

GONDOLKODNI CSAK ÚGY LEHET, HA MÁSKÉNT GONDOLKODUNK

BODROGVÁRI FERENC

„Ezért a dialektikus módszernek a kategóriák örökkévalóságának látszatával együtt dologiságuk látszatát is el kell lepleznie, hogy szabaddá tegye az utat a valóság megismerése számára.”

(Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető Kiadó, Budapest, 1971. 230—231. l.)

Véleményem szerint azért a helyzetért, amelyben „az elmélet elmarad a gyakorlat mögött”, nem az elméletet, hanem a gyakorlatot kell hibáztatnunk. Ebből eredően az elméletnek az a feladata, hogy Lukács gondolatait követve a történelmi láncolatok totalitásában vizsgálja az elmélet és a gyakorlat összefüggéseit, hogy ekként őrizze meg méltóságát, azaz forradalmiságát mint az elmélet létezésének feltételét, mégpedig a forradalmi gyakorlat érdekében.

Az elmélet önkifejlődésének útján a hagyományokhoz és a korábbi tekintélyekhez való kapcsolódás magától értetődően elkerülhetetlen jelenség. Az elmélet nagyjainak nézeteit és álláspontjait maga a teória is nélkülözhetetlen kiindulópontnak vagy irányzéknak tekinti. Ily módon a „Magister dixit” elve mindig olyan platformot képez, amely az ok kiváltójának szerepében tűnik fel, illetve lehetővé teszi az új teleológiai tételek megjelenését. Ez a platform elvben a „gyümölcsöző értetlenség” forrása, mivel okozatilag meghatározza saját további kidolgozása, megváltoztatása, tagadása és túlhaladása alternatívájának lehetséges spektrumát. A tekintélyek álláspontjai okozati platformok abban az értelemben is, hogy lehetetlenné teszik olyan alternatívák létrejöttét, amelyek hanyatlást jelentenének ahhoz a szinthez viszonyítva, amelyet a tekintélyek elsődleges álláspontja mint platform képvisel; a fejlődés vissza nem fordítható, de nem egyirányú, hanem nyitott. A „Magister dixit” elve tehát az elméletben mindig az öntagadás mozgató erője, olyan fel-

tétel, amely nélkül nincs elméleti haladás. Gondoljunk csak Parmeniészre, Arisztotelészre, Descartes-ra, Hegelre vagy Marxra...

Másrészt, az elméleti objektivációk szükségszerűen a gyakorlat modelljévé lesznek. Az elméleti objektivációk eldologiasodnak, és gyakorlati-tapasztalati téren mint társadalmi viszonyok-objektivációk valósulnak meg. E viszonyok szövevénye mint idő- és térbeli egzisztens (itt és most létező) rendszer konstituálódik. Az elmélet tevékenysége, ez az „eleven tűz”, e „nyugtalanság” (Marx szavai a *Grundrisse*-ből) az egzisztens rendszer kötszöveteként csak a gyakorlatban csillapodik.

Az elmélet sóvárog a gyakorlat után, ám csak „más lényegű dologként” valósul meg benne, úgyhogy e „más lényegűséghez”, vagyis az egzisztens tapasztalati valósághoz akként viszonyul, ahogyan Wittgenstein a tulajdon filozófiájához; mint lépcsőfokokhoz, amelyek arra szolgálnak, hogy rajtuk jussunk el az új teleológiai tételek világába, az „eleven tűz” elméleti „nyugtalanságába”, amely az elmélet valódi lakhelye, a „létező lény” autentikussága.

Ám a gyakorlat is sóvárog az elmélet után. Sőt olyan elmélet alapján konstituálódik, amely mindvégig „más lényegű dolog” marad a számára, ahogyan az elmélet részéről a gyakorlat is az. A gyakorlat lényegét az objektivációk és az eldologiasodás egzisztens rendszere alkotja az adott térben és időben. A gyakorlat egzisztenciájának igazolását elméleti példaképeire való hivatkozása révén végzi. E példakép és a tapasztalati valóság között azonban lényeges különbség van: az azonosság nem valósítható meg.

Eszerint tehát a társadalmi fejlődés történelmi totalitása mint az ellentmondások egysége — és harca — mutatkozik meg. Az ellentmondások bármilyen egyoldalú felszámolása illúzió; a gyakorlat nem azonosulhat az elmélettel, de az elmélet sem a gyakorlattal, mivel viszonyok lényegében feltételezett: az elmélet egységet képez, de lényegéből eredően elvontan általánosat, a gyakorlat-tapasztalat pedig partikularitás, lényegét tekintve szintén absztrakt. A ténylegesen létező ezeknek az ellenteteknek — az egésznek és a résznek — az egysége.

Ezért az elmélet bármiféle megszeliődése, illetve az egzisztens rendszer pusztá igazolásává való változtatása a gyakorlat eszevesztségét jelenti.

A gyakorlatnak az a törekvése, hogy önmagát elméletileg igazolja, oda vezet, hogy a „Magister dixit” elve a több alternatívájú projektmok okozati platformja helyett a meglévő tapasztalati rendszer állandóvá tételének „alibijévé” válik. A változékony, kontingentált tapasztalat-gyakorlat sokfélesége ekképpen igazolását példátlan módon egyetlen kizárólagos elméleti igazságra való hivatkozásban találja meg, amely — állítólag — épp a kontingentált empiriában lel folyamatos „megvalósulásra”. Tekintettel arra, hogy e „megvalósulást” mindenképpen valósnak

tekintik, az elmélet ezért, amely létezésének immanens törvényei szerint másként igyekszik gondolkodni, hallgatásra kényszerül. Ezt könnyebb elérni akkor, ha maga az elmélet is tér- és időbeli egzisztens objektiváció az adott realitás rendszerében, úgyhogy a kényszerítés anyagi ereje rá is irányul. Az anyagi erővel szemben az elmélet a tulajdon eszméin kívül semmi mást nem tud felsorakoztatni, ám tudvalevő (Marx), hogy az eszmék sohasem változtathatnak a dolgok adott állásán. „A társadalmi fejlődés azonban állandóan növeli a részmozzanat és az egész közötti feszültséget. Éppen azért, mert a valóság immanens értelme egyre erősebben sugárzik ki belőle, a törtéetésnek a mindennapiságban egyre mélyebben gyökerező értelme a totalitást a jelenség tér—időbeli mozzanatiságára hozza le.” (Lukács György: I. m., 245. l.)

A történelem, mint a „társadalmi lény szubsztanciája” (Heller Ágnes), arra figyelmeztet bennünket, hogy minden idő- és térbeli egzisztens tapasztalati egésze a rendszernek, amely akként állítja be magát, az embernek a tulajdon fogalmával való megvalósult identitását, valójában hamis egészet képez. Ezért az igazság mindig ennek az egésznek a megkérdőjelezése formájában konstituálódik, az elmélet és a gyakorlat közötti gyümölcsöző egyet nem értésben. Valamennyi adott „itt és most” létezés tapasztalati rendszere megalkotójának arbitrálna történelmi távlatban tekintve mindig erejét veszti, fogalmazódjék akár aszerint az elméleti példakép szerint, amely Descartes szótárával kijelenti: „Cogito ergo sum!”, vagyis „úgy gondolom magamat, mint tapasztalati rendszert, tehát mint kizárólagos igazság létezem”, akár aszerint, amely a kanti mondás szellemében — „Ich denke!” — egyetlen valóságként igazolja magát, vagyis ez a „Gondolkodom!”, mivel az egzisztencia megnyilvánulása, egyben a lény igazságának kifejezése is. A tapasztalat és az elmélet közötti látszólagos identitás affirmálása helyett az igazság valamennyi egzisztens egész megkérdőjelezésének formáját ölti; az igazság a rendszer igazolása helyett mint a processzuális követelése jelentkezik. Adornónak igaza van: „Amennyiben az emberiségnek meg kell szabadulnia attól a kényszertől, amely reálisan az identifikáció formájában nehezedik rá, ezzel egyidőben el kell érni a tulajdon fogalmával való azonosságot is.” (*Negatív dialektika*, Belgrád, 1979., 131. l.). A gyakorlaton múlik, hogy oly módon szerveződjön meg, amely lehetővé teszi, hogy az elmélet gyakorlata mind a tulajdon szerepét, mind az objektiváció fennálló gyakorlati rendszerét illetően megkérdőjelezhető legyen.

A kérdés: „Mire való a filozófia?”, ekként is megfogalmazhatnánk: „Mire való a másfajta gondolkodás?”

A kategóriák örökkévalóságának fátyla (amelyre az elmélet abbéli törekvésében hivatkozik, hogy elhárítsa magától a gyakorlat rohamait, miközben szerencsétlen módon maga lesz a gyakorlat megkövesedésének

kiváltója) ezért csupán úgy lebbenthető fel, ha rámutatunk az elmélet eldologiasodására, amely átveszi a tapasztalati-gyakorlati apologétájának a szerepét. Erre csupán ekkor nyílik lehetőség, ha az elmélet tevékenyen részt vállal az eldologiasodott társadalmi létezés uralkodó elve következményeinek vizsgálatában. Az elmélet forradalmiságát éppen a „Magister dixit” elvének megkérdőjelezése képezi, illetve új teleológiai tételek felállítása, mégpedig abban a spektrumban, amelyet a tapasztalat elért szintje határoz meg, legyen ez a munkásosztály uralmának létező rendszere vagy valami más — egyre megy. A forradalom feltételezett szubjektuma elhalt identitásának elve ugyanis (például a munkásosztályé) empirikus, tehát kontingentálódott tartalmával, vagyis az emberekkel, eldologiasodott és lelki objektívációikkal lehetetlenné teszi a „még nem lény” történelmi dimenziójának megőrzését az „energikus princípium” értelmében (Marx). Amennyiben már megvalósult az, aminek meg kellett valósulnia, akkor minden „szükséglet” (Sollen) értelmetlenül válik, a haladást pedig egyedül leibnizi módon lehet értelmezni: „Ez a világ a legjobb valamennyi lehetséges világ közül, mert állandóan javul, tökéletesedik, kvantifikálódik adott, tehát egyetlen lehetséges minőségében.” Ezzel ugyan megmarad a „haladás” fogalma, de csupán a metafizikai minőség tökéletesedésének értelmében, vagyis a forradalom értelmezésének olyan kontextusában, mint „ugyanannak változékony formákban történő visszatérése”. A tézist, amely a szocializmust, mint olyan „világrendszert” értelmezi, amelynek sajátos variációi vannak (ugyanarra a témára), e filozófiai koncepció explikációjának tekinthetjük a politikai elméletben.

Az identitás ezen uralkodó elve következményeinek kutatása az empirikus tények bőségét eredményezi. Lukács azonban jogosan jegyzi meg, hogy ebben a pillanatban újabb veszéllyel találjuk magunkat szemben. Ha az elmélet ugyanis arra irányuló törekvésében, hogy lemeztenítse az empiria eldologiasodását, és az abszolút negáció módszeréhez folyamodik, „... merev és egymástól átmenetek nélkül elválasztott elvekként áll szemben egymással a cselekvés szubjektuma és a »tényeknek« az a környezete, amelyben cselekvésének le kell játszódnia.” (Lukács György: I. m. 243—244. l.)

„Másként gondolkodni” tehát, ezek szerint, azt jelenti, hogy történelmi módon gondolkodni, és nem a tények abszolút negációjának értelmében, mert azok — miként Rilke is kijelentette — „milyen iszonyatos, hogy sohasem szólnak a valóságról”. Történelmi módon gondolkodni pedig azt jelenti, hogy rámutatni a felszabadulás alternatíváira. Hosszabbban idézek most Lukáctól, mivel úgy érzem, hogy frappáns magvasságával épp a történelmi módon való gondolkodás lényegére mutat rá: „Mikor fejlődésének meghatározott szakaszán a proletariátus objektíve és szubjektíve megismeri önmagát, akkor az egyben a társadalmi

fejlődés addig elért szintjének megismerése is. A valóság-összefüggésben, mikor minden részmozzanatot a benne rejlő, csak még nem kellőképpen tisztázott, a totalitásba lenyúló gyökereire vonatkoztatunk, megszűnik az így megragadott tények idegensége; láthatóvá válnak bennük azok a tendenciák, amelyek a valóság középpontja felé (arra, amit végcélnek szoktak nevezni) törekednek. Ha azonban ez a végcél nem elvont eszményként áll szemben a folyamattal, hanem az igazság és valóság mozzanataként, a mindenkori elért szint konkrét értelmeként benne rejlik az egyes mozzanatban, akkor megismerése éppen annak az iránynak a megismerése, amely felé (tudattalanul) az egészre irányuló tendenciák előretörnek; ez az az irány, amely éppen az adott pillanatban helyes cselekvést — az összefolyamat, a proletariátus felszabadítása álláspontjáról és érdekében — konkrétan meghatározni hivatott.” (Lukács György: I. m., 244. l.)

Tehát amennyiben az elmélet megállapítja, hogy Marx teóriájának szövege struktúrára való redukálása valójában a forradalmi szellem kiszolgáltatását jelenti a tudományos dogmatizmusnak (vö.: Herbert Marcuse: *Counterrevolution and Revolt*, Beacon Press, Boston, 1972, paperback ed., p. 34.), a tények, amelyek ezt a tézist támasztják alá, forradalmi vagy negáló szerepet kapnak, a gyakorlatlaltal szembehelyezkedő elmélet irányzékának totalitásától függően. Adorno a maga idejében lejegyezte: „... abban a szemrehányásban, hogy a dolog nem azonos a tulajdon fogalmával, jelen van az a vágy is, hogy ez így legyen”. (*Negatív dialektika*, 134. l.) A vágy azonban vágy marad, amennyiben maga az elmélet nem fogadja el (önként vagy kényszer hatására) a gyakorlat sugalmazását, hogy a valóságot a „Magister dixit” elve alapján kell megítélnie, méghozzá úgy, mint nem változó igazságot. Az elméletnek tehát mindig újra fel kell kutatnia a forradalom szubjektumát, és mindig az empiria „hic et nunc” helyzetének szemzőgéből.

A filozófia mindig a konkrétal és a teljes egészében jelenlevővel foglalkozik (vesd össze: Hegel: *Enciklopédia*, Budapest, 1950, 159. l.), döntő módon mindig a gyakorlatra van utalva, illetőleg a történelmi „toposzra”, amely mindig körülhatároló tényezője az identifikáció egzisztens kényszere transzcendenciájának. Amennyiben a forradalmi tudat csak a forradalmi szituációkban jut kifejezésre (vö.: Marcuse: *Counterrevolution...*, 6. l.), akkor ennek a fordítottja is érvényes: a helyzet akkor válik forradalmivá, amikor a forradalmi tudat „a csere elvének, mint a gondolkodás identifikáló elvének” kritikája mellett angazsálódik, továbbá „az emberi munka absztrakt-általános fogalmát az átlagos munkaidőre redukálja”, amely „ős-rokonságot mutat az identifikáció elvével”. (Adorno: I. m. 131—132. l.). Ezzel az a bizonyos „konkrét és egészében jelenvaló” mint ökonómia nyer meghatározást, illetve mint

elsődlegesen determináló társadalmi-ontológiai szféra, mégpedig két értelemben. Egyfelől az ökonómia mint az eldologiasodás lényeges szférája mutatkozik, mert épp benne kerül sor — a munkának absztrakt munkáma való redukálása útján — „a szabadság és az igazságos csere ideálja, amely napjainkig csak ürügy volt” meghíúsítására. (Adorno: I. m. 132. l.). A fátyolnak az elméleti kategóriák eldologiasodásáról való fellebentése tehát az ökonómia mint a gyakorlat lényege kritikájának révén mehet végbe. Másfelől az ökonómia, mint az eldologiasodás — anyagság — meghatározó szférája, olyan terület, amely közvetlenül manifestálja a tudat, az elmélet ontológiai másodlagosságát. Az elmélet a gyakorlat „másodlagos lénye”, s ebből eredően az egzsiztens ökonómiában szükségszerű módon tárja fel nemcsak szülőhelyét, hanem elméletként való önfenntartásának szükségét is. Ugyanis épp az ökonómia szférája termeli a munkásosztályt, mint a forradalom szubjektumát, anyagi erejét, amely egyedül érdekelt abban, hogy az identifikáció elvétől eltérően, „másként gondolkozzunk”, hogy a szabad társadalom teleológiailag transzökonómiai módon formálódjon, illetve mint morális és esztétikai univerzum (ahogyan Marcuse mondja: *Counterrevolution...*, 3. l.).

A tudat szerepének hangsúlyozása, amely egyfelől teleológiai elvként mindig az eldologiasodás előtt halad, másfelől pedig a „társadalmi viszonyok összessége által” feltételezett (Marx hatodik tézise Feuerbachhoz), eszerint tehát a forradalmiság, a forradalom mint folyamat pozíciójának megtartását jelenti. A gyakorlat objektív menete ugyan műszaki-technológiai értelemként nyilvánul meg, ám nélkülözi az elméletet, amely „másként való gondolkodásra” készítet, az objektív folyamatok és értelmi extrapolációik elkerülhetetlenül a gyakorlat észvesztéséhez, az objektivitás, a „cél nélküli célszerűség” irracionális uralmához vezetnek. Úgyhogy maguk az objektív folyamatok követelik meg, hogy az elmélet a gyakorlat „tudata” legyen. Addig ugyanis, amíg az ember viszonyulása a lényhez (mind a társadalomhoz, mind a többi emberhez, mind pedig a természethez) megtart magában valamit a „domináció Hübriszéből” (Marcuse: *Counterrevolution...*, 68—69. l.), ez a domináció könyörtelenül és újból kiterjed magára az elméletre is, azzal a céllal, hogy a teória hatoljon át az uralkodó realitás szférájába, mint ennek igazolása. Ily módon azonban a szocializmus lényege szerint szükségszerűen kizsákmányoló uralomként mutatkozik, a kapitalizmussal ellentétben ugyan bizonyos moralizáló-ideokratikus önámítással, illetve hogy — állítólag — sohasem volt és nem is lesz uralom, s hogy nincs jelen benne az embernek az ember által történő kizsákmányolása. Ha azonban a szubjektum és az objektum elméletben felállított viszonya (amelyet az újkortól errefelé akként magyaráznak, mint a szubjektum manipulációját az objektumokkal, miközben minden szubjektum a ma-

nipulatív szupraindividuális tudatának objektumává válik) a gyakorlatban mint az objektivációk rendszere valósul meg, amelynek alapvető funkciója a kizsákmányolói domináció, nem nyílik mód arra, hogy ez az elv kívül rekedjen a „társadalmi viszonyok összességén”, s ugyanakkor mint a fennmaradás, valamint a társadalom és az ember bővített újratermelésének *conditio sine qua non*-ja éljen tovább a természethez, illetve az „ember anorganikus testéhez” (Marx) viszonyítva. Ezek szerint az alábbi tézis: „Ha többé egyetlen embertől sem vonnák meg eleven munkája egy részét, megvalósulna a racionális identitás, és a társadalom túlhaladná az identifikáló gondolkodást” (Adorno: I. m. 132. l.), és a többi hasonló mindaddig pusztá vágyakozás vagy mítosz marad, amíg e cél megvalósításának eszközeként a kizsákmányolói domináció elvét használják. Ezzel a szabadság ideokratikus, moralisztikus mítosz marad. A „másfajta gondolkodásnak” tehát a „befejezett naturalizmusra” kell törekednie, „amely azonos a befejezett humanizmussal,” s egyúttal „másodlagos lénye” kell hogy legyen a gyakorlat-tapasztalatnak, amely még ma is mint a kizsákmányolói domináció rendszere konstituálódik.

Ebben a kontextusban, vagyis a forradalom olyan értelmezésében, miszerint az a humanitásnak a naturalizmusban és a naturalizmusnak a humanizmusban való revindikációja, az elmélet, mint „másfajta gondolkodás”, mint az ember történelmi-társadalmi élete ellentmondásos egységének szükségszerűen „másik fele” szerepét Hegel régi tételének értelmében kell felfognunk, amely szerint az individuum az objektumot úgy teszi magáévá, hogy megfosztja jellegzetes sajátosságaitól, eszközzé alakítja, miközben hozzáadja saját szubsztanciális szubjektivitását (vö.: *A logika tudománya*, II., Budapest, 1957, 346. l.). A gyakorlat-tapasztalat ugyanis, pontosabban a társadalmi viszonyok összességének egzsztens rendszere csupán ily módon válhat forradalmi folyamattá, vagyis amennyiben transzcendálja meglévő sajátosságait (megkövesedési tendenciáit). Erre csupán azzal a feltétellel nyílik lehetőség — és hogy eközben a gyakorlat-tapasztalat folyamatai se váljanak a „oél nélküli célszerűség” folyamataivá, azaz természetessé és nem humánussá —, ha e gyakorlat-tapasztalat szubsztanciája az elmélet, vagyis a teleológiai alternatívák projekciójának szubjektivitásával lesz a természetes humanitás megőrzése érdekében.

Erre azonban nem alkalmas és nem is válhat alkalmassá az olyan gyakorlat, amely objektivációinak rendszerében az elméletnek nem biztosítja a kritikai distancia és különbözőség lehetőségét. Az identifikáció kényszere mindig nagyobb veszélyt rejteget magában annál a lehetőségnél, hogy az elmélet, kihasználva helyzetét — amely a társadalmi fejlődés totalításában szükségszerűen megilleti —, utópista projekciók felé fog kanyarodni. Az egzsztens gyakorlat ugyanis mindig megmarad annak a platformnak, amely a történelmi fejlődés folyamatában

limitálni fogja a lehetséges elméleti teleológiai tételek spektrumát. Másfelől, az elméletben megnyilvánuló önbíráló képesség mindig hatásosan működő vészcsengőt vagy kiválasztódási lehetőséget jelent, s ily módon oda utasíthatja az irreális alternatívákat, ahol a helyük van, vagyis a fantasztikum szférájába, ami, természetesen, csak a szórakozás céljait szolgálhatja. A kényszerítés azonban elkerülhetetlenül oda vezet, hogy a manipulált rabszolgával — az emberrel — kapcsolatos fantasztikus elképzelések keserű valósággá válnak.

A KRITIKA SZABADSÁGA MÁS NÉZŐPONTBÓL

BODROGVÁRI FERENC

Vizsgálódásunk során abból indulunk ki, hogy a marxista kritika a kulturális alkotótevékenység része. Ez feltételezi a kritika szabadságának létezését. Azonban éppen a kritika szabadságának a jelensége képez olyan gondot, amelyet körül kell határolnunk ahhoz, hogy kiindulópontunkra magyarázatot adhassunk. Ugyanis téves utat választunk a kultúra lehetőségeinek a marxista kritika általi felfedezésére, ha Marx 11. Feuerbach-tézisének a tükrében példálózunk*, kivéve amikor Marx 11. Feuerbach-tézisének a jövőbe transzponált jelen ideológiai profeciáját értjük.

A kritika szabadsága empirikus jelenség. Beszélhetnénk arról, hogy milyen mértékben elterjedt és milyen formában létezik stb. A kritika szabadsága minden adott esetben a szabadság mércéje. Számunkra éppen ez a jelenség okoz gondot, a kritika szabadságának ez a szerepe. Ugyanis a marxista kritika csak akkor alkotótevékenység, ha a kritika szabadsága megszűnik az emberi (személyi és társadalmi) szabadság mércéje lenni.

Ahhoz, hogy beigazoljuk ezt a tézist, mindenekelőtt — még ha általánosságban is — felül kell vizsgálnunk a kritika szabadságának fogalmát, hogy milyen alapvető jellemvonások teszik értékmérvé. Csak ezt követően áll majd módunkban elgondolkodnunk a kritika szabadságának mint a marxista alkotótevékenység mércéjének a felszámolásáról.

* Írásunk *A marxista kritika és az alkotótevékenység, A kultúra a marxista kritika* tükrében tárgykörökből 1980 júniusában Szarajevóban megtartott tanácskozássra készült. A tanácskozás tárgyköreinek „marxista” jelzője arra utal, hogy a világ megváltoztatásának jegyében, a forradalmi, a marxista, nem pedig a reformista változások után kutatva kerül sor. Ezért ez a szöveg is ezt az elméleti álláspontot választotta, hogy tárgyilagosan-e vagy csak a szerző szándéka volt az, azt az olvasónak kell eldöntenie.