

AZ ELDOLOGIASODÁS ÉS A PROLETARIÁTUS TUDATA

Részlet a Történelem és osztálytudat című könyvből

LUKÁCS GYÖRGY

Az a fölismerés, hogy a társadalmi objektumok nem dolgok, hanem emberek közötti viszonylatok, a folyamatban a dologiság teljes feloldódásáig fokozódik. Ha viszont itt az objektumok léte levésként jelenik meg, akkor ez nem egy általános folyamat — pusztán absztrakt — előrehaladása, nem tartalom nélküli durée réelle, hanem azoknak a viszonyoknak, melyek ebből az összefüggésből kiszakadtak és a reflexiók kategóriáik révén eltorzultak, szüntelen produkciója és reprodukciója, melyek a polgári gondolkodás számára mint dolgok jelennek meg. A proletariátus tudata pusztán itt emelkedik társadalmi öntudattá a maga történelmi fejlődésében. Mint a pusztá áruviszonyok ismerője, a proletariátus csak a gazdasági folyamat objektumaként ismerheti meg magát. Ugyanis az árut megtermelik, és a munkás is áruként termelődik meg, s mint közvetlen termelő, legjobb esetben mechanikus hajtókerék lehet ezen a mechanizmuson belül. Ha azonban a tőke dologi volta produkciójának és reprodukciójának megszakíthatatlan folyamatában föloldódik, akkor erről az állásponton tudatosítható, hogy a proletariátus az igazi — noha megláncolt és eleinte tudattalan — szubjektuma ennek a folyamatnak. Tehát hogyha a készen talált és közvetlen valóságot elhagyjuk, felvetődik a kérdés: (vö. *Bérmunka és tőke*, 28. o.) „Egy pamutgyári munkás csak pamutot állít elő? Nem. Tőkét termel. Megtermeli azokat az értékeket, amelyek újra csak arra szolgálnak, hogy az ő munkáját irányítsák, hogy annak révén új értékeket alkosson.”

Ezáltal a valóság problémája teljesen új megvilágításban jelenik meg. Ha — hegelei kifejezéssel élve — a levés jelenik meg mint a lét igazsága, a folyamat mint a dolgok igazsága, ez annyit jelent, hogy a történelem fejlődéstendenciáit egy magasabb valóság rangja illeti meg, mint a pusztán empirikus tényeket. A kapitalista társadalomban — mint erre már más helyen utaltam — a múlt uralkodik a jelen fölött. Ez azonban pusztán azt jelenti, hogy nem tudatosan irányított, csak saját belső vak dinamikájától üzött antagonisztikus folyamat nyilvánul meg a kapitalizmus minden közvetlen megjelenési formájában úgy, mint a múlt uralma a jelen fölött, mint a tőke uralma a munka fölött. Továbbá azt jelenti, hogy ennek következtében ennek a közvetlenségnek talaján megragadó gondolkozás az egyes stádiumok régebbi megmerevedett formáinál reked meg; azt, hogy ez a gondolkodás az ennek ellenére is kibontakozó tendenciákkal mint talányos hatalmakkal tehetetlenül áll szemben; azt,

hogy a megfelelő cselekvés ezeket a tendenciákat sohasem képes maga alá gyűrti. Ennek a szüntelenül mozgó kísérteties merevségnek képe egyszersmind az érzékileg teljesen oldódik fel, ha merevsége abban a folyamatban szűnik meg, melynek hajtóereje az ember. Az, hogy ez csak a proletariátus álláspontjáról lehetséges, nemcsak abból magyarázható, hogy ennek a folyamatnak ezekben a tendenciákban megnyilatkozó értelme a kapitalizmus megszüntetése, ami a polgárság számára — ha ennek a kérdésnek tudatában lenne — szellemi öngyilkosságot jelentene. Lényegileg azon alapul ez, hogy a kapitalizmus dologisággá merevedett törvényei, amelyekben a burzsoázia élni kényszerül, csak a tőke — látzólag — cselekvő hordozóinak és ügynökeinek fejébe képesek behatolni. Az átlag-profitráta ezeknek a tendenciáknak a legjellegzetesebb módszertani példája. Az átlagprofitráta viszonya az egyes kapitalistákhoz, akiknek cselekvéseit mint ismeretlen és meg nem ismert hatalom határozza meg, teljességgel a Hegel által mélyértelműen felismert „ész-csele” struktúrára utal. Azok az individuális szenvedélyek, amelyek ezeken a tendenciákon áttörnek és melyek a legegzaktabb és legmesszetekeztőbb kalkuláció formáit veszik fel, egyáltalán nem változtatnak ezen a helyzeten, sőt, ennek lényegi sajátóságát még élesebben emelik ki. Ugyanis a — társadalmi lét osztályjellegű meghatározottsága által dik-tált és ezért szubjektíve megalapozott — teljes racionalizmus látszata minden egyes dologban még világosabb fényt vet arra, hogy az össz-folyamat mégiscsak magát keresztültörő értelme — ezen racionalizmus számára — megragadhatatlan. És az, hogy itt nem egy egyszerű történe-sről, katasztrófáról, hanem ugyanannak a viszonylatnak megszakiíthatatlan produkciójáról és reprodukciójáról van szó és hogy a megvalósuló tendenciáknak azok a mozzanatai, amelyek már az empiria tényeivé váltak, mint eldologiasodott, megmerevedett és elszigetelt tények egy-úttal beleszővődtek a racionális kalkuláció hálójába, ezen az alapstruk-túrán egyáltalán nem változtat, hanem pusztán azt mutatja meg, hogy ez a dialektikus antagonizmus mennyire uralkodik a kapitalista társa-dalom összes jelenségein.

A szociáldemokrata gondolkodás elpolgárosodása a legvilágosabban a dialektikus módszer elhagyásában nyilvánul meg. Már a Bernstein viták megmutatták azt, hogy az opportunizmus állandóan a tények talaján kell hogy álljon, mégpedig azért, hogy ezekből kiindulólág a fejlődési tendenciákat vagy ignorálja (vö. Rosa Luxemburg *Soziale Reform oder Revolution*, 11. ff), vagy pedig egy — szubjektív etikai — „kelléssé” alacsonyítja le. A fölhalmozás körüli viták sok félreértése is módszer-tanilag erre vezethető vissza. Rosa Luxemburg, mint igazi dialektikus, egy tiszta kapitalista társadalom lehetetlenségét mint a fejlődés tenden-ciáját fogta fel. Mint olyan tendenciát, amelynek szükségszerű követ-kezménye, hogy az emberek cselekvését az, hogy egy ilyen társadalom lehetetlen — számukra tudattalanul — döntően meghatározza még sokkal az előtt, mielőtt ez tényé vált volna. A fölhalmozás gazdasági lehetetlensége egy tisztán kapitalista társadalmon belül tehát nemcsak abban fejeződik ki, hogy az utolsó nem kapitalista termelő (kisajátításával a kapitalizmus abbahagyja azt, hanem azokban a cselekvésekben is, ame-lyeket a kapitalisták osztályára ennek a helyzetnek a (empirikusan még eléggé távoli) közeledése rákényszerít: ez fejeződik ki a lázas gyamma-tosításban, a nyersanyaglelőhelyekért folytatott harcban, az imperializ-

musban, a világháborúban stb. Ugyanis egy dialektikus fejlődési tendencia önkifejlése nem végtelen haladás, amely folkról fokra, kvantitatív fokozódásokon keresztül közelíti meg célját. A társadalom fejlődéstendenciái sokkal inkább a társadalom strukturájának megszakiíthatatlan kvalitatív átalakulásában fejeződnék ki (az osztályösszetételek és az erőviszonyok stb. változásában). Amennyiben a jenleg uralkodó osztály megkísérli ezeket a változásokat a számára egyedül adott módon a maga számára hasznosítani, és úgy tűnik, hogy egyes dolgokban a tényeket tényleg hasznosította magának, a helyzetéből szükségszerűen fakadó mozzanatok vak és öntudatlan keresztülvitelével pusztán meggyorsítja azokat a tendenciákat, amelyeknek értelme éppen ennek az osztálynak az alkonya.

Módszertanilag ez a valóságkülönbség a tény és a tendencia között Marxnál számos helyen a tárgyalás előterébe kerül. Már főművének az a módszertani alapgondolata, mely a gazdasági objektumokat dolgokból folyamatosan visszaváltoztatja emberek közötti konkrét kölcsönös viszonyokká, erre a gondolatra épül fel. Ebből azonban továbbá az következik, hogy az a módszertani elsőbbség, vagyis az a hely, amely a társadalom gazdasági fölépítésének rendszerében (eredeti avagy levezetett módon) az egyes formák helyét és egymásutánját meghatározza, attól függ, hogy ennek a visszaváltoztathatóságnak mozzanatától mennyire áll távol. Ezen alapul az ipari tőke elsőbbsége a kereskedelmi tőkével és a pénztőkével stb. szemben. És ez az elsőbbség történelmileg egyfelől abban fejeződik ki, hogy ezek a levezetett — magát a termelési folyamatot meg nem határozó — tőkeformák a fejlődésben csak egy pusztán negatív, az eredeti termelési formákat föloldó funkciót képesek betölteni, noha „ahova a feloldásnak ez a folyamata eljut, azazhogy milyen új termelési ág lép a régi helyére, nem a kereskedelemtől függ, hanem a régi termelési mód jellegétől” (I. *Kapital*, III., I., 316.). Másfelől tisztán módszertanilag világossá válik az, hogy ezek a formák a maguk törvényszerűségében csakis empirikusan esetleges mozgások, a kereslet és kínálat függvényei, hogy ezekben semmiféle általános társadalmi tendencia nem fejeződik ki. „A konkurrencia itt nem a törvénytől való eltéréseket akadályozná meg, hanem az elosztásnak semmiféle törvénye nem létezik a konkurrencia diktálta törvényen kívül.” (uo., 341. o.) Ebben a valóságról szóló tanításban, amely az összfejlődés magukat áttörő tendenciáit valóságosabbnak tekinti, mint az empiria tényeit, az az ellentét rejlik, amelyet a marxizmus egyes kérdéseinek tárgyalásánál (végcél és mozgalom, evolutio és revolutio stb.) kiemeltünk, és itt nyeri el ez sajátos konkrét és tudományos alakját. Csak ez a kérdésfeltevés engedi meg ugyanis, hogy a tény fogalmát valóban konkrétan, azaz keletkezésének és fennállásának szociális alapján vizsgáljuk meg. Az az irány, amelyben egy ilyen vizsgálatot elvégezhetünk, már más helyen (Mi az orthodox marxizmus című cikkben, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 13. o.) felvetődött, mégpedig ott csak úgy mint a tényeknek a konkrét totalitáshoz — amelyhez tartoznak — való viszonya és amelyben ezek a tények egyedül valóságosak. Most azonban egészen világossá lesz, hogy az a társadalmi fejlődés és annak gondolati kifejezése, amely az (eredeti állapotban) osztatlanul adott valóságból tényeket formál, már megadja a lehetőséget arra, hogy a természetet az ember ellen rendeljék, és egyúttal

arra is kell hogy szolgáljon, hogy annak a történelmi társadalmi jellegnek, mely ezeknek a tényeknek lényegét, vagyis az emberek közötti viszonylat voltát leplezze, elkendőzze és így ezekből „az emberekkel szemben álló kísérteties és idegen hatalmokat alkosson.” (I. *Ursprung der Familie*, 183. o.) Ugyanis a tényben az eldologiasodott gondolkodás megmerevítő és a folyamatot kizáró vonása még világosabban jut kifejezésre, mint az öt rendező törvényekben. Hogyha a törvényekben az emberi tevékenységnek valami nyoma felfedezhető is — moha gyakran ez is eldologiasodottan hamis szubjektivitásban fejeződik ki — akkor a tényben kristályosodik az embertől elidegenedett, magának a kapitalista fejlődésnek megmerevedett és átjárhatatlan dologgá vált lényege, mégpedig egy olyan formában, mely ezt a megmerevedést és elidegenedést a valóság és a világfelfogás legmagátólértetődőbb és minden kétség fölé emelkedő alapjává teszi. Ezeknek a tényeknek merevségével szembesítve minden mozgás mint egy, csupán tényeken való mozgás jelenik meg, és minden tendencia, mely változást jelent, pusztán szubjektív elvnek (kívánságnak, értékítéletnek, kellésnek) tűnik. Tehát csak akkor, ha a tények módszertani prioritását megtörtük, hogyha minden egyes jelenség folyamatszerűségét elismertük, válik érthetővé az, hogy az, amit tényeknek szoktak nevezni, folyamatokból áll elő. Csak ezután válhat érthetővé, hogy a tények nem mások, mint részek, elválasztott és művilleg elkülönített és teljességgel megmerevített mozzanatok az összfolyamaton belül. Így válik egyúttal érthetővé az is, hogy miért érvényesül hamisítatlan módon az összfolyamat a folyamatszerű lényegben, hiszen az összfolyamat lényege nem merevedett dologgá, és így a tényekkel szemben az igazi magasabb rendű valóságot képviseli. Alkalmassal ezáltal válik egyúttal az is érthetővé, hogy miért kellett az eldologiasodott polgári gondolkodásnak éppen ezekből a dolgokból a maga legmagasabb elméleti és gyakorlati fétiseit alkotnia. Ez a megkövesedett tényszerűség, amelyben minden fix nagysággá merevedik (vö. Marx megjegyzését Benthamról, *Kapital*, I. 573—574.), amelyben az éppen adott valóság teljes értelmetlen változhatatlanságában áll előttünk, ennek a közvetlen realitásnak minden megértését módszertanilag lehetetlenné változtatja.

Ilyen módon ezekben a formákban az eldologiasodás végsőkéig kiéleződik: egyáltalán nem mutat ilyenkor az eldologiasodás önmagán túl: dialektikáját csak a közvetlen termelési formák dialektikája közvetíti. Így azonban a közvetlen lét és a neki megfelelő reflexiók kategóriájú gondolkodás, valamint az eleven társadalmi valóság közötti elentét végsőkéig kiéleződik. Ugyanis egyfelől ezek a formák a kapitalista gondolkodás számára mint tulajdonképpeni eredeti, a termelés más formáit meghatározó formák tűnnek fel, úgy látszanak, mint a termelés más formáinak mintaképei, másfelől a termelési folyamat minden döntő változása gyakorlatilag leplezi, hogy itt a kapitalizmus gazdasági struktúrájának valódi kategoriális felépítését teljesen a feje tetejére állítottan gondolták el. Így a polgári gondolkozás mint közvetlen és eredeti formáknál marad meg ezeknél a formáknál, és így kísérli meg, hogy kiépítse a maga számára a gazdaság megértésének útját, nem tudván arról, hogy ezáltal csak gondolati kifejezését adja annak, hogy képtelen saját gazdasági alapjait megérteni. Ezzel szemben itt nyílik meg a proletariátus számára a perspektíva az eldologiasodási formák tökéletes

áttekintésére, amennyiben a dialektikusan legtisztább formából (a munka és tőke közvetlen viszonyából) kiindulva és a termelési folyamat távolabbi formáit erre vonatkoztatva ilyen módon ezeket egy dialektikus totalitáson belül tárgyalja és ragadja meg. (Ennek a következtetésnek szép kifejtése található a *Kapital*ban, III., II., 362. ff).

Így lesz az ember minden társadalmi dolog mértékévé. Az ökonomia módszertani problémája: a fetisiztikus dologi formák feloldása a folyamatban, mely emberek között játszódik le, és mely emberek közötti formák levezetése az elsődleges emberi viszonylatformákból — egyúttal a kategoriális és történelmi alapot is megteremti erre. Kategoriálisan az emberi világ fölépítése mint önmagától dinamikusan változó vonatkozásformák rendszerre tűnik elő, amelyekben az ember és természet az ember és ember közötti (osztályharc stb.) együttetés folyamata játszódik le. A kategoriális fölépítése és hierarchiája ezáltal megmutatja az emberi tudat világosságának fokát, azt, hogy mennyire világosan látja létének alapjait ezekben a viszonylatokban, vagyis önmagáról alkotott tudatát. Ez a fölépítés és ez a hierarchia egyúttal a történelem központi tárgya. A történelem többé nem tűnik talányos történésnek, amely az emberek felett és a dolgok felett vonul át, amelyet csak transzcendens hatalmak beavatkozásával lehet megmagyarázni, vagy csupán a transzcendens értékekre való hivatkozással kell érzékletessé tenni. A történelem sokkal inkább egyfelől az emberi tevékenység — ugyan eddig tudattalan — terméke, másfelől azoknak a folyamatoknak egymásra következőzése, amelyekben ennek a tevékenységnek formái az embernek ezek az önmagához (a természethez és más emberekhez) való viszonylatai lejátszódnak. Ha tehát — mint már korábban hangsúlyoztuk — egy közvetlen társadalmi állapot kategoriális felépítése és empirikus történeti következtetés egy adott lét vagy gondolati forma reális keletkezéséről semmiképp sem elegendő ahhoz, hogy a társadalmi állapotot megmagyarázzuk és megértsük, akkor mégis jellemző ez, helyesebben éppen azért jellemző, mert minden kategóriarendszer a maga totalitásában az osztársadalom meghatározott fejlődési fokozata. És a történelem éppen abban áll, hogy minden rögzítés látszattá süllyed. A történelem éppenéggel azoknak a tárgyiasságformáknak megszakíthatatlan átváltozástörténete, amelyek az ember létét alakítják. Az tehát, hogy az empirikus történeti egymásra következésből egyes formák lényege megragadhatatlan, nem azon alapul, hogy a történelemmel szemben ezek a formák transzcendensek, mint ahogy ezt a polgári izoláló reflexiós meghatározásokban vagy izolált tényekben gondolkodó fölfogás véli és kell is vélnie, hanem ezek az egyes formák sem a történelmi egyidejűség egymásmellettiségében, sem pedig a történelmi következtetés egymásutániségében nincsenek egymással közvetlenül összekötve. Kapcsolódásukat inkább a totalitáson belüli kölcsönös helyük és funkciójuk közvetíti, úgy, hogy ennek a tisztán történelmi megmagyarázhatóságnak tagadása az egyedi jelenségek esetében csak arra szolgál, hogy a történelmet mint univerzális tudományt világosabban tudatosíthassuk. Ha az egyedi jelenségek összekapcsolódása kategóriaproblémává válik, akkor a dialektikus folyamat által minden kategóriaprobléma úsmét egy történelmi problémává alakul át. Mindenképpen az univerzális történelem problémájává válik, amely ilyen módon — világosabban, mint bevezető

polemikus tárgyalásunknál — egyidejűleg módszertani problémának és a jelen megismerése problémájának tűnik.

Csakis erről az álláspontról válik a történelem valóban az ember történetévé. Ment nem fordulhat többé elő olyan, aminek nem végső lét- és magyarázat alapja az ember és az emberek egymás közötti viszonylata lenne. Emiatt a filozófiatörténeti fordulat miatt gyakorolt oly döntő befolyást Feuerbach a történelmi materializmus keletkezésében. Mégis amikor ő átváltoztatja a filozófiát antropológiává és az embert szilárd tárgyiassággá merevíti, ezáltal félretolja a dialektikát és a történelmet. S itt rejlik mindenféle humanizmus vagy antropológiai álláspont nagy veszélye. (A modern pragmatizmus ennek egyik iskolapéldája.) Ugyanis ha az embert úgy fogjuk fel, mint minden dolog mértékét, ha ennek a kiindulópontnak segítségével meg kell szüntetnünk minden transzcendenciát anélkül, hogy az embert egyidejűleg ennek az álláspontnak megfelelően önmagára alkalmazott mértékként fognánk fel, vagy — helyesebben szólva — az embert éppen úgy dialektikussá változtatnánk, akkor az abszolutizált ember egyszerűen azoknak a transzcendens hatalmakkal helyére lép, amelyeket megmagyarázni, feloldani és módszertanilag helyettesíteni hivatott. A dogmatikus metafizika helyére jobb esetben az éppen olyan dogmatikus relativizmus lép.

Ez a dogmatizmus abból ered, hogy a nem dialektikusan felfogott embernek szükségképpen egy éppen olyan nem dialektikusan felfogott objektív valóság felel meg. A relativizmus ezért egy lényegileg álló világban találja meg mozgásterét, és minthogy a világ mozdulatlanságának és saját álláspontja merevségének nem lehet tudatában, elkerülhetetlenül visszaesik azoknak a gondolkodóknak dogmatikus álláspontjára, akik a számukra ismeretlen, tudatossá nem tett, kritikátlanul átvett előfeltevésekből alkarták megmagyarázni a világot. Ugyanis döntő különbség az, hogy vajon egy végeredményben állandó világban (lehetőséges természetesen ezt a világot olyan látszatmozgással, mint az azonos fokok visszatérése, vagy a növekedési periódusok biológikus-morfológikus törvényszerű egymásra következősével elmaszkírozni) az igazság az individuumra vagy a fajra való vonatkozásban relatívvá válik, vagy pedig hogy a konkrétta vált egyszem történeti folyamatban a különböző igazságok konkrét történelmi funkciója és jelentősége nyilvánul-e meg. A relativizmusról tulajdonképpen értelemben csak az első esetben beszélhetünk, később azonban a relativizmus elkerülhetetlenül dogmatikussá lesz. Csak ott lehet ugyanis logikailag értelmesen relativizmusról beszélni, ahol általában egy abszolútot is feltételezünk. Az olyan bátor gondolkodók, mint Nietzsche vagy Spengler, gyengesége és féloldalassága éppen abban áll, hogy relativizmusuk az abszolútát csak látszólag távolítja el a világból. Ugyanis az a pont, amely a látszatmozgás megszűnésének ezekben a rendszerekben logikailag és módszertanilag megfelel, éppen az abszolút szisztematikus helye. Az abszolút nem más, mint az a gondolati megrögzítés, mely a valóságot konkrét történelmi folyamatában megragadni képtelen gondolkodás tehetetlenségének mitologizálóan pozitív fordulata. Amennyiben a relativisták a világot csak látszólag oldják fel mozgásban, az abszolútot csak látszólag távolítják el rendszerükből. Minden biológiai stb. relativizmus, amely ilyen módon a saját megrögzött korlátából örök korlátot teremt, a relativizmus ilyen felfogásával, az abszolútot

a gondolkodás időtlen elvét, akaratlanul ismét bevezeti. És amennyire az abszolút a rendszerben (noha tudattalanul) szerepel, a relativizáló kísérletekkel szemben a logikailag erősebb elvnek bizonyul. Ugyanis az abszolút képviseli a nem dialektikus talajon a merev dolgok létvilágában és a merev fogalmak logikai világában elérhető legfőbb gondolati elvet. Tehát itt elkerülhetetlen, hogy Szókratész a szofistákkal szemben a logizmus és az értékelmélet, a pragmatizmus és relativizmusmal szemben stb. logikai módszertani alapon igazolódjék.

Ugyanis ezek a relativisták nem tesznek mást, mint hogy az ember világfelfogásának jelenlegi társadalmi-történelmi korlátait egy biológiai pragmatisztikus örök korlát formájába merevítik. Ilyen módon nem többek, mint annak a racionalizmusnak és annak a vallásosság-nak, melyekben ők maguk kételkednek, a kétség és kétségbeesés formájában megjelenő dekadenciajelenségei. Éppen ezért nem történelmileg jelentéktelen szimptomája ez annak, hogy az a társadalmi lét, amely az általuk támadott racionalizmus alapja volt, már belsőleg problematikussá vált. Azonban csak mint szimptomák jelentősek ezek. A valóság szellemi értékeit velük szemben az általuk állandóan támadott kultúra, egy még töretlen osztály kultúrája reprezentálja.

Csak a történelmi dialektika teremt itt egy radikálisan új helyzetet. Nemcsak azért, mert ebben a dialektikában maguk a korlátok válnak relativvvá vagy helyesebben mondvá cseppfolyóssá. Nem is csak azért, mert mindazokat a létformákat, melyeknek fogalmi ellenpéldája az abszolút a maga különböző formáiban, a folyamatban oldja föl, és mint konkrét történelmi jelenségeket ragadja meg, úgyhogy az abszolútát már nem annyira absztraktnan tagadja, mint inkább a maga konkrét történelmi alakjában, mint magának a folyamatnak mozzanatát ragadja meg. Előáll ez az új helyzet azért is, mert a történelmi folyamat a maga egyszerűségében, a maga dialektikus előretörésében és dialektikus visszahatásaiban az igazság magasabb fokaiért folytatott szakadatlan harc — az ember (társadalmi) önismeretéért folytatott harc. Az igazság relativizálása Hegelnél annyit jelent, hogy a magasabb mozzanatot legott a szisztematikailag alacsonyabban álló mozzanat igazsága. Ilyen módon az igazság objektivitása a korlátozottabb folkokon nem szenved hajótörést, hanem megváltozott értelmet nyer, amennyiben egy konkrétabb, átfogóbb totalitásba kapcsolódik bele. Amennyiben Marxnál a dialektika magának a történelmi folyamatnak lényegévé válik, ez a gondolati mozgás úgy jelenik meg, mint a történelem összmozgásának egy része. A történelem a tárgyiasságformák története lesz, melyek az ember környező világát és belső világát alkotják, amelyet az ember gondolatilag, praktikusán, művészileg stb. meg akar hódítani (a relativizmus viszont állandóan merev és változatlan tárgyiassági formákkal dolgozik). Az igazság „az emberi társadalom előtörténete”, az osztályharc korszakában semmiféle más funkcióval nem rendelkezhet, mint hogy a különböző, itt lehetséges álláspontokat egy — lényegében — fel nem fogott világhoz, a külvilág meghódításának követelményeihez és a harcnak megfelelően rögzítse. Itt tehát csakis egy olyan objektivitással rendelkezik, mely vonatkozásban áll az egyes osztályok álláspontjával és az ezeknek megfelelő tárgyiasságformákkal. Ez az igazság, amennyiben az emberiség saját élethalapját világosan átlátja és ennek megfelelően átalakítja, egészen új aspektust nyerhet. Ha az elmélet és gyakorlat egyesítése a valóság megváltoztatásának a lehető-

ségéhez ér el, akkor az abszolút és annak relativisztikus ellenpólusa is eljátszotta történelmi szerepét. Ugyanis a gyakorlati átlátás és a reális átalakítás következtében egyúttal ezekkel eltűnik az a valóság is, amelynek gondolati kifejezése ugyanazon a módon volt az abszolút és a relatív.

Ez a folyamat a proletár osztályálláspont tudatossá válásával kezdődik meg. Ezért a relativizmus megjelölés nagyon is tévútra vezet a dialektikus materializmus szempontjából. Ugyanis a látszólag közös kiindulópont — az ember minden dolog mértéke — mindkettő számára kvalitatíve különbözőt, sőt ellentéteset jelent. A materialista antropológia kezdete Feuerbachnál olyan kezdet, mely magában teljesen különböző továbblépéseket enged meg. Marx a feuerbach-i fordulatot radikálisan végiggondolta. Ezen a ponton rendkívül élesen fordul Hegel ellen: „(Nachlass, II., 304. o.) Hegel az embert az öntudat emberévé teszi, ahelyett, hogy az öntudatot a valóságos és így a valóságos tárgyi világban élő és azáltal meghatározott ember öntudatává tenné.” Egyúttal azonban — még abban a korszakban is, amikor Marx legerősebben Feuerbach befolyása alatt állt — az embert történelmileg és dialektikusan fogja fel. Mindkettőt kettős értelemben. Először ugyanis sosem beszél a pusztán emberről, az absztraktan abszolutizált emberről, hanem róla állandóan mint egy konkrét totalitás: a társadalom tagjáról gondolkozik. Az emberről először ezt kell kijelenteni, ugyanis ha az ember maga belefűződik ebbe a konkrét totalitásba, akkor emelhető igazi konkrétsággá. Másodszor Marx az embert magát mint a történelmi dialektika tárgyi alapját, mint ennek a dialektikának alapjául szolgáló identikus szubjektum-objektumot, vagyis a dialektikus folyamatot határozott módon elismeri. Az, hogy a dialektika absztrakt kiinduló kategóriáját az emberre lehessen alkalmazni, annyit jelent, hogy egyszerre van is és nincs is. A vallás — mondja Marx hegei jogfilozófia bírálataiban (Nachlass, I., 384. o.) — „az emberi lényeg fantasztikus megvalósulása, mivel az emberi lényeknek itt semmiféle igazi valósága nincsen”. És mivel ez a nem létező ember válik minden dolog mértékévé, a történelem demiurgoszává, nemléteének egyszermind bele kell nőnie a jelen kritikai konkrét dialektikus ismeretének formájába, hiszen a jelenben az ember — szükségképpen — nemlétre ítéltetett. Léteének tagadása tehát a polgári társadalom ismeretében konkretizálódik, miközben az emberhez viszonyítva a polgári társadalom dialektikája e társadalom absztrakt reflexiós kategóriáinak ellentmondása — mint már láttuk — világossá lesz. Így Marx programatikusan azt mondja Hegel ismeretelméletének éppen idézett kritikájában: „Még kell mutatni azt, hogy miképpen változtatja át absztrakciókká az embereket az állam, a magántulajdon stb., vagy hogy ezek absztrakt emberek termékei ahelyett, hogy individuális konkrét emberek által teremtett valóság lennének.” És hogy az ember absztrakt nemlétéről alkotott felfogás az érett Marx alapszemlélete maradt, megmutatják *A politikai gazdaságtan kritikájának* azok a gyakran idézett szavai, ahol a polgári társadalmat mint „az emberi társadalom előtörténetének utolsó megjelenési formáját” jellemzi.

Itt válik el Marx humanizmusa legélesebben minden első pillantásra hasonlóknak tűnő törekvéstől. Ugyanis a kapitalizmus emberellenes, minden emberin erőszakot elkövető és az emberit megsemmisítő lé-

nyegét már mások is gyakran felismerték és leírták. Pusztán Carlyle *Past and Present*-jére utalok, amelyet a fiatal Engels leíró részeiben dicséret, sőt részben lelkesedett is érte. Ha azonban az egyik oldalon azt ábrázolják, hogy az emberi lét a polgári társadalomban lehetetlen és ezt mint pusztát (vagy időtlen) tényként fogják fel, a másik oldalon viszont a levésben lévő ember — s mindegy itt, hogy a múltban-e vagy a jövőben vagy kellésként — állítódik szembe az embernek ezen nemlétével, vagy pedig, ami ugyanazt jelenti, metafizikai mitológiai történiék ez, akkor csak egy tisztázatlan kérdésfeltevéshez lehet eljutni, de semmiképpen sem a megoldás útjának megmutatásához. A megoldást csak akkor lehet megtalálni, ha ezt a két mozzanatot elszakíthatatlan dialektikus kötöttségében — tehát úgy, ahogy a kapitalizmus valódi fejlődésfolyamatában megjelennek — fogjuk fel. Ha tehát a dialektikus kategóriák helyes alkalmazása az emberre mint a dolgok mértékére egyet jelent a polgári társadalom gazdasági struktúrájának tökéletes leírásával és a jelen helyes ismeretével. Különbözik a — az egyediségekben alkalmilag nagyon is találó — leírás eljut az empirizmus és utópizmus, a voluntarizmus és fatalizmus dilemmájához. Ez a leírás jobb esetben megreked a durva tényszerűségben, másfelől a történelmi fejlődésnek és immanens útjának ellenében idegen, és ezért pusztán szubjektív, önkényes követelményeket állít fel.

Ez a sorsa kivétel nélkül azoknak a kérdésfelvetéseknek, amelyek tudatosan az emberből kiindulólág elvileg az emberi létprobléma megoldását, gyakorlatilag pedig az embernek ezektől a problémáktól való megváltását kísérelték meg. Mindazokban a próbálkozásokban, melyek az evangéliumi kereszténység típusából valók, észrevehető ez a kétösség. Az empirikus valóság (társadalmi) meglétében és ígylétében érintetlen marad. Az hogy 'megadni a császárnak, ami a császáré', vagy a lutheri a főnmálló szentséggé emelésének, vagy a tolsztoji „ne állj ellent a gonosznak” formáját ölti-e ez, strukturálisan ugyanazt jelenti. Ugyanis — erről az állásponttól — teljesen egyre megy, hogy milyen érzelmi akcentussal vagy milyen metafizikai vallásos értékeléssel tűnik az empirikus (gazdasági) emberi meglét és ígylét feloldhatatlannak. A fontos, hogy közvetlen megjelenési formáját úgy alkossák meg, mint — az ember által — érinthetetlen módon rögzített és ezt az érinthetetlenséget mint erkölcsi parancsot. Ennek a lételméletnek utópikus ellenpéldája nem pusztán ennek az empirikus valóságnak az istentől okozott megszüntetésében áll, vagyis az apokalipszisben, amely néha, mint pl. Tolsztojnál, hiányozhat is, anélkül, hogy a dolog lényegén változtatna, hanem az emberről mint szentről alkotott utópista felfogásban, amelynek az ilyen módon feloldhatatlan külső valóság belső túlhaladását kell véghezvinnie. Amennyiben az ilyen felfogás eredeti élességében lép fel, mint az emberiség problémájának humanisztikus megoldása jelenik meg: ekkor viszont kényszerül arra, hogy az emberek túlnyomó többségétől megtagadja az emberi létet, kizárja őket abból a megváltásból, amelyben e világon az ember élete tapasztalatilág elérhetetlen értelme áll és amelyben az ember tulajdonképpen emberre lesz. Ezáltal azonban — ellenkező előjelekkel, megváltozott értékmértékekkel — az osztálytársadalom embertelensége metafizikus vallásos talajon a jelenben mint örökkévaló reprezentálódik. És azt, hogy ezeknek az utópisztikus követeléseknek mindenfajta szelídítése a jelenleg

fennálló társadalomhoz való alkalmazkodást jelenti, bármely szerzetesrend legegyszerűbb történeti vizsgálata is megmutatja, amikor a szentek közösségéből gazdasági-politikai hatalmi tényezővé vált az éppen uralkodó osztály oldalán.

De az ilyen felfogások forradalmi utópizmusa sem képes meghaladni ennek a nem dialektikus humanizmusnak belső korlátait. Az újrakeresztségében megváltoztathatatlan empiriából és egy lében lévő emberek éppen föllelhető empirikus meglétét tárgyi felépítésében érintetlenül hagyják (fogyasztási kommunizmus), másfelől a valóság általuk követelt megváltozását az ember belső lényének ébredésétől várják, amely az ember konkrét történelmi lététől függetlenül az örökkévalóságtól fogva megvolt, és pusztán — alkalmilag az istenség transzcendens beavatkozása révén — életre kell kelteni. Tehát ők is kiindulnak egy struktúrájában megváltoztathatatlan empiriából és egy lében levő emberből. Az, hogy történelmi helyzetük következménye ez, magától értetődik, de nem tartozik ezen fejtegetések keretei közé. Ezért csak azt kell hangsúlyozni, hogy egyáltalán nem véletlen dolog, hogy éppen a forradalmi szektavallásosság szolgáltatta az ideológiát a kapitalizmus legtisztább formáihoz. (Anglia, Amerika.) Ugyanis a legmagasabb fokú absztrakcióig megtisztított és minden kreatúrajellegtől megszabadított bensőség összekapcsolása egy transzcendens történetfilozófiával a valóságban megfelel a kapitalizmus ideológiai alapstruktúrájának. Sőt, azt mondhatnánk, hogy az individuálist megőrző etika (a bensővilági aszkézis) — hasonlóképpen forradalmi — kálvinista kötöttsége a világmozgás objektív hatalmainak és az emberi sors tartalmi alakításának teljes transzcendenciájához (deus absconditus és predestináció) mitologizálva, de tiszta kulturális módon ábrázolja az eldologiasodott tudat polgári magábanvaló struktúráját. Az aktív forradalmi szektákban egy Münzer elementáris aktivitása az első pillantásra elfedheti az empirizmus és utópizmus mégiscsak jelenlévő kettősségét és elválaszthatatlan keveredését. Ha azonban jobban megnézzük és a tanítás vallásos utópisztikus alapjait Münzer cselekvéseire gyakorolt praktikus következményeiben közelebről megvizsgáljuk, akkor a kettő között ugyanazt a sötét és üres teret, ugyanazt a hiatus irrationalis-t fedhetjük fel, amely mindenütt megvan, ahol egy szubjektív és ezért nem dialektikus utópia közvetlenül lép fel a történelmi valósággal szemben, azzal a szándékkal, hogy arra hasson és megváltoztassa azt. A valóságos cselekvések azután — éppen objektív forradalmi értelmükben — teljesen függetlenné tünnek a vallásos utópiától: ez ugyanis sem reálisan nem irányítja a cselekvéseket, sem pedig a megvalósítás konkrét céljait vagy eszközeit nem nyújtja. Ha tehát Ernst Bloch (*Thomas Münzer*, 73. ff) a vallásosnak a társadalmi forradalmival való összekapcsolódásában utat lát a pusztán gazdasági történelmi materializmus elmélyítésére, akkor eltekint attól, hogy az elmélyülés éppen a történelmi materializmus valódi mélységében megy végbe. Amennyiben ő a gazdaságot éppenséggel mint objektív dologiságot fogja fel, amellyel a lelki, a bensőség stb. szükségképpen szemben áll, akkor eltekint attól, hogy éppen a valódi társadalmi forradalom lehet csak az ember konkrét és reális életének átalakítása, és hogy az, amit gazdaságnak szoktunk nevezni, nem más, mint ennek a reális életnek tárgyiaság formájú rendszere. A forradalmi szektáknak el kellett menni e kérdés mellett, minthogy az élet újjáalakítása, sőt maga ez a problémafelvetés

történelmi helyzetük következtében objektíve lehetetlen volt. Ez azonban nem jelenti azt, hogy egy elmélyülést (kellene megpillantanunk) a szekták gyengeségében, abban, hogy képtelenek voltak a valóság átváltozásának arkhimédészi pontját felfedni és kényszerhelyzetükben vagy e fölé vagy ez alá kapkodtak.

Az individuum sosem lehet a dolgok mértéke, mert az individuum szükségképpen úgy áll az objektív valósággal szemben, mint merev dolgok komplexumával, melyeket készen és megváltoztathatatlanul lát maga előtt, és amelyekkel szemben csak az elismerés és elutasítás szubjektív ítéleteihez juthat el. Csakis az osztály (s nem pedig az emberi nem, mely csupán egy kontemplatív stillizált mitologizált individuum) képes gyakorlatilag megváltoztató módon hatni a valóság totalitására. És az osztály is csak akkor, ha képes arra, hogy az adott és föléit világ dologi tárgyiaságában egy olyan folyamatot pillantson meg, mely egyúttal saját sorsa. Az individuum számára a dologság és ezzel együtt a determinizmus (a determinizmus a dolgok gondolatilag szükséges kapcsolata) feloldhatatlan. Minden kísérlet, amely arra irányul, hogy innen a szabadsághoz jussanak el, megfeneklik, mert a tisztán belső szabadság a külső világ megváltozhatatlanságát feltételezi. Ezért az énnel kísérelésre és létre, intelligibilis és empirikus énnel való szakadása az egyedivé vált szubjektum számára nem alapozhat meg semmilyen dialektikus levést. A külvilág kérdését és ezzel együtt a külvilág struktúráját (a dolgokét) az empirikus énnel kategóriája hordozza, melyre (pszichológiailag, fiziológiailag stb.) a dologi determinizmus törvényei éppen úgy érvényesek, mint a külvilágra szűkebb értelemben. Az intelligibilis énnel transcendentalis eszmévé válik (mindegy, hogy metafizikus létnek vagy kellésnek tekintjük), melynek lényege egy dialektikus kölcsönhatás az énnel empirikus összetevőivel, és ezért az intelligibilis és önmegismerését az empirikus énnel már előzetesen kizárja. Egy ilyen eszme hatása a rendezett tapasztalatra ugyanazt a talányosságot mutatja, amire korábban a kellés és lét viszonyával kapcsolatosan általában utaltunk.

Ezzel a megállapítással egyszersmind az is világossá válik, hogy miért kell mindenfajta ilyen szemléletnek misztikába, fogalmi mitológiába torokollania. Ugyanis a mitológia mindig ott lép fel, ahol egy mozgás két etapja vagy két végpontja van — legyen ez az empirikus valóság mozgása vagy akár egy indirekt, közvetett gondolati mozgás, mely az egész megragadására irányul és mely a mozgás végpontjait megrögzíti, anélkül, hogy lehetséges lenne a két korszakos pont és mozgáspont közötti konkrét összefüggést fellelni. Mivel erre képtelen ez a gondolkodás, mindig az a látszat keletkezik, mintha mozgás és mozgatott mozgás és mozgató, továbbá mozgató és mozgatott között áthidalhatatlan különbség lenne. A mitológia azonban elkerülhetetlenül annak a problémának tárgyi szerkezetét ölti fel, amelynek levezethetlensége keletkezését elindította. Ennyiben igazolódik Feuerbach antropológiai kritikája. Így jön létre — első pillantásra — az a paradox helyzet, hogy a tudat számára ez a mitologizált, ez a fölvázolt világ közelebbállónak tűnik, mint maga a közvetlen valóság. Ez a paradoxia azonban feloldódik, ha meggondoljuk, hogy a közvetlen valóság meghódítása jelenti a probléma megoldását, hogy a közvetlenség álláspontjáról való lemondás ehhez feltétlenül szükséges, míg a mitológia pusztán azt ígérheti, hogy a probléma megoldatlanságának fantasztikus reprodukcióját nyújtja. Tehát ma-

gasabb fokon ismét helyreállítja a közvetlenséget. Ilyen módon Meister Eckhartnak az a törekvése, amely a lelket az istenen túl akarja felkutatni, hogy az istenséget megtalálja, sokkal közelebb áll az egyedi individuális lélekhez, mint a lélek konkrét léte egy emberi társadalom konkrét totalitásán belül, mely erről az alapról kontúrjaiban szükségképpen észrevehetetlen. Ezért van az, hogy a durván kauzális dologi determinizmus közelebb áll az eldologiasodott emberhez, mintsem azok a közvetítések, melyek túlmutatnak az ember társadalmi létének eldologiasodott közvetlen álláspontján. Azonban az individuális embernek, mint minden dolog mértékének, szükségképpen be kell jutnia ebbe a mitológiai labirintusba.

Az indeterminizmus azonban az individuum álláspontjáról természetesen nem jelenti ennek a nehézségnek meghaladását. A modern pragmatisták indeterminizmusa eredetileg nem volt más, mint annak a szabad játéktérnek kiszámítása, amelyet a dologi törvények keresztesződése és irracionálisítása az individuum számára a kapitalista társadalmon belül nyújthat, hogy azután egy intuíciós miszticizmusba torkolljon, amely a külső eldologiasodott világ számára érintetlenül hagyja a fatalizmust. Jacobi állítólagos humanisztikus szembefordulása a törvény kanti—fichtei uralmával és az a követelménye, hogy a törvények az emberért legyenek és ne pedig az ember a törvényekért, csak arra való volt, hogy Kantnak az a vonását, mely a főnállót racionálisan hagyja érintetlenül, a főnálló empirikus — pusztán tényzerű — valóság dicsőítésével helyettesítse. (vö. *Jacobi's Werke*, III., 37—38.) Ha egy ilyen alapszemlélet tudatosan a társadalom átalakítására irányul, arra kényszerül, ami még rosszabb, hogy eltorzítsa a társadalmi valóságot azért, hogy egy megjelenésformájában pozitív oldalon mutassa fel a létező embert, akit ő mint dialektikus mozzanatot közvetlen negativitásában felfedni nem tudott. Ékes példa ebben a vonatkozásban az ismert hely Lassalle *Bastiat—Schulzejéből*. „Ebből a társadalmi helyzetből társadalmi úton semmiféle kiút nincs. A dolgoknak azt a hiábavaló törekvését, hogy ember módra viselkedjenek, mutatják az angol sztrájkok, melyeknek szomorú kimenetele eléggé ismert. Az egyetlen kiút a munkás számára csak az, hogy abba a szférába menjen, amelyen belül még embernek számít, vagyis bejusson az államba. Vagyis éppen egy olyan szférába, amely azt akarja feladatává tenni, ami hosszú időre elkerülhetetlen. Innen ered a liberális burzsoázia ösztönös, de határtalan gyűlölete az államfogalom ellen, bárhogy jelenjék is az meg.” (I. *Lassalle's Werke*, Cassirer, V., 275—76.) Itt nem Lassalle nézeteinek tartalmi és történelmi helytelenségéről van szó, hanem azt kell módszertanilag megállapítani, hogy gazdaság és társadalom elvont abszolút szétválasztása, az embernek mint dolognak merev tételezése az egyik oldalon és mint embernek a másik oldalon lehetővé tesz egy a közvetlen empirikus tényzerűségben megrekedt fatalizmust. (Gondoljunk Lassalle vasbértörvényére.) Másodszor a kapitalista gazdasági fejlődéstől megszabadított állameszme az államnak teljesen utópikus, az állam konkrét lényegéhez képest tökéletesen idegen funkciót tulajdonít. És ezáltal minden cselekvést, amely ennek a valóságnak megváltoztatása irányában hat, módszertanilag tévútra vezet. Már a gazdaság és politika mechanikus elválasztása is lehetetlenné kell hogy tegyen minden hathatós cselekvést, mely a társadalom totalitására irányul, ami szakadatlan és mindkét mozzanat egymást kölcsönösen feltételező kölcsönhatásán alapul. Így a gazdasági fataliz-

mus gazdasági területen minden átfogó cselekvést megszüntet, míg az államra vonatkozó utópizmus egy csodaváró és kalandor illúziós politika irányába mutat.

A dialektikus gyakorlati egységnek ezt a szétszakadását az empirizmus és utópizmusra, a tényekbe való beleragadásra (a tények föloldatlan közvetlenségébe), valamint a jelentől és történelemtől idegen üres illuzionizmusra megfelelően mutatja meg a szociáldemokrácia fejlődése. Ennél a problémánál csak az eldologiasodás módszertani álláspontja miatt kell időznünk, hogy röviden utaljunk arra: ebben a magatartásban — jóllehet minden tartalom mégoly szocialista módon körített is — benne rejlik a burzsoázia előtti teljes kapituláció. Ugyanis teljességgel megfelel a burzsoázia osztályérdekeinek, hogy a társadalmi lét egyes szféráit elválasszák egymástól és az embereket a megfelelő szétválasztásnak jellege szerint darabolják szét. Az itt föllépő kettősség, az ökonomiai fatalizmus és az etikai utópizmus az állam emberi funkciója vonatkozásában (ezt ugyan más szavakkal mondják, de lényegileg a szociáldemokrácia magatartásának az alapja) azt jelenti, hogy a proletariátus a polgári szemlélet talajára áll és ezen a talajon természetesen a burzsoázia gyakorzi fölényét. (l. a *Klassenbewusstsein* c. tanulmányt) Az a veszély, amelynek a proletariátus történelmi föllépésétől kezdve szakadatlanul ki van téve, ti. hogy létének — a burzsoáziával közös — közvetlenségében ragad meg, a szociáldemokráciával egy olyan politikai szervezeti formát nyert, amely a már fáradságosan elért közvetítéseket művileg kikapcsolja, hogy a proletariátust közvetlen létére vezesse vissza, ahol ez az osztály pusztán eleme a kapitalista társadalomnak, és nem egyszermind föloldásának és összetörésének motorja is. Ezek a törvények, melyeknek a proletariátus vagy akaratlanul fatalisztikusan aláveti magát (a termelés természet törvényei), vagy amelyeket etikailag akaratába felvesz (az állam mint eszme, mint kultúrérték), az eldologiasodott tudat számára felfoghatatlan objektív dialektikájukban a kapitalizmus alkonyához juthatnak. Az egységes dialektikus és teljes összefüggés elrejtése a burzsoázia számára mindenféle praktikus előnyöket nyújt. A szociáldemokráciának tehát ezen a talajon a gyengébb rész jut. Nemcsak azért, mert a szociáldemokrácia a proletariátus történelmi elhivatottságának mozzanatáról, arról, hogy a burzsoázia számára megoldhatatlan polgári problémákból kiutat mutasson, önként lemond, és fatalisztikusan szemléli, hogy a kapitalizmus törvényei miképpen juttatnak a szakadék szélére, hanem minden egyes kérdésnél is vereséget szenved. Ugyanis szemben azzal a fölényvel, mellyel hatalmi eszközökben, tudásban, képzettségben és rutinban stb. a burzsoázia kétségtelenül rendelkezik, és amíg uralkodó osztály marad, rendelkezni is fog, a döntő fegyver a proletariátus egyedüli valóságos fölénye, az a képessége, hogy a társadalmat mint konkrét történelmi totalitást tekinti. Vagyis az eldologiasult formákat mint emberek közötti viszonylatokat ragadja meg, a fejlődés immanens értelmét, mely az elvont létforma ellentmondásaiban csak negative kerül napvilágra, pozitíve tudatosítsa, és gyakorlatba ültesse át. A szociáldemokrata ideológiával a proletariátus áldozatául esik az összes korábban behatóan elemzett eldologiasodási antinómiáknak. Hogy éppen ebben az ideológiában az ember princípiuma mint érték, mint eszme, mint kellés mindig erősebb szerepet játszik — alkalmasint egyúttal a tényszerű ökonomiai történés törvényszerűségébe és szükség-

szerúségébe való csökkenő belátással együtt —, pusztán a polgári eldologiasult közvetlenségbe történő visszacsúszásnak egyik szimptomája. Ugyanis természettörvények és kellés közvetlen egymásmellettségükben a polgári társadalom közvetlen társadalmi létének legkövetkezetesebb kifejezései gondolatilag.

Ha tehát az eldologiasultság szükségszerű közvetlen valóság minden egyes (kapitalizmusban élő ember számára, akkor túlhaladása nem öltöhet más formát, mint azt a szakadatlan, mindig ismét megújuló tendenciát, hogy az összfejlődés konkrétan fellépő ellentmondásai (konkrét viszonylata segítségével ezeknek az ellentmondásoknak az összfejlődés szempontjából való immánens értelmének tudatosításával a lét eldologiasodott szerkezetét gyakorlatilag áttörjük. Elyenkor szem előtt kell tartani a következőt: először ez az áttörés csak a folyamat belső ellentmondásainak tudatosításával lehetséges. Csak ha a proletariátus tudata képes annak a lépésnek felfedésére, amely a fejlődés dialektikájába objektíve belesik, anélkül, hogy saját dinamikáját szolgáltassa. Csak ilyen esetben növekszik a proletariátus tudata magának a folyamatnak tudatává és jelenik meg a proletariátus mint a történelem azonos szubjektum objektuma, így lesz gyakorlata a valóság megváltoztatásává. Ha ezt a lépést nem teszi meg a proletariátus, az ellentmondás feloldatlan marad, és magasabb lehetőséggel, változott alakban és fokozott intenzitással reprodukálja azt a fejlődés dialektikus mechanikája. Ez a fejlődési folyamat objektív szükségszerűsége. A proletariátus tette tehát csupán a fejlődés legközelebbi lépésének konkrét gyakorlati keresztülvitele lehet. (Lenin érdeme, hogy a marxizmusnak ezt az oldalát, amely gyakorlati magjának tudatosításhoz vezető útját mutatja meg, fölfedte. Az állandóan ismételt figyelmeztetése, hogy teljes erővel kell megragadni a fejlődés-láncolat következő tagját, amely az adott pillanatban egyet jelent a totalitás sorsával, minden utópikus követelmény félretolása. Tehát Lenin relativizmusa, réalpolitikája annyit jelent, mint a fiatal Marx Feuerbach téziseinek aktuálissá, gyakorlattá tétele.) Az, hogy ez a lépés döntő vagy epizodikus-e, a konkrét körülményektől függ. Itt azonban, ahol a szerkezet megismerését tárgyaljuk, nem elhatározó jelentőségű, minthogy itt az ilyen áttörések megszakíthatatlan folyamatáról van szó.

Ezzel azonban — másodszor — feloldhatatlan összefüggésben áll az, hogy a totalitás viszont nem szükségképpen fejeződik ki abban, hogy extenzív tartalmi töltése a cselekvés motívumaiba és tárgyaiba tudatosan kerül-e be. A totalitás szándékáról van szó, arról, hogy a cselekvés a folyamat totalitását betöltse — az előbb leírt — funkcióját. Valószínűleg a társadalom polgári társadalmasodásának fokozódásával növekszik a lehetősége és szükségszerűsége is annak, hogy minden egyes eseményt tartalmilag a tartalmi totalitásba beleszójjunk. Amit itt kifejtettünk azonban nem mond ellent annak, hogy a cselekvés döntő mozzanata esetleg valami — látszólag — lényegtelenre irányul. Itt jut gyakorlatilag érvényre, hogy a dialektikus totalitásban az egyes mozzanatok az egész szerkezetét magukban hordozzák. Ez kifejeződik elméletileg abban, hogy az árszerkezetből kifejtendő volt az egész polgári társadalom megismerése, s most pedig ugyanez a szerkezeti tényállás abban mutatkozik meg, hogy gyakorlatilag a döntéstől egy látszólag jelentéktelen mozzanat esetében is egy egész fejlődés sorsa függhet.

Ezért — harmadszor — egy lépés igazságának és hamisságának megítélése az összfejlődés szempontjából felvetődő funkcionális helyességtől és hamisságtól függ. A proletár gondolkodás mint praktikus gondolkodás erősen pragmatiztikus. The proof of the pudding is in the eating (az evés a pudding próbája) — mondja Engels, és ezzel populáris drasztikus formában a második Feuerbach-tézis lényegét fejezi ki: „Az a kérdés, hogy az emberi gondolkodást tárgyi igazság rangja illeti-e meg, nem az elmélet kérdése, hanem gyakorlati kérdés. A gyakorlatban kell az embernek gondolkodása igazságát, azaz valóságosságát és hatalmát, evilágiságát bizonyítania. Valamely gondolkodás valóságáról vagy nemvalóságáról folytatott vita, mely gondolkodás elszigetelődött a gyakorlattól, tisztán skolasztikus kérdés.” Ez a pudding azonban a proletariátus osztály szerveződése: osztálytudatának gyakorlati valósággá levése. Az az álláspont, hogy a proletariátus a történelmi folyamat azonos szubjektum objektuma, azaz hogy az első szubjektum a történelem folyamán, mely adekvát társadalmi megismerésre képes, így konkrét alakban jelenik meg. Ez megmutatkozik abban, hogy az ellentmondások objektív társadalmi megoldása, amely ellentmondásokban a fejlődésmechanika antagonizmusa fejeződik ki, csak azután lehetséges gyakorlatilag, ha ez a megoldás úgy jelenik meg, mint a proletariátus gyakorlatilag elért tudati foka. A cselekvés funkcionális helyessége vagy hamisságának tehát végső kritériuma a proletár osztálytudat fejlődésében van.

Ennek a tudatnak eminensen praktikus lényege tehát — negyedszer — abban fejeződik ki, hogy a helyes tudat tárgyának megváltoztatását és elsősorban önmagának megváltoztatását jelenti. Ennek a fejtegetésnek második fejezetében kifejtettük Kant viszonyát az ontológiai isten-bizonyítékhoz, a lét és tudat viszonyához és az ő igen konzekvens elképzelését, hogy ha a lét egy valóságos predikátum volna, akkor „nem mondhatnám, hogy éppen az én fogalmam tárgya létezik”. Kant részéről egészen következetes dolog volt, hogy ezzel szembefordult. Ha azonban belátjuk azt, hogy a proletariátus álláspontjáról a dolgok empirikusan adott valósága folyamatokban és tendenciákban oldódik fel, hogy ez a folyamat nem azon fátyol szétszakításának egyszeri aktusa, amely a folyamatot eltakarja, hanem a megmerevedés, az ellentmondás és folyamatba tétel megszakíthatatlan változása és hogy itt a valós valóság — az ébredő fejlődéstendenciák tudatosítása szempontjából — olyan dolog, melyet a proletariátus képvisel, akkor egyúttal feltehetjük, hogy Kantnak ez a paradoxan hangzó tétele annak a helyes leírása, amely a proletariátus minden egyes funkcionálisan helyes cselekvése nyomán föllép.

Csupán ez a belátás juttathat bennünket abba a helyzetbe, hogy átlássuk az eldologiasult tudatszerkezetet utolsó mozzanatáig és e tudatszerkezet gondolati formáját, a magábanvaló problémáját. Maga Engels egy alkalommal könnyen félreérthető formában nyilatkozott erről. Ő a Marxot és őt a hegeli iskolától elválasztó ellentét leírásánál így beszél: „Fejünk fogalmait ismét materialisztikusan mint a valóságos dolgok képmásait fogtuk fel, s nem pedig a valóságos dolgokat mint az abszolút fogalom ilyen vagy olyan fokának képmásait”. (Feuerbach, 38—39.) Fel kell azonban vetni a kérdést — és Engels nemcsak felveti, hanem meg is válaszolja — más oldalról is, a mi értelmünkben is: „A világ nem fogható fel mint kész dolgok komplexuma, hanem mint folyamatok komplexuma.” Ha viszont dolgok nincsenek, akkor mit kell gondolatilag leképezni? Itt még csak érintőlegesen sem lehetséges a tükrö-

zöldési elmélet történetét felvázolni, holott ennek a problémának egész hordereje csak ebben nyilatkozhatna meg. Mert a képmásról szóló tanításban objektíválódik elméletileg — az elidegenedett tudat számára — a gondolkodás és lét, a tudat és valóság áthidalhatatlan kettőssége. És erről az állásponton teljesen közönyös, hogy a dolgokat tartjuk-e a fogalmak képmásának vagy a fogalmakat a dolgok képmásának, mert mindkét esetben logikailag mozdíthatatlanul rögződik meg ez a kettősség. Kant nagyvonalú és nagyon helyes kísérlete, mely arra irányult, hogy ezt a kettősséget logikailag haladja meg azzal az elmélettel, amely a teoretikus szféra teremtésében a tudat szintetikus funkcióját teszi fel, nem adhatta meg a kérdés filozófiai megoldását. Ugyanis a kettősséget csak logikailag távolította el, de jelenség és magábanvaló kettősségének formájában a kettősséget mint feloldhatatlan filozófiai problémát mintegy örökkévalóvá tette. Hogy Kant megoldása mennyire nem filozófiai értelemben elismerhető megoldás, arra bizonyíték elméletének sorsa. Ugyan félreértés Kant ismeretelméletét szkepticizmusnak vagy agnoszticizmusnak nevezni. De ennek a félreértésnek gyökere magában a kantai elméletben van — semmiképpen nem közvetlen a logikában —, viszont a logikának a metafizikához való viszonyában, a gondolkodásnak a léthez való viszonyában. Itt tehát fel kell fogni azt, hogy minden kontemplatív magatartás, azaz minden „tisztá gondolkodás”, mely egy számára ellentétes tárgy ismeretét kell hogy feladatává tegye, egyúttal a szubjektivitás és objektivitás problémáját is fölveti. A gondolkodás tárgya (mint vele szembeállított) a szubjektumtól idegenné alakul, és így fölvetődik a probléma, vajon a gondolkodás és tárgy fedik-e egymást. Amennyivel „tisztábbban” kidolgozzák a gondolkodás megismerő karakterét, amennyivel „kritikusabb” lett a gondolkodás, annál nagyobb és áthidalhatatlanabb képet mutat a „szubjektív” gondolati forma és a (létező) tárgy közötti szakadék. Lehetséges — mint pl. Kantnál történik — a gondolkodás tárgyát mint a gondolati formák által „teremtett” tárgyat felfogni. Ezáltal azonban nem oldódott meg a lét problémája, és amennyiben Kant ezt a problémát az ismeretelméletből kikapcsolja, a következő filozófiai szituációba kerül: az ő elgondolt tárgyainak is meg kell egyezniük valamilyen „valósággal”. Ezt a valóságot azonban — mint magábanvalót — kívülhelyezi a „kritikailag” megismerhetőn. Erre a valóságra való vonatkozásban (ezt Kant is, mint etikája tanúsítja, a tulajdonképpeni, a metafizikai valóságnak tartja) magatartása valóban szkepticizmus, agnoszticizmus, még akkor is, hogyha az ismeretelméleti objektivitás, a gondolatilag immanens valóságtan legkevésbé sem szkeptikus megoldások jegyében dolgozik.

Tehát nem pusztá véletlen az, hogy Kantra a legkülönbözőbb agnosztikus irányzatok támaszkodtak. (Gondoljunk Maimonra vagy Schopenhauerre.) De még kevésbé véletlen, hogy éppen Kant volt az, aki először vezette be a filozófiába azt az alapelvet, amely az ő „teremtésről” alkotott szintetikus alapelvével a legélesebb ellentétben áll. Ő ezzel visszahozta Platon ideaelméletét. Ez ugyanis a legszélsőségesebb kísérlet arra, hogy a gondolkodás objektivitását, megegyezését a tárggyal megmentsük anélkül, hogy a tárgyak empirikus materiális létében találnánk meg e megegyezés mértékét. Világos tehát, hogy az ideaelmélet minden következetes kialakításában egy olyan alapelvet kell alkalmazni, amely egyfelől a gondolkodást az eszmevilág tárgyaival, másfelől ezeket az empirikus lét tárgyaival összeköti (visszaemlékezés, intellektuális szem-

lélet stb.). Ezáltal azonban a gondolkodás elmélete túljut a gondolkodáson: lélektanmá, metafizikává, történetfilozófiává lesz. Megoldás helyett a probléma megkétszerezése vagy megháromszorozása következik be. És a probléma maga mindezek ellenére megoldatlan marad. Ugyanis éppen az a felfogás, hogy a megegyezés, a leképezhetőségi viszonylat elvileg heterogén tárgyformák között elvileg lehetetlen, hajtóerejévé válik minden ideatanhoz hasonlóan fölépített felfogásnak. Azt kísérli ugyanis meg, hogy a gondolkodás tárgyai és a gondolkodás esetében fellelje ugyanazt a lényegiséget mint magvat. Így jellemzi Hegel erről az álláspontonról rendkívül helyesen a visszaemlékezéstant. (*Werke*, XI., 160.) A visszaemlékezéstanban az ember alapviszonylata mitikusan ábrázolódik. „Az igazság az emberben van és csak az a probléma, hogyan lehet tudatosítani”. Azonban hogyan lehet a gondolatban és a létben levő végső szubsztancia azonosságát — úgy, ahogyan a gondolat és lét szükségszerűen megjelenik a kontemplatív szemlélődő magatartás számára — mint egymástól elvileg heterogén dolgot felfogni? Itt a metafizikának kell közbe lépnie, hogy a gondolatot és létet, melyeknek elválasztottsága nem pusztán a „tisztá” gondolkodás kiindulópontját alkotja, hanem melyeknek elválasztottsága — akarva-akaratlan — állandóan fönmáll, nyílt vagy rejtett mitológikus közvetítések révén valahogy ismét egyesítse. És ez a helyzet egyáltalán nem változik meg, ha megfordítjuk a mitológiát, és a gondolkodást az empirikus materiális létből magyarázzuk. Rickert egyszer a materializmust ellenkező előjelű platonizmusnak nevezte. Joggal. Ugyanis amíg gondolat és lét régi merev ellentétbe állított jellegüket megőrzik, amíg struktúrájukban és egymáshoz való viszonylatuk szerkezetében változatlanok maradnak, az a felfogás, hogy a gondolkodás az agy terméke és ezért vág egybe a tapasztalat tárgyával, ugyanolyan mitológia, mint az ideavilág és a visszaemlékezés. Mitológia ez, mert éppolyan kevésbé képes azokat a specifikus problémákat, melyek itt felmerülnek, ebből az alapelvből megmagyarázni. Arra kényszerül, hogy ezeket mint megoldatlan problémákat elhanyagolja, vagy pedig régi eszközökkel oldja meg, és a nem analizált összkomplexum megoldási elveket a mitológiát léptesse fel. Mint az eddigiekből már világos lesz — teljességgel lehetetlen ezt a különbséget egy végtelen folyamat révén elodázni. Így vagy egy látszattmegoldás jön létre, vagy pedig a leképezhetőség megváltozott formában merül ismét fel.

Éppen az a pont, ahol a történeti gondolkodás számára a gondolkodás és lét megegyezése kiderül, tudniillik az, hogy mindketten — közvetlenül vagy csupán közvetetten — dologian merev szerkezetűek, arra kényszeríti a dialektikus gondolkodást, hogy a megoldatlan kérdést felvesse. A gondolkodás és (empirikus) lét merev ellentétéből egyfelől az következik, hogy nem állhatnak egymással a leképezhetőség viszonyában, másfelől viszont az, hogy a helyes gondolkozás kritériuma csakis a leképezhetőség útján kereshető. Mindaddig, amíg az ember szemlélődő, kontemplatív marad, viszonya saját gondolkodásához és a tapasztalat tárgyaihoz csak közvetlen viszony lehet. E kettőt — a történelmi valóság teremtetten — kész voltában fogja fel. Minthogy a világot csak megismerni és nem megváltoztatni akarja, arra kényszerül, hogy a lét tapasztalati, materiális és a fogalmak logikai merevségét megváltoztathatatlanul tartsa, és mitológiai kérdésfeltevéséi nem azt tartalmazzák, hogy e két alapadottság merevsége milyen konkrét talajon született, milyen olyan mozzanatok vannak bennük, melyek a merevség túlhaladására

utalnak, hanem csak arra, hogy miképpen lehet ezeknek az adottságoknak változatlan lényegét mint változatlant összemarkolni és mint ilyent megmagyarázni.

Az a megoldás, melyet Marx a Feuerbach-tézisekben ad, a filozófia gyakorlati alkalmazása. Ennek a gyakorlatnak azonban — mint már láttuk — objektív szerkezeti előfeltétele és másik oldala, hogy a valóságot mint folyamatok komplexumát fogjuk fel, hogy a történelem fejlődéstendenciáit a merev dologi empirikus ténytyszerűségekkel szemben egy önmagából kifejlődő, tehát semmiképp sem túlvilági, hanem egy magasabb, igazi valóságként mutassuk be. Ez azonban a tükröződési elmélet számára azt jelenti, hogy a gondolkodás, a tudat a valóság felé orientálódik, hogy az igazság kritériuma a valóság fellelése. Mégis ez a valóság semmiképpen sem azonos az empirikus ténytyszerű léttel. Ez a valóság nincs, ez levésben van.

HERMAN ISTVÁN fordítása