

TÖRTÉNELEM ÉS FONÁK TUDAT. II.*

ROZSNYAI ERVIN

Ennek a máig húzódo fejlődési vonalnak a kezdetén Rousseau és Kant a két legfontosabb csomópont; összehasonlításuk fényt vet a polgári filozófia jelenkori bomlásának eredetére és a dialektika létrejöttének bizonyos törvényszerűségeire.

A XVIII. századbeli robinzonádok szerzőihez hasonlóan, Rousseau is az elvont természeti egyén képzetéből vezeti le társadalomelméletét. Ez a módszer „semmiképpen sem csupán a túlfinomultság elleni visszahatást és a tévesen értelmezett természeti élethez való visszatérést” fejezi ki, hanem a konkurencia társadalmát, ahol az önállósult egyén megszületik, valójában a történelem eredményeként, de azt a látszatot keltve, mintha ő maga volna a történelem természeti eredetű kiindulópontja.¹

Rousseau természeti emberét éppúgy az egyenlőség jellemzi társaihoz való viszonyában, mint valamennyi testvérét a korabeli irodalom lapjain. Különös ismertetőjele az, hogy az egyenlőség plebejus-kispolgári formáját testesíti meg. Voltaire csak az erkölcsi egyenlőséget ismeri el, Montesquieu csak a politikait; Rousseau mindenekelőtt a társadalmat, és a *formális egyenlőség-eszme meghaladása révén lesz a Marx előtti dialektika kimagasló alakjává.*

A rousseau-i dialektika magva a történelmi mozgás ellentmondásossága. A civilizáció hanyatlás a természeti állapothoz képest, és éppen azért az, mert előrehaladás a természet elleni harcban. Kezdetben ugyanis „a gyümölcs mindenkié, a föld senkié”, később azonban, a fémek megmunkálása, a földművelés bevezetése nyomán, létrejön a magántulajdon, és az emberi képességek *szükségszerű* növekedése egyre fokozza az egyenlőtlenséget, amely a természeti állapotban alig létezett.² Az anyagi és szellemi *termelőerők* idézik elő gyarapodásukkal a *tulajdonviszonyok* átalakulását, s ezzel az erkölcsök és általában a társadalmi kapcsolatok romlását, amit Rousseau az antropológia nyelvén úgy tolmácsol, hogy a vas és a gabona „civilizálta az embereket, és vesztét okozta az emberi nemnek.”³

A technikai haladás és a társadalmi hanyatlás ellentmondásos egységének, a civilizáció és az „erkölcs” ellentétének felmutatásával Rousseau olyan filozófiák előképét rajzolja meg, amelyeket egyébként — néha a legélesebben —

* A tanulmány első része megjelent a „Magyar Filozófiai Szemle” 1974/2—3. számában; a harmadik részt következő számunk közli. — Szerk.

¹ Vö. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatahoz. Bevezetés; MEM 13, Kossuth 1965, 151.

² J. J. Rousseau: „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes”, Editions du Monde Moderne, Párizs, évszám nélkül, 205—206., 245.

³ Uo. 216.

el kell határolnunk az övétől. A történelmi fejlődés negatív elemeit a patriarchális-nemesi viszonyokért rajongó romantikus antikapitalizmus is felismeri; a civilizáció világát Kant is szembeállítja az „erkölcsi” világgal; az életfilozófiák és elágazásaik hisztérikus erőfeszítéssel igyekeznek kivonni az „autentikus” létre pályázó egyént a technikai civilizáció szinonimájaként kezelt eltömegesedés és eldologiasulás alól. Ami Rousseau-t ezeknek az ideológiáknak a szerzőitől elsősorban megkülönbözteti és valamennyiük fölébe helyezi, az a civilizált világ „elidegenültségének” a történelmi materializmus legközelebbi előzményeihez tartozó, *dialektikus* magyarázata. Nem ködös eszméi *véletlenek* vagy örök természeti *adottságok* sújtják a társadalmat, hanem a *tulajdonviszonyokban* rejlő *gazdasági* egyenlőtlenség, amelynek szükségszerűsége *történelmi* jellegű, a *szerszámok és munkaképességek tökéletesedéséből* következik. Ez a dialektika részint már a kapitalizmus ellen fordul, és egyedüli alapja, egyedüli lehetősége a *plebejus szemlélet*.

A polgári filozófia többféle világnézeti álláspontonról is megfigyelheti a társadalmi mozgás ellentmondásos természetét, de jóval gyakrabban van olyan társadalmi és történelmi helyzetben, ahonnan az objektív dialektika egyáltalán nem észlelhető. Ebben a vonatkozásban bizonyítható be leginkább, hogy mennyire kiemelkedik Rousseau a legtöbb kortársa közül; elegendő, ha összevetjük a társadalom eredetéről, berendezkedéséről és az egyenlőségről vallott, legismertebb és legjellemzőbb nézeteit Holbach ugyanilyen tárgyú fejtegetéseivel.

Rousseau: „... . nincs más út a boldogulásra, mint összesítés által oly erő tömeget alkotni, mely képes legyőzni a természet ellenállását, azt egyetlen rugó által mozgásba hozni, és összhangban működtetni. Ez az erő tömeg csakis több egyén együttműködéséből származhat.”⁴

Holbach: „A különbség, amely az egyes emberek között található, egyenlőtlenséget teremt közöttük, és ez az egyenlőtlenség a társadalom alapja. Ha minden ember egyenlő volna testi erejére és szellemi képességeire nézve, nem volna szüksége egyiknek a másikra. Tehetségeik különfélesége és az ennek következtében támadt egyenlőtlenség miatt van szükségük a halandóknak egymásra kölcsönösen, egyébként elkülönülten élnének. Ebből is látszik, hogy az egyenlőtlenség, melyet oly sokszor felpanaszolnak, és annak lehetetlensége, hogy közülünk bárki is képes volna teljesen egyedül hatásosan dolgozni önmaga fenntartásán és jólétének biztosításán: ez okozza a társulás boldog kényszerűségét, azt, hogy embertársainktól óhajtunk függeni... A testi és szellemi képességeknek ez a különfélesége és egyenlőtlensége teszi ilyenformán szükségessé az embert az ember számára, társadalmi lényt csinál belőle, és nyilvánvaló módon meggyőzi az erkölcs szükségességéről”⁵.

Rousseau: „Az első, aki elkerítvén egy földdarabot, így merészelt szólni: „Ez az enyém”, és talált olyan embereket, akik elég együgyűek voltak ahhoz, hogy elhiggyék neki, a polgári társadalom igazi alapítója volt.”⁶

Holbach: „... . a társadalom nem egyéb, mint a családok és egyének egyesüléséből formált nagy egész, mely azért jött létre, hogy tagjai könnyebben gondoskodhassanak szükségleteikről, egymás megsegítéséről, és legfőként

⁴ J. J. Rousseau: „A társadalmi szerződés vagy az államjog alapelvei”, Franklin Társulat 1910, 26.

⁵ Holbach id. mű, 85.

⁶ Rousseau: „Discours...”, id. k. 205.

*ama javak nyugodt élvezetének biztosításáról, melyeket a természet és a szorgalom teremthet elő...*⁷

Rousseau: „... bárhogy határozzuk is meg a természeti törvényt, nyilvánvalóan ellentétess vele, ha gyermek parancsol az aggnak, hülye vezérli a bölcsét, és egy maroknyi ember dúskál a haszontalanságokban, mialatt a kiéhezett sokaság a szükségeset is nélkülözi.”⁸

Holbach: „Az emberek különfélesége és egyenlőtlensége következtében... a nemzetek különbséget tesznek az állampolgárok szolgálatai közt, és szükségleteik szerint díjaznak és jutalmaznak azokat, akiknek tudása, jótettei, segítsége és erényei valóságos vagy képzelt hasznót, örömet vagy bármi más kellemes érzést szereznek... *Képességeink különfélesége folytán fajunk egyedei különböző osztályokat alkotnak*, aszerint, hogy mit végeznek és milyen különböző tulajdonságaik vannak; mindez *lelkünk egyedi tulajdonságaiból*, vagyis agyunk sajátos módosulásaiból vezethető le.”⁹

Az idézett szövegekből látható, hogy Holbach is, Rousseau is mindenképp az emberi képességek egyesítésében jelöli meg a társadalom eredetét; e tekintetben tehát mindketten *termelőerőnek*, a természet elleni harc eszközeinek ábrázolják a társadalmat. Ne tévesszen meg bennünket, hogy Holbach az egyenlőtlenségre alapozza a társadalmi együttélést: olcsó dolog volna, ha ebből következtetnénk elméletének antidemokratizmusára, hiszen egyelőre nem a gazdasági, hanem csupán a képességek közötti egyenlőtlenségről van szó, amelyet Rousseau is elismer,¹⁰ és a tudományos kommunizmus nemkülönben. Holbach némileg még differenciáltabb is e téren Rousseau-nál, amennyiben a testi és szellemi képességek mennyiségi különbségein túl a tehetségek *különféleségét*, a képességek *minőségi* különbségeit is hangsúlyozza, egyszóval *a technikai munkamegosztás mint termelőerő*¹¹ szükségességét és szerepét a társadalom fennállásában. De ugyanaz az ok, amely ebben a kérdésben nagyobb tisztánlátást tesz lehetővé számára, más kérdésekben erősen visszaveti Rousseau mögé; aminthogy Rousseau *egy elmaradottabb álláspont védelmében emelkedhet dialektikájával magasan Holbach fölé*. Rousseau szerint a földhöz való jogot „a szükségletekhez és a munkához mérjük”, ennél több pedig „bűnös bitorlás”;¹² és az egyéni munkán alapuló kistulajdon eszményítése lényegében a naturális gazdálkodás propagandájával egyértelmű, szemben a munkamegosztás holbachi hangsúlyozásában kifejeződő, történelmileg haladóbb gondolattal, amely a kereskedelem és az ipar szempontját veszi figyelembe, de éppen ezzel vágja el az utat a dialektikához.

A társadalom tehát egyfelől termelőerő; másfelől — és ebben ismét egyetért a két író — *a tulajdon*, nevezetesen *az egyenlőtlen magántulajdon* védelmének szervezete. Rousseau és Holbach ellentéte ott kezdődik, hogy egyikük negatív, másikuk pozitív előjellel látja el az egyenlőtlen magántulajdont. Ami Rousseau szerint „bűnös bitorlás”, az Holbachnál a „szorgalom” jutalma; a természetén kívül immár a „szorgalom” is különbséget tesz az emberek

⁷ Holbach, id. mű, 98. Az én kiemelésem — R. E.

⁸ Rousseau, id. mű, 246. Az én kiemelésem — R. E.

⁹ Holbach, id. mű, 85. Az én kiemelésem — R. E.

¹⁰ Rousseau: „A társadalmi szerződés...”, id. k. 39.

¹¹ A technikai munkamegosztás, az utóbbi években lábra kelt híresztelésekkel ellentétben, nem termelési viszony, hanem termelőerő. Ezt a nézetemet egy későbbi írásomban szeretném részletesebben kifejteni. — R. E.

¹² Rousseau: „A társadalmi szerződés...”, id. k. 36.

között, és a *technikai munkamegosztás* máris összeolvad a társadalmival, az osztálykülönbség szükségességével. Éppen ebben áll a holbachi társadalomelmélet apologetikus tartalma: a *társadalmi formameghatározottság feloldódik a technikai és természeti mozzanatokban*, mert az osztályok a természeti eredetű technikai munkamegosztás szükségszerű együttműködői, s így végső fokon maguk is *természeti produktumok*.

A tulajdon egyenlőtlenségének ellentétes értékelése a két gondolkodó eltérő társadalmi helyzetét tükrözi. Rousseau-t, a kispolgárt, felháborítják a gazdasági antagonizmusok, Holbach, a burzsoá középrétegek teoretikusa, rájuk sem hederít. A holbachi társadalomban az egyenlőtlenség természeti törvény, s az osztálykülönbségek, távol attól, hogy antagonizmusokká legyenek, egyenesen az együttműködésnek, egymás kölcsönös szolgálatának feltételeiként jelennek meg;¹³ így a társadalom maga is természeti képződménynek tűnik, és a civilizáció a legteljesebb összhangban van a természet elveivel. Ami ezt az összhangot időlegesen megsértheti, az nem a tulajdonviszonyokban gyökerezik, hanem a politika „felhőrégióiban” játszódik le, minden objektív szükségszerűség nélkül, pusztán annál a véletlennél fogva, hogy az uralkodó saját jogtalan előnyeire használja fel a szerződésben ráruházott hatalmat. Ha a nép jogszerűen eltávolítja a zsarnokot, a rend helyreáll; semmiképpen sem áll helyre azonban a történelem, amelyet a klasszikus liberális színvonalról messze elmaradó össznépi mese éppúgy megsemmisít az ellentmondások eltussolásával, mint a romantikus antikapitalizmus vagy a kantizmus az ellentmondások feloldhatatlanságával.

Hogyan ítélik meg a munkamegosztást és a tulajdonviszonyokat az angol ipari kapitalizmus szószólói? A társadalom kölcsönös függőségeiben élő ember „minden tekintetben boldogabb és elégedettebb, mint amilyen vad és magányos állapotban lehetett” — mondja Hume.¹⁴ Smith már nem nyilatkozik ilyen felhőtlen optimizmussal. Szenvedélyesen ostorozza a munkások személyes szabadságába gázoló kényszerszabványokat (amelyek akadályozzák a munkaerő forgalmát), megkapó realizmussal ír a bér munkás tömegek testi és szellemi elnyomódásáról, sőt — nem utolsósorban Rousseau hatására, akinek az egyenlőtlenség eredetéről szóló művét tüzetesen tanulmányozta — hevesen támadja a kirívó vagyoni egyenlőtlenségeket, politikai beavatkozást követelve akár a gazdasági automatizmus rovására is az érdeellentétek, a társadalmi feszültségek csökkentése céljából. Smith rendszerében mindamellett a gazdaság autonómiája a döntő, a politika csupán alárendelt eszközként segíti a közjó ösztönös létrejöttét az önző magánérdekből. A család-elmélet dialektikája végül mindig helyreállítja a harmóniát, ezzel újra meg újra megszilárdítja a fennálló tulajdonviszonyokat, és a történelmet a termelőerők területére korlátozza, ahol a fejlődés valóban egyenesvonalú növekedésnek látszik; a dialektikát felfalja a tőkés viszonyok apológiája.

Rousseau nem a termelőerők növekedésére összpontosítja figyelmét, hanem a tulajdonmegosztásra, pontosabban szólva, arra a felismerésre, hogy a természet feletti hatalom terjeszkedésével megváltoznak a tulajdonviszonyok és a gazdasági egyenlőtlenség menthetetlenül lezülleszti az erkölcsöket. „A

¹³ „Mikor az emberek egymáshoz közelednek abból a célból, hogy társadalomban éljenek, szerződést kötnek, melynek értelmében szolgálatra kötelezik magukat egymás iránt, és tartózkodnak mindentől, amivel egymásnak árthatnának.” (Holbach, id. mű, 98.)

¹⁴ D. Hume: „A Treatise...”, id. k. 485.

természet látványa csak harmóniát és arányokat tárt elém — mondja hitvallásában Rousseau szócsöveként a szavojai káplán —, az emberi nem csak zűrzavart és összevisszaságot láttat! Az elemek között összhang uralkodik, de az emberek a káoszba merültek! Az állatok boldogok, csak a királyuk nyomorult! Ó, tökéletesség, hol vannak a te törvényeid? Ó, gondviselés, hát így kormányzod a világot? Jótékony lény, mivé lett a hatalmad? A gonosz, mint látom, ellepte a földet.”¹⁵ „Minél inkább magamba szállok, annál tisztábban olvasom e szavakat lelkembe írva: Légy igazságos, és akkor boldog leszel! Pedig ha a dolgok jelenlegi állását figyeljük, ebből semmit sem találunk. A gonosz virul, az igaz embert elnyomják.”¹⁶ Erény és boldogság, erkölcsi törvény és valóság viszonyának ez a felfogása szögesen ellentétes mind Holbach, mind az angol etikai szentimentalizmus optimista nézeteivel, megfelel viszont az *irodalmi* szentimentalizmus szellemének, és az uralkodó állapotok megítélésén kívül a következtetéssel is Kantot előlegezi: „Ha nem volna egyéb bizonyítékom a lélek anyagtalanságáról, csupáncsak az, hogy a gonosz diadalmaskodik ezen a világon, az igaz embert pedig elnyomják, már ennyi is elég volna ahhoz, hogy elvessem minden kételyemet.”¹⁷

A helyzet reménytelensége nosztalgiát ébreszt a civilizáció előtti idők iránt. „Ha Négerföld valamelyik népének a főnöke volnék, kijelentem, hogy az ország határára akasztófát állíttatnék, és irgalmatlanul felkötteném rá az első európai, aki behatolni merészelne, és az első hazai polgárt, aki megkísérelné a távozást.”¹⁸ A civilizáció azonban, bármily üdvös lett volna is elkerülni, visszavonhatatlan tény, és a természet elleni harcunkban nem nélkülözhető. Rousseau határozottan állítja, hogy nem akarja felegetni a könyvtárakat, elpusztítani az akadémiákat, *sem arra szorítani az embereket, hogy érzék be a legszükségesebbel.*¹⁹ A társadalmi bajok a civilizáció termékei ugyan, és az emberiség egyetlen esélye, ha visszatér a természethez; de éppen az a kérdés, hogy helyreállítható-e a természeti állapot a civilizált társadalmi szervezet fenntartása mellett, tehát az eredetnél magasabb fokon. A „Társadalmi szerződés” alapjában véve igenlően válaszol. Dialektikája a tagadás tagadásának példájául szolgál az „Anti-Dühring”-ben, és elhatárolja Rousseau-t mind a kanti dualizmustól — az erkölcsi törvény és a tapasztalati valóság örök időkre szóló kettősségétől —, mind pedig azoktól a dekadens és reakciós utódoktól, akik a „vissza a természethez” jelszót hol a hűbéri-patriarchális restaurációnak, hol a társadalomból való szökésnek és a civilizáció utópikus vagy éppenséggel barbár tagadásának ürügyéül szánják.

Mi magyarázza az ellentmondást a szavojai káplán borulátása és a „Társadalmi szerződés” bizakodó távlatai között? Hogyan gondolhatja Rousseau lehetségesnek az erény és a való világ összebékítését, ha máskor — mint később Kant — nem lát közöttük közvetítést, és a túlvilágra halasztja az erkölcs diadalát?

Az első mozzanat, amely az ellentmondást, ha nem tünteti is el, mindenestre áthidalja, az *ember kettős természete*. „Miközben az emberi természet felett elmélkedtem, két elütő alapelvet véltem fölfedezni benne, melyek közül

¹⁵ J. J. Rousseau: „Emil vagy a nevelésről”, Második kiadás, Tankönyvkiadó 1965, 298.

¹⁶ Uo. 303.

¹⁷ Uo. 304.

¹⁸ J. J. Rousseau: „Discours sur les sciences et les arts”, Editions du Monde Moderne, Párizs, évszám nélkül, 122.

¹⁹ Uo. 128.

az egyik az örök igazságok tanulmányozásához, az igazságosság és az erkölcsi szépség szeretetéhez, az intellektuális világ birodalmába emelte őt, melynek szemlélete gyönyörűségére szolgál a bölcsnek. A másik alapelv mélyen le szállította önmagába, az érzékek uralma alá hajtotta, valamint a szenvedélyek alá, melyek amazok szolgálai, s a szenvedélyek segítségével hátráltatta mindazt, amire az előbbi elv átérzése indította. Amidőn éreztem, hogy magával ránt és szembeszáll velem ez a két gerjedelem, így szóltam magamban: Nem, az ember nem egy. Akarok és nem akarok, rabszolgának és egyben szabadnak érzem magam.”²⁰

Test és lélek dualizmusának — a munkamegosztás ideológiai lecsapódásának — platóni-keresztény hagyományát újítja itt fel Rousseau, annak a ma már két évszázados fejlődési vonalnak a kezdeményezőjeként, amely az empirikus és noumenális lét kanti kettősségén át halad az eldologiasult köznapvilágnak a kierkegaard-i „rendkívüliséggel”, a heideggeri „halálhoz-mért-léttel” vagy az újabban divatozó „nembeliséggel” alkotott dualizmusáig. A régi hagyomány új, polgári tartalommal telik meg: az utilitárius burzsoá képviseli a „test” birodalmát, és a helyzettől függően hol a citoyen száll síkra ellene, hol az úgynevezett „autentikus” burzsoá. Ezzel a párviadallal megkezdődik a polgári filozófia kettészakadása a *romantika* és a *mechanikus utilitarizmus* ágára, felbukkan az alternatíva a kiindulópontként szereplő elvont egyén abszolút belső szabadsága és a munkamegosztásos viszonyoknak való teljes kiszolgáltatottsága között.

Az alternatívát illetően a szavojai káplán úgy választ, ahogyan elvártuk tőle. „Minden cselekvés végső elve a szabad lény akarataiban van. Ennél tovább menni lehetetlen. Nem a *szabadság* szónak nincs semmilyen jelentése, hanem a *szükségyszerűség* szónak.”²¹

Ebben a retorikus lángolásban elhamvad a mechanikai világkép egész ontológiája és ismeretelmélete. Szerves élet nem keletkezhet atomokból — állítja a káplán. „Nem tehetek róla, amiért nem tudom elhinni, hogy a passzív és holt anyag élő és érző lényeket hozhatott létre, hogy a vaksors értelmes lényeket hozhatott létre, s hogy az, ami egyáltalán nem gondolkodik, gondolkodó lényeket hozhatott létre.”²² A mechanikai világkép egyneműségével együtt Diderot hülozoizmus is elvetendő, mert „ha igaz, hogy minden anyag érez, akkor miben pillantsam meg az érző lény egységét vagy az egyéni ént?”²³ A független egyén és a külvilág éles kettéosztásával Rousseau tolmácsa viszszaad a dolgok minőségi széttagoltságának fordított mechanizmusához, az anyag önmozgása helyett istenbe helyezve a hiányzó egységet. Ugyanilyen megfontolásból, az *elvont egyén autonómiája* nevében hajlik a káplán a reformáció bensőségére a megismerés és az erkölcs terén. „Az általános és elvont eszmék a forrásai az emberek legnagyobb tévedéseinek”; ezért „tekintetemet mindenekelőtt magam felé kell fordítanom”, és a természet nyújtotta látványra figyelve, „a *belső hangra* kell hallgatnom”.²⁴

A tárgyi érdekeltőségű utilitárius lény és a belső hangra figyelmező „autentikus” ember ellentéte, amely az imperialista korszakban meg fogja határozni

²⁰ Rousseau: „Emil...”, id. k. 298.

²¹ Uo. 301.

²² Uo. 296.

²³ Uo. 299.

²⁴ Uo. 293., 287., 319.

a polgári filozófia két fő áramlatát, már Rousseau idejében is egészen „modern” eszméket sugall. „Bizonyos borzongással szemlélem magamat, akit ideidobtak ebbe a tágas világegyetembe, ahol szinte elveszek” – vallja meg a kápolán, Pascal hajdani és Heidegger majdani modorában.²⁵ De Rousseau nem Heidegger, fel tudja oldani a dualizmust az „autentikus” és a köznapi-tárgyi lét, a személyiség szabadsága és a civilizáció között. A társadalmi szerződés a civilizációs szervezettség fokán állítja helyre a szabad és „autentikus” életformát, a gazdasági egyenlőséget, amely az embereknek munkájukkal és szükségleteikkel arányos tulajdonán nyugszik. Ez a megoldás gyökeresen eltér Kantétól vagy a kierkegaard-i – heideggeri antropológia vonalától. A Kant-féle „autentikus” lét pusztán *erkölcsi* szabadság, engedelmesség a kategorikus imperativusznak az egyén *társadalmi feltételezettség nélküli*, autonóm döntésétől függően, amely teljességgel *magánügy*, és a *belső* szabadság körébe szorítva, konzerválja ennek ellentétét a *változatlanul hagyott* társadalmi külvilággal. A kierkegaard-i – heideggeri vonal lényege a külvilágtól való gondolati elszigetelődés minden tárgyi érdek barbár kikapcsolása útján; a dualizmus természetesen itt is megőrződik, sőt, a „Man” kizárásán alapuló „autentikus” lét kíváncsú és nélkülözhetetlen előfeltételévé válik, éppúgy, mint azokban az ideológiai konstrukciókban, ahol a tudományos és művészi alkotómunkára, tehát bizonyos *szellemi* tevékenységekre korlátozott „autenticitás” áll szemben a „mindennapiságnak” a termelőmunkát és az osztályharcot is magába foglaló világgal, megismételve és rögzítve a munkamegosztást tükröző kettősséget „test” és „lélek” között. A Rousseau-i szerződés más: nem *egyéni* és *szellemi*, hanem *társadalmi* és *gyakorlati* aktus; nem az *egyén belső-gondolati átalakítása*, hanem a *társadalom gazdasági újjárendezése*; nem a „*kivételességekben*”, hanem a *mindennapok tárgyi tevékenységében* kívánja megvalósítani az „autentikus” lét szabadságát; és ezt a feladatot nem a kierkegaard-i „rendkívüliekre”, a heideggeri „tulajdonképpeniekre” vagy a „nembe-liség” tudós és művész kiválasztottjaira bízta – akik egyébként arisztokratizmusukkal már a kategorikus imperativusz soványa egyenlőségét is felrúgják –, hanem a *termelőmunkát végző emberekre*. Világos, hogy ebben a dialektikában a *plebejus szemléleté* a legfőbb érdem, nélküle az ellentétek *vagy felismerhetetlenek, vagy nem közvetíthetők*.

Ezzel nagyjából feleltünk is arra a kérdésre, hogy miért látja Rousseau hol megoldhatónak, hol megoldhatatlannak a civilizáció és a társadalmi haladás ellentétét. Az ember kettős természetű, s a civilizációs egyenlőtlenségben elvadult, féktelen utilitarizmusa valóban összeférhetetlen az „erénnyel” és „igazságossággal”; eredeti jótulajdonságai azonban egyfelől megalapozhatják az egyenlőség társadalmát, másfelől megkaphatják ebben a társadalomban mindazt, ami virágzásukhoz szükséges. Más lapra tartozik, hogy a Rousseau-i szerződés csupán elvont „*legyen*”, a történelemtől elszakadt „emberi természet” kategorikus imperativusza, és a társadalom anyagi törvényeitől távol, a moralizáló antropológia légkörében, voltaképpen az idejétmúlt természetes gazdálkodás mellett emel szót, a kistulajdonosi egyenlőség utópiájába fojtva a zsenge dialektikát. Ez a dialektika azonban *ugyaneből* az utópiából, pontosabban, ennek látszólagos realizmusából, megvalósításának vélt lehetőségéből született, s vele áll vagy bukik. Mihelyt kiálszik a hit az egyenlő tulajdon jogszerűségében és eszméjének realitásában, a Rousseau-i dialektika

²⁵ Uo. 290.

ellentétei elvesztik a közvetítés kohézióját, széthulló elemeik pedig romantikus és dualista életfilozófiákban élnek tovább.

Amit a fentiekben egzisztencialista szóhasználattal „autentikus” létnek neveztünk, átvezet bennünket a burzsoá–citoyen viszony kérdésköréhez. Magát a heideggeri fogalmat azért vonatkoztattuk anakronisztikusan Rousseau-ra, hogy utaljunk rá: itt jelentkezik először a polgári filozófiának egy később kiteljesedő és mindvégig antropológiai szellemű fő témája, az utilitárius eldologiasulás ellen bevetett „igazi” emberi természet, a külső szükség-szerűségtől meg nem határozott, „igazi” személyiség témája. Ennek a „tulajdonképpen” személynek a szerepét Kant színpadán a kategorikus imperatívusz citoyen-törvényének szubjektuma, a noumenális erkölcsi lény játssza el, a kierkegaard-i—heideggeri dekadenciában pedig, ahol az „általános ügy” már negatív előjelet kap, az utilitárius átlag-burzsoától „rendkívüli” magatartásával elhatárolódó és a tárgyi világ „mindennapisága” elől dacosan félrehúzódo ellenburzsoá.²⁶ A Rousseau-féle „autentikus” személy Kantéra is, a dekadenciáéra is hasonlít, és egyúttal mindkettőtől különbözik. Citoyen-életet él, mint Kantnál, de nem noumenális lény, hanem közönséges „empirikus” halandó; azonkívül nem pusztán citoyen, hanem burzsoá is, helyesebben a „tulajdonképpeniség” jegyével kitüntetett ellenburzsoá, csak hogy ebben a minőségében sem dezertál a társadalomból, mint egzisztencialista utódai, hiszen éppen a *társadalmi* egyenlőség megteremtésével sikerül visszaszeréznie rangját, eredeti természeti romlatlanságát. Az *utilitárius burzsoá nem békíthető össze a citoyennel, de a romlatlan ellenburzsoá igen*, maga is az „autentikus” lét egyik formája lévén, akárcsak a citoyen, akivel ellentmondásos egységet alkot.

A burzsoá–citoyen viszony közelebbi megvilágítása érdekében térjünk vissza Rousseau erkölcsi szubjektivizmusának részben már érintett kérdésére. „Ha semmiféle erkölcsi hajlam nincs az ember kebelében, akkor hát honnan támad benne a csodálkozó elragadtatás a hősi tettek iránt, a rajongó lelkesedés a nagy lelkek iránt? *Mi köze az erényért való ilyetén rajongásnak a mi egyéni érdekünkhöz?*”²⁷ A holbachi erkölcs *természeti meghatározottságú*, mert a citoyen-magatartást a természeti eredetű burzsoá önérdek automatikus függvényének tekinti; a rousseau-i „erkölcsi hajlam” ellenben az *elszigetelt énnel a külvilággal való konfliktusa miatt* az egyén *autonómiájából* nő ki, és a velünk született lelkiismeret belső hangján szólal meg. Ennek a szubjektivizmusnak a számlájára írható Rousseau érzelmes vallásossága, amely türelme-sebb ugyan annál, sem hogy ne volna szálla a vakbuzgó hivatalos katolicizmus szemében, mégis legalább annyival alatta marad a kemény holbachi materializmusnak, mint amennyivel a gazdasági egyenlőség utopikus-idealista dialektikája felülmúlja a formális egyenlőség materialista védelmét. De ezt csak mellékesen említjük; pillanatnyilag fontosabb számunkra a szubjektivisták értelmezésű citoyen-erkölcs viszonya a burzsoá személyiség két ellentétes formájához. Az „általános ügynek” az egyén erkölcsi autonómiáján nyugvó képviselete sehogyan sem egyeztethető össze a tapasztalati külvilággal, ha az utóbbi a zabolátlan burzsoá utilitarizmus terepe; ebben a dualizmusban fog megrekedni Kant, a polgári dekadencia úttörője az osztály filozófiájának

²⁶ A mai burzsoá ideológia megértéséhez nélkülözhetetlen „ellenpolgár” terminus Maróthy Jánostól való.

²⁷ Uo. 309–310. Az én kiemelésem — R. E.

klasszikus korszakában, mert a formális egyenlőség híveként természetesnek találja az utilitárius magánérdekek korlátozatlanságát, a német nyomorúság részeseként pedig nem is álmodhat a francia felvilágosítók módjára az „általános ügy” társadalmi szintű megvalósításáról. Rousseau — és itt a magyarázata elméleti ingadozásainak — olykor kétségbeesetten ítéli meg az önérdék fennálló világát, de végül mégis felülkerekedik benne a hit, hogy ez a világ *gyakorlatilag átalakítható*, a civilizációból eredő vagyoni egyenlőtlen-ségeket ismét felválthatja a *gazdasági egyenlőség*, az utilitárius erkölcsöt az „emberi természet” ősi romlatlansága, és az így kialakuló társadalom újfajta egyénei a citoyen-erkölcs törvényei szerint fognak élni.

Az egyenlőség társadalmi új problémát vet fel: azt, hogy miképpen lehet-séges a *közvetítés* a burzsoá- és a citoyen-életforma között, mivel a tulajdon-viszonyok egalitárius átrendezése nem a két oldal ellentétét, hanem csak ennek közvetíthetlenségét szünteti meg. A nehézségről a „Társadalmi szerződés” híres sorai számolnak be: „Aki hivatva érzi magát valamely népet államilag szervezni, annak tudnia kell megváltoztatni, hogy úgy mondjam, az emberi természetet; minden egyént, ki *önmagában teljes és önálló egész*, részévé kell átalakítania egy nagyobb egésznek, melyből az egyén bizonyos tekintetben létét és életét kapja, hogy a pusztá testi és *független* lét helyébe, melyet a természet nyújt, a szellemi-erkölcsi és *részjellegű* életet állítsa. Egyszóval, meg kell fosztania az embert sajátos képességeitől, s helyettük más, termé-szetétől idegen erőkkal kell őt felruházni, melyeket csak mások támogatásá-val aknázhatsz ki.”²⁸ Ebből adódik, hogy „az alapvető feladat: a társuláshoz olyan formáját találni, amely egész közös erejével védi és oltalmazza minden egyes tagjának személyét és tulajdonát, amelyben azonban minden egyes, *habár egyesül a többivel, csakis önmagának engedelmeskedik, és éppoly szabad marad, mint azelőtt volt*.”²⁹ Ha a két ellentétes oldal — az egyén és az összes-ség — a szerződés közvetítésével dialektikus egységbe kapcsolódik, megtalál-tuk a keresett társulást: mert „kivétel nélkül megszerezzen minden társunk felett ugyanazt a jogot, melyet neki magunk felett engedünk”, azzal pedig, hogy „mindegyikünk a *közakarat* legfelsőbb kormányzása alá bocsátja” sze-mélyét és teljes erejét, „kárpótlást kapunk veszteségünkért, s több erőt annak megtartására, amink van”.³⁰

A „Társadalmi szerződés”-ben „alapvetőnek” mondott feladatot Rousseau másutt így foglalja össze: „Minden azon múlik, hogy kárt ne tegyünk a termé-szeti emberben, amikor a társadalomhoz alkalmazzuk.”³¹ Nem a civilizációtól megrontott utilitárius burzsoá igényli ezt a gondosságot, hanem a „természeti ember”, az „autentikus” ellen-burzsoá, aki maga sem citoyennek születik, és „független létét” mesterségesen kell „részjellegű létté” alakítania, anél-kül, hogy szabadságát feladná. Pontosan ebben rejlik a burzsoá–citoyen viszony rousseau-i sajátosságai, a dialektikus mag, amelyet akkor értékelhetünk csak igazán, ha összehasonlítjuk a szóban forgó viszony metafizikus értelme-zéseivel, illetve az általuk meghatározott ismeretelméleti vagy ontológiai elképzelésekkel a különös és az általános kapcsolatáról. A keverék-formákat

²⁸ Rousseau: „A társadalmi szerződés...”, id. k. 62–63. Az én kiemelésem — R. E.

²⁹ Uo. 26. Az én kiemelésem — R. E.

³⁰ Uo. 28.

³¹ J. J. Rousseau: „Julie ou la Nouvelle Héloïse”, V. rész, VIII. levél, Garnier-Flamma-rion, Párizs 1967, 463.

nem számítva, ezek az elképzelések a következőképpen csoportosíthatók: 1. az általános elnyomja a különöst (hagyományos racionalizmus); 2. a különös felgöngyölíti az általánost (Hume agnoszticizmusa, majd a dekadencia korszakában a polgári filozófia mindkét fő vonala); 3. az ellentétek közvetítés nélkül azonosak (Holbach); 4. az ellentétek közvetíthetetlenek (Kant).

Az első két pont Rousseau esetében azonnal kiesik: a kispolgári demokrácia ideológusa nem áldozhatja fel a különös, az egyén önállóságát — amely egyébként nemcsak kispolgári és nemcsak demokratikus álláspontról védhető —, másrészt citoyen-magatartást követel az egyéntől a politikai feladatok elsődlegessége és a kistulajdonosi egyenlőségnek a gazdaság ösztönös menetével össze nem egyeztethető célkitűzése nevében. Az ellentétek közvetlen azonossága szintén lehetetlen: a vagyoni egyenlőtlenség merész ellenfele nem táplál olyan illúziókat, hogy az önző magánérdek valaha is tartósan számot vetne a közérdekkel. A két oldal mégsem marad közvetíthetetlen, mint később Kantnál, mert a plebejus Rousseau őszintén hiszi, hogy a polgárok, ha egyenlő tulajdonnal fognak rendelkezni, visszakanyarodnak a civilizált harácsolástól az önzetlen őstermészethez, és önként alávetik magukat a „közakaratnak”. De még így sem lesznek automatikusan citoyenné. Az egyenlők társadalmának tagjai *független kistulajdonosok*, mindegyikük „teljes és önálló egész”, nem úgy, mint a kölcsönös segítség holbachi társadalmának egymástól függő emberei. A történelmileg túlhaladott gazdasági eszmény vezeti rá Rousseau-t az egyén „önálló” és „részjellegű” életének *ellentétére*, majd az ellentétek *dialektikus egységének* kutatására.

Maga az ellentét nem új felfedezése a polgári filozófiának. Már Hobbes is kifejtette, csak más megvilágításban. Társadalmi szervezetre vagy államhatalomra Hobbes szerint azért van szükség, hogy a fejlődés magasabb fokozataként könyörtelen diktatúrával vessen véget az egyéni függetlenség, a „bellum omnium” természeti állapotának. Ebben az abszolutisztikus elméletben a tagadás mozzanata — a társadalom — megsemmisíti a mozgás előző fokát és a dialektikát.

Rousseau, a demokrata, másképp látja a történelmet. A „természeti állapot” valóban a szabad és független egyének világa, de nem a „bellum omnium”-é; és ellenkezőleg, az utóbbi csak a magántulajdonnal, a civilizációval, a szabadság elvesztésével lép fel, és a kérdés pontosan az, hogy milyen legyen a tagadás *dialektikus* módja, hogy őrizhetjük meg a fejlődés magasabb szintjén, a természeti állapotot *megszüntető* társadalmi szervezetben, az előző szint természetadta szabadságát és függetlenségét.³²

A „Társadalmi szerződés”-nek az a kísérlete, hogy a szabadság *természeti a priori*ját átültesse a társadalomba mint *nem-természeti* képződménybe, a *társadalom*, a *természet* és az *ésszerűség* fogalmainak kettős értelmezését eredményezi.

A társadalom egyrészt a civilizáció, az egyenlőtlenség közege, és ennyiben negatív előjelet kap a korábbi történelmi fokhoz képest; másrészt — mint termelőerő — előbbre van a fejlődésben, és minden tekintetben rászorgálna a pozitív értékjelre, ha ahhoz az alapelvhez igazodna, hogy „a társadalmi állapot csak addig üdvös, amíg valamije mindenkinek van, és senkinek sincs túlságosan sok”.³³ A „vissza a természethez” jelszó nem arra buzdít, hogy

³² „Lemondani a szabadságról annyi, mint lemondani emberi létünkéről, emberi jogainkról.” („A társadalmi szerződés...”, id. k. 19.)

³³ Uo. 39.

számoljuk fel vagy hagyjuk faképnél a társadalmat, hanem arra, hogy *alakisuk át a tulajdonviszonyokat*; a társas életmód, előnyösebb lévén a természet elleni harcban, mint az eredeti természeti állapot, magasabbrendű a tagadott mozzanatnál, *ha* magába foglalja ennek pozitív sajátosságait, az egyenlőséget, az egyéni szabadságot és függetlenséget.

A dialektikus tagadáshoz kapcsolódik a „Társadalmi szerződés” „alapvető feladata”, a közvetítés két ellentétes oldal között. Az egyik oldalon a szabad személyiség áll, a másikon e személyiségnek saját természetétől idegen, „részjellegű” „szellemi és erkölcsi” élete, a citoyen-lét, amelynek az ősalapothoz viszonyított történelmi helye és értéke felől Rousseau nem hagy kétséget. A kötelesség szava — írja — csak „a természeti állapotból az állampolgáriba” való átmenettel „győzi le . . . a fizikai ösztönt, s a jog a vágyakat, úgyhogy az ember, aki eddig csakis önmagára volt tekintettel, rákényszerül más elvek szerint cselekedni, és fontolóra venni mindent, mielőtt engedne hajlamainak”.³⁴ Ebből következik, hogy „minél inkább gyengülnek és elenyésznek a természeti erők, s minél nagyobbak és állandóbbak az újonnan megszerzetek, annál biztosabb és tökéletesebb az állami szervezet; és így csak akkor mondhatjuk, hogy a törvényalkotás a lehető legnagyobb tökélyt érte el, ha *minden egyes polgár csak az összes többivel együtt képvisel vagy érhet el valamit*, s ha az összesség megszerzett erőtömege nagyobb az összes egyének természeti erőinek összegénél”.³⁵ Az erkölcs tehát, mint a „közakaratnak”, az egyének politikai együttműködésének eszköze, *tagadja a természeti állapotot és eltávolodik tőle*, de éppen ezzel válik a fejlődés mércéjévé.

Így kerül az értékrend élére a citoyen közösségi élete, amelyet *társadalmi és szellemi* jellege választ el a modern irracionalista dekadenciától, a kategorikus imperativusztól pedig az, hogy történelmileg alakult ki, és társadalmisága nem pusztán erkölcsi-szellemi magatartás, hanem a közvetlen demokrácia *politikai gyakorlata*. Ne feledjük azonban, hogy a társadalmi szervezet *célja* az ellentétpár másik oldala, az *egyén*: hogy a citoyen-erkölcsnek a természettől való eltávolodással a „vissza a természethez” jelszót, az ősi egyenlőség és függetlenség helyreállítását, egyszóval a burzsoá életformát, illetve ennek egyik változatát kell szolgálnia. A társadalmi szervezet van hivatva megvédelmezni az elvont egyén — az adott esetben a kistulajdonos — feltétlen autonómiáját; a társadalomban viszont a független egyén kénytelen egy nagyobb egészbe illeszkedni és alkalmazkodni ehhez a külsőhöz, holott minden külső meghatározottság sérti feltétlen autonómiáját. A „Szerződés” „alapvető feladata” — a citoyen-magatartás és a burzsoá függetlenség viszonya — erkölcsi terminusokban lép elénk, és az egyén autonómiája alapján oldódik meg. Nincs erkölcsi cselekvés *szabad akarat* nélkül;³⁶ ha tehát a citoyen-lét *erkölcsi* magatartás, akkor szabad akaratunk határozza meg, és az önként vállalt, a közösségnek önként és mindenki által egyenlőképpen alárendelt „részjellegű élet” nem sérelme, hanem előfeltétele az egyén függetlenségének.

A citoyen-eszme moralizáló idealizmusa végeredményben abból ered, hogy az emberi kapcsolatokat az elvont egyén szemszögéből megítélő polgári tudat

³⁴ Uo. 33.

³⁵ Uo. 63. Az én kiemelésem — R. E.

³⁶ A szabad akarat feladása „megfosztja minden cselekvésünket az erkölcsi elemtől”. (Uo. 19.)

sem a régi típusú vallási eszméket nem fogadja el, sem a társadalom objektív mozgástörvényeit nem közelítheti meg, és csak a „természetes” vagy „természetellenes”, az „ésszerű” vagy „ésszerűtlen”, az „igazságos” vagy „igazságtalan” kategóriáiban képes a társadalmi viszonyokról véleményt formálni. A „független” egyén számára a „közérdek” parancsa elvont „legyen”-né lesz, az *autonóm öntudat tárgyi feltételezettség nélküli törvényévé*, amely *a priori elvként áll szemben az empirikus világgal*, és a „részjellegű élet” követelményeként az egyéni függetlenséggel. Nehéz volna eltéveszteni a Kanthoz vezető szálakat; azt azonban ismételten hangsúlyoznunk kell, hogy Rousseau citoyen-törvénye az egyenlőség helyreállításával függ össze, és a kategorikus imperatívusszal ellentétben a *társadalom* — nem pusztán az egyén — gyakorlati irányításának törvényeként jelenik meg.

A civilizáció citoyen-szellemű bírálata az „ész” szerepét illetően is kettős állásfoglalásra készíti Rousseau-t. Az „ész” egyfelől a számító önérdék ügynöke, és oly visszataszító az „autentikus” ellen-burzsoá szemében, hogy meggyűlölteti vele saját korának, a felvilágosodás évszázadának racionalizmusát. „A vallástalanság és általában a gondolkodó és filozófiai szellem az élethez tapad — hangoztatja antiintellektuális vádiratában a szavojai káplán —, elférfiatlanítja és lealjasítja a lelkeket, az egyéni érdek fertőjébe, az emberi én elvetemültségébe rántja az összes szenvedélyeket, s így észrevétlenül aláássa minden társadalom igazi alapjait. Ugyanis az, ami az önérdékekben közös, csekély fontosságú dolog, méghozzá annyira, hogy sohasem fogja ellensúlyozni azt, ami ellentétes bennük.”³⁷ Az utilitarizmus és az „ész” (vagy „logika”, vagy „természettudomány” stb.) effajta rokonítására nagy jövő vár még a polgári filozófia romantikus-ellenpolgári ágán, ahol lépten-nyomon ráhúzzák az „észre” (a „logikára”, a „természettudományra” stb.) a vizeslepedőt, kimutatva róla, hogy mechanikus szkémákba gyömöszöli az eleven „életet”, nélkülözi a „tulajdonképpeniséget”, mi több, „burzsoá” jellegű. „Az ész gyakran megcsal bennünket — mondja a káplán —, s bizony nagyon is megszerezte tük a jogot arra, hogy visszautasítsuk. Ám a lelkiismeret sohasem csal meg. Ami az ösztön a testnek, az a lelkiismeret a léleknek. Aki őt követi, a természetnek engedelmeskedik, s nem kell attól tartania, hogy eltéved.”³⁸

A „természet” ebben az esetben az *ösztönök* prelogikus birodalma, és mind a történelemben, mind az értékrendben megelőzi az „észt”, a civilizáció társadalmát. A civilizáció azonban Rousseau felfogásában még nem mítosz, hanem kézzelfogható valóság, a vagyoni és születési egyenlőtlenség gyűlöletes rendje, amely korántsem végzetszerűen nehezedik az emberi életre. A feudális „ésszerűtlenséget” fel kell váltania a citoyen-magatartás erkölcsi-szellemi törvényén nyugvó társadalomnak, a tekintély uralmát a lelkiismeret és az ész parancsainak. „Őszintén keressük az igazságot? Akkor ne adjunk semmit sem a születéssel járó jogokra, sem az atyák és a lelkészek tekintélyére, hanem idézzük a lelkiismeret és az ész ítélőszéke elé mindazt, amire ők bennünket gyermekkorunk óta tanítottak. Nekem aztán hiába kiáltják: Vesd alá eszedet. Aki megcsal, ugyanezt mondaná . . .”³⁹ Az ész ezúttal az erkölcsi autonómiával rendelkező elvont egyén antifeudális citoyen-törvényeinek eszköze,

³⁷ Rousseau: „Emil...”, id. k. 341.

³⁸ Uo. 309.

³⁹ Uo. 322.

és ebben a minőségében éppoly összeférhetetlen az utilitárius ésszel, mint ez a lelkiismerettel vagy a citoyen a közönséges burzsoával; illetve éppúgy összefér a lelkiismerettel, mint a citoyen az „autentikus” ellen-burzsoával. Az ész és a lelkiismeret a *bensőség* közös nevezőjére kerül, a vallással egyetemben, amelynek nincs szüksége kinyilatkoztatásra, mert isten „az emberek szívéhez beszél”.⁴⁰ Ez a szubjektivizmus később, a citoyen-eszmények szertefoszlása után, a „tulajdonképpeniség” irracionalista reakciójába torkollik, egyelőre azonban rációval és forradalmi pátoosszal telíti az antifeudális osztálytartalom.

*

A „természet”, a „társadalom” és az „ész” fogalmainak tartalmi kettőssége a valóságos emberi viszonyok és az utópikus eszmény, a belső meghatározottságú citoyen-törvény ellentétére utal, amely kibékíthetetlen, ha a viszonyok az egyenlőtlenségen alapulnak, de a gazdasági egyenlőség távlatában közvetíthetőnek mutatkozik. *Ennek* az egyenlőségeszmének a realitásában hitt Rousseau, ezért vélte lehetségesnek azt a társadalmat, ahol az erkölcsi törvény *magának a tapasztalati világnak a működési elve*, és szerves egységet alkot vele. Ilyen egység csak a vagyoni egyenlőség álláspontjáról gondolható el, bár a kistulajdonosi korlátoltság miatt még a kérdésfeltevés sem haladhatja meg az antropológiai moralizálás kereteit és kategóriáit. Kant, a sajátosan német kiadású *formális* egyenlőség filozófusa, már nem fog közvetítőt találni az erkölcsi és a tapasztalati világ között; hogy miért nem, arra részben Voltaire példája világít rá, jóval „A gyakorlati ész kritikája” előtt, és mentesen a német idealizmus spekulatív elvontságaitól.

„Ha a Föld olyan volna, amilyennek lennie kellene — írja Voltaire —, vagyis ha az ember mindenütt könnyen és biztosan megtalálná rajta táplálékát és a természetének megfelelő éghajlatot, nyilván szóba sem jöhetne, hogy az egyik ember szolgáljává tegye a másikat . . . Mert mire való a szolga ott, ahol nincs szükség semmiféle szolgálatra? . . . Más szóval, minden ember szükségképpen egyenlő lenne, ha nem volnának szükségleteik.” Mihelyt azonban elhagyjuk a feltételes módot, és a kanti noumenont előrejelző paradicsomi túlvilágról visszatérünk a valóságba, be kell látnunk az egyenlőség irrerealitását. „Az emberi társadalom, mivelhogy olyan, amilyen, csak akkor állhat fenn, ha van bizonyos számú hasznos ember, akinek semmije sincs. Mert nyilvánvaló: egyetlen gazdag ember sem fogja otthagyni a maga birtokát, hogy megművelje a tiédet; és ha egy pár cipőre van szükséged, nem valamegyik titkos tanácsos fogja neked elkészíteni. Szóval az egyenlőség a *legtermészetesebb valami*, ám egyúttal a *legnagyobb agyrém*.” Mi hát a teendő? „Mind-en embernek jogában áll, hogy *szíve mélyén* tökéletesen egyenlőnek tartsa magát a másik emberrel. Ebből nem következik, hogy a szakács megparancsolhatja gazdájának, a bíborosnak, készítse el neki az ebédet. Viszont a szakács elmondhatja *magában*: 'Ember vagyok, akár a gazdám; én is sírva jöttem a világra, mint ő; ha a törökök meghódítják Rómát, és én bíboros leszek, gazdám pedig szakács, minden bizonnyal alkalmazni fogom.' Ez az egész beszéd okos és helyes, de azért *addig, amíg a törökök el nem foglalják Rómát, a szakácsnak végeznie kell a dolgát, vagy az egész emberi társadalom összeomlik*.”⁴¹

⁴⁰ Uo. 320.

⁴¹ Voltaire: „Filozófiai ábécé”, Phönix, Budapest 1944, 66—69. Az én kiemelésem. — R. E.

Az egyenlőséget tehát mélységesen tiszteljük mint erkölcsi eszmét, gyakorlati megvalósítását viszont, amely egyébként is pusztán *szerepcsere*, elhalasztjuk ítéletnapig, mert — megintcsak anakronisztikus szóhasználatkal élve — *egy dolog az elvont ember „noumenális” bensősége, és egészen más dolog a mindennapok empirikus társadalmi külvilága*. A formális egyenlőségeszme szervi dualizmusának rendkívül találó — mert szemérmetlenül cinikus — megfogalmazásával Voltaire, aki máskülönben ellenzi a külön lelki szubsztanciát, közelebb kerül a kereszténységhez, semmint óhajtaná, hiszen az egyenlőséget a *lélekbe* számúzi, szembeállítva ezt a fizikai valósággal. Voltaire azonban éppenséggel nem az erkölcsi túlvilág sajtófőnöke, és nem lesz hűtlen isten létét is hasznossági érvekkel bizonygató praktícizmusához. Bár az egyenlőségre vonatkozó nézeteiben a kanti dualizmus csirázik, az „erény” meghatározásakor már a szokásos liberális vonalat követi, közvetlenül azonosítva a helyesen értelmezett burzsoá önérdeket a közösségi érdekekkel: „az erény jótettek kicserélése . . . társadalomban élünk, tehát csak az igazán jó nekünk, ami a társadalomnak jó”.⁴²

A közvetlen azonosságnak ezzel a típusával Holbach rendszerében találkozunk. De lehetséges egy másik típusa is, amelyben nem a citoyen hasonul az utilitárius burzsoához, hanem megfordítva, a burzsoá lesz eredendően citoyenné, olyan „autentikus” ellenpolgárrá, amilyenről Rousseau ábrándozott. Ennek a különleges felfogásnak Saint-Just a megszólaltatója — még hozzá alighanem az egyetlen —, akit a mérsékelt felvilágosítóktól az adott kérdésben az különböztet meg, hogy „természeti emberéről” letisztítja az utilitarizmust, Rousseau-tól pedig az, hogy a citoyenséget a „természeti ember” vele született tulajdonságának és nem a társadalom produktumának tekinti. „A természeti állapotban élnek az emberek igazi társadalmi életet, lévén életelvük a szeretet. A politikai állapotban az emberek vad életet élnek, mivel életelvük az erőszak.”⁴³

A természeti állapot és a civilizáció értékelésében Saint-Just Rousseau nyomdokain halad, és mint az abszolutizmus minden ellenfele, élesen bírálja Hobbest. „Ha a természetben élő embert kegyetlennek és gyilkos indulatúnak ábrázolják, nem tudnak többé másféle kiutat elképzelni, mint a népek erőszakhatalommal való kormányzását . . . Az uralkodó számára nem hiányzik az ürügy ahhoz, hogy erőszakot tegyen a természetben, ha a természetet a vadság és a bűnök állapotának ábrázolják.”⁴⁴ Az igazság ezzel szemben az, hogy a vadság és a bűnök az uralmi és szolgasági viszonyokat, nem pedig a természetet jellemzik. „Ilyenképpen a Földet jelenleg csak vadak népesítik be, és a leggyengédebb szív a legerősebb képzelet segítségével is csak nehezen tudja felfogni az első társadalom harmóniáját, oly nagy az emberi szellem elfajulása . . . A művészetek, a felvilágosodás és a tudományok, melyeket ma imádnak, csupán az elkárhozott szerencsétlenek számára értékesek . . . Ha a művészetek nem annak jelei, hogy az ember vaddá vált, miért volnának az emberek annál kegyetlenebbek és gonoszabbak, minél műveltebbnek vélik magukat? Tudásunk nagy része romlottságunk következménye; idézzük fel az ártatlan lények képét: ezeknek kevés felvilágosodásra volt szükségük.”⁴⁵

⁴² Uo. 75.

⁴³ Saint-Just: A természetről, a polgári állapotról, a politikai társadalomról vagy a független kormányzat elveiről; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/5—6, 799.

⁴⁴ Uo. 780., 790.

⁴⁵ Uo. 780., 800.

A hanyatlásnak az az oka, hogy az emberek, akik személyes függetlenségükön alapuló társadalmat alkotnak, a külső hódítás ellen „politikai testületet vagy erőszakhatalmat” létesítenek, és „ez az erő lesz azzá a fegyverré, melylyel a népnek egy kis része elnyomja a nép egészét, holott valójában a hódításnak való ellenállás fegyvere”. Ennek az intézménynek tulajdonítandó, hogy „mindenki mindenki ellen felfegyverkezve él, miként az egymás számára idegen fajú állatok hordái”; hogy „a politikai lény hiába keresi társát: minden ember elszigetelt, és annál nagyobb az ember magánya, minél erősebb a hatalom”. Az emberi nem romlásáért tehát a politikai erőszakot terheli a felelősség: ez az, ami az egész biztonsága nevében megsemmisíti az egyese- ket, „ahelyett, hogy e biztonságot az egyének függetlenségével kapcsolná össze”, és megőrzés ürügyén „mindent elragad az embertől”, felcserélve a társadalmi kötelékeket az erőszaknak saját feszültségük következtében szét- szakadói kapcsolataival.⁴⁶ A politikai erőszakon nyugvó polgári törvény „az embert a kereskedelem tárgyává teszi, áruvá változtatja, és az ember árát a dolgok ára határozza meg. És mivel vitathatatlan, hogy minden dolog értéke különböző, az ember és a dolog összekeveredvén a polgári véleményben, az emberek egyenlőtlenek lesznek, ahogy az egyik dolog egyenlőtlen a másikkal.” Ámde „abban a pillanatban, amikor az egyenlőség megszűnik, a társadalom nincs többé, mert az egyenlőtlenesség nem más, mint erőszak, és az erőszakon alapuló társadalom csupán a vadak aggregátuma”. „Ó, emberek — kiált fel e bomlás láttán Saint-Just —, a jog, mely által szabadok vagytok, ugyanaz, mint amely által elnyomók vagytok!”⁴⁷

Robespierre kivételes tehetségű harcostársának forradalmi radikalizmusa dialektikus történelemszemléletet ígér: a szabadság természeti állapota át- csap önmaga ellentétébe, a vagyoni egyenlőtlenesség társadalmába, majd en- nek tagadása következik a kiindulópontoz való visszatérés útján. Mintha Rousseau-t hallanánk. De a különbség is szembeötlő. Rousseau a természet elleni harc *gazdasági* fejleményeire, az emberi termelőképesség szükségszerű növekedésére vezeti vissza a tulajdonviszonyok változását, Saint-Just pedig *politikai* tényezőkre. Véleménye szerint „a hatalom születése a társadalom- test halálát jelenti”; maga a természet törvény nem ismer el semmiféle tekin- télyt, semmilyen „elkülönült erőt, amely a szuveréntől független” volna, követ- kezőképpen „minden hatalom törvénytelen”, „mindenfajta törvényhozás- nak el kell tűnnie”.⁴⁸

Ez a felfogás a maga korában és polgári talajon a lehető legradikálisabb. A feudális abszolutizmust mások is támadják, de Saint-Just *minden* politikai hatalmat pellengérre állít, a születőben levő burzsoá államot sem kímélve. Kérdésfeltevése meghaladja ezzel a polgári horizontot, és történelmi általá- nosságra tesz szert. Valóban: „a szuveréntől független, elkülönült erő”, amíg csak létezik, szükségképpen „magában hordja az elnyomás magvát”, aminek egyedül az vethet végét, ha megszűnik a rögzített munkamegosztás irányítók és végrehajtók között. A kommunista öngazgatással elhárul, vagy legalább- is eltompul majd ez a probléma, burzsoá rendszerben viszont nincs rá felelet. Igazán jelentős gyakorlati problémaként, a hatalom jellegének döntő fontos-

⁴⁶ Uo. 780., 788.

⁴⁷ Uo. 785., 797., 789.

⁴⁸ Uo. 789., 787., 792., 784.

ságú kérdéseként a kommunizmus világméretű győzelméig vezető átmeneti korszak idején jelentkezik, és csak a marxizmus klasszikusainak a proletárdiktatúrára vonatkozó útmutatásai szerint oldódhat meg, a közvetlen termelők osztályai és az értelmiség közötti különbségek maximális csökkentésével, illetve a tömegek és az intézmények dialektikus kapcsolata alapján, amelyben a végrehajtók, mint a hatalom és a termelési eszközök valódi birtokosai, közvetlenül ellenőrzik és irányítják saját irányító hatalmi szerveiket a termelésben és az elosztásban, az anyagi és szellemi kultúra minden területén. De amíg a szocialista demokrácia távlatai meg nem nyílnak legálább az elmélet számára, addig természetesen az *anarchikus ösztönösség mutatkozik a bürokratikus kormányzati formák egyetlen radikális ellenszerének*. A tagadásnak ez a fajtája szembeszáll a maga módján a polgári demokrácia illúzióival, és antibürokratizmusa mellett ennek köszönheti mai népszerűségét. Olyan helyzetben azonban, amikor egyrészt van már marxista perspektíva, és a tömegeknek a kapitalizmus ellen a szervezethez a legfőbb fegyverük, másrészt az intézmények általános és elvi tagadása a proletárdiktatúrára is kiterjed, az egykor forradalmi felfogás reakcióssá válik.

A politikai intézmények anarchista megítélése tereli Saint-Justöt a dialektikus kezdeményezések felől a metafizikához. Érdemes ezzel kapcsolatban röviden összevetni gondolatmenetét Rousseau-éval.

Rousseau az elvont egyén szokásos robinzonádjával kezdi, és az emberek társulását a „független” természeti állapot ellentétéként kezeli. A társadalom ebben a minőségében részint negatív tagadása a természeti állapotnak, mert civilizációs egyenlőtlenséget teremt, részint pozitív tagadása, mert új termelőerő, amely a természet elleni harcban nagyobb „erőtömeget” képvisel az egyéni erők pusztá összegénél. Mint pozitív jelelenség, alkalmas rá, hogy tagadja önmaga negatