és szokássá rögzít. A tudatosság a megszokotthoz való tudatos igazodásra szűkül (úgyszólván természeti szintre süllyed). Csakhogy a filozófia nem érheti be ennyivel: a világ *egészéről* kell nyilatkoznia, *világnézetet* kell felvázolnia. ^[60] így tesz – vállalva az önellentmondást – az agnosztikus is, aki *minden* ismeret hitelességét, az *egész világ* megismerhetőségét vonja kétségbe (*elméletileg* persze, mert „gyakorlati emberként” nem lát okot az aggályoskodásra); elméletét tehát *a világegészről alkotott elgondolásaira alapozza*. Az ilyen elgondolások azonban a magánegyének számára *elvileg ellenőrizhetetlenek*, messze túlcsapnak azon a határon, ameddig *tudatos* gyakorlatuk eljuthat. Ezzel az *elmélet* számára *minden* tudás pusztá *jelenséggé*, bizonytalan *vélekedéssé* foszlik, a

mögötte rejlő „igazi” valóság pedig – ha van – megismerhetetlen. (Hume, az elméleti ember, arra gyanakszik például, hogy a kenyér a benne működő „titkos erők” jóvoltából táplál minket. Empirizmus és misztika jegyesek.) Itt a vége, fuss el véle: az agnosztikus, miután az ismeretek gyakorlati ellenőrzését a magánember magángyakorlatára bízta, bizonyítottanak véli, hogy a külvilág léte bizonyíthatatlan, és általános érvényű kijelentést tesz erről a bizonyíthatatlanról, noha előzőleg általános érvénnyel megvonta a legitimitást az általános érvényű kijelentésektől.

Vallási és evilági túlvilág

Ha a társadalom nem tagjainak önkéntes együttműködésén alapul, hanem osztályok, elkülönült csoportok és egyének konfliktusoktól szabdalt együttese, akkor saját viszonyai egyre homályosabbak lesznek számára, és az ideológiák tükrében olyan tényezőknek rendelődnek alá, mint az átláthatatlan külső szükségszerűség, vagy az éppoly átláthatatlan véletlenek. A filozófia nyelvén szólva, ezek a tényezők „transzcendensek”, „túl vannak” az emberi tevékenység és megismerés *elvi lehetőségein*; és akár Istennek, sorsnak vagy végzetnek, akár „természetnek” nevezik őket, túlvilági felsőbb hatalomnak látszanak, amelyek uralkodnak a társadalmi folyamatokon. Így fejezi ki az ideológia, hogy az emberek – részint munkaeszközeik fejlettségi foka, főként pedig a tulajdonosi elkülönültség és ellenséges viszony miatt – még saját személyes tevékenységüket is csak rendkívül korlátozottan képesek irányítani, mert az összetevékenység, az *egész* társadalomnak a résztvevőket egyesítő *történelmi összmozgása*, „transzcendens” felsőbb hatalomként lép szembe velük.

Fontos következmények adódnak ebből a gyakorlatnak mint a megismerés próbájának hatókörét illetően. Az egyes emberek vagy csoportok, valahányszor tudatosan cselekszenek, lemérhetik az eredményen, hogy helyesen tűzték-e ki céljaikat, és megfelelő módszereket választottak-e a célok megvalósításához; de ha a társadalmi folyamatok irányítását ismeretlen, „transzcendens” erőknek tulajdonítják, akkor a gyakorlati próba csupán erre az *egyetlen esetre* lesz érvényes, és hiába hoz azonos eredményt akár milliószor is, sohasem lehetünk biztosak benne, hogy millió-egyedszer nem fogják-e megghiúsítani a várt eredményt a feltételezett ismeretlen, társadalmon kívüli tényezők. Az ellenőrizetlen folyamatok előbb-utóbb *a kitűzött célokkal ellentétes eredményeket* hoznak, sorra hiteltelentíve olyan cselekvésmódokat, amelyek korábban sikeresek voltak; a jövő teljességgel bizonytalan, a valódi törvényszerűségeket, az egyetemes lényegi összefüggéseket elrejtik ideológiai pótlékaik.

Mint kocsmai duhajban az álruhás királyfit, nehéz felismerni ebben a kiszámíthatatlan, kaotikusnak mutatózó történelemben a valóságról alkotott képzeink és fogalmaink hitelességének legfőbb bíróját. Ha viszont nem veszünk tudomást a történelem bizonyító erejéről, akkor *az oksági kapcsolat, a törvényszerűség és minden más általános összefüggés igazolhatatlanná válik, belezuhan a „rossz végtelenbe”, és semmiféle belső, lényegi kapcsolat nem lesz többé hitelesíthető.* Az emberek ugyan *megszokják* rendszeresen ismétlődő tapasztalati információikat, hozzájuk igazodnak mindennapos ténykedéseikben, de *tudatos gyakorlatuk hatósugara édeskevés a lényeges tartalmak bizonyítható megismeréséhez.* Hume ebben nem tévedett.

Hiába van tehát az elmélet és a gyakorlat egymásra utalva, történelmi hitelesítés

híján egyikük sem támaszkodhat a másikra. Emiatt szaggatja szét és szigeteli el egymástól az ideológiába benyomuló „rossz végtelen” a szervesen összetartozó, egymást kölcsönösen feltételező ellentéteket: az egyedit az általánostól, a jelenséget a lényegtől, a véletlent a szükségszerűtől. De megismerhetünk-e bármit is, amíg a „fecsegő felszín” elbújtatja előlünk a dolgok hallgatag lényegét, szerkezeti és működési törvényeit? Akármennyit haladunk is előre a valóság *részleteinek* megismerésében, az egész – ahogy Fichténél láttuk – mindannyiszor hátrahúzódik, beveszi magát a „transzcendenciába”, a „rossz végtelen” áthatolhatatlan sűrűjébe, és bizonyára csúfondárosan mulat a tudat hiábavaló erőfeszítésein, újra meg újra felvillanó és ellobbanó reményein.

A „transzcendencia” fogalma történelmileg változó tartalmakat hordoz. Alapjelentése a *vallás* természetfölötti túlvilágát jelöli, ahol varázshatalmú szellemi lények döntenek önkényesen, jó vagy gonosz indulattal, a világ és az emberek sorsáról. A fogalomnak ez a vallási formája, amely elsősorban a természetes gazdálkodás ideológiáit jellemzi, mind a mai napig eleven; de az árugazdaság kibontakozásával megjelennek mellette az új, *evilági* formák, az „*immanens transzcendencia*” filozófiai változatai.

Az „immanens transzcendencia” első kifejezett alakzatait Bruno és Spinoza alkották meg merész panteizmusukkal a barokkba hajló későreneszansz korában, illetve az újkori gondolkodás reggelén, barátságosan letessékelve az istenséget a természetén túli magasságokból a természetbe. „Transzcendens” maradt az istenség ebben az új formában is, mint természetisten: sorsszerű, kifürkészhetetlen – de a történelmi fejlődést továbbra is éberrel figyelte, és lépést tartott vele. A nápolyi filozófus istene még antropomorf (emberi módon cselekvő) belső kormányosként vezérelte az eseményeket; a Spinozai természetisten már nem viselt emberarcot, és minden tudatos célkitűzés vagy akarati döntés nélkül, a természetnek tulajdonított változhatatlan mechanikus rendben működött. Bruno mitikus vallási tulajdonságokkal ruházta fel a természetet, Spinoza mechanikus tulajdonságokkal a természettörvény ideológiai jelképül szolgáló istenséget. A különbség félreérthetetlenül a szellem világiasodását jelzi.

Ahogy a társadalmakat átformálták a polgári viszonyok, a világi jelleg felerősödött. A felvilágosodás eszmekörében a valóság többé-kevésbé a természettel azonosult, a természet pedig a túlvilági hatalmak beavatkozásától lényegileg mentes, *öntörvényű* folyamattá lett, amely tárgyként kínálkozik az emberi elsajátítás, a gyakorlati és megismerő tevékenység számára. Hamar kitűnt azonban, hogy a „transzcendencia” a felvilágosodással sem küszöbölődött ki, csupán vallási formáját cserélte korszerűbbre. Fő formája immár az empirizmust szkepszissé tépázó „rossz végtelen”; közvetett formája pedig ennek fonákja, a racionalista apriorizmus, amely igencsak elhamarkodottan tett ígéretet a „rossz végtelen” lezárására. Egyik forma sem alkalmas rá, hogy a tárgyi világ elsajátításának megbízható elméletévé legyen.

A világiasodás folyamatának ismeretelméleti vetületeit talán úgy összegezhetnénk a legszemléletesebben, ha emlékeztetünk egy régi vitára, amely a görög ókor hagyományaihoz kapcsolódva, a középkori filozófiában zajlott hosszasan az „univerzáléről”, az általános fogalmakról. Világítsuk meg egy egyszerű példával, hogy mi is volt ennek a vitának a tárgya. Itt áll előttem az asztal, amin éppen írok: fából készült, kemény, téglalap alakú, négy lába van; látom a szememmel, tapintom az ujjaimmal. De léteznek más asztalok is: az egyik kerek, a másik ovális; az egyik magas, a másik alacsony; és a végtelenségig lehetne folytatni, egyenként jellemezve az asztalok végtelen számosságú halmazának elemeit, a valóságos és a lehetséges asztalokat, a jelenleg létezőket, a múltbelieket és a jövőben elkészülőket. Ha ötszáz év

múlva feltámadnék, és világ is lesz még asztalokkal, én akkor is megismerném, meg is tudnám nevezni bármelyiket: „ez asztal” – pedig soha nem láttam egyiket sem. Megismerném, mert egykori gyakorlati tapasztalataimból ismerem *fogalomként elgondolható lényegét, egyetlen szóba sűrithető általános jellemzőit*, amelyek minden asztalra, az asztalok *végtelen sokaságára* érvényesek: ha pedig ismerem ezt a lényegét, akkor – ebben a vonatkozásban és ebben a mértékben – magát a dolgot ismerem, forduljon elő akárhányszor, akár végtelenszer is. Csak azt ismerhetem, aminek a lényegét ismerem; azaz *vagy a végtelent, vagy semmit*.

Innen adódik a probléma. A lényeg *nem érzéki természetű*: általánossága nem látható, nem hallható, nem jelenik meg az érzékek számára; érzékelni csak az *egyes* dolgokat tudom, a végtelent soha. ^[61] De akkor honnan tudok róla? Egyáltalán, honnan származik a soha nem érzékelhető lényeg, és hogyan viszonyul az érzékelhető egyedi dolgokhoz, *amelyeknek* a lényege? Platón úgy gondolta, hogy a lényeg *eszmei alakban*, mint *általános fogalom*, megelőzi az egyedi dolgokat (például a kutya *fogalma* a valódi, ugatóképes kutyát), az egyedi dolgok pedig csupán elhalványult másai saját fogalmuknak. Kettébomlik tehát a valóság az egyedi dolgok árnyékvilágára és egy fénylő eszmei túlvilágra, ahonnan a fogalmak a vallási transzcendencia isteni lényekének fenségével tekintenek le mulékony földi másolataikra. (Ez a kettősség cseng vissza a felvilágosodás idején a kanti ismeretelméletben, de már az *immanens transzcendencia új változataként*, amelyben az emberi tudat és a „magánvaló” túlvilág meghasonlottságát kiegészíti és megkettőzi a tudat *belső meghasonlottsága*: a szubjektív jelenségnek ábrázolt *egyedi* dolgok és szubjektív logikai kategóriáknak feltüntetett *általános összefüggéseik* tudaton *belüli* dualizmusa.)

