

Rehák László

## A FILOZÓFIA LÉTJOGOSULTSÁGÁNAK ELVITATÁSA

---

### 1. A filozófia Marx előtt

Már régóta nem létezik a filozófiának megnyugtatóan egybehangzó értelmezése. Az Európa-centrikus szemlélet számára az ókori görög filozófia volt az, amely az összes tudományokat magába foglalta. Igaz, az óegyiptomi, az indiai, a kínai, a Kolumbusz előtti Amerika és más világtájak filozófiája sem törekedett a tudományos megismerés és a vallás különválasztására. A filozófiát a vallás hivatásos emberei művelték, akik egyszerre képviselték a vallási, vagyis a racionálison túli és a tudományos, azaz a racionalitáson inneni nézeteket és felismeréseket. Így nálunk a vallás és tudomány szorosan egybefonódott.

A régmúltban, különösen a Közép- és Távol-Kelet filozófiájának tudományokat felölelő részében, gyakran nem is jelentkezik a racionalitás, vagyis az európai értelemben vett tudományosság követelménye, mert megelégedtek az egyszerű oksági kapcsolattal. Az európai civilizáció a filozófiát az időszámításunk előtti VI–IV. századtól az összes tudományokat magába tömörítő tudományként emlegeti azzal, hogy Platón (i. e. 427–347) tanítványát, Arisztotelészt (i. e. 384–322) tekinti az utolsó olyan ókori filozófusnak, aki még egyformán jártas volt az összes tudományokban, és többé-kevésbé művelte is azokat.

Majd csak jóval később, a XVIII. században és a XIX. század első felében jelentkezik földrészünkön a filozófia azzal a pretenzióval, hogy a tudományok tudományává, a tudományok királynőjévé váljék. Vonatkozik ez elsősorban a francia felvilágosodás (XVIII. sz.), majd pedig a német polgári filozófia kiemelkedő képviselőire, főként Hegelre (1770–1831), aki filozófiáját egy zárt egészet képviselő világrendszer igényével alkotja meg. Marx (1818–1883) már határozottan tagadja a zárt filozófiai rendszer indokoltságát, s helyette az újabb megismerések által gyarapodó, az önmagát is felülvizsgáló, a valósággal és a társadalmi cselekvéssel szorosan egybekapcsolódó filozófiai rendszert szorgalmazza.

A XIX. század első felének filozófiai univerzalizmusa után azonban leszűkül a filozófia értelmezése, sőt nemritkán még a filozófia létének indokoltságát is

kétségbe vonják. Ez a felfogás végigvonul az egész XX. századon, s napjainkban is vannak képviselői.

## 2. Marx és Engels a filozófiáról

A szakmailag elfogult marxista filozófusok egy részének vesszőparipája Marx (1845 tavaszán papírra vetett és először Engels által 1888-ban nyilvánosságra hozott Feuerbach tanulmánya<sup>1</sup> utolsó, 11. tézise Feuerbachról: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassuk”.<sup>2</sup>

A félreértés már ott kezdődik, hogy Marx ez alkalommal nem a szűkebb értelemben vett filozófusokra gondolt, hanem mindazokra, akiket mai szóhasználattal társadalomtudósoknak neveznénk. Amikor Marx többes számban kimondta a követelményt, hogy a társadalmat meg kell „változtatnunk”, akkor ezen nemcsak a magafajta filozófusokat és forradalmár közírókat értette, hanem olvasóit is. Marxban fel sem merült, hogy a társadalmat a filozófusok (ilyen vagy olyan értelemben) valaha is meg fogják változtatni. Ez eleve ellentmondott volna a munkásosztály történelmi szerepéről vallott nézetének, valamint a tömegek forradalmi cselekvéséről alkotott álláspontjának. Természetesen az elmélet szerepét sohasem becsülte le, hiszen egy évvel ennek előtte, a Német–francia évkönyvekben kifejti: „A kritika fegyvere persze nem pótolhatja a fegyverek kritikáját, az anyagi hatalmat anyagi hatalommal kell megdönteni, ám az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegeket megragadja...”<sup>3</sup>

Marxnak már ez idő tájt kialakult véleménye van a filozófia (értsd: a forradalmi társadalomelmélet) megvalósulási feltételeiről, amikor majd az osztály nélküli kommunista társadalomban a proletariátus megszűnik létezni mint külön társadalmi osztály. A Bevezetés *A hegeli jogfilozófia kritikájához* zárógondolatában kifejti: „Miként a filozófia a proletariátusban találja meg az anyagi, úgy a proletariátus a filozófiában találja meg a szellemi fegyvereit, ... A filozófia nem valósíthatja meg magát a proletariátus megszüntetése nélkül, a proletariátus nem szüntetheti meg magát a filozófia megvalósítása nélkül.”<sup>4</sup>

Marx kétségtelenül szóba hozza a filozófia megszűnését annak megvalósulása révén, de az akkor is világos volt, és most is nyilvánvaló, hogy mindez nem mehet végbe közvetlenül a polgári társadalom letűnése után.

Engels fél évszázaddal később, utolsó filozófiai természetű (1886-ban először folyóiratban<sup>5</sup> közölt) tanulmányában, igen leszűkítve értelmezi a marxista filozófia akkori tartalmát és távlatait. Feuerbachról írt tanulmányában többek között ezt írja: „... De ez a felfogás a történelem terén éppúgy véget vet a filozófiának, ahogyan a természet dialektikus felfogása minden természetfilozófiát nemcsak szükségtelenné, hanem lehetetlenné tesz. ... A természetből és a történelemből kiűzött filozófia számára akkor már csak a tiszta gondolat birodalma marad meg, amennyi belőle még hátra van: magának a gondolkodási folyamatnak a törvényeiről szóló tan, a logika és a dialektika.”<sup>6</sup>

Ez volt néhány évtizeden át a II. Internacionálét alkotó, marxista alapokon nyugvó munkáspártok hivatalosnak mondható álláspontja, ami viszont nem je-

lenti azt, hogy ezt minden marxista feltétel nélkül el is fogadta. A társadalmi gyakorlat felvetette kérdéseket az alkotó elmék már a századfordulón, ha nem is szabatos filozófiai nyelven, de – legalább az etika és az esztétika terén felmerülőket – marxista szempontok alapján részletezik, majd valamivel később rendszerezve is kifejtik.

### 3. A filozófia útkeresése a XX. században

A filozófia leszűkítése nem volt összhangban a valós élet követelményeivel. A XX. században a polgári, de a marxista filozófiát is az útkeresés jellemzi. Háttérbe szorul a XVIII. századra és a XIX. század elejére jellemző elvont filozófiai elmélkedés, és előtérbe kerülnek a rokon kutatási területek (pl. a szociológia), amelyekre azután filozófiai nézetek is épülnek.

Példaként említhetjük a frankfurti iskolát, amelyet a filozófusok jó része filozófiai irányzatnak is tekintett. Noha az iskola neve (Institut für Sozialforschung – Frankfurt am Main, majd New Yorkban: International Institut of Social Research) és folyóiratuk elnevezése is a szociológiát hangsúlyozza, mégis nyilvánvaló, hogy a csoportba tömörülő tudósok filozófiát is műveltek.

Példa erre még Ny. I. Buharin (1888–1938): *A történelmi materializmus* – A marxista szociológia népszerű tankönyve<sup>7</sup> c. műve is, amelyet 1921-ben százezres példányszámban jelentettek meg a Szovjetunióban. Ez is csak részben szociológiai tárgyú könyv, mivel átfogóbb igénnyel készült. Lukács György<sup>8</sup> 1925-ben megjelent recenziójában azt írja a könyvről, hogy Engels *Anti-Dühringje* óta „a marxista álláspontú rendszeres összefoglalást... átengedtük a marxizmus ellenségeinek, jobbára olyanoknak, akik a marxizmust csak igen felületesen értették meg, ezért Buharin kísérletét akkor is rokonszenvvel kellene üdvözölnünk, ha módszerében és eredményeiben még sokkal több kivetnivaló volna, mint amennyit e sorokban kifogásolnunk kell”.<sup>9</sup> Lukács azonban a kifogásolt részleteken és az elmarasztaláson túl is megjegyzi, hogy recenziója keretében nem végezheti el Buharin „megismerési céljának tárgyi, beható taglalását”. Ugyanis „egy ilyen taglalásban meg kellene mutatni, hogy Buharin elméletének egész filozófiai alapvetése megmarad a »szemléleti« materializmus álláspontján, hogy Buharin – ahelyett, hogy történelmi materialista kritikának vetné alá a természettudományokat és módszerüket (...) (ez utóbbiakat) láthatlanban, kritikátlanul, történelmietlenül és nem-dialektikusan alkalmazza a társadalom megismerésére”.<sup>10</sup>

Legutóbb Lukács György posztumusz, befejezetlen háromkötetes Ontológiája<sup>11</sup> tágított a marxista filozófia keretein. Az addig uralkodó vélemény szerint az ontológia a marxista értelmezésben pejoratíve értelmezett metafizikához tartozott.

Megjegyzendő, hogy a metafizika sem egyértelmű szakkifejezés. Eredetileg Arisztotelésznek a Fizika című kötete után megjelenő könyvét jelölték e szóval, pusztán a sorrendiségre utalva vele („a Fizika utáni”). Ez a kötet a mai szűkebb értelemben vett filozófiát tartalmazta. Ezért a nem marxisták a metafizikát ma is nemegyszer a filozófiát jelölő szakkifejezésként használják.

Lukács elsősorban mondanivalójával bizonyította, hogy létezik marxista ontológia is, amely már történelmi fejlődésen ment keresztül. Első kötetét lényegében ennek a történelmi áttekintésnek szenteli. Előljáróban a neopozitivizmus és az egzisztencializmus ontológiai nézeteivel foglalkozik és a két irányzat taglalása során külön kitér S. Wittgenstein (1889–1951) munkásságára, akit Bertrand Russell (1872–1970) a saját tanítványának tekintett. Kéziratának második fejezete Nicolai Hartmann (1882–1950) „új ontológiájá”-val foglalkozik, majd külön fejezetet szentel Hegel hamis és igaz ontológiájának. Fejtegetéseinek zárószakaszát pedig Marx ontológiai alapelvei töltik ki. Ezzel Lukács kifejezi a XX. század világnézeti helyzetét, amelyben elmosódnak a határok a nem marxista és marxista szellemi tevékenységek között, s végkövetkeztetésként megállapítja, hogy a vízvázaló inkább a visszahúzó konzervatív és a haladó baloldali társadalmi erők között rajzolódik ki.

Mindenesetre a marxista filozófia a XX. században nem maradt meg a logikánál és a dialektikánál. Az ontológiát megelőzve kiműveltnek (le nem zártnak) tekinthető a marxista etika, a gnoszológia és az esztétika, függetlenül attól, hogy minden művészeti ágazatnak megvan a maga saját esztétikája is, amely már nem filozófia, és nemcsak a tudományosságot igényli, hanem a műbírálatot is, vagyis egyben a művészi alkotás elemét is tartalmazza. Részben újszerű jelenség, hogy századunkban a filozófia, és nem csak a marxista, „ráépül” valamilyen szembetűnő és a közvélemény érdeklődésének homlokterében lévő viszonyrendszerre. Ilyenek például a mindennapi élet és életmód, a közvélemény, a tájékoztatás és a hírközlési eszközök által kiváltott hatások és manipulációk, a tudományos-technológiai forradalom és egyéb területek.

#### *4. Hazai nézetek*

Jelenkorunk útkeresése és a filozófia (jugoszláv vonatkozásban elsősorban a marxista filozófia) pontos helyének meghatározása, az ezzel kapcsolatos álláspontok ingadozása és különbözősége híven tükröződik hazai filozófusaink és társadalomtudósaink nézeteiben is.

Korunk filozófiai helyzetét e sorok írója szerint találóan és tárgyilagosan jellemzi Gajo Petrović (1927–), a filozófia elismert hazai művelője. Petrović megállapítja, hogy amíg a tudósok, legalábbis nagyjából, egyetértenek az általuk művelt tudományág tárgyának mibenlétét illetően, addig majdnem minden filozófus másként válaszolja meg a kérdést: mi a filozófia? Véleménye szerint jelenleg a következő filozófiai ágazatok különböztethetők meg (ezekből következtetni lehet a filozófia leggyakoribb tartalmának tekintett elemekre is): a metafizika, amely a lét és a létezés kérdéseit taglalja; a gnoszológia, vagyis az ismeretelmélet; a logika, amely a helyes gondolkodást és a tudományos megismerést tanulmányozza; az etika, amely az erkölcsös cselekvést és ítéletalkotást taglalja; az esztétika, amely a művészi alkotást és a szép megítélését tanulmányozza. A metafizikát sokan még felosztják általános metafizikára és ontológiára, de vannak olyan nézetek, amelyek megkülönböztetik a szakosított metafizikákat: a teológiát, a pszichológiát, a kozmológiát stb. Bizonyos nézetek

szerint a logika, az etika és az esztétika egy külön, az értékekkel foglalkozó filozófiai ágat alkot: az axiológiát. Ezen felül vannak filozófusok, akik továbbra is időszerűnek tartják: a természet-, a tudomány-, a művészet-, a vallás-, a politika-, a kultúra-, az állam- és jog-, a nyelv-, a matematika, filozófia létezését és azokat művelik is. A marxisták, hívja fel a figyelmet Gajo Petrović, nem egyésések abban, vajon lehetséges-e a filozófia külön ágazatokra bontása, és ha igen, melyekre? Hangsúlyozza, és véleményünk szerint ez a lényeg, hogy ha a filozófiát (elsősorban a marxista filozófiát) ágazatokra is osztjuk, nem szabadhatjuk fel mereven elhatárolt részekre. A felosztásnak akkor van értelme, ha szem előtt tartjuk, hogy a marxista filozófia (de az egyéb filozófia is, ha csak meg nem feneklett a pusztá ideologizálásnál) ágai szorosan összetartoznak és áthatják egymást.<sup>12</sup>

Az imént vázolt állásponttól azonban jelentősen eltér Miloje Popović (1930–) véleménye: „Előre kell bocsátanunk, hogy a marxizmus nem tekinthető filozófiának, ha a filozófiát filozófiaként, azaz a világ egészéről alkotott történelmietlen kijelentések rendszereként értelmezzük. Annak lehetetlensége, hogy a marxizmus, pontosabban Marx gondolatvilága »marxista filozófia« néven filozófiává konstituálódjon, magának a marxi eszmének a lényegéből fakad. Ez az eszme eredendően forradalmi: nem arra törekszik, hogy »interpretálja a világot«, illetve hogy annak szisztematizált, történelemtől független, a történelem felett álló magyarázatát adja. Hogy Marx gondolatvilága lényegéből fakadóan nem redukálható a »marxista filozófiára«, formálisan az is bizonyíthatja, hogy a marxi életmű nem ismer semmilyen tudományágazatra való felosztottságot. Ettől azonban lényegesebb, hogy Marx gondolatvilága a *materializmusnak*, vagyis a *történelem materialista felfogásának*, illetve az élet történelmi termelésének materialista kifejtése.”<sup>13</sup> Ezekre a nézetekre és álláspontokra azonban a későbbiekben még visszatérünk.

Megjegyzendő, hogy a hazai társadalomtudósok számos szerző marxista voltát illetően nem értenek egyet, s hogy ezek a különbségek nemzetközi méretekben még nagyobbak. Így Predrag Vranicki *Marksistička filozofija XX veka* (A XX. század marxista filozófiája)<sup>14</sup> című szöveggyűjteményében a kimagasló marxista filozófusokhoz sorolja. Th. Adornót és J. Habermast is. Danko Grlić (1923–1984) Adornóról a következőket írja: „...nemcsak közel állt a marxizmushoz, hanem maga is – gyakran indokoltan – marxista kritikai gondolkodónak vallotta magát”. Jürgen Habermasról meg azt, hogy „közel áll a marxizmushoz és az ún. frankfurti iskolához”.<sup>15</sup> Mindenesetre a Vranicki gyűjteményébe beiktatott 28 szerző<sup>16</sup> közül többről is vitatható, hogy valóban marxista-e. Nyilvánvaló viszont az, hogy a kötet szerkesztője szerint igen változatos képet mutat a XX. század marxista filozófiája. Megjegyezzük még, hogy az 1975-ben kiadott *Savremena filozofija* (Jelenkorunk filozófiája)<sup>17</sup> című kötet a marxista filozófián kívül alapvető filozófiai irányzatként tárgyalja még: a pozitivizmust (B. Šešić), a pragmatizmust (M. Cekić), a fenomenológiát (Z. Micić) és az egzisztencializmust (M. Damjanović), és egy pillanatra sem vitatja el a filozófia létjogosultságát napjainkban.

## 5. Adorno és Habermas ellentétes nézete a filozófia létjogosultságáról

Th. W. Adorno 1962-ben teszi közzé *Wozu noch Philosophie?* (Mire való még a filozófia?) című tanulmányát, amelyben lényegében egyetért azokkal a filozófusokkal, akik kétségbe vonják a filozófia létjogosultságát. Természetesen Adorno álláspontjának elvitatása már annál a kérdésnél nehézségekbe ütközik, hogy voltaképpen mit is ért ő filozófián és filozofálásán. Ugyanis erre a kérdésre jóformán ahány filozófus, annyi a válasz. Ha viszont ezt a körülményt elhanyagoljuk, és a filozófiának egy valóban idejétmúlt meghatározását tekintjük általános érvényűnek – lényegében ezt teszi Adorno is –, akkor nem sok érvet kell felsorakoztatni ahhoz, hogy ha a filozófia létjogosultságát nem is, de e társadalmilag-történelmileg meghaladott filozófia-értelmezést kétségbe vonjuk.

Említett tanulmányát Adorno azzal kezdi, hogy kifejti: a „Mire való még a filozófia?” kérdés – bár felvetése amatőrre vall – már eleve sejteti az esetleges választ. Az olvasó minden bizonnyal arra számít, hogy a szerző – aki egyébként foglalkozásszerűen műveli a filozófiát, és egzisztenciája függ attól, hogy továbbra is ezt tegye – egy „nem, de mégis” gondolatsor után igenlő választ adjon a retorikus kérdésre. Adorno azonban ez alkalommal nem a konformista és apologetikus válaszadás mellett dönt, mert mint hangsúlyozza, maga sem biztos a válaszban.

Szerinte korunk embere a műveltség humanista fogalmának válságával szembesül, s ma mindenkinek tudnia kell, hogy a filozófia többé már nem használható az élet elsajátításának technikájaként. S nem jelenti az e technikán kívül eső műveltség közegét sem, mint jelentette a múlt században a német értelmiség vékony rétege számára, amikor az egymás közötti érintkezés és megértés eszközüül szolgált. Szerinte ebben az általános helyzetben a filozófia szakavatottjai arra kényszerülnek, hogy a filozófiát, mint – Adorno szavaival élve „minden tartalomtól kilúgozott” – külön tudományágat felmagasztalják. „A meghatározott tartalomról való lemondás – akár mint formális logika, mint a tudományok tudománya, vagy mint a létről szóló, de a létről eltávolodott rege – valójában csődöt mondott a valós társadalmi célszerűséggel szemben.” Fejtegetéséhez Adorno még a következő epés megjegyzést fűzi: „(A filozófiának) óvakodnia kellene a magasröptű papolástól és a világnézeti hókuszpókuszról. Ugyancsak nem tételezheti magát tudományos-elméleti szak- vagy más tudományként pöffeszkedő tevékenységként. (...) A hagyományos filozófia totalitásigényét, amely a valóságot értelemszerűnek minősítő tézisben csúcsosodott ki, nem lehet elválasztani az apologetikától. Az önmagát továbbra is totálisként tételező filozófia az esztelenség rendszerével egyenlíthető ki.” Ezt a nézetét Adorno a következőképp indokolja: „Időközben a különálló tudományok olyannyira meghódítottak mindenfajta megismerés színterét” – előzőleg utal arra, hogy nemcsak Arisztotelész idejében volt a filozófia a tudományok gyűjtőneve, hanem még Newton fizikáját is filozófiának nevezték –, „hogy a filozófiai gondolat terrorizálnak érzi magát, és retteg attól, hogy mint dilettánst kétségbe vonhatják valahányszor tartalommal telítődik; az eredetiség fogalma ellentétes hatású (reaktíve) érdemtelen megbecsülést nyert.”<sup>18</sup>

Adorno borúlátó és ellentmondásos fejtegetésére higgadt és szellemes okfejtéssel válaszol Jürgen Habermas (1929–) 1971-ben, két évvel Adorno halála után. Válasza csak másodsorban vonatkozik Adorno nézeteire, elsősorban pedig a filozófia létjogosultságának elvitatását taglalja, amit Habermas jövőbe tekintő helyzetfelmérése és okfejtése elvet. Habermas ezt a következőképpen foglalja össze:

„Közel kilenc évvel ezelőtt Adorno a »Mire való még a filozófia?« kérdést a következőképp válaszolta meg: »Az a filozófia, amely mindezek után még felelősségteljes lehet, nem mérheti magát az abszolúttal, ellenkezőleg, óvakodnia kellene a gondolattól is, hogy elárulja azt, mint ahogy az igazság eufemikus fogalma körüli alkudozásba sem bocsátkozhat. Ez az ellentmondás önnön eleme«. <sup>19</sup> És eleme minden valamelyest is komoly filozófiának már Hegel halála óta. A kérdés, amelyet Adorno felvetett, nem valamiféle tréfás ötlet, hanem árnyékként a nagy filozófia végét követően minden bölcselkedésen végigvonult. Mi több, a kétségek közepette a filozófusok négy-öt nemzedéke élte már túl Marxnak a filozófia megszüntetésére vonatkozó kijelentését. »Nem változott-e meg immár másodszor is a filozófus-szellem arculata?« <sup>20</sup> – vetődik fel ma a kérdés.

Az idézett érvelés kézenfekvő és szellemes, de Marx vonatkozásában csak fél igazságot tartalmaz. Marx ugyanis a XIX. század derekán a filozófia megszüntetését a filozófia életre hívása, a forradalmi elmélet megvalósulása által irányozta elő. A kommunista társadalom megvalósulása viszont feltehetően még többször négy-öt filozófusnemzedéknyi időt is igénybe vehet. Ilyen értelemben Habermasnak többszörösen is igaza lesz.

Adorno kételyeiben nem kizárólagos, és a filozófia létjogosultságát nem vitatja el teljes egészében. Elsősorban a ma létező filozófiát veti el, különösen „a pozitívizmus magatehetetlen fogalmi szegénységét”. Megjegyzendő azonban, hogy a filozófia igenlését Adorno általában negatív definíciók segítségével fejt ki: elsősorban arra utal, mi nem lehet a jelenkori és jövőbeli filozófia. Így elveti többek között azt a tévhitet, hogy a filozófia tartós, mi több, örök igazságokat fed fel. Ezt Adorno, joggal, már Hegel életművével lezártnak tekinti, és hivatkozik arra az elragadtatását kiváltó hegeli gondolatra, miszerint a filozófia saját korszakának eszmei kifejezője. A filozófia értelmezése szempontjából tehát Hegel volt az első, aki az igazságnak egy bizonyos korban társadalmilag és történelmileg determinált magvát felfedte. Az igazság nála még azzal a meggyőződéssel párosul, hogy „minden jelentős filozófia, azáltal, hogy saját tudati szintjének mint az egész legszükségesebb mozzanatának a kifejezője, (magának) az egésznek a kifejezője is egyben. (...) Az, ami Hegel számára magától értetődő, semmiképpen sem az a jelenkori filozófiák számára. Ezek a filozófiák már nem saját koruk gondolati kifejezői. Saját provincializmusukban az ontológusok még elégedettek is. Ennek hű ellenpontja a pozitivisták magatehetetlen fogalmi szegénysége. (...) Nietzsche provincialistái a szó szoros értelmében primitívekké lesznek.” <sup>21</sup>

Adornónak a filozófiára vonatkozó affirmatív álláspontja így foglalható össze: az ontologizmussal és a pozitívizmussal „szembehelyezkedve, a filozófiának mint leghaladóbb tudatnak kellene magát fenntartania, mindazzal a po-

tenciállal áthatva, ami a másságból ered; ugyanakkor méltónak kell lennie a visszahúzó erőkhöz, amelyek fölé csak úgy emelkedhet, ha azokat tehetetlenségként magára vállalja. (...) Nincs a fejlődésnek olyan dialektikája – állapítja meg meggyőzően Adorno –, amely igazolhatná azt a szellemi álláspontot, mely önmagát csak azért tekinti helyesnek, mert félreeső zugaiba még nem hatolt be mindaz, amivé az a valóság (objektivitás) lett, amelybe ő maga is beletartozik, és amelyik fő gondja, hogy a helyesre hivatkozva közvetlenül erősítse a rosszat (a gonoszt). A vélt gondolati mélység, amely a haladó szellemmel en canaille bánik, sekélynek bizonyul. (...) Mindaddig, amíg a filozófiában a legkisebb nyoma is marad egy ókantianus harminc évvel ezelőtt megjelent könyve címének (Egy filozófus kuckójából), addig a filozófia azok gúnytárgya marad, akik megvetik. (...) A filozófia számára manapság már az sem lenne megvetendő eredmény, ha mindehhez semmiben sem hasonlítana. A filozófiának nem az a dolga, hogy együgyű arroganciával információkat gyűjtsön és állást foglaljon, hanem hogy beszűkítés, szellemi rezervátum nélkül megismerjen; ettől viszont óvakodnak mindazok, akik nem engednek abból a maximából, miszerint az ilyen filozófiából valami pozitív is kisülhet. Rimbaud követelménye, az »il faut être absolument moderne«, nem esztétikai és nem esztétáknak szóló program, hanem a filozófia kategorikus imperatívusa”.<sup>22</sup>

Habermas a hatvanas éveket a filozófiai rendszerek végleges letűnési időszakaként jellemzi, amikor maga a filozófia is megtorpan, s megállapítja, hogy „noha a filozófia teljesen sohasem vesztette el a szociomorf világkép vonásait, elméleti igényéből szükségszerűen következik a világtérképezés deperszonalizálása. (...) A filozófiának ezután le kell mondania a mítosz és a rituális cselekmények kapcsolatáról”. Ezt a körülményt Habermas a következőkkel indokolja: „A filozófia a szellem olyan állapota, amely csak a magasan fejlett kultúrák feltételei között jön(het) létre, tehát a központosított államhatalommal rendelkező társadalmi rendszerekben: itt a politikai rendszer legitimálásának szükségletét általában mitológiai vagy religiózus világképpel leplezték.”<sup>23</sup>

Azonkívül, hogy Habermas jelenkorunk filozófiáját mentesíteni kívánja az államhatalom azon gyámsága alól, amely a történelem során többé-kevésbé mindmáig végigkísérte, még egy új keletű jellegzetességét is hangsúlyozza. Nevezetesen azt, hogy a filozófia megszűnt a kiváltságosok és a műveltek szűk körének érintkezési területe lenni, és tárgyában is változva az utóbbi évszázad során szélesebb rétegeket foglalkoztat. Ezáltal pedig közvélemény-formáló hatása jelentősebb, és – különösen a nem hagyományos tárgyú filozófia – mindinkább társadalomformáló tényezővé válik. Így Habermas előrebecsíti, hogy a hagyományossal szemben „egész más hatása volt a Marx fémjelzte filozófiának a munkásmozgalmon belül. Úgy tűnik, hogy itt végleg ledőltek azok az elitisztikus korlátok, amelyek a filozófiát ellentmondásos helyzetbe hozták. Föltehetően ezt szándékozott Marx kifejezni azzal az állításával, miszerint a filozófiát ahhoz, hogy megvalósuljon, meg kell szüntetni”. Ehhez Habermas még hozzáfűzi: „A filozófia az utóbbi évtizedekben tartós politikai befolyásra tett szert a közvéleményformálás terén, annak ellenére, hogy a filozófusok fellépésében és gondolkodásában elsősorban a hagyományos tartal-



mak és gesztusok, nem pedig a nagy filozófia követelményei iránti elkötelezettség jutott kifejezésre.”<sup>24</sup>

A hagyományos, a Marx előtti és a munkásmozgalom felé forduló filozófiát megelőző helyzetet Habermas a következőképpen jellemzi: „A filozófia a művelt elit ügye volt, sohasem hatolt a tömegekig. A filozófiatanítás szervezeti formái és azok társadalmi kapcsolatai, akikhez a filozófia szólt, változtak ugyan a filozófiatörténet során, de a filozófia valójában, és önértelmezése szerint is, kezdettől fogva azokra korlátozódott, akik szabad idővel rendelkeztek, illetve fel voltak mentve a termelőmunka alól. Az a szellemi-arisztokratikus előítélet, miszerint sokan természetüknél fogva képtelenek a filozófiai megismerésre, végigkísérte a filozófiát egész Hegelig. Ezzel az előítélettel számoltak le, átmenetileg ugyan, a XVIII. századi felvilágosodás képviselői. Egy általános oktatási rendszer hiányában azonban a programjuk minden alapot nélkülözött.”<sup>25</sup>

Habermas 1971-ben, amikor a fejlődés még zökkenésmentesnek tűnt, a fejlett tőkésállamok technológiai optimizmusára és a menagerforradalomra támaszkodva, valamint az ún. német gazdasági csoda hatására, a következőket írta: „Az iparilag fejlett rendszerekben a gazdasági növekedésnek és a társadalmi fejlődés egészének dinamikája nagymértékben a tudományos és technikai fejlődés függvényévé vált. Ugyanolyan mértékben, amilyenben a »tudomány« most a legfontosabb termelőerővé válik, és amilyenben a kutatási és oktatási alrendszer funkcionális elsőbbséget kap (Luhmann szerint) a társadalmi evolúció irányításában, ugyanolyan mértékben kapnak közvetlen politikai jelentést az alkalmazásra, a tudományos módszerekre és tudományos fejlődésre irányuló elméleti tudományos fogalmak, a gyakorlati műveltség alkalmazhatóságát segítő műszaki szerkezetek. (...) Ezért politikai szempontból egyformán jelentős a tudomány szcientikus értelmezése és annak kritikája.”<sup>26</sup>

Habermas (aki 1971-ben távozik Frankfurtból és Carl-Friedrich von Weizsäckerrel vállalja a bajorországi Starenbergben alapított intézet igazgatóságát, amely a tudományos-műszaki fejlődés hatására kialakuló életkörülményeket kutatja) 1983-ban visszatér Frankfurt am Mainba, és figyelmeztet, hogy a szcientizmus, ami nálunk a nyolcvanas években sem nyert polgárjogot, mint felismerés, nem alkalmazható a történelem- és társadalomtudományok területén. Ez mindaddig érvényes lesz, amíg ki nem alakul egy olyan termékeny elméleti (de operacionalizálható) rendszer, amelyet hasonlóan lehet alkalmazni, mint a természettudományokban. Mindaddig, ahogyan Haberman fogalmaz, ezeken a területeken „csak a tudományok pszeudo-normatív elméletei” alakulhatnak ki, amelyek hátráltatják „legalábbis azoknak a társadalomtudományoknak a fejlődését, amelyeknek eredményei műszakilag nem alkalmazhatók, hanem a cselekvésre irányulnak. (...) Másrészt a szcientizmus megszilárdítja a tudomány általános fogalmát, ami igazolja az irányítás technokrata módszereit, és kizárja a gyakorlati kérdések megvilágításához való racionális viszonyulást”. Amennyiben ezeket a mozzanatokat figyelmen kívül hagyjuk, akkor „a tudományos-technikai fejlődés és a társadalmi gyakorlat közötti kapcsolatot vagy önkényes döntéseknek vagy természetes önszabályozásnak engedjük át. Ez esetben elkerülhetetlen lenne a munkamegosztás egyrészt az álla-

mi bürokrácia és az óriásszervezetek technokrata tervezése, másrészt egyes tudósok és tudományos közírók többé-kevésbé autodidakta oktatási szintézise között (az utóbbiaknak kellene alátámasztani a tudomány szcientista felfogásának, értelmezésének, fogalmának legitim erejét).<sup>27</sup>

Habermas – aki a fejlett ipari, főleg a tőkés társadalmakat tartja szem előtt, s ez utóbbiak olvasóközönségének ír –, fejtegetéseit a következőkben összegezi: „Ha léteznie kell olyan filozófiának, amely számára már nem kérdés, hogy mire való még a filozófia, akkor az ma, véleményünk szerint, a tudomány nem szcientista filozófiája kell hogy legyen. (...) Reá, azáltal, hogy a tudomány és a technokrata adminisztráció pozitívizmus-korlátozta önmegértésének kétszeres irracionizmusa ellen harcol (...) politikai szempontból is nagyon fontos feladat hárulna. Ilyen értelemben ügye a filozófiai gondolkodás jövője a politikai praxisnak. A filozófiai gondolkodás természetesen érzi, hogy nem csak a technokrata tudat erősödésével kell szembenéznie, hanem ugyanakkor a vallásos tudat széthullásával is.” Habermas még hozzáfűzi a következőket is: „Az iparilag fejlett társadalmakban először figyelhetjük meg, hogy – mint általános jelenség – elvész a megváltásba és a könyörületvárársba vetett hit, ami ha az egyház azt már nem is támasztja alá, még mindig jelen van vallási hagyományainkban.”<sup>28</sup> A mindennapi élet értelmezésében a lakosság szélesebb rétegeinél teljes szekularizáció jelentkezik és egy másmilyen tudat kialakításának igénye és folyamata. Hadd fűzzük hozzá, hogy ez a folyamat, mutatis mutandis, jelen van a kevésbé fejlett országokban is, annak ellenére, hogy világviszonylatban nem hanyagolható el a vallási fundamentalizmus, a vallási kizárólagosság és a klerikalizmus, mint még mindig jelentős társadalmi tényező.

## *6. Egyéb marxista nézetek a filozófiáról*

Kétségtelen, hogy napjainkban a hagyományosan értelmezett filozófia – a fogalom tartalmának értelmezésében jelentkező eltérések ellenére is – hanyatlóban van. Ez pedig a társadalmi hatását tekintve és az iránta való megcsappanó érdeklődésben is megmutatkozik.

Habermas, a filozófia jövőjét illető derűlátása mellett ismerteti a nyugat-németországi sivár helyzetet, holott mint ismeretes, a filozófiának itt rendkívül gazdag hagyománya és jelentős szerepe volt a szellemi életben. Tanulmányában így ír az 1971-es állapotokról: „Heidegger 80. születésnapja már csak magánjellegű esemény volt; Jaspers halála nem hagyott semmilyen nyomot; Bloch iránt, úgy tűnik, elsősorban a teológusok érdeklődnek; Adorno kaotikus állapotokat hagyott maga után; Gehlen legújabb könyvének szinte már csak életrajzi értéke van – nyilván ez a német provinciális perspektíva. Az igazat megvallva azonban, a filozófia az angolszász országokban és Oroszországban néhány évtizeddel ezelőtt abba a stádiumba lépett, amit a németországi hivatalos szakfolyóirat (*Zeitschrift für philosophische Forschung*) címe már régóta hirdet (reklámoz), vagyis a kutatás fázisába, amely a tudományos haladás kollektív szervezője.”<sup>29</sup>

Ernst Bloch (1885–1977) *A filozófia jelenkori helyzete* című tanulmányában a polgári gondolkodásmódot veti el:

„A polgári gondolkodás napjainkban különösképp magába zavarodott. Ez az a gondolkodás, amely sem behatolni, sem kilábalni nem tud. Egyébként felhatalmazva sincs, hogy ezt megtegye. Fej fej mellett halad itt a száraz fejtegetés és ékesszólás, s mindkettő tüsténkedik és keveredik. (...) Ezért helyenként minden bizonnyal virágzik a tudálékosság. Egyes nyugati gondolkodók állítólag mindent felülvizsgálnak. Csak azt az ágat nem, amelyen ülnek, és rossz hírű gazdájukat, akit kétségtelenül szolgálnak, ám biztosan nem jóhiszeműsügből.”<sup>30</sup>

A „késő polgári gondolkodásmódnak” – Bloch szerint – „nemcsak azonos, de határozott meghagyása és eredete van: elfordulni (elfordítani) a valóságtól, vagyis a materializmustól”. Materializmuson itt nem a sekélyes, kilúgozott és népszerűsítő materializmust érti. Szerinte a polgárság mind kevésbé érdeklődik az evilági igazság iránt. Ennek kapcsán mondja:

„... Mint az ellenzék dialektikus eszköze a materializmus közvetlenül a profitot halmozó osztály ellen irányul. Ez legalább érthető, és utat tört az idealizmusokhoz való visszatéréshez. Kiderült, hogy a materializmus, miután már azt a munkásosztály is alkalmazta, nem tiszteletre méltó, és előkelő többé; a polgárság sem szorgalmazza már, vagy ha igen, akkor csak szégyenlősen. Ennek jele volt már a mechanika és az eszmények kettős könyvelése is, amire az újkantianizmus tanított.”<sup>31</sup>

Századunk derekán Bloch még azonosíthatta a dialektika nélküli, sekélyes materializmust vagy a transzcendentalizmust is magába foglaló újkantianus gondolkodásmódot a késő polgári gondolkodásmóddal (noha a kibernetika és a rendszerelmélet, mint a polgári társadalom az idő tájt fogant szemléletmódja nemcsak materialista, hanem kifejezetten dialektikus is), és szembeállíthatta azt a munkásmozgalom reménykeltő vállalkozásához kapcsolódó, a valóság átfogó megismerésére törekvő dialektikus materializmussal. A frontvonalak azóta a világ folyamatainak megismerése és előirányzása terén sokkal inkább összekuszálódtak. Az a pozitívizmus, amely a normatív módszereket helyezte előtérbe, s amely elsősorban a fejlett angolszász országokban virágzott – sőt fetisizálták is – nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket. Szorgalmazói kénytelenek voltak beismerni: a közgazdasági, a politikai-szociális viselkedés és folyamatok terén, s általában a társadalomtudományokban korlátozott a kvantitatív módszerek alkalmazási lehetősége. Ezen a területen a leíró módszerek, ha nem is eredményeznek kézzelfogható elemzéseket, de az esetek többségében elsőbbséget élveznek, a valóságot és a várható történéseket jobban érzékeltetik.

A szocializmust építő társadalmak kutatói – tekintettel arra, hogy a szocializmusépítés sok vonatkozásban válaszütt előtt áll –, de a tőkés társadalmakban tevékenykedő marxista és baloldali társadalomtudósok is elismerik, hogy a fejlett tőkéstársadalmak kutatására csak a leíró módszerek alkalmazhatók. Vonatkozik ez a társadalomtudományokra általában is, annak ellenére, hogy a pozitivisták kitartanak saját alapállásuk kizárólagossága mellett. A magunk részéről is megállapíthatjuk, hogy a valóban és alapvetően marxista kutatások

jelentős eredményeket értek el, de továbbra is nyilvánvaló a követelmény: le kell vetkőzni a marxizmus ideologizmusát és mellőzni a meddő, főleg múltba tekintő, megkövesedett elvek és eszmék alkalmazását. Természetesen ez nem egyszerű, és könnyen az elvi megalapozottság nélküli pragmatizmus útvesztő-jébe vezethet.

Századunk derekán mindez még nem rajzolódott ki kellő élességgel. Ezért Bloch vonatkozó jellemzése is leegyszerűsített:

„Hogy milyen filozófiánk van, az nem csak attól függ, ki milyen ember. Sokkal inkább attól, hogy mily korban él, de mindenekelőtt, hogy miként tartozik hozzá. Hogy gondolkodása saját múltó korának süllyedő világához vagy a nehéz vajúdások árán születő új világhoz köti-e (...) A történő valóság nem húzódik meg a sutban, nem bámulja a napnyugta pirját, elégiákat sem deklamál. A mai valóság olyan fordulatot hoz, amilyenre eddig nem volt példa: időbeli és történelmi fordulatot, amely nem egyik osztálytársadalomból a másikba (...), hanem az osztálytársadalomból a novum: az osztály nélküli társadalomba vezet. Mindez soha nem látott távlatokat nyit, ami bezárul a nem-marxisták előtt; (...) új távlatokat nyit a múlt élő kulturális örökségének, a novum irányában pedig, most először, nem légvárakat, hanem – ami eddig *contradictio adjecto*-nak tűnt – a konkrét utópia problémakörét tárja fel. ... Ez (az utópia) nem szakad el a realitás talajától (...), mert az a dialektikus-materialista folyamat áram(lat)a. (...) A dialektikus folyamat három alap-, illetve központi fogalma: a front, a novum és a matéria; az értelmezéshez és cselekvéshez mindhárom a legmagasztosabb emberi sajátságot: a reményt feltételezi. (...) Így a modern filozófiának a problémák sokaságával kell szembenéznie; a mai Nyugat, noha megérett erre, még nem készült fel a „meghaladást” („fordulatot”) jelentő lépésre. A kereszténység földrajzból is ismert régi szállóigéje, az *ex oriente lux* e szemlélet tükrében egyben friss, megváltozott igazságtartalmat kap; a mai emberiség számára a világosság keletről jön majd. Ezt először – Hegeltől Marxig – a német filozófia fogalmazta meg, amelyet ez a megbízatás kötelez.”<sup>32</sup>

Összegezve Bloch nézeteit: a polgári osztályelkötelezett filozófiát borúlátó és silány gondolkodásmódnak tekinti, míg a marxista filozófiától – tekintettel a megoldásra váró kérdésekre és az általa alkalmazott megfelelő módszerre – jelentős eredményeket vár. Számára nem kétséges a filozófia létjogosultsága, de lényeges különbséget lát a polgári és a dialektikus materialista filozófia valóság-feltáró értékei között.

A francia filozófusok közül igen gyakran hivatkoznak Louis Althusserre (1918–), aki már hivatásos filozófusként vált marxista társadalomtudóssá. A filozófiát általában leszűkítve, az osztályharc eszmei síkon való megnyilvánulásaként fogja fel. Szerinte a filozófiának a belső tartalmat a társadalmi állapotoktól és a történelmi helyzettől függően magának kell kiharcolnia. Ezt Althusser a következőképpen fogalmazza meg:

A filozófia „egy bizonyos elméleti kerülőút” – fejt ki 1976-ban doktori disszertációja megvédése alkalmával –, mert „a filozófia nem Minervaként – istenek és emberek társaságában jön a világra. Kizárólag betöltött szerepén keresztül létezik, amit viszont csak úgy szerezhet meg, ha teljes egészében át-

veszi azt egy már meghódított világtól. (...) Ez a kerülőút egyben az összetűzés formája is, amely minden filozófiát győztesként jellemez a harcban és azon a »Kampfplatz«-on (Kant), amilyen a filozófia. (...) az elméleti erők e viszonyában nem létezik semmilyen filozófia, hacsak meg nem szabadul ellenfeleitől és nem ragadja magához pozícióik egy részét, amit azért kellett elfoglalniuk, hogy biztosítsák az ellenfél feletti hatalmat, melyet aztán magukban hordanak. (...) Többször nyíltan elismertem, hogy fel kell hagyni azzal a kétes felosztással, amely a politikusokat mellékesnek, illetve nem-filozófusoknak vagy vasárnapi filozófusoknak tartja, ugyanakkor a filozófusok politikai megnyilvánulásai után *kizárólag* azokban a szövegekben kutat, amelyekben politikáról méltóztatnak szólni”.<sup>33</sup>

„A filozófia – ahogyan Althusser 1972-ben fogalmaz – *mindig* alkonyatkor jelentkezik, egy egyedülálló esemény történelmi epilógusaként, ez az esemény nem valamiféle politikai-ideológiai forradalom, hanem *maguknak* a Tudományoknak létrejötte, vagy átalakulása. (...) Ha ma egy új megfogalmazást kínálok fel, miszerint a filozófia végső soron osztályharc az elméletben, ezt azért teszem, hogy a maga valódi helyére tegyem *mind* az osztályharc (a végső instancia), *mind* pedig a társadalmi praxis többi eleme (köztük a tudományos praxis) filozófiához való »viszonyát«.”<sup>34</sup>

Ez alkalommal nem tárgyaljuk Althusser néhány erősen vitatható nézetét, pl. hogy „cezúra” van az ifjú Marx és az érett Marx között, vagy hogy a humanizmust azonosítja az idealizmussal, és Marx emberfelfogását (az ember társadalmi lényként való felfogását) Marx „antihumanizmusaként” tárgyalja. Így, szerinte: „1845-től kezdve Marx gyökeresen szakít minden olyan elmélettel, amely a történelmet és a politikát az ember lényegére alapozza. Ennek az egységes szakításnak három, egymástól elválaszthatatlan elméleti vonatkozása van: 1. Gyökeresen új fogalmakra alapozott történelemelmélet és politikai elmélet kialakítása”... 2. Mindennemű filozófia humanizmus *elméleti* igényeinek gyökeres bírálata. 3. A humanizmusnak *ideológia* gyanánt való meghatározása. ...A szakítás mindenfajta *filozófiai* antropológiával vagy humanizmussal nem másodrendű részletkérdés, hanem szerves része Marx tudományos felfedezésének. ...Szigorúan vett elméleti szempontból tehát beszélhetünk, és nyíltan beszélnünk is kell *Marx elméleti antihumanizmusáról*, s ebben az *elméleti antihumanizmusban* kell látnunk magának az emberi világ (pozitív) megismerésének és gyakorlati átalakításának abszolút (negatív) feltételeit.”<sup>35</sup>

S végül szólunk még egy francia marxista, Henri Lefebvre (1905–) nézeteiről. Szerinte (itt az 1965-ös nézetét tartjuk szem előtt) a Marx által kilátásba helyezett „megszüntette megvalósuló filozófia” egy leendő nem-filozófiai világban gyökeresen antropológiai jellegű lesz, mert a magasabb értékű emberit fogja kibontakoztatni. Az eljövendő társadalomban, noha az antropológiai jelleg kerül majd előtérbe, az emberi fejlődést átfogóbban, társadalmi mivoltában kell értelmeznünk. Ilyen nézetekből kiindulva veti el Lefebvre a filozófiai antropológizmust, mert az „az embernek tárgyként való meghatározására” törekszik, így inkább vezet bezárkózáshoz, mintsem új távlatokat nyit. Ezért elfogadhatóbb számára a filozófiának antropológiaként való értelmezése. Sze-

rinte ez azért lényeges – és véleményünk szerint is egybe cseng Marx eredeti álláspontjával – mert:

„A praxiselmélet szerint az embert magát a gyakorlat (praxis) határozza meg, számos meghatározója van, melyek közülük önmagában egyetlen egy sem meríti azt ki. Különb, nem is annyira az ember körülírásáról, elemzéséről vagy magyarázatáról, röviden, megismeréséről van (itt) szó, hanem arról, hogy létrehozzuk. S nem is arról, hogy irányítsuk vagy neveljük egy korábbi felismerés vagy definíció értelmében (nevében). Minden meghatározás korlátozó. A „totális” ember *sem* ez, *sem* az: *homo faber, sapiens, ludens, ridens* stb. *Ő az is*, és még „más is”, amit még nem fogalmaztunk meg, mert még nem jött létre.”<sup>36</sup>

A legújabb tudományos-technológiai forradalom kezdetén, amikor Lefebvre még nem állt a marxizmus iránt megnyilvánuló érdektelenség hatása alatt, Lukácsnak nem csak az emberre, de a marxizmusra vonatkoztatott „totalitás”-fogalmát is elfogadja és ezek alapján vonja kétségbe a hagyományos filozófia létjogosultságát. Így a már idézett könyvében Lefebvre a következőket írja:

„...A rendszerezett filozófia (tehát az, amely ismételtlen a hegelianizmus szintjére vagy az alá süllyedt) az elméleti viták játéka kritériumává, terepévé és tétjévé válik. Az idejétmúlt bölcsélet és a maniheista moralizálás felváltották (milyen időtartamra?) a marxi filozófia megvalósulását. A filozófia agresszív módon igyekszik biztosítani túlélését. Indulatos kutatásaiban és pedagógiájában, skolasztikus és intézményesített tartozékaiban, a technikai kultúrában, a filozófizmusban. A kultúra részévé válva – a szakképzettség kiegészítéseként és helyettesítéseként – a filozófia színessé, kellemes gondúzóvá válik, hasonlóképpen mint a múzeumlátogatás és a régi városok megtekintése, tehát a folklór szerepében tetszeleg. Bizarrr keverékké válik, amellyel még egy Heidegger magányos nagysága esetében is találkozunk... Az ilyen filozófia átmenti a kapitalizmus előtti agrár és kisipari felfogásokat és „értékeket”, de egyúttal azok elvont tagadását is. Emlékezzünk csak az otthon, az elemek eszméjére és álmaira, Heideggernél és Bachelardnál...”<sup>37</sup>

Lefebvre, mint az az iménti idézetből is látható, határozottan elveti a hagyományos filozófiát, mert szerinte az csak híd a valóságtól eltávolodott és a társadalmi cselekvéstől menekülő világ felé. De egyben szem előtt tartja az egész valóságban, tehát nemcsak a társadalmi valóságban végbemenő folyamatok elmélyültebb megismerésének lehetőségeit és igényét is. Ezért a filozófia kifejezést, különösen a jelenre és a jövőre vonatkozóan, egy másikkal, a meta-filozófia kifejezéssel helyettesíti.

„Marx teljesen világosan látta, s lényegében ezt a mozzanatot kíséreljük meg mi is megőrizni (átmenteni), a kutatás a realitásokra és a cselekvési lehetőségekre vonatkozik, amelyek önmagukban véve se nem gazdasági, politikai, pszichológiai, történelmi, se nem bölcséleti jellegűek, a szó szűkebb értelmében. Eme realitások és cselekvési lehetőségek persze »ezek is« de ugyanakkor »valami mások« is. Mindezt alátámasztja és átfogja a teremtő erő és a végtelen kimeríthetetlen jelenléte a véges szívében, annak életében és halálában. A meta-filozófiai kutatás ezen *poetikus* hatalomra vonatkozik.

A »világ törvényét« (azt, ami világi és világszerűvé válik) másképp is ki lehet

fejezni. Mi nem választhatunk többé azon meghatározások és állítások között, amelyeket a bölcselet különböztetett meg, s amelyeket a filozófus önnön elmélmkedésének megfelelően választott ki. Egy meghatározott értelemben, egy bizonyos pontig *minden totális*, azaz, azzá válik, vagy azzá kívánna válni, így minden emberi tényező (fizikai, biológiai, gazdasági, szociológiai stb.) és minden emberi alkotás is (legyen az a filozófia, vallás, matematika, állam, művészet stb.).”<sup>38</sup>

Jóval később, 1980-ban, Lefebvre sajátosan értelmezve a filozófiát – a jelenkori tudományos-technológiai forradalom adottságaiban vizsgálva a franciaországi helyzetet – két Marx-korszerűsítésre hívja fel a figyelmet. Az egyik az, amelyet Kostas Axelos képvisel, aki Marx filozófiai jelentőségét hangsúlyozza, amit némi fenntartással Lefebvre is elfogad. A másik szerint Louis Althusserhez és iskolájához (E. Balibar, R. Establet, Badion, Macherey) fűződik. Ez utóbbit elutasítja, mert azáltal, hogy megtisztította Marxot az ideológiai előítéletektől és kizárólag tudósként tekint rá, lényegesen elszegényíti Marx tanítását. „Az a gondolkodásmód, amelyet Marxszal kapcsolatban L. Althusser és iskolája követ, a kifejtés érthetőségét a leegyszerűsítés árán éri el. Elválasztva a gondolkodást a mozgástól, s csupán az eredményekhez ragaszkodva, széttepi a gondolatot a történelmi kontextussal összefűző szálakat (a kapitalizmus és az állam kialakulása és felemelkedése) (...) A történelem így a tudás történetére korlátozódik. Az eredmény pedig egy olyan statikus kép, amely kiiktatja a dinamikát a cselekvéssel, a társadalmi gyakorlattal összefüggő gondolkodásból.”<sup>39</sup>

Kostas Axelos nézetéről – amely közelebb áll sajátjához –, Lefebvre a következőket írja:

„Marx tehát először megsejtette, majd világosan megfogalmazta a technika tényezőinek hatását, a technikáét, amely inkább mozgatóerő, mintsem a korszerű világ megváltoztatásának eleme vagy tükröződése (...) Marx a társadalmi ember, illetve azon társadalom mélységeit kutatja, amelyet az emberek a történelem folyamán teremtettek; azok az emberek, akik maguk is a munka és a természet közötti különleges kapcsolat termékei. A tudással és technikával felfegyverzett ember harcol a természettel és megváltoztatja azt. A társadalom tehát nem dolgokból, nem különválasztott tárgyakkól vagy olyan »szubjektumokból« áll, amelyek mintegy egymás mellett léteznek, hanem konfliktusviszonyokból, amelyek egy egészt képeznek. (...) A filozófusok próbálkozásai, hogy e viszonyokat megmagyarázzák, sikerteleneknek bizonyultak. A filozófia válságát éli, eredménytelenül próbálkozva kibékíteni a Logost (értelem, nyelv, logika) a (a karteziánusi, kanti, hegeli) szubjektivitással. (...) Marx tudós kíván lenni, de gondolata – összegezi Lefebvre Axelos következtetéseit – mégis a szubjektumra irányul és mindarra, ami kedvezőtlenül hat a szubjektivitásra (elidegenedés). (Marx) A szubjektivitást az individuálisról (a karteziánusi cogito stb.) a társadalmira helyezi át – az osztály révén, illetve segítségével. Ezáltal – Axelos szerint – helyreállítja a filozófiát egy új szinten, összekapcsolva azt a cselekvéssel és a társadalmi gyakorlattal.” Majd Lefebvre hozzáfűzi még a következőket is: „A munkásosztály akár a *termelési technikából* (munkamegosztás), akár a *hatalomgyakorlás technikájából* (politikai szervezetek és

intézmények) kiindulva hadd szocializálja csak a társadalmat kiiktatva mindazt, ami beárnyékolja a társadalmi viszonyokat! Hogyan? Egy alapvetően társadalmi jellegű, társadalmilag is csak mellékesen politikailag meghatározott gyakorlat (praxis) révén.”<sup>40</sup>

Lukács György, aki nem kételkedik a filozófia létjogosultságában, de nem mindegy számára, hogy milyen filozófia létjogosultságáról van szó, „a dogmatizmus ellen vívott harcról” szólva a következőket mondja: „...Csak ha tudatában vagyunk annak, hogy a marxizmus bizonyos módszert, bevált igazságok hatalmas mennyiségét, önmaga termékeny továbbfejlesztésére való ösztönzések hatalmas bőségét adja; ha tudatában vagyunk, hogy ezek elmélyült elsajátítása és kiértékelése nélkül egyetlen lépést sem tudunk tenni előre; hogy azonban egyetemes jellegű tudományok marxista alapokon történő kidolgozása ma még csak feladat, és nem valami már meglévő, nem kész eredmény – csak ha mindezt jól megértettük, következhet a marxista kutatásban új fel lendülés.”<sup>41</sup>

Ehhez hozzáfűzhetjük Lukács 1923-ban, a *Történelem és osztálytudat*ban kifejtett ma is érvényes meghatározását a filozófia feladatáról és a szaktudományokhoz való viszonyról: „E transzcendencia felfogása megmutatja, milyen hiábavaló lenne az a remény, hogy az egész összefüggést, amelynek megismeréséről az egyes szaktudományok – fogalomalkotásuk materiális szubsztátumától való eltávolodásukkal – tudatosan lemondtak, egy összefogó jellegű tudomány, a filozófia megteremtheti. ....a szemléletmód radikális megváltoztatása a polgári társadalom talaján állva lehetetlen. A filozófia feladataként kísérlet történhet a tudás összességének – enciklopédikus – összefoglalására (Wundt-típus). Kétségbe lehet vonni a formális megismerés értékét egyáltalán az »eleven élettel« szemben (az irracionális filozófia Hartmanntól Bergsonig). Ezek mellett az epizódyszerű tendenciák mellett azonban a filozófiai fejlődés alaptendenciája az marad: a szaktudományok eredményeit és módszereit szükségyszerűnek és adottnak ismeri el, és azt teszi meg a filozófia feladatává, hogy e fogalomalkotások érvényességének alapja felfedje és igazolja. A filozófia ily módon éppen úgy viszonyul a szaktudományokhoz, mint ahogyan azok az empirikus valósághoz viszonyultak.”<sup>42</sup>

## 7. Az egyéb, gyakran pragmatikus filozófiai irányzatok kételyei

Véleményünk szerint a pozitivista és a pragmatikus filozófiai irányzat – a Lukács idézet meghatározásával élve – „a polgári társadalom talaján álló” filozófiai irányzatok a legszívósabbak. Ezek nem mindig tekinthetők a legelmélyültebbnek is egyben. A pozitívizmus azáltal, hogy tagadja önnön filozófia voltát és a szaktudományok területére vonul vissza, feladja a dialógus színterét. A pragmatikus filozófiai irányzat meg eleve nem törekszik szilárdabb elvi megalapozottságra, hanem az adott körülményekhez képest legmeggyőzőbb álláspontokat igyekszik nézetei sorába iktatni. Ilyen értelemben, noha egyetlen gondolkodó nézetei sem merevedhetnek meg egy egész élettartamra, a pragmatizmus képviselőit különösen nehéz megragadni és egyértel-



...nem értelmezni, mert igen gyakran érvényesül náluk a népi mondás, miszerint: Ha akarom, vemhes, ha akarom nem. Mindkét irányzat képviselői azonban, amennyiben nem menekülnek az agnoszticizmusba, a szcientizmus álláspontjáról gyakran elvitatják a filozófia létjogosultságát napjainkban.

A jelentős hatást kifejtő gondolkodók közül példaként Martin Heideggert (1889–1976) említjük meg. Nem azért, mert a pozitivista irányzat jellegzetes képviselőjének tartjuk, hisz érdeklődésének központi kérdése a lét platói és arisztotelészi indíttatású meta-fizikai értelmezése, hanem azért, mert hazájában és Franciaországban igen nagy a befolyása ma is. Hatása vidékünk szellemi életére csekély és csak közvetett. Danko Grlić szerint<sup>43</sup> Heidegger egyik alapvető álláspontja az, hogy „a lét közelségében” gondolkodni egyúttal a tudománytól való elszakadást jelenti, mi több, „a tudomány nem gondolkodik” „a gondolkodó módján”, ami azonban nem tekinthető a tudomány fogyatékosságának. Ellenkezőleg, Heidegger szerint a modern technika és jelenkorunk tudománya – amikor a metafizika mindinkább univerzálissá és planetárisává válik – valójában nem más, mint – a világéj idején bekövetkező létről való megteledkezés végső szakasza (fázisa). Ez az idő „szűkös idővé vált, mert mindinkább szűkössé válik”, így a technikai rendben elvész az ember léthez való bensőséges közelségének minden nyoma. (Holzwege, 1949)

A *filozófia vége és a gondolkodás feladata* című tanulmányában (először 1966-ban jelent meg francia nyelven) azonban Heidegger alapján véve mégis a filozófia sajátos értelemben vett végéről szól. A kérdést a következőképpen veti fel: „Mit is jelent a kijelentés a filozófia végéről? Valaminek a végét könnyű negatív értelemben, egyszerű megszűnésként felfognunk... Ezzel szemben, a filozófia végére vonatkozó kijelentés a metafizika befejezettségét jelenti... Minden korszak filozófiájának megvan a maga szükségszerűsége... Nem ránk tartozik, hogy az egyiket a másik fölé rendeljük, mint az lehetséges a különböző világnézetek esetében. (...) A filozófia egész története során a platóni filozófia marad a mérvadó, különböző formákban. A metafizika – platonizmus. Nietzsche megfordított platonizmusként határozza meg saját filozófiáját. A metafizika fordulatával, amelyet már Karl Marx véghez vitt, a filozófia elérte végső lehetőségeit. A filozófia befejeztetett (*in ihre Endre eingegangen*, belépett a befejezés folyamatába). Amennyiben valaki még filozófiai gondolkodással kísérletezik, az csak epigonális reneszánszokhoz és azok sajátos formáihoz vezethet. Tehát a filozófia végét mégis e gondolkodás megszűnése jelentené? Ilyen következtetést levonni meggondolatlanság (elhamarkodott) lenne. A vég, mint befejezettség – a végső lehetőségek összegzése.”<sup>44</sup>

Hegel és Descartes nézeteiből kiindulva Heidegger hivatkozik Edmund Husserl egy évszázaddal későbbi, *A filozófia mint szigorúan vett tudomány* című tanulmányára, amely szerint Hegel nézetét cáfolja. „A naturalisztikus pszichológiát veszi célba, amely azzal az igénnyel lép föl, hogy a tudat kutatásának tudományos módszere legyen. (...) A »magához a Dologhoz« való kötődés egyúttal a historizmus ellen irányul...” Mindehhez Husserl – kiemelt szövegszedéssel – a következőt fűzi: „A kutatás serkentésének nem a filozófiából, hanem a dolgokból és a problémákból kell erednie.”<sup>45</sup>

Élete végén Heidegger a felgyorsuló tudományos-technológiai fejlődés

következtében, a valóságtól visszahúzódó rezignáltságba esik. Így, Danko Grlić szerint<sup>46</sup> csaldottsága a gépesített korszerű világban – amelyet egyébként épp ő tárt fel oly ragyogóan –, a filozófia tagadásában is megnyilvánul. De ide vonatkozó és az isteneket megidéző nézeteinek olyan elemei is vannak, amelyek nem állnak már korábbi – a „műszaki civilizációs tél” borította korszerű világra vonatkozó – lényeges és éles gondolatai szintjén.

Ez a végjáték már az 1966-ban közzétett tanulmányában is tetten érhető, ahol kifejti:

„Lehet, hogy »létezik (van)« gondolkodás, amely józanabb a racionalizáció féktelen dühöngésétől, és a kibernetika erőteljes fellendülésétől. Meglehet, hogy épp ez a fellendülés a végsőkéig irracionális. (...) Valamennyiünk számára szükséges, hogy gondolkodásra neveljenek bennünket, előzőleg azonban tisztáznunk kell azt, mit jelent a gondolkodásban a jólneveltség (kiműveltség) és mit a neveltlenség (kiműveletlenség). Erről tesz említést Arisztotelész *Metafizikájának* IV. könyvében (1006 a sqq): »A kiműveletlenség hiánya ugyanis az, ha nincs álláspont arra vonatkozóan, hogy mi az ami feltétlenül bizonyítást követel, és mi az, ami nem.« Nem dőlt még el ugyanis, miként kell meg tapasztalni (észlelni, megélni) azt, aminek semmiféle bizonyításra nincs szüksége ahhoz, hogy a gondolkodás számára hozzáférhető legyen. Vajon a dialektikus közvetítés vagy pedig az eredendő intuíció teszi ezt lehetővé, vagy netán egyik sem?»<sup>47</sup>

A pragmatikus filozófiai irányzatnak sok követője volt és van napjainkban is. Legtöbbjük esetében felvetődik a kérdés arra vonatkozóan, hogy milyen mértékben pragmatikusak, mert többségük nem vallja magát annak. Ehhez az irányzathoz sorolható – bár nem a legjellemzőbb képviselője – Bertrand Russell, századunk neves filozófus-egyénsége, aki a matematikai tudományok kiváló művelője is volt egyben és köztisztviselőként álló közéleti személyiség. (Mint filozófustól nem volt tőle idegen a felületesség és a bántó leegyszerűsítés sem – a tömegsiker érdekében.)

Russell szerint a filozófia – amelynek létjogosultságát nem vonja kétségbe –, „mint minden kutatás, elsősorban a megismerésre irányult”. A megismerésnek két faja lehet, az, amely a „tudás fájának rendszerét” foglalja magába és az, amely a meggyőződéseink, előítéleteink és véleményeink alapjának kritikai felülvizsgálásából fakadó eredményekből következik. A filozófia azonban – a matematikától, ásványtantól, történelemtől vagy más szaktudománytól eltérően – távol van még attól, hogy kimerítő, még inkább végleges ismereteket nyújtson.<sup>48</sup> Szerinte, ahogyan azt már 1912-ben kifejtette, majd 1967-ben újra megismétli: „A filozófia értékét főként épp bizonytalanságában kell keresni. Az az ember, akit a filozófia nem érintett meg, az előítéletek béklyóiban éli életét, melyek forrása a józan észben rejlik. A józan észben, amely kora és nemzete közvéleményéhez idomul, valamint azon meggyőződésekben, amelyek saját észtevékenység közreműködése és beleegyezése nélkül váltak (lettek) szellemisége részévé. Az ilyen ember számára a világ definitív, véges, nyilvánvaló: a józan ész által észlelt dolgok nem ösztönöznek kérdésfelvetésre, az ismeretlen lehetőségek pedig megvetéssel utasítatnak el.”<sup>49</sup>

Idézett szövegének egyik zárógondolata a következő: „Foglaljuk össze fej-

tegetéseinket a filozófia értékeiről a következőkben: a filozófiát tanulmányozni kell, s nem az általa felvetett kérdésekre vonatkozó végleges válasz érdekében, tekintettel arra, hogy rendszerint egyetlen végleges válasz sem bizonyulhat igaz megismerésnek. A tanulmányozásra a felvetett kérdések miatt van szükség, mert ezek a kérdések tágítják elképzeléseinket arról, ami lehetséges, gazdagítják szellemi képzelőerőnket és megszabadítanak dogmatikus magabiztosságunktól, amely gúzsba köti a szellemet a gondolkodás előtt.”<sup>50</sup>

Azt a kérdést tehát, amelyet Theodor Adorno megfogalmazott, de nem adott rá végleges választ, megválaszolták mások, főként azok számára, akik elsősorban a filozófiai kézi- és tankönyvirodalom termékeit forgatják – és így számukra ez felesleges kérdésfeltevésnek tűnhet. Az elmélyültebb filozófiai alap- vagy részletkérdésekkel foglalkozók számára azonban a kérdés felvetése indokolt és a meggyőző válasz nem is olyan kézenfekvő.

### *Jegyzetek*

- <sup>1</sup> MEM; F. Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége (1886) 21. kötet (1883–1889). Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1970; 249–293. o.
- <sup>2</sup> MEM; K. Marx: Tézisek Feuerbachról (a megírás ideje 1845) 3. kötet (1845–1846). Kossuth Könyvkiadó, Bp., 1960, 10. o.
- <sup>3</sup> MEM; K. Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés (megírás ideje: 1843 ősze – 1844 tavasza) 1. kötet (1839–1844). Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1957, 384–385. o.
- <sup>4</sup> MEM; K. Marx idézett munkája, 1. kötet; Budapest, 1957, 390–391. o.
- <sup>5</sup> „Die Neue Zeit”, IV. évf. 4–5. sz., 1886.
- <sup>6</sup> MEM; F. Engels idézett tanulmánya, 21. kötet, Budapest, 1970, 292. o.
- <sup>7</sup> Nikolaj I. Buharin: Teorija historijskog materijalizma, Popularni udžbenik marksističke sociologije (Predgovor: Vjekoslav Mikecin). Globus, Zagreb, 1980 – a fordítás az Ukrán Állami Kiadó 1924-es kiadványa alapján készült.
- <sup>8</sup> A recenziót N. Buharin könyvének német nyelvű Verlag der Kommunistischen Internationale, Hamburg, 1922-es kiadása szerint írta.
- <sup>9</sup> Lukács György: Utam Marxhoz, Válogatott filozófiai tanulmányok I. kötet – N. Buharin: A történelmi materializmus elmélete (Recenzió); Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1971, 455. o.
- <sup>10</sup> Lukács Gy. 1925-ben megjelent recenziója, idézett kötet 1971-ből; 468. o.
- <sup>11</sup> Lukács György: A társadalmi lét ontológiája (I. kötet: Történelmi fejezetek, II. kötet: Szintetikus fejezetek, III. kötet: Prolegomena); Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1976.
- <sup>12</sup> Gajo Petrović: Filozofija (lexikális címszó) megjelent: Politička enciklopedija (predsednik redakcionog odbora: Jovan Đorđević); JSP Savremena administracija, OOUR Savremena knjiga, Beograd, 1975, 279–280. o.
- <sup>13</sup> Miloje Petrović: Osnovi marksističke filozofije I knjiga. Pravni fakultet u Novom Sadu, Institut društvenih i pravnih nauka, Novi Sad, 1977, 22–23. o.
- <sup>14</sup> Predrag Vranicki (izabrao i priredio): Marksistička filozofija XX veka. Nolit, Beograd, 1980
- <sup>15</sup> Danko Grlić: Leksikon filozofa, Treće, nepromenjeno izdanje, Naprijed, Zagreb, 1983, 7. és 159. o.

- <sup>16</sup> A következő 28 szerzőről van szó: G. V. Plehanov, V. I. Lenin, B. I. Buharin, A. M. Debarin, Lukács Gy., K. Korsch, M. Raphael, A. Gramsci, A. Banfi, G. della Volpe, E. Bloch, M. Horkheimer, Th. W. Adorno, H. Marcuse, E. Fromm, E. Fischer, L. Kofler, J. Habermas, H. Lefebvre, J. P. Sartre, L. Goldmann, R. Garaudy, K. Axelos, B. M. Kedrov, A. Schaff, L. Kolakowski, K. Kosik.
- <sup>17</sup> *Savremena filozofija*, Drugo izmenjeno i dopunjeno izdanje (stručni urednici: B. Šešić i A. Stojković) – Bratislav Petrović: Marksizam, Andrija Stojković: Marksistička filozofija u jugoslovenskim zemljama, Bogdan Šešić: Pozitivizam, Miodrag Ćekić: Pragmatizam, Zagorka Micić: Fenomenologija, Milan Damjanović: Filozofija egzistencije; Izdavačko preduzeće „Rad“, Beograd, 1975.
- <sup>18</sup> *Megjelent nálunk: Čemu još filozofija* (izbor i pogovor: Josip Brkić). Centar za kulturnu djelatnost SSO, Zagreb, 1978; 10. és 11. o. – A szövegválogatást végző Josip Brkić a következő szerzők tanulmányait iktatta a kötetbe: Theodor W. Adorno: Wozu noch Philosophie?; Erns Bloch: Über den gegenwärtigen Stand der Philosophie; Jürgen Habermas: Wozu noch Philosophie?; Henri Lefebvre: Metamorphose de la philosophie; Louis Althusser: Est-il simple d'être marxiste en philosophie?; Paul Ricoeur: L'avenir de la philosophie et la question du sujet; Martin Heidegger: Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Dankens; Hans Georg Gadamer: Hermeneutik als praktische Philosophie; Karl Jaspers: Die Philosophie in der Zukunft; Bertrand Russell; The Value of Philosophy (Čemu još filozofija?) címen az utószót Josip Brkić írta).
- <sup>19</sup> Uo. 10. o.
- <sup>20</sup> Uo. 55. o.
- <sup>21</sup> Uo. 22. o.
- <sup>22</sup> Uo. 22–23. o.
- <sup>23</sup> Uo. 57. o.
- <sup>24</sup> Uo. 62. és 63. o.
- <sup>25</sup> Uo. 59. o.
- <sup>26</sup> Uo. 64. o.
- <sup>27</sup> Uo. 65. o.
- <sup>28</sup> Uo. 66–67. o.
- <sup>29</sup> Uo. 55. o.
- <sup>30</sup> Uo. 27. o.
- <sup>31</sup> Uo. 31. o.
- <sup>32</sup> Uo. 50., 51. és 52. o.
- <sup>33</sup> Uo. 113–114. és 114–115. o.
- <sup>34</sup> Luj Altiser: *Elementi samokritike* (első francia nyelvű kiadása 1974-ban); Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1975, 50–51. o.
- <sup>35</sup> Louis Althusser: *Marx – az elmélet forradalma*, Tanulmányok. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1968; 63., 64. és 66. o.
- <sup>36</sup> Čemu još filozofija (Henri Lefebvre: *Metamorfoza filozofije*); 72. o.
- <sup>37</sup> Uo. 88. o.
- <sup>38</sup> Uo. 109. o.
- <sup>39</sup> Henri Lefebvre: *Misao postala svijetom*, Treba li napustiti Marxa? Globus, Zagreb, 1981; 57–58. o.
- <sup>40</sup> H. Lefebvre idézett kötete; 52–53. o.
- <sup>41</sup> Lukács György: *Utam Marxhoz*, Válogatott filozófiai tanulmányok II. kötet – A címadó tanulmány; Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1971; 312–313. o.
- <sup>42</sup> Lukács György: *Történelem és osztálytudat – Az eldologiasodás és a proletariátus tudata*. Magvető Kiadó, Budapest, 1971, 357–358. o.

<sup>43</sup> Danko Grlić, *idézett lexikon – Heidegger címszó*; 171. o.

<sup>44</sup> Čemu još filozofija (Martin Heidegger: Kraj filozofije, i zadaća mišljenja); 204–205. o.

<sup>45</sup> Uo. 211. o.

<sup>46</sup> Danko Grlić, *idézett lexikon*, 172. o.

<sup>47</sup> Čemu još filozofija (M. Heidegger tanulmánya); 222–223. o.

<sup>48</sup> Uo. (Bertrand Russell: Vrijednost filozofije); 278. o.

<sup>49</sup> Uo. 280. o.

<sup>50</sup> Uo. 284. o.

### *Rezime*

#### Osporavanje opravdanosti opstanka filozofije

Naslov studije T. V. Adorna objavljene 1962. godine pod naslovom: „Čemu još filozofija“ (Wozu noch Philosophie?) samo je na prvi pogled začuđujući. Ovako formulirani naslov ne samo da dovodi u pitanje potrebu postojanja filozofije, već i najavu obrazloženja zašto je i u kom smislu potrebna filozofija za naučnu spoznaju i predviđanje suvremenih kretanja u društvenoj stvarnosti.

Za jugoslovensku čitalačku javnost je 1978. godine Josip Brkić (Čemu još filozofija, Izbor i pogovor Josip Brkić, izdanje: Centar za kulturnu delatnost SSO Zagreb) odabrao i prezentirao radove deset autora marksista i nemarksista iz Zapadne Evrope priključujući „umesto pogovora“ i svoj rad sa istim naslovom. I sama ova zbirka pruža nagoveštaj ako ne i iscrpnu analizu stvarnih podsticaja da su u XX veku nužno mora postaviti pitanje mesta i uloge filozofije – kao što je to slučaj sa mnogim društvenim naukama pre i usled naučno-tehnološke revolucije – čak i uz uvažavanje upozorenja Gaje Petrovića o veoma difuznom poimanju sadržaja filozofije u nas i u svetu uopšte.

Autor ovde objavljenog rada, iako ima u vidu pre svega studije citirane zbirke, problematiku obuhvata nešto šire, imajući u vidu i nastalu situaciju posle Hegela, Marksa i Engelsa, ali i novija osvedočenja i rasplinuće preteranih iluzija o mogućnostima primene pozitivističkih, normativno-kvantitativnih metoda u oblasti društvenih nauka što se u svetu ispoljavalo u prvim dvema decenijama posle drugog svetskog rata. Autor svoje izlaganje struktuirao u sledeće celine: 1) Filozofija pre Marksa; 2) Marks i Engels o filozofiji; 3) Traženje puteva u XX veku; 4) Skala naših domaćih pogleda; 5) Negacija T. V. Adorna i stav afirmacije J. Habermasa; 6) Uvid u dileme nekolicine drugih marksista; 7) Sumnje pozitivističkih i pragmatičkih filozofskih pravaca.

U razmatranju postavljene problematike rad polazi od osnovnih stavova Marksa i Engelsa i od svojevremeno naglašene teme u već citiranoj studiji Adorna (1962) i direktnog odgovora sa suprotnim predznakom od strane Habermasa (1971). Od domaćih autora u radu se poziva na stanovišta Miloja Petrovića, Gaje Petrovića, P. Vranickog i J. Brkića. Od nemačkih autora pored već pomenutog Adorna i Habermasa detaljnije se prikazuju i analiziraju stanovišta Bloha i Hajdegera, pored stavova Lukača, Altisera, Lefevra i Rasela.

Kao osnovni rezultat analize argumenata većine pomenutih autora proizilazi da je spekulativnoj filozofiji i onoj koja želi stvoriti jedan zatvoren, celovit i sveobuhvatan sistem shvatanja došao kraj sa životnim delom Hegela. Osnovno stanovište Marksa koje predviđa prevazilaženje filozofije društvenom praksom putem ostvarivanja odgovarajućeg razvoja društvenih odnosa, ne znači za sadašnje generacije, pa ni za dogleđno vre-

me kraj filozofije. Daleko je značajnija i barem zasada aktuelnija komponenta Marksovog osnovnog pogleda, ona koja ukazuje na to da filozofija podstiče društvenu praksu, iako je to stvar stalnih društvenih istrajanja sa ciljem da se dokuči kakva je to odgovarajuća društvena praksa koja je na putu ostvarenja, a vremenom i prevazilaženja postojećeg filozofije. Međutim, i u sadašnjim specifičnim društvenim kretanjima – u eri naučno-tehnološke revolucije na koje pored ostalih Jürgen Habermas argumentovano ukazuje – kao alternativa svemoći državne sile i mogućem monopolisanom uticaju tehnokratije, a sve to kao protivteza za perspektivu mnoštva običnih radnih ljudi u formiranju ljudima dostojnog životnog cilja, a pre toga ispoljavanja njima dostojnog javnog mnjenja i izražavanja naprednog društvenog uticaja tog mnjenja u cilju razvoja i unapređivanja društvenog uticaja, odgovarajući način mišljenja je nezaobilazna alternativa naspram pretećoj tehnokratskoj i birokratskoj despotiji.

### *Summary*

#### Contesting the Justification of Survival of Philosophy

The study by Th. W. Adorno, published under the title: „Why yet Philosophy“ (Wo- zu noch Philosophie) is astonishing only at first sight. The title is so phrased not only to raise the question of the existence of the Philosophy but also to announce the explanation why and in which sense is Philosophy required for scientific cognition and prediction of contemporary movements in social reality.

For the Yugoslav reading public, Josip Brkić chose and presented („Why yet Philosophy“, selection and introduction by Josip Brkić, publication: Center for Cultural Activity of Socialist Youth League, Zagreb) in 1978 some works written by ten Marxists as well as non Marxist authors from West Europe, enclosing his work instead of an epilogue. This collection serves as an indication, if not a detailed analyses of real stimulations to put a question in the 20th century about the place and role of philosophy, although the identical case exists in the most social sciences before and because of the scientific and technological revolution, even accepting the warning of Gajo Petrović about the very diffuse comprehension of the content of the philosophy in our country as well as in the world in general.

The author of the here published work, bearing in mind first of all the studies of the quoted collection, deals with the problems in detail, considering not only the situation after Hegel, Marx and Engels but the newer dedications and faded illusions about the possibilities to apply the methods of positivism and normative-quantitative methods in the field of the social sciences, turning out in the world in the first decades after the second World War. The author is presenting his study in the following way: 1. Pre-Marx philosophy; 2. Marx and Engels about philosophy; 3. Investigating the possible solutions in the 20th century; 4. A range of Yugoslav view-points; 5. Adorno's negation and the affirmative attitude of Habermas; 6. Insight in the dilemma of few other Marxist; 7. Doubts in the philosophical pragmatism.

Dealing with these problems the study proceeds from the basic attitudes of Marx and Engels, and the emphasized subject in the quoted study by Adorno (1962) as well as the direct answer bearing an opposite sign, derived by Habermas (1971). From the Yugoslav authors, in the work are cited M. Petrović, G. Petrović, P. Vranicki and J. Brkić, as for the German authors, besides Adorno and Habermas, the study presents and analy-

ses in detail the attitudes of Bloch, Heidegger in addition to the ideas of Lukács, Althusser, Lefebvre and Russel.

Analysing the arguments of the above mentioned authors the basic results turning out were, that the speculative philosophy as well as the one tending to create a complete, closed universal system of conceptions, came to an end with the life-work of Hegel.

Marx's basic opinion, which predicts predominance of philosophy by way of social praxis and corresponding development of social relations, does not mean for the present generations, even not in the near future, the end of philosophy. More important, and at least more actual component of Marx's basic opinion, the attitude which points out the fact that philosophy stimulates the social praxis and wants to find out what is it really like.

However, in the present specific social movements, in the era of the scientific and technological revolution which existence is pointed out besides the other by Jürgen Habermas as the alternative to omnipotence of the state power, and possible monopolized influence of technocracy. This alternative plays the role of counterpoise for perspective of a large crowd of common working people in forming a worthy aim, demonstrating a worthy public opinion expressing a progressive social influence of that opinion, developing and advancing the social influence to correspond the way of thinking, the values which stand as an unavoidable alternative facing the threatening despotism of technocracy and bureaucracy.