

SZEMPONT

HELLER ÁGNES

FEJZETEK A DIALEKTIKA ÚJABB KALANDJAIBÓL

Körülbelül húsz esztendeje lesz annak, hogy a dialektika újabb kalandok felé indult. A dialektika e feltámadott vállalkozókedve most is valamiféle történelmi fordulópontot jelez, hiszen lényege szerint *történelemfilozófia*. A történelem megértése illetve megértésének problematikussága a jelen cselekvés lehetősége, vagy e lehetőség kétségbevonása szempontjából válik az elemzés tárgyává.

A dialektika újabb kalandjai nem lehetnek a régiek pusztá ismétlései. A dialektika hagyományainak megértése, értelmezése és újraértelmezése a jelen szempontjából történik, saját, nem kevésbé viharos (vagy akár tragikus) múltunk minden újraértelmezés cselekvő részese. A hagyomány protagonistái Hegel, de különösen Marx: a történelem értelmezése — azaz a történelem *értelmének* keresése, akár elvetik a kérdésfeltevést magát, akár új jelentést adnak annak — mindig egyszersmind Marx életművének, vagy az életmű egyes mozzanatainak újraértékelése és értelmezése is. A dialektika minden újabb kalandja valamilyen formában a marxí gondolati tartományhoz kapcsolódik.

Mikor a dialektika kalandokra indul, felölti hagyományos fegyverzetét. Igaz, nem minden lovagja ugyanazt a fegyvert ölti fel. Van, aki mindennel felfegyverzi magát: az ésszerűséggel, a totalitással, a lényeg és jelenség dialektikájával, fejlődéssel, a negációval, van, aki válogatós a fegyverzet dolgában, mert nem bízik többé az egyik-másik hatékonyságában. Hogy a lovat, melyre a dialektika lovagjai felszállnak, hogy ütközetbe induljanak, Rosinánténak hívják-e vagy sem, ne döntsük el, mert ez ma még eldönthetetlen. Ami azonban bizonyos: *nem* szelmalmok ellen küzdenek. A párbajra kihívott ellenfelek nagyon is valódiak: a pozitívizmus, a fundamentálonológia és a marxí hagyomány transzcendens és pusztán ideológiai funkciót betöltő szkeletona.

A dialektika ezen újabb kalandjairól négy, bár elméletileg különböző szintű, de egyaránt jelentős mű ad híradást. Ezek: Sartre: *Critique de la raison dialectique*-je, Lukács *Ontológiája*, Adorno *Negatív dialektikája* és Kosik *A konkrét dialektikája*. Ha a vállalkozás méreteiből indulunk ki, kétségtelen, hogy Sartre és Lukács műve állnak egymáshoz legközelebb: mindkettő az átfogó filozófiai rendszer újjáalkotására vállalkozik, míg Kosik és Adorno könyvei egymáshoz szervesen kapcsolódó *tanulmányok gyűjteménye*, amelyek *problémák felvetésére* összpontosítanak. Ez a különbség stílusában is figyelemmel kísérhető: az előbbieket lassan hömpölygő mondataival, „ráérős” kompozíciójával nem nehéz az utóbbiak „apercue” jellegű, csattanós, „idézhető” kijelentéseit szembeveteni. Ha azonban a „naivitás” vagy reflexivitás szempontja alapján vetünk össze, akkor a hasonlóság éppen Lukács és Kosik között a szembeötlő. Mind

az *Ontológia*, mind a *Konkrét dialektikája* „naiv” könyv: a gondolat tisztán és kötetlenül száll abban a biztos tudatban, hogy megragadja „magát a dolgot”: módszer maga nincs tematizálva. A szélső ellenpólus itt — kétségtelen — a *Negatív dialektika*, melyben a gondolkodás önreflexiója olyannyira központi szerepet játszik, hogy „maga a dolog”, melyet a dialektikának — mint Kosik írja — meg kellene ragadnia, már csak törött cserepek formájában van jelen, ha egyáltalán jelen van.

Ez az azonosság és ez a különbség (hogy terminológiámat magam is a dialektika kedvelt szótárából merítem) a filozófia egyetemességéből és a filozófusok helyéhez (gondolkozási kontextushoz) kötöttségéből fakad. A filozófia egyetemessége fejeződik ki a vállalkozás egyidejűségében, a tematizált problémák szinte tökéletes azonosságában. A filozófusok helyéhez (és gondolati kontextushoz) kötöttsége fejeződik ki a naivitás, illetve reflexivitás különbségében. Sartre és Adorno könyve Nyugat-Európában, Lukácsé és Kosiké Kelet-Európában született — az *attitűd* különbözősége ennek tudható be. A nyugat-európai dialektika a maga környezetében *rafinált* filozófiai építményekkel volt és van priméren szembesítve. Nem lehet egyszerűen félretolni őket, hogy a gondolat szabadon repüljön: fel kell venni a metodológia és a reflexió kesztyűjét hitelességül pusztá igazolására. S ez nemcsak akkor igaz, ha egy gondolkodó maga is ezekről a forrásvidékekről eredezteti első lépéseit, hanem akkor is, ha gondolkodása soha semmiféle rokonságot az egzisztenciálfilozófiával vagy a pozitívizmussal nem tartott. A kelet-európai filozófia viszont egy vég-sőkig leegyszerűsített, dogmatikus tézisekben összefoglalt ideológikus „tan”-nal volt szembesítve. A tantételek megkérdőjelezése, azaz az önálló gondolkodás „kipróbálása”, a gondolkodás önfelszabadítása volt tehát szükséges ahhoz, hogy lépéseit a katexochén filozófia felé megtegyje. A Marxhoz mint „ösför-ráshoz” való visszatérés és a problémák elfogulatlan szemlélete előfeltételezett bizonyos „naivitást”, a „nézzük meg, mi volt ennek a szövegnek az értelme *valójában*, hogyan van ez vajon *valójában*” emfázisát. Csak ebből az emfázisból lehet Kosik könyvének a régi filozófiákat idéző merész kezdő és befejező sorait megérteni: „A dialektika »magát a dolgot« kutatja... »Maga a dolog«... az ember és az ember helye a világmindenségben, vagis más szavakkal kifejezve ugyanezt: a világnak az ember által a történelemben feltárt totalitása és a világ totalitásában létező ember.”

Az azóta eltelt majd két évtized kétségtelenül megfellebbezte ezt a gyönyörűséget, naiv megközelítést. Mégis úgy hiszem, hogy a „dologra magára” irányuló intenciójával megtermékenyítette a filozófiai gondolkodást, mindennek előtt a marxi tradícióhoz kapcsolódót. Mert ezzel a naivitásával megkérdőjelezte a túlfinomodott reflexivitás jogosságát. Az „újjaszületés” gesztusa volt ez, a „marxizmus reneszanszának” hitéből fakadva, létéből és jelentőségével másokban is ezt a hitet fakasztva. Mondandójával a jelennek és a jövőnek szól, mert a kérdések, melyeket explikál, ma is kérdések, sőt nagyon is azok. Az az egyszerű tény, hogy ezeket a kérdéseket újra fel lehet vetni, példaszerepnek bizonyult. Amikor a módszertani reflexió kezdi már elfeledtetni „magát a dolgot” akkor releváció újra rákérdezni. Ez a naivitás nem még bátorság, hanem már bátorság. S a bátorság gesztusa akkor is felszabadító, ha a kérdések felvetésekor megint csak újabb kérdésekre bukkanunk.

Már utaltunk a *Konkrét dialektikája* és a *Negatív dialektika* stílus rokon-ságára. Ha azonban a két könyvet behatóbban szemügyre vesszük, akkor látni fogjuk, hogy a hasonlóság korántsem merül ki a stílusis jegyekben. A két — egyidejűleg keletkezett — könyv szerkezeti felépítése olyannyira megegyezik, hogy csodálkozunk kell azon a kétségbevonhatatlan tényen, hogy egyik szerző sem ismerhette a másik művet. Mindkettő Heidegger-kritikával indul. Mi több, mindkettő úgy írja le a heideggeri Sein und Zeit világát, mint az *alkonkrétság* reflexióját. Mindkét gondolkodó a „modell”-alkotással helyettesíti a rendszeralkotást, azzal a — később elemzendő — különbséggel, hogy Adorno ezt reflektáltan teszi, a rendszerrel való polemiában, míg Kosik modellben való gondolkodása módszertanilag nem polemikus. Marxban mindkét filozófus

számára a fetiszizmus-elmélet a centrális hagyomány. Még a feldolgozott témák is azonosak: a racionalizmus, illetve a célracionálizmus kritikája, a filozófia megszüntetésének problémája, a gyakorlat és elmélet viszonya, a szabadság és mindenekelőtt a történelem, és ezzel összefüggésben: ki az ember?

És éppen a két könyv felépítésének ez a szinte döbbenetes hasonlósága emeli ki hallatlan élességgel, a problémák megközelítési módjának, a filozófusok *magatartásának* ellentétességét.

Adorno magatartása a *kétségbeesésé*, Kosiké a *bizalomé*.

Adorno számára a történelmi múlt metaforája Auschwitz, a jövője a totális katasztrófa lehetősége. Az Auschwitz-ot túlélők magukban hordozzák a bűnt (die Schuld), mert túléltek, ez a Schuld „zwingt zur Philosophie”. A totális katasztrófa lehetőségén mérve pedig az eldologiasodás pusztá epiphenomenon. A filozófia ezért nem tehet mást, minthogy a mindig újabb „menetelekek”-et a töredékek jelírásaiban. (Zeichenschrift) értelmezze. — Sem Auschwitz metaforája, sem a totális katasztrófa víziója nem jelenik meg a *Konkrét dialektikája* horizontján. Nincs olyan mérték, mellyel mérve az elidegenedés epiphenomenon lehetne. A fetiszizált mindennapi világ álkonkrétságát le kell leplezni: részben az „egzisztenciális változtatással” (a világhoz való viszonyunk megváltoztatásával), de mindenekelőtt a forradalmi gyakorlattal. A történelem megváltoztatása — így Kosik — az ember és az emberiség megteremtése. A filozófia feladata az emberi valóság *egészének* megismerése és a valóság *igazságának* feltárása. — éppen ezért és csak ezért nélkülözhetetlen.

Az attitűdöknek ezt a kiáltó ellentétét nem vezethetjük vissza két „személy” perszonális világlátására. Feltételezhetjük azt is, hogy Kosik számára — személyes élményként — a múlt katasztrófái és a jövő — lehetséges — katasztrófája nem kevésbé jelenvaló. Csakhogy Adornónál ez az élmény inspirálja magát a filozófiát, Kosiknál ez nem vesz részt a filozófia konstituálásában.

Nem a két attitűdöt akarjuk hierarchizálni, ha azt mondjuk: Kosiké a par excellence *filozófiái*. Amilyen időkben élünk, több mint jogosnak ismerjük el Adorno élményét s azt is, hogy ez az élmény mintegy „fogva tartja”. Csakhogy a kétségbeesésnek *nincs* filozófiája: töredékek menetekel-íráskéjeinek olvasása a *proféta* és nem a filozófus hivatása. A profétikus magatartás filozófiába fordítása azonban széttöri magát a filozófiát. Igaz, Adorno könyvének végén felcsillan a remény motívuma, ugyanúgy, mint Thomas Mann hőséneke, Adrian Leverkühnnek képzeletbeli „siratásában”. Csakhogy az objektívációknak megvannak a maguk immanens követelményei: ami műalkotásban lehetséges, az nem lehetséges filozófiában. A homéroszi vakság — a látó vaksága — viszont nagyon jól megfér vele. A széttöredezett világban is lehet és kell a totalitásra apellálni, ha nem is szükségképpen annak hegeli értelmében. Kosikot éppen ez a sajátosan filozófiai attitűd jellemzi. A lehetőség kérdése zárójelbe van téve: a „lényeg” világa nála a Sollen világa: filozófiáját egy egyértelműen pozitív (emberek által értelmesen megteremtett) jövő szempontjából konstruálja. Ezért *negatív* Adorno dialektikája, ezért egy *mozzanat* pusztán a negativitás Kosik dialektikájában.

Adorno attitűdje minden inkább, mint frivol; mégis, ennek az attitűdnek filozófiaként való megfogalmazásában nem kevés *frivolitást* érzünk. Mert frivolitás maga a kiindulópont is, mely szerint a marxi filozófia elmulasztotta megvalósulásának pillanatát. Igaz, kifinomult frivolitás ez, nem a frivolitás azon durva formája, mellyel Kosik polemizál s mely szerint a filozófia *már* megvalósult; de ettől még *nem kevésbé* az. Mert a menetekelt töredékeiben megtehető filozófusnak olyan archimedesi pontot jelöl ki, mely egyetlen *embernek* sem jut és juthat ki, bármilyen következetes gondolkodó: egy helyet a világegyetemen *kívül*. Mert vajon mi hatalmazza fel a filozófust arra, hogy megjelenjen, mely „pillanatban” kellett volna a teóriának megvalósulnia, hogy mikor mulasztotta el ezt a pillanatot? A proféta istentől kapja a megbízatását, ő joggal hirdeti, hogy olyan tudás birtokában van, mely minden más emberi lény előtt „takart”: a rejtőzködő isten egyedül előle nem rejtőzött el. De amennyiben a fetiszizált tudat defetiszizálását is a fetiszizmus kifejeződési formájának ítéli valaki egy filozófiai pozícióról, akkor joggal tehetjük fel neki a kérdést: melyik isten állította az emberek fölé és a világon kívül, hogy ítéljen az em-

berek tudata felett és elmarasztalja annak „fetisizmusát”? Adorno kritizálja (s nem mondom, hogy joggal) a tudásszociológia minden reprezentánsát, s különösen Lukács és Mannheim álláspontját, mely szerint egy réteg partikuláris tudatából s ehhez adekvát relatív igazságából az igazság megkonstituálható lenne. De igazság mégsem létezik az emberek tudatán kívűl, akik azt mindig újra keresik és konstitúálják. S az abszolút igazság hitvallása egyszerűről, a kor emberi tudatának mint pusztán fetisiztikusnak, mint *reménytelenül* fetisiztikusnak leírása másrésztől vajon nem az emberek harcának és törekvéseinek *megvetése* ez? S vajon nem frivol ez a megvetés? Mert újra megkérdezzük: milyen jogon, kinek a jogán?

Kétségtelen azonban, hogyha ezzel a túlreflektált gondolkodással Kosik hitvallását állítjuk szembe, az utóbbi naivitása még inkább szembeötlő lesz. „Az ember nincs a fajnak, a társadalmiságnak és a maga szubjektív terveinek a szubjektivitásába falazva, melyekben különböző módon mindig csak önmagát határozná meg, hanem létével, amely gyakorlat, képes túllépni a maga szubjektivitását és olyannak megismerni a dolgokat, amilyenek.”

Hogy ezt az állítást több helyen meg lehet kérdőjelezni, kétségtelen. De egyet nem lehet megkérdőjelezni, ugyanis azt, hogy katexochén filozófiai magatartást fejez ki és fogalmaz meg. Autentikusnak ismeri el ugyanis „az embert” s ezzel az emberiséget hic et nunc *saját* konfliktusainak kihordására, problémáinak megoldására s ezzel a fetisizmus defetisizálására, „magának a dolgnak” megismerésére is. Egy embernek tételezi önmagát — a filozófus — a cselekvő és reflektáló emberiség ideális közösségében.

— — —

Kosik a kérdések felvetését az *ideológiakritika* fonalára fűzi. Az ideológiakritika központi helye megint egy olyan mozzanat, amely *A konkrét dialektikáját* a frankfurti iskolával s különösen Adornóval rokonítja. Az ideológiakritika funkciója mindig kettős. Egyrészt egy gondolati rendszer, építmény, módszeren kritikai elutasítása, másrészt azoknak a társadalmaknak, társadalmi struktúráknak, továbbá viselkedési módoknak kritikája, melyeket az adott ideológia kifejez, melyek legitimitációjára hivatott. Kosiknál azonban ehhez a két mozzanathoz még egy harmadik is járul, éppen ez jellemző gondolkodói bátorságára. Nem tisztán hamis tudatként kezeli az ideológiákat; sosem áll meg ezért „hamisságuk” s az általuk kifejezett társadalmi tények pusztá „leleplezésénél”. Kiindulópontja, hogy az ideológikus képződmények lerombolásával egyidejűleg meg kell vizsgálni, hogy vajon milyen *problémák* fetisiztikus kifejeződései — nem tételezhetjük fel, hogy pusztán *á*problémákról van szó. Az ideológiák kritikája csak akkor válik hatékonyá, ha újra reflektálunk azokra az élettényekre, melyekre ők reflektálnak, ha megoldási javaslataikkal más megoldási javaslatokat szegezünk szembe. A fundamentálonológia „álkonkrétóságának” kritikáját ezért követi a mindennapi élet elemzése; a gond és a gondolkodás heideggeri értelmezésének kritikáját ugyanezen fogalmak marxi fogantatású értelmezése. Ezért nem áll meg Kosik a *redukcionizmus* elutasításánál, ezért konfrontálja a „semmi más, mint” attitűdjével a tények konkrét totalitása kibontásának módszerét. Ezért nem elégszik meg azzal, hogy kimutassa a pusztá célracionális elégtelenségét, hanem — ezen túlmenően — arra törekszik, hogy a racionális és a dialektikus ésszerűség kategóriáját konfrontálja. Ezért nem nyugszik meg a gyakorlat mint az elmélet próbája tézisének cáfolatával és szegezi szembe vele a társadalmi praxis átfogó és tartalmas gyakorlat-fogalmát. Nem az a kérdés, hogy megoldási javaslatai közül melyeket értékeljük megnyugtatóknak (abban az értelemben, hogy úgy hisszük: ezen az úton kell keresni tovább), vagy melyekkel kapcsolatban vannak fenntartásaink. A filozófiai gondolkodás (s ezen belül a marxista filozófia) pluralitása eleve kizárja, hogy minden megoldási javaslat irányával egyetértsünk. A kérdés az, hogy az alternatív problémamegoldási javaslatok teszik éppen Kosik művét jelentőssé, ezek alkalmasak arra, hogy visszaadják a filozófia (s ezen belül elsősorban a marxista filozófia) *önbizalmát*. Mert a filozófia — mióta Szókratésznél megszületett — mindig valaminek *szempontjából* kritizál. Mielőtt kérdésessé tesz egy gondolati képződményt, a tudás talaján kell állnia: tudnia *kell*, hogy melyek alternatív

megoldási javaslatok is ezeket kell szembesítenie azokkal, melyektől elfordul. Tiszta „kritikai filozófia” nincsen. A konkrét dialektikájának *attitűdje* már ezért is *példaszerű*.

A könyv a fevetett problémák és megoldási javaslatok „bőségszaruja”, a lényeges, perdöntő kérdésfelvetések hallatlan bősége jellemzi. Kötetekre váltó lehetne mindarról írni, amit csak érint vagy csak jelez. A következőkben szeretnénk néhányat ezek közül kiemelni. Kiválasztásunk azonban nem pusztán véletlenszerű. Miután a dialektika par excellence történetfilozófia, sajátosan történetfilozófiai fejtegetésekre esik a választásunk.

Mint minden elméleti javaslatnak, a történelemfelfogásra vonatkozó javaslatnak is van Kosíknál kritizált „ellenpárja”. Ebben a kardinális problémában kettő is. Az egyik a historizmus, a másik a hegeli vagy a hegelivel rokon történelmi ésszerűség fogalma. A historizmus olyan megközelítési mód, mely ellentmond a történetfilozófiának, mi több, ki is zárja azt. Ha minden történelmi képződményt pusztá egyszerűségnek fogunk fel, melyek között csak szinkroniát vagy diakroniát (egymásutániságot vagy egymásmellettséget) tételhezhetünk, akkor lehetséges ugyan történettudomány, de nem történetfilozófia, mivel a generalizálás egyetlen formája sem megengedhető. Ebből azonban az következik, hogy megoldhatatlan problémává válik (ha problémáival válik egyáltalán) a *genesz* és az *érvényesség* dialektikája. Kosik — itt joggal — elsősorban a műalkotás megértésének általános kérdésére utal: hogyan és miért éli túl a műalkotás azokat a történelmi viszonyokat, melyek között megszületett? Ha a műalkotást csak saját-egyszeri és ismétелhetetlen-történelmi kontextusában vizsgáljuk, ahogy ez a historizmusból következne, semmit sem tudnánk mai érvényességéről kimondani. Az objektívációk egy típusának történelmi „szakaszokat” transzcendáló érvényességének megértéséhez *kell* a történelem filozófiai fogalma; ha nincs semmi, ami általános s ami — relative — folyamatos, akkor az érvényesség — mely azonban *tény* — ki van zárva. A hegeli „világszellem” s a vele rokon elméletek, így Kosik, abból az intencióból fogantak, hogy az individuális akciók és struktúrák káoszából „kozmosz” teremtsék. Itt a gondviselés valamilyen formája indokolja és biztosítja a történelem *ésszerűségét*, mely egyben *teleológija*: fejlődését valami felé. Az emberek a történelem pusztá eszközei lesznek. Kosik utal e történetfelfogás morális implikációira is: aki a történelem megbízatásából, quasi „felsőbb megbízatásból” őt, az nem gyilkos. Minden áldozat, minden gonoszság, minden rossz elhanyagolható kísérőjelenséggé válik, mely igazolását a történelem előre elrendelt ésszerűségéből „kapja”.

Kosik megoldási javaslatok egyfajta *tertium datur*, melyet mindkét felfogással szembeállít. „A cselekvő történelem” misztifikált fogalmával szembeállítja a hegeli gondolat „megfordítását: nem a történelem cselekszik, a cselekvő emberek konstituálják a történelmet: ők a történelem.

Ez önmagában pusztá deklaráció lenne, de Kosik — ha csak vázlatosan is — kibontja a maga mondanivalóját, méghozzá egy *objektíváció-elmélet* formájában. Ennek centrumában a *munka mint tárgyi tevékenység áll*. (A munka itt mint filozófiai fogalom van koncipiálva, melynek mozzanata a munka gazdasági fogalma.) Az emberiség tárgyasult és objektívált gyakorlata, tehát az objektívációk szerkeszete, mellyel egy adott történelmi kor emberei szembeállítják magukat (azaz a kultúra, a civilizáció) a társadalom történelmileg elért „esze”, mely azonban csak e történelmi kor embereinek „eszén” keresztül létezik, mikor használják, megértik, alkalmazzák. Ezeknek az objektívációknak a jelentését az emberek olvassák és ugyanakkor megteremtik. Mikor az emberek az objektívációkat explikálják, egyúttal önmagukat explikálják. Kétségtelen, hogy ez a történetfelfogás tartalmazza a maga fejlődéselméletét — hol implicit, hol explicit. Eszerint a fejlődés mércéje az objektívációk *totalizációja*. Mi ma kétségtelenül több — és heterogénebb — objektívációt totalizálunk, mint mondjuk a primitív társadalmakban vagy akár a feudális középkorban. Maga a megismerés fejlődése is mint dialektikus totalizáció van tételvezve, mely éppen ennek következtében, magába foglalja a revízió lehetőségét. A haladás-elmélet minden megkérdőjelezését Kosik — kétségtelen — a „romantika” kategóriájába sorolja.

Az objektiváció-elmélet történetfilozófiai felvetésében Kosik, úgy hisszük, nagyon termékeny utat választott. Hogy ebben nem állt teljesen egyedül (bár a hasonló kísérletekről mit sem tudhatott), nem csökkenti érdemét, inkább filozófiai érzékenységének bizonyítéka. Az első — ebben az irányban mutató — vállalkozás, tudtommal, Lukács György *Észtétikájának* indító fejezete. De ebbe a trend-vonalba tartozik Márkus György *Marxizmus és antropológia* című könyve is. Ha ugyanazt a megoldási javaslatot több irányból kezdik keresni, akkor ez annak bizonyítéka, hogy más megközelítési módok terméketlensége kiderült, s hogy az új kérdésfelvetésnek nagy a társadalmi relevanciája.

Ugyanakkor, persze, lehetne Kosik javaslata mellé néhány kérdőjelet kitenni. Bár a primitív társadalmak idealizálását magam is romantikus elméletnek tekintem (és nem osztom), nagyon kétségesnek tűnik számomra, ha az objektivációk totalizálását *önmagában* a haladás kritériumának tekintjük. Vagy legalábbis azt állítom, hogy az objektiváció-elméletből *önmagában* ez a következtetés nem vonható le. Hogy Kosik példáján érzékeltessem: nem kétséges, hogy a műalkotásokhoz való viszonyban a mi századunkban egy totalizációs folyamat tanúi vagyunk. A mai befogadó ma gyakorlatilag minden kor műalkotása előtt „nyitva áll” — egy görög vagy egy óceániai szobor, egy piramis vagy egy gótikus katedrális, Piero della Francesca és Picasso számára egyaránt „szép”. De ha abból a szempontból vetjük fel a kérdést, hogy vajon a mai emberek óriási többségének mindennapi életében, élményvilágában és gyakorlatában a magas művészet milyen szerepet játszik, akkor — ebből a szempontból — kétségkívül a XV. századi Firenze sokkal „haladottabb” volt minálunk, holott az óceániai szobrokról, de még a koragótikus alkotásokról sem voltak valami magas véleménynel, teoretikusabban kifejezve: nem fogadták be, nem „totalizálták” saját világukba. Az objektivációk totalizálása — nem tagadom — egy magasabb fejlettség *lehetőségét* teremti meg — ebben az esetben a totalizálás lehetőségét minden ember mindennapi életében, élményvilágában és praxisában —, de a lehetőség még nem valóság.

Ezzel csak jeleztük Kosik történetfilozófiai koncepciójának egy „fehér foltját”. Ez a fehér folt: az elidegenedés *történetfilozófiai* kategóriájának *hiánya*. Korábban már említettük: Adorno és Kosik egyik rokonvonása, hogy mindketten Marx *fetisizmus-elméletét* helyezik centrumba, s hogy a marxi örökségből az elidegenedés történetfilozófiai elmélete nálunk alárendelt szerepet játszik, többnyire az „eldologiasodással” szinonim értelemben.

Hogy ezt az összefüggést megvilágítsuk, térjünk vissza Kosik Hegel-kritikájához. Marx tétele után, hogy a történelem semmit sem „csinál” s benne *mindent* az ember csinál — így Kosik —, meg kell vizsgálni a történelem *misztifikációjának* okait. „A történelmet az emberek csinálják. De miért *tűnik* úgy az embereknek, hogy ebben a „történelemcsinálásban” pusztá eszközök, végrehajtók?” A kérdés nemcsak hogy jogosult, hanem bizonyára a történelemfilozófia egyik *alapkérdése*. Figyeljük azonban meg a terminológiát: az a gondolat, hogy az emberek nem csinálják, hanem elszenvedik a történelmet vagy valami felsőbb hatalom eszközei, pusztá „misztifikáció”; az embereknek úgy *tűnik*, mintha eszközök, pusztá végrehajtók lennének. Az a gondolat tehát, hogy a történelem az emberekkel *megtörténik*, hogy nem ők azok, akik teremtik, mint a fetisiztikus tudat pusztá kifejeződési formája fogalmazódik meg. A misztifikáció okait kutatva Kosik arra a meggyőződésre jut, hogy az individuum azzal bátorítja magát a cselekvésre, azzal indokolja és igazolja a tevékenységét, hogy egy felsőbb akarat (világszellem, isten, törvény) végrehajtója. Hogy az individuumok valóban többnyire ezzel bátorítják magukat cselekvésre, kétségtelen. De hogy ez elégséges magyarázata (vagy akár megértése) lenne annak a tudatnak, hogy a történelmet nem mi csináljuk, hanem ez velünk *megtörténik*, számomra több, mint problematikus.

Mindenekelőtt: az, hogy az emberek csinálják a történelmet, nem jelenti azt, hogy *minden ember mindenkor* „csinálja”, s még kevésbé, hogy egyaránt „csinálja”. Tegyük most zárójelbe a „történelem” aspektusát, hiszen az, hogy „történelem” létezik, s hogy azt csináljuk vagy nem csináljuk, csak a történeti tudattal bíró korok szempontjából értelmes kérdésfeltevés. Ami maretrospektíve — mint történelemalkotás jelenik meg, az — kivételektől eltekintve — a XVIII.

század végéig csak mint az intézmények, a törvények, a szokások, a létező „világrend” cselekvő megalkotásának szempontja jöhetett számításba. A kérdés tehát így vetődik fel: a mindekorai törvények, intézmények, szokások, események, tehát a létező „világrend” alkotásában, újraalkotásában, megőrzésében *minden ember* részt vett-e s vajon egyformán és egyaránt vett-e részt? Minden civilizált társadalomban léteztek a hatalom birtokosai és a hatalomból kizártak, azok, akik a társadalom sorskérdéseiben döntöttek és olyanok, akik ezekben a döntésekben soha részt nem vehettek; s az utóbbiak mindig joggal érezték, hogy nem az események, törvények, intézmények alkotói, hanem hogy mindaz, ami történik, velük csak „megtörténik”. Ezzel szemben lehetne állítani azt a koncepciót, hogy hiszen ez is csak „tudatfetisizmus”; a piramisokat utóvégre a rabszolgák építették fel, nem a fáraók, s ezzel a „történelmet” inkább ők „csinálták”. Vagy azt a még racionálisabb ellenvetést, hogy a társadalmi anyagi gazdagságát mindenkor azok állították elő, akik „lent” voltak — ők tehát a történelem igazi alkotói, csak éppen nem tudtak róla. De végezzünk el csak egy gondolatkísérletet: tegyük fel, hogy minden termelő tudatában van annak, hogy termelésével ő produkálja a társadalmat — fog ez egy jottányit változtatni azon, hogy a történelem vele „csak megtörténik”? Mert „történelmet csinálni” nem egyszerűen annyit jelent, mint objektivációkat létrehozni, hanem egyúttal annyit is: ugyanezen objektivációk felett *diszponálni*, tehát cselekvően részt venni azoknak a körülményeknek, előfeltételeknek, társadalmi szabályozásoknak, törvényeknek és eseményeknek az alakításában, melyek között a társadalom anyagi gazdagságát megteremtik. És ebben az értelemben nem „az emberek” csinálták mindmáig a történelmet, hanem egyes emberek. S az emberek többsége nem azért érezte, hitte, hogy pusztá eszköz, hogy a történelem vele csak megtörténik, mert hamis tudata volt, hanem mert *valóban pusztán megtörtént vele a történelem*.

De miért volt szükségünk a hatalmon lévőknek, a politika ágenseinek, a világalapot teremtőinek és megőrzőinek a „sors”, „világsszellem” vagy „isten” vagy „törvényszerűség” hamis tudatára? Hegel a *Fenomenológiai Úr és szolga* fejezetében gyönyörűen írta le ezt. Természetesen az úr sem „totalizál”; a munkamegosztás őt éppen a társadalmi gazdaság újratereztéséből zárja ki; emnyiben ő sem csinálja a történelmet, ez vele is megtörténik. És Marx plasztikusabban ábrázolta ezt a tőkés—munkás viszonylatban: mind a munkás, mind a tőkés elidegenedett: csakhogy ebben az elidegenedésben a munkás rosszul, a tőkés jól érzi magát. A fetisiztikus tudat tehát korántsem pusztán annak következménye, hogy az individuum indokolni vagy igazolni akarja a maga tevékenységét, hanem annak, hogy az emberek teremtette körülmények *valóban* úrrá válnak az emberek felett és mint quasi-transzcendens hatalmak állnak individuumokkal, osztályokkal, népekkel szemben.

Hogy ez mennyire így van, azt igazolják azok a csekély számú történelmi „pillanatok”, melyekben egy civilizált társadalom minden tagjának egyaránt lehetőséget biztosít a társadalom feltételeinek meghatározására. Közismert, hogy Athénben Kleiszthenész reformjaitól a Periklész bukásáig húzódó rövid intervallumban (ezenkívül még néhány ion polistban) az emberek sorsát intező „végzet” különböző kategóriái elhalványulnak. A „theszisz”, a törvény az *emberek* alkotása — így mondják Athénben. Démokritosz pedig a következőképpen vall: semmit sem a sors irányít, hanem mindenütt az élesen látó ész kormányoz. Abban a pillanatban, hogy egy közösség minden tagja egyaránt és egyenlően részt vehet minden diszpozícióban, az individuumoknak nincs többé szükségük arra, hogy cselekedeteiket valamiféle „végzettel”, az istenek akaratával indokolják.

A konkrét dialektikája a történelmet egy kommunista társadalom szempontjából konstruálja meg. Ma más történetfilozófia nem is lehetséges (ami lehetséges: a történetfilozófia negációja). A kommunizmust Kosik nem állapotnak tekintti, hanem a szabadság történelmi aktivitásának, melyben az ember a történelmet *ésszerűen* alkotja meg, ami egyúttal a „gazdasági tényezőitől”, való felszabadulást is jelenti. Történelmünknek azzal adunk értelmet, hogy az értelemadás (a jövő) szempontjából konstituáljuk. Kosik helyenként még bizonytalan abban, hogy a történelem fogalmának *naturális* vagy *megértő* tartalmat

adjon-e. Egyrészt megállapítja, hogy történelem mindig volt, akár tudtak erről az emberek, akár nem, másrészt egy ésszerű jövő szempontjából érti meg, illetve értelmezi *mint történelmet*. A „bizonytalanság”, persze, talán nem a legtalálhatóbb kifejezés. Kosik ugyanis — végső soron — *szintetizálni* akarja a két felfogást. Ezt a szintetizálási kísérletet döntőnek tartjuk. *Feladatot* ad fel számunkra, talán a marxizmus szempontjából legfőbb feladatot. Hogy Kosik könyve milyen mértékben *újító* volt, hogy mennyire eleven majd húsz esztendő távlatából, az is igazolja, hogy e perdöntő probléma megoldására azóta sem vállalkozott (tudtommal) a marxizmus filozófiában senki.