A középkori univerzálé-vitában, amelyre fentebb hivatkoztunk, három álláspont ütközött. Az első a platón: az általános, lényegi összefüggések *megelőzik* a dolgokat; a második az arisztotelészi: a lényeg *benne van* azokban a dolgokban, *amelyeknek* a lényege. (Jól látható a fejlődés a „transzcendencia” vallási változatától az „immanencia” felé.) Végül a harmadik álláspont – a *nominalizmus* – szerint az általános nem *megelőzi* a dolgokat, nem is *bennük* van, hanem *utánuk* következik: puszta *név*, amellyel az ember jelöli meg *utólag* a létező dolgok közül az egymáshoz hasonlókat, hogy kényelmesebben tudjon kommunikálni és logikai műveleteket végezni. Ez a három álláspont húzódott végig különböző formákban a filozófia történetén az érzékelhető egyedi dolgok és nem-érezkelhető általános-lényegi összefüggéseik viszonyát illetően, körülbelül a felvilágosodásig bezárólag; megfigyelhető, hogy az „általános” és „lényegi” mindhárom felfogásban mint *fogalom*, mint *szellemi tényező* szerepel, amely az érzéki-egyedi dolgokhoz képest „transzcendens”, külső, idegen, habár „transzcendenciája” a történelem során túlvilágiból evilágivá, immanenssé alakul.

A nominalizmus és a Hume-féle „megszokás” jelentésükben egyenértékűek: az egyik az elmélet, a másik a cselekvés vonatkozásában fejezi ki azt a vélekedést, hogy általános, lényegi és szükségszerű összefüggések a valóságban nincsenek, vagy legalábbis bizonyíthatatlanok, és nem többek az emberi elme kényelmi eszközeinél. Vannak asztalok, de „az” asztal nem létezik; vannak egymás utáni jelenségek, de hogy létezik-e közöttük oksági viszony, arról nem lehet megalapozott ismeretünk. A nominalizmussal szétesik minden általánosság és belső kapcsolat, emiatt pedig elmállanak az egyedi dolgok is: nincs többé gerincük, vázuk, kötőanyaguk, maréknyi por sem marad utánuk. A nominalizmus a szkepszis változata, a reneszánsz és a felvilágosodás nagy nekilendüléseinek kudarcos végszava; rontás, amelytől a középkorból bátran kiemelkedő polgári szubjektivitás belesivárul a burzsoá szubjektivizmusba.

A feudális állapotok elleni harcában a burzsoázia módszeresen visszaszorítja a vallási ideológiákat, felvirágoztatja a tudományt. A folyamat azonban ellentmondásos. Egyrészt előretör az evilági látásmód; másrészt, a burzsoázia gazdasági és politikai megszilárdulása nyomán, felpörög az árugazdaság centrifugája, és a dolgok általános belső összefüggéseinek széthullása ismét összezavarja a tájékozódást. Így esik meg az a furcsaság, hogy a mennyei ködképektől a földi realitások felé tett szemléleti fordulat végül maga gáncsolja el a gondolkodás realista törekvéseit, a valóság megismerésének az újkor hajnalán fellobbanó vágya maga szabadítja magára a szkepszis jégverését. Mintha a kinyilatkoztató Isten lett volna a dolgok létezésének egyetlen biztosítéka: mióta az újkori szellem teológiaellenes lázadása elvitatta tőle ezt a funkciót, csúnya repedés támadt „szubjektum” és „objektum” között, amit a felvilágosodás filozófiai mesteremberei csak regisztrálni tudtak, de megreparálni nem.

A repedés a kanti dualizmusokban volt a legfeltűnőbb; eltüntetését fő feladatuknak tekintették Kant közvetlen utódai. A hegeli megoldás bizonyult a leggyümölcsözőbbnek. Alapja – ahogyan a 9. pontban már szó volt róla – egy leleményesen megszerkesztett istenség, amely tevékeny szubjektumként maga válik objektummá: természetté és emberi társadalommá, saját szellemi lényének elidegenült tárgyi alakzataivá; majd emberi alakban végigjárja a világtörténelmi fejlődést, megismeri – tehát ismét fogalmi-szellemi szintre emeli – önmaga tárgyi mását, és a megismerés aktusával visszaveszi ezt az elidegenült, de immár újra elsajátított tárgyat önmagába. A bonyolult gondolatépítmény kulcsfogalma az istenség mint „azonos szubjektum-objektum”: benne egyesül a két összetartozó ellentét, amelyet a felvilágosodás elszakított egymástól. Ebben a fogalmi keretben dolgozta ki Hegel *a dialektika mindmáig legteljesebb rendszerét*, amelyben *a történelmileg fejlődő objektív valóság egyetlen szerkezeti és mozgástörvényei azonosak a szintén történelmilegfejlődő megismerés szubjektív törvényeivel és módszerével*. Így vált lehetővé Hegel számára, hogy elméletileg megindokolja: az egyetlen összefüggések igenis objektívek és megismerhetők (amit Kant tagadott), a „rossz végtelen” lezárható, a szkepszisbe torkolló dualizmusok alaptalanok.

De csakugyan megoldódtak-e a felvilágosodás nyitott kérdései? Adhat-e rájuk kielégítő választ a „világszellem” néven színre léptetett istenség? Hegel úgy próbálta meghaladni a felvilágosodást, hogy hátrább húzódott tőle, vissza a teológia felé. Gondolatvilágában friss légáramok vegyültek feudális áporodottságokkal, természetes következményeként annak, hogy az elmaradott Németország gondolkodója nem forradalomtól, hanem a polgári és a nemesi osztály szövetségétől remélte a társadalmi haladást. Ez a kompromisszumos álláspont kétségkívül hozzásegítette őt, hogy átlássa: a polgári korszak elidegenültsége *átmeneti állapot, nem a történelem végső stációja*. Az idők azonban hamar megbizonyították, hogy a tudat és a tárgy kapcsolatának megbomlását nem hozhatja helyre sem a világszellem fantasztikuma, sem a „szubjektum” és az „objektum” szavak egymáshoz ragasztása.

Mindenki mindenki ellen

Isten segítségével Hegel még verbálisán sem egyesíthette volna a kettészakadt ellentéteket; mihelyt ezt a mitizált segítséget, a *deus ex machinát* kiiktatjuk a világból, visszatérnek kendőzetlenül a kanti dualizmusok. Bennük rajzolódik ki talán a legolvashatóbban, hogy mit is jelent igazából az, amit a szubjektum és az

objektum meghasonlottságaként ír le a filozófia: az emberek tudatos céljait és szándékait rendre felülírja és visszájára fordítja cselekvéseik tudattalan összegeződése, a társadalmi összefolyamat. Nem az emberek uralkodnak a tárgyi világon, hanem saját viszonyaik őrajtuk – mintha egy kifürkészhetetlen felsőbb hatalom muzsikájára kellene táncolniuk, annak ellenére, hogy az események menetébe közvetlenül beavatkozó istenséget háttérbe szorította már a kor felvilágosult szelleme. Ennek a fonák kiszolgáltatottságnak a döntő oka a *magántulajdon*: az a berendezkedés, amelyben ki-ki igyekszik felebarátai rovására maximálisan kielégíteni a maga szükségleteit, és meghódítani ehhez a legkedvezőbb hadállásokat.

Az egyetemes háború – mindenki harca mindenki ellen – a kapitalizmusban ölti a legkiélezettebb formát; *okai és végső következményei itt mutatkoznak meg a legvilágosabban, de itt bontakoznak ki megszüntetésének feltételei is*. Világméretűvé szélesül a technikai munkamegosztás, felgyorsulnak és sűrűsödnek a termelékenység forradalmi; az egyes munkást felváltja a társadalmi összmunás, a tudományosan ellenőrzött, technológiailag szabályozott természeti erők fokozatosan megszabadítják a termelést az ember szűkre szabott fizikai adottságainak korlátaitól. Amíg ezek a korlátok fennállnak, lehetetlen az osztálytársadalmak hierarchikus rendjét eltakarítani: ha történetesen megszerveződik is itt-ott az egyenlők egy-egy elszigetelt, zárványszerű közössége, többnyire előbb-utóbb eltapossa az ellenséges környezet, vagy felbomlasztja a javak szűkössége miatt újjáéledő vetélkedés. [62] Csak a kapitalizmus emeli *reális távlattá* azt a lehetőséget, hogy *az anyag megmunkálását – a közvetlen termelést – emberi munkaerő helyett kimeríthetetlen teljesítőképeségű természeti erők végezzék*. Ha ez *egyetemesen megvalósul*, a javak bősége egyszer s mindenkorra felszámolja a konkurenciaharc okát és értelmét.

A kapitalizmus termelési bázisa azonban magántulajdonú gazdasági egységekben működik, amelyek a profitszerzés és a versenyharc törvényeit követik. A tőke természetes célja, hogy még több tőkévé legyen; ennek érdekében igyekszik megnövelni a munkásoktól kisajátított, meg nem fizetett munkát (az értéktöbbletet, a profit forrását), valamint terjeszkedni a piacon, kiütni és bekebelezni versenytársait. A meg nem fizetett munka növelése céljából a tőkés (a tőke megszemélyesítője, követelményeinek végrehajtója) megnyújtja a munkaidőt, gyorsítja a munkatempót (ha teheti); vagy pedig kevesebb élömmunkát igénylő, hatékonyabb technológiákat vezet be. E három módszer mindegyike csökkenti az önköltséget, javítja a tőke feltételeit önmaga szaporításához és a versenyben való helytálláshoz. És – természetesen – fokozza a társadalmi feszültségeket.

A három módszer közül az első kettőnek határt szab a munkások fizikai teljesítőképesége; a harmadik *technikailag* nem ütközik elmozdíthatatlan korlátokba. De az általa gerjesztett *társadalmi ellentmondások* magát a tőkés rendszert ássák alá. A technológiai szint emelkedése végeredményben azzal jár, hogy a befektetett tőke értékösszetételében nő a termelőeszközökre fordított kiadások aránya a bérköltséghez képest – mert illetve egységnyi termékmennyiség előállításához kevesebb munkás szükséges, mint korábban (emelkedik a munka termelékenysége). A profit azonban nem a termelés dologi elemeiből keletkezik, hanem az eleven munkások meg nem fizetett munkájából; ezért a munkáslétszám viszonylagos csökkenése azt jelenti, hogy a befektetett ösztökéhez mérten csökken a kisajátítható, meg nem fizetett munka mennyisége, a profit. Egyszerűbben szólva, azonos összegű befektetett tőke után kisebb lesz a haszon, mint korábban volt. Ezt a jelenséget *a profitráta süllyedő tendenciájának* nevezi a gazdaságtan.

A tendencia ellensúlyozására a tőke egyrészt újra meg újra csökkenteni igyekszik a termelés költségeit, lényegileg a bérköltségeket (amivel távlatilag, saját szándékaival

ellentétesen, tovább erősíti a süllyedés tendenciáját), másrészt újabb piacokra veti ki hálóját, hogy több áru eladásával kárpótolja magát a ráta csökkenéséért. A két törekvés kölcsönhatásban van, és önmagát pörgeti fel, újra meg újra a termelékenység növelésére sarkallva a tőkét. Ebben az elvaduló hajszában időről időre tömegesen roppannak össze a lemaradók, láncreakcióban követik egymást a bukások, kirobban a válság. Az emberekből mintha gúnyt üznének saját sikereik: a nagyobb termelékenység, noha „önmagában véve” a történelmi haladásnak, az emberi élet általános gazdagodásának alapja, tőkés viszonyok között rendszeresen ismétlődő gazdasági földrengéseket idéz elő, amelyek egész kontinenseket dúlnak szét. A katasztrófa azután újabb önköltségsökkentésre, még hatékonyabb technológiák bevezetésére ösztönöz; gyorsul az ördögi csavarmozgás, a haladás esztelen rombolásba csap, és a tőke nem tud úrrá lenni az általa elszabadított folyamatokon, nem verheti bilincsbe saját törvényeit. Vér és pusztulás – így fest a szükségszerű végkifejlete annak az ellentmondásnak, amelyet az ideológia nyelvén a civilizáció és az erkölcs konfliktusaként írt le a felvilágosodás.

Az osztálytársadalmak egész története, de a kapitalizmusé különösen, fehéren-feketén bizonyítja, hogy az emberek egymás elleni harca nem a génekbe programozott, velünk született természeti szükségszerűség, nem biológiai funkció, mint a légzés vagy az emésztés, hanem *társadalmi fogyasztósság* – pontosabban, annak a jele, hogy a társadalom nem tudott még igazán kiemelkedni a természetből, megszabadulni a vadállati létharc természeti örökségétől. A naturális gazdálkodás korában a létharcot az előállítható javak szűkössége, illetve a termelőeszközök korlátozottsága szította; a kapitalizmus termelési forradalmi nyomán ugrásszerűen bővült és bővül folyamatosan az előállítható javak tömege és választéka, távlatilag pedig kirajzolódott egy olyan termelési rendszer körvonalai, ahol a javak bősége képes a társadalom valamennyi tagjának ésszerű szükségleteit kielégíteni.

Ma még nincs erre mód; nincs mód automatizált berendezésekkel végeztetni minden nehéz, egészségtelen, gépies tevékenységet, véget vetni a fizikai és a szellemi munka megosztottságának, a társadalmi egyenlőtlenségeknek. A tőke ebben éppenséggel nem érdekelt. Két ellentétes érdek mozgatja: egyrészt arra törekszik, hogy az élők munkát (a munkásokat) hatékonyabb technikákkal helyettesítse, leszállítva ezáltal az önköltséget; másrészt pedig arra, hogy hatékonyabb technikák helyett inkább élők munkát alkalmazzon, nehogy csorbuljon a profitráta, az értéktöbblet aránya a befektetett ösztökéhez képest. ^[63] Az ellentmondást a tőke különféle módszerekkel igyekszik áthidalni: áttelepíti a termelést a perifériákra (ahol a gazdálkodás elmaradottsága miatt igénytelen és olcsó a munkaerő), alacsony fizetéssel beérő „vendégmunkásokat” importál, kiterjeszti a különösebb szakképzettséget nem igénylő foglalatosságokat, amelyekben a gyér technikai felszereltséghez képest viszonylag magas az élők munkája aránya stb. Egyik kezével tömegesen szórja a munkásokat az utcára, a másikkal újabb, de olcsóbb munkástömegeket ránt be a termelésbe. Végeredményben *a bérmunkásoknak nem a létszámát zsugorítja, hanem – összetételük és a munkamegosztásban elfoglalt helyük erőszakos átszervezésével – részesedésüket a nemzeti jövedelemből*. Az elbocsátások nemcsak közvetlenül szolgálják ezt a célt, hanem azáltal is, hogy a gazdasági és pszichikai terror eszközeiként, amelyeket szükségképpen kiegészít a fasizmussá fajuló politikai, jogi és fegyveres terror, az ellenállás hiábavalóságát sugallják a munkában állóknak. A tőke, amely civilizációs forradalmaival megteremtette a bőség társadalmának technikai és tudományos kiindulópontjait, nem lehet meg anélkül, hogy profitrátája süllyedésének ellensúlyozására ne tartaná fenn a legkorszerűbb szuperteknikák mellett a termelés elmaradott és még elmaradottabb formáit, ne halmozná fel félelmetes arányokban a nyomort és a rothadást, ne lenne mindennapos gyakorlata a szakszerű erőszak és megfélemlítés.

A bőség társadalmának technikai és tudományos megalapozását a kapitalizmus elkezdte, de bevégezni nem tudja, nem is akarja, sőt: mivel a bérmunkából kiszívott profit nélkül tátogni se tudna, *létérdeke*, hogy minél bőségesebben buzogjon azoknak a katasztrófáknak a forrása, amelyek őt magát is sújtják. Noha *társadalmi* továbbhaladásra már képtelen, mint aggastyán a nemzésre, ahhoz még elég virgonc, hogy bevezesse az anyagi gazdagság gyarapításának újabb, még tökéletesebb módjait – vagyis tovább fokozza a robbanásveszélyt, újabb lépést tegyen (talán a legutolsót) az öngyilkos *abszolút Endlösung* felé. Nem cselekedhet másképp, így diktálják saját létfeltételei. Ám a könyörtelen módszerek előbb-utóbb alternatíva elé kergetik a kárvallott tömegeket: „elpusztulni vagy ellenállni!” Az *objektív helyzet* cselekvésre ostromozza a tőkés viszonyok meghaladásának potenciális erőit, azokat a tömegeket és társadalmi rétegeket, amelyeket egyre elviselhetetlenebbül szorongat és dühít a gazdasági prés, az elharapózó erőszak, az erkölcsi és kulturális lealjasodás, a szellem, a logika, a ráció rohamos szétesése.

Két összefüggő feltétele van annak, hogy a tőke által kidolgozott termelési bázis a bőség társadalmának bázisává fejlődjön: 1. ne fűződjön többé semmiféle érdek az elavult termelési formák, a perifériák és a munkanélküli tartalékseregek fennmaradásához, és 2. szűnjön meg az az állandó fenyegetettség, hogy a termelékenység növekedése katasztrófába torkollik. Egyik feltétel sem teljesülhet, amíg a tőke tart kézben minden gazdasági és politikai hatalmat; amíg nem sikerül olyan forradalmian újszerű társadalmat szervezni, amely a profitcélú gazdálkodás helyett megalapozza az emberek általános önkéntes együttműködését, az emberhez méltó élet anyagi és kulturális lehetőségeit mindenki számára. A tőke maga hozza létre azokat a társadalmi erőket, amelyeknek *objektív érdeke* az ilyen típusú átalakulás.

A társadalomnak sokféle rétege és csoportja elégedetlen a tőke mai szervezetével, és a számuk törvényszerűen növekszik, annak megfelelően, ahogy a tőke és a hatalom koncentrációjával egyre bővül a vesztesek, leszakadók, kismimizettek köre. Az elégedetlenek nagy része a tőke megreformálását szeretné, „jó kapitalizmust” a „karvalytőke” helyett, vagy éppenséggel visszatérést egy alacsonyabb fejlettségi fokra – ami, ha valami csoda folytán megvalósulna, nem lehetne több a régi lemez újrajátszásánál. A magántulajdon történetében a kapitalizmus a legmagasabb fok: szükségszerű betetőzés, ahonnan nincs út sem visszafelé, sem pedig a magántulajdon valamiféle tőkén túli fokára.

Tőkés keretekben semmiféle kiigazítás nem hozhat tartós eredményt. A tőke hatványozva összpontosítja magában mindenfajta magántulajdonnak azt a „veleszületett” törekvését, hogy megnagyobbítsa önmagát; s ha a korrekció nem elég gyökeres ahhoz, hogy nyesegetések helyett magát a tőkét vágja ki tövestül, mindenfajta magántulajdonnal együtt, akkor előbb-utóbb, többnyire újabb ellentmondásokkal súlyosbítva, kiújulnak a régi bajok, és továbbhajtják önmagukat a kezelhetetlenségig. A tőke megszüntetésére azonban csak az az osztály válhat alkalmassá, amelyiknek tagjai nemcsak hogy nem rendelkeznek magántulajdonnal, de nem is számíthatnak ilyesmire. Ez az osztály a *bérmunkások* osztálya, a *proletariátus*.

Az ókori rabszolgának szintén nem volt magántulajdona, de ábrándozhatott arról, hogy egyszer majd felszabadítják, és szerez magának (nemegyszer valóban így történt). A középkori céhlegény reálisan tervezhette, hogy elveszi a mester lányát, és idővel maga lesz a műhely tulajdonosává. A termelőerők társadalmasulása kihúzta a talajt az efféle ábrándozások alól. A bérmunkás lehet egy óriásvállalat kisérvényesévé, de hogy többségi tulajdonosává legyen, arra kevesebb az esélye, mint hogy bankot robbantson a monte-carlói kaszinóban. A bérmunkás osztály csak kollektíván, *mint osztály* lehet tulajdonossá, veheti birtokába a korszerű technikákat (amelyek egyébként

már a kapitalizmusban sem működhetnek másképp, mint kollektív tulajdonban). Lehet a bérmunkás módfelett elégedett pillanatnyi helyzetével, ragaszkodhat kutyahúséggel a gazdáihoz, amiért visszakapja tőlük egy töredékét annak, amit ingyen átengedett nekik – de a magántulajdon történetéből, a kapitalizmuséból legkivált, teljes biztonsággal megjósolható, hogy az ilyesfajta elégedettségnek előbb-utóbb megjön a böjtje. *Távlatilag* a proletariátusnak semmiféle *objektív érdekeltsége* nincsen sem a tőke, sem általában a magántulajdon fennmaradásában, ellenkezőleg: *alapvető objektív érdeke*, hogy az „aljas, nyomorító hatalmak” feltakarított, alaposan kifertőtlenített helyén megszervezze a *közösségi társadalmat*.

Más kérdés, hogy valóban meg fogja-e szervezni; hogy van-e egyáltalán tudomása saját érdekeiről. A pillanatnyi tapasztalatok nem túl biztatóak. Ahhoz azonban nem fér kétség, hogy a proletariátus meghatározott *objektív helyzetet* foglal el a tőkés társadalomban, és ehhez a helyzethez meghatározott *objektív érdekek* tapadnak. Számunkra pillanatnyilag éppen az a fontos, hogy ezek az objektív érdekek történelmileg először engednek *reális* rálátást a közösségi társadalom lehetőségeire, feltételeire és lényeges szerkezeti elemeire. Ha a kistermelés, a kistulajdon, vagy akármilyen magántulajdon szemléleti korlátái lezárják a történelmi láthatárt, ilyen rálátásra nincs mód; elengedhetetlen hozzá, hogy létrejöjjön a természeti erőket széles körben megnyergelő nagytermelés, valamint a bérmunkás proletariátus, amelynek *objektív érdekei* mindenfajta magántulajdonnal ellentétesek, és tudatosulásuk, tudatos harci képviselőjük esetén megnyitják a fürkésző elmélet számára a horizont mögött készülődő jövőt, a bőség közösségi társadalmát. [64]

A közösségi társadalom objektív lehetősége és távlatai

A rabszolganak, is, a jobbágnak is objektív érdeke volt, hogy felszabadítsa magát elnyomóinak, ingyenmunkája kisajátítóinak uralma alól. De ha történetesen sikerül önálló közösséget alakítaniuk, milyen gazdasági rendet állítottak volna a rabszolgatartás vagy a feudális gazdálkodás helyébe? Kistulajdonosi egyenlőséget? Primitív kommunisztikus közösségeket? A korszak termelési szintje nem kínált bővebb választékot a szabadságra áhítozóknak, a szükségképpen kiújuló egyenlőtlenségek pedig – ahogy a mocsár zárul össze a beletoccsant kő felett – hamar helyreállította volna a kizsákmányoló tulajdon egyik vagy másik formáját. *A proletariátus az első és egyetlen osztály a történelemben, amelynek nemcsak objektív érdeke felszámolni mindenfajta kizsákmányolást, hanem megvan rá az objektív lehetősége is*: készen találja – *made in Capitalism* – azt a műszaki és tudományos eszköztárat, amely alkalmas ennek a történelmi lépésnek az anyagi megalapozására, és *közvetlen kiindulópontul* szolgálhat a közösségi társadalom termelési bázisának kiépítéséhez. A rabszolga- és a parasztforradalmárok nem is álmodhattak ilyesmire.

Nincs közösségi társadalom szilárd és következetes társadalmi egyenlőség nélkül; ezt pedig lehetetlen megvalósítani, amíg fel nem számolják a magántulajdont (illetve általában a termelő egységek gazdasági elkülönültségét), és ki nem épül a javak bőségének előállítására alkalmas termelési bázis. [65] A felvilágosodás korában e két elválaszthatatlan feltétel egyike sem teljesülhetett. Rousseau kistulajdonosi egyenlőségeszménye anakronisztikus utópia volt; azok a gondolkodók pedig, akik a polgári átalakulás oldalán álltak, többnyire *történelmileg végérvényes, természetes állapotnak* tekintették a születő új formációt. Ami nem azt jelenti, hogy ne bírálták

volna, olykor igen élesen, azt, amit támogattak. Éppen az idejétmúlt viszonyok elleni harc jegyében hívták fel a polgári társadalom tagjait, hogy önző magánérdekeiket hátrább szorítva, igazítsák cselekvéseiket a „társiasság” követelményeihez. Közben tisztában voltak vele, hogy a polgári társadalom közegében nem válhat az effajta felszólítás a cselekvés egyetemes szabályozójává: ezért fogalmazták meg *a kötelesség erkölcsi parancsaként*, amely az egyén *belső szabadságát* nyilvánítja meg a társadalmi összmozgás *külső szükségszerűségével* szemben, és *transzcendens* legitimációra hivatkozik (amilyen a kanti „magánvaló”, vagy a hegeli „világszellem”). A *transzcendens támasz szükséglete* különbözteti meg a puszta erkölcsi parancsot az *objektív érdekekre és reális anyagi bázisra* támaszkodó, *megalapozott* közösségi magatartástól, a „burzsoá-citoyen” *ellentét körében mozgó ideológiai spekulációt a valóságos viszonyok és lehetőségek elfogulatlan elméleti tükröződésétől*.

Az *elméleti elfogulatlanság* korántsem azonos a *pártatlansággal*. A társadalmi folyamatok megítélésében nincs pártatlanság. E sorok írója nem is rejti véka alá, hogy meggyőződése szerint az *Endlösung* megelőzése és az emberiség sorsa egyetlen kérdésen múlik: felváltja-e a kapitalizmust a bőség közösségi társadalma, amelyet *kommunizmusnak* nevez a tudomány. A szerző *ebben* érdekelt, érdekei e tekintetben megegyeznek általában az *emberi nem*, különösen pedig a *proletariátus* objektív érdekeivel.

Hol van akkor az elfogulatlanság? Éppen ebben az osztálykötöttségben. Minden magántulajdonos osztály *lezárja a történelmet a neki leginkább megfelelő társadalmi-gazdasági alakulattal*, ebből az *előfeltevésből* kiindulva ítél meg múltat, jelent, jövőt. A tőke számára a tőketulajdon a meg nem haladható tetőpont, a társadalomszemlélet *abszolút kiindulópontja*. Ha az elmélet magáévá teszi ezt a szemléletmódot, akkor sem kezelni, sem megmagyarázni nem tudja a burjánzó életveszélyes gócot, amelyekkel a tőke fertőzi a társadalmat. Legfeljebb kuruzsolni tud, elsminkelni a fekélyes tüneteket. Az érdemi orvosláshoz legelső lépésként a baj természetét kell megismerni, ennek pedig elemi feltétele, hogy a tőketulajdon, illetve általában a magántulajdon *ne zárja le érinthetetlen előfeltevésként az elméleti szemhatárt*, ne befolyásolja se a történelmi tendenciák elfogulatlan vizsgálatát, se a belőlük levonható következtetések logikáját. Az adott esetben az elfogulatlanság elfogult azonosulást jelent a tőke és mindenfajta magántulajdon megszüntetéséhez kapcsolódó társadalmi érdekekkel, *a proletariátus alapvető objektív érdekeivel*.

Megpróbáltuk kimutatni az eddigiekben, hogy a magántulajdon és legfejlettebb rendszere, a kapitalizmus, nem végszava a történelemnek; hogy a bőség közösségi társadalma, tekintet nélkül megvalósulásának pillanatnyi konkrét esélyeire, *objektív lehetőségként* rajzolódik ki a horizonton, megvannak az *előzményei* a történelemben, *anyagi előfeltételei* a kapitalizmusban. A magunk részéről *ezt* az előfeltevést – a közösségi társadalom *objektív lehetőségét* – választjuk kiindulópontul a továbbiakhoz, és sutba dobva a tőke végérvényességének látszatát, igyekszünk felvázolni azokat a történelmi tendenciákat, amelyekből következtetni lehet egy majdani közösségi társadalom főbb vonásaira.

Az élő természetben, ahonnan az ember kiemelkedett, egy-egy faj vagy élőlény annál életképebb, minél előnyösebben alakul számára a környezettel való anyagcseréje, leadott és felvett energiájának mérlege. „Ha a sejt például több aminosavat szintetizál, mint amennyire feltétlenül szüksége van, akkor energiát pazarol, ezért lassabban növekszik, mint a jobb hatásfokkal dolgozó versenytárs, és alulmarad a túlélésért folytatott küzdelemben.” [66] *Az energiamérleg optimalizálása az élővilág egyetemes természeti törvénye.* (Előzményei egyébként az élettelen természetben is megtalálhatók.)

A törvény a *társadalmi* anyagcserére is érvényes, noha egészen másképpen és más körülmények között hat, mint a természetben. Az ember nem fogakkal és karmokkal ragadja meg a készen talált zsákmányt, hanem mesterséges, cserélhető munkaeszközöket használ, és társadalmi szervezetben végzett munkájával maga alakítja szükségleteinek megfelelővé a természetet. Termel, nem pusztán fogyaszt; számára munkatárgy a természet, nem pusztá élőhely. Munkája hatásfokának – „energiamérlegének” – mutatója a *termelékenység*. Minden társadalom számára létkérdés, hogy milyen hatékonyan és termelékenyen dolgozik, mennyire tudja optimalizálni „energiamérlegét”.

A termelés eszközeinek és módszereinek fejlődési irányát pontosan mutatja a tőke által végrehajtott termelési forradalmak teljesítményeinek emelkedő sora. Az első forradalom (a 18. sz. második felétől a 19. sz. közepéig) gépesítette a *kéz* és az *izmok* munkáját; a második (az elektromosság és a nehézipar korszaka) *érzékszervi funkciókat* ruházott a technikára, mérő- és jelzőberendezések formájában; a harmadik (a jelenkor tudományos és technikai forradalma) az *agy* funkcióit, a *logikai tevékenység* és a *memória* képességét táplálja be a műszaki berendezésekbe. Lehetővé vált a géprendszerek és adatfeldolgozó műveletek *automatizálása*, olyan termelési rendszerek megalkotása, amelyek közvetlen emberi beavatkozás nélkül vezérlik és szabályozzák önmagukat. A termelés mennyiségének és minőségi változatosságának rohamos bővülésével a gazdasági összefüggések egyre sűrűbb szálai szőtték át a világot; ma már az egymásra utaltság *technikai értelemben* olyan mérvű, hogy egyetlen egységbe, a „társiasság” globális rendszerébe fogja az egész emberiséget. Ez a fejlettségi szint már ma is lehetővé tenné a barbár konfliktusok kiküszöbölését, a nyomorövezetek felszámolását, mindenki számára a normális emberi életet. Hogy mégis az ellenkezője történik, azért egyes-egyedül a konkurencia „társiatlansága”, magyarán, a tőketulajdon felelős, amely maga idézi elő termelékenységi forradalmaival a profitráta süllyedő tendenciáját, majd ennek feltartóztatása céljából rögzíti és kiterjeszti a külső és belső perifériákat, a termelés elavult módjait, rombolja az emberi alkotóerőt.

A termelés egész történetének, de különösen az ipari forradalmak fejlődésének általános tendenciája, hogy a termelés függetlenedik az emberi szervezet fiziológiai korlátaitól: az egyéni tevékenység feloldódik a *társadalmi öszmunkában* (senki sem mondhatja, hogy ezt a repülőgépet, vagy ezt a gombostűt „én csináltam”), az anyag közvetlen megmunkálásának funkcióit pedig az ember fokozatosan átruházza a természetre. A folyamat félreérthetetlenül olyan irányba tart, amelynek végpontján *az ember kilép a közvetlen gyártásból*, a termelőeszközök tartozékának, mintegy élő alkatrészének szerepéből, és arra összpontosítja tevékenységét, hogy felügyelje az alkalmazott tudomány szintjére emelkedő termelést, ellenőrizze a felhasznált természeti tényezők működését. Ebben a rendszerben a termelés eredménye már *nem az egyének teljesítményétől és ledolgozott munkaidejétől függ, hanem kizárólag a munkára fogott természeti erők hatékonyságától*. Az idegen munkaidő eltulajdonítása „nyomorúságos alapzatként jelenik meg ezzel az újonnan kifejlődött alapzattal szemben”, és egyszerűen *értelmét veszti* – vagyis a tőkés termelési mód (két mai divatszóval jellemezve) „kontraproduktív” és „okafogyottá” válik. A tőkés arra törekszik, hogy megrövidítse a munkások *szükséges munkáját* (azt az időt, amely a maguk és családjuk fenntartási költségeinek megtermeléséhez szükséges), és meghosszabbítsa az értéktöbbletet előállító *többletmunkát*; a kommunista közösség ellenben *a társadalom szükséges munkáját fogja minimálisra csökkenteni a természeti erők és folyamatok maximális felhasználásával, hogy mindenkinek elég szabadideje legyen képességei sokoldalú kiműveléséhez, társadalmi-közösségi természetének kibontakoztatásához.* [67]

Ennek a fejlődésnek *legelső, de még csak negatív feltétele*, hogy szűnjön meg a tőketulajdon, ne a profit törvényei uralkodjanak a termelésen, legyen okaival együtt a

múlté minden társadalmi katasztrófa: csak így nyílhat meg az út ahhoz, hogy a csúcstechnikák a gazdaság valamennyi szektorából kiszorítsák az elmaradott termelési formákat, és jelen legyenek minden területen, ahol alkalmazásuk *az egész társadalom számára* előnyös és célszerű. Ez természetesen hosszú folyamat: a tulajdonviszonyok átalakításának mély és széles termelékenységi és kulturális forradalmakkal kell összefonódnia, hogy az anyagi javak és a szabadidő megsokszorozódása alapján az emberiség megszabaduljon az osztálytársadalmak szörnyű erkölcsi fekélyeitől, és alkotóerői szabadon kiképződhessenek.

A fejlett közösségi termelés a társadalmi szükségletek egyetemes kielégítésére törekszik. Nem *korlátlan* kielégítésükre: ilyesmi már csak azért is lehetetlen, mert a szükségletek mindig előre járnak a termelésnél, kielégítésük növekvő számban és minőségileg magasabb szinten gépészt mindig újabbakat. A növekvő szükségletek hatására a termelékenység rendszeresen emelkedik – ami tőkés viszonyok között elszabadítja a munkanélküliséget, a mindenben átgázoló versenyt, az egzisztenciális összeomlások káoszát, de fejlett közösségi termelés esetén *az egész társadalom (a társadalmi összmunkás) tudományosan szervezett, összehangolt tevékenységét igényli*. Ez a *legfőbb termelőerő*, nélküle nem lehetséges a csúcstechnikákban rejlő lehetőségek teljes kihasználása.

Mióta az ember termel, mindig is ő volt a legfőbb termelőerő: képességeinek fejlettségétől függött a termelés szintje, a természet meghódításának mértéke. Ezt a funkcióját azonban – a legfőbb termelőerő szerepét – csupán akkor lesz képes hiánytalanul betölteni, ha nem rombolják többé alkotóerőit olyan jelenségek, mint a kényszerből végzett munka, a szakadatlan háborúk, az anyagi és szellemi nyomorúság, fajunk félelmes leleménnyel gyakorolt önpusztításának igencsak változatos módzatai, és az eltékozolt, semmibe hajigált lehetőségek újjáélednek, hogy kimeríthetetlen alkotó energiaként hasznosuljanak. Igazából az ember *éppen általa válhat a legfőbb termelőerővé, hogy kilép a közvetlen termelésből, és a növekvő szabadidő birtokában, amelyet a csúcstechnika egyetemes alkalmazásának köszönhet, saját képességeinek kiművelésére összpontosítja tevékenységét*. (Visszahajlítja őket önmagukra, mint saját tevékenységük tárgyára.) így fejlődik az agyonspecializált töredék-ember, a megalázó munkamegosztás résztvékenységeinek foglya, egy meghatványozott reneszánsz sokszínű *társadalmi emberévé*, illetve egész egyszerűen *emberré*, minden jelző nélkül, végképp kiemelkedve az állatvilágból. Ugyanez a folyamat „felülnézetben” úgy írható le, hogy a társadalom egyetlen „szerves testté” lesz, az egyének pedig önként illeszkednek ebbe az egységbe – hiszen *általa és csak általa valósíthatják meg önmagukat, alakulhatnak az előtörténet (az örökös harcoktól szabdalt osztálytársadalmak) félig-meddig természeti lényekből emberi egyénekké*, [68] Aki az ilyen típusú közösségi társadalomban a többiek rovására akarna magánelőnyt szerezni, nyilvánvalóan saját emberi létének, anyagi és szellemi gazdagságának alapjait ásná alá. (Ha egyáltalán akadna ilyen fickó, háborodottnak néznék – nem úgy, mint a kapitalizmusban, ahol a szerzés a formáció lényegének megfelelő, példászerűen normális magatartás.) Ez megmagyaráz még valamit. Milyen szükségletek kielégítésére vállalkozik majd a közösségi társadalom? Hóbortokat és szeszélyeket bizonyára nem fog kiszolgálni, tagjai nem is várnak el tőle semmi effélet: szükségleteiket mindig korlátozni fogja a *társadalmi ésszerűség*, az egyének egyenlőségének és önkéntes együttműködésének megszokássá szilárdult eszmerendszere. (Ami a magánemberi agyak számára örültség, vagy jó esetben utópia.)

Mítosz és tudatosság

Ha a közösségi társadalom megvalósul – amire a pillanatnyi erőviszonyok ellenére *van objektív lehetőség* –, döntően megváltozik az egyéni és a közösségi energiamérleg optimalizálásának viszonya: a kettő *azonosul*, mert *a személyes és a közösségi érdek egybeesik, fedi és feltételezi egymást*. Osztálytársadalmakban, kiváltképpen a kapitalizmusban, fordítva történik, a két érdekcsoport és optimalizálási tendencia többnyire *szembemegy egymással* – innen a felvilágosodás ideológiájának tengelyében álló *burzsoá-citoyen ellentét*. Érdeemes összevetni ezt a kétféle helyzetet és eszmei feldolgozásukat Rousseau és Marx részéről. [69]

Rousseau a burzsoá-citoyen ellentét jegyében tette fel nevezetes kérdését (amelyet korábban már ismertettünk, most pedig újból felidézünk): hogyan lehet „az egyént, ezt az önmagában zárt és egyedülálló egészt”, eredeti természetéből „kiforgatni”, és „a társadalom emberévé”, „számbeli egységből” „törtegyessé”, „egy nagyobb egész részévé” tenni, föllelve „a társulásnak azt a formáját”, amelyben mindenki, „bár egyesül a többiekkel, változatlanul csak önmagának engedelmeskedik, és éppoly szabad marad, mint azelőtt volt”. A marxi kommunizmus-elmélet világosan megadja a választ Rousseau-nak, mégpedig úgy, hogy magát a kérdést is több pontban erősen módosítja. Az egyénnek eszerint korántsem eredeti természete az, hogy „önmagában zárt és egyedülálló egész” legyen: nem ilyen volt sem az őstársadalomban, sem a rendi társadalmakban, csupán akkor lett „önmagában zárttá”, amikor az áru- és pénzviszonyok letépték a „közösségi köldökzsinórról”, és behajították a konkurencia centrifugájába. Ha egyszer a termelőerők társadalmasulásának *objektív szükségszerűsége* folytán – nem pedig egy bármikor elhatározható szerződés véletlen aktusa révén – egy nagyobb összesség részeként tudatosan egyesülni fog a többiekkel, akkor nem az történik, hogy „éppoly szabad lesz, mint azelőtt volt”, hanem *csak most lesz igazán szabad*, „törtegyessé”, a munkamegosztás töredék-emberéből „egyedülálló egészé”, személyiséggé. Rousseau, majd az ő nyomában Kant és Fichte, Schelling és Hegel egy *hibásan feltett kérdéssel*, a polgári társadalom elvont egyedeinek és egy elképzelt citoyen-közösség elvont, „nembeli” általánosságának *antinómiájával* küszködött. A marxi elemzésekben ennek az antinómiának és semmiféle más elvontságnak nincs helye: az anyagi termelés objektív fejlődéstörvényei olyan társadalom felé mutatnak, ahol az *egyéni* érdek megszűnik *magánérdek* lenni, és közvetlenül azonosul az általános társadalmi érdekekkel (mert az egyéni munka közvetlenül – piaci közvetítés nélkül – társadalmivá válik). A társadalom tehát nem idegen külső tényező többé, (mint még Rousseau-nál is), hanem az együttműködő egyének személyes célja és élettartalma. *Viszonyai áttekinthetővé lesznek, ösztönös mozgása tudatosan irányított, célszerű tevékenységgé alakul, történelme pedig – a világtörténet – zűrzavaros eseményhalmazból tudományosan megismerhető, törvényszerű folyamattá rendeződik*. Ennek révén *viszonyaik áttekinthetővé lesznek, társadalmuk ösztönös mozgása célszerűen összehangolt tevékenységgé változik, történelmük pedig kaotikus eseményhalmazból tudományosan megismerhető törvényszerű folyamattá rendeződik*.

Nem arról van szó, mintha a tudatosság *valamilyen fokon* ne lett volna jelen végig a történelemben – de csak korlátozottan, osztályonként és koronként változó mértékben, ingadozva a helyzethez képest legátfogóbb közösségi érdek és a legalantasabb magánérdek között. A forradalmi burzsoázia például tudatosan érvényesítette a kor elsőrendű társadalmi követelményét azzal, hogy megdöntötte az idejétmúlt feudális viszonyokat; a helyükre lépő áru- és pénzviszonyok azután lenyűgöző távlatokat nyitottak a természet meghódítása előtt. A viharos növekedés azonban idővel átcsapott

rajtuk: az osztály – a társadalmi haladás egykori élharcosa – elvesztette uralmát saját viszonyai felett, forradalmiságát és történelmi tisztánlátását megcsontosodott konzervativizmusra vagy elvakult ellenforradalmi szélsőségre cserélte. Ebben az átváltozásban általános szabály rejlik, amelyről szólni kell néhány szót.

Az energiamérleg optimalizálására irányuló törekvések során szükségszerűen tökéletesednek a gazdálkodás eszközei és módszerei, idővel kinövik a fennálló társadalmi viszonyokat, ezek pedig hajtóerőből a fejlődés kerékkötőivé lesznek. (Rabszolgákra általában nem lehet olyan munkaeszközöket bízni, amelyek gondos és szakszerű bánásmódot igényelnek; vagy: a feudális talajon fölcseperedő kereskedelem szétszaggatja a feudális megkötöttségeket stb.) Sokasodnak a társadalom működési zavarai, és a gyorsuló lejtmenetnek csak az vethet véget, ha az elavult tulajdonforma helyébe új, fejlettebb forma lép. Amíg a közösségi termelés feltételei ki nem alakulnak, ez a felsőbb fokra lépés mindig azt jelenti, hogy a *magántulajdon* alakzatai váltják egymást, az elavultat kiszorítja egy másik, korszerűbb alakzat.

A váltás súlyos konfliktusokkal jár. A magántulajdonnak természetes tendenciája, hogy idegen munkát és még több idegen munkát sajátítson ki, szakadatlanul fokozva a tevékenységek, a vagyon és a hatalom megoszlásának egyenlőtlenségeit. Minden idegen munkából élő osztály foggal-körömmel ragaszkodik a számára optimális tulajdonformához: ha kibillen belőle, búcsút mondhat a vérévé vált, személyiségévé rögződött kiváltságoknak. Az ő szemében ez a forma, illetve a hozzá nőtt társadalmi rend és személyes életmód *a létezés egyetlen élhető formája*, a történelemnek a világegyetem örök rendjével megegyező *csúcspontja és lezárulása*, amelyet az osztály *egy felsőbb, transzcendens hatalom – az istenek, a sors, a természet – meg nem fellebbezhető rendelkezésének tekint, bomlását pedig világvégének észleli* (ahogy az elbukó Rómában történt). A transzcendens eredet mítosza legitimációs célokra is alkalmas: igazolni hivatott az osztály tulajdonát, hatalmát és felsőbbrendűségét a tulajdon nélküliek, a kifosztottak, a nyomorúságba döntött többség előtt, majd később a hatalomra törő, újonnan feltörekvő osztály előtt is; nem utolsósorban pedig az a funkciója, hogy erősítse magának az osztálynak az önbecsülését és önbizalmát. A manipulációs szándék nyilvánvaló. Bármennyire nélkülözhetetlen is azonban a manipuláció mint uralmi eszköz, a mítosz létrejöttének és áthagyományozódásának *döntő indítéka* mégsem ez, hanem a mód, ahogyan a tulajdonos osztály átéli saját helyzetét: ehhez a *megélt helyzethez* költi és köti hozzá, önmagát is megtévesztve, a maga legitimációs mítoszával.

A mitikus társadalommagyarázat nemcsak a tulajdont és hatalmat birtokló osztályok szükséglete. Az elnyomott osztályoknak szintén szükségük van rá, belenyugvóknak és lázadóknak egyaránt: az egyiknek nyomorúságos vigaszul, a másiknak követelései alátámasztására az uralkodó ideológiával szemben. Ez a szükséglet – amíg a közösségi termelés reális feltételei ki nem alakulnak – gyakorlatilag az egész társadalom számára *ideológiai kényszer* (bár más-más okból): hasonló a vallási szükséglethez, de nem mindig azonos vele, a vallás ellenfelei is kénytelenek mítoszokhoz folyamodni, ha eszményeik irreálisak. (Például a felvilágosodás gondolkodói természetjogi érvekkel, a *természetnek* tulajdonított *társadalmi* funkciókkal kívánták igazolni egyenlőségesezményüket.) Hibás kör keletkezik: a társadalmi folyamatok *valóságos* meghatározóinak homálya mítoszszükségletet teremt, a mítosz-szükséglet ideológiai kényszere homályba burkolja a társadalmi folyamatok valódi okait és meghatározóit. A hibás kör *egy füst alatt zárja le a történelmi szemhatárt a jövő és a múlt felé*, a társadalmi tudatosság pedig ebben a szűkös mozgástérben hullámzik a forradalmi csúcspont és a bukás előtti mélypont között.

Ha megvalósul a közösségi társadalom, a magántulajdonai és megoldhatatlan

ellentmondásaival együtt elenyészik a transzcendencia-szükséglet ideológiai kényszere is. A gazdasági ellentmondások természetesen nem foszlanak semmivé, a társadalom szervezeti formáit és viszonyait időről időre minden bizonnyal hozzá kell majd igazítani a folyamatosan növekvő termelési potenciálhoz. Mivel azonban a közösséget nem osztják meg többé osztályok – ellenséges osztályok a legkevésbé –, a gazdasági előrehaladás sohasem kerülhet olyan éles konfliktusba a fennálló viszonyokkal, hogy aláásná és elpusztítaná őket; ellenkezőleg, szerves továbbfejlődésre ösztönzi a társadalmat, és nem végzetet zúdít egyik vagy másik embercsoportra, hanem az alkotó tevékenység újabb lehetőségeit nyitja meg mindenki részére.

Szemben az osztálytársadalmakkal, amelyek ívelt pályát járnak be a keletkezéstől a csúcson és hanyatláson át a végpontig, a fejlett technikán alapuló közösségi társadalomnak *gyakorlatilag korlátlan távlata van*. Az osztálytagozódás felszámolásából következik ez. Az idegen munkát kisajátító osztályok általában akkor *szűnnek meg*, ha a számukra legkedvezőbb tulajdonforma *megsemmisül*; a proletariátus éppen akkor fog *megszűnni*, amikor az objektív érdekei szempontjából legkedvezőbb tulajdonforma, a közösségi tulajdon, *megvalósul*. A proletariátusnak *létérdelke*, hogy minden más osztállyal együtt *önmagát is megszüntesse*; ami a *birtokos osztályok számára a történelem vége*, az a *proletariátus számára a történelem kezdete*.

Az osztályantagonizmusokat felváltó érdekazonosság több okból is véget vet a mítosz-szükségletnek. A negatív ok: ha nincsenek többé sem kiváltságosok, sem kisémmizettek, akkor nyilvánvalóan eszik az igény, hogy transzcendens hatalmak szentesítsék a „felsők” osztályuralmát az örökkévalóság glóriájával, és nyújtsanak költségmentes vigaszt az „alsóknak”, illetve fogják vissza őket az esetleges ellenállástól. A pozitív ok: az egyetemes érdekközösség lehetővé és az *energiamérleg optimalizálásának előfeltételévé teszi*, hogy a társadalom tagjai összehangolt tevékenységgel gyarapítsák a közös gazdagságot. Transzcendens hatalmakra hivatkozni annyi, mint leplezni saját tudatlanságunkat; a közösségi társadalomnak viszont *elemi érdeke a maximális tudatosság*, a társadalom szerkezeti és mozgástörvényeinek minél pontosabb feltérképezése, hogy az összesség szempontjából optimális célok és cselekvési módok megismerhetők és megvalósíthatók legyenek. A transzcendencia kiküszöbölődik. Ennek a döntő szemléleti változásnak egyszerre oka és következménye, hogy *a magántulajdon és a hozzá vezető tendenciák felszámolásával a társadalom tudatosan irányíthatóvá lesz*, és *jövőbeli távlataival együtt történelmi múltja is megtisztul az ideológiai ködöktől*. Csak ezáltal válhat a történelem azzá a legmagasabb gyakorlati fórummá, amely *ellenőrzi és szavatolja az egyetemes dialektikus összefüggésekre vonatkozó ismereteinket – tehát valamennyi ismeretünk igazságtartalmának legfőbb, legvégső elméleti alapját*. A „rossz végtelen” lezárul.

A felvilágosodás filozófiájának nyitott kérdései és a proletariátus

A közösségi társadalom elméleti perspektívája lehetőséget ad a felvilágosodás nyitott filozófiai kérdéseinek lezárásához. Elsőként a „civilizáció vagy erkölcs” dilemmáját említjük, mert minden egyéb kérdés tulajdonképpen ebből ágazik szét. Amíg a „civilizáció” (a növekvő anyagi gazdagság) versenyharcot szítva bomlasztja az „erkölcsöt” (az emberek közösségi kötelékeit), addig a dilemma, ideológiai formában ugyan, egy valóban létező, és az adott viszonyok között valóban megoldhatatlan

problémát feszeget; de ha a közös érdekekre épülő önkéntes együttműködés az egész társadalom megszokott, mindennapos gyakorlatává lesz, a probléma értelmét veszti. Az anyagi civilizáció növekedése most már nem az egyetemes háborúság tüzeire önt olajat, hanem több értelmesen felhasználható időt és energiát szabadít fel a társadalom *valamennyi* tagja részére – tehát egyértelműen pozitív tényezővé válik, amely *megszilárdítja, nem pedig bomlasztja* az „erkölcsöt”. Az antagonizmus kölcsönös feltételezettséggé alakul.

A közösségi társadalom felől nézve nyilvánvaló, hogy a „civilizáció” fogalmával jelölt, rendszeresen gyarapodó anyagi gazdagság nem önmagában véve ellentétes az „erkölccsel” (a közösségi érdekekhez igazodó magatartás követelményeivel), hanem csupán a *magántulajdon* viszonyai között. Az anyagi javak gyarapításához a munkák széleskörű összekapcsolódása szükséges, és az egymásra utaltság kezdettől fogva életre hívja a közösségi magatartás erkölcsi szabályait; a munkák piaci közvetítése miatt azonban az „aki bírja, marja” gazdasági kényszere többnyire könnyűszerrel elnémítja az együttműködésre buzdító nemes szándékú felhívásokat. A „civilizáció vagy erkölcs” dilemmája erre a mélyebb problémára, a technikai együttműködés érvényesülésének gazdasági meghatározottságára utal. (Vagyis „legigazibb” alapja a társadalmi termelés és a magánkisajátítás feloldhatatlan ellentéte.) Még ideológiai szinten is pontosabb, ha nem a civilizációt „mint olyant” állítjuk szembe az általában vett „erkölccsel”, hanem a polgári erkölcs magánérdekű-burzsoá formáját ugyanennek az erkölcsnek a közösségi-citoyen formájával. Kant jól észlelte a kétféle erkölcs egyidejű társadalmi megalapozottságát és összeférhetetlenségét – ezért utalt ki a citoyen-törvény származási és raktározási helyéül egy külön e célra kigondolt erkölcsi túlvilágot.

Kant világképében az erkölcsi túlvilággal szögesen ellentétes tapasztalati valóság teljes egészében a *természeti szükségszerűség* uralma alatt áll, amely egyaránt meghatározza a természetet és a vele egyeneműnek ábrázolt társadalmat. A természeti szükségszerűség egyetemes uralma ideológiai formában tükrözi azt a valóságos tény, hogy az egymással életre-halálra vetélkedő emberek nem urai társadalmuknak, inkább őrjüket uralkodnak saját viszonyaik, mint valami elemi erővel lezúduló természeti szükségszerűség. A közösségi erkölcs nem fér össze ezzel az állapottal, de nem is mellőzhető; így kerül szembe az ideológiában az „erkölcsi parancs” a „természettel”, a közösségi érdekű cselekvés szükséglete a valóságos viszonyok ellenőrizhetetlen szükségszerűségeivel.

A kanti értelmezésben az erkölcsi parancs megvalósulása az egyén *szabad értékvalasztásán* múlik: egy *véletlenül*, amely vagy megtörténik, vagy nem; de csak úgy történhet meg, ha az egyén valamilyen rejtelmes módon kiszakítja magát az egyetemes természeti szükségszerűség megszakíthatatlan oksági láncolatából, és maga kezd el szabadon egy új eseménysort, amelynek egyedüli oka ő maga. Az erkölcsi cselekvés *a szabadság szinonimája*, a szabadság pedig *egyéni, véletlen, megmagyarázhatatlan cselekvés*, a közösséghez igazodó magatartás *eszményének* csodaszerű megvalósulása. Dualizmus keletkezik tehát az erkölcsi parancs és a társadalmi tények, szabadság és szükségszerűség, eszmény és valóság között – ideológiai visszfényeként annak az *objektív meghasonlottságnak*, amely az emberi tevékenységek kölcsönös *technikai* feltételezettsége és az egységüket szilánkokra hasító *magántulajdonosi viszonyok* között fennáll.

A dualizmusok átfogó leírásával Kant egy több évszázados fejlődést összegezett. A leírás alapja és kiindulópontja az *erkölcsi dualizmus*: előzményeihez sorolhatjuk az „ész” és a „szenvedélyek” Spinozái kettősségét, amely belső repedésként húzódik át a németalföldi mester tömör monizmusán (egyetlen alapelvre épülő filozófiai rendszerén); de tovább hátrálva az időben, eljutunk Machiavellihez is, aki az olasz egység *politikai eszményéhez* mint magasztos *erkölcsi* célhoz igazította egész

életművét, és megpróbálta olyan irányba terelni kora csőcselék-politikusait (másmilyenek nem voltak), hogy a vérükké vált galádságot ennek a szent célnak a szolgálatába állítsák. Vagy gondoljunk Hamletre: hogyan is tudhatott volna rendet tenni a velejéig romlott udvarban? Erkölcsi eszményeiből csúfot üzött a hitvány valóság, és a szerencsétlen királyfi, aki nemegyszer bizonyította elszántságát merész döntéseivel, döntésképtelenségre ítélte magát azzal, hogy nem volt hajlandó belefojtani ragyogó szellemét a körülötte bűzölgő mocsárba. A kanti dualizmusoknak megvolt a történelmi előéletük; de éppígy az utóéletük is a burzsoázia hanyatló korszakában, amikor a szétdurranásig felfuvalkodott „Én” minden erőfeszítésével *különbözni akar* a szabványemberektől, elvonulni az „autentikus lét” magányába az arcát vesztett „Bárki” elszemélytelenedett világából. *A dualizmus a polgári ideológia egész történetének kiküszöbölhetetlen sajátossága.*

A „dualizmus” fogalma az adott összefüggésben olyan ideológiai ellentétpárokat jelöl, amelyeknek egyik oldala sem mellőzhető, mégsem lehet őket logikailag összeilleszteni. Ezek a meghasonlott ellentétpárok (szabadság és szükségszerűség, jelenség és lényeg stb.) tulajdonképpen ugyanannak az erkölcsi mezben megjelenő társadalmi-gazdasági ellentmondásnak a különböző oldalai vagy megnyilvánulásai, és elpárolognak, mihelyt a *valóságos* alapellentmondást, *a társadalmasult termelésnek a magántulajdonnal való konfliktusát*, megoldja az önként együttműködő emberek közösségi társadalma. *Az elméletnek* nem kell ehhez megvárnia a *gyakorlati* megoldást, a közösségi társadalom megvalósítását: *ellenkezőleg, meg kell előznie a gyakorlatot*, különben – elméleti tisztázás nélkül – sohasem lesz közösségi társadalom. Minden más társadalmi alakulat ösztönösen születik, de a közösségi nem: az erők tudatos összpontosítása és *átgondolt, célszerűen összehangolt cselekvése* nélkül a történelem óhatatlanul az *Endlösung* felé sodródik. A magántulajdon kereteiben ilyen összehangoltság egy-egy történelmi pillanatban talán bizonyos fokig lehetséges, de egyetemesen és huzamosan nem; tartós megvalósulásához elengedhetetlen, hogy kialakuljanak a magántulajdon megszüntetésének *reális feltételei*, és tudományos előrejelzésként kirajzolódjon a társadalomnak az a formája, amelyben *az energiamérleg optimalizálása nem idegen munka kisajátításán, hanem az általános és a személyes érdek társadalmi szintű összeforrottságán fog alapulni*. Ebből a látószögből a szabadság nem szűkül le valamiféle véletlenszerű egyéni értékválasztásra: nem is az egyén műve, hanem a *tudatos társadalmi gyakorlaté*, amellyel az emberek megvalósítják uralmukat a természetén és saját életviszonyaikon. A személyiség megszabadul ezáltal a belső meghasonlottságtól, a világgal való harmóniája révén harmóniába kerül önmagával is, az eszmény pedig nem idegen többé a valóságtól, hanem a folyamatos fejlődés mozgatója. Ma persze a közösségi társadalom üres fantáziálásnak tűnhet. Történelmi előfeltételei azonban megvannak, halványan ugyan és bizonytalanul, de kiirthatatlanul; valami elkezdődött, és ha az emberiség talál magában erőt az *Endlösung* elhárítására, akkor a mai és a tegnapi kezdemények összefüggő eseménysora idővel célhoz ér.

A közösségi társadalom elméleti perspektívájából tekintve, elesik az „empirizmus vagy racionalizmus” alternatívája is. Mivel a két ellentétes irányzat egyaránt a „rossz végtelen” semmijében végzi (közvetlenül az első, közvetve a második), az alternatíva látszólagosnak bizonyul, és egyetlen kulcskérdéssé alakul át: *van-e mód a „rossz végtelen” lezárására?* A kérdést a 14., 15. és 16. pontban elemeztük, annak az engelsi gondolatnak a jegyében, hogy megismerni a dolgokat valójában annyi, mint felfedni a lényegüket, általános törvényszerűségüket – vagyis *a végesben a végtelent*. Az elmélet önmagában nem képes erre; az általános és szükségszerű összefüggésekre vonatkozó ismereteink igazságát csak a *társadalmi gyakorlat* szavatolhatja, illetve (a végső alapok, a legátfogóbb dialektikus összefüggések és kategóriák vonatkozásában) *az*

emberi élet bővített újratermelése a legkorábbi kezdetektől mindmáig. Ha az anyagi világnak nem volnának objektív, hitelesen megismerhető és a gyakorlati tevékenységben célszerűen felhasználható törvényei, akkor az emberiség (korántsem egyenletes és töretlen, de rendszeres) történelmi fejlődése nem mehetett volna végbe: egyszerűen nem létezhetne emberi társadalom. Ha viszont a nagy ívű gyakorlati próba révén bebizonyosodik, hogy a tárgyi valóság a maga objektív mivoltában megismerhető, akkor magától megoldódik a „szubjektum” és az „objektum” kettéhasadásának ideológiai gyűjtőproblémája – az a probléma, amely a „civilizáció” és az „erkölcs” etikai dilemmájának vetületeként a felvilágosodást foglalkoztató ismeretelméleti kérdések közös gyökere volt, és a kor legkitartóbb filozófiai erőfeszítéseit is elbuktatta.

Bár az itt előadott megfontolásokat nem nagy ördögösség átlátni, a társadalmi gyakorlat és fejlődéstörténet mégsem töltheti be az *uralkodó* filozófiai tudatban az őt megillető funkciót, az igazság végső, alapvető ismérvének tisztét. Nem is fogja betölteni mindaddig, amíg *nem az emberek uralkodnak saját viszonyaikon, hanem elidegenült viszonyaik őrajtuk, és az ideológia úgy ábrázolja ezt az állapotot, mint mitikus-transzcendens tényezők uralmát a társadalmon és a történelmen.* A történelem széthullik ezáltal a véletlenek káoszára, és nem válhat a megismerés igazságtartalmának végső kritériumává. Hogy azzá legyen, gyökeres szemléletváltásra van szükség: az elméletnek át kell térnie a burzsoázia egyik vagy másik csoportjának képviselőtől *a proletariátus objektív érdekeihez igazodó világképre.* A proletár érdekeket, akár ismeri őket az osztály, akár nem, a tőke mindenképpen kitermeli, mert nem lehet meg proletariátus nélkül; nem lehet meg anélkül, hogy létre ne hozná a saját maga által felidézett *Endlösung* elhárításának társadalmi-közösségi előfeltételeit és távlatait.

Budapest, 2008. március – 2009. október.

JEGYZETEK

[1] G. w. F. Hegel: Jénai szellemfilozófia. III. Alkotmány. Lásd: Ifjúkori írások. Bp., 1982. 417. o. [\[vissza\]](#)

[2] Jean-Jacques Rousseau: A társadalmi szerződésről. Második könyv. VII. fej. Lásd: Értekezések és filozófiai levelek. Bp., 1978. 504. o.; Emil vagy a nevelésről. A szavojai káplán hitvallása. II. kiad. Bp., 1965. 298. o. [\[vissza\]](#)

[3] J. J. Rousseau: Emil... 315. o. [\[vissza\]](#)

[4] Vö. Kari Marx: A zsidókérdéshez. MEM (K. Marx és F. Engels Művei) 1. köt. Bp., 1957. 363-371. o. [\[vissza\]](#)

[5]

D. Hume: Vizsgálódás az emberi értelemről. Bp., 1906. 28., 29., 32. o. [\[vissza\]](#)

[6] Vö. Bemard Mandeville: Vizsgálódás a társadalom természetéről; Megjegyzések „A lázongó kas” egyes passzusaihoz. Lásd: A méhek meséje, avagy magánvétkék – közhaszon. Ford. Tótfalusi István. Bp., 1969. [\[vissza\]](#)

[7] Immánuel Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. Negyedik tétel. Lásd I. Kant: A vallás a puszta ész határain belül és más írások. Bp., 1974. 67., 66. o. [\[vissza\]](#)

[8] Jean-Jacques Rousseau: A társadalmi szerződésről. Első könyv. Hatodik fejezet. Lásd: Értekezések és filozófiai levelek. Bp., 1978. 483. o. [\[vissza\]](#)

[9] Jean-Jacques Rousseau: Emil vagy a nevelésről. II. kiad. Bp., 1965. 298. o. [\[vissza\]](#)

[10] Jean-Jacques Rousseau: Politikai töredékek. VII. Lásd: A francia felvilágosodás morálfilozófiája. Bp., 1975. 269-269. o. [\[vissza\]](#)

[11] Jean-Jacques Rousseau: Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről. Második rész. IX. jegyzet. Lásd: Értekezések és filozófiai levelek. Bp., 1978. 169-170. o. [\[vissza\]](#)

[12] Jean-Jacques Rousseau: A társadalmi szerződésről. Második könyv. vili. fej. Id. kiad., 508. o. [\[vissza\]](#)

[13] Uo. Első könyv. IX. fej; Második könyv. XI. fej. Id. kiad., 487., 516. o. [\[vissza\]](#)

[14] Engels írta a civilizáció és az egyenlőtlenség összefüggéséről: „Mivel a civilizáció alapja az, hogy az egyik ember kizsákmányolja a másikat, eész fejlődése állandó ellentmondásban mozog. A termelés minden előrelépése visszalépés az elnyomott osztály, azaz a nagy többség szempontjából. Ami jótétemény egyeseknek, az új elnyomás a másoknak.” („A család, a magántulajdon és az állam eredete”. K. Marx és F. Engels Művei, 21. köt. Bp., 1970. 156. o.) – Marx ugyanerről: „A dolgok világának értékesedésével egyenes arányban nő az emberek világának elértéktelenedése.” („Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”. Bp., 1962. 45. o.) [\[vissza\]](#)

[15] Bemard Mandeville: Megjegyzések... Id. kiad., 146-147. o. [\[vissza\]](#)

[16] Immánuel Kant: Az ítélőerő kritikája. 83.§. Második kiadás. Bp., 1979. 402-403. o. [\[vissza\]](#)

[17] J. G. Fichte: A jelenlegi kor alapvonásai. Harmadik előadás. Válogatott filozófiai írások. Bp., 1981. 449. o. [\[vissza\]](#)

[18] J. G. Fichte: Az ember rendeltetése. Harmadik könyv. Válogatott... 352., 355., 359., 362. o. [\[vissza\]](#)

[19] J. G. Fichte: Az ember rendeltetése. Második és Harmadik könyv. Id. kiad., 327-328., 337-338. o. [\[vissza\]](#)

[20] G. w. F. Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Második kiad. Bp., 1979. 739. o. [\[vissza\]](#)

[21] J.-J. Rousseau: A társadalmi szerződésről. Első könyv. VI. fejezet. Id. kiad., 478. o. A rousseau-i kérdésről lásd még a 3. pontot. [\[vissza\]](#)

[22] G. w. F. Hegel: A jogfilozófia alapvonalai. Második kiad. Bp., 1983.124.§. Függelék. 143. o. [\[vissza\]](#)

[23] Id. mű, id. kiad., 51.§., 78. o.; 49.§., Függelék. 70. o. [\[vissza\]](#)

[24] Vö. G. w. F. Hegel: A természetjog hagyományos tárgyalásmódjai, helye a gyakorlati filozófiában és viszonya a pozitív jogtudományokhoz. HL Lásd: Ifjúkori írások. Bp., 1982. 262., 269., 271-272., 273. o. [\[vissza\]](#)

[25] Vö. G. w. F. Hegel: A jogfilozófia... 258.§. 266-267. o.; 256.g 261. o.; 261.§. 270. o.; A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. (A továbbiakban: Enciklopédia.) Harmadik rész. A szellem filozófiája. Második kiad. Bp., 1981. 537.§. 347. o.; vö. A jogfilozófia... 258.§. 266-267. o., 256.§. 161. o., 261.§. 270. o., 261. §. 270. o., 184-185.§§., 209. o. [\[vissza\]](#)

[26] G. W. F. Hegel: A jogfilozófia... 201. §., Függelék. 221. o., 302.§. és Függelék. 327. o.; uo. 301.§. 325. o., 303.§. 328. o.; 308.§. 331., 332. o.; Előadások a világtörténet filozófiájáról. Második kiad. Bp. 1979. 109. o.; Enciklopédia. III. 544.§. 327. o.; Jénai szellemfilozófia. III. Alkotmány. Lásd Ifjúkori írások. 420. o. (Jegyzet.) [\[vissza\]](#)

[27] Vö. A jogfilozófia... 185.§. 210., 209., 210. o. [\[vissza\]](#)

[28]

Vö. Enciklopédia. III. 528Tê. 311. o. [\[vissza\]](#)

[29] Majorátus: az a hitbizomány, amelyet a birtokos elsősülöttje, vagy a család legidősebb tagja örököl. [\[vissza\]](#)

[30] A jogfilozófia... 307.§. 330. o. [\[vissza\]](#)

[31] Lásd az 1. jegyzetet. [\[vissza\]](#)

[32] A fordulat politikai indítékait és a vele kapcsolatos színvonalasést jól érzékeltetik az újkantiánus Rickert következő sorai: „Azok a kísérletek, amelyek a történelmet *csak* mint gazdaságtörténetet és ilyenformán mint természettudományt fogják fel, a lényegest a lényegtelenről elválasztó valamiféle elven alapulnak; ez az elv azonban teljesen *önkéntesen* van megválasztva, sőt, eredetileg valamilyen teljes egészében tudományon kívüli *politikai állásfoglalásnak* köszönheti, hogy előtérbe jutott.” Ez az elv „az úgynevezett *történelmi materializmus*, amely csak szélsőséges megnyilvánulása az egész irányzatnak ... E felfogás nagy részben sajátos szociáldemokrata kívánságoktól függ. Mivel itt a vezető kultúreszmény demokratikus, megvan az ilyen történetfelfogásban a hajlandóság, hogy a nagy személyiségeket ... lényegteleneknek tekintse, és csak arról ismerje el, hogy ér valamit, ami a tömegből ered. A proletárság álláspontjáról ... inkább csak az állati értékek figyelemre méltóak ... Ily módon tehát ... egy *metafizikai* felfogás alakul ki, amely formailag a plafóni *fogalomrealizmus* szerkezetét mutatja ... Csupán az a különbség, hogy a fej és a szív eszményei helyébe a gyomor eszményei lépnek ... Nem szabad csodálkoznunk, ha erről az állásponttól az egész emberi fejlődés végül is nem más, mint küzdelem az etetőhelyért.” (Rickert Henrik: Kultúrtudomány és természettudomány. Bp., 1923.105-107. o.) [\[vissza\]](#)

[33] Apológia: elfogult, mindenáron való védelem. [\[vissza\]](#)

[34] Vö. F. Engels: A természetkutatás a szellemek világában. MÉM 20. köt. Bp., 1963. 356., 357. o. [\[vissza\]](#)

[35] Heinrich Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis. 3. kiad. Tübingen, 1915. 393., 112., 361., 362., 387. o. [\[vissza\]](#)

[36] Vö. uo. 139. o. [\[vissza\]](#)

[37] Vö. Paul Natorp: Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Göttingen, 1911. 51-52., 15. o. ' [\[vissza\]](#)

[38]

Vö. uo. 87., 16. o. [\[vissza\]](#)

[39] Vö. uo. 79., 105. o. [\[vissza\]](#)

[40] Uo. 165. o. [\[vissza\]](#)

[41] Vö. uo. 92., 95. o. [\[vissza\]](#)

[42] Ludwig Wittgenstein: Logikai-filozófiai értekezés. Bp., 1963. 5.1361, 6.37, 6.36311, 5.634, 6,41. [\[vissza\]](#)

[43] Uo. 6.54. [\[vissza\]](#)

[44] Vö. uo. 6.52, 6.4312, 6.53. [\[vissza\]](#)

[45] Sörén Kierkegaard: La répétition. Essai d'expérience psychologique. Párizs, 1933. 146-147. o. [\[vissza\]](#)

[46] Vö. Sceren Kierkegaard: Crainte et tremblement. Párizs, 1935. 56., 125-128-, 64-69. o. [\[vissza\]](#)

[47] „Ellenpolgár”: Maróthy János kifejezése a nyárspolgáriság ellen lázadó polgárra. [\[vissza\]](#)

[48] Lásd a 6. pontot. [\[vissza\]](#)

[49] A következő fejtegetéseket „Az igazság paradoxonjai” c. könyvem „Igazság és gyakorlat” c. fejezetéből idézem. (Bp., 1989. 89-116. o.) [\[vissza\]](#)

[50] „Ingujjban szaladsz le a sarki üzletbe, s kozmikus térségekben kötsz ki.” Maróthy János – Batari Márta: A zenei végtelen. Bp., 1986. 5. o. [\[vissza\]](#)

[51] Vö. Kalmár László: A matematika alapjai. II. köt. 2. füzet. Bp., 1965. 442. o. [\[vissza\]](#)

[52] Vö. Ernst Nagel – James R. Newman: A Gödel-bizonyítás. Lásd Kortárs-

tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről. Bp., 1985. 38-39. o. [\[vissza\]](#)

[53] Uo. 103. o. [\[vissza\]](#)

[54] F. Engels: A természet dialektikája. MÉM 20. köt. Bp., 1974. 506. o. [\[vissza\]](#)

[55] Uo. 503. o. [\[vissza\]](#)

[56] Vö. uo. 502. o. [\[vissza\]](#)

[57] Az egyedi eset és az esetosztály ekvivalenciájáról lásd „Az igazság paradoxonjai” c. könyvem 208-209. oldalát. [\[vissza\]](#)

[58] D. Hume: Vizsgálódás az emberi értelemről. IV. szakasz. Második rész. Bp., 1906. 35. o. [\[vissza\]](#)

[59] K. Marx: A tőke. I. könyv. MÉM 23. köt. Bp. 1967. 360. o. – A kérdésnek a társadalmi ösztönösséggel és tudatossággal való kapcsolatáról lásd „Történelem és fonák tudat” c. könyvemet. (Első rész, II./1.) Bp., 1983.128-135. o. [\[vissza\]](#)

[60] A világnézet szükségességének a szerszámkészítő tevékenységgel való összefüggéséről lásd „Történelem és fonák tudat”. Első rész. 1/7. fej. Id. kiad., 62-69. o.; „Két Machiavelli”. III/1. fej. Bp., 2005.170-171. o. [\[vissza\]](#)

[61] Nem térek itt ki a *képzetre*, az *érzéki-képi általánosításra*, amely ösztönné rögződve, az állatvilágban is működik, az emberi megismerésben pedig közvetít az érzékelés és a fogalmi-nyelvi gondolkodás között, és döntő szerephez jut a művészetekben, amelyek a nyelvi közlés különleges, érzéki-szemléleti formáját alkotják. [\[vissza\]](#)

[62] Így bomlasztotta fel a tőkés fejlődés az amerikai protestáns szekták, a puritánok, kvékerek és mormonok kommunisztikus közösségeit; más hasonló közösségeket pedig – mint a középkor nagy eretnekmozgalmait, vagy a paraguayi jezsuiták által létesített bibliai-kommunisztikus államot – vérbe fojtottak az uralkodó osztályok. [\[vissza\]](#)

[63] „Állandóan két tendencia keresztezi egymást: lehetőleg kevés munkást alkalmazni azonos vagy nagyobb mennyiségű áru megtermeléséhez”, illetve „lehetőleg nagy munkáslétszámot alkalmazni (habár lehetőleg keveset az általuk termelt áruk mennyiségéhez viszonyítva), mert az alkalmazott munka tömegével – a termelőerő

adott fokán – a többletérték és a többlettermék tömege növekszik.” K. Marx: *Értéktöbblet-elméletek*. Második rész. Bp., 1963, 537. o. [\[vissza\]](#)

[64] Marx írta: „nem arról van szó, hogy egyik vagy másik proletár, vagy akár az egész proletariátus időlegesen mit *képzeli* a maga céljának,” hanem arról, „hogyan *mi* a proletariátus, és *létének* megfelelően mit lesz kénytelen tenni. Célját és történelmi cselekvését érzékletesen és megmásíthatatlanul kijelöli saját élethelyzete és a mai polgári társadalom egész szervezete. K. Marx és F. Engels: *A szent család*. MÉM 2. köt. Bp., 1958. 35-36. o. [\[vissza\]](#)

[65] Marx és Engels idevágó főbb gondolatait és mai vonatkozásait röviden összefoglaltam „Miért kell nevén nevezni?” c. könyvem III. részében. (Bp., 2007. 208-245. o.) [\[vissza\]](#)

[66] Vö. Csányi Vilmos: *Sejtbiológia*. Bp., 1970. 21-33. o. [\[vissza\]](#)

[67] Vö. K. Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*. Második rész. MÉM 46/2. köt. Bp., 1972. 168-169. o. [\[vissza\]](#)

[68] Vö. uo. [\[vissza\]](#)

[69] „Miért kell nevén nevezni?” c. könyvem (Bp., 2007) III. részének 3. fejezetében részletesebben elemeztem, hogyan alakulnak az érdekviszonyok és optimalizálási módok a kapitalizmusból a szocializmusba vezető átmenet idején, majd a szocializmusban és a kommunizmusban. [\[vissza\]](#)

ISBN 978-963-88582-0-7

ISSN 1216 –1861

Felelős kiadó a szerző

Felelős szerkesztő Tabák András

2009 Vasas-Köz kft nyomda

Felelős vezető Badó Géza

Terjeszti a Könyvtárellátó Közhasznú Társaság
