

TÖRTÉNELEM ÉS FONÁK TUDAT I.*

ROZSNYAI ERVIN

I. A TRANZSCENDENCIA FOGALMÁRÓL

Tárgyi értelemben a transzcendencia a valóságnak az a része, amely az emberiség előtörténete idején, a termelési folyamat „természetadta” meghatározottságai miatt, nem vonható tudatos ellenőrzés alá, „túl van” az emberi képességeken, és ezt a sajátosságát — a tevékenység történelmi formáihoz való *objektív és átmeneti* viszonyát — örök, időtlen adottságnak tünteti fel a létező termelési mód változhatatlanságának látszata. Ez a nem-társadalmasítható természeti és társadalmi környezet *valóban transzcendens* a gyakorlat *adott történelmi formájához* képest, és anyagi mivoltában megismerhetetlen lévén, hamis ideológiai formákban jelenik meg. Szubjektív jelenségformái aszerint változnak, ahogy a társadalmi képességek módosulásával maga a „tárgyi transzcendencia”, a képességeken túli valóságrész változik, méreteiben, jellegében és a társadalmi szubjektumhoz való viszonyában egyaránt.

Az ideológiai transzcendencia a természettel folytatott anyagcsere területén jelentkezik először, s létrejöttét elsősorban a munkafolyamat ellentmondásai magyarázzák. A rendszeres eszközhasználat és a társadalmi szervezetség révén az ember felszabadul a szükségleteknek és kielégítésük módjának biológiai korlátozottsága alól, s az állattól eltérően nem azt fogyasztja el többé, amit készen talál, hanem használati értékekké alakítja a dolgokat, alkalmazkodva a gyakorlatban megismert tulajdonságaikhoz. Az alkalmazkodva-alakítás csele — amelyet a termelés jóval hamarabb az ösztönökbe vés, semhogy az elmélet fogalmilag tisztázná — elvileg határtalanul tágíthatja saját működési terepét, mert magát a természetet fordítja eszközként a természet ellen, s ezt az eljárást a munka társadalmi szervezetével kombinálva, leküzdi a velünk született adottságok és az egyéni lét minőségi és mennyiségi, tér- és időbeli korlátait. A munka ennél fogva *kettős jellegű*, nemcsak annyiban, hogy egyesíti a technikai tartalmat a társadalmi formameghatározottsággal, hanem *technikai vonatkozásban, a természethez való viszonyában is*. Minden fajtája konkrét használati értékeket előállító *különös* tevékenység, *általános formája* azonban, az *alany–tárgy viszony*, távlatait illetően teljesen nyitott, hiszen eszközeinek köre és terjedelme nincs rögzítve. Az alany–tárgy viszony csak a körülhatárolt, konkrét munkákban létezik, de mint a különös tartalom általános formája, lezáratlan és határolatlan. Ez a *potenciális egyetemesség* a társadalmi szubjektum tulajdonsága, és így az objektumé, a tárgyi valósága is, amely minden ízében az alakítás, a szabályozás, az uralom *lehetséges anyagává* lesz. Ennek az objektív *lehetőségnek* a talajából nő ki az elsajátítás reális-tartalmi egyetemességének objektív *szükséglete*. A termelő fogyasztás és a

* Részletek a szerző készülő könyvéből. A II. részt a „Magyar Filozófiai Szemle” 1974/4–5. számában közöljük. — *Szerk.*

társadalmi szervezet szükségletei, valamint a társadalmasuló személyes szükségletek a természet biológiaiilag közvetlenül fel nem használható elemeit is potenciális használati értékke változtatják, a létet pusztulással fenyegető elemi erők pedig már nemcsak a félelem és a menekülés reakcióját váltják ki, hanem az ellenállását is. Mindez együttvéve kikényszeríti azt az igényt, hogy az alkalmazkodva-alakítás csele az egész természeti környezetre kiterjedjék. Az állatnak nincs ilyen szükséglete, mert nincs rá lehetősége: nem szubjektumként oldja meg ellentmondását a környezettel. Az ember esetében viszont ez az ellentmondás az alany – tárgy kapcsolat útján oldódik meg, amely formai-potenciális egyetemességével felébreszti saját tartalmi-aktuális egyetemességének szükségletét, s az elsajátítás eszközeinek, eljárásainak tökéletesítésére és a legáltalánosabb megismerésre, világmagyarázatra ösztönöz.¹

A potenciális egyetemességnek a rendszeres eszközhasználatból és a munka társadalmi szervezethez való adódó, tehát az emberiség történelme során mindig változatlanul fennálló tényét meg kell különböztetnünk változó történelmi megnyilvánulásaitól és tudati tükröződéseitől. A mezőgazdasági társadalmak törpe szerszámokkal űzött, széttagolt természetes gazdálkodása nem ad módot sem a természet dolgai feletti széles körű uralomra, sem a dolgok természetének mély és átfogó megismerésére, s az újratermelési ciklusok hosszú korszakokon át azonos, egyszintű ismétlődése gyakorlatilag a burzsoázia fellépéséig, látszólag pedig egyszer s mindenkorra tartósítja ezt az állapotot. A természet feletti egyetemes uralom mint objektív lehetőség csupán elvont alakban létezik, s a munkafolyamatban való realizálása mindökre lehetetlennek tűnik. Ám ez az uralom a gyakorlati tapasztalatok ellenére is reálisnak *gondolható*, helyesebben, maga a *termelés gyakorlata* alakítja ki róla azt az egyidejű elképzelést, hogy egyfelől lehetséges, másfelől lehetetlen, illetve nem lehetséges, de nem is lehetetlen.

Állításunk minden bizonnyal megvilágításra szorul.

A szerszámok készítése és használata, amely felerősíti vagy újakkal egészíti ki a testi szervezettel „egybenőtt” képességeket, szemléletileg bizonyítja, hogy a dolgokkal együtt a képességek is a tevékenység tárgyai: számuk és hatékonyságuk *mesterségesen növelhető*, a megtermelt képesség pedig, amely a szerszámokban és a kezelésükhöz szükséges ismeretekben tárgyasul, *elidegeníthető és átruházható*, mert a testi adottságokkal ellentétben különvált alanyától, és mintegy kívülről csatlakozik hozzá. A nemzeti társadalmak sokrétűen differenciált tevékenységében már elegendő anyag halmozódott fel ehhez a kettős tapasztalathoz, sőt, ahhoz a felismeréshez is, hogy a természet feletti uralom mértéke a rendelkezésre álló eszközökön múlik, és *bármilyen* célszerű tevékenység tárgyává lehet, *ha* van hozzá megfelelő eszköz.² Egyelőre ugyan nincs esély a természet erőfölényét kiegyenlítő munkaeszközök előállítására, az alkalmazkodva-alakítás csele mégis kifoghat a kicselezhetetlen ellenfélen. Mint minden munkafolyamatban, a szerszámkészítésben is előbbi a terv a kivitelezésnél, a tevékenység gondolati formája eloldódik saját anyagi tartalmától. Ezzel lehetővé válik, hogy a fogalmi-nyelvi kifejezésre támaszkodó absztrakció ne vegye figyelembe a képességek felfokozásának reális

¹ A világnézet és a potenciális egyetemesség összefüggéséről lásd Rozsnyai Ervin: „Filozófiai arcképek”, Magvető 1971, 218–224.

² A feltételes mód nyelvi alakjának létrejöttében alighanem döntő szerepet játszottak az eszközhasználatban rejlő alternatív lehetőségek.

korlátait, és olyan képzeletbeli képességeket alkosson, amelyek uralkodnak a gyakorlatilag megzabolázhatatlan, de a tapasztalatok alapján a célszerű tevékenység potenciális tárgyának feltételezett természetén. Miután ezek a képességek meghaladják az *emberi* lehetőségeket, *fantasztikus szubjektumokat* ajándékoznak meg velük, gondolatilag reprodukálva a valóságos képességek kimunkálásának és valóságos személyekre történő átruházásának gyakorlatát.

A képességek *fantasztikus* felfokozása és elidegenítése az alany–tárgy viszony potenciális egyetemességét tükrözi abban az ellentmondásos helyzetben, amikor a gyakorlat egyrészt maga „vonatkoztatja el” a képességeket a testi adottságoktól, bebizonyítva róluk, hogy a célszerű tevékenység „külsőleges”, kiművelhető és átruházható tárgyai, másrészt lezárja a „külsőlegességükkel” kapcsolatos korlátlan fejlődési távlatokat a valóságban, noha a gondolati forma viszonylagos önállósága révén meg is őrzi ezeket a távlatokat az anyagtól elszabadult és tehetetlenségében teljes mozgásszabadságot élvező képzeletvilág számára. Az alany–tárgy viszonynak, a munka általános formájának potenciális egyetemessége elszakad a tevékenység anyagi tartalmától, a konkrét munkáktól, mert nem valósulhat meg bennük, és elvontságá miatt a képzeletbeli lehetőség hamis formájában jelentkezik. Ez a *lehetőség* alapozza meg az alany–tárgy viszony *fantasztikus* általánosításának, a képességek gondolati felfokozásának és átruházásának *szükségletét*, amely nagyon is sürgető, hiszen a gyakorlat kezdetlegessége miatt az elemi létfeltételek forognak veszélyben.

A *fantasztikus absztrakció* kiindulópontja az a tapasztalat, hogy a természetben csak a célszerű tevékenység uralkodhat. Mivel ez az uralom a gyakorlatban anyagi közvetítés híján nem válhat egyetemessé, a képzelet elvonatkoztatja a célszerű tevékenységet valódi szubjektumától és eszközeitől, összes anyagi kötöttségeitől, és irreálisra fokozott formáját irreális szubjektumoknak tulajdonítja. A természet mozgása antropomorf-teleologikus jellegűt ölt, a célkitűző tudat önálló erőként, közvetlenül látszik irányítani a rábízott jelenségeket. Az irányítás kétféleképpen történhet, aminthogy az empirikus céltevékenység is a dolgok alakításának és a test, a mozdulatok, a cselekvések tudati vezérlésének kettős alakjában nyilatkozik meg, az egyik esetben kívülről, a másikon belülről hatva tárgyra. A külső tárgyformálás analógiájára keletkeznek a transzcendens istenek, a test vezérlésének mintájára a természeti jelenségek belső szellemi mozgatói, akár olyan kifinomult filozófiai kategóriák képében, mint az arisztotelészi szubsztanciális formák. De bármiképpen jelenjék is meg a hiposztázált céltevékenység, képzele kifejezi és szentísíti, hogy az elsajátítás korlátlan szükségletének és korlátozott valóságának a termelőerők fejlődésében megoldódó és mindegyre kiújuló dialektikus ellentmondását metafizikus ellentéteknek tünteti fel a termelés gyakorlata. Ha ugyanis ezt a határtalan fejlődési folyamatot látszólag átléphetetlen határok közé szorítja a természetes gazdálkodás, akkor azokat a hiányzó képességeket, amelyek a természet feletti egyetemes uralomhoz szükségesek volnának, nem saját tevékenységükkel kívánják az emberek *történelmileg* kiművelni, hanem meglevő transzcendens *adottságoknak* képzelik őket, s magát az uralmat, amelyet a bővített újratermelés szakadatlan *folyamatában* kellene kibontakoztatniok, megvalósult túlvilági *állapotnak* vélik. Az alany–tárgy viszony egyetemessége a valóságban lehetetlennek, a „transzcendenciában” befejezett ténynek mutatkozik, s a végérvényes tökéletlenség látszata az egyik oldalon a végérvényes tökéletesség látszatává lesz a másikon.

A célszerűség egyetemes érvényesülésének elvont lehetősége, konkrét szükséglete és gyakorlati lehetetlensége nyomán születő mágikus képzetek úgy ábrázolják a természeti jelenségeket, mintha külső formai megnyilvánulásai volnának egy mögöttes tartalomnak, a természettel munkaeszközként szembefordítandó természet fantasztikus pótlására szánt, hiposztázált, eszköz nélküli céltevékenységnek. Ez a szakadár szellemi erő nem természeti, hiszen szubjektum módjára teszi tárgyává a természetet és uralkodik rajta, mint-hogy azonban nem is emberi, szükségképpen természetfelettinek látszik, még panteisztikus alakjában is. Mindamellet emberfeletti mivoltában sem idegen tőlem, hanem velem egyívású, az én kivetített és felnagyított másodpéldányom, meghosszabbított szubjektivitásom: tehát szót érthetek vele, megszólíthatom a magam nyelvén, megvesztegethetem ajándékaimmal, szükség esetén ráijeszthetek. A természettel nem tudok szót érteni a gyakorlatban, de a természetfelettiel tárgyalóképes vagyok a képzeletben, mert hozzám hasonló; nem is lehet más, az lévén a megbízatása, hogy nemlétező hatalmam helyett saját hatalmával igazítsa a természetet az *én* szükségleteimhez, és ha nem tudnék vele alkut kötni, merőben fölösleges volna. Képességeimnek ez a felfokozott mása — vagy képtelenségem pozitív fonákja — szubjektumként viszonyul a természethez az alany—tárgy viszony analógiájára, így aztán magamat is az ő objektumának észlelem; csak-hogy különlegesen ravasz objektum vagyok, aki azért képzelek transzcendens szubjektumot magam fölé, hogy az alkalmazkodva-alakítás mágikussá átdolgozott cselével objektumommá tegyem és magamhoz hajlítsam, a reális szubjektivitásomhoz hiányzó anyagi eszközök helyett eszközként használjam fel a természet megnyerésére. Ez a képezeletbeli elemberiesítés az egyetlen lehetséges válasszal a természet egyetemes meghódításának létfontosságú, a biológiai alapszükségeket is érintő, de gyakorlatilag teljesíthetetlen követelményére, amely az adott helyzetben elkerülhetetlenül az anyagi bázisától és eszközeitől elvonatkoztatott céltevékenység hiposztázálásához, fantasztikus természetfeletti szubjektumok képzetéhez, az embertelen valóság emberszabású, teleologikus értelmezéséhez vezet.

A naturális gazdálkodás korszakában az emberek — Marx kifejezésével szólva — egymáshoz is éppoly „elfogódottan” viszonyulnak, mint a természethez. Amíg a termelés az önmaga forradalmasítására alkalmatlan mezőgazdaságon alapul, addig a termelékenység alacsony szinten marad, és a létfenntartási eszközöket helyi jellegű, egymással alig vagy egyáltalán nem érintkező, önellátó gazdasági egységek állítják elő. A történelemnek ezen a fokán a *használati értékek* termelése uralkodik, eltérően a következő foktól, ahol a csereérték lesz az uralkodó, és bizonyos mértékig hasonlóan a harmadik nagy történelmi korszakhoz, a kommunizmuséhoz, amelyet azonban már a javak bősége fog jellemezni, mert a használati értékek csere nélküli termelése a mezőgazdaság helyett az iparra, elkülönült gazdasági egységek helyett a technikai termelőegységek szabad társulására támaszkodik. A csere nélküli termelés *közvetlen személyi kapcsolatokat* feltételez az emberek között, és ezek a kapcsolatok a maguk „átlátszó egyszerűségében” jelennek meg (Marx), ellentétben a személyi viszonyokat dologi mezbe bújrató árukapcsolatokkal. Nem arról van szó, mintha a közvetlen személyi kapcsolatok nem ölténének dologi formát vagy a csereértéktermelés dologi kapcsolatai személyes formát, hanem arról, hogy az első esetben a dologi viszonyok a személyiek következményei, a másodikban a személyiek *látszanak* a dologiak következményei-

nek. Ebben a vonatkozásban a csereérték társadalma különleges helyet foglal el mind a természetes gazdaság, mind a kommunizmus korszakával szemben, s a két utóbbi azonos egymással. De a kommunizmus egyetemesen fejlett, szabadon társult egyénei tudatosan és tervszerűen ellenőrzik saját viszonyait, nem úgy, mint a két előző korszak emberei. Ezek, nem lévén urai társadalmi életfolyamatuknak, a sors parancsának vélik a fennálló vagy a kívánt viszonyokat, s még ha nem fogadják is el a meglevőt, istenre vagy legfeljebb az elvont ésszerűségekre hivatkozva igyekeznek változtatni rajta. A természetes gazdaság és a csereérték viszonyait egyaránt az eleve elrendeltesség látszata övezi, azzal a különbséggel, hogy ezt a *külső szükségesszerűséget* a csereérték világában az egyénektől elidegenült és *dologinak* álcázott összefüggések képviselik, a korlátolt használati érték világában pedig az emberekhez úgyszólván bensőleg hozzátartozó *személyes viszonyok*.

A régi társadalmak — írja Marx — „vagy az egyéni ember éretlenségén alapulnak, aki még nem tudott elszakadni a másokkal való természetes faji összefüggés köldökszinórjától, vagy közvetlen uralmi és elnyomatási viszonyokon”.³ A korlátolt használati érték társadalma ebben a két történelmi fő formában létezik, és az első akkor sem tűnik el, amikor a második kerekedik felül. Ami az egyéneket összefűző közösségi „köldökszinórt” illeti, ez annál erősebb — mondja Marx —, minél kevesebb társadalmi ereje van a csereértéknek, „minél inkább összefügg még a közvetlen munkatermék természetével és a cserélők közvetlen szükségleteivel”; következésképpen, ahogy a vizsgálódás a történelem kezdetei felé halad, az egyén egyre inkább „önállótlan”-nak, egy nagyobb egészhez tartozónak” jelenik meg, „nembeli lénynak” vagy „csordaállatnak”, mivel „természeti termelési feltétele”, hogy „egy természetadta társadalomhoz, törzshöz stb.” tartozzék.⁴ Egyénekről nem is beszélhetünk még: sem a „nembeli lényt” vagy „csordaállatot” nem illeti meg ez az elnevezés, sem azoknak a történelmileg módosult közösségeknek a tagjait, amelyekben a vérségi kapcsolatokat a lakosság növekedése nyomán kiszorítják a szomszédságiak. Az egyes ember számára a pusztulással volna egyenlő, ha kiűznék a közösségből, ha nem tapadhatna ehhez a titokzatos eredetű, nemzedékről nemzedékre öröklődő szervezethez. *A közösség tehát maga vonatkoztatja el magát termelési módjával saját önállótlan tagjaitól, mint fölébük rendelt egész, amely az ő mindennapos reprodukciós tevékenységük eredménye ugyan, de semmiképpen sem a tudatosan ellenőrzött társadalmi életfolyamaté, s ezért a lét érinthetetlen, történelmietlen feltételeként, a transzcendens szükségesszerűség álarcában lép szembe a gyakorlattal.* Amikor a közösségben — akár a föld köztulajdonára épül, akár a kisparaszti magántulajdonosok egyenlőségére — nem alakultak még ki az uralom és szolgaság viszonyai, a társadalmi életnek a termelési és katonai szükségletek által megkövetelt szabályozása nem politikai kényszer műve; még kevésbé a piac gazdasági automatizmusa vagy a felismert társadalmi törvények tudatos alkalmazása. A szabályozás egyetlen módja a hagyományokban kikristályosodott és hagyományos intézmények útján érvényesített normarendszer, a parancsok és tilalmak összességét magába foglaló objektív társadalmi *tudat* beavatkozása, amely tudati mivoltában is személytelen, hiszen a személyek csak közvetítik, de személytelenségében is személyesnek mutatkozik, mert az egészek — a

³ Marx: A tőke, I.; MEM 23, Kossuth 1967, 81.

⁴ MEM 46/1, Kossuth 1972, 74—75., 12., 375., 371.

közösségnek — részeivel szembeni transzcendenciája következtében úgy jelenik meg, mintha az *önállósult egész tudati tevékenysége* volna. A közösség hatalma tagjai felett a közösség *szellemének* hatalmává lesz, egy emberszabású, autonóm, transzcendens szubjektum hatalmává az emberi objektumok felett, jelezve, hogy az ellenőrizetlen viszonyok „természetadta” *eszmék* alakjában kormányozzák a társadalmilag egyenlő, de az ősi közösségtől még el nem oldozott embereket. A társadalom szabályozásának szükségletéből tehát ugyanolyan antropomorf képzetek születnek, mint a természet szabályozásából, kiterjesztve a mágikus alany — tárgy viszonyt a külső szükség-szerűségnek erre a területére is, hogy a közösség a saját szellemével létesített bizalmas kapcsolatok révén egységbe kovácsolódjék, és felsőbb támogatást remélhessen *társadalmi* környezetének kifürkészhetetlen viszontagságai ellen.

A természetes gazdálkodás termelési viszonyainak következő nagy történelmi típusát a *személyi függőségi viszonyok* alkotják, a rabszolgaság, a hűbériség és az átmeneti alakzatok számtalan változatával, amelyeket az előző időszak formációjával szemben a közvetlen termelők többletmunkájának — tendenciája szerint a szükséges munkát sem kímélő — kisajátítása jellemez, a következő korszak formációjával szemben pedig az, hogy a kisajátítás nem az egyenértékek látszólagos cseréjén alapul, az egyének nem dologi formában rendelkeznek a társadalmi hatalommal, s így ezt a hatalmat csak személyek gyakorolhatják a gazdaságon kívüli kényszer eszközeivel más személyek felett. A személyi függőségi viszonyok közepette az osztályok és rétegek nemcsak valóságos helyzetüket tekintve egyenlőtlenek, hanem formailag is, társadalmuk a rendek vagy kasztok építménye. Ez a rendszer megintcsak nem a tudatos társadalmi gyakorlat tárgya: bárhogy változzanak is az alá- és fölérendeltség személyi „hordozói”, történetük csupán krónika, mert *maga a viszony változatlan, a sors „természetadta” vastörvénye*. A társadalmi hatalom *akarat*i tevékenység gyanánt, más akaratok céltudatos korlátozása révén érvényesül, de nem a közösség személytelen akarata többé, hanem eleven, hús-vér embereké, akik *személyükben* képviselik a túlvilági törvényt, az uralom megszentelt funkcióját. Az irányíthatatlan társadalmi életfolyamat ennél fogva *a személyekben megtestesülő transzcendens akarat antropomorf-teleologikus alakját veszi fel, és személyi hatalomként* uralkodik az embereken. Élő személyekben való „inkarnációja” többféleképpen történhet. Azokban a társadalmakban — főleg az ókori Keleten —, ahol a föld jelentős része az államé, ahol erős a központosítás, és az uralkodó osztály többsége a központi kormányzattól vagy közvetlenül a monarchától függ, tulajdonképpen önálló akarat csak a hierarchia csúcsáról sugárzik, s mint egyedüli független szubjektum, amely fölötté áll az objektumként kezelt társadalomnak, és jogilag olykor a mezőgazdasági többlettermék egyetlen vagy legfőbb birtokosa, könnyen azonosítható a természetfeletti, az istenséggel. Az „inkarnációnak” ez a módja a császárkori Rómában is divatozott, célszerű politikai megfontolásból, de annak a valóságos helyzetnek az alapján, hogy — mint Engels írja — a császárral szemben a vagyontalan szabadok osztályán kívül a nagybirtokosoké és uzorásoké is „csaknem ugyanolyan jogtalan volt, mint urával szemben a rabszolga”.⁵ Később, amikor az uralkodó osztály tagjainak nagyobb az önállóságuk, és általában a vallási hagyományok is tiltják az élő személyek iste-

⁵ MEM 19, Kossuth 1969, 445.

nítését, a hierarchia csúcsán elhelyezkedő empirikus személyi hatalom rendszert elváltak a transzcendenstől, és ennek *megbízottjaként* tevékenykedik. De akárhogy menjen is végbe az „inkarnáció”, a transzcendens lény most már nemcsak az alkalmazkodva-alakítás cselének naiv elméleti és gyakorlati eszköze, hanem a kizsákmányolás tudatosan bevetett eszmei fegyvere is.

A csereérték előretörése gyökeres változásokat hoz. A termelőerők fejlődésével a tevékenységek differenciálódnak, fokozatosan megszűnik a helyi elzárkózás, és a termelők kölcsönös függésbe kerülnek egymástól. Ez a társadalmasulási folyamat több szakaszban zajlik le, s a törpe szerszámokkal dolgozó munkaerő manufaktúráis egyesítésén, majd az ipari forradalmak során át jut el arra a szintre, ahol végképp elhal a termelőegységek gazdasági elkülönültsége, és vele a csereérték is. E hosszú folyamat alatt jó ideig fennmarad a termelési eszközök magántulajdona, és sem a munka, sem a termék nem válik közvetlenül általánossá, csupán a pénz dologi közvetítésével lesz azzá. Maga a pénz „fogalma szerint . . . minden használati érték foglalatja; de mindig csak meghatározott mennyiségű pénz”, s mert „mennyiségi korlátja ellentmondásban van minőségével”, „természetében van, hogy állandóan túlhajt saját korlátját”.⁶ Mihelyt a pénz bér munkát vásárol és tőkévé alakul, a mennyisége és minősége közötti ellentmondás arra ösztönöz, hogy a termék-többletet ne fogyasszák el teljes egészében, egy részét felhalmozásra, a termelés bővítésére, a tőke gyarapítására fordítsák. A bővített újratermelés a tőke „korlátlan és mértéktelen törekvése”, olyan belső szükséglete, amelynek kiélégitése nélkül „már nem lenne tőke”, és „csereértékből használati értékké, a gazdagság általános formájából annak egy meghatározott szubsztanciális formájává süllyedne”.⁷ A tőkének ez a sajátossága megváltoztatja az emberek viszonyát a természethez. „A természet először válik tisztán tárggyá az ember számára, tisztán hasznosság dolgává; nem ismerik el többé magáért-való hatalomnak; és önálló törvényeinek elméleti megismerése maga is csak úgy jelenik meg, mint fortély arra, hogy alá vessék az emberi szükségleteknek, akár a fogyasztás tárgyaként, akár a termelés eszközeként.”⁸ A természet „transzcendenciájának” véget vet az ipar, antropomorf-teleologikus szemléletét kiszorítja a tudományos szemlélet.

Az emberi viszonyok szintén átrendeződnek. Az egyének leszakadnak a „köldökszínorról”, mert tevékenységük és szükségleteik differenciálódása egyre erősebben hangsúlyozza különbségeiket, s a különbözők egységét a csere valósítja meg, gazdasági kapcsolatokká oldva a hagyományos közösségi kapcsolatokat. Ugyanez történik a személyi függőségi viszonyokkal is. A csere az árutulajdonosok egyenlőségét feltételezi, és már a tőkés termelés kezdetein megfosztja a személyi hatalmat az érinthetetlenség látszatától, aláásva a társadalom vonatkozásában is a „transzcendencia” antropomorf-teleologikus formáját.

A munka társadalmasulása és a tulajdonosi elkülönültség közötti ellentmondás két ellentétes pólusra taszítja az egyéneket és viszonyait. Az egy mással egyenlő, személyileg független egyének a társadalmi összefüggéseiket közvetítő csereaktusokban „öncélként, uralkodóként” tételezik önmagukat,

⁶ MEM 46/1, id. k. 173.

⁷ Uo. 227—228.

⁸ Uo. 298.

mindegyikük úgy lép fel, mint az aktus „meghatározó szubjektuma”.⁹ Mint-hogy azonban nem szabadon társult egyénekről van szó, hanem egyenértékek egymással szemben közömbös birtokosairól, egységük rajtuk kívül, „mint-egy természeti viszonyként” létezik, s ha a csere minden egyes mozzanatát a cserélők tudatos akarata szabja is meg, „a folyamat totalitása . . . természet-adta módon keletkezik”, és nem áll tudatos irányítás alatt.¹⁰ A csereértékben tárgyasuló egyén, aki „természeti meghatározottsága” helyett egy külsőleges viszonyban, a pénzben tárgyasul, nem tudhatja előre, hogy tevékenysége igazolódni fog-e mint a társadalmi összmunka szerves része; igazolódás esetén pedig „a pénz egyeniesüléseként” gyakorolja társadalmi hatalmát, vagyis egy olyan *dolog* révén, amely nincs semmiféle vonatkozásban birtokosának egyeniségével, örökös válaszfal közte és a csere véletlen dologi mozgásaira redukált társadalmi összefüggés között.¹¹ Ez az elidegenült összefüggés az egyén számára „elszigetelt egyénként való kielégülésének”, mások céljaival ütköző magáncéljainak pusztá eszköze¹², és a munka társadalmasulásának előrehaladásával *mindenkit végtetszerűen magába ránt*. Az egyik póluson tehát a személyileg nem korlátozott egyént találjuk, aki látszólag szabadon dönt csereaktusai felől, és *az általánost, a társadalmi kapcsolatokat saját eszközeivé degradálva*, feltétlen kiindulópontnak, egyedüli öncélnak, abszolút „magáért-valóságnak” észleli önmagát, méghozzá éppen azért, mert minden gyakorlati ténykedésével belemerül a külső szükségszerűségbe, ahol *személyes cselekvéseivel személytelené, tárgyasulásaival tárgynélkülivé válik*; a másik póluson viszont szembe lép vele a tárgyasulás aktusaiból összeszövődő fétisszerű viszonyrendszer, a társadalmi életfolyamat újjászervezett „transzcendenciája”, amely *nem mágikus szubjektumként uralkodik már az embereken és a természeti dolgokon, hanem természeti dologként az empirikus szubjektumokon*, így természetfelettségével együtt elveszti antropomorf-teleologikus jellegét is, és a vak szükségszerűség vagy a vak véletlen *immanens automatizmusának* formájában működik. Ez az új, „ateista” transzcendencia legyűri ugyan a régít, de minduntalan talpra is segíti, mert azzal, hogy nem lehet a tudatos gyakorlat tárgyává, szükségképpen életben tartja az alany – tárgy viszony mágikus kiterjesztésének óhaját, a kizsákmányolás eszmei alátámasztásához egyébként is nélkülözhetetlen ideologikus képzeteket és gyakorlatot. A régi, természetfeletti transzcendencia a dologi automatizmus függelékévé lesz, és nem szerkezeti vissza többé a mezőgazdasági társadalmakban élvezett kiváltságait; ez azonban nem annyira a természettudományos szellem diadala, mint inkább a csereértéké, amely egyszerre mozdítja elő és torzítja el a tudományos világgépet. Amikor létrejön a monopóliumok új hierarchiája, a régi típusú transzcendencia ismét erőre kap, megbizonyítva, hogy a természettudományok egymagukban nem képesek megbirkózni vele, és éppen a következetes burzsoá ideológia *immanens transzcendenciája* biztosítja számára az életteret. Aki tehát ma a vallási antropomorfizmus elleni – természetesen soha el nem hanyagolható – küzdelemben jeleli meg az eszmei harcok fő frontját, s nem az *evilági* fétiseknek, helyesebben a tőkés viszonyoknak forradalmi felszámolására helyezi a hangsúlyt, az – Marxszal szólva – a zsákot üti, nem a szamarat.

⁹ Uo. 150.

¹⁰ Uo. 148., 75., 109.

¹¹ Uo. 134., 152., 130.

¹² Uo. 12., 134., 150.

A természeti és természetfeletti világ dualizmusa nem ingatta meg a valóság objektivitását, az egyéni szubjektum és az immanens transzcendencia kettőssége ellenben törvényszerűen a tárgyiség elvesztéséhez vezet, noha éppúgy az objektív külső szükségszerűség diktatúráját fejezi ki, mint régen az istenek hatalma az embereken. A tárgyvesztés nem magyarázható pusztán azzal, hogy az igazság alapvető ismervéül szolgáló társadalmi-tárgyi tevékenység elidegenült állapotban alkalmatlan ismeretelméleti funkcióinak ellátására. Ezeket a funkcióit nem az árutermelés homályosítja el, hanem az osztálytársadalmak munkamegosztása, amely régebbi keletű a csereérték uralmánál. Ami új, az a szubjektum helyzete és a vele szembenálló „transzcendencia” jellege. Amíg az egyes ember nem is volt egyénnek és szubjektumnak nevezhető, mert megkötötte a „köldökzsinór” vagy a személyi függőség, addig természetfeletti lények objektumának képzelte magát, vagyis nemcsak hogy nem kételkedett a tudatától független létben, hanem ezt tekintette a legfőbb bizonyosságnak, és meghitt — bár mágikus — viszonyban élt „természetadta” módon objektívnek elismert környezetével. Most azonban az embereket egymástól való függetlenségük függetleníti a természetfeletti személyi hatalmaktól, és a csereérték alárendeli őket a társadalom természeti erőként fellépő dologi hatalmának. Egyszerűen lehetetlen kivonniuk magukat a munkamegosztás egyre szorosabb és szövevényesebb összefüggései alól. Ez a tudattalan erő akár aktívnak és a tudattal szemben elsődlegesnek is elgondolható, annál is inkább, mert külső szükségszerűségként hat, és meghatározza a szubjektumot; ám a *rejtett kiindulópont* ebben az esetben sem más, mint a közvetlen személyi kapcsolataiból kiszakadt *egyénnek* az ellenőrizhetetlen tárgyi tevékenységtől különvált, önmagára utalt *tudata*, hiszen *csak az elszigetelt egyéni tudat nézőpontjából öltheti a társadalmi szükségszerűség a természeti-dologi folyamat látszatát*. Ha ezt a látszatot elfogadjuk, első pillantásra úgy tűnik, mintha egy kísérteties és kérlelhetetlen *objektív automatizmus* uralkodnék mind a dolgokon, mind az embereken; a szubjektum mozgása passzív történéssé lesz, kiszámíthatatlan eredőjévé az ütköző objektív mozgások tömegének. A teljes dologi függőség gondolata kizárja a személyi függetlenséget, holott azon alapul, hogy a szubjektum a csereaktusokban elszigeteltségénél fogva szabadnak és függetlennek észleli önmagát; a szabadság és a szükségszerűség tehát antinomikus viszonyba kerülnek egymással, felállítva a *személyiség voluntarizmusának és az objektív törvény természeti automatizmusának hamis alternatíváját*. Ennek ismeretelméleti vetületeképpen az egyéni tudat, amely a természetfeletti objektivitásra nem számíthat többé, a tárgyi cselekvéstől pedig elidegenült, kénytelen önmagában, saját csendjében és ürességében keresni az objektivitás föllelhetetlen biztosítékait. Ha kitart amellett, hogy maga is az oksági történések passzív részese, a megismerés mechanikus-természeti folyamatában nem marad egyéb lehetősége, mint befogadni a kívülről érkező hatásokat, ami azzal a következménnyel jár, hogy nem győződhet meg képzeeteinek objektivitásáról, és semmiféle bizonyítéka nincs többé az objektivitásra általában; ha viszont önmagának tulajdonít olyan aktivitást, amelynek segítségével a gyakorlat közreműködése nélkül, közvetlenül rendezheti el a dolgokat, szubjektívizmusa megintcsak eltávolítja a tárgy valódi, „magában való” lényegétől. Az immanens transzcendencia első történelmi formája, az *objektív evilági automatizmus*, átcsap a *szubjektív tudattartalom és az objektivitás azonosságába*, szemléltetve az alany és a tárgy közötti szakadékot, amely isten nélkül nem hidalható át: gyakorlati közvetítés

hiányában ugyanis a tárgyiság egyedül istenre támaszkodhat, és *a burzsoá immanencia a vesztét okozza.*

Az új ideológiai helyzetben háttérbe szorulnak a régi metafizikai ontológiák, és elsősorban a tárgyi megismerés eljárásainak, illetve a szabadság és szükségyszerűség viszonyának kérdései kötik le a filozófia figyelmét. Mindkét kérdéscsoport a „rossz végtelen” körül forog, amelyről túlzás nélkül elmondhatjuk, hogy *a polgári filozófia döntő problémájává lesz.* A régi világképet lezáró természetfeletti transzcendencia, mint a legáltalánosabb összefüggések antropomorf megtestesítője, minden jelenség végső alapjául és magyarázatul szolgált. Most ez a megszemélyesült általánosság eltűnik, vagy legalábbis nem nyújtja a hiteles tudás illúzióját, a *valódi* általános összefüggések ellenben — a dialektika egyetemes törvényei és kategóriái — éppoly hozzáférhetetlenek a zárt egyéni tudat számára, mint a társadalmi viszonyok a monadikus egyén gyakorlata számára. A bővített újratermelés a gyakorlatban át-töri a naturális gazdálkodás zártságát, és a tőke szüntelen növelését követeli, az elméletben pedig át-töri a régi ontológiák zártságát, és a természetismeret állandó bővítésére sarkall; ahogy azonban a tőke mennyiségi növekedése egyetlen lépéssel sem visz közelebb a társadalmi viszonyok megfékezéséhez vagy az egyéni képességek szabad kibontakozásához, sőt, újratermeli és rögzíti az egyént monadikus állapotában, éppoly kevésbé viszi közelebb a monástudatot az ismeretek felhalmozódása az egyetemes szerkezeti összefüggésekhez, sőt, újratermeli és felfokozza az általános összevisszaság látszatát, a véletlenek anarchiáját, bezárva a tudatot saját képzeteinek labirintusába, ahonnan semmilyen Ariadné nem vezetheti ki a tárgyisághoz. Így áll elő az általánosság és a tárgyiság felé tartó végtelen progresszus, amely inkább megvastagítja a szolipszista burkot, semhogy rést nyitna rajta, és ha az egyén, citoyen-hajlamánál fogva, mégsem tud megenni „rend” nélkül, az általános összefüggéseket a bizonyosság egyedüli lelőhelyén, az ellenőrzése alá tartozó — pontosabban, *látszólag* odatartozó — egyetlen területen: saját tudatában kell megkonstruálnia. A progresszust ebben az esetben nem egy természetfeletti lény zárja le a világ ontológiai *végpontján*, hanem az a priori eszmék a megismerési folyamat *kezdetén*, mindent lezáratlanul hagyva az ellenkező oldalon, és adottság-jellegükkel tanúsítva, hogy az egyetemes összefüggések kisiklanak a tudatos társadalmi gyakorlat hatásköréből, hogy nem a tudatos gyakorlat tárgyasul a viszonyokban, hanem a viszonyok vetik alá eleve meglevő és a jelenségeket eleve meghatározó, szuverén természeti automatizmusoknak a gyakorlatot és a megismerés menetét.

II. A MARX ELŐTTI GONDOLKODÁS ANTINÓMIÁIRÓL

1

Az elemek és a szerkezeti viszonyok dialektikája kétféleképpen torzítható metafizikává, aszerint, hogy az ellentétpár melyik tagja kerekedik felül és kárhoztatja önállótlanúságra a másikat.

Az elemek fölénye azokban a filozófiákban domborodik ki, amelyek vagy minden összefüggést tagadnak, mint az empirizmus legkövetkezetesebb változatai és az imperializmus korabeli életfilozófiák egzisztencialista irányzatai, vagy csak külső viszonyokat ismernek, mint a mezőgazdasági társadalmak objektív idealista rendszerei.

A közvetlen természetszemléleten nyugvó objektív idealizmus klasszikus mintapéldánya a platóni filozófia, amelyet így vagy úgy, kisebb-nagyobb módosításokkal, több-kevesebb őszinteséggel és nemegyszer a fonákjáról, lényegében minden idealizmus elismétel. Ebben a filozófiában nincs helyük a belső szerkezeti viszonyoknak: a platóni ideák általánosságuk ellenére is egyedi létezők módjára, elemek gyanánt viselkednek, s mint örök és változatlan adottságok, nem létesíthetnek belső kapcsolatokat egymással. Ha a valóságos dolgok mindegyikének megvan a saját ideája, az ideavilág egyszerűen a dolgok eszmei másolata, az egyediségek összefüggéstelen halmaza; ha pedig a tulajdonságoknak és összefüggéseknek külön ideájuk van, akkor egy-egy létező végtelenül sok ideából „részesedik”, és ezeknek az eszmei *elemeknek* az összetételével lesz.

Az elemek egyeduralmát illetően még tanulságosabb példával szolgál Arisztotelész, aki közel jár a belső viszonyok konstitutív szerepének felismeréséhez. „Metafiziká”-jában foglalkozik a szerkezet fogalmával, és a teleologikus felhangot leszámítva, helytálló meghatározást ad róla. A szerkezet „annak elrendezése, aminek részei vannak . . . Mert a szerkezetnek valami szerkesztésmódnak, elrendezésnek kell lennie, mint már a neve is mutatja”.¹³ A Stagirita azonban nem tud mit kezdeni ezzel a fogalommal, és láthatólag nem is tulajdonít neki különösebb jelentőséget. A „viszonyt”, helyesebben, a „viszonyban állót” (*πρὸς τί*) külön tárgyalja, és nem hozza összefüggésbe a szerkezettel. Felfogása szerint ugyanis csak azok a dolgok állnak viszonyban egymással, amelyek „először is olyan kapcsolatban vannak, amilyenben a kétszeres van a felével és a háromszoros a harmadával, általában a sokszoros a részeivel, és az, ami felülmúl valamit, azzal, amit felülmúl; másodszer, amilyen kapcsolatban van a meleget árasztó a meleget befogadóval és a szakadást okozó a szakadást szenvedővel; harmadszor pedig, amilyenben a mértéktől dolog van a mértékkel, a megismerés tárgya a megismerővel és az érzékelő tárgya az érzékelővel”.¹⁴ A felsorolásból azonnal szembeötlik, hogy mindhárom viszonycsoport a *külső* kapcsolatokra korlátozódik, és ezeknek valóban nincs sok közük a szerkezethez, amely Arisztotelész idézett meghatározása szerint is a szerves egész *belső* kapcsolatait öleli fel. Erre a korlátozottságra utal egyébként Aquinói Tamásnak az a definíciója, hogy viszonyulni annyi, mint „se habere ad aliquid”, azaz kapcsolatban lenni egy *külső* valamivel.

Ez a fogalmi korlátozottság annál feltűnőbb, mert Arisztotelész tudott a belső viszonyokról és arról a különleges többletről, amelyet az egésznek kölcsönöznek részeihez képest. „Ami . . . úgy van valamiből összetéve, hogy *egy* egész, csak hogy nem úgy, ahogyan egy a rakás, hanem ahogyan egy a szótag — annak mint egésznek sajátos léte van, ami több, mint elemeinek léte. A szótag ugyanis nem elemeinek összege, a *ba* nem a *b* és az *a* összegeződése, s a hús sem a tűz és a föld összege. Ha szétszedjük őket, akkor már nem lesznek meg, tudniillik: a hús és a szótag, hanem megmaradnak az elemeik: a hangok, a tűz és a föld. A szótag tehát sajátos valami: nemcsak elemeinek, a magánhangzónak és a mássalhangzónak összege, hanem másvalami is, és a hús sem csak tűz és föld vagy meleg és hideg, hanem másvalami is. Ha ez a valami megintcsak elem . . . , akkor megismétlődik az előbbi eset: belőle, továbbá

¹³ Arisztotelész: „Metafizika”, Ötödik könyv, tizenkilencedik fejezet. Felsőoktatási Jegyzetellátó V. 1957, 119.

¹⁴ Uo. tizenötödik fejez. 114.

tűzből, földből és még valamiből fog állni a hús — és ennek a sornak sohasem lesz vége . . . Így hát az a bizonyos valami, az a többlet, olyasminnek látszik, ami nem elem, hanem oka annak, hogy ez megez itt hús, az megazott szótag . . . Ez a sajátyszerű valami lesz tehát minden egyedi dolog szubsztanciája, s a tárgyi létezés első oka.”¹⁵

Arisztotelész a megoldás töszomszédságába jut, de mielőtt rátalálna, már el is kanyarodik tőle, mert a szerkezet lényegét eltakarja előle a hibás anyagfogalom. Az arisztotelészi anyag a létezés üres szubsztrátuma, pusztán lehetőség, amely minden meghatározottságát és valóságát egy idegen tényezőtől, a formától kapja. Az anyag tehetetlensége folytán a forma — a dolgok „mibenléte” — „anyagtalanszubsztanciává” misztifikálódik, s bár nincs a reális létezőkön kívüli, önálló léte, mint a platóni ideáknak, eszmei természetével megtöri az elemek és a szerkezet egységét. A *konkrétum* (*σίνολον*), mint „anyagból és formából alakult létező”, „későbbi és másodlagos” mindkét összetevőjéhez képest. A forma szemlátomást a szerkezetnek, az anyagi elemek belső viszonyainak feladatát látja el, de szellemivé hamisítva, szöges ellentétbe kerül az anyaggal, s mint egyedüli aktív tényező, maga határozza meg, hogy az anyag mivé lesz, amikor konkrétummá egyesül vele. A forma alkotja a konkrétum lényegét, és anyagtalansága következtében azonosul a fogalommal, „fogalmi lényeggé” válik. Mivel a fogalom általános, a konkrétum viszont egyedi — „ez itt” —, Arisztotelész kénytelen az anyagra bízni, hogy az általánost az egyediség megkülönböztető jegyeivel lássa el, jóllehet érthetetlen, hogy miképpen működhet *principium individuationis*-ként egy meghatározottság nélküli semmi. Végül, a konkrétumokhoz „hozzátartozik a pusztulás és persze a keletkezés is, a fogalom ellenben nem pusztul el, aminthogy nem is keletkezik, hiszen nem a ház mint fogalom, hanem ez meg ez a ház keletkezik, mint valóság”; s a fogalmakat „senki sem nemzi vagy csinálja”. Ez az eleve adott, örök általánosság *egy és oszthatatlan* (*ἄτομον εἶδος*), mivel közös fogalmi lényege az anyaguk által megkülönböztetett egyedeknek.¹⁶

A konkrét tárgy tehát nem az elemek belső kapcsolatai útján kialakuló szerves egész, hanem az anyag egyesülése egy tőle idegen elvvel, a formával, amely azért veszi át a szerkezeti kapcsolatok szerepét, mert ilyeneket az anyag, mint üres és tehetetlen szubsztrátum, a maga erejéből nem létesíthet. A forma ennél fogva oszthatatlan fogalmi adottságként csatlakozik az anyaghoz, és a konkrétumban valójában atom módjára viselkedik, hiszen ugyanolyan *elem* az összetételnek, mint az anyag, csak éppen szellemi természetű. Ez a sajátossága elegendő ahhoz, hogy elvágja az anyaggal való belső kapcsolatának és a formák egymás közötti összefüggésének lehetőségét. Így a szerkezet nem juthat szóhoz Arisztotelész filozófiájában. Fogalmi jellegű *elemek* veszik át a helyét, és a viszonyok a külső vonatkozásokra szűkülnek. Nicolai Hartmann helyesen állapítja meg, hogy az arisztotelészi *πρός τί* merőben járulékos tulajdonság, amely előzetesen meglevő, viszony nélküli szubsztanciákat feltételez, s csak az újkori természettudományok megszületésével, a szubsztanciális formák tanának megdöntésével derül fény a viszonyok lényegi, konstitutív szerepére.¹⁷ A közvetlen természetszemlélet idealista rendsze-

¹⁵ Uo. Hetedik könyv, tizenhetedik fej. 177.

¹⁶ Uo. hetedik, hatodik, nyolcadik, tizenötödik fej., 151., 149., 142., 155., 172., 156.

¹⁷ Vö. Nicolai Hartmann: „Der Aufbau der realen Welt. Grundrisse der allgemeinen Kategorienlehre,” Walter de Gruyter et Co., Berlin 1940, 278.; „Kleinere Schriften”, Band I. Abhandlungen zur systematischen Philosophie, Berlin 1955, 98.

rei szinte valamennyien a szubsztanciális formák heterogén halmazának ábrázolták a világot, s egy célszerűen tevékenykedő külső hatalomra kellett bízniok a létezők egységbe foglalását, mivel a formák vagy „minőségek” sokféleségéből hiányzott a belső azonosság. Az európai idealizmus történetének ebben az időszakában Parmenidész iskolája az egyetlen kivétel, amely a közkeletű felfogást visszajára fordítva, minden sokféleséget semmissé nyilvánít a lét belső egysége kedvéért, s ezzel mind az elemeket, mind a viszonyokat belelőki az „Egy” mozdulatlan, abszolút azonosságának kozmikus tömegsírjába.

*

A fiatal burzsoázia, mint a pénz gyarapodási ösztönének megszemélyesítője, korlátlan terjeszkedésre törekszik. Legjobb ideológusai, a valóság feletti egyetemes gyakorlati uralom és a hűbéri rend alóli világnézeti felszabaduláskettős célja érdekében, kitűzik a természet saját elvei szerinti magyarázatának forradalmi programját — szakítva azzal a mezőgazdasági társadalmakban fogant hiedelemmel, hogy a világ egy transzcendens hatalom gyámságára szorul —, majd merészen *a világegyetem anyagi egységének és végtelenségének* gondolatává általánosítják Kopernikusz tilalmas felfedezését. E kor rendkívüli filozófiai teljesítményei a társadalom átmeneti állapotának köszönhetik létrejöttüket. A kapitalizmus korai szakaszában a tőke főleg a kereskedelem és az uzsora területén működik, önálló ipari bázisa nincsen, és amellet, hogy konzerválja a falusi háziipart, gyakran maga is földbirtokossá lesz, beilleszkedik a mezőgazdaság hagyományos termelési viszonyaiba. A pénz a természet meghódítására sarkall, de a technika a nehézkes mezőgazdasági termeléshez láncolódik, nem zárkózik fel a nagyratörő expanziós tervekhez, és a keletkező ellentmondás a mágikus képzeletet táplálja, amely az emberi szükségletek kielégítésének reményében emberszabásúvá varázsolja a gyakorlatilag még csak kevésbé elsajátítható dologi környezetet. Ez az antropomorf szemlélet az érzékelés feldolgozatlan adataiból szerkeszt naiv természeti képet, vállalva a dolgok *minőségi sokféleségének* hagyományos, ősidők óta meggyökeresedett eszméjét.

Az emberi kapcsolatok szintén ennek a szemléletnek kedveznek. A csereérték nem vált még uralkodóvá: a társadalmi munkamegosztás adott szintjén a termelés zöme közvetlenül a használati értékek előállítására irányul, nemcsak a mezőgazdaságban, hanem bizonyos fokig az iparban is — ahol a kézművesek egyedi darabokon dolgoznak, s lényegében ismeretlen a munka felparcellázása és a sorozatgyártás —, a személyi viszonyok tehát „áttetszően egyszerűek” maradnak, és nem oltják ki az eldologiasulásukat kísérő mechanikus-matematikai racionalitással a valóság „érzéki ragyogását”. A csereérték messze van még az érettségtől, egyenlősítő tendenciái azonban elég erősek már ahhoz, hogy lerombolják a társadalmi hierarchia ideológiai mását, az ég és a föld kozmikus hierarchiáját; és éppen ezzel adják fel a leckét: hogyan lehetséges a minőségi sokféleség *immanens egysége*, olyan egység, amelyet a „formák” *belső szerkezeti összefüggése* biztosít, nem pedig az, hogy valamennyien egy külső, transzcendens központra vonatkoznak, miközben egymástól ugyanúgy elszigetelődnek, mint a természetes gazdálkodást folytató mezőgazdasági üzemek.

A reneszánsz filozófia legnagyobb mesterei rátalálnak az egyetlen lehetséges megoldásra: a természetnek története van, a mozgó anyag szerves egészként, önmagából bontja ki változatos alakzatait. Bármily kezdetleges is ez a

fejlődést alig-alig pedző, inkább csak az időbeli egymásutánra szorítkozó történelem, végre fellazítja a régi szubsztanciális formák merevségét, és immanens folyamata, a szellemi transzcendenciát felváltó *anyagi önmozgás*, minden létezőt az egységes természet lüktető áramába kapcsol. Nem véletlen, hogy a szerkezeti összefüggések első megsejtése mindjárt a dialektikához kötődik, hiszen az immanencia és a minőségi sokféleség nem egyeztethető össze önmozgás nélkül, a „formák” — Arisztotelészt megkérdőjelező — *időbeli keletkezése* nélkül. A reneszánsz dialektikája azonban szükségszerűen összefonódik a teleológiával, mert az emberek sem a természethez, sem egymáshoz való viszonyuk tekintetében nem urai saját életfolyamatuknak, nincsenek tisztában dologi és személyi környezetük törvényeivel. A magántulajdonos osztályok számára vitathatatlan a szellemi munka elsőbbsége a közvetlen termelőtevékenységgel szemben, és így nemcsak az emberi történelem jelenik meg előttük szellemi folyamatként, hanem minden történelem és minden önmozgás: az anyag, amelyet eleve, az osztálytársadalmak kezdetétől passzívnak és tehetetlennek tüntet fel a munkamegosztás, akkor sem szabadulhat a mozgások pusztá *tárgyának* másodrendű szerepétől, ha az önmozgás alanyaként maga teszi tárgyává önmagát, mert ezt az aktív ténykedést csak mint célszerű *szellemi* tevékenységet végezheti. A tudományos dialektika hiányának fő oka nem a természettudományok hiánya: amíg Marx fel nem fedezi a történelemnek egyedül a nagyipari proletariátus szemszögéből megpillantható anyagi meghatározottságát, *a történetiség vagy a relativizmus, vagy a teleológiával párosul*, s még a materialista dialektikák sem boldogulnak a szellem — a „nús”, a „világlélek” — segítségével nélkül, életfogytiglani dualizmussal bűnhődve az anyaggal szemben tanúsított öntudatlan bizalmatlanságukért, amely akarataik ellenére rokonságba hozza anyagfogalmukat az idealistákéval. A természetnek, amint láttuk, egyébként is emberszabásúvá kell lennie ahhoz, hogy az emberek isten mellőzésével, önerejükből, de reális anyagi eszközök híján a mágia képzelt eszközeivel kíséreljék meg az elsajátítását; nem szólva arról, hogy az önmozgásnak — az immanencia és a minőségi sokféleség egyedül lehetséges közvetítőjének — nincs más mintája a reneszánsz kori ember számára, mint az élővilág, a *formateremtő* önmozgás tapasztalatát pedig csak a művészi alkotás vagy a kézművesmunka szolgáltatja, amely anyagi tevékenységként sem vesztette még el szellemi tartalmát. Ez a naiv, antropomorf dialektika érthető okokból a történelemnek egy futó pillanatában, az áruteremtő társadalom kezdetén virágozik, s *a fizikai és a szellemi munka ellentétéből adódó rejtett dualizmusával* előre jelzi a polgári filozófia később kiteljesedő, elkerülhetetlen antinómiáit.¹⁸

A manufaktúra korszak izmosodó burzsoáziájának gondolatrendszerei, a csereérték előretörésének megfelelően, szívós harccal szorítják ki a teleológiát a természetmagyarázat területéről. A filozófia addigi pályafutásának legjelentősebb eredménye ez, a munkamegosztás erős differenciálódása miatt azonban óhatatlanul együtt jár a dialektika — az önmozgás és a csírázó történetiség — feladásával. A természetnek nincs története, nem hoz létre új meg új minőségeket, mert ehhez szellemre volna szüksége, és a mechanika tudománya leszámol a világlélekkel. A társadalmi tapasztalatok szintén a történelem ellen szólnak. Az árucsere formális egyenlősége természeti lénnyé nyilvánítja az embert, egyneműsítve a társadalmat a természettel; ha tehát a társadalmi

¹⁸ A reneszánsz dialektikájáról és a manufaktúra korszak mechanikus rendszereiről lásd Rozsnyai Ervin: „Filozófiai areképek”, Magvető 1971, 13–55.

viszonyokat elszemélyteleníti, a társadalmi mozgást véletlenekre tördeli vagy a fatális szükségszerűség terepévé „racionalizálja” az árutermelés, akkor a természet ugyanilyennek látszik, és antropomorf célszerűség hiányában nem lehet története. Maga a történelem sem történeti, pusztá része lévén az egyetemes természetnek, amely éppen a társadalmi mozgás mechanikus jellege folytán lett történelmietlenné. Ebből a hibás metafizikus körből kevesen tudnak kitörni és eljutni a dialektikához: a siralmas nápolyi kispolgárság képviselőjében Vico, aki többek közt azért ismerheti fel a történelmi fejlődést, mert a természettudományokkal szemben a teleológia pártjára áll; a nyomorúságos német burzsoázia képviselőjében Hegel, aki azzal menti meg a természettudományokat, hogy a formális egyenlőség elutasítása révén kiküszöböli az ember és a természet egyneműsítését, s a természetet kivonja a célszerű folyamatnak felfogott dialektika hatóköréből; vagy a forradalmi francia kispolgárság képviselőjében Rousseau, aki a civilizációs egyenlőtlenséget átmeneti időszakknak látja az eredeti és a magasabb fokon újra megvalósítandó társadalmi — nem formális — egyenlőség korszakai között. A fellendülő termelőerők és az áru-fétis mögé rejtőző termelési viszonyok ellentmondása már az árutermelés manufakturális szakaszában olyan alternatívát kényszerít a polgári filozófiára, hogy *vagy dolog módjára integrálja az „embert” — a társadalmat — a de-antropomorfizált természetbe, vagy feltétlen ellentétet konstruál közöttük.*

A csereérték természettudományos követelményei és egyenlősítő tendenciái azt a feladatot támasztják a filozófiával szemben, hogy teleológia nélkül, egységes, öntörvényű egésznek ábrázolja tárgyát. Az egység és öntörvényűség nem tűri sem az egymástól független minőségeket, sem azt, hogy az elemek sokféleségét egy transzcendens erő fogja össze. A minőségek immanens összefüggését egyedül az önmozgás és a történetiség szavatolhatná, s mert erről nem lehet szó többé, az egység csak a természet *egyneműsége* alapján képzelhető el. Az új filozófiák tehát, amelyekről éppoly idegen az anyag önmozgása, mint a mezőgazdasági társadalmak idealista rendszereitől, sok tekintetben *csak visszajáról reprodukálják a platóni–arisztotelési vonalat*, felcserélve a különmemű formák tarka színeken villózó, de belső egység nélküli világképét az egységes természet minden különmeműséget nélkülöző, egyszínű világképével; mégpedig annál inkább, minél következetesebben ragaszkodnak az új, forradalmi vívmányhoz, a teleologikus rendezettség helyébe lépő *természet-törvény* fogalmához. A minőségeket az érzéki látszatok körébe utalja a közvetlen szemléletnél mélyebbre hatoló racionalitás, és a belső ellentmondásaitól meg-
rabolt, egynemű természeti szubsztancia, képtelen lévén az önmozgásra, a *tehetetlenség* állapotába jut. Ezt a látszatot támogatja a mechanika mint egyetlen kidolgozott természettudomány, maga a látszat pedig arra buzdítja a filozófiát, hogy a mechanikai szemléletnek egyetemes érvényt tulajdonítson, és ennek jegyében fogalmazza meg a természet örök törvényeit. E törvények szerint az anyag vagy atomok sokaságából áll, vagy olyan testekből, amelyekre az eredetileg osztatlan szubsztancia — a kiterjedés — tagolódik. A testek mindenesetre összefüggnek egymással a világegyetem egységes rendszerében: kapcsolataikat szubsztanciális-anyagi egyneműségük teszi lehetővé, s a tehetetlenségen alapuló mechanikai mozgásuk valósítja meg. Ez a gépezet gyanánt működő világ új antinómiák forrása. Tehetetlenségénél fogva először is külső lökést igényel, s a visszacsempészett transzcendencia, bár szerepe a mozgás megindítására korlátozódik, világosan jelzi, hogy *a természeti jelenségek öntörvényű magyarázatára irányuló tudományos törekvést keresztezi az*

önmozgás hiánya, illetve a hiányért felelős társadalmi munkamegosztás. Másodszor, az elemek között csupán külső viszonyok szövődhetnek, s az összetett egész valamennyi tulajdonsága visszavezethető egyszerű részeinek tulajdonságaira. Minden egész elemeire bontható és belőlük rakható össze, minden esemény az elemek egyesülése és szétválása, a megismerés pedig kimerül az összeadás és kivonás műveleteiben. Ennek az az oka, hogy az új felfogás szerint a dolgok tulajdonságai és különbségei egytől egyig mennyiségiek, az események mennyiségi változások; ami mennyiségileg nem fejthető ki, az kívül esik a tudomány területén. Az árucserre formális egyenlőségére épülő polgári filozófiák eltüntetik a rendbontó feudális hierarchiát, de nem tudják pótolni a szerves egység rendező hierarchiájával; a szervesség eszméje csak ott tér majd vissza, és mindig misztifikált alakban, ahol a burzsoázia hátat fordít a formális egyenlőségnek. Az egynemű egység sohasem szerves, elemei nem rangsorolhatók, mindegyikük egyformán fontos vagy nem fontos, lényeges vagy lényegtelen. Ebből kétféle ontológiai következtetésre juthatok. Elképzelhetem, hogy a világegyetem dolgai és eseményei szigorú oksági láncot alkotnak, amelynek minden szeme egyformán jelentős, és ha képes volnék tudatommal felölelni a világban lejátszódó mozgások összességét, az idő bármely pillanatában pontosan ismerhetném a múlt vagy a jövő bármely pillanatának eseményeit. Minthogy azonban ez a teljesség meghaladja elmém befogadóképességét, nélküle pedig semmi biztosat nem tudhatok, ugyanezt a gondolatot úgy is megfogalmazhatom, hogy a világban minden véletlen és kiszámíthatatlan. Az immanens természetmagyarázat szükséglete ismét összeütközik a *vak szükségyszerűség és a vak véletlen alternatívájának képében visszalopakodó — illetve már előfeltevésként az egész gondolatmenetet meghatározó — transzcendenciával.*

Vizsgáljuk meg az alternatíva ismeretelméleti oldalát.

A XVII–XVIII. század polgári filozófiái nem arra kíváncsiak többé, hogy a dolgok önmagukban micsodák, hanem a természet *összefüggéseire* és *folyamataira*, valamint a módra, ahogyan ezek megismerhetők és felhasználhatók. Szemben a mezőgazdasági társadalmak filozófiáinak túlnyomóan ontológiai érdeklődésével, a kutatások most az ismeretelméletre, a módszerre összpontosulnak. Az új ismeretelméletnek azonban, bármennyire gyakorlati is a célkitűzése, nem a gyakorlat áll a tengelyében. Amíg az emberi testhez mért törpe szerszámok használatát fel nem váltja a természettudományos alapzaton nyugvó, korlátlan fejlődőképességű nagyipar, és a forradalmi munkásmozgalom meg nem kezdi harcát a magántulajdon ellen, addig az elmélet nem mutathat rá az anyagi termelés történelemformáló szerepére, és vagy egy transzcendens hatalomban, vagy a „természetben” véli megtalálni a társadalmi mozgás rugóját, a társadalom szerkezetének magyarázatát. A transzcendens hatalom leplezetlenül szellemi lény; a „természet” fogalma hol az „emberi természet” jelöli, hol az ember külső, anyagi környezetét. Az „emberi természet” — mint Vico példáján látható — dialektikus kifejtésre is alkalmas, változásai a történelmi *fejlődés* indokául szolgálhatnak. Ám ezek a változások kimerülnek a gondolkodásmód átalakulásaiban, amelyeknek nincs anyagi alapjuk, ellenkezőleg, maguk alapozzák meg a gazdasági változásokat, és a szellemhez kötik a történelmet. Ha ebből okulva, inkább a külső természet törvényeire vezetjük vissza a társadalom mozgását, akkor válaszra vár az a kérdés, hogy miképpen idézhetik elő változatlan dologi törvények a társadalmi változásokat; és a felelet megintcsak az lesz, hogy a társadalom sorsa az emberi elmétől függ, de most már nem az elme törvényszerűnek mondott

önfejlődésétől, hanem a természeti törvények felismerésének véletlen szellemi aktusától. *A magántulajdonos osztályok gondolkodásában szükségszerűen a tudat jelenik meg a társadalmi mozgás hajtóerejeként, s ha az anyaggal szemben nem is, a gyakorlattal szemben mindenképpen magához ragadja az elsőbbséget, saját ellenőrizetlen eszméihez mérve a gyakorlatot, ahelyett, hogy ennek segítségével ellenőrizné az eszmék valóságtartalmát.* Ilyen körülmények között az ismeretelmélet önkényes előfeltevésekre épül, amelyeket „természetadta” örök igazságoknak hisz — akár nyíltan mondja ezt ki, akár kerülőúton és önellentmondásosan, a relativizmust és agnoszticizmust ruházva fel az örök igazság értékével —, s vagy közvetlen kapcsolatba hozza a tudatot a megismerés tárgyával, vagy egy hiposztázált szellemet csúsztat közvetítő gyanánt az emberi tudat és a tárgy közé. Ez a két eljárás egymás feltételeiből egymást kizáró ellentétékké hamisítja az érzéki tapasztalatot és az általános összefüggések fogalmi megragadását.

A tapasztalati megismerés materialista vonala, Démokritosznak és a kései, pénzáradékos hűbériség nominalizmusának nyomába szegődve, mind a platonai „ante rem”, mind az arisztotelészi „in re” értelmében megtagadja a fogalmaktól a tárgyi létet, s nem szubsztanciális formáknak tekinti őket, hanem annak, amik valójában: az elme termékeinek. A megismerés lehetősége a tudatnak és tárgyanak egységében rejlik, s mert a tárgy — a természet — anyagi, a megismerés is anyagi folyamat, a tárgyhoz igazodó tapasztalás. Ez a folyamat, az uralkodó szemlélethez híven, mechanikai mozgásként játszódik le: a külső tárgyak nyomással hatnak az érzékszervekre, és létrehozák saját tudatbeli lenyomatukat. Képzeteink tehát anyagi produktumok és a valóság tükörképei. A materializmus mélyén azonban kezdettől fogva ott lappang a titkos idealizmus, és éppen abban az elgondolásban, amely a tudatot alárendeli a természeti anyagnak, azonosítja működését a természeti folyamatokkal. Erre a lépésre ugyanis azért kerül sor, mert a gyakorlati közvetítés homálya miatt a tudat közvetlen kapcsolatot tételez önmaga és tárgya között, s most már csak úgy maradhat meg a materializmus talaján, ha a tisztán természetinek felfogott tárgyi világhoz hasonulva, maga is természeti folyamattá válik; azaz végső fokon azért válik természeti folyamattá, mert a termelőerők kimunkálásában közreműködő materializmus összébékül a szellemi tevékenység elsőbbségének a munkamegosztásos termelési viszonyokban gyökerező előítéletével. Így lesz a megismerés természeti képződmények közötti érintkezéssé, melynek során a külső testek fizikailag hatnak az emberi testnek a hatás befogadására alkalmas szerveire, az érzékszervekre. Ez a feltevés megokolja ugyan ismereteink tapasztalati eredetét, minthogy azonban az érzékszervek csak befogadják a külső hatásokat, de aktív válaszra, az ingerforrás gyakorlati módosítására nem képesek, a tapasztalás a befogadás passzív aktusára szűkül. A fogalomalkotással még inkább ez a helyzet. A világnézeti és logikai következetesség megkívánja, hogy a fogalomalkotás ugyanolyan természeti folyamat legyen, mint az érzékelés; csak hogy ennek a folyamatnak a testi szubsztátuma már nem a külső tárgyakkal van közvetlen érintkezésben, hanem az érzékszervekkel, s a valóságos tárgyak helyett csupán érzéki lenyomataikról készíthet újabb, halványabb lenyomatot. Ilyenformán a megismerés egész menetét a passzivitás jellemzi, pusztán szemlélődésre kárhoztatva a materializmust. Ám a szemlélődés nem tartalmazza az objektív igazság ismervét, s ezért a képzetek megegyezése tárgyukkal nem bizonyítható, legfeljebb hinni lehet benne; a fogalmak objektivitásában pe-

dig még hinni sem lehet. A fogalmak nem az anyagi világra, hanem a képzetekre vonatkoznak, s miután megszabadultak az önálló tárgyi lét fiktív tulajdonságától, nevekké degradáltak tárgyukat is elvesztik: az általánosnak nincs objektivitása. A szemlélődő materializmus osztozik az idealizmussal abban a meggyőződésben, hogy az általános nem lehet más, mint fogalom; s mert a fogalmat a tudat szubjektív termékének ismeri fel, de tartalmát csak a lenyomat lenyomatának véli, a tárgyi valóságból kiszűr minden általános-ságot. Így fejeződik ki a mechanikai szemlélet terminusaiban az az ismeretelméleti törvény, hogy ha a tudat és a tárgy viszonyát nem a társadalmi gyakorlat közvetíti, eltűnnek az általános összefüggések bizonyítékai, majd ennek nyomán leküzdhetetlen ellentét támad a megismerés érzéki és logikai mozzanata között. Ez az ellentét formailag önmaga fordítottjaként, a két mozzanat egymásutításában nyilvánul meg.

Az érzéki oldal mértéktelen túlbecsülésével az indukció lesz a megismerés egyedüli módszerévé, és az általános objektivitásával együtt minden tárgyságot felbomlaszt. Fogadjuk el ideiglenesen az empirizmus materialista vonalának azt a hipotézisét, hogy a világban uralkodó objektív rend és törvényszerűség az érzéki tapasztalásra támaszkodó induktív következtetések útján ismerhető meg, amelyek zárótételükben valamely osztály tagjainak közös jegyeit, az esetek sokaságára érvényes törvényeket fejezik ki. Mivel az érzékelés csak az egyedi jelenségekről és az egymásmelletlenségben vagy az idő egymásutánjában létesülő külső kapcsolatokról tájékoztat, az osztály összes tagjait, az összes eseteket ismernem kellene ahhoz, hogy logikai szükségyszerűséggel bíró általános ítéletet fogalmazhassak meg róluk. A teljes indukció azonban ritkán lehetséges, és tudományos értéke csekély. Többszörre végtelen számú esetet, gyakran a múltat, a jövőt vagy mindkettőt tapasztalnom kellene, és az ítélet megalapozására irányuló próbálkozásaimat kudarcra ítéli a „rossz végtelen”: akárhány új tapasztalatot teszek is hozzá az előzőkhöz, a mennyiségi növekedés arasznyival sem visz közelebb az általánoshoz, amelyről csak többé-kevésbé valószínű feltevésem lehet, hiteles tudásom soha. Ugyanígy járok akkor is, ha nem egy általános ítélet alapját keresem a különösben, hanem a különösét egy tágabb szerkezeti összefüggésben: ez szintén megalapozásra szoruló különös egy még általánosabb összefüggéshez képest, és így tovább a végtelenségig. A szemlélődő gondolkodás sohasem juthat el az anyag egyetemes dialektikus kategóriáihoz és törvényeihez, s az induktív módszerrel óhatatlanul belegabalyodik a „rossz végtelenbe”, az úgynevezett újabb szkeptikus tropusok között szereplő végtelen progresszusba, akár az egyesben, akár az általánosban rejlenek állításainak alapjai. Az objektív összefüggések ontológiai és logikai támpontja a transzcendenciába húzódik vissza, a metafizikai spekulációkat elutasító szenzualizmus pedig nem ismer el semmiféle transzcendenciát. Ha tehát az érzékelhető és a valóságos ugyanaz, akkor a tárgyi világ, amelyről eredetileg feltételezték, hogy kérielhetetlen törvények szerint mozog, végül is szerkezeti összefüggések nélküli elemekre bomlik, és a véletlenek halmazának bizonyul. Ebben a káoszban nem állapítható meg, hogy az egyik esemény oka-e a másiknak, s ezért az sem, hogy van-e képzeletünknek tárgyi forrásuk és az egymásrakövetkezésem kívül más kapcsolatuk. Minden tudás viszonylagossá, a valóság az atomszerű képzetek együttesévé lesz, s a mechanikus materialistáknak a világ rendezettségébe vetett hitét megfojtja az agnoszticizmus.

*

A *racionalista* filozófiák a szenzualista logika megfordításával igyekeznek bizonyítani ennek a hitnek a jogosságát. Az induktív módszer helyett a dedukcióhoz, az érzéki tapasztalás helyett a velünk született eszmékhez, lét és tudat közvetlen egysége helyett isteni közvetítéshez folyamodnak. Ebben a fordított előjelű egyoldalóságban nincs semmi meglepő, hiszen a filozófia szemlélődő jellege elkerülhetetlenül metafizikus ellentétekre hasítja a különös és az általános dialektikáját, az ontológiában és az ismeretelméletben egyaránt. A mechanikus gondolkodásmód végképp elmélyíti a szakadékot az ellentétpár két tagja között, s ha figyelembe vesszük, hogy az újkori filozófiák elsősorban a tudományos *módszer* kidolgozására törekszenek, látszólag kielégítő magyarázatot kapunk arra, hogy a különös és az általános ellentéte miért válik központi kérdéssé és két ellentétes *irányzat* alapjává. A módszer szempontjából ugyanis maguk a tudományok oszlanak két csoportra. A megfigyelő és kísérletező természettudományoknak életelejük a tapasztalati módszer, ez azonban a mechanikus gondolkodás eszközeként nem képes továbbhaladni az egyedi tényektől a törvények igazolt általánosságához; a logika és a matematika viszont a tapasztalás igénybevétele nélkül állapít meg a tapasztalati világ egyedi jelenségeire is érvényes szükségszerű összefüggéseket, ami a valóság és a megismerés mechanikus értelmezése esetén a szükségszerűség a priori eredetének eszméjét sugallja. Kézenfekvőnek tűnik, hogy ha a módszer problémája a filozófia gyújtópontjában áll, de olyan követelményeket támaszt, amelyeket a mechanikus szemlélet nem tud összeegyeztetni, akkor a széthasadt ellentétpár mindkét tagja körül önálló irányzatok kristályosodnak ki.

A két irányzat megszületése és harca mégsem okolható meg ilyen egyszerűen. A polgári filozófia idővel véget vet ennek a harcnak, noha a mechanikus szemlélettől — vagy legalábbis a maradványaitól — sohasem szabadulhat, még kevésbé szüntetheti meg a tudományoknak saját lényegükből fakadó viszonylagos módszertani ellentétét. Az empirizmus és a racionalizmus küzdelme csupán addig folyik, amíg a polgári filozófia *egyáltalán számot vet az általánosság követelményével*; ám egy adott pillanatban — mégpedig éppen az ipari forradalmak idején, amikor a tudományok a közvetlen termelőerők sorába lépnek — megtagadja a valóság rendezettségének hitét, és a nyers empiria pártjára állva, a szükségszerűséget tautológiává vagy álfogalomná nyilvánítja, mit sem törődve azzal, hogy *minden* tudomány általános és szükségszerű összefüggések megismerésére törekszik. Vannak azután egyéb megfontoloztató kérdések is. Mi az oka annak, hogy az empirizmus eleinte — amíg materialista — maga is *hisz* az általános összefüggésekben, fesztelenül egyesítve a tapasztalatit a törvényszerűvel, holott saját nominalista logikája szerint ez teljességgel megengedhetetlen? Miért döbben rá később erre az önellentmondásra, és miért egy meghatározott időpontban? Mi készíteti arra, hogy a materializmust szubjektív idealizmussal cserélje fel? S ha a polgári filozófia végül a racionalizmus feladásával fejezi be a két irányzat harcát, miért robbantotta ki a hitelét veszélyeztető testvérháborút?

A válasz olyan társadalmi tényezőkhöz keresendő, mint a csereérték természetének kibontakozása, a „polgári” és a „politikai” társadalom közötti törés, a burzsoá-citoyen ellentét létrejötte és történelmi formaváltozásai. Az egyenértékek cseréje áttöri a személyi függőség viszonyait, és a társadalom tagjai közötti kapcsolatokat a gazdaság immanens törvényei szerint szervezi újjá. Felbomlanak a régi vérségi és rendi kötelékek, s az egyén, leszakad-

va „a közösség köldökszinórjáról”, személyileg független lényként kerül szembe viszonyainak átláthatatlan külső szükségyszerűségével, mint az egyetemes méreteket öltő munkamegosztás gazdasági automatizmusának függvénye. A dologi függőségen alapuló személyi függetlenség helyzetében a polgári gondolkodás kiindulópontja nem lehet más, mint a társadalmi kapcsolataiból kimetszett, elvont egyén, pontosabban — az eszméknek a gyakorlattal szembeni látszólagos elsőbbsége folytán — az elvont egyéni tudat. Nem számítva olyan régebbi és szintén az árutermeléshez fűződő kezdeményezéseket, amilyen a szofistáké vagy Démokritoszé volt, új mozzanat ez a filozófia történetében, és ebből a pontból ágazik kettéfelé a polgári gondolkodás. A bővített újratermelést állandósító ipari tőke feltétlenül igényt tart a tapasztalati megismerés módzatainak és távlatainak vizsgálatára, a magába záruló egyéni tudat azonban elakad a közvetlen tapasztalatoknál, a magánhaszonra hangolt „józan észnek” a tágabb összefüggésekkel szemben érzéketlen és tehetetlen praktícizmusánál, s logikailag tulajdonképpen még ahhoz sincs joga, hogy saját tapasztalatának másokéval való megegyezésére vagy akár más emberek léteire következtessen. Ám a magánember zárt világán túl és vele párhuzamosan fennáll az „általános ügy” világa, a közös polgári osztályérdeké, amelynek hordozója, a citoyen, az ütköző egyéni érdekek tartós összehangolásán fáradozik, miközben ezeket az érdekeket maga is *feltétlen kiindulópontnak, változatlan természeti adottságoknak* képzeli, akárcsak ellenlábasa, az empirikus burzsoá. A citoyen csak fordított mása a burzsoának, és elvontságban sem marad mögötte, azt akarván „közérdekké” egyesíteni, ami a valóságban nem egyesíthető. Elvonatkoztat a történelemtől, és *a burzsoá magánérdekeit az egyetemesség szintjére emelve*, utópikus rendszabályok útján kívánja elérni, hogy osztályának tagjai önzésük korlátozásával szavatolják egymás számára a természetüknek megfelelő elsajátítás egyenlő feltételeit; a „közjó”, a „köz-akarat” szószólójaként hirdeti meg az „ésszerűség” parancsát, amely kötelezően írja elő az általános iránti tiszteletet, és megóv a relativizmus anarchiájától. *Amíg ez a parancs a tőkés termelés viszonylagos fejletlensége vagy a feudalizmus elleni harc kedvező esélyei következtében társadalmilag érvényesíthetőnek, az emberi kapcsolatok gyakorlati formálására alkalmasnak látszik, addig ontológiai igazolás gyanánt egyenesen megköveteli, hogy a természet objektív rendjéből származtassák; más szóval, az a szilárd hit, hogy a társadalom „ésszerűen” rendezett vagy rendezhető, feltételezi a természeti törvények objektivitását, az „ésszerűség” jelenlétét a tudat számára nyitva álló „magánvaló” világban, s az eszményi társadalmi rend kialakításának módját az egyetemes természet rend felismerésében és az állam szerveztetére történő kiterjesztésében jelöli meg.*

A citoyen-gondolat, amely társadalmi tartalmát illetően antifeudális, de gyakran népellenes is, különböző formákban jelentkezhet, s az elméleti indokát szolgáltató egyetemes „ésszerűség” különbözőképpen viszonyulhat a tapasztalatok világához. Az angol és a francia materializmus közvetlenül a tapasztalati valóságban mutat rá a kíváncsú és gyakorlatilag megszervezendő társadalmi harmónia természeti-ontológiai hátterére. E harmónia Bacon ábrázolásában a termelőerők fejlesztésének automatikus eredménye: a tudományos haladás és a műszaki találmányok meghozzák az áhított aranykort. Hobbes — akinek kortársa, Petty, a következő évszázad közgazdászaiival ellentétben, még a gazdasági életbe való állami beavatkozás *mellett* foglal állást — a korlátlan államhatalom szükségességét hangsúlyozza mind a „bellum omnium”, mind a „puer robustus” megfékezése céljából, az ipar és a

kereskedelem fellendítése, „a létfontosságú javak mennyiségének növelése” érdekében, azzal a meggyőződéssel, hogy a politikai kényszer képes lesz alávetni a magánakaratot az abszolút uralkodóban megtestesülő általános akaratnak, az „ész” törvényeinek. A XVIII. század francia materialistái szintén politikai cselekvéstől — a jó törvényhozástól — remélik az „ésszerű” társadalmi berendezkedést, és ebből a szempontból közömbös, hogy az ő „ésszerűségük” nem az abszolutizmus, hanem az ellenkezője. Mindezek a gondolkodók, mint materialisták, állhatatosan ragaszkodnak a világ anyagi egységéhez és a determinizmushoz, jóllehet az anyagi egységtől elválaszthatatlan a képzetek és fogalmak tapasztalati eredete, amely *a szemlélődés talaján* menthetetlenül az empirizmusnak mindenfajta általánossággal és szükségyszerűséggel ellentétes nominalista-agnosztikus végkövetkeztetéseihez vezet. Ezen a talajon, ahol logikailag egyedül a szolipszizmusnak van létjogosultsága, és semmilyen objektív összefüggésnek vagy általános érvényű kijelentésnek nincsen, a világ anyagi egysége önmagát cáfolja. Ugyanez áll a determinizmusra is, amely többszörös önellentmondássá lesz: először azért, mert objektivitást és egyetemes érvényt tulajdonít a megalapozatlan szükségyszerűségnek, másodszor pedig azért, mert a nominalizmus eltörli a határt lényeges és lényegtelen között, s e megkülönböztetés hiányában a szükségyszerűség abszolúttá, a mechanikusan értelmezett okság szinonímájává torzul, vagyis tartalmilag azonosul az abszolút véletlennel — ahogy a forradalmi burzsoázia citoyen-szellemű alkotmányai sem egyebek, mint az „önző homme” burzsoá előjogainak ünnepélyes deklarációi. A termelési módjának felszabadításán munkálkodó burzsoázia, társadalmi és történelmi helyzeténél fogva, egyszerre hajlik a „józan ész” praktikizmusára és a természeti törvények — az általános — objektivitásának mint a „közjó” ontológiai alapjának elismerésére. Így történik, hogy a szemlélődő materializmus hívei, miután gyanútlanul levonták ismeretelméleti premisszáikból az általános objektivitását cáfoló nominalista konklúziót, teljes jóhiszeműséggel vonatkoztatják az objektív valóságra azt az általános érvényű kijelentést, hogy minden esemény az okság egyetemes törvényének jegyében zajlik le, s a filozófiát mint az okok és hatásaik kapcsolatának ismeretét határozzák meg. Ez a logikai vakság egyszerre jelzi a burzsoá-citoyen ellentét kibékíthetetlenségét és kibékíthetőségének hitét; jellemző, hogy az angol mintaképet kereső francia felvilágosítók a halott Locke-hoz fordulnak inspirációért, nem a kortárs Hume-hoz, aki kigyógyult már ebből a vakságból.

Az empirizmus azokban az országokban virágzott, ahol a tapasztalati megismerés vizsgálatát halaszthatatlanul megkövetelték az ipari és természettudományos haladás szükségletei, mint Angliában, vagy a gazdasági és politikai korszerűsítés szükségletei, mint a forradalom küszöbére érkező Franciaországban. Ezek a módszertani és ideológiai szükségletek egy tőről fakadtak a konkurrenciaharcban termett „józan ész” utilitarizmusával, érthető tehát, hogy miért az empirizmus szűk és korlátolt világnézetét táplálták, amelyhez idegen elemként csatlakozott az oksági törvény objektivitásának és egyetemességének hite, majd átmeneti együttélés után le is szakadt róla. Az empirizmus adekvát alakja a szubjektivista agnoszticizmus, legvilágosabb logikájú képviselője sokkal inkább Hume, mint Hobbes. Filozófiatörténeti paradoxon, hogy Hume csak jóval később és fejlettebb társadalmi viszonyok között ismeri fel az empirizmus lényegében rejlő relativista logikát, mint a racionalisták, akik ezt a logikát kezdettől fogva tisztán látták, éppen azért, mert tár-

sadalmi közegük valamilyen szempontból elmaradottabb volt az empiristákénál.

A racionalizmus különböző okokból tett hitet az „általános ügy” elsőbbsége mellett. Descartes Franciaországában az *abszolút monarchia* jelentette a társadalmi haladás legrealisabb politikai formáját, ideiglenesen egyesítve a feudális anarchia felszámolásához fűződő nemesi és polgári érdekeket; Leibniz Németországában a harmincéves háborút követő gazdasági politikai és kulturális széttagoeltság, valamint az általános hanyatlás ellenére is lassan meginduló polgári fejlődés adott ösztönzést a *nemzeti egységet* szolgáló — bár csak kompromisszumos és szellemi — eszközök kutatására. A feudalizmus ereje, ha országonként más mértékben is, az ipar és a kereskedelem gyengeségének tükrre volt, s fenntartotta a vallás ideológiai és intézményes hatalmát, ami a tudományok terén többek közt azzal a következménnyel járt, hogy a matematikáé lett a vezető szerep, mert ideológiailag veszélytelenebbnek mutatkozott a tapasztalati tudományoknál; az utóbbiak mögött amúgy sem állt ösztönző ipari háttér, mint Angliában. Ilyen viszonyok közepette erős fékek gátolták a burzsoá személyiség önállósulását, és a polgári törekvések elvontsága miatt meglehetősen tág tere nyílt Angliából jobbra már kiszorított metafizikai spekulációnak, amelyet a vallással kötendő kompromisszum kényszere miatt is nehéz lett volna elkerülni.

Spinoza Hollandiájában mások a racionalizmus okai. A holland ipar, kereskedelem és hajózás a XVII. század első felében még lényegesen felülmúlja a gyorsan fejlődő Angliáét, de a tőke java részét már a XVI. századtól a közvetítő kereskedelem vonzza magához; s bár a gyarmatok természeti kincseinek kirablása átmenetileg az iparban is biztosítja az ország fölényét, „a XVII. század tőkés mintanemzetének” virágzó gazdasága ingatag alapokon nyugszik. Az uzsoratókével szövetkező kereskedelmi tőke uralma alá vonja a gazdaság minden ágazatát, majd később, külföldi árukkal telítve a belső piacot, elsorvasztja a hazai ipart. Az 1650-es években megkezdődik Hollandia hátrálása Anglia elől, az a történelmi folyamat, amely — Marxszal szólva — nem egyéb, mint a kereskedelmi tőke alárendelése az ipari tőkének. Spinoza évszázadában a holland ipar még előnyben van ugyan, de perspektíváit tekintve az ország elmarad Anglia mögött, mert *a társadalmi távlatokat nem a termelőerők pillanatnyi állapota, hanem a gazdasági szerkezet egésze és működésének fő iránya szabja meg*. A holland ipar és agrotechnika, bármilyen látványos sikereket arat is, gazdasági súlyát tekintve háttérbe szorul a közvetítő kereskedelem mögött, s Hollandia gazdagsága az utóbbin alapul, nem az iparon. Ez a tény a filozófiai gondolkodást is sajátos irányba tereli, nem tűzi elébe alapvető célként a technikai haladás tudományos feltételeinek kutatását. A kereskedőt — mondja Kautsky — a munka csak mint elvont munka érdeklí: nem mintha ismerné az elvont munka fogalmát, de ez kézzelfoghatóan testet ölt előtte a pénzben. A kereskedelem a matematikai gondolkodás hajtóereje, és általában az absztrakt gondolkodásé, szemben az iparral, amely a konkrétum iránti érzéket fejleszti ki.¹⁹

Ami Hollandia politikai állapotait illeti, 1648-ban ér véget a spanyolok elleni függetlenségi háború (Spinoza ekkor tizenhat éves). A forradalmi idők materialista eszméket érleltek, s a felvilágosult gondolatoknak kedvez Európa szellemileg legszabadabb országának légköre, továbbá az a körülmény is,

¹⁹ Vö. Karl Kautsky: „A kereszténység eredete”, Szikra 1950, 189 – 192.

hogy a nemzeti függetlenség kivívásával nem zárult le a nemesség elleni küzdelem. A nagyburzsoá oligarchia éles osztályharcban ütközik meg ellenségével, és ennek során 1667-ben — Spinoza rövid életének derekán — megfosztja az Orániai-házat a hadsereg és a hadiflotta főparancsnokságától, burzsoá tisztikart állítva a nemesi tisztek helyébe. A harc nem egy új gazdasági és politikai rend megteremtéséért folyik, mint egy évszázad múlva Franciaországban, hanem a már kialakult burzsoá hatalom megszilárdításáért. Az osztály hatalmát egyfelől a nemesség veszélyezteti, másfelől a népi felkelések sorozata; Spinoza mindkettő ellen a *rend* nevében lép fel, Hobbes politikai elméletének hatása alatt *erős államot* követelve, amely megzabolázza „a szenvedély vezérelte sokaságot”. A legsürgetőbb politikai szükséglet az *egység* — ez a citoyen-feladat azonban a *birtokon belül levő* holland burzsoázia számára, amelynek társadalmát immár szétfeszítik a láncokról leoldott gazdasági törvények, csupán elvont és spekulatív alakban jelentkezhet, nem úgy, mint majd a forradalom előtt álló érett francia burzsoázia számára.

Az okok változatossága ellenére az eredmény ugyanaz: nincs fontosabb és magasabb az „általános ügynél”, s a mindenkire nézve kötelező, szükség-szerű igazságnak el kell kergetnie a szkepszis, a relativizmus kísértetét. A racionalista filozófia ennyiben párhuzamosan halad az empirizmus materialista vonalával. Ám sem a konkurrenciaharc nem taszítja, sem a természet-tudomány nem vonzza érdeklődését az egyediség felé — legalábbis annyira nem, hogy eltántorítaná a deduktív logikától —, és a tapasztalati megismerés másodrendűvé válik az „általános ügy” mögött, nem torlaszolja el a metafizikai spekulációk útját, mint Angliában vagy a felvilágosodás korabeli Franciaországban. Ezért bírálhatja a racionalizmus kezdettől fogva konok következetességgel az empirista ellenfél logikailag szükségszerű relativizmusát és agnoszticizmusát, éppoly jogosan, ahogy az ellenfél gúnyolja a „velünk született eszméket” és a híg racionalista spekulációkat.

A racionalizmus nyitánya, a descartes-i módszeres kétely, úgyszólván magába sűríti a polgári filozófia későbbi történetét. Gondolati magva az új-akadémikus Karneadész óta többször felbukkant a filozófiában, s lényegében azt a tautológiát fejezi ki, hogy minden, ami a fejekben van, egyéni tudattartalom, amelynek önmagában vége nincs bizonyítható objektivitása. Hume és a pozitívizmus megáll itt, belátva, hogy ha az ismeretelmélet az egyéni tudattal kezdődik, akkor ezzel logikailag már be is fejeződött, hiszen a megismerőképesség és a tárgy közötti közvetítés hiánya esetén csak saját tudatunk közvetlen adottságaiban lehetünk bizonyosak. Az empirizmus materialista hívei még nem vonják le ezt a következtetést: koruk legfelvilágosultabb emberei lévén, éppoly bizalommal viseltetnek az objektív szerkezeti összefüggések iránt, mint milyen bizalmatlanok a metafizikával szemben, s e kettős meggyőződésük fénye elhomályosítja előttük nominalista logikájuknak — a számukra egyedül lehetséges metafizika-ellenes logikának — összeférhetlenségét a lét objektivitásával és törvényszerűségével. Hume azért bírálhatja őket, mert nem hisz többé az objektív szerkezeti összefüggésekben, Descartes pedig azért, mert hisz még a metafizikában. A módszeres kétely, amely évszázados előrelátással jósolja meg Hume eljövételét, kertelés nélkül az egyéni tudatot teszi a burzsoá gondolkodás kiindulópontjává, rákényszerítve a citoyen Descartes-ot, hogy a természetes gondolatmenet spekulatív megfordításával az én szubjektív bizonyosságából vezesse le az ismeretek viszonylagosságán túllépő objektív igazság ismervét, majd ebből a törvényszerűen

rendezett tárgyi világot. Ezt a fából vaskarika programot ki sem tűzné olyan gondolkodó, aki idegenkedik a metafizikai spekulációktól.

Az igazság másféle objektivitással rendelkezik, mint a dolgok: nem „magánvaló” módon létezik, ahogyan egy szék, hanem az ítéletek és tárgyak közti megfelelés *viszonyaként*, s objektivitása annyit jelent, hogy a tudati tükörképnek reális tárgyi tartalma van. De nemcsak ezt jelenti. Ami igaz, az akkor is az, ha nem tud róla senki, *ha nem alakul ki megfelelési viszony a tudat és a tárgy között*. Az igazság így is viszony, nevezetesen a tárgy a tudathoz, csak-hogy objektivitásának fogalma ekkor nem a tudattartalom tárgyhűségét, a tükrözött és a tükörkép megfelelését jelöli, hanem azt, hogy *ami van, az tárgyiasága folytán minden tudatra egyetemesen érvényes és kötelező, akár felismerik, akár nem*.

Az általános érvény ebben az értelemben nem egyéb, mint a tárgy kisugárzása a tudatra, az objektumnak a tudattal szemben megnyilvánuló lényegi sajátossága, a dolgoknak, mozgásaiknak és viszonyaiknak egyetemes, *minden* tudat vonatkozásában egyenlő, kötelező ereje. Ez az erő egyfelől a lét objektivitásában gyökerezik, másfelől abban, hogy a környezethez való aktív társadalmi alkalmazkodás folyamán kifejlődött az emberi *nemnek* a tárgyi tükrözésre alkalmas, egységes tudatszerkezete. Tehát az *igazság objektivitását és egyetemes érvényét a lét objektivitása, valamint a tudat társadalmi jellege, gyakorlati funkciója és történelmi fejlődése magyarázza*. Ha viszont az *egyéni* tudat a kiindulópontunk, fel sem ötlük a megismerés társadalmi-történelmi természete, és szembetaláljuk magunkat azzal a régebbi szkeptikus tropussal, amely az egyéni tudatok tapasztalati különbözőségeire hivatkozva tagadja az igazság objektivitását. A relativizmus ellen most már csak azzal védekezhetünk, hogy a logikát a feje tetejére állítva, az *egyéni tudatot* valamiképpen *általánossággal* ruházzuk fel, és az általános érvényből bontjuk ki az objektivitást.

A formális egyenlőséghez csatlakozó polgári filozófiák szerint mindenki birtokában van a megismerés természetes eszközeinek, és képes az igazság megragadására. Ez a képességbeli egyenlőség az empirizmus szemszögéből egyszerűen az egyéni tudatok szerkezeti azonossága. De milyen jögon nyilatkozik az empirista más egyénéről, a zárt én más tudatokról? A metafizikai hajlandóságú Descartes a módszeres kétely tanulságaképpen „*clare et distincte*” átlátja, hogy a relativizmus ellen „nembeli” tudatra van szükség, hiszen az egyéni tudat álláspontján azt sem dönthetjük el, hogy van-e valami rajtunk kívül, és egyáltalán léteznek-e más tudatok is. Így hát egyetlen gondolati aktussal *általános és objektív* tudattá változtatja a szubjektum túlságosan szerény teljesítőképességű magántudatát, feloldva az eszmék egyénhez-kötöttségét, s megteremtve az igazság általános érvényének — objektivitása korrelátumának — szubjektív feltételét. Ezt az általános tudatot, amely misztifikált formában, a társadalmi gyakorlattól és a történelmi fejlődéstől elvonatkoztatva, a megismerés társadalmi jellegére utal, immanens mivolta szembehelyezi a szellemi transzcendenciával, egyöntetűsége az emberi tudatok rendi különbségeinek elavult előítéletével, egyénfelettsége a szolipszizmussal.

Az általános tudat hipotézise mindamellett nem cáfolja, hanem félretolja a régi szkeptikus tropust. Descartes minden logikai átmenet nélkül ugrik át a gondolkodó *énről* a gondolkodó *szubsztanciára*, az egyszer s mindenkorra adott, elvont, önmagába burkolt egyénről az ugyanilyen elvont és „nembeli-

vé” torzított társadalmiságra, mintha csak példázni akarná, hogy az *empirikus burzsoá önmagát azonosítja az „egyetemes emberrel”*, és általánossága nem több a különösre aggatott címkénél, amely a közvetítés nélkül egyesített ellentétek egymással szembeni teljes idegenségét álcázza. A gondolkodó szubsztancia logikai megalapozatlansága azonnal elárulja, hogy az általános érvény, tehát az igazság objektivitása, tehát a dolgok objektív szerkezeti rendje csupán *ideológiai posztulátum*, tapasztalatilag igazolhatatlan „legyen”, a „rendet” — és nem feudális anarchiát — óhajtó citoyen gyökértelen elméleti imperatívusza. Ráadásul az általános „nembeni” tudat még csak *szubjektív és formai* kelléke az objektív rendnek, s ha megszünteti is ítéleteink feltétlen függését az egyéni tudattól, tartalmi kiegészítések nélkül nem emel gátat a relativizmus „tárgyas” változatai ellen.

A „tárgyas” relativizmus nem azzal érvel, hogy ítéleteinkről letörölhetetlen a tudat — az egyéni vagy az „általános emberi” tudat — szubjektív bélyege, hanem magukban a dolgokban véli föllelni az abszolút viszonylagosságot. Egyik fajtája, amelyet *kratiloszinak* nevezhetnénk, tagadja az objektív szerkezeti összefüggéseket, az azonosságot a különbözőkben, az állandóságot a változóban, általában minden viszonyt a különbözőség kivételével — egyszer sem léphetünk ugyanabba a folyóba —, és az elemek véletlen együttesére szabdalja a világot, illetve végeredményben magukat az elemeket is a „rossz végtelenbe”, a szerkezetnélküliség semmijébe hajigálja, önmagát cáfolva már azzal is, ha egyáltalán megszólal. Formailag ellentétes vele a „tárgyas” relativizmus *strukturalista* válfaja, amely a viszonyokat, a szerkezeti összefüggéseket hangsúlyozza az elemek rovására. Ősi formulája a régi szkeptikus tropusok közül a nyolcadik: mivel minden viszonyban van valamivel, semmiről sem tudhatjuk, hogy micsoda önmagában. De ha ez igaz, ha a különös összefüggések nem támaszkodhatnak sem elemeikre, mert ezek maguk is viszonyokká oldódnak, sem az egyetemes összefüggésekre, mert a kölcsönös függésben nincs semmi, ami egyetemes és független volna, akkor minden minőségi meghatározottság elillan, a lét szertefoszlik, tehát viszony sem létezik, s amit annak mondanak, annyira valótlan, hogy meg sem lehet nevezni. A „strukturalista” relativizmus is a „rossz végtelenben” végzi, ugyanott, ahol a „kratiloszi”: a létezés pusztá fikció, a valóságról tett kijelentések értelmetlenek.

A „rend” emberének a relativizmus összes változataival szemben be kell bizonyítania, hogy a végtelen progresszus nem szükségszerű, hogy igenis vannak egyetemes, mindent megalapozó, objektív és fogalmilag megragadható szerkezeti összefüggések. De magából a tárgyi világból nem indulhat ki, különben az érzéki tapasztalás útvesztőjébe kerülne, és a legforróbb imádság sem óvna meg a „rossz végtelentől”. A szemlélődő tudat nem keresheti másutt a tárgyi világ egyetemes szerkezetét, mint önmagában; ezért megfordítja az indukciót, és nem a tapasztalatok felhalmozásával próbál a végső elvekhez férkőzni, hanem az elveket teszi meg a gondolkodás kezdetének. Ideológiai parancsszavára felvonulnak a „velünk született eszmék”, ezek a történelmen kívüli, eleve adott „örök igazságok”, amelyek a platóni ideáktól főleg abban különböznek, hogy immanensek, minden ember egyenlő adottságai, és a fogalmak összessége helyett csupán a legáltalánosabb összefüggéseket ölelik fel.

A „rossz végtelent” valójában az aktív tárgyformálás, a társadalmi gyakorlat zárja le, nem a magányos logika; de ha a gyakorlat áttekinthetetlen és

támasz nélkül hagyja az elméletet, az *adottságként* fellépő a priori eszmék kínálják az egyedüli megoldást. Ennek nyomán a relativizmus újabb veszélye fenyeget. Ha a „rossz végtelen” csak úgy zárható le, hogy az egyetemes tárgyi összefüggések fogalmi mása megtagadja saját anyagi eredetét, és az a priori adottság jelmezébe bújva, minden összeköttetést megszakít a tárgyi világgal, mi szavatolhatja az eszmék és tárgyak megegyezését? Maguk az eszmék nem: mert a „nembeli” tudat tartalmaiként állítólag szükségszerűek és egyénfelettiak ugyan, de mégiscsak tudattartalmak, s ha objektivitásukért nem áll jót egy rajtuk kívüli tényező, a relativizmus „szubjektív-strukturális” fajtáját fogják képviselni, amely a dolgokat egy „általános tudattól” teszi függővé. A relativizmusnak ez a fajtája csak formailag különbözik az egyéni tudathoz kötött „szubjektív-atomisztikus” vagy „elemszerű” formától, és Husserl terminusával „antropológiainak” is nevezhető.

Descartes, noha nyitva hagyja az eszmék és a dolgok összekapcsolásának kérdését, kijelöli a spekulatív-metafizikus megoldási kísérletek stratégiai vonalát. Tudatom tartalmai tárgyi érvényességűek, ha tisztán és határozottan átlátom őket, mert isten, aki nem lehet csaló, nem teheti, hogy amit tisztán és határozottan átlátok, ne legyen igaz. Istén valósággal az égből pottyán ebbe a logikai körforgásba, és jövetelével a következőkre világít rá: Descartes-nak eszébe sem jut kételkedni abban, hogy igazságnak lennie *kell*; hogy az igazság nemcsak általános érvényű — minden szubjektumra kötelező —, hanem a *tárgyi létre vonatkozik*; tehát „magánvaló” világnak is lennie *kell*, mi több, megismerhetőnek *kell* lennie, mégpedig kinyilatkoztatás nélkül, elménk természetes eszközeivel; végül, ebben a világban az emberi tudattól független rendnek *kell* uralkodnia. Ha a kinyilatkoztatástól eltekintő polgári filozófus nem hinne az objektív rend lehetőségében, ha beérné az észleletek káoszával, nem szorulna istenre; vagy megfordítva a tételt, úgy is mondhatjuk, hogy isten nélkül szubjektivista és relativista volna. Mivel *nem akar* az lenni, és *bíz*ik az *imént felsorolt imperatívuszok realitásában*, bizalma és bizonyossága azonban nélkülözi a bizonyítékokat, egyetlen mentsvára a Deus ex machina. Istén becsúszása az adott történelmi helyzetben a „rend” elméletileg skolasztika-ellenes, gyakorlatilag antifeudális típusának többszörös ideológiai posztulátuma, és visszaütal arra, hogy a lét és az igazság objektivitása, a valóság rendezettsége és megismerhetősége a polgári tudat számára a legjobb esetben sem több logikailag megalapozatlan hitnél.

A racionalista isten, bár magán viseli az ódivatú transzcendencia jegyeit, a mezőgazdasági társadalmak isteneivel ellentétben már csak kiegészítő funkciót végez, mint a lét objektivitásának, rendjének és fogalmi megragadásának ismeretelméleti pillére. Ebben a feladatkörben ontológiai megbízatást is kap Descartes utódaitól: mert ha lét és tudat úgy egyeznek meg egymással, hogy egyikük sem idomul a másikhoz, akkor csakis eleve megszabott *ontológiai* összhang lehet közöttük, amely a két eseménysor *párhuzamával* helyettesíti a tükrözést, és kerüli el a szubjektivizmust. Istén hol alkalmanként, hol egyetlen, örök időkre szóló aktussal igazítja össze a két sort, vagy egyidejűleg működötteti őket mint saját attribútumait. De bármilyen technológiával teremtsen meg párhuzamukat, a lényeg ugyanaz: az egyetemes összefüggések egyfelől tárgyiak és valóságosak, másfelől kezdettől fogva jelen vannak az emberi elmében olyan eszmék gyanánt, amelyeknek az érzéki tapasztalás nem okuk, csupán esélyük arra, hogy tudatossá váljanak; és hála az isteni közvetítésnek, az eszmei rend pontosan megegyezik a dolgokéval, anélkül, hogy az egyik

hatna a másakra. Ontológiai vonatkozásban isten — a kétféle rend megtestesült egysége, közös tartalma és párhuzamának biztosítója — a szükségszerű összefüggések objektivitását alapozza meg a *természettörvény* támaszaként, ismeretelméleti vonatkozásban pedig az objektív összefüggések hiteles megismerését a *társadalmi gyakorlat* pótszereként. Ennek a racionalista konstrukciónak, bármily mesterkéltséggel is, vannak tagadhatatlan előnyei. Az empirizmusmal karöltve, csapást mér a régi szubsztanciális formákra, de óvakodik attól, hogy a világot ugyanezzel a csapással összefüggéstelen elemekre zúzza, majd érzetkomplexummá változtassa. Ellenkezőleg: a racionalizmus *elsőnek fedezi fel a filozófia történetében a viszonyok konstitutív szerepét*. A racionalista általánosság nem elszigetelt és elemként viselkedő „lényegiség”, nem a létezők — az ember, a téhen — hiposztazált fogalma, mint a platóni idea vagy az arisztotelészi forma, hanem *a dolgok és folyamatok szükségszerű, belső, szerkezeti összefüggése*, illetve ennek az objektív kapcsolatnak fogalmi mása. *A magántulajdonos osztályok filozófiai számára elvileg elháríthatatlan az ontológia síkján lét és tudat, az ismeretelméletben érzékelés és gondolkodás abszolút azonosságának vagy abszolút különbségének hamis alternatívája*, és a racionalizmus éppen azért áll ki a második lehetőség mellett, hogy elméletileg kimutathassa a tudományok törvényeinek objektivitását, a gondolkodás feltétlen egységét a valósággal.

E jogos törekvésnek nagy ára van. Az empirizmus materialista ága felfedezte, hogy a megismerés a valóság tudati tükrözése, de a tárgyra kifejtett aktív gyakorlati hatás elhanyagolása miatt a tükrözést az érzéki befogadás passzív folyamatára korlátozta, amely ebben a mechanikus értelmezésben megfosztja az általánost tárgyi értékétől, és nemcsak a törvények objektivitását nem igazolja, hanem általában a valóságot sem. A racionalizmus a velünk született eszmék irracionális elméletével igyekszik megkerülni ezt a buktatót, elvágva az egyetemes és szükségszerű összefüggések fogalmi mását természetes forrásától, a tapasztalati valóságtól, és a gondolkodási folyamat kezdetének tüntetve fel azt, ami valójában ennek eredménye. A tudatbeli szükségszerűségek aprioritása a különössel szembeni prioritásukat jelenti: olyan általános eszmei formákról van szó, amelyekbe *utólag* illeszkedik a különös tartalom. Ezek a formák azonban objektív érvényűek — hiszen éppen az objektív törvényszerűség megragadása céljából láttak napvilágot —, tehát meg kell egyezniük a tőlük mesterségesen elválasztott tárgyi összefüggésekkel, működésüknek pedig, amely a különös tartalom rendezéséből, az általánosnak való logikai alárendeléséből áll, párhuzamosnak kell lennie a tárgyi világban lejátszódó folyamatokkal. Így *a valóságos mozgás is a tudat deduktív logikai mozgásához hasonul*, s lényegében nem lesz egyéb, mint *a tárgyi különös alárendelése az immár ontológiai elsőbbséggel rendelkező tárgyi általánosnak*. Az általános forma a valóságban is önállósul a különös tartalomtól, az egész a résztől, egyirányú mozgással határozva meg a részek minden rezdülését: bármi keletkezzék és történjék is a világban, mindenképpen *az adott, végleges rendbe simul*, s a dolgok nem maguk lépnek belső kapcsolatokba egymással, hanem rendeltetésszerűen besorolódnak az őket megelőző örök és egyetemes szerkezeti viszonyokba, amelyeknek az a hivatásuk, hogy a dialektikus törvények és kategóriák pótlékaiként *ontológiailag zárják le a végtelen progresszust*, megdöntve a „tárgyas” relativizmus mindkét változatát, és velük az „antropológiai” relativizmust is. A viszonyok konstitutív szerepének ez a felfogása teljes jelentéktelenségre ítéli az elemeket, és az egységet, az egyetemes összefü-

gés nevében a vak szükségszerűség abszolút monarchiájával cseréli fel a relativizmus anarchiáját. Kiderül tehát, hogy a véletlenek izgága empirista irracionalitásával szemben a racionalizmus nem tud mást, mint helyreállítani a mozdulatlan parmenidészi szubsztanciát, az eleve elrendeltség minden különöst felemészítő irracionalitását; és a magántulajdonos osztályok filozófiáinak nincs is ebben a kérdésben több választójuk.

A mechanikus filozófiák *atomista* vagy „elemszerű” formáiban az egész a részek szervetlen együttese, és az összmozgás az egymást kölcsönösen módosító részmozgások eredője. A *racionalista-strukturális* formában az eredő előbbi annál, amiből ered. A Spinoza-féle szubsztancia — a reneszánsz természet-istenének mechanizált utódja — saját időtlen rendjét juttatja érvényre minden jelenségben, s a különös ennek az egyedüli létezőnek a módusza, amely „belehullik a megsemmisülés mélységébe”.²⁰ Ugyanez történik Leibniz monászaival is, holott bennük, Spinoza természet-istenével ellentétben, nem az általános, hanem az egyedi lesz szubsztanciává, és a sokaság minden egyes tagja, mint önálló „entelecheia”, a reneszánsz kori természet-isten öntevékenységevel rendelkezik. Ez az öntevékenység tökéletesen kizárja az alkalmazkodást, bármiféle külső hatás befogadását, különben nem volna mellőzhető a tapasztalati módszer, amely az adott körülmények között az indukció „rossz végtelenjébe” torkollik. Minthogy az öntevékeny monások nem fogadnak be kívülről semmit, nem is fejthetnek ki semmilyen hatást, nem lévén mire; mindegyikük közömbös a többivel szemben, és mozgása a belső változásokban merül ki. Ebben a széthulló, szubjektivista hajlamú sokféleségben az egység puszta ideológiai posztulátum, és nem állhat meg a lábán isten nélkül, aki az előre megállapított harmóniával végképp felszámolja a monások amúgy is képtelen, tárgyatlan öntevékenységet, leleplezve, hogy nem többek az abszolút isteni szükségszerűség járulékos, sőt valótlan mozzanatainál.

Nincs-e ellentétben az általánosnak ez a korlátlan parancsuralma azzal, hogy a burzsoá filozófiák kiindulópontja nem az általános, hanem az elvont egyes, nem az anyag objektív szerkezeti összefüggése, hanem az önmagába zároló szubjektivitás? Nincs: mert *csak a zárt én elől húzódik vissza az általános a „rossz végtelenbe”,* csak a monadikus egyéni tudat álláspontján keletkezik az a látszat, hogy a szerkezeti összefüggések megragadásához a priori eszmék szükségesek; ezek aztán, mihelyt rákényszerítik magukat a gondolkodásra, kérlelhetetlenül legyűrnek a tapasztalati valóságot, megtagadva az egyedi jelenségektől minden viszonylagos önállóságot, minden mozgásteret. A monász-tudat, ha megmarad prakticista egyéni tudatnak, megáll a köznapi tapasztalatok rendezhetetlen képzet-halmazánál; de ha *rendet* kíván a tárgyi világban — ami nem a szubjektumból kiinduló gondolatmenet *logikus* következménye, hanem a citoyen-vágynak *ideológikus* tünete —, akkor egyedül a természeti-dologi erőként ható vak szükségszerűség mentheti ki a véletlenek zűrzavarából: az a *külső* szükségszerűség, amely az empirizmusban önellentmondás, a racionalizmusban pedig jellemző módon *belsőként*, a *tudat* a priori eszméinek alakjában jelenik meg, elárulva, hogy nem egyéb, mint az abszolútummá duzzadó elvont individualitás visszája, fordított, „nembeli” tükör-

²⁰ Hegel: „Előadások a filozófia történetéből”, Harmadik kötet, Akadémiai Kiadó 1960, 271. — „Bayle ezt nevetségessé teszi — folytatja Hegel —; azt következteti belőle, hogy Isten törökökké és osztrákokká módosul, s ezek háborúznak egymással.” Uo. 282.

képe. Mindez pontosan megegyezik azzal, hogy tőkés árutermelés esetén „az általános érdek az önző érdekek általánossága”, és „úgyiszlólván csak a hátuk mögött halad az önmagukba reflektált különérdekeknek”,²¹; hogy a burzsoá citoyenként sem bújhat ki a bőréből, és társadalmi gyakorlatának elidegenültsége következtében saját tudatában kell keresnie a „rend” biztosítékait.

2

A polgári filozófia *klasszikus* korszakában — amely történelmi előzménye a XIX. századbeli *apologetikus* és a monopoltőke uralmát jellemző *dekadens* korszaknak — új szakaszt nyit az első ipari forradalom és az áttérés a manu-faktúrákról a gépi termelésre. A gazdasági változásokat és a társadalmi el-lentmondások kiéleződését Marx tüzetesen elemezte a „Tőké”-ben; az ideológiai változások közül elég lesz egynéhányat kiemelni, különös tekintettel a polgári filozófia antinómiáinak továbbfejlődésére.

A kor filozófiai sajátosságait mintegy negatív módon foglalja össze a racionalizmus — főleg Leibniz és Wolff nevével fémjelzett — hagyományos formájának bukása. E filozófiának megrögzött előfeltevése volt, hogy a logikai-matematikai szükségszerűségnek és általában a világ törvényszerű rend-jének elméleti megalapozását szolgáló velünk született eszmék *feltétlenül ér-vényesek a tudatunktól független valóságra*, amellyel nincsenek kapcsolatban; vagy ontológiai terminusokban kifejezve, a „gondolkodás” és a „kiterjedés” nem érintkeznek egymással, de az isteni közvetítés jóvoltából összhang és párhuzam van közöttük. Ez a konstrukció lényegében nem tud mit kezdeni a tapasztalattal, és szigorúan deduktív, *analitikus* logikája szerint az eleve adott általános eszmékből gondolati úton, a következtetés *formális* szabályai-nak alkalmazásával, megismerhető a lét szerkezete, a fogalmakból a valóság, a logikai szükségszerűségből a tárgyi szükségszerűség. „Minden sokaság az egységbe van bezárva” — mondja Leibniz —; minden monász a világegyetem tükre, és egyetlen homokszemből meg lehetne érteni a világegyetemet, ha tökéletesen ismernők ezt a homokszemet.²²

A kezdődő ipari forradalom lejárhatja a terméketlen racionalista spekuláció-

²¹ MEM 46/1. id. k. 150.

²² Wolff, a tanítvány, az epigonok következetességével igyekszik a deduktív módszert az empiriára vonatkoztatni. „A matematikában . . . az építészetet és a hadtudományt is tárgyalja. Például az építészetben az egyik tétel így hangzik: az ablakoknak két szem-ély számára valóknak kell lenniök. Előadja egy árnyékszék elkészítését mint feladatot és megoldást. — Egy találmomra kiragadott példa a hadtudományból: . . . „Az erődítmény felé való előnyomulást mindig annál keservesebbé kell tenni az ellenség számára, minél inkább közeledik hozzá’. Ahelyett, hogy azt mondaná: mert a veszedelem annál nagyobb, ami szintén triviális, így folytatja: „Bizonyítás. Minél közelebb jön az ellenség az erődítményhez, annál nagyobb a veszedelem. De minél nagyobb a veszedelem, annál nagyobb ellenállást kell kifejtteni, hogy az ellenség terveit megghiúsítsuk, és megszabaduljunk a veszedelemtől, amennyire csak lehet. Ezért minél közelebb jön az ellenség az erődítmény-hez, annál keservesebbé kell tenni előnyomulását. Ezt kellett bebizonyítani’. — A meg-okolás a veszedelem növekedésére hivatkozik, s ezért teljesen hamis, akár az ellenkezőjét is mondhatnánk. Mert ha kezdetben a lehető legnagyobb ellenállást fejtjük ki, akkor az ellenség nem is juthat közelebb az erődítményhez, tehát a veszedelem nem nőhet. A nagyobb ellenállásnak van oka, de nem ez az együgyű érv; tudniillik mivel a védőrség most közelebb van, szűk területen operál, s így nagyobb ellenállást tud kifejtteni.” (Hegel, id. mű, 341 — 342.)

kat, s a hasznosítható ismeretek gyakorlati kérdését előtérbe helyezi az ismeretek szükségszerűségének elméleti kérdésével szemben. Az empirizmus számára mindamellet kemény dió a logikai és matematikai törvények általános érvénye. A polgári filozófia történetének egy későbbi időpontjában J. St. Mill, a logika és a matematika tapasztalati eredetére hivatkozva, a törvényeknek ezt a típusát is tagadja, a pusztá megszokással indokolva látszólagosnak vélt általános érvényüket. A másik megoldás, Hume-é, a modern neopozitivizmusban éled újjá: a logikai és matematikai kijelentések *analitikus*, tehát *a priori* jellegűek, vagy Wittgensteinnel szólva *tautológiák*, amelyek csak formailag igazak és szükségszerűek, de a tárgyakról nem mondanak semmit, s a tudás tulajdonképpeni bővítése nélkül csupán az ismeretekkel végzendő műveleteket szabályozzák, a premisszák többé-kevésbé rejtett tartalmának kifejtése céljából. Ez a magyarázat nem oldja fel a logikai és matematikai törvényeket a tapasztalati módszer relativizmusában, inkább élesen elhatárolja őket a tapasztalattól, megokolatlanul hagyva összefüggésüket az érzéki világgal, s a tudást valóban bővítő *szintetikus* ítéleteket — a *bővített újatermelés* immár mellőzhetetlen követelményeit — a szubjektív idealizmus szellemében értelmezett tapasztalati tények megfigyelésére vezeti vissza.

Az angol ipari forradalom kezdeteivel egyidőben Franciaország felkészül az addigi történelem legnagyobb politikai fordulatára. A francia felvilágosodás átveszi a racionalizmustól az „ésszerűségbe” vetett hitet, de a metafizikával végeznie kell ahhoz, hogy felszámolhassa az abszolutizmus ideológiáját. A hagyományos racionalizmus kétségkívül citoyen-törekvéseket fejezett ki, deduktív-matematikai módszerével *másféle „rendet” és „ésszerűséget” hirdetett, mint az előző korok filozófiái*; a „rend” egész problémakörét polgári módra, az egyéni tudat szemszögéből vizsgálta, istent logikai segédeszközzé fokozta le, a gondolkodás erőfeszítéseit a természeti törvények megismerésének módszerére irányította. A racionalista citoyen azonban vagy önállótlan burzsoá volt, aki az egységesítő abszolutizmus védőszárnyai alatt keresett menedéket, vagy — mint Hollandiában — hatalmon levő, de fenyegetett burzsoá, aki a forradalom után, a gazdaság felszabadult centrifugális erőinek működése közepette óhajtott rendet és egységet. A „rendről” alkotott filozófiai elközelítés szükségszerűen elvont maradt, és ebben a formában — az általános elsődlegességével és a velünk született eszméssel a tengelyében — már csak azért sem lehetett alkalmas a konkrét társadalmi változásokat követelő új citoyen számára, mert a metafizika a teológia természetes szövetségese.

A racionalizmus „rendje” olyan társadalmi magatartást takar, amely történelmileg Descartes sztoikus passzivitásával kezdődött — államügyekben tartózkodjunk az újítástól; ne foglalkozzunk semmivel, ami nincs hatalmunkban —, és „a lehetséges világok legjobbikának” kincstári optimizmusával végződött. A dolgok és az eszmék elválasztottsága és kettős rendjük párhuzama *a politikai megbékélés filozófiai formulája volt: mert ha a valóság eleve és automatikusan az elvek tökéletes mása, akkor nincs szükség az átalakítására*, sőt, lehetőség sincs rá, hiszen sem a tárgyi, sem az eszmei rend, sem a kettő összehangolása *nem függ az emberi tettektől*, és ezeknek nincs is jelentőségük az egyedüli aktív erőhöz, a minden aktivitást kizáró isteni szubsztanciához képest. A szabad cselekvés Spinoza felfogásában a véges dolgok semmisségét megmutató „sub specie aeterni” *szemlélet*, a kozmikus szükségszerűség *felismerése*, amellyel úrrá lehetünk *saját* indulatainkon és halálfélelmünkön, sőt, általában a rosszon, mivel a rossz nem szubsztanciális, nem istentől ered, azaz voltaképpen

nincs is realitása.²³ Ezt a sztoikus szemlélődést elég a teleológia nyelvére fordítani ahhoz, hogy Spinozának, a polgári rend megalkuvást nem ismerő harcosának és mártírjának szándékaival ellentétben, eljussunk az úgynevezett felvilágosult abszolutizmus leibnizi apológiájához.

Ha összevetjük a racionalisták személyes magatartására és elméleti munkásságára nem mindig jellemző, de metafizikai rendszereikben feltétlenül kifejeződő politikai passzivitást a francia materializmus holbachi összegezésének hangsúlyozott *ideológiai-politikai* funkciójával, könnyen megértjük, miért múlt el az idő a deduktív-analitikus módszer felett. A régebbi materialistáktól eltérően, akik ideológiájukkal elsősorban a természettudomány előtt kívánták az utat megtisztítani, Holbach a természettudományt is az ideológiai harcok fegyveréül szánja, és a vallás nem annyira a tudományos, mint inkább a *politikai* haladás akadályaként lesz támadásainak fő célpontjává. Íme néhány részlet „A természet rendszeré”-ből:

„Az egészséges természettudomány fejlődése mindig gyászos hatású lesz a babonára, melyet a természet folytonosan meghazudtol. Az asztronómia eltüntette az önkényes asztrológiát; a kísérleti fizika, a természetrajz és a kémia tanulmányozása lehetetlenné teszi, hogy szemfényvesztők, papok és varázslók csodákat művelhessenek. Az elmélyülten tanulmányozott természet szükségképpen el fogja söpörni azt a fantomot, amit a tudatlanság tett a helyébe.”²⁴

Miért kell elsöpörni „a szemfényvesztők, papok és varázslók csodáit”? Mert a vallást „az uralkodó arra használja, hogy isteni fénykörrel övezzé személyét, jogai számára megszerezze az égi szentesítést”, a babonákkal elbutított népek pedig eltűrik maguk felett a „megistenült eszelősöket”, akik „hozzászoktak, hogy csak istentől féljenek, s ezért úgy viselkednek, mintha semmi félnívalójuk nem volna”. Valóban: ha mindenről isten akarata dönt, lehetetlen bármin is változtatnunk; ha viszont igazi gyógyszereket keresünk a fizikai és erkölcsi bajokra, akkor *a dolgok természetét* kell tanulmányoznunk, mivel „a természetes bajok természetes orvosságokat kívánnak”.²⁵ E sorokból és Holbach egyéb szövegeiből világosan kitűnik, hogy a gyakorlati tájékozódáshoz szükséges, tehát a cél – okságot, a velünk született eszméket és mindenemű metafizikát elutasító *tapasztalati* módszer szoros kapcsolatban van az abszolutizmus-ellenes *politikai* törekvésekkel.

Ezek a törekvések egyúttal, citoyen-jellegűknél fogva, elrejtik a tapasztalati módszer nominalista logikáját, és arra készítetik a filozófust, hogy társadalmi eszményeit a természeti *törvényekre* vezesse vissza. A törvények objektivitásában nem kételkedik, hiszen éppen arra valók, hogy *ontológiailag bizonyítsák az eszmények gyakorlati kivitelezésének lehetőségét és szükségességét*. Az objektív természet törvényszerűség ábrázolásakor a materialista tapasztalati módszer formálva jár el, mint a racionalista dedukció: nem az elsőbbséget élvező általános szubsztanciából bontja ki *analitikusan* a *logikai* meghatározottságú különös mozgásokat, hanem a különös mozgások *szintéziséből* szer-

²³ „Állítom, hogy Isten feltétlenül és valósággal oka mindennek, aminek lényege van, bármi is az. Ha mármost Ön be tudja bizonyítani, hogy a rossz, a tévedés, a gaztett stb. olyasmi, ami lényegét fejez ki, akkor teljességgel megengedem Önnek, hogy Isten az oka a gaztettnek, a rossznak, a tévedésnek stb.” Spinoza: „Politikai tanulmány és levelek”, I, 23. levél. Akadémiai Kiadó 1957, 262.

²⁴ Holbach: „A természet rendszere”, Akadémiai Kiadó 1954, 507.

²⁵ Uo. 477., 410–411., 381., 438., 439.

keszti meg az általános *okozati* meghatározottságot. Ez a meghatározottság azonban éppoly mechanikus, mint deduktív ellenpárja. A materialista filozófia ugyanis — ahogy már szó volt róla — csak a mozgásformák minőségi különbségeinek eltüntetése árán szabadulhat meg a teleológiától, az egynemű világban pedig, ahol a dolgok egyetemes kölcsönhatása miatt minden eseménynek végtelen számú okot tulajdonít, képtelen elhatárolni a lényeges okokat a lényegtelenektől. Ha tehát el akarja kerülni az abszolút véletlenszerűséget, meg kell engednie, hogy „nincsenek kis dolgok a világmindenségben. A természetben, ahol minden hat és visszahat, ahol minden mozog és változik, vegyül és szétbomlik, alakul és elpusztul, nincs egyetlen atom, amely ne játszana fontos szerepet, ne váltana ki csodálatos hatásokat.”²⁶ Ez a felfogás a tér bármely pontján és az idő bármely pillanatában lezajló események teljességgel *egyértelmű* meghatározottságára utal, az abszolút szükségsszerűség nevében tagadva a véletlenek objektivitását és az alternatív lehetőségeket.

Általános filozófiatörténeti törvényként fogalmazhatjuk meg, hogy *amíg létre nem jön a materialista dialektika, a determináció nem lehet más, mint egyfajta predetermináció*: vagy vallási-teleologikus, vagy racionalista-logikai (mert a gondolkodást ki kell emelni a természetből és velünk született eszmékkel ellátni ahhoz, hogy a „rossz végtelen” lezárható legyen), vagy empirikus-fatalista (mert az egynemű természetben a dolgok összességének bármely állapotota egyértelműen megszabja az összes következő állapotokat). Ezek a változatok az emberi cselekvés egyirányú külső meghatározottságát állítják, és ennyiben csak formailag különböznek egymástól, de társadalmi funkciójukat illetően tartalmilag sem azonosak, sőt, gyakran a materializmus és idealizmus világnézeti ellentétét is kifejezik. Az empirista materializmus nemcsak a valóási és a logikai idealizmust zárja ki, hanem Spinoza materializmusának az általános elsőbbsége folytán elkerülhetetlen teológiai kísérőjelenségeit is, amelyek alkalmat adnak a holland filozófus ateista rendszerének teisztikus értelmezésére.²⁷ Holbach következetes materializmusa szerint „egyáltalán nincs jogunk valamely dolognak a létre abból következtetni, hogy fogalma megvan bennünk”,²⁸ ha pedig a dolgok létéről csak a tapasztalat győzhet meg, akkor vége a „gondolkodás” és a „kiterjedés” szétválasztottságának, az isteni közvetítés és az egyénfeletti általános tudat misztikumának. Ez a metafizika-ellenes filozófia arra serkent, hogy agyrémekek hajszolása helyett inkább „húzzunk hasznat az elérhető javakból, és dolgozzunk számuk megsokszorozásán”²⁹; másrészt azzal, hogy a különösből indul ki, a jelenségek egyértelmű meghatározottsága ellenére is leküzdi a mechanikus determinizmus racionalista alakzatainak bizonyos politikai és világnézeti korlátait.

A racionalizmusban a különös egyetlen teendője *beilleszkedni* az eleve adott szubsztanciális rendbe — Hegel találóan jegyzi meg a spinozai szubsztanciáról, hogy „minden csak bemegy, de nem jön ki”³⁰ —; az ember nem játszik

²⁶ Uo. 171.

²⁷ A spinozizmus „a természetet teszi meg a valóságos Istenné, vagy Istent a természetté, úgyhogy Isten eltűnik, és csak a természetet tételezi. Ámde Spinoza nem Istent és a természetet helyezi szembe egymással, hanem a gondolkodást és a kiterjedést; és Isten az egység, az abszolút szubsztancia, amelyben inkább a világ, a természet semmisült meg, tűnt el.” (Hegel, id. mű, 268.)

²⁸ Holbach, id. mű, 342.

²⁹ Uo. 442.

³⁰ Hegel, id. mű, 271.

közre ennek a rendnek a létrejöttében, s ha felismeri mint meglevőt, csupán saját belső világát igazíthatja hozzá. Holbachnál viszont nincs olyan rend, amely a különös mozgásokat megelőzné és megszabná, nincsenek olyan elvek, amelyekkel a valóság megbonthatatlan a priori összhangban volna. *Az összmozgás kialakításában minden különösnek egyformán fontos szerepe van, és bármelyikük hiánya kozmikus méretekben változtatna az események menetén.* Amit ezekben az eseményekben emberi szemmel rendnek észlelünk, az voltaképpen „az egymásból következő mozgások reánk gyakorolt hatása”; „ha tehát a szabályos és jól rendezett mozgások láttára értelmet, bölcsességet és jóságot tulajdonítunk azok ismeretlen okának, kénytelenek vagyunk ugyanígy különiséget és rosszindulatot észlelni, valahányszor ezek a mozgások rendezetlenné válnak, helyesebben számunkra megszűnik a rendjük, és megzavarnak bennünket létezésünk módjában”.³¹ Holbach a teleológiát üti: a világegyetem se nem „jó”, se nem „rossz”, hacsak nem a mi szubjektív megítélésünk szerint. Ebből a szemszögből viszont éppúgy „rossz” is, mint „jó”; más szóval, annak eredményeképpen, hogy az egyetemes szükségszerűség nem a hiányosságoktól mentes isteni szubsztancia működésének szinonímája, hanem *a különös mozgások eredője*, a fennálló világ megszűnik a lehetséges világok legjobbikának lenni, és fogyatékoságait *nekünk magunknak kell cselekvőleg kiküszöbölnünk*, ahelyett, hogy az örökkévalóságra függesztett szemmel elsiklanánk fölöttük.

A polgári filozófia fejlődésének egyik legpontosabb útjelzője az általános és a különös viszonya. A racionalizmus erővel elfojtotta a különöst és a két pólusnak a magántulajdonos osztályok számára feloldhatatlan ellentétét, a velünk született eszmék általánossága mögé bújtatva vele született individualizmusát. Holbach — akárcsak annak idején Hobbes — felszínre hozza a lapangó ellentmondást, amikor a burzsoá formameghatározottsága miatt menthetetlenül relativista kicsengésű tapasztalati módszert összepárosítja a világ egységének és objektív törvényszerűségének citoyen-gondolatával. Ha ennek alapján vetjük egybe a racionalizmust és az empirizmus materialista ágát, az alábbi képet kapjuk: mindkét irányzat szembeszáll a relativista tendenciákkal, mert — ha lényegesen eltérő okokból is — megköveteli a *magáncélok tudatos alárendelését az „általános ügynek”*; mindkettő természetesnek találja a valóságnak és törvényeinek objektivitását, mert az „általános ügy” gyakorlatilag *reálisnak tűnik, s ezért feltétlenül összhangban kell lennie a valóság egyetemes szerkezetével mint saját ontológiai bázisával*; és végül az objektív determinációt mindkettő *vak külső szükségszerűségnek*, azaz — kimondva vagy kimondatlanul — *predeterminációnak* észleli. Az egyezéseken túl azonban számottevő különbségeket találunk, éppen a különös szerepével kapcsolatban. Spinoza is materialista, Holbach is, de az egyik a metafizikus materializmus „szerkezetes” változatát képviseli, a másik az „atomos” változatot (ez az a két lehetséges forma, amelynek az objektív idealizmusban Hegel és Leibniz, a szubjektívben Kant és Berkeley a szövivői). Holbach, illetve az empirista materializmus általában, a burzsoá elkülönültségnek megfelelő „atomos” jelleget próbálja összekapcsolni az elvont szerkezetiséggel, a világ egyetemes törvényszerűségével, s a racionalizmusban mesterségesen eltüntetett ellentét fenntartása és akaratlan kielezése révén logikailag közbülső láncszemmé válik egyfelől a descartes-i vonal, másfelől Hume pozitívizmusa között.

³¹ Holbach, id. mű, 351.

Az objektív törvényszerűség pusztá előfeltevés a polgári filozófiában: az egyéni tudat, amelynek tárgyát nem közvetíti a társadalmi gyakorlat, alkalmazatlan az általánosság és a tárgyiség megragadására. Erről tanúskodik a racionalizmusban a különöst megelőző, közvetítés nélküli általánosság fikciója, a materialista empirizmusban pedig az általánosnak a különösök összegeként való ábrázolása. A holbach-i általános törvényszerűség a jelenségek egyértelmű, mechanikus oksági meghatározottsága, amelyben minden különös ok egyformán fontos. De ha így van, akkor Engels ismert elemzésének megfelelően az összes egyedi és véletlen jelenségek szükségszerűvé lesznek, és az abszolút szükségszerűség csupán álneve az abszolút véletlennek, a teljes törvénynélküliségnek. Ismeretelméleti szempontból ez azt jelenti, hogy egyetlen jelenséget sem érthetünk meg és nem láthatok előre, amíg át nem tekintem okainak *végtelen sorát*: az abszolút szükségszerűség gyakorlatilag abszolút meghatározatlanság. És nemcsak az oksági viszony terén kerít hatalmába a „rossz végtelen”. Az egynemű világban, ahol minden összefügg mindennel, de nin cs objektív különbség lényeges és lényegtelen között, mindent ismernem kellene ahhoz, hogy bármit is ismerjek és besorolhassak egy általános fogalom alá: csak az abszolút igazság létezik, azaz semmilyen igazság nem létezik. Az a képtelen feltételezés, hogy egy-egy jelenség hiteles, objektív ismeretéhez végtelen számú jelenség megismerése szükséges, keresztezi a végtelen *valóságos* megismerését; holott „alapjában véve *csak a végtelent* ismerhetjük meg”, mert „minden valóságos, kimerítő megismerés csak abban áll, hogy az egyedit gondolatban az egységéből a különösségbe és ebből az általánosságba emeljük, fölleljük és megállapítjuk a végtelent a végesben, az örökkévalót a mulandóban” – ha például „tudjuk, hogy a klór és a hidrogén bizonyos nyomási és hőmérsékleti határokon belül és a fény hatására klórhidrogéngázzá vegyül”, akkor „azt is tudjuk, hogy ez *mindenütt és mindig* megtörténik, ahol a fenti feltételek megvannak, és közömbös lehet, hogy ez egyszer vagy milliószor történik-e meg, és hány égitesten”.³²

*

Amikor nincs megbízható ismérve sem az általános objektivitásának, sem az objektivitásnak általában, az a látszat keletkezik, hogy az érzékelés elválaszt a tárgyi világtól, ahelyett, hogy összekötne vele; pontosabban szólva, ennek a látszatnak az alakjában jelenik meg az a tény, hogy a zárt egyéni tudatra támaszkodó, burzsoá formameghatározottságú tapasztalati módszer szükségképpen relativista, szubjektivista és agnosztikus. A descartes-i vonal filozófusai könnyűszerrel felismerték ezt, mert nem ragaszkodtak túlságosan a tapasztalathoz; az empirizmus materialista ága nem ismerte fel, mert mindenáron ragaszkodott a törvényszerűséghez. Ahogy azután a citoyen-törékvések halványulnak, úgy igazolódik a racionalisták régi meglátása, csak éppen a felismerés indítéka és eredménye csap át a racionalizmus szöges ellentétébe. A praticista burzsoá nem adhatja fel az érzéki tapasztalást – annál inkább az általánost, a törvényszerűt, amely a cselekvésnek a szubjektumon kívüli, idegen szabályozója lévén, csak nyűg a derék üzletemberek nyakán, hátramosztatója a különösnek, az egyéni autonómiának, a magánkezedményezésnek. A tapasztalati világ kifordul szerkezeti összefüggéseiből, és a relativizmus, a szubjektivizmus prédájává lesz, ez azonban nem a velünk

³² Engels: A természet dialektikája; MEM 20, Kossuth 1963, 506.

született eszmék ürügye többé, hanem az emberi tudat önként vállalt, időtlennek hitt, abszolút korlátja.

A polgári gondolkodás ilyen irányú fejlődése Angliában, a tőke klasszikus hazájában megy végbe először. A liberális hajlandóságú Locke már a XVII. század második felében rést üt a tudat osztatlan külső-tárgyi meghatározottságán, s hogy miért, arra rávilágít gyakorlati és eszmei középutassága. Locke, mint az Orániai Vilmost trónra ültető „dicsőséges forradalom” híve, szükségnek tartja ugyan szerződés-elméletében, hogy a nemzet akár erőszakkal is megdöntse a szabadságjogait sértő kormányt, de véleménye szerint az effajta beavatkozás Angliában az 1688-as események után lekerült a napirendről. Az osztály *tudatos politikai akciója és ösztönös gazdasági magántevékenysége*, az „általános ügynek” és a vállalkozói szabadság relativista tendenciáinak egyidejű igenlése olyan felemás materializmussá vegyül, amely szubjektív-idealista szennyeződéseivel nemcsak két osztály kompromisszumának ideológiai mása, hanem *a citoyen és a burzsoá kompromisszumáé is*.

A locke-i kompromisszum ellenforradalmi oldalát és elméleti tarthatatlanságát hamarosan leleplezi Berkeley naivul szókimondó rendszere. Az ír püspök velejéig burzsoá: az újkor első olyan idealistája, aki az utilitárius tapasztalati módszert gátlástalan logikával a szolipszista konklúzióig hajtja, nem torpan meg az első lépések után, mint az alapjában materialista Locke; de éppen ezt a szélsőséges relativizmust szánja a reakciós „rend” támaszául, a földbirtokos arisztokrácia és a konzervatív nagypolgárság közös vallásos ideológiájának bizonyítékául. „Ideáink” azért nem önkényesek, mert isten elméjében rendeződnek; isten létét és totális diktatúrájának szükségességét mi sem igazolja jobban, mint hogy nélküle anarchia volna képzeletünkben, tehát magában a valóságban. A szenzualista gondolatmenetnek nem kellene feltétlenül a szolipszizmusnál kikötnie, ha nem az anyagfogalom eltávolítását szolgálná, a szolipszizmus pedig korántsem vezetne istenhez, ha nem társulna a „rend” ellenforradalmi típusának követelményével. Mindenesetre még így is polgári „rendről” van szó, ami többek közt abból derül ki, hogy a gondolatsor a zárt egyéni tudatból mint egyedüli közvetlen bizonyosságból jut el istenhez, és nem istentől az egyéni tudathoz. Ám a szolipszizmus éppoly kevéssé fér össze egy transzcendens szellem objektivitásával, mint gazdasági bázisa, a felfejlődő szabad verseny, a politikai beavatkozással és általában a társadalom tudatos szervezésével; ebből a történelmi ellentmondásból adódik a rendszernek az a logikai ellentmondása, hogy ha létezni annyi, mint észrevétni, akkor isten, akinek elméjében és függőségében létezem, vagy maga is az én észleleteimtől függ és nem isten, vagy nem veszi őt észre senki, és nem létezik.

Ahogy a szabad verseny kiterjedéyesedik, úgy válik lapos eklektikává az utilitarista egyéni tudat alárendelése egy tervszerűen munkálkodó egyénfeletti tudatnak. A tőkés munkamegosztás külső szükségszerűségét az általa kitermelt zárt szubjektum a szükségszerűség hiányának, a véletlenek egyetemes-ségének észleli, amelyhez istent ideológiai függelék gyanánt hozzábiggyeszteni merő képmutatás, a verseny minden külső beavatkozást elhárító valóságának meghamisítása. A modern kapitalizmus szülőföldjén Hume, az ipari tőke szócsöve és a merkantilizmus ellenfele, következetesen diadalra juttatja az ismeretelméletben a konkurrencia ösztönösségét, és több szál fűzi e tekintetben a racionalistákhoz, mint az empirizmus materialista ágához. Az újkori filozófia történetében a racionalizmus mondta ki először, hogy az érzékelés elválaszt a tárgyi világtól, hogy a tapasztalatban nincsen szükségszerűség, és

a bizonyosság lelőhelye az egyéni tudat. Ilyen értelemben a racionalizmus volt kora legburzsoább irányzata, és a lehető legpontosabban ábrázolta a tárggyal közvetítés nélkül szembeleépő egyéni tudat természetét. A racionalistákat végeredményben isten mentette ki a szubjektivizmusból, bedobva az objektív érvényű a priori eszmék mentőövét, s így némi egyszerűsítéssel azt mondhatjuk, hogy racionalizmus mínusz isten egyenlő Hume-mal.

A rendezettség elveként isten a predeterminációs külső szükségszerűségnek ugyanazt a funkcióját tölti be az idealizmus megbízásából, mint a jelenségeket teljes egyértelműséggel meghatározó természettörvény a metafizikus materializmus zászlaja alatt. Hume, aki egyaránt tagadja a szükségszerűség teleologikus és kauzális formáját, a polgári gondolkodás alternatívájának jegyében az abszolút véletlen pártjára áll, és ez nem esik túlságosan messze Holbach abszolút szükségszerűségétől. „Midőn az elme ki akarja találni az eredményt, mely a kocka vetéséből származhat — írja Hume —, nyilván minden oldal fölvetését egyformán valószínűnek tartja; s ez a véletlen tulajdonképpen mivolta; az egyes lehetséges eseteket egyenlővé teszi.”³³ Ha egyetértünk Hume-nak azzal a nézetével, hogy a valószínűség fokainak megkülönböztetésére a megszokás az egyedüli kritériumunk, akkor a véletlen fenti definícióját a világ összes jelenségeire ki kell terjesztenünk; és gyakorlatilag teljesen közömbös, hogy a lehetséges esetek Hume-féle egyenlősége miatt vagyunk-e képtelenek a jövő előrejelzésére, vagy azért, mert elfogadjuk Holbachtól, hogy a lehetséges esetek száma egyetlenegyre korlátozódik, amelyek előrelátásához az okok végtelen sorát kellene ismerni.

Az abszolút véletlen a burzsoá formameghatározottságú tapasztalati módszerből hajt ki, ezért hasonlít oly végzetesen a holbach-i végzetszerűséghez. Hume és Holbach ellentéte ebben a vonatkozásban csak fejlődési szintkülönbség, mind történelmileg, mind logikailag. De a különbség mégis lényeges, hiszen materializmus és idealizmus ellentétéről van szó. Holbach rendszerében a világ anyagsága és mozgásának törvényszerűsége egy olyan társadalmi eszmény ontológiai pillére, amelyet *tudatos cselekvéssel*, a természeti törvények *tudatos alkalmazásával* kell megteremteni. Az „általános ügy”, mint sürgető gyakorlati feladat, tapasztalati módszert kíván, és egyúttal kiegyensúlyozza e módszer relativizmusát. Ha viszont létrejöttek a személytelen piaci mechanizmus szabad működésének politikai feltételei, és az ösztönös magáncselekvések véletlen ütközéseiből kialakuló társadalmi összmozgás nem tűr átfogó tudatos szabályozást, akkor *a társadalmi kép ontológiai háttérét nem alkothatja már egy törvényszerűen funkcionáló természet*. A törvényszerűség ellentmond a mindennapos tapasztalatnak, és a szabad versennyel együtt szabadon, minden ellensúly nélkül érvényesülhetnek a burzsoá szenzualizmus logikai következményei. A zárt egyéni tudat álláspontján, ahol a jelenségek belső kapcsolatai felismerhetetlenek, nemcsak az okság tűnik el a külsőleges egymásutánban, hanem a tapasztalat tartalmi sem határolható el tárgyuktól; tehát *mihelyt megszűnik a társadalom tudatos rendezésének lehetősége és szükséglete, a polgári tudat szabadjára engedi vele született szubjektivizmusát és relativizmusát, és sem a tárgyíságot, sem a szükségszerűséget nem tudja, sőt nem is akarja megragadni többé*. Hume egyszerre pecsételi meg a hagyományos racionalizmus és a materialista empirizmus sorsát, ezzel azonban csak befejezi, amit azok el-

³³ Hume: „Vizsgálódás az emberi értelemről”, Franklin 1906, 50. Az én kiemelésem — R. E.

kezdték, szembesíti őket önmagukkal, saját magáról pedig nem titkolhatja, hogy belső kapcsolat fűzi megtagadott elődeihez.

A burzsoá diadala a citoyen felett nem kevésbé szembeötlő a szenzualista ismeretelmélettel párhuzamos angol erkölcsfilozófiában.

A társadalmi kapcsolatok a polgár szemében *természeti-antropológiai* meghatározottságúak, és *erkölcsi* elveken alapulnak. Az erkölcsi elveket régebben a vallás parancsaiból származtatták; eredetük most új magyarázatra szorul. A racionalizmus elvont citoyen-szellemé az etikában sem segiténé jobban a burzsoák gyakorlati tájékozódását, mint logikai megfelelője a természet megismerésében; az angolok inkább úgy vélekednek, hogy ha a megismerés folyamata nem a fogalmi gondolkodással kezdődik, és elsődleges eszközei az érzékszervek, akkor nyilván az erkölcsi ítélet és cselekvés forrását is valamilyen alogikus érzékben kell keresnünk. Ez a különleges érzék a testi szervekhez hasonlóan a természet adománya, de nem fizikai, hanem belső, pszichikai képződmény — Adam Smith fogalmazásában „közvetlen érzék és érzelem” —, amelyről Hutcheson egyenesen azt állítja, hogy úgy szemléli a jót és a rosszat, mint a szem a fényt és a homályt.

A *közvetlen szemlélet* antiintellektualista etikáját olykor *szenzualizmusnak* nevezi a filozófiatörténeti irodalom, ami már csak azért is elfogadható, mert jelzi az irányzat rokonságát a hasonló irodalmi áramlattal, és különbségét saját szenzualista *ismeretelméleti* ikerpárjától. A burzsoá szenzualizmus az etikában nyíltabban közli osztálytartalmát, mint az ismeretelméletben, mert egyrészt kertelés nélkül egy *ösztönt* választ ki az erkölcsi cselekvés hajtóerejéül, másrészt kedve szerinti erkölcsi parancsokat adhat a néma természet szájába, és az eszményi burzsoáról mintázott „természeti” normák érthetőbben szólaltatják meg az osztályérdeket, mint a technikai elsajátításban érdekelt ismeretelmélet, amely ideologikus tartalma ellenére sem tévesztheti szem elől a természettudományok gyakorlatilag bevált módszereit és eredményeit. A külső érzék a dolgokat észleli, a belső az erkölcsi értékeket; az egyiket kötik a tárgyak, a másik egyedül az osztályérdekhez kötődik; az egyik egyszerűen tudomásul veszi a tényeket anélkül, hogy meghatározná őket, a másik az erkölcsi ítélet és cselekvés szuverén belső meghatározójának mutatkozik. *A belső szuverenitás az egyéni kezdeményezés szabadságát, az egyén teljes függetlenségét hivatott szentesíteni minden külső meghatározottsággal szemben*; ezzel azonban ismét előáll a racionalisták a priorija — méghozzá az ösztön alogikus formájában —, *törés keletkezik a fizikai és a pszichikaivá szűkülő „erkölcsi” (értsd: társadalmi) világ között, s az ideológiai burok, amely a külső és a belső érzék kettősségébe rejti a természettel és a társadalmi viszonyokkal kapcsolatos burzsoá magatartás elkerülhetetlen kettősségét, magába foglalja már a jelenségek és a noumenon, a tények és az értékek, a „tudomány” és az „ideológia”, a tárgyi érdekelttség és az „élet” majdani antinómiáinak csíráit.*

A „belső érzék” szubjektívizmusa a hűbéri ideológia elleni harc polgári osztálykorlátaiból következik, és ha végiggondolnák, szolipszista konklúziójával magát az etikát tenné kérdésessé. De egyelőre nem gondolják végig. Shaftesbury, az etikai szentimentalizmus kezdeményezője, az erkölcs saját szellemünkben gyökerező, intuitív evidenciájú, immanens elvével indokolja, hogy az erkölcsi tudat teológiai garanciák hiányában sem veszti el általános érvényét. Csak azt ne kérdezzük, hogy miért nem, hogy miképpen lehet egy szubjektív elvnek „interszubjektív” érvénye. Az efféle kérdés már a pozitívizmus előfutárai számára is haszontalan spekuláció, mint minden, ami mesz-

szebb merészkedik a „tényeknél”. A becsület is „olyan dolog, amelynek nincs sok köze a filozófiához és a mély spekulációkhoz” — hangoztatja Shaftesbury —; ahelyett, hogy a lényegét firtatnánk, „jobb, ha a józan észre bízunk magunkat, és nem megyünk tovább”. A „józan ész” — a *credo quia absurdum* tetszőleges tartalmú alete — mindig eligazít ott, ahol a logika nem boldogul.

A skót filozófia többnyire különösebb problémák nélkül talál rá az öntudatban az általános érvény forrására, a köteleesség egyetemes belső parancsára, annál is inkább, mert isten létezése „közvetlenül bizonyos az erkölcsi érzék számára” (Oswald). Még az agnosztikus Hume is tartózkodik az etikában a szolipszizmustól, holott egész filozófiája kétségeket támaszt a tudaton kívüli lét bármely formájával szemben. Ennek a logikai kétarcúságnak nem annyira az az oka, hogy az etika — az emberi kapcsolatok bizonyos fajtájának elmélete — önmagát számolná fel, ha vitatná más emberek létezését, mint inkább az, hogy a konkurencia lesz az élet természetes formájává, és a tőkés munkamegosztás világában az *egyén elszigetelődése és társadalmasulása egymást feltételezik*.³⁴ Az embereknek kezdettől fogva sokféle szükségletük van — írja Hume —, de kevés eszközük a szükségletek kielégítésére. „A társadalommal mindezek a fogyasztékok kiegyenlítődnek... Az erők egyesítésével növekszik a hatalmunk, a munka megosztásával megnő az ügyességünk, és hála a kölcsönös segítségnek, védettebbek vagyunk a szerencse és a véletlenek csapásaitól.”³⁵ Smith, aki élesebben látott Hume-nál, kitűnő dialektikus érzékkel azt is felismerte, hogy csak a tevékenységek összefonódásának és kölcsönös függésének társadalmában differenciálódhat az ember egyénné; ezért vélte az önzést egyfelől a történelem rugójának, másfelől korlátozandónak az „emberi tökéletesség” szellemében, melynek alapelve: „*to feel much for others and little for ourselves*”.³⁶

A munkamegosztás azonban nem magyarázza meg eléggé, hogy miért halad az elvont egyén robinzonádjá a megnyugtató közösségi végkifejlet felé, hiszen az imperialista korszak jóval előrehaladottabb munkamegosztása ennek az eredménynek éppen a fordítottját, az egyén szolipszista elzáródását fogja előidézni. A legfőbb ok abban keresendő, hogy az adott történelmi szinten a *liberális polgár bízik az egyéni és a társadalmi érdek, az önzés és a közjó többé-kevésbé automatikus összhangjában*. A relativista Hume és a társadalmi ellentmondásokat megdöböntő realizmussal festő Smith semmivel sem marad el derűlátás dolgában az antirelativista Shaftesbury mögött, aki fenntartás nélkül vallja egoizmus és altruizmus, boldogság és erény konvergenciáját. A természet folyása és képzeteink egymásutánja — az „interszubjektív” valóság és a zárt egyénben lezajló megismerési folyamat — „előre megállapított összhangjának” gondolatával³⁷ Hume gyakorlati megfontolásokból az ismeretelméletben is optimista záradékkal tompítja szkepszisét, és lényegében ugyanazt mondja ki, mint amit Smith gazdaságtana és etikája az egyénről, aki csak a saját nyereségére törekszik, de egy „láthatatlan kéz” olyan célok megvalósítására vezérli, amilyenek eredetileg nem álltak szándékában. Ez

³⁴ E kettős folyamatról és a polgári dekadenciára gyakorolt hatásáról Kierkegaard tanulmányom foglalkozik a „Filozófiai arcképek” c. kötetben. — *R.E.*

³⁵ D. Hume: *A Treatise of Human Nature*; „Clarendon Press”, Oxford 1960, 485.

³⁶ A. Smith: *Theory of Moral Sentiments*; „The Works of Adam Smith...” I, Otto Zoller, Aalen 1963, 32.

³⁷ Vö. Hume: „Vizsgálódás...”, id. k. 48–49.

az „előre megállapított összhang” — a lét és a tudat között, illetve a társadalom tagjai között — korántsem azonos a Leibniz-félével: pusztán metafora, semmiképpen sem metafizikai alapelv, és mélységesen különbözik a racionalisták a priori „rendjétől”, amely közvetlenül, egyértelműen és *kívülről* határozza meg a különöst, elvitatva tőle a létjogosultságot. Smith gazdaságtanában és etikájában az összhang a *különösök* törvénye, és az egyéni cselekvéseket a közjó felé terelő „invisible Hand” nem egyéb, mint „az ész csele”, maguknak az egyéneknek szándékolatlan eredményekhez vezető *belső* természet.

A szándék és az eredmény divergenciáját Smith az úgynevezett „csalás-elméletben” (deception theory) fejti ki. Az emberek a gazdagságot keresik, mert minden kívánság kielégíthető általa; és a gazdagság, bár önmagában megvetésre méltó, szépnek és nemesnek tűnik fel előttük, mert a természet rendelkezéséből összetévesztik „a renddel, a szabályos és harmonikus mozgással”, amelyet létrehoz. „Ez a csalás serkenti és mozgatja szakadatlanul az emberek iparkodását. Ez ösztönöz bennünket eredetileg arra, hogy megműveljük a földet, házakat építsünk, városokat és kormányokat alapítsunk, megteremtjük és tökéletesítsük a tudományokat és a művészeteket, amelyek megnevelik és megszépítik az emberi életet; ez változtatta meg teljesen a föld arculatát, ez alakította át termékeny síkságokká az őserdőket, ez alkotott a sivár és meddő óceánból új megélhetési forrást és nagy közlekedési utat a föld különböző népei között.”³⁸ Így illeszkedik a gazdagság utáni hajsza az ön- és fajfenntartás természeti tervébe, és lesz a gazdasági tevékenységnek — az emberek alapvető tevékenységének — mozgatójaként minden mesterség, tudomány és művészet forrásává. Ugyanezzel a fortéllyal igazgatja a természet a tulajdon egyenletesebb megoszlását is. A gazdagok, saját szeszélyeik és luxusigényeik kielégítése érdekében, kénytelenek ellátni a szükséges létfenntartási eszközökkel mindazokat, akik a kíváncsok javakat előállítják számukra, és ezen a módon „egy láthatatlan kéz arra ösztönzi őket, hogy a dolgoknak csaknem ugyanazt az elosztását valósítsák meg, amely akkor jött volna létre, ha a földet egyenlő részekre osztották volna fel összes lakói között. Ők tehát, anélkül, hogy szándékukban állna és tudnának róla, előmozdítják a társadalom érdekét és az emberi faj megsokszorozódását.”³⁹

A csalás-elmélet előzményei közül elsőnek említendő Mandeville formulája: magánbűnökből lesz a közjó (*private vices, public benefits*). Maga Smith a sztoikusokra hivatkozik, akik úgy vélekedtek, hogy a világot a mindenható, bölcs és jóságos gondviselés kormányozza, minden eseményt belefoglalva a világegyetem rendjét és az emberiség boldogulását célzó tervébe. „Az emberek bűnei és örültségei — akárcsak bölcsességük és erényük — e terv szükségszerű részét alkotják; és az örök művészet, mely a rosszból meríti a jót, azért hozta létre az emberek bűneit és örültségeit, hogy ezek maguk is a természet nagy rendszerének virágzására és tökéletességére törekedjenek.”⁴⁰ Smith veszedelmesen emlékeztet itt apologetikus hangvételével a lehetséges világok legjobbjának Leibnizére; de nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy a csalás-elmélet a *liberális ösztönösség* elmélete, szinte azt mondhatnánk, az „utólag elrendelt harmóniáé”, ha az elrendeltség fogalma nem a transzcendens cél — ok-

³⁸ A. Smith, id. mű, 317.

³⁹ Uo. 318—319.

⁴⁰ Uo. 54.

ságra utalna, amelynél Smith többre becsüli a *gazdaság dialektikus önmozgását*. A család-elmélet magasabb társadalmi szintet képvisel, mint a *harmonia praestabilita*, és az a körülmény, hogy dialektikája az ösztönösség alárendeltje, meghatározza minden előnyét és hátrányát „az ész cselének” egyéb történelmi alakjaihoz képest. „Az ész csele”, bármilyen formában fogalmazzák is meg, mindig azt tükrözi, hogy a társadalmi mozgás nem vethető tudatos emberi irányítás alá: ezért cáfol rá az eredmény a szándéokra. Nem mindegy azonban, hogy a társadalmi mozgás ösztönösségét milyen módon képzelik el: mint egy személytelen társadalomfeletti hatalom működésének következményét, vagy egyszerűen mint a tudatos egyéni cselekvések tudattalan eredőjét. Az első esetben a történelem lényegében aktív emberi közreműködés nélkül megy végbe, az emberi tettek a sztoikus logosz, a vicói gondviselés vagy a hegeli abszolút szellem pusztá eszközei; a törvény a transzcendenciába vonul, és objektivitásával fölébe kerekedik a szubjektív tevékenységnek, apriorisztikus cél – okságával annak, *aminek* a törvénye. Az objektív törvény és a szubjektív cselekvés viszonya ebben a felfogásban a társadalmi passzivitás jele, amelyet a sztoa az apátia eszméjével fejez ki, Hegel pedig azzal a nézetével, hogy a világot gondolatilag elsajátító filozófiai szemlélődés berekeszti a szellem fejlődését. Egészen más hangsúlyt kap a szubjektív tevékenység Smith tanaiban, ahol nem átmeneti a szerepe, mint Hegelnél, hanem egyedüli és feltétlen, hiszen semmiféle társadalomfeletti erő nem gyámkodik rajta, és valóban maga alakítja a történelmet, nem a szemlélődés lévén a tartalma, hanem a *gazdaság* területén összpontosuló és onnan szerteágazó *gyakorlat*. Az így elgondolt tevékenységből olyan történelem szövődik, amely a bővített újratermelés távlatainak megfelelően határtalanul halad előre, nem körben forog, mint Vicoé, és nem ismer végpontot, mint Hegelé. De a liberális ösztönösség túlságosan optimista ahhoz, hogy el ne laposítsa a történelmet. Mivel a konfliktusok, bármily élesek is, előbb-utóbb elsimulnak, mégpedig végső fokon mindig a gazdasági *automatizmus* útján – a politikai beavatkozás csak másodlagos fontosságú –, a család-elmélet dialektikája ennek a jótékony automatizmusnak a szerkezeti elvévé zsugorodik, és a „láthatatlan kéz” a rosszat csak a jó eszközöként engedi szóhoz jutni. A happy end sohasem marad el, és ebben az egyirányú apologetikus mozgásban éppen azért nem bontakozhat ki „az ész csele” az ellentétek kölcsönös feltételezettségének, a mozgás ellentmondásosságának, a keletkezés és elmúlás egységének egyetemes formulájáig emelkedő dialektikává – mint Vico, majd Hegel rendszerében –, mert funkcióját arra az „örök művészetre” korlátozzák, „mely a rosszból meríti a jót”.

Ha összevetjük Smith család-elméletét a magánérdek és a közösségi érdek viszonyának Holbach-féle értelmezésével, azt találjuk, hogy bár az utóbbiból hiányzik „az ész cselének” dialektikája, a végeredmény ugyanaz: az érdekek két csoportjának spontán összhangja. „Mi az ember célja abban a körben, amelyet elfoglal? – teszi fel a kérdést Holbach. – Az, hogy fenntartsa magát, és boldog legyen.” Ehhez „szüksége van a vele egy társadalomban élő emberekre; ezek előmozdítják boldogságát, élvezetét, és segíthetik tehetsége kifejtésében . . . Ennélfogva erény mindaz, ami valóságosan és állandóan hasznos a társadalomban élő emberi nem egyedei számára; bűn pedig az, ami ártalmukra van”, bűnös az, „akinek viselkedése embertársainak boldogtalanságára irányul, ami rendszerint *saját boldogtalanságát is maga után vonja*”. Másutt a következőt olvassuk: „erényesnek lenni az ember legkomolyabb

önérdeke”; az embernek ugyanis „jólétéhez emberekre van a legnagyobb szüksége; hogy pedig érdekeit szolgálják, valóságos előnyökkel kell őket rávennie tervei támogatására; de valódi előnyöket biztosítani az emberiségnek annyi, mint erényesnek lenni; értelmes embernek tehát be kell látnia, hogy *érdekében áll erényesnek lenni*”.⁴¹

Holbach szerint a „közjó” kezdettől fogva egybevág a helyesen felfogott személyes érdekekkel, Smith szerint a „láthatatlan kéz” igazítja össze őket; ott közvetlen metafizikus azonossággal van dolgunk, itt az ellentétek egységével, amelyet az ösztönösség dialektikája közvetít. Bár a különbség csak formai — hiszen a „közjó” mindkét esetben *automatikus*an következik a magánérdekek megvalósításából —, mégis érdemes figyelni rá. A klasszikus liberalizmus a fejlett szabad verseny elmélete, és egyrészt nem hunyhat szemet afölött, hogy a burzsoá különérdek nincs tekintettel a közérdekre, másrészt arról az előfeltevésről sem mondhat le, hogy a közérdek mindig kívívja jogait, mégpedig a gazdaság önmozgásának megzavarása nélkül, jobbra a piaci automatizmus révén. Ez az alapja Smith dialektikájának: a közösség java saját ellentétéből, a magánszemélyek önzéséből születik. Holbach nem juthat el eddig a dialektikáig. Az ő hazájában hatalmon van még a feudális osztály, és a gazdasági kérdések is *politikaiakként* vetődnek fel. Holbach kívánsága: eltávolítani a „zsarnokságot”, létrehozni a formális *jogi* egyenlőséget. Minden szellemi erőfeszítése arra a *politikai* területre irányul, ahol a burzsoá magánérdek és a „közjó” átmenetileg *valóban* egybeesik; ez az egyezés már csak azért sem kérdéses számára, mert a konkurrenciaharc viszonylag fejletlen, s mert a formális egyenlőség látószögéből természetes a vagyoni egyenlőtlenség, tehát a tulajdonviszonyok antagonizmusa helyett könnyen válik az *egység*, az embereknek a technikai munkamegosztással kapcsolatos kölcsönös *egymásrataltsága* a társadalomkép legfőbb elemévé. Holbachot citoyen-törekvései vezetik — a formális egyenlőség talaján — a személyes és az általános érdek metafizikus azonosításához, Smith pedig annak köszönheti dialektikáját, hogy a kétfajta érdeket a konkurrencia társadalmában figyeli meg és ellentétesnek észleli, de szilárdan hisz a „közjó” nagyjából *citoyen-törekvések nélküli*, automatikus gazdasági diadalában.

Ez a körülmény szerepet játszik az erkölcsi cselekvés meghatározóira vonatkozó nézetkülönbségekben is. Ha a társadalmi harmónia biztosítóka a konkurrencia piaci mechanizmusában keresendő, akkor belső, szubjektív indítékokra kell bízni az emberi kapcsolatok erkölcsi szabályozását, mert *minden külső-tárgyi szükségszerűség csak zavarná a magáncselekvések szabadságát*. Az etikai szentimentalizmus egyéb okokból is létrejöhet ugyan, de mindig az elvont egyénnek a „belső érzékre” támaszkodó autonómiája alapján, s mert innen isten nélkül nincs híd sem a tárgyisághoz, sem az általánossághoz, legkövetkezetesebb ismeretelméleti megfelelője Hume agnoszticizmusa.

Holbach más történelmi helyzetből közelíti meg a kérdést. A *politikai* feladat elsődlegessége folytán nemcsak elkerülheti a szubjektivizmust — ami a konkurrencia megvalósult és megszilárdult uralma esetén lehetetlen volna —, hanem egyszerűen nem is tehet mást, mint hogy teljes erőből védelmezi a mozgás objektív törvényszerűségét, *saját citoyen-törekvéseinek ontológiai háttérét*. E törekvések vallásellenes filozófiai tartalmát Holbach materializmussá fejleszti, anyagnak tekintve minden mozgást és törvényszerűséget. Maga az anyag

⁴¹ Holbach, id. mű, 93–94. 216. Az én kiemelésem — R. E.

— szokás szerint — a természet, amelyben eltűnnek a társadalom megkülönböztető jegyei, és a szubjektív cselekvést elnyeli az objektív törvény vak determinizmusa. Így lesz az erkölcs is *külső-természeti meghatározottságúvá*, még hozzá egészen vulgárisan. „Ha . . . megvizsgálánk az ember értelmi képességeit vagy erkölcsi tulajdonságait — állítja Holbach —, megerősödnénk abban a meggyőződésünkben, hogy ezek olyan anyagi okoknak tulajdoníthatók, amelyek többé-kevésbé tartós vagy jellegzetes hatást gyakorolnak az egyén szervezetére. De honnan kaptuk ezt a szervezetet, ha nem szüleinktől, akiktől az övékhöz szükségszerűen hasonló gépezet elemeit örököltük? Honnan származik a több vagy kevesebb tüzes anyag vagy éltető hő, amely szellemi képességeinket meghatározza? Anyánktól, aki méhében hordott, aki átadta nekünk a tűz egy részét, mely őt átlelkesítette, és az ő vérével együtt keringett ereinkben. Az ételekből, amelyeket fogyasztottunk, az éghajlattól, amely alatt élünk, a légkörtől, amely körülvelt bennünket. Mindezek hatással vannak nedveinkre és szilárd részünkre, és meghatározzák természeti berendezésünket. Vizsgálódásaink ezt a berendezést, melytől képességeink függenek, mindig testinek és anyagnak fogják találni.”⁴²

Holbach materializmusa az antifeudális *politikai cselekvés* jegyében, a lét *objektivitása* és *törvényszerűsége* keretében állapít meg automatikus összhangot a különös érdek és az „általános ügy” között; Smith klasszikus liberalizmusa az *ösztönös gazdasági folyamatok szubjektivistá szellemében* fogalmazza meg ugyanennek az összhangnak *citoyen-mentes* formáját. De ha jól meggondoljuk, Holbach a szubjektivistát, mert az egyéni tudat aktusától, a személyes érdek helyes *felismerésétől* teszi függővé a közösségi érdek győzelmét, annál az egyszerű oknál fogva, hogy ha a két érdek objektív azonossága eleve adva van, gyakorlati disszonanciájuk csak szubjektív hiba lehet; a szubjektivistát Smith viszont a társadalmi mozgásnak az egyéni tudattól független meghatározottságát hirdeti, mivel a „közjó” az önző egyének szándékai *ellenére* alakul ki.

Holbach és Smith, bárhogyan különbözzenek is, a polgári optimizmusnak adnak hangot. Ám a XVIII. század nemcsak optimista ideológiákat ismer. Feltűnnek már a társadalmi és ontológiai „harmóniába” vetett hit megingásának jelei is, amiről többek közt a szentimentalizmus *irodalmi* változata tanúskodik.

Az irodalmi szentimentalizmus egy töről fakad az etikaival, körülbelül egyidős vele, és mindkettőjük angol születésű. Témakörükben és tartalmukban sok az azonos vonás. Az irodalmi szentimentalizmus maga is etikai kérdésekkel foglalkozik, s az egyéniség jogaihoz, az érzelmek és szenvedélyek alogikus belső világához kapcsolja erkölcsi eszményeit. Ez az erkölcs a puritán középosztály életformája, amelynek nevében szigorú ítélet hangzik el az arisztokrácia romlottságáról, rendi gőgjéről, a hivatalos udvari kultúrába beépülő racionalizmusról, gyakran az istentelen felvilágosodásról is. A polgári és népi élet ábrázolása nem marad meg többé a komikum határai között, beáramlik a komoly műfajokba, szétveti a klasszicizmusnak — a filozófiai racionalizmus esztétikai párjának — szűk és merev szabályait.

Az irodalmi szentimentalizmus eleinte csupán az átlagos polgári élet intim oldalát eszményíti, főleg a családi érényeket. A „mindennapiság” kenetes dicsérete, amely a nemesi cinizmus elleni állásfoglalás történelmi jogosultsága miatt nem teljesen igazolatlan, megegyezik a legnyárspolgáribb „józan ész” utilitárius alkatával. Az irodalmi szentimentalizmus egy darabig ebben is

⁴² Uo. 88—89.

hasonlít az etikaihoz. De idővel megkülönbözteti tőle egy új vonás, „az ész cselének” a régebbivel ellentétes mozgásiránya. A gazdaságtan és az etika terén a rosszat, az önző magáncelekvések összességét, közjóra váltja át a „láthatatlan kéz”, az irodalomban viszont egyre inkább a jó az, ami rossz véget ér; s noha Richardson Pamelájának még sikerül szerencsésen férjhezmennie, később az erény már nem mindig nyeri el méltó jutalmát. Erkölcs és valóság automatikus összhangja megbomlik, hol azért, mert a plebejus kispolgár vagy az eldologiasulástól iszonyodó művész nem tapasztalja azt a harmóniát, amely az ipari tőke szószólója számára végső fokon csorbíthatatlan dogma, hol meg azért, mert a polgári ihletésű szentimentalizmus olyan feudális országokra is áttérjed, ahol a burzsoáziának nincs ereje a politikai emancipációra. A belső fogantatású erkölcsi parancs tehetetlensége, igazságának bukása, az erény és a civilizáció antagonizmusának rousseau-i gondolata a Sturm und Drang közvetítésével lesz döntő fontosságúvá a polgári ideológia további fejlődésére nézve. A szentimentalizmus családias hősei mellé felsorakoznak a rendhagyók és a „titánok”: a politikai harc szervezetlensége és kilátástalansága miatt a lázadó egyén Németországban hősi pátoszt kap, és rendkívüli tulajdonságokra tesz szert, tragikus kudarca ellenére erkölcsi győzelmet aratva nemcsak a nemeseken, hanem a velük egyívású és hozzájuk törleszkedő átlagpolgárokon is. A német burzsoázia objektív helyzete alapján kiütkezik az ellentét a „józan ész” és a „szenvedély”, az erkölcs konvencionális-külső és hiteles-belső meghatározottsága, a „mindennapiság” és az „autentikus” lét, egyszóval az *addig egységes burzsoá két lehetséges típusa* között, s az ifjú Goethe szentimentalizmusa már a *polgári átlagerkölcst* is kikezdi, előrevetítve Werther és Albert konfliktusával a Thomas Mann életművének tengelyében álló művész – polgár *ellentétet*, illetve – ha általánosabb formulát akarunk használni – a „tulajdonképpeniség” (Eigentlichkeit) és a „Bárki” (das Man) heideggeri problémakörét.