Original scientific paper

Vajda Mihály

FILOZÓFIA: MEGSZÜNTETVE ÉS MEGŐRIZVE

Kétszáz évvel ezelőtt kevesen vállalkoztak volna még arra, hogy különbséget tegyenek „filozófus" és „társadalomtudós" között. A társadalmi elmélet egyedüli képviselője hosszú évezredeken át a filozófia volt. A XVIII–XIX. század fordulóján azután megindult egy folyamat, melynek eredményeképpen a „társadalomtudomány" teljesen leválni készült a filozófiáról, akárcsak kb. kettőszáz évvel azt megelőzően a „természettudományok" tették. Ezt a tendenciát sokszor még filozófusok is hajlamosak voltak úgy értelmezni mint az ember társadalomra vonatkozó ismereteinek bővülését, mint előrelépést a puszta vélekedéstől a tudás felé. Nem érték még el ugyan a társadalomtudományok a fejlettségnek – az egzaktságnak – azt a szintjét, mellyel a természettudományok büszkélkedhetnek, de hiszen évszázadokkal voltak fiatalabbak az utóbbiaknál. S ha nagy is a lemaradás, arra kell törekedni, hogy a társadalomtudományok utolérjék a természettudományokat.

A legutóbbi évek, évtizedek mintha újból megfordítanák e tendenciát. Mintha ismét kezdenének elmosódni filozófia és társadalomtudomány – pontosan soha nem rögzített – határvonalai. Mintha a társadalomtudományok – a legátfogóbbak: szociológia és közgazdaságtudomány – körében ismét kezdene megszűnni a törekvés a filozófiától való elhatárolódásra, a filozófia pedig egyre inkább kötelezőnek érezné, hogy levonja értéktételezéseinek szociális következtetéseit. Mindenesetre a szociológusok, a közgazdászok között ismét egyre többen vannak, akik ma már nem idegenkednek attól, hogy vitathatatlanul filozófiai jellegű elméletekre építsék a társadalmat, a társadalom működését illető elképzeléseiket, a filozófusok pedig nem kívánnak elzárkózni elvontságaik bástyái mögé.

Óvatosan kell fogalmaznunk, hiszen a jelzett újabb fordulat tendencia csupán, melynek áttöréséről nem lehet még beszélni. De a tendencia létezik; éppen azt szeretném bizonyítani, hogy benne a századunk folyamán bekövetkezett alapvető jelentőségű szociális változások jutnak kifejezésre. Társadalomtudomány és filozófia újraegyesülési törekvése mögött közvetlenül annak a szociális „ténynek" az elismerése rejlik, hogy az emberek „készen talált feltételek között ugyan, de maguk csinálják történelmüket". Annak felismerése, hogy a

– szó legszélesebb értelmében vett – történelmi tradícióknak alapvető szerepük van ugyan a társadalom előtt álló lehetőségek meghatározásában (az értékeinknek megfelelő utópiák nem válhatnak valóságos történelmi erővé, ha nem veszik tekintetbe azt, ami „van"), de e feltételek-tradíciók megszabta keretek között *össztársadalmi méretekben is* alternatív megoldási lehetőségek állnak előttünk, melyek egyikének vagy másikának megvalósulásában az ember össztársadalmi szinten megfogalmazott célkitűzéseinek alapvető – és minden valószínűség szerint egyre növekvő – szerepük van.

Maga ez az alapvető – mindig érvényes – társadalmi „tény", hogy ugyanis az emberek maguk csinálják történelmüket, nemcsak különféleképpen értelmezhető, hanem más és másképpen érvényesült is az emberi társadalmak történelmében. Hogy „társadalomtudomány" és filozófia újraegyesülési törekvése mögött ennek a „ténynek" a felismerése rejlik, azt egy meghatározott értelemben kell felfognunk. Minden ami a társadalomban történik, célirányos emberi cselekedetek következménye, ill. ilyen cselekedetek összessége. Amíg azonban egy társadalom történelme célirányos emberi cselekedetek eredője ugyan, de nem össztársadalmi jellegű, a társadalmi totalitás mozgását intencionáló céltételezések megvalósulása, a „magunk csináljuk történelmünket", a gyakorlatban nem sokkal jelent többet mint hogy egy tárgy viselkedésének egészét megszabja atomjainak mozgása. A „magunk csináljuk történelmünket" *felismerésén* annak felismerését értem, hogy lehetséges – lehetővé vált – a társadalmi totalitást illető céltételezések megvalósítása; persze csak akkor, ha a céltételezések tekintetbe veszik a „készen talált feltételeket". Mihelyt erre a belátásra jutottunk „társadalomtudomány" és „filozófia" *beállítottsága* – a szó husserli értelmében – azonossá lesznek.

A beállítottság elkülönülése és újraazonosulása nem a társadalmi gondolkodás immanens mozgása. Történelmi világállapotokkal, a már létrejött történelmi szituáció megszabta lehetőségekkel áll összefüggésben, azokat tükrözi. A társadalom*tudomány* – mindenekelőtt az alapvető társadalomtudomány, a „nemzetgazdaságtan" – emancipációs törekvése egy többé-kevésbé pontosan körülhatárolható történelmi szituáció többé-kevésbé adekvát társadalomelméleti megfogalmazása: az európai történelem fejlődésének azt az állapotát tükrözi, amelyben ténylegesen a természettudományos törvényszerűségek analógiájára felfogható „társadalmi törvényszerűségek" érvényesülnek. (Hangsúlyoznunk kell, hogy tendenciákról beszélünk, nem pedig egyértelművé vált állapotokról. Az elmúlt kétszáz év nem minden közgazdasági elméletére jellemző az, amit elmondunk.) Az egyén úgy viselkedik, *mintha* a társadalom emberatomokból épülne fel. Teljesen függetlenül attól, hogy ez az „atomisztikus" társadalomleírás csak a „jelenségek szintjén" tekinthető „igaznak", a belőle kiinduló – illetve az általa tükrözött – társadalmi magatartásmód egyetemessé válása valóban lehetővé teszi a társadalom „tudományos" megközelítését. Az azonos sémára épülő egyedi magatartásformák statisztikai módszerekkel „kiszámítható" eredője – valóban társadalmi „törvényszerűség".

A társadalomtudomány – a „nemzetgazdaságtan" – hibája nem az, hogy megreked a „jelenségszféra" leírásánál és nem látja a mögötte rejtőző „lényeget" (azt ugyanis, hogy az emberi egyed nem „atom", hanem a társadalmi vi-

szonyok „csomósodási pontja"), hanem hogy – teljesen ideologikus módon – egyetemes magatartásformaként tételez egy magatartásformát, amelyik a valóságban *soha nem vált* – nem is válhatott – *egyetemessé*. A homo oeconomicus nem *leírás*, hanem *értéktételezés*. A rá épülő „tudományos" elmélet relatív létjogosultságát az adta, hogy a mögötte rejlő értéktételezés valóban nagyon általánossá vált az európai történelem egy meghatározott korszakában; annyit mindenképpen elmondhatunk, hogy a „szabadságnak", az „emberi gazdaságnak", az „igazságosságnak-egyenlőségnek" az az értelmezése, amelyik a klaszszikus „nemzetgazdaságtan" felfogásmódjának ideologikus kiindulópontját alkotta, legalábbis tömegméretekben, minden más értéket háttérbe szorított.

Ez utóbbiak – a háttérbe szorított értékek – védelmezőjeként lépett fel azután a „filozófia" – ha nem helyezkedett à la Hegel *egyértelműen* a nemzetgazdaságtan álláspontjára. A filozófia ezt az „értékvédő" funkcióját azonban meglehetősen defenzív formában látta el: ha nem is szentesítette mint „ésszerűt" a nemzetgazdaságtan által egyetemesként, „az emberi" magatartásként aposzt-rofált polgári magatartásmódot de elfogadta „természetesként", az „emberi természet" szükségszerű folyományaként, mellyel szemben az „ésszerűségnek" (ez minden „magasabbrendű" érték, a nembeliségértékek összefoglalását jelentette) a lehetőségeit maga is tulajdonképpen egyre növekvő szkepszissel kezelte. Hegel egyértelműen a nemzetgazdaságtan álláspontjára helyezkedett azzal, hogy „ésszerűnek" tekintette azt, ami „valóságos". Nem filozófusi „érdemeit" kívánom ezzel elvitatni. Gondolkodásának történelmiségét, elődeinél és „filozófus" utódainál sokkal mélyebb „történelmi" belátásait éppen az tette lehetővé, hogy valóságosként fogadta el azt, ami van. Maga a „nemzetgazdaságtan" – hogy valóban „tudomány" lehessen, hogy leírhassa a társadalom működésének mechanizmusait – félre kellett söpörjön mindenfajta tudatos értéktételezést: az emberi természet elválaszthatatlan attribútumaiként értelmezte kora átlagos egyedeinek – a fennálló szociális feltételek teremtette – beállítottságait. Hegel mélyebbre – s ami a múltat illeti – messzebbre látott: tudta, hogy a „van" történelmi termék. És értékként tételezve mindannak lényegét, amit ez a „van" a történelmi múlt eredményeit meghaladva produkált, elfogadta a fennállót mint ésszerűt, pontosabban megkísérelte bizonyítani, hogy a fennálló az ésszerűség maximumát produkálta az eddigi történelemben, vagy legalábbis képes e maximum megvalósítására. Nem állított szembe a létezővel egy legyent – ennyiben elfogadta a nemzetgazdaságtan álláspontját. Minthogy azonban a fennálló egy történelmi állapot megtestesülése a szemében, melynek alapja egy történelmileg létrejött, nem pedig az ember-léttel adott magatartásmód, Hegel mégis filozófus volt, nem pedig „tudós". Hiszen az, ami keletkezett, meg is szűnhet, ha magának Hegelnek az álláspontja szerint a fennálló alapok megszűnése csak kevesebb, nem pedig több ésszerűséggel kecsegtet is.

A hegeli filozófia ennek ellenére kompromisszum. Versöhnung mit der Wirklichkeit. Kompromisszum a kanti–fichtei álláspontoz viszonyítva. Nem mintha Kant vagy Fichte nem fogadták volna el a „nemzetgazdaságtan" álláspontját talán egyértelműbben mint Hegel. A kanti–fichtei álláspont – lévén, hogy náluk a hegeli történelmiség még hiányzik – a polgári magatartásmódnak az „emberi természettel" való azonosítása által a lehetőséget illetően mé-

lyebben azonosul a „nemzetgazdaságtan" álláspontjával. Ami viszont a Legyent illeti, szembenállásuk vele a Hegelénél sokkal egyértelműbb. A Legyenként megfogalmazott kanti–fichtei ésszerűség egyértelműen képvisel valamit, ami a „tudomány", a „nemzetgazdaságtan" álláspontja számára tulajdonképpen nem létezik. Igaz, ennek megvalósulása Kantnál csak a végtelen távoli – transzcendenssé tett – jövőben lehetséges, Fichténél pedig csak az „emberi természet" megerőszakolása által. Ahogy a már Hegelt követő Kierkegaardnál az „emberi természet"-tel adekvát társadalmiság feltételei között soha. Éppen a Legyen Létté válásának – így-vagy úgy fogalmazott – lehetetlensége jellemző a „filozófiára", arra a tudati beállítottságra, melynek bázisát éppúgy a polgári magatartásformák általánossá válása képezi, akárcsak a „társadalomtudományét", amelyik azonban a polgári létfeltételek teremtette társadalomelméleti munkamegosztás keretei között – azt semmiképpen sem meghaladva – annak az értéknek a képviseletére vállalkozott, melyet a „tudománynak", hogy létezhessék, ignorálnia kellett.

A „társadalomtudomány" evidenciaként kiindulópontjává tette azokat az értékeket, amelyek a polgári társadalom mindennapjaiban valóban a legáltalánosabbak voltak, amelyek a polgári társadalom polgári lényegét alkották – és ezért nem is mint választott értékek, hanem mint az emberi természet megmásíthatatlan karakterisztikumai tűntek fel –, a „filozófia" pedig védelmébe vette azokat, amelyeket a polgári társadalom megsemmisíteni látszott. Természetesen: ahogyan az önző burzsoá magatartás soha nem vált valóban egyetemessé, úgy az általa megsemmisüléssel fenyegetett értékeknek is maradt valóságos hatalmuk. Ha nem ez lett volna a helyzet, a filozófia „igazsága" minden létjogosultságát elvesztette volna a „nemzetgazdaságtan" „igazságával" szemben.

A marxista társadalomelmélet volt az első, amelyik „társadalomtudomány" és „filozófia" ezen munkamegosztására irányuló tendenciát nem fogadta el természetesnek. Persze a polgári társadalom történetében mindig, a marxizmus létrejöttét megelőzően is létezett olyan polgári beállítottság, amelyik a munkamegosztás létjogosultságát nem volt hajlandó tudomásul venni: a romantikáról, a romantikus attitűdről van szó. Csakhogy a romantika puszta lázadás a polgári élet mindennapjainak legáltalánosabbá lett értékeivel szemben. Lázadás, amelyik mint ilyen belsőleg inkoherens kellett hogy maradjon. Inkoherens a romantikus álláspont, hiszen nem hajlandó szembenézni a „nemzetgazdaságtan" álláspontjának realitásával, relatív létjogosultságával; holott elfogadja – sőt egyik alapértékeként kezeli – a kiteljesedett individualitást, amelynek általánossá válása a polgári társadalom feltételei között egyedül a „nemzetgazdaságtan" által „az" emberi magatartásformaként kezelt polgári formában lehetséges. Ha a romantikus álláspont „értékszintéziseként" felfogható is, ez az értékszintézis a legkevésbé sem a „tudományos" és a „filozófiai" álláspont újraegyesítésének kísérlete.

Mint mondottuk, az elkülönült beállítódások egyesítésére elsőként Marx tett kísérletet. A „társadalomelméleti munkamegosztáson" alapuló polgári álláspont marxi *filozófiai* kritikája rögtön telibetalált. Telibetalált azáltal, hogy következetesen végigvitte a történelmiség hegeli gondolatát. Nem csupán azt mu-

tatta ki, hogy a „nemzetgazdaságtan" által evidenciaként kezelt, és a „filozófia" által is az emberi természetből szükségképpen következő – ha az ésszerűség által a végtelen távoli jövőben esetleg háttérbe is szorítható – polgári magatartásmód történelmi termék, nem pedig „az" ember magától értetődő viselkedésmódja (ennek belátásáig Hegel is eljutott), hanem hogy ez a magatartásmód az anyagi és szellemi javak megteremtése egy meghatározott módjának előfeltétele és eredője. A termelési mód megváltozása az emberi magatartásformák megváltozásával is jár és vice versa. Ezen az alapon Marxnak módjában állott elutasítani a hegeli kompromisszumot. Hegel a nemzetgazdaságtan álláspontján állott: nem fogadta el ugyan a polgári magatartásmódot mint az ember természetes magatartásmódját, de az egyre kiteljesedő anyagi és szellemi gazdaság megteremtését nem látta másképp lehetségesnek, mint „elidegenedett" formák között, s ezért az indivíduumot feláldozta a nembeliség oltárán. Marx akkor, amikor kritikájának tárgyává teszi a hegeli dialektikát és ezzel egyidőben feltárja a polgári társadalomban kiteljesedett elidegenedés gyökerét-forrásait, képessé válik a „nemzetgazdaságtan" álláspontját a maga helyére tenni: elfogadni mint az anyagi és szellemi javak megtermelése egy meghatározott, történelmileg adott módjának leírását (megközelítő leírását), de elvetni mint az emberi gazdaságot bővített formák közt újratermelő társadalom megmásíthatatlan törvényszerűségeinek tudományát. És ezzel egyszersmind adva volt a filozófia megszüntetésének-megvalósításának gondolata is. Az önálló filozófia létjogosultsága megszűnik, mihelyt adva van egy olyan társadalomelmélet lehetősége, melynek nem kell többé nemlétezőnek tekintenie (a társadalom leírásából eliminálnia) alapvető értékeket ahhoz, hogy a gazdaságot teremtő társadalom törvényszerűségeit leírja, mihelyt adva van egy olyan társadalomelmélet lehetősége, amelyik nem „tudomány" többé abban az értelemben, hogy tárgyát, az embert, objektumként – és csakis objektumként – kénytelen kezelni. Természetesen a filozófia csak akkor szűnhet meg, ha megvalósul: mindaddig amíg a „tudományos" társadalomkép relatív létjogosultsággal bír (mert tendenciájában helyesen írja le objektumként a cselekvő embert), a filozófia – az ember, az emberi egyed végső szubjektum-voltának tételezése – szükségképpen maga is egyoldalú marad és független egzisztenciával bír.

A marxi fordulat a társadalomelméletben (társadalomtudomány és filozófia munkamegosztásának, az „önálló" társadalomtudománynak és az „önálló" filozófiának, e két egymással harcban álló princípiumnak-beállítódásnak a teoretikus megsemmisítése és egybeolvasztása) a „politikai gazdaságtan bírálatában" kellett volna hogy testet öltsön. Mindaddig ugyanis, amíg bizonyítást nem nyert, hogy az emberi gazdagság – bárhogyan fogjuk is fel e gazdagságot – „bővített reprodukciója" nem a polgári indivíduum magatartásmódjának eredménye, hogy lehetséges a „filozófia" által védelmezett értékek univerzálissá válása mellett is, addig a beállítottságok újraegyesítésének követelménye maga is „filozófiai" követelmény marad csupán. *A tőke* azonban, a „politikai gazdaságtan bírálatának" marxi megvalósítása, amely hosszú évtizedeken keresztül – s a fentiek értelmében semmiképpen sem jogosulatlanul – „a" marxizmust reprezentálta, nem tudta következetesen megvalósítani az említett feladatot.

Szeretném elkerülni – méghozzá nem gyakorlati, hanem elvi okokból – az

állásfoglalást abban a vitában, amelyik a harmincas évek óta lankadatlanul folyik azt illetően, hogy – Althusser fogalmazásával – volt-e „cezúra" Marx elméletében. A vita ugyanis nézetem szerint eldönthetetlen. Ha azt akarom kimutatni – akár pozitív, akár negatív értékhangsúllyal –, hogy a késői Marx a „filozófus" Marxszal szemben a „társadalomtudomány" álláspontjára helyezkedett, akkor megcsinálhatom *A tőke* gondolatmenetének egy olyan rekonstrukcióját, amelynek alapgondolatát a polgári társadalom önmegsemmisítésének objektív történelmi szükségszerűsége képezi. Kimutathatom *A tőke* Marxának egyértelmű hegelianizmusát, kimutathatom – idézhetem –, hogy Marx csak az emberiséget, nem pedig az egyes embert tekinti szubjektumnak, stb. stb. Ha viszont azt szeretném bebizonyítani, hogy a késői Marx igenis hű maradt ifjúkorának filozófiai radikalizmusához, akkor nemcsak Marx egyéb, *A tőké*vel egyidőben vagy az után keletkezett munkáiból, hanem magából *A tőké*ből is előbányászhatom mindazokat a tételeket, amelyekből az említett radikális filozófiai fordulat összképét lehet felvázolni. Marx bizonyára soha nem tagadta meg filozófiai ifjúkorát, késői korszakában is mindent ennek szellemében próbált átgondolni. A tényleges kérdés azonban – hacsak nem az a cél lebeg a szemünk előtt, hogy saját gondolkodásunk Marx-ortodoxiáját igazoljuk a világ számára – nem az, miként gondolkodott Marx, hanem hogy milyen formában vált gondolkodása az emberiség közkincsévé.

Ha pedig *A tőké*t olyannak fogjuk fel, ahogyan az a marxizmus tudatában – legalábbis a szociáldemokrácia 1914-es összeomlásáig – élt, akkor mindenképpen azt kell állítanunk, hogy az említett feladatot – a társadalomelméleti szintézist, s a társadalomtudomány és filozófia együttes megszüntetését és megőrzését – nem oldotta meg. Nem azt bizonyította ugyanis, hogy bizonyos alapvető szociális problémák megoldása lehetetlen mindaddig, amíg a „nemzetgazdaságtan" által magától értetődően „az" emberi magatartásként kezelt polgári magatartásformák az általánosak, hanem hogy ezek a magatartásformák történelmi szükségszerűséggel vezetnek el a polgári társadalom önmegsemmisítéséhez, s ezzel a szocialista társadalom megvalósulásához (l. *A tőke:* A tőkés felhalmozás történelmi tendenciája c. pontját). (Más, ide közvetlenül nem tartozó kérdés, hogy melyek azok az alapvető megoldatlan szociális problémák, melyeknek megoldásához Marx a polgári társadalom megsemmisülését elengedhetetlennek tekintette, meg nem oldásuk esetén valóban pusztulással fenyegette-e a társadalmat.) Még egyszer hangsúlyozni szeretném: nem lehetetlen, hogy a Marx-filológia majdan – ha már mindezek a problémák réges-régen a múlt, nem pedig a jelen problémái lesznek – bebizonyítja, hogy *A tőké*ben Marxnak t. k. mégsem ez volt az álláspontja, amint a harmincas évek óta igen sok – a történelmi determinizmus ellenfelévé vált – marxista ezt már bebizonyítani is vélte. A dolog lényeges mozzanata számunkra csak egy lehet: tudomásul kell vennünk, hogy a II. Internacionálé institucionálissá váló és döntő történelmi sikereket kivívó munkásmozgalma erre a „nemzetgazdász" Marxra épít, egy olyan marxizmust tesz általánosan elfogadottá – ill. az ellenfelek szemében általánosan ismertté –, amelyikben szó sincsen „társadalomtudomány" és „filozófia" egyesüléséről. A századforduló munkásmozgalma végső soron érdek-irányította magatartást (polgári magatartást) állít szembe érdek-

irányította magatartással, s ennek eredményeként várja a kapitalizmus „összeomlását", vagy – ha következetesebb volt –, a kapitalizmus békés belenövését a szocializmusba.

Nyílt titok, hogy a késői Engels vitathatatlanul megszűnik „filozófus" lenni (filozófiai igényű munkáiban, ezzel párhuzamosan, a filozófia tudománynyá-formálására tesz kétes sikerű kísérleteket), írásaiban az egyre „reálpolitikusabbá" váló munkásmozgalom álláspontjára helyezkedik (némelykor még az egyes európai országok munkásmozgalmainak nemzeti érdekeit is tekintetbe véve). S a kétségtelenül őt követő Bernstein világosan látja, hogy a munkásmozgalom alapvető célja – egyes vezetőinek ezzel ellentétes meggyőződése, és a munkásmozgalom gyakorlatának számos, ezt meghaladó és egy konkrét történelmi analízisben csak igazságtalanul elhanyagolható mozzanata ellenére is –, a polgári társadalom viszonyainak egyetemessé tétele, nem pedig az emberi magatartásformák radikális megváltoztatása. Számára az előbbi azonos is magával a szocializmussal, ennek a „prózai" szocializmusnak a marxista kritikusait pedig a valóságos társadalmi viszonyokat meg nem értő idealista filozófiai spekulációk képviselőinek tekinti (elismerve, hogy ilyen spekulációk maradványai Marxnál is megtalálhatók).

Kétségtelen, hogy Bernstein gondolta végig következetesen azt a marxizmust, melyet kora munkásmozgalmának egésze képviselt. Ha ugyanis a társadalomkritika centrális kategóriája a kizsákmányolás, nem pedig az elidegenedés fogalma, akkor a polgári magatartásformák egyetemessé válása, a „nemzetgazdaságtan" által a társadalom quasi-természeti sajátosságaiként kezelt értékek egyedüli alapértékként való kezelése esetén is megvalósulhat a társadalom kívánt átalakulása, létrejöhet valamifajta szocializmus. A kizsákmányolás – az, amit Marx kizsákmányolásként leír – a polgári magatartásformák fennmaradása esetén is megszüntethető. A „nemzetgazdaságtan" éppen azzal kísérelte meg a kapitalista társadalom igazságosságát – melyet alapértéknek tekintett – igazolni, hogy azt állította, a három nagy termelési tényező – a föld, a tőke és a munka – hozzájárulásának arányában részesül a nemzeti jövedelemből. Marx megkísérelte bebizonyítani, hogy ez nem igaz. Nem igaz, mert a munkás megkapja ugyan munkabér formájában munkaerejének értékét, de a munkája által megtermelt érték egy hányadát a tőkés értéktöbblet formájában lefölözi. Mint az közismert, Marx a munkás kizsákmányolásának fokmérőjeként vezeti be az értéktöbblet-ráta (vagy kizsákmányolási ráta) fogalmát, a munkás által megtermelt értéktöbbletnek és a munkabérnek az arányát.

Az értéktöbblet kétségtelenül a tőkés tulajdonát gyarapítja. S ha ennek egy részét adó formájában át is kell adnia az államnak (most tekintsünk el attól, hogy az állam adókból eredő jövedelmeit mire és kiknek az érdekében használja fel), a fennmaradó rész felett kizárólag a tőkés rendelkezik. Ő maga dönti el, hogy jövedelmének mekkora hányadát költi maga és családja személyes fogyasztására, és mennyit invesztál belőle. Kétségtelen, hogy a kizsákmányolási ráta marxi formulája nem jelenti egyértelműen, hogy Marx a proletariátus abszolút, vagy akár relatív elnyomorodását tekintené a polgári társadalom alapvető igazságtalanságának. Hiszen az értéktöbblet-ráta nem a tőkés fogyasztására fordított értéktöbbletrészt viszonyítja a munkás fogyasztásához (a mun-

kabér egészét a munkás fogyasztásaként tekinthetjük, lényegében a polgári társadalom mai szervezeti formáján belül is), hanem az értéktöbblet egészét. A tőkés kizsákmányolás mozzanataként tárgyalja tehát a polgári társadalomnak azt a tényét is, hogy a termelési eszközök tulajdonosa szuverén módon dönti el, mennyit és mibe invesztál a munkás által megtermelt értéktöbbletből.

A II. Internacionálé marxizmusának gondolatvilága azonban nem erre helyezi a súlyt. S a XIX. századi ipari termelés viszonyait szem előtt tartva nem is lehet szemére vetni, hogy – Marx teoretikus alapattitűdje szempontjából bizonyos értelemben következetlenül – a kapitalizmus alapproblémájaként a marxizmusban mégis az „elnyomorodás", a „szegénység" és a „fényűzés" ellentéte jelenik meg. A „nemzetgazdaságtan" igazságos társadalomként kívánt feltüntetni egy olyan társadalmat, melyben keveseknek soha nem látott jólét, a többségnek soha nem látott nyomor jutott osztályrészéül. Azt állítani, hogy „nem ez a baj", frivol dolog lett volna még akkor is, ha ma már tény, s teoretikusan, Marxból kiindulva, már akkor is belátható volt, hogy ezen a rendszer alapvető strukturális változtatása nélkül is segíteni lehet. Természetesen nem anélkül, hogy az osztállyá szerveződő munkásság is megtanulta a maga – polgári értelemben vett – érdekeit érvényre juttatni. Éppen ez bizonyítja azonban, hogy Bernstein nem jogosulatlanul olvasta ki Marxból: a maga érdekeinek védelmében szervezetten síkraszálló munkásosztály kiharcolhatja a szegénység, a nyomor megszüntetését a kapitalizmuson belül is.

Bernstein természetesen tudta azt is, hogy a munkásosztály nyomorának felszámolása nem jelenti a marxi értelemben vett kizsákmányolás megszüntetését, még akkor sem, ha ez a kizsákmányolás rátájának csökkenésén keresztül valósul meg. A munkásosztály azonban nemcsak szakszervezeti harcot folytat, nemcsak arra törekszik, hogy magasabb munkabért és emberibb munkafeltételeket harcoljon ki a maga számára a tőkéssel szemben. Politikai küzdelme a demokratikus államért – amely progresszív adópolitika segítségével megvalósítja, hogy a munkások által megtermelt értéktöbblet tőkések által el nem fogyasztott részét ne csak az adott vállalat termelésének bővítésére, hanem a „közösség" egészét szolgáló kiadásokra fordítsák (szociálpolitika stb.), a tőkés magánjövedelmét pedig a termelést irányító-szervező munkájának megfelelő nagyságrendre szorítja le –, megvalósulása esetén gyakorlatilag a marxi értelemben vett kizsákmányolás megszüntetését jelenti, hacsak nem akarjuk azt az abszurd állítást megkockáztatni, hogy kizsákmányolás mindaddig létezik, amíg a munkás maga nem rendelkezhet az általa megtermelt érték egészével. A korabeli munkásmozgalom – mindenek előtt a német szociáldemokrácia – politikai sikerei e tekintetben is Bernsteint látszottak igazolni. Nyugodtan állíthatta, hogy a marxi elmélet „blanquista romantikája" azzal magyarázható, hogy Marx munkássága olyan történelmi korszakra esett, amikor a munkásosztály nem is álmodhatott arról, hogy pártja elfogadott, reális hatalommal rendelkező politikai párttá válhat.

Bernstein tehát azáltal, hogy a marxi elmélet centrális kategóriájának a kizsákmányolás, nem pedig az elidegenedés fogalmát tekinti, felvázolja – méghozzá a korabeli munkásmozgalom gyakorlatára építve – egy olyan szocializmus lehetőségét, amelyik egyértelműen a „nemzetgazdaságtan" elveire épül.

A bernsteini szocializmusban – minthogy az átlagos emberi magatartásstruktúra megfelel a polgári társadalomban uralkodó magatartásstruktúrának, minthogy itt is minden egyes egyén a maga magánérdekét követve járul hozzá a „közjó" – most már valóban a köz java – megvalósulásához –, érvényben maradnak mindazok a „tudományos" törvényszerűségek, melyeket a polgári társadalomra vonatkozóan a „nemzetgazdaságtan" tárt fel. A társadalom alapvető szerkezete nem változik meg.

Azoknak a szocialistáknak a túlnyomó többsége, akik Bernsteinnel vitába szállnak, végső soron csak egyetlen ponton támadják Bernstein elképzeléseit: kétségbevonják ugyanis, hogy megvalósíthatóak lennének. Nem a „filozófia" értékeit kérik számon rajta, hanem elképzeléseinek irrealitását igyekeznek bizonyítani. Méghozzá – a dolog lényegét tekintve – nem is politikai, hanem „tisztán tudományos" érvek segítségével. Az igazi politikai vitára a korabeli szociáldemokrácia táborán belül nem is kerülhetett sor: ha Bernstein érveit politikailag támadnák, az azt jelentené, hogy kétségbevonják a munkásmozgalom korabeli gyakorlatának alapjait. A „tudományos" érv rendszerint Marx válságelméletével operál. Azt hangsúlyozza, hogy a szocializmusba való békés belenövés lehetetlen, mert a fennálló társadalmi berendezkedés „törvényszerűen" összeomlik, a kapitalizmust – belső törvényszerűségei folytán – egyre átfogóbb válságok rázkódtatják meg, mígnem teljes egészében „működésképtelenné" lesz, és át kell hogy adja a helyét egy olyan társadalomnak, amelyre nem jellemző már a termelés anarchiája.

Csakhogy a századforduló táján kezd világossá válni, hogy a marxi válságelmélettel valami baj van. Empirikusan nem volt igazolható a Marx által előrejelzett termelési ciklusok jelentkezése. S ha a „nemzetgazdaságtan" polgári táborában általánosan elfogadottá vált magyarázatról (a határhaszon iskola egyensúly-elméletéről) ma már tudjuk is, hogy alapjában véve elhibázott (éppen a 29-es világválság bizonyította egyértelműen, hogy elméletük nem írja le helyesen a kapitalizmus „tényeit"), a szocialistáknak is szembe kellett nézniük a való helyzettel. Maga Rosa Luxemburg – Bernstein egyetlen igazán „baloldali" kritikusa – mutatta ki, hogy a kapitalizmus XIX. századi kisebb egyensúlyzavarai nem voltak a marxi értelemben vett túltermelési válságok. Azt állította, hogy ilyenek mindaddig nem is következhetnek be, amíg meg nem történik a termelés egészének kapitalizálása. Abban a pillanatban azonban be kell hogy következzenek. Bernsteinnek csak akkor lenne igaza – mondotta –, ha az ember materiális szükségletei elvileg korlátlanul bővíthetők lennének. Akkor azonban igaza lenne. Abban az esetben a kapitalizmus életképes társadalom és az is marad. S minthogy végezetül Rosa Luxemburg is osztozott a korabeli marxizmus szcientizmusában, e feltett, de meg nem engedett esetre ő sem látott más lehetőséget a szocializmus, a szocialista mozgalom számára mint a polgári társadalom farkastörvényeinek humanizálását.

Mindent összevetve a szociáldemokrácia marxizmusa egy olyan szocializmus hívévé szegődött – és egy olyan szocializmust igyekezett a gyakorlatban megvalósítani –, amelyik a „nemzetgazdaságtan" örökségét képviselte a „filozófia" igényeit teljesen ignorálva. A késői Marxra való hivatkozást – függetlenül mindenfajta „fiatal Marx–érett Marx" vitától – nem tarthatjuk jogosulatlannak, hiszen az érett Marx kétségtelenül elutasította a kapitalizmus minden-

fajta „moralizáló" kritikáját, a szocializmust mint tudományosan előrelátható történelmi szükségszerűséget tekintette. – Nagyon karakterisztikus, hogy a „nemzetgazdaságtani szocializmus" párhuzamosaként tömegméretekben terjedt el a szociáldemokrácia teoretikusainak körében a kantianizmus mint „tudományos" álláspontjuk „filozófiai" kiegészítése. Ha a szocializmus is „az" emberi természetre, az érdek-irányította, önző emberi magatartásra épül, akkor az igazi „ésszerűség" követelményei egy végtelen távoli jövőben valósulhatnak meg csupán.

Magának *A tőkéné*k a gondolatmenetéből egy vonatkozásban könnyen levezethető a II. Internacionálé szocializmus-képe. *A tőké*ben ugyanis mindenképpen csekély szerepet játszik – az ifjú Marx filozófiai koncepciójának egyik döntő mozzanatát alkotó – motiváció probléma. *A tőke* kapitalizmus-képe, de egyszersmind a kisajátítók szükségképpen bekövetkező kisajátításának gondolata mindenképpen értelmezhető a „nemzetgazdaságtan" antropológiájának alapján. Marx mintha természetesnek tekintené az elidegenedett magatartásformákat. Természetesnek, hogy tőkés és proletár egyaránt érdekeitől vezettetve cselekszik, hogy a tőkést – minden „normális" embert, aki tőkéssé lesz – a nyereségvágy, a proletárt a magasabb munkabér és az emberibb munkakörülmények igénye hajtja – és egyedül ez. Hogy a polgári társadalom átlagos egyedeinek esetében valóban ez a helyzet, azt senki nem vitathatja. Ha nem így lenne, a polgári társadalom működésképtelenné válna. Marx azonban *A tőké*ben nem emeli ki azt, hogy ez nem az ember természetes magatartásmódja; érthető okokból nem elemzi: a tőkés nyereségvágya nem primér emberi karakterisztikuma. A nyereség maximalizálására irányuló törekvés, a mindennél és mindenkinél gazdagabbá válás igénye kifejeződése annak, hogy az adott társadalom számára az emberi önmegvalósulásnak, az indivíduum önmegvalósulásának nincs más mércéje mint a vagyon, az anyagi gazdagság. Nem ismétli el azt, amit a „bírás" ösztönével, az „érdek" és a bírás-ösztön kapcsolatával összefüggésben *A német ideológiá*ban elmondott. – Ennek megfelelően *A tőke* alapján kialakítható a szocializmusnak mint olyan társadalmi állapotnak a képe, amelyik nem megszünteti, csupán a másik fél azonos motívumokra épülő ereje és hatalma folytán elnyomja, háttérbe szorítja, kibontakozásában megakadályozza a gazdagodás vágyát. Egy olyan társadalmi állapoté, melyben minden egyed munkájának arányában – „igazságosan" – részesedik a társadalom által megtermelt javakból.

A „nemzetgazdaságtani szocializmus" több mint egy évszázados tapasztalatokra építve tulajdonképpen csupán „modernizálta" a nemzetgazdászok első nagy nemzedékének szociális utópiáját. Hogy a „nemzetgazdaságtan" első nagy képviselői a kapitalizmus apologétái voltak – azt maguk sem tagadták. De a kapitalizmusnak ez az apologetikája semmiképpen sem helyezkedett szembe a polgári egyenlőség-eszménnyel. Ha éltetője, legfőbb princípiuma nem is ez, hanem a „szabadság"-eszménye volt is, nem tagadta meg az egyenlőséget sem. Azt állította – azt hitte –, hogy „szabad" társadalma a „nemzet" gazdaságának hallatlan mértékű növelésével egyre inkább képessé lesz arra, hogy valóban egyenlő lehetőséget nyújtson tagjai számára, lehetővé tegye, hogy legalábbis képességeiknek megfelelően rendelkezhessenek a társadalom által megtermelt

javakból. A „nemzetgazdaságtan" telítve volt a szabadságnélküliség és a szentesített egyenlőtlenség középkori társadalmával szembeni pátosszal. A „nemzetgazdaságtani szocializmus" – a klasszikus nemzetgazdaságtan számos ideologikus előítéletének leleplezése után – visszatért ősképéhez.

Nem feledkezhetünk meg azonban arról, hogy a „nemzetgazdaságtan" öröksége egyszersmind „nemzeti" örökség. A tőke valóban nem ismer nemzeti határokat. A tőkés gazdaság működésének feltételeit-kereteit azonban a nemzetállam alkotja, a „nemzetgazdaságtan" „tudományos" törvényszerűségei a tőkés nemzet keretei között érvényesülnek. Doktrínái nem is gondolhatók végig másképpen mint nemzeti keretek között. És ez doktrínáinak „meghosszabbítására", a nemzetgazdaságtani törvényszerűségek alapján végiggondolt szocializmusra is szükségképpen áll.

Kitört a világháború, és a szociáldemokrácia felfüggeszti az osztályharcot, mert a „nemzetgazdaság", a nemzeti gazdagság érdekei az ő érdekei is. E történelmi katasztrófa döntő motívumát nem a munkásosztály vezetőinek árulásában kell keresnünk. Önmagukhoz, saját politikájukhoz – s a munkásosztálynak mindaddig nem volt irányát tekintve más politikája – voltak hűek akkor, amikor a „nemzeti" ügyet fölébe helyezték a nemzeten belüli osztályellentéteknek. A proletariátusnak 1914-re már volt hazája. Hiszen a szigorúan nemzeti keretek között szerveződő munkásmozgalom képes volt (megmaradva a nemzeti keretek között) komoly sikereket kivívni. Ha a francia proletár jobban él a francia nemzet keretein belül, akkor a francia nemzet háborús veszteségei objektíve is veszteségek a francia proletárok számára. Hogy mindez 1914-ig, amikor a történelem döntés elé állította a proletariátust, ideológiailag elleplezett maradt, az nem változtat a tényeken. 1914 gyakorlatilag bizonyította, hogy a II. Internacionálé marxizmusában a szocializmus közösség-gondolatának – bár sok vonatkozásban jelen volt – nem volt meg a „helye". Hiszen az új társadalom – a szocializmus – közösségi szerkezetének mibenléte nem volt – s a teória egész beállítottságán belül nem is lehetett – átgondolt. Az osztály – a gyakorlatban éppúgy, ahogy, ha végiggondoljuk, az elméletben is –, nem közösség, hanem „érdekcsoport". A proletariátus nemzetközi közösségének gondolata, az internacionalizmus gondolata nem találta meg kapcsolatát a beállítottság egészével, az „internacionalizmus" ideológiája mögül a nagy döntés pillanatában előbújt a polgári társadalom egyetlen közösség-jellegű intézménye: a „nemzet".

Ezzel azonban a szociáldemokrata marxizmus válságba jutott. Az ún. filozófiai kritika – sok vonatkozásban nagyon is jogosultan – elutasítható mindaddig, amíg a proletariátusnak a maga „önző magánérdekein" alapuló politikájáról állítható, hogy az emberi emancipáció felé vezető út első lépcsőfoka; hogy mindazok, akik ennél többet vagy éppenséggel mást akarnak, akadályozzák az emancipáció felé tett első lépéseket. (Az ideologikus védekezésnek ez a típusa nagyon hasonló struktúrát mutat fel azzal, ahogyan a nemzetgazdaságtan szentesítette a burzsoázia önzését. Aki ezt akadályozni kívánja, akadályozza a közösség – értsd a nemzet – gazdagodását, s ezzel minden egyes egyénnek árt.) 1914 azonban már csak a közvetlen önzéssel volt magyarázható. „Bármennyire a hegeli ‚List der Idee' módjára konstruálta is meg Marx ezt a törté-

netfilozófiai folyamatot, hogy tudniillik a proletariátus a maga közvetlen osztályérdekeiért küzdve küzdi ki a világ felszabadítását minden zsarnokság alól, a döntés pillanatában... elkerülhetetlenné válik a lélektelen empirikus valóságnak és az emberi, az utópikus, az etikai akaratnak ezt a szétválását meglátni. És akkor el kell válnia, hogy a szocializmus eme világmegváltó szerepe csakugyan a világ megváltásának vállalt és akart hordozója-e – vagy pedig ideologikus burka-e csupán reális osztályérdekeknek, amelyek a többi osztályérdekektől csak tartalmilag, de nem minőségben, nem erkölcsi jogosultságban különböznek. (A XVIII. század polgári felszabaduláselméletei is a világmegváltást hirdették és hitték, pl. a szabadversenyben; hogy itt csak osztályérdekek fölé épült ideológiáról volt szó, az csak a francia forradalom közben – a döntés pillanatában – derült ki." (Lukács, *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma.*)

A szociáldemokrácia gazdasági-politikai törekvéseivel párhuzamosan – elsősorban ott, ahol ez a leghatározottabb és a legeredményesebb formákat öltötte magára, Németországban – újra jelentkezik a polgári magatartás filozófiai kritikája. Egyik vonalát Nietzsche reprezentálja, aki mintegy véglegesen le akar számolni Európa filozófiai lelkiismeretével. Mindazt, amit a polgári gondolkodás értékként számon tart, de a neki megfelelő magatartás alapelveiből következően realizálni nem képes, félre akarja dobni mint „nem-értéket". A minden érték átértékelése, az önzés, a hatalomvágy önmagáért való trónraemelése elvben lehetővé tenné, hogy a lehető legerőszakosabb eszközökkel meg lehessen – meg szabadjon – akadályozni a gyengébb fél, a mindenfajta elnyomottak érdekeinek figyelembevételét.

A másik vonal – Nietzschével szemben éppen az európai filozófiai lelkiismeret vonala – a romantikus antikapitalizmus, a különféle érték- és életfilozófiák, a kultúra válságának hirdetői. Ez a filozófiai kritika a most már a munkásmozgalom által is képviselt „nemzetgazdaságtani" álláspontal szemben az „egyetemes emberi értékeket" – mindenekelőtt a kultúra, a szellem, a nem közönséges élet stb. – kívánja fenntartani. Nagyon karakterisztikus megnyilvánulása a még „polgári" Lukács határozottan elutasító álláspontja a korabeli szocializmus „önzésével" és sekélyességével szemben. Akárhogyan interpretáljuk is ezt a beállítottságot, a legkevésbé jogosult azt állítani róla, hogy a kapitalizmus indirekt apologetikáját jelenti. Az „ez van, s ami van az rossz, de nincs jobb nála" legkevésbé valamifajta emberibb társadalommal – egy igazi szocializmussal – való szembehelyezkedés, ha szembehelyezkedés is a korabeli szocializmus, a korabeli munkásmozgalom létező formáival. Hogy ezt enyhén szólva nevetséges lenne úgy felfogni – pl. Lukács esetében – mint kifejezett ellenségességet a munkásmozgalom azon törekvésével szemben, hogy jobb anyagi életkörülményeket teremtsen a munkásság egyedei számára, azt e gondolkodásmód-beállítottság minden józan, elfogulatlan szemlélője tudja. A szembehelyezkedés alapja éppen az „igazán emberinek", a legmagasabb rendű értékeknek a munkásmozgalomban is jelenlévő hiánya. „A proletárság ideológiája, az ő szolidaritás-gondolata ma még oly absztrakt, hogy nem képes – az osztályküzdelem harci fegyverein kívül – igazi, az élet minden megnyilvánulására kiható etikát nyújtani." (Lukács, *Halálos fiatalság*) Az új, XIX.

század végi, XX. század eleji „filozófia" mélyen kétségbeesett, sokszor kozmikus pesszimizmust sugalló attitűdje éppen onnan fakadt, hogy a marxizmus nem hozott „megváltást". Hogy ez a beállítottság „arisztokratikus", ahhoz nem férhet kétség. Arisztokratikus, mint a munkamegosztáson alapuló „filozófiai" beállítottság egésze. Hiszen értékei, Legyenje szükségképpen a polgári társadalomból kiszorulni látszót képviselték, nem pedig a benne megvalósulót. A „filozófia", amikor már nem csupán a polgári nemzetgazdaságtan hanem a „nemzetgazdaságtani szocializmus" is kiegészülése és ellentéte volt, szükségképpen még arisztokratikusabbá vált. „Közönye" most már nem csak a nemzet gazdagságának egészére, hanem az elnyomottak kibontakozó – ugyancsak relatív – „gazdagságára", gondoskodására is kiterjedt. A „filozófiai" kritikának ez a vonala mind a mai napig él és létezik. A két világháború közötti korszakban új, hol még rezignáltabb, hol még kétségbeesettebb formában születik újjá, mindenekelőtt az egzisztencializmus különféle változataiban; nem véletlenül kapcsolódva Kierkegaard-hoz, a filozófiai kritika első olyan nagy képviselőjéhez, aki egyértelműen meg volt győződve arról, hogy a „társadalom" (értsd polgári társadalom) prózai valóságában soha és semmiféle körülmények között nincs meg és nem lehet meg a helye az igazi emberi értékeknek, s aki számára éppen ezért az „ésszerű" az irracionalitás alakját ölti magára.

De a XX. században, akkor, amikor először jelentkezik – méghozzá győztesen – a munkásmozgalom táborában a szociáldemokrácia reformizmusával szembeni gyakorlati ellenerő, a marxizmuson belül is megszületik a „nemzetgazdaságtani szocializmus" filozófiai kritikája. Nem függetlenül a legújabb filozófia egészének kultúrkritikai beállítottságától. Két legjelentősebb képviselője – Lukács és Gramsci – a „filozófiából" jönnek, Lukács a németből, Gramsci az olaszból. (Az utóbbinak a jelentősége bizonyára ugyancsak nem független a reformista munkásmozgalom nagyságától és sikerességétől, s attól a furcsa történelmi paradoxontól, hogy ez a munkásmozgalom a fiatal nemzeti burzsoázia szövetségese a polgári társadalom megteremtésében.) Hogy az ún. „gyakorlat filozófiájában" milyen erőteljes hangsúlyt kap a „tudományos" álláspont kritikája, hogy ez a marxizmus némelykor egyenesen „felfedezi" – mert még nem hozzáférhető – a fiatal Marx filozófiai vonalát – mindezek közismert tények. Hogy ez a marxista filozófiai kritika a kommunista mozgalomhoz csatlakozik, hogy képviselői – talán kivétel nélkül – kommunistákká lesznek, ill. már mint kommunisták dolgozzák ki a „nemzetgazdaságtani szocializmus" filozófiai kritikáját, az természetes. Természetes, ha meggondoljuk, hogy a kommunizmus volt a csődbe jutott szociáldemokrácia legjelentősebb – tömegmozgalomban megtestesülő – ellenlábasa.

A kommunizmus és a „gyakorlat filozófiájának" szövetsége azonban csak időleges lehetett, amit maga a kommunista mozgalom sokkal előbb ismert fel mint a „gyakorlat filozófiájának" képviselői. A kommunizmusnak mint mozgalomnak ugyanis kevés köze volt a „nemzetgazdaságtani tudat" kritikájának filozófiai radikalizmusához. (Nem perdöntő, de karakterisztikus, hogy Lenin a szociáldemokrata marxizmus által képviselt plechanovi történetfilozófiát fogadja el, egy a „filozófiai" kritikát megsemmisítő, nem pedig megszüntetve megőrző álláspontot képvisel, filozófiailag soha nem Marxhoz, hanem mindig

a késői Engelshez kapcsolódva.) A kommunizmus sajátosságaiban hiba lenne elsősorban a szociáldemokrácia szocializmus-eszményének elutasítását vagy kritikáját látni. A döntő eltérés a szocializmushoz vezető út megítélésében, a „reform vagy forradalom" kérdésében mutatkozik. (Hogy ez a megvalósítandó szocializmus teoretikus előképén is nyomot hagy, az vitathatatlan és szükségszerű, de a szembenállásnak nem ez a gyökere.)

A kommunista mozgalmat az orosz munkásmozgalom feltételeinek specifikuma szülte, a politikai forradalmat és a proletariátus politikai hatalomátvételét kellett hogy gondolkodása centrumába helyezze ahhoz, hogy a legcsekélyebb reménye is legyen a sikerre. A kommunizmus radikalizmusa a szocializmus megteremtésének módját, nem pedig magát a szocializmust illető elképzeléseiben rejlett.

A „gyakorlat filozófiája" mégis magától értetődően csatlakozott a kommunizmushoz. Ez alapjában két tényezővel magyarázható:

a) Ez volt az egyedüli gyakorlati alternatívája a filozófiai kritika igényeit és szempontjait meg sem értő – s ezért az azt képviselő baloldali értelmiségiek szemében felettébb kétes értékű – szociáldemokrata marxizmusnak. A kommunista mozgalom politikai teoretikusai számára a polgári demokrácia alapelvei – más okokból ugyan –, de éppúgy „gyanúsak" voltak, ahogy azok voltak a nyugat-európai radikális baloldali értelmiségiek számára, mert a „fennállót" reprezentálták. „Minden lényegében forradalmi célkitűzés... tagadja a fennálló és fennállt jogrendek erkölcsi létjogosultságát és történetfilozófiai aktualitását, számára tehát kizárólag taktikai kérdéssé válik, számol-e velük egyáltalán, és ha igen, mennyiben teszi azt." (Lukács, *Taktika és etika*)

b) A kommunizmus – konkrét megjelenési formájának jelentős mértékben átinterpretált vagy legalábbis egyoldalúan interpretált változata – a szociáldemokrácia józan laposságával, polgári prózaiságával ellentétben kielégíteni látszott az eredetileg a polgári társadalom kicsinyessége és prózaisága által szült, a világháború szörnyűségei által felerősített mítosz-igényt, azt az igényt, amelyet a nyugati munkásmozgalomban elméletileg – de igazi gyakorlati tömegbázis nélkül –, Sorel testesített meg. „Minden eszköz jó, amelyben... a történetfilozófiai folyamat öneszméletre, valóságra ébredésre jut, és minden eszköz rossz, amely azt az öneszméletet elhomályosítja, mint pl. a jogrendhez, a ‚történelmi' fejlődés folytonosságához, sőt, akár a proletariátus *pillanatnyi* anyagi érdekeihez való ragaszkodás. Ha van történelmi mozgalom, amely számára a ‚reálpolitika' végzetes és vészhozó, akkor az a szocializmus." (Lukács, *Taktika és etika*) Ennek a mítosz-igénynek legjelentősebb teoretikus terméke Lukács *Történelem és osztálytudat*a, melynek kifejezetten politikai jellegű tanulmányaiban azt is egészen pontosan ki lehet mutatni, miként veszi körül ebben az elméletben az orosz forradalom bizonyos nagyon is prózaivá vált tényeit a magasabb rendű humánum glóriája.

Az elmondottakból már következik, hogy a „gyakorlat filozófiájá"-t nem a társadalomtudományt és filozófiát megszüntetve-megőrző először Marx által intencionált társadalomelméleti fordulat realizációjának, hanem a munkásmozgalom „prózaisága" – a kommunista oldalon is meglévő prózaisága – szülte „filozófiai" kritika újabb megnyilvánulásának kell tekintenünk.

A két világháború között „tudomány" és „filozófia" konfrontációja, kibékíthetetlen szembenállása az egymást-kiegészítésben a polgári tudatban is felszámolhatatlanabbnak tűnik mint valaha. Talán Max Weber, a századforduló élet- és kultúrfilozófiai kritikájának kortársa reprezentálja a legátfogóbb módon e kor tudatát. Weber bizonyos értelemben előbbre mutatott és sok vonatkozásban mélyebben gondolkodott mint azok. Ennek az előrelátó mélységnek a megnyilvánulása Weber elméletében, hogy egyik oldalt sem „képviseli", hogy önmagában hordozza a tragikus kettősséget. Egyértelműen hisz a „nemzetgazdaságtan" álláspontjának – pontosabban beállítottságának – megfellebbezhetetlen igazságában (érvelni is ragyogóan tud mellette), meg van győződve ugyanakkor a „filozófiai" kritika által képviselt értékek „magasabbrendűségéről". Azoknak az értékeknek a magasabbrendűségéről, melyeknek realizálhatóságában – „tudományos" álláspontjából következően – nem hisz és nem hihet. Weber pesszimizmusa mélyebb és igazabb mint a kultúrkritikáé általában: számára tudományosan bizonyítottnak tűnik, hogy érték és történelem összehozhatatlanok. (Mindeddig kevés szó esett a szociológiáról. A „tudományos" álláspontot a „nemzetgazdaságtan" álláspontjaként jellemeztük. Azt hiszem joggal, hiszen a „nemzetgazdaságtan" volt az első, s az ún. „tudományos kritériumokat" mind a mai napig egyre inkább kielégítő társadalomtudomány. A szociológia fő vonalának igénye azonban éppúgy a „tudományosság" mint a közgazdaságtané, s amennyiben ennek az önmagával szemben támasztott igényének egyáltalában nem tud felelni, akkor pontosan azokra a tényekként kezelt értékekre kell hogy építsen mint amaz. Tökéletesen érthető a „filozófiai" vonal olthatatlan gyűlölete ezzel a szociológiával szemben. Más kérdés, hogy szociológia néven olyan elméletek is megszülettek, amelyek éppen a filozófiai kritika, nem pedig a nemzetgazdaságtan vonalát követték, mint pl. Simmel szociológiája.)

*

Az 1929/33-as világválság, a második világháború, majd a „jóléti társadalom" kialakulása jelentik a XX. századnak azokat az alapvető jelentőségű történelmi eseményeit, amelyek megteremtik egy új, egységes társadalomelmélet létrejöttének *feltételeit.* Hangsúlyozni szeretném, hogy csak a feltételek kialakulásáról, nem pedig magának az új társadalomelméletnek a megszületéséről beszélnek. A világválság a neoklasszikus nemzetgazdaságtan teljes és visszavonhatatlan csődjét jelentette (hogy ma is vannak hívei, akik a közelmúlt tapasztalatainak fényében megpróbálják a doktrínát a valósághoz igazítani, az még akkor is édes-keveset jelent, ha a toldozás-foldozásnak ez a művelete esetleg sikerrel jár). A gazdaság – meghatározott törvények segítségével leírható – automatikus működéséről vallott elképzelések tarthatatlanoknak bizonyultak, s mindazoknak, akiknek a maguk gyakorlati tevékenységében a gazdasággal van dolguk – bevallottan vagy be nem vallottan – de új, sok vonatkozásban új típusú elképzelésekkel kell operálniuk.

Ennek ellenére a gazdasági automatizmusba, a társadalom objektív gazdasági össztörvényszerűségeibe vetett hit nehezen hagyja magát megingatni, a „társa-

dalomtudomány" természettudományos analógiákra épülő objektivitásáról vallott elképzelések felszámolása óriási méretű ideológiai akadályokba ütközik. Több oknál fogva.

Mindenekelőtt a kommunista forradalmak eredményeképpen kialakult társadalmak bár hivatalos ideológiájuk talán soha nem látott határozottsággal hirdeti a tevékenységük alapját képező társadalmi törvények objektivitását, megkíséreltek egy olyan társadalmat létrehozni, melynek gazdasági mechanizmusát nem objektív-automatikusan érvényesülő törvényszerűségek, hanem a társadalom tényleges szükségleteit kifejező, pontosabban azok kielégítését célzó döntések irányítják. (A tervszerű gazdálkodás igénye és a társadalom objektív törvényszerűségeit hirdető ideológia elméletileg összeegyeztethetetlenek ugyan, gyakorlati együttélésük azonban igen könnyen megmagyarázható. Minthogy a gazdaságot működésben tartó és fejlesztő döntések sok vonatkozásban teljesen önkényesek, a segítségükkel működtetett gazdaság nem képes – sokszor az objektív feltételek adta lehetőségek keretei között sem – kielégíteni a meglévő szükségleteket, nem képes ugyanis arra, hogy a – természetesen maradéktalanul kielégíthetetlen – szükségleteket valamiféle szociális konszenzusnak megfelelően rangsorolja, éppen ezért az össztársadalmi döntési mechanizmusnak az a formája ideologikus védelmet kíván. Be kell bizonyítani, hogy összhangban áll „a társadalom objektív törvényszerűségeivel".) Annak ellenére, hogy a szocialista gazdálkodás ténylegesen megvalósult formája szűkebb gazdasági értelemben és szociális konzekvenciáiban egyaránt számos problematikus vonással rendelkezik, az „irányított" gazdasággal szembeni ellenszenv, a modern polgári társadalom „irányított" voltának ideologikus elleplezésére tett kísérletek nemcsak a magát nyíltan „megtervezettnek" nevező társadalom problematikus vonásaival magyarázhatók. A polgári társadalom haszonélvezőinek és ideológusaiknak a szemében a „társadalomirányítás" gondolata eleve gyanút keltő, a kommunizmus kísértetének beengedését jelenti. Vannak persze olyanok is, akik azért nem kívánnak szembenézni az „irányított" gazdaság létezésének tényével, mert teljes kibontakozását azonosítják a ma létező szocialista gazdálkodással, melyet nem szocialista célkitűzései, hanem problematikus valósága miatt utasítanak el.

A másik, az eddig említetteknél talán fontosabb tényezője a „laissez faire", a gazdasági automatizmus melletti meg-megújuló hűségnyilatkozatoknak abban rejlik, hogy a gazdasági hatalom birtokosainak nem érdeke – sőt, ütközik érdekeikkel –, hogy bevallják: manipulálják a piacot és rajta keresztül a társadalom egészének fejlődési tendenciáit. Ha a gazdaság tényleg irányítható, természetszerűen azonnal jelentkezik a beleszólás igénye olyanok részéről is, akiknek nem óhajtanak beleszólási jogot adni. Mindenki számára világos ugyanis, hogy a *beleszólás lehetőségében* egy új típusú szocializmus lehetősége rejlik.

Mindezeknek az ideológiai akadályoknak az ellenére egyre inkább áttör a felismerés, hogy az ún. jóléti társadalom természete alapvetően különbözik a klasszikus liberális jellegű kapitalizmusétól. Hogy a mai polgári társadalomban a piac manipulált – nem a fogyasztói igények szabják meg a termelést, hanem a termelői érdekek a fogyasztói igényeket –, hogy az állam sok vonatkozásban önálló és alapvető jelentőségű gazdasági tényezővé lett, hogy a szak-

szervezetek a rendszer egyensúlyi feltételeihez hozzátartozó reális hatalmat képviselnek – hogy csak a legalapvetőbb változásokat említsük –, ma már közismert tények, amelyeket a jelen összefüggésben nem szükséges részletesebben elemezni. A mi szempontunkból az a döntő, hogy a gazdasági rendszer viselkedését nem individuális „atomjainak" statisztikailag egyértelműen meghatározható eredőt adó átlagos magatartása szabja meg, hogy – természetesen számos, a legkülönbözőbb természetű és jelentőségű tényező megszabta határok között – *elvileg lehetséges össztársadalmi szintű változásokra vonatkozó döntéseket hozni és azokat meg is valósítani.* Ami egyszersmind azt is jelenti, hogy megszűnt a gazdasági szférának az a relatív függetlensége a társadalmi totalitás egyéb tényezőitől, ami a laissez faire-kapitalizmust jellemezte.

Ezáltal a társadalomelmélet szituációja alapvetően megváltozott. Ha a természettudományokéval analóg szerkezetű társadalomtudomány lehetséges, akkor csakis olyan körülmények között, ahol az emberek „nem tudják, de teszik". Abban a pillanatban, ha az emberek tudják, hogy mit tesznek, ilyenfajta társadalomtudomány nem lehetséges többé. A társadalomelmélet, amelyik nem csupán egy mozgó, változó, hanem szubjektív döntésektől függően mozgó, változó alakulatot ír le, alapjában más természetű kell legyen mint a természettudományok. A Keynes-i gazdaságelméleti forradalom teoretikus jelentősége – történelmi perspektívában – talán még nagyobb mint gyakorlati konzekvenciája, a „jóléti társadalom" megszületése. Keynes maga óvakodott tőle, hogy kimondja, de teóriájában benne rejlik az a belátás, hogy egy társadalom jövője függ attól, milyen döntéseket hoznak a benne hatalommal bíró csoportok, s a tényleges helyzetet, a meggyökeresedett tradíciók természetét, meghatározott ok-okozati összefüggéseket stb. figyelembe vevő döntések eredménye többé-kevésbé meg is fog felelni a kitűzött céloknak. Hogy sem maga Keynes, sem követőinek túlnyomó többsége nem kívánta és kívánja megkérdőjelezni a polgári társadalom „eleve adott" célkitűzéseit, az más kérdés. Nem változtat azon a tényen, hogy a modern polgári gazdaság nem működik „quasi-automatikusan", hogy működési feltételeit a különféle hatalmi csoportok tudatos döntései teremtik meg.

Maga ez a Keynes-i gazdaságelméleti forradalomból levonható, de teoretikus jelentőségében a polgári oldalon – érthető okokból – kevéssé megvilágított felismerés, ha önmagában tekintjük, semmiképpen sem új. A „készen talált feltételek között magunk csináljuk történelmünket" marxi formulája – ha nem szigorúan determinisztikus értelmezést adunk neki, ami viszont a megállapítás értelmét teszi kétségessé – éppen ezt jelenti. A marxi történetfilozófia a polgári társadalmat transzcendáló jövőt-tételezése kétségtelenül egy olyan szocializmus ill. kommunizmus kép, amelyben a „magunk csináljuk" mindenképpen a céltételezés és célmegvalósítás egybeesésén alapuló történelmi folyamatot tekinti „igazi történelemnek". Az „igazi történelem" éppen abban különbözik az „előtörténettől", hogy benne a „szükségszerűség" megszűnik a társadalom mozgásának determinánsa lenni, pusztán a lehetőségek határfeltételeit jelöli. Csakhogy Marxnál – vagy legalábbis a marxizmus közkeletű formáiban – egy „ugrás" van jelen az „előtörténettől" az „igazi" történelemhez, magának a polgári társadalomnak a feltételei között a társadalmi mozgás irányításának a le-

hetősége ki van zárva, a polgári társadalomra szükségképpen a „termelés anarchiája" és ebből következően a gazdasági törvények automatikus, ill. quasi-automatikus, transzcendens módon való érvényesülése jellemző. Ebből következően a szocializmus, ha lehetséges, egyben szükségszerű is. A polgári társadalomban és a belőle szükségszerűen létrejövő szocializmusban más és más ugyan az élet „minősége" (csak a szocializmus teszi lehetővé az igazi emberi értékek megvalósulását), de nemcsak ez különbözteti meg a két alakulatot egymástól, hanem mindenekelőtt az, hogy a polgári társadalom nem lehet irányított társadalom, a szocializmus pedig mindenképpen az.

A polgári társadalom huszadik századi történelméből viszont le lehet vonni azt a következtetést, hogy a „természeti korlátok visszaszorításának" egy meghatározott fokán már a polgári társadalom is irányított társadalommá lehet, következésképpen a polgári társadalmat a szocializmustól az különbözteti meg, hogy a) kiknek áll módjában az objektív feltételek megszabta keretek között a társadalmi egészt érintő döntéseket hozni, milyen jellegű szervezeti formák között születnek a társadalmi döntések, és b) – egyáltalában nem függetleníthetően az előbbitől –, milyen értéktételezések alapján születnek meg.

Ha lehetséges – és bizonyos értelemben meg is valósult – a polgári társadalom irányított formája (a neokapitalizmus, ill. az ún. „jóléti társadalom") akkor a szocializmus semmiféle értelemben nem szükségszerű többé, ezzel szemben nagyon is *konkrét lehetőséggé* vált. Megvalósulásában, megvalósításának lehetőségében nem kell *hinnünk* többé, hanem *akarnunk* kell létrehozni. Nem elsősorban a társadalom szűkebben vett gazdasági struktúráját kell átalakítanunk (ami a gazdasági automatizmus világában vagy a gazdasági erők működésének automatikus eredője vagy a fennállót szinte természeti katasztrófa jelleggel megsemmisítő mítikus ugrás eredménye lehetett volna – Bernstein és Sorel mint alternatívák), hanem „csupán" a társadalom alapvető értéktételezéseit és az ezeket konkrét döntésekké és azok realizációjává változtató hatalmi struktúrát. Hozzá kell tennünk a mondottakhoz, hogy mindezt a XIX. században nem lehetett még látni: a történetfilozófia és a „politikai gazdaságtan kritikája" közötti diszkrepanciáért Marx „nem tehető felelőssé".

Az „irányított társadalom" – az a társadalom tehát, amelyben akart irreverzibilis össztársadalmi jelentőségű változások mehetnek végbe tudatos döntések alapján – gyakorlatilag bizonyossá vált lehetősége véget kell hogy vessen az értékmentes társadalomtudomány mítoszának, amelyik az egyéni döntések tömegméretekben való befolyásolhatatlanságának „tényén" – az emberi „természet" adott-voltán – alapult. A „van" puszta leírása sem lehet értékmentes, hiszen az irányított társadalom fogalmából eredően nem statikus, hanem „mozgó alakulat", amelyben a mozgás mindenkori iránya a hatalmat gyakorlók döntéseinek függvénye. (Mindig ismételnünk kell, hogy ezek a döntések nem lehetnek önkényesek: tekintetbe kell hogy vegyék az „objektív" feltételeket, amelyekbe az emberek beállítottsága éppúgy beletartozik, mint a társadalom rendelkezésére álló természeti erőforrások, a csak igen lassan alakítható történelmi tradíciók éppúgy mint a munkaerő fejlettségi szintje stb. Az objektív feltételeket ignoráló döntések vagy teljesen eredménytelenek lesznek, vagy valami egészen más eredményre vezetnek mint amit intencionáltak. Olyan

társadalom, amelyben önkényes decíziókból a kívánt eredmény születik meg, nem lehetséges. De az „objektív" feltételek puszta leírásába is belejátszik a tételezett vagy intencionált mozgásirány. Bizonyos parciális összefüggések természetesen leírhatók „értékmentesen", az azonban a társadalmi egész összefüggéseiben irreleváns.) Ezzel – tendenciájában – megszűnt „társadalomtudomány" és „filozófia" munkamegosztásának szükségessége. Minden társadalomtudománynak be kell vallania a maga értékválasztását. S ha bevallja, kénytelen érvelni is mellette, kénytelen „bizonyítani" annak megalapozottságát, tehát filozófiai feladatot is magára kell vállalnia. Ugyanakkor minden filozófiának kötelessége a maga értékválasztásából következő, az értékválasztás megalapozására irányuló törekvése mögött tételezett szociális konzekvenciákra rámutatni, azokat elemezni. Kötelessége ez azért, mert a munkamegosztásos állapotban betöltött funkciója, a „defenzív értékvédelem" csak addig tekinthető racionális feladatnak, amíg – legalábbis implicit módon – maga a filozófia is elfogadja a „társadalomtudomány" létjogosultságát, tudomásul veszi, hogy a maga értékei realizálhatatlanok. (Hogy a társadalomelmélettel foglalkozó *személyek* között lehetséges – sőt szükséges – a munkamegosztás, az egészen más kérdés. Lehetséges, hogy valaki csak bizonyos értéktételezések megalapozásával, egy másik pedig ezeknek a már megalapozott értéktételezéseknek megfelelő döntési lehetőségek kidolgozásával foglalkozik. Ezáltal maga a társadalomelmélet nem különül el „tudományra" és „filozófiára", a kétfajta feladat végrehajtása *ugyanannak* a tevékenységnek két – gyakorlatilag elkülöníthető – mozzanata. S természetesen a mondottakból nem következik az sem, hogy ne lennének akár a filozófiának, akár más társadalomelméleti részdiszciplínának olyan területei, amelyek relatíve függetlenek a társadalomelméleti összbeállítottságtól. A létező – és egyértelműen megoldhatatlan – egzisztenciális problémák pl. nyilvánvalóan a filozófia magánterületét alkotják, hiszen a rájuk vonatkozó reflexiók csak közvetetten hozhatók összefüggésbe történelmi-szociális problémákkal.)

Nem a ténylegesen fennálló szituációt „írtuk le". Ma is van értékmentességre törekvő, objektív társadalmi törvényeket tételező „társadalomtudomány" (közgazdaságtan, szociológia), ma is van pusztán defenzív értékvédő funkciót ellátni kívánó – a maga értékeinek realizációját reménytelennek tekintő – filozófia. Álláspontunk azonban az, hogy történelmi perspektívában létjogosultságát mindkettő elvesztette, a progresszív társadalomelmélet alaptendenciája „társadalomtudomány" és „filozófia" újraegyesülése, a husserli értelemben vett „beállítottságuk" azonosulása.

Azzal, hogy az újraegyesülés tendenciája mögött az emberek készen talált feltételek között ugyan, de maguk csinálják történelmüket „igazsággá válása" rejlik, a marxizmus elvesztette *módszertani* különállását, vagy – ha úgy tetszik – módszertani novuma általánosan elfogadottá válik. A lukácsi értelemben vett „ortodox" marxizmus sajátságos karakterisztikuma – a tendenciát tekintve – minden jogosultsággal rendelkező társadalomelmélet jellemzője lesz.

Hogy az „irányított társadalom" önmagában nem szocializmus – ez a XX. század legalapvetőbb történelmi tapasztalata. Ez azonban magában hordja azt a részlegesebb történelmi tapasztalatot is, hogy lehetséges az irányított társada-

lom, ennélfogva lehetséges az egységes – „társadalomtudományt" és „filozófiát" megszüntetve-megőrző – társadalomelmélet, amelyik hozzáfoghat annak a feladatnak a megvalósításához, hogy a polgári társadalomban összeegyeztethetetlennek tűnő értékeket együttesen realizáló történelem – a szocializmus – felé mutató tendenciák kibontakozását elősegítse. Természetesen az egységes társadalomtudományon belül is élhetnek olyan irányzatok, amelyek létező értékeket nem-értékeknek tekintenek, amelyek pl. a jövőt is alapjában csak polgári társadalom mindennapjaiban funkcionáló értékekre építik. Lehetséges, létezhet nem-progresszív társadalomelmélet is. Az új szituációban azonban elvben lehetőség nyílt a polgári társadalom gyakorlatában egymást kizáró értékek együttes „képviseletére"; az, aki meghatározott nembeliség-értékeket nem kíván realizálni, nem hivatkozhat többé arra, hogy azok realizációja más – fontosabb – értékekét akadályozná.

Nem soroltam fel sehol azokat az értékeket, melyek a szocializmus érték-univerzumát alkotják, s melyeknek többségét a „filozófia" mint Legyent védelmezte a fennállóval szemben. Nem is tartom szükségesnek felsorolni. Egyetlen olyan alapérték van, amelyik *mint érték* is a szocializmus specifikumának tűnik: a „közösség". Meg vagyok azonban győződve aról, hogy még ez is jelen van a polgári érték-univerzumban, s a „nemzet" mint „közösség" formájában – bármilyen „elvont is ez a közösség, bármennyire csak határszituációkban mutatta is meg érték voltának hatalmát – realitással is bír. Kétségtelen, hogy realizációja a klasszikus polgári társadalom hétköznapjaiban a leginkább ütközött a társadalmat működésben tartó alapértékekkel, s ezért a leginkább a föld alá szorult. De gondoljunk pl. a romantikára, amelyik számára éppúgy alapértéket képviselt mint a kifejlett individualitás. Talán éppen ez szülte azt a látszatot, mintha a romantika nem polgári tudatot képviselne.

Lehetséges az említett érték-univerzumot képviselő konkrét társadalomelmélet. Ami persze nem jelenti azt, hogy ne lehetne – s ne lenne szükséges – az értékek különféle hierarchiáját megteremteni ill. tételezni. Nem is lenne jó – az általam választott értékekkel, azok hierarchiájával is szemben állna –, ha a progresszív társadalomtudomány valamiféle uniform világot képviselne, ha soha nem vetné fel a *Miért kell?* a *Miért lenne jó?* típusú kérdéseket, s mindig csak a *Hogyan lehetséges?* típusúakkal foglalkoznék. Egyre kevésbé lehetséges azonban a fent vázolt értelemben progresszívnek, szocialistának tekinthető elméleteket marxistára és nem-marxistára felosztani. Részben azért, mert számos olyan nem marxista tudós-gondolkodó van, aki végiggondolva mindazt, amit a következőkben – részben nyomukban – mi is megpróbálunk végiggondolni, arra a belátásra jutott, hogy az alapvető értékek realizációja nem lehetséges másképpen, mint a polgári társadalom bizonyos alap-karakterisztikumainak tagadásával. Igaz, az ilyen típusú gondolkodókat többnyire csak az tartja vissza tőle, hogy marxistáknak tekintsék magukat, hogy a marxizmust egyik vagy másik irányzatával azonosítják. Részben pedig éppen azért, mert a magukat marxistáknak valló gondolati irányok között több olyan is akad, amelyik nem felel meg a progressziót jellemző fenti feltételeknek. Senkinek nem áll jogában és módjában „kizárni" a marxizmusból azokat például, akik az individualitás kibontakozásának lehetőségét, vagy az emberi szük-

ségletek egyre növekvő gazdagságát nem tekintik értéknek. A mi értékválasztásunk szempontjából azonban ezeknek a marxistáknak az „érték-univerzuma" hiányos, s éppen ezért nem képviselik a progressziót.

*

A jóléti társadalom megszületése és a mögötte rejlő gazdaságelméleti forradalom önmagában valószínűleg még a módszertani fordulat *lehetőségének* a felismerését sem segítené elő, – még kevésbé azt, hogy a társadalomirányítás céltételezései egyre inkább az összeegyeztethetetlennek tűnő értékek összeegyeztetése felé mutassanak –, ha a XX. század második felében az emberiség nem kerül szembe olyan problémákkal, melyeknek megoldására egy kizárólag privát-, ill. partikuláris csoportérdekek vezette társadalomban – úgy tűnik – nincsen mód. Akármennyire furcsa is ez, de egyre inkább azt kell látnunk, hogy éppen a jóléti társadalomban, amelyik a XIX. századi fejlett világ legalapvetőbb problémáit megoldotta, vagy legalábbis képesnek tűnik rá, hogy megoldja, a polgári társadalom valóban eljutott „teljesítőképessége" határáig, s az alapvető – a társadalom egészét mozgató – értéktételezések átgondolása és átorientálása nélkül – ami viszont a társadalom strukturális átalakulását követeli – valóban, méghozzá belátható időn belül, katasztrófával fenyeget, beleértve az emberiség önmegsemmisítésének a lehetőségét is.

Mindazok a problémák, amelyekről az eddigiekben szó volt, a szó kulturális értelmében vett Európa problémái voltak. Az ún. „harmadik világgal" sem a társadalomtudomány, sem a filozófia nem tudott mit kezdeni. A társadalomtudomány – könnyen belátható – eleve nem terjeszthette ki érvényességének körét a nem európai típusú társadalmakra, hiszen „emberi természetként" kezelt értékelőfeltevései csak az európai kultúrkör emberére voltak érvényesek. A „nemzetgazdaságtan" hallgatólagos előfeltevését képező antropológia, amelyet mint a fenomenális ember jellemzőjét a filozófia is elfogadott, csak az „európai" ember – a polgári társadalom emberének – antropológiája volt. A „Társadalomtudomány" természetesen ezzel nem volt, nem is lehetett tisztában. Az általa megállapított törvényszerűségeket éppen azért tekintette „objektíveknek", mert abból indult ki, hogy „az" emberi magatartásból szükségképpen következnek. A nem európai típusú társadalmakat, azokat a társadalmakat, melyeket ma az ún. „harmadik világhoz" sorolunk, szükségképpen úgy kellett felfognia, mint amelyek csupán abban különböznek „Európa" társadalmaitól, hogy „fejletlenebbek". Számára ezek egyszerűen a fejlődésben elmaradott – de „lényegüket" tekintve magától értetődően az európai társadalmakkal azonos – társadalmak voltak, melyekben, ha a szükséges tőkeerő rendelkezésre állna, azonnal „érvénybe lépnének" a polgári társadalom („a" társadalom) objektív törvényszerűségei. Hogy ezek nem egyszerűen fejletlen, hanem gyökerében más társadalmak, ez a felismerés még mind a mai napig nem vált evidenciává. Elsőként az etnográfusok jutottak el ilyenfajta belátásokhoz (néha, l. Lévy-Strauss, olyan túlzásokkal, hogy a különböző struktúrákat egyszerűen összehasonlíthatatlanoknak tekintették, itt azonban még a túlzás is érdem lehetett); a szinte megoldhatatlannak tűnő problémák egyre

inkább rákényszerítenek e belátásra mindenkit, aki társadalmi problémákkal foglalkozik, de a közgazdászok körében pl. ugyancsak lassan tör át (l. Myrdal, *Korunk kihívása: a világszegénység*).

A „filozófia" elvben könnyebben megbirkózhatott volna a kérdéssel. Természeténél fogva feladata lett volna ugyanis, hogy túllásson saját világa szűkös horizontján, a valóban „emberiségben" gondolkodjék. Mindaddig azonban, amíg az „emberiség" – egymástól elszigetelten élő, vagy legalábbis egymással csak esetlegesen érintkező, hosszú történelmi időszakokra már egyszer kialakult kapcsolatokat is megszakító különálló társadalmakból állt, mindaddig, amíg az emberi érintkezés nem vált valóban „világérintkezéssé", az európai filozófiai antropológia maga is hajlamos volt arra, hogy az ember karakterisztikumait az „európai" ember karakterisztikumaira szűkítse le. A defenzív értékvédelem filozófiája szükségképpen „európai" értékeket védelmezett; és ez nem is igen történhetett másként.

A „világérintkezés" kialakulásával azonban ez az Európa-centrikus szemlélet alapvető problémák átgondolásának akadályává lett. Egy vonatkozásban ugyanis valóban egységessé vált az emberiség: aligha van ma már olyan zárt társadalom földünkön, amelynek megoldatlan problémái ne függnének össze más – és más típusú – társadalmak problémáival, amelyik meg tudná oldani a maga problémáit úgy, hogy ne venné tekintetbe más, az övétől különböző társadalmakéit. Az európai társadalomelmélet rákényszerül arra, hogy „emberiségben" gondolkodjék. Nem oldhatja meg a maga társadalmának problémáit sem akkor, ha nem kívánja valóban az emberiség problémáit megoldani. S ennélfogva a „harmadik világ" ma minden kétséget kizáróan a *centrális kérdéssé* vált. Ugyanakkor, mindenfajta társadalmi gondolkodás csődbe jut, ha minden embert eleve „potenciális európaiként", minden társadalmat az „európaival" azonos típusú, pusztán „fejletlenebb" társadalomként kezel.

A „harmadik világ" problémáit nemcsak humanitárius (érték-) okokból nem *szabad*, érdek-okokból nem is *lehet* ignorálni. Abszurdum lenne természetesen a humanitárius okokat semmibe venni; nem szabad azt hinnünk, hogy amíg csak ez a szempont létezik, a világ humanistáinak kétségbeesett figyelmeztetése ugyanis pusztába kiáltott szó marad, a fejlett világ – mint mindig is tette – önző módon fog cselekedni. Senki sem vonhatja kétségbe, hogy a polgári Európa nem valami humánus módon bánt a „primitív" társadalmakkal, alkalmanként még a genocídiumtól sem riadt vissza. Nem feledkezhetünk meg azonban arról sem, hogy még magatartásának legembertelenebb, s nyíltan és kimondottan önző megnyilvánulási formáit is igyekezett humánus érvekkel megszépíteni. Ha a gyarmatosítás igazolása a gyarmatosító nemzet érdekeire való hivatkozással történt is, mindig „ki lett mutatva", hogy az a primitívek érdekeivel is egybeesik, akiket „rá kell kényszeríteni az emberhez méltó életre". A legönzőbb, legembertelenebb magatartásformáknak is szükségük van a morális önigazolásra. A gyarmatosító és gyarmattartó „európaiban" ténylegesen élt az a meggyőződés, hogy „civilizatorikus" küldetést teljesít: a „primitívek" végül is civilizáltakká lesznek, s attól kezdve az „európai" emberrel azonos kezdőfeltételek mellett vehetik fel vele a versenyt. Vagy pedig éppen azzal kívánta igazolni „civilizatorikus" küldetésének nagyon is

embertelen megnyilvánulás-formáit, hogy a „primitívek" ténylegesen alacsonyabbrendűek, akiket viszont – a civilizált értékek felsőbbrendűsége követeli ezt meg –, csak erős kézzel lehet legalább egy emberihez hasonló életforma minimumának betartására kényszeríteni.

A XX. században a gyarmattartás morális igazolásának megszokott formulái összeomlottak. Ez az egyik alapvető oka a gyarmattartás ellehetetlenülésének. A neokolonializmusnak nevezett új jelenség – kétségtelen – új önigazolási formulákat talál. De hogy erre szüksége van, az pontosan úgy igazolja a humanitárius okok fontosságát, ahogy igazolja a nyílt gyarmattartás lehetetlenné válása. (Nem akarom azt állítani, hogy a gyarmatbirodalmak széthullásához nem járultak hozzá döntően a gyarmati felszabadító háborúk. De hogy ezek – egy civilizatorikusan és technikailag összehasonlíthatatlanul fejlettebb világgal szemben – eredményesek lehettek, ahhoz is hozzájárult a gyarmatosítás morális tarthatatlansága.) A civilizatorikus küldetés ideologikus mítosza összeomlott. A polgári társadalom nem volt képes e „küldetését" teljesíteni, a „primitív" társadalmakat nemhogy nem indította el a modern társadalmi fejlődés útján, hanem reménytelenebb helyzetbe hozta őket, mint amilyenben valaha is voltak. A polgári társadalom megteremtette ugyan a világérintkezést, de nem tudta saját képére gyúrni a világot. Hogy ennek így kell történnie, hogy a gyarmatosítás nem hozhat pozitív eredményeket, azt a XIX. század leghaladóbb elméi sem látták be; nem láthatták be általában éppen azért, mert nem tudták, hogy ezek a „primitív" társadalmak nem egyszerűen „fejletlenebbek", hanem mások: mások – nem-európaiak – a bennük uralkodó attitűdök, mások az intézményeik. De még azok is, akik tudták ezt, nem látták át ennek jelentőségét. Marx pl. egyértelműen úgy látta, hogy „a burzsoázia az összes termelési szerszámok gyors tökéletesítése, a végtelenül megkönnyített közlekedés révén valamennyi nemzetet, még a legbarbárabbakat is, belerántja a civilizációba. Áruinak olcsó ára az a nehéztüzérség, mellyel rommá lő minden kínai falat, amellyel kapitulációra bírja a barbárok legmakacsabb idegengyűlöletét is. Minden nemzetet rákényszerít, hogy, hacsak nem akarnak tönkremenni, elsajátítsák a burzsoázia termelési módját; rákényszeríti őket, hogy meghonosítsák maguknál az úgynevezett civilizációt, azaz váljanak burzsoává. Egyszóval: a burzsoázia a saját képmására formált világot teremt magának". (Marx–Engels, *A kommunista párt kiáltványa*) Ez a civilizatorikus mítosz összeomlott, a polgári világ nem alkalmazhatja gyarmattartásának másik önigazoló formuláját, a fajelméletet sem. Morális önigazolásként ez is csak akkor lett volna alkalmazható, ha a civilizációt sikerül elterjeszteni. A polgári világ szemében a legkevésbé az igazolható, ami sikertelen, a siker a legfőbb értékmérő. Másrészt a fajelmélet – Európán belül – a fasizmussal egyszer s mindenkorra diszkreditálta önmagát. Tökéletesen hitelét vesztette, mert „civilizáltakra" is alkalmazták.

Nincs ma már az európai önzésnek olyan ideologikus támasza, amelyik eljárásmódját valamiféleképpen – legalább perspektivikusan – humanitárius értékekkel összhangban lévőnek tüntethetné fel. S ez, mint mondottuk, nem elhanyagolható tényező. Hiszen még az önzésre épülő „nemzetgazdaságtan" sem ignorálhatta soha a külső „érték"-szempontokat, mindig igyekezett alap-

elveit azokkal perspektivikusan összeegyeztethetőnek, sőt, azok megvalósulását elősegítőnek feltüntetni. Private vices are public benefits. De ha ezt az el nem hanyagolható mozzanatot el is hanyagoljuk, tudomásul kell vennünk, hogy a „harmadik világ" problémáinak ignorálása ma a genocídiummal lenne egyenlő, melyet csak az emberiség egészének létét fenyegető eszközökkel lehetne megvalósítani; s ez egyértelmű azzal, hogy nem lehet megvalósítani.

A „harmadik világ" problémáinak megoldása tehát nemcsak követelmény (Sollen), hanem szükségesség (Müssen). A megoldás feltételeinek végiggondolása ugyanakkor egyértelműen az önzés mint lehetséges kiindulópont feladására kényszeríti a társadalomelméletet. Arra kényszeríti, mert:

a) tudomásul kell venni, hogy más típusú társadalmakról van szó, olyanokról, amelyekben a „nemzetgazdaságtan" önzésre épülő alapelvei még abban a mértékben sem funkcionálnak, ahogyan az európai társadalmakban ma még igen

b) tudomásul kell venni, hogy az önzés alapelvének semmiféle formában meg nem felelő radikális reformok nélkül a „harmadik világ" társadalmainak többsége nem is *lehet* működésképes

c) tudomásul kell venni, hogy a „kölcsönös előnyök elve" a két világ egymásra-vonatkozásában nem funkcionál.

Rákényszerül tehát a társadalomelmélet arra, hogy valóban „emberiségben" ne pedig partikuláris csoportszempontokban gondolkodjék. (Természetesen csak akkor, ha valóban megvan a végiggondolás igénye.)

Mindez persze a társadalomelméletre vonatkozik, nem pedig a tényleges társadalmi döntéseket kezükben tartó csoportokra és intézményekre. Ennek ellenére nem kell azt hinnünk, hogy egy valóban végiggondolt társadalomelmélet teljesen reménytelen helyzetben van, akárcsak olyasfélében, melyben a klasszikus polgári korszakban a filozófia érezhette magát. Ma a társadalomelmélet *egyenesen a társadalom működési feltételeit* kell hogy vizsgálata tárgyává tegye, amit a különféle érdekcsoportok nem ignorálhatnak olyan mértékig, mintha pusztán – elvben általuk is elfogadott – értékek megsértésére akarnák felhívni figyelmüket. Azt is észre kell vennünk, hogy a mai polgári társadalomban a döntési pozícióban lévő csoportok nem olyan elszigeteltek a társadalomelmélet képviselőitől, mint a klasszikus kapitalizmusban voltak. És látnunk kell, hogy a társadalom „egésze" egyre inkább kezd felfigyelni ezekre a kérdésekre. Szinte benne van a levegőben, hogy az emberiség válaszúton áll.

Egy végiggondolt társadalomelmélet nem lehet tehát „Európa-centrikus". Maga a társadalomelmélet azonban ma is túlnyomóan „európai" jelenség. A fejletlen országok értelmiségi elitje is „európai" abban az értelemben, hogy – ha esetleg jobban ismeri is saját világát mint a társadalomelmélet európai képviselői – tudása az „Európában" kialakult tudásra, elméleti elképzelései „európai" eredetű elméletekre épülnek. Ha ma már egyre inkább tudottá is lesz, hogy a fejletlen világ nem egyszerűen fejletlen, hanem más mint a fejlett, más mint az „európai", maguk azok az értékek és elképzelések, amelyek a társadalomra vonatkozó tudás kiindulópontját alkotják, „Európából" származnak.

Amikor a társadalomelmélet kiterjeszti a maga érdeklődését más, az „európai" típusú civilizációtól eltérő jellegű társadalmakra, ezeket is szükségképpen „európai" szemmel nézi. Felvethető a kérdés – s úgy hiszem fel is *kell* vetni –, hogy jogos-e a ma már bizonyos értelemben valóban létrejött „emberiség" problémáit „Európa" felől megközelíteni.

Minden „európai" gondolkodású ember számára magától értetődőnek tűnik, hogy ezek a társadalmak végül mégiscsak „fejletlenek", s ahhoz, hogy problémáikat megoldják – tömegméretekben kielégítetlen szükségleteiket kielégítsék – el kell hogy induljanak a fejlődés útján, azaz: európai típusú civilizációkká kell váljanak. A civilizatorikus küldetés gondolata újra – s talán ma már több joggal – kísért, ha azzal az alapvető különbséggel is, hogy az európai típusú társadalmak ma elsősorban ahhoz kívánnak segítséget nyújtani, hogy a fejletlen országok *maguk* lépjenek a fejlődés útjára. Ennek a szemléletmódnak a jogosultsága azonban nagyon is megkérdőjelezhető. Elért civilizatorikus vívmányaink – minden problematikusságuk mellett is – számunkra alapvető értéket képviselnek. És nem is csak azért, mert hasznosak. Az emberi alkotóképesség, az emberi képességek univerzálissá válásának jelképei. Ilyen beállítottság nélkül – melynek kialakulása az „európai" civilizáció fejlődésének évezredes történetére nyúlik vissza – nem alakulhatott volna ki az az új meg új szükségleteket szülő ipari dinamika sem, amelyik a mai civilizációt jellemzi. Szabad-e ezt a beállítottságot – még ha lehet is – rákényszeríteni olyanokra, akiknek társadalmában nem alakult ki? Ha egy társadalomnak pl. az a beállítottsága, hogy nem kíván többet termelni, mint amennyi meglévő szükségleteinek kielégítésére elegendő, morálisan jogosult-e e társadalom tagjait ennél több munkára fogni?

Nem alaptalanok az ilyenfajta kérdések. Annál kevésbé, minthogy végezetül is a segítség mint a „civilizatorikus" küldetés új formája éppúgy válhat önző törekvések idelogikus burkává, ahogy a gyarmatosítás az volt. Ennek ellenére úgy tűnik, hogy a „fejletlen" világ problémái *ma már* nem oldhatók meg másképpen, csak ha „Európa" megkísérli elindítani őket az – „európai" értelemben vett – fejlődés útján. Az analógia a gyarmatosítással – minden egyébtől eltekintve – azért nem áll, mert a gyarmatosítás korában „Európa" olyan területekre hatolt be, melyeknek társadalmai akkor még képesek voltak saját attitűdjeiknek és intézményrendszerüknek megfelelően meglévő szükségleteiket kielégíteni. Többnyire életképes társadalmak voltak, ha egészen más alapokon éltek is mint az európai típusúak. Éppen a gyarmati uralom tette tönkre a létező és működésképes intézményeket, a gyarmati uralom bomlasztotta fel a fennálló struktúrát. Mai problémáik már nem az ő sajátjuk, elválaszthatatlanok az „európai" behatolástól, a világérintkezéstől. S ennélfogva nem is oldhatók meg „Európa" segítsége nélkül. A gyarmatosítás ereje ahhoz elegendő volt, hogy megsemmisítse a régit, ennélfogva a fejlett társadalmak ma már morálisan is felelősek a „fejletlen" társadalmak sorsáért. Ezeken a területeken ma nem az a probléma, hogy nem „európai" jellegű az életforma, a szükségletrendszer, nem „európai" szintű a szükségletek kielégítése, hanem hogy rendszerint azok a szükségletek sem elégíthetők ki – s a jelenlegi trend affelé tart, hogy egyre kevésbé lesznek kielégíthetők –, amelyek e társadalom tagjainak eredetileg is szükségletei voltak – többnyire a fizikai fennmaradás feltételeinek meg nem

létéről van szó. Még kevésbé elégíthetők ki azok a szükségletek, amelyeket a gyarmatosítás korában mégiscsak sikerült kialakítani e társaldamak egyedeiben.

Vannak persze olyan, nem „európai" típusú társadalmak is, amelyek saját attitűdjeikből, saját értékeikből és intézményeikből kiindulva ma is képesnek tűnnek belső problémáik önálló megoldására. Nem is beszélve Japánról, amelynek az „európaitól" jelentősen eltérő szociális viszonyai, attitűdjei és értékei ellenére is sikerült adaptálnia az európai civilizáció alapkarakterisztikumait, beindítani a modern ipari termelést. Minden valószínűség szerint Kína és a jövőben bizonyára Vietnam is képes lesz arra, hogy nem európai úton járva életképes, a meglévő legalapvetőbb szükségleteket kielégítő társadalmat hozzon létre. A maguk problémáit külső segítség nélkül is megoldani képes nem európai típusú civilizációk – nem véletlenül – vagy olyan társadalmak – mint Japán és Kína –, melyeknek eredeti attitűdjeit, intézményrendszerét stb. nem pusztította el a gyarmatosítás, vagy mint Vietnam, egy hosszú gyarmati háború során egy olyan új típusú tudatra tettek szert, amelyik a megváltozott feltételek között is életképessé tehet egy társadalmat. A volt gyarmatok túlnyomó többsége azonban éppen az eredeti egyensúly felbomlása következtében egyelőre nem képes – s „Európa" segítsége nélkül nem is lehet képes –, úrrá lenni a nehézségeken. Ennélfogva a fejlett világnak kötelessége, hogy segítsen. Tudatában kell lennünk azonban annak, hogy ez a segítség szükségképpen magában hordja az erőszak bizonyos mozzanatait. S ha nem tehetünk mást, minthogy rájuk kényszerítjük a mi értékeinket, akkor arra kell törekednünk, hogy eközben legalább a magunk – „európai" – értékeit a lehető legkevésbé sértsük meg.

Sokan hiszik azt, hogy más út is járható. Hogy lehetséges nem a saját, hanem az ő értékeikből kiindulva alakítani viszonyunkat a „harmadik világhoz". Hogy lehetséges – sőt szükséges –, hogy a magunk értékeit az ő értékeiknek vessük alá. Ez azonban csupán az „európai" rossz lelkiismeret szülte öncsalás.

Gondolok – csak úgy találomra – Marcusenak arra az elképzelésére, hogy éppen a fejlett és a fejletlen világ konfliktusa képezi a jelen világ alapvető konfliktusát. (Ez az állítás semmiképpen sem azonos azzal, hogy az emberiség számára a jelenben a fejletlen világ léte és problémái jelentik a centrális kérdést; az utóbbiban még jelen van annak a lehetősége, hogy a kérdést nyíltan „Európa" álláspontja felől tegyük fel, míg a marcusei kérdésfeltevésben – amikor ő a fejletlen világ, az elnyomott népek, a világ „igazi proletariátusa" oldalára áll az elnyomó civilizációval szemben – látszólag a maga „önzésében" dekadenssé lett „Európa" teljes megtagadása rejlik. Gondolok Sartre-ra, aki egyrészről szégyenkezve bevallja, hogy legjobb szándéka ellenére sem képes feladni „polgári", értsd „európai" mivoltát, s írja nagy munkáját Flaubert-ről, másrészt azonban úgy áll az elnyomott világ mellé, hogy az onnan jövő összes gesztusokat, akkor is, ha azok a minden idegszálában jelenlévő „európaiság" számára legértékesebb mozzanatait tagadják, mint felszabadító tetteket igenli, csak *mert* a másik világból jönnek.

Mindez azonban *nem feladása* az „európaiságnak". Az ilyen tendenciák és elképzelések egy nagyon is „európai", nagyon is „polgári" álláspontnak a továbbélését jelentik: a romantikus jellegű választ a jelen alternatíváira. Lényegében

kiválasztanak valamit „Európa" heterogén, sokszínű érték-kozmoszából, hogy azt az összes többi értékekkel konfrontálják. Ki a „szabadságot", ki az „emberi méltóságot" vagy mást. Ez azonban nem jelenthet új emberi „egyetemességet", hiszen alapvető értékek tagadásával jár együtt. „Európának" rossz – és jogosan rossz – a lelkiismerete. Hiszen az „európai" civilizációnak többnyire csak szétrombolnia sikerült a nem-európai társadalmakat, s nem tudta nyújtani számukra még a *maga* értékeinek pozitív megvalósulását sem. De a rossz lelkiismeret rossz kiindulópont. Rossz lelkiismerettel hajlamos az ember arra, hogy *mindazt* elvesse, aminek bármi köze van vagy lehet a rossz lelkiismeretet kiváltó tetthez. Azt is, amivel esetleg a rosszat jóvá tehetné. Az „európai" civilizációra kimondott „nem" éppoly egyoldalú – és végső soron éppoly embertelenné is válhat –, mint a más típusú kultúrák a limine elutasítása „Európa" nevében.

Az emberiség előtt álló megoldásra váró feladatok csak mint az emberiség egyetemes problémái oldhatók meg egyáltalán. A „társadalomtudomány" és a „filozófia" attitüdjét egybeolvasztó kritikai társadalomelmélet lehetőségét az irányított társadalom létezésének ténye, szükségletét a különböző társadalmak egymásrautaltságából – az „emberiség" integrálódásából – adódó problémakomplexum előtérbekerülése hozta létre. *Nincs olyan* automatikus fejlődés, amelyik mai világunk problémáit bármiféle értelemben megoldhatná.

Meggyőződésem, hogy igazi megoldást csak a szocializmus hozhat. Egy olyan történelem, amelyben a társadalmat nem az önzés elve mozgatja, s ugyanakkor mégis dinamikus, új szükségleteket teremtő és kielégítő mozgás.

Kétségtelen, hogy az eddigi történelem egyetlen valóban dinamikus társadalmi alakulatát, a polgári társadalmat az önzés, a bírás- és a hatalomvágy mozgatta. De az önzés nem hogy nem antropológiai karakterisztikuma az embernek, mégcsak nem is az az alapvető motívum, amelyik az önzés társadalmát mozgásba lendítette és mozgásban tartja. A kérdés – kétségtelenül – nem intézhető el egyszerűen azzal, hogy az önzés szükségképpen jelen van egy olyan társadalomban, ahol az, akinek nincs birtoka, hatalma – alávetett, kiszolgáltatott. Ez azonban így még csak nem is igaz: a modern társadalomban mindenképp megvan a lehetőség arra, hogy az ember – éppen azok, akik képesek a hatalmi pozíciók megszerzésére – meghúzódhasson a társadalom „intermundiumaiban", olyan helyet keressen magának, ahol hatalma sincs ugyan, de kiszolgáltatottsága sem nagyobb mint azoké, akik hatalmi pozíciókkal rendelkeznek. A hatalom egyben mindig kiszolgáltatottság is a még nagyobb hatalomnak. Az önzés, a birtoklás vágya valóban jelen van az emberekben, az emberek jelentős részében. Csakhogy a hatalomvágy éppúgy, mint a „bírás" vágya, kifejeződése valaminek, ami tényleg a társadalom specifikus struktúrája folytán áramlik ezekbe a csatornákba: *az elismerés igényének*. Az ember társadalmi lény. Tevékenysége mindig és minden körülmények között társadalmi tevékenység, közvetve vagy közvetlenül társadalmi célokat szolgál. Az „európai" típusú társadalmakban a kifejlett indivíduum igényli magát a tevékenységet is, igényli a cselekvés olyan területét, amelyik hozzájárul személyiségének kibontakozásához. De mindig igénye az is, hogy tevékenységét a társadalom elismerje. Ha az elismerés, ill. az elismertség egyedüli fokmérője a vagyon, akkor igényli, hogy „birtoka" legyen. Ha fokmérője a – szó legtágabb értelmében vett – hatalom

mások felett, akkor igényli, hogy hatalma legyen –, ha más igényei szembe nem kerülnek ezzel. Amíg a személyiség önmegvalósítása és elismertsége nem járnak együtt, a többség – ezt mutatja a tapasztalat – az elismerést választja. De ha létrehozható egy olyan világ, ahol az elismerés fokmérője nem a birtoklás vagy a hatalom lesznek, hanem talán éppen a személyiség sokoldalú fejlettsége, akkor a hatalomvágy s a bírás vágya háttérbe szorulhatnak, megszűnhetnek alapvető motívumokként funkcionálni.

Az elismerés vágyát bizonyára nem lehet kiirtani egy dinamikus jellegű társadalomból. Ha az emberek nem törekednének az elismerésre, akkor minden bizonnyal jóval kevesebbet tennének a társadalomért. De miért is kellene kiirtanunk ezt a vágyat, amelyik az individualitását már kibontott ember társadalmiságának primér kifejeződése? Csak negatív megnyilvánulásait kellene kiiktatni.

Meggyőződésem, hogy lehetséges dinamizmus akkor is, ha az emberek nem tülekszenek birtokért és hatalomért. Ehhez „csupán" az szükséges, hogy *egy valóban közösségi jellegű társadalmi struktúra* lehetővé tegye az emberi tevékenység és teljesítmény el nem idegenedett formákban való elismerését.

S akármennyire furcsának tűnjék is ez a világ mai állapotában, a társadalom ilyen jellegű átalakulásának nagyobbak a sanszai, mint egy önzésre épülő jövőnek. Az önzésre épülő struktúra lehetetlenné tesz valóban hosszú távú megoldásokat. Ha minden „befektetésnek" még befektetőjének életében meg kell térülnie – s az önzésre épülő társadalomban ez nem lehetséges másképpen – akkor a világ mai alapproblémái *nem oldhatók meg*. Az emberiség pedig – s ez adja a reményt – mindig megtalálja a módját az előtte álló problémák megoldásának.

Az „antropológiai fordulat" – az önzés kiiktatása a világból – nem kell hogy azt jelentse, hogy az ember lemond meglévő szükségleteinek kielégítéséről és új szükségletek kialakításáról, hogy nem törekszik saját individualitásának lehető legteljesebb kibontására. Ilyen fordulatot „Európában" semmifajta erőszak meg nem valósíthat többé. S látszatát is – a kierőszakolt szükségletredukciót, a kierőszakolt aszketizmust – csak valamifajta zsarnoki hatalom idézheti elő. De nem is erre van szükség. Nemcsak azért nem, mert ezáltal alapvető értékeket kellene feláldoznunk, hanem mert nem is vezetne a problémák megoldásához. A termelés dinamizmusát fenn kell tartani, csak éppen a jelenkor pazarló dinamizmusának helyébe egy, az élet minőségét átalakító új dinamikus trendet kell állítani. Ennek feltétele pedig egy olyan „antropológiai fordulat" bekövetkezése, melynek jellemző vonása, hogy a maga individualitását kiteljesíteni és egyben elismertetni kívánó ember igényei mások igényeinek elnyomása nélkül érvényesülhetnek. Megvalósulásának feltétele: pluralisztikusan és demokratikusan szervezett, közösségi jellegű döntési struktúrák kialakítása. Az újraegyesülő társadalomelmélet talán legalapvetőbb feladatának tűnik, ennek megvalósulási lehetőségeit és működési mechanizmusait átgondolni. A rá irányuló szükséglet jelen van.

(1975)

UTÓSZÓ

Habermas tanár úr bizonyára nagy élvezettel olvasná ezt a cikket, amely, hogy az ő kifejezésével éljek, nemcsak hogy „befejezni óhajtja a felvilágosodás projektumát", hanem abban a hitben íródott, hogy ennek a befejezésnek igen nagyok a sanszai. A cikk szerzője – én – 13 év után gyökeresen másképp látja a dolgokat. Nemcsak nem óhajtja tető alá hozni ezt a projektumot, hanem elborzadva gondol arra, hogy ez egyeseknek – az ő óhaja ellenére – netalántán mégis sikerülhet. Nem! Köszönöm! (Geschichtsformung? Nein! Danke!) Lehetőleg senki ne hozzon össztársadalmi szintű változásokra vonatkozó döntéseket. Bár énfelőlem akár hozhatnak is. Egy a fontos: Ne legyen senkinek hatalma végrehajtani azokat, senki ne legyen képes a tudatos történelemcsinálásra. Ha meg így van: Háborúzzanak csak nyugodtan társadalomtudományok meg filozófia. Ez még senkit meg nem nyomorított!

Budapest, 1988. április 16.

Rezime

Filozofija: dokinuta i sačuvana

U savršenom građanskom društvu od filozofije su se odvojile društvene nauke, kao što su to već i ranije, u vremenu Galileja, učinile prirodne nauke. Ovo osamostaljenje omogućeno je na taj način što se ponašanje pojedinca – homo ekonomikusa – u građanskom društvu može proceniti prema društvenom proseku i što je rezultanta delanja i postupaka pojedinaca slična prirodnom zakonu. Budući da društvene nauke opisuju društvo i njegovo funkcionisanje pomoću kvazi-prirodnih zakona, one posmatraju čoveka, individuu, kao objekat: nisu samo društvene nauke bez vrednosti; u svetu koji one opisuju takođe ne postoje vrednosti; tačnije rečeno, izbor vrednosti nema nikakvu stvarnu funkciju. Ulogu očuvanja vrednosti preuzela je na sebe „izvansvetska" filozofija. Društvene nauke zastupaju postojeće, filozofija, naprotiv – ono što treba da bude. Ovaj članak tvrdi da je shodno tome i socijalizam imao dve varijante: postojao je „nacionalno-ekonomski" i „filozofski" socijalizam.

Dalje, članak nas uverava o tome da, u poslednje vreme, izgleda da se rasplinjava čvrsta granična linija između društvenih nauka i filozofije. Naime, čovečanstvo počinje da saznaje da je odluke moguće donositi po ukupnom društvenom merilu. Tvrdnja se zasniva na teoriji o napretku društva, prema kojoj u tom društvu ponašanje privrednog sistema više ne biva određen prosečnim ponašanjem pojedinaca kao „atoma": proširuje se mogućnost svesnog formiranja istorije – usmerenog, dirigiranog društva. Međutim, ako istorija prema svesno postavljenim ciljevima ide ispred sebe, tada su otklonjeni uslovi za otuđene društvene nauke, a i funkcija filozofije na očuvanju vrednosti postaje suvišna. Obe vrste svesti će se ponovo ujediniti u obliku bilo koje teorije o društvu, koja je svesna vrednosti i koje teži ka definisanju budućnosti.

Završni deo članka osvetljava pitanje, u kojoj meri su uticali i koliko utiču problemi tzv. trećeg sveta i konflikti „razvijenih" i trećeg sveta na opisane promene načina posmatranja.

Zusammenfassung

Philosophie: Aufgehoben

In der vollendeten bürgerlichen Gesellschaft haben sich die Gesellschaftswissenschaften von der Philosophie losgetrennt, wie früher, in der Zeit von Galilei die Naturwissenschaften getan hatten. Diese Verselbständigung war dadurch ermöglicht, daß das Verhalten des Einzelmenschen der bürgerlichen Gesellschaft – des homo oeconomicus – im gesellschaftlichen Durchschnitt berechenbar ist, und sich die Resultante der Handlungen der einzelnen Individuen einem Naturgeselz ähnelt. Indem die Gesellschaftswissenschaften die Gesellschaft und deren Funktionieren mit der Hilfe von Quasi-Naturgesetzen beschreiben, betrachten sie den Menschen, des Individuum als Objekt: Nicht nur die Gesellschaftswissenschaften selbst sind wertfrei; in der Welt, die sie beschreiben gibt es auch keine Werte; genauer gesagt hat die Wahl der Werte keine wirkliche Funktion. Die Rolle der Wertbewahrung hat die 'außerweltliche' Philosophie auf sich genommen. Die Gesellschaftswissenschaften vertreten das Sein, die Philosophie hingegen das Sollen. Der Artikel behauptet, daß dementsprechend auch der Sozialismus zwei Varianten hatte: es gab einen „nationalökonomischen" und einen „philosophischen Sozialismus."

Des weiteren versichert uns der Artikel, daß die festen Trennlinien der Gesellschaftswissenschaften und der Philosophie in den allerletzten Zeiten wieder zu verschwimmen scheinen. Die Menschheit beginne nämlich zu erkennen, daß es möglich geworden sei Entscheidungen in gesamtgesselschaftlichem Maßstab vollzuziehen. Die Behauptung wird mit einer Theorie der Wohlfartsgesellschaft begründet, laut deren in dieser Gesellschaft das Verhalten des Wirtschaftssystems nicht mehr durch das durchschnittliche Verhalten der Individuen als „Atome" bestimmt werde: die Möglichkeit der bewußten Geschichtsformung – der gesteuerten Gesellschaft – erweitert sich. Wenn aber die Geschichte der bewußten Zielsetzungen gemäß vor sich geht, so sind die Bedingungen für die entfremdeten Gesellschaftswissenschaften aufgehoben, und die wertbewahrende Funktion der Philosophie ist überflüßig geworden. Die beiden Bewußtseinsarten werden sich wieder in der Form irgendeiner Gesellschaftstheorie vereinigen, die wertbewußt ist, und die Zukunft zu bestimmen bestrebt.

Der abschließende Teil des Artikels erörtert die Frage, inwieweit die Probleme der sogenannten dritten Welt, die Konflikte der „entwickelten" und der dritten Welt die oben behandelte Änderung der Sichtweise beeinflußten und beeinfussen.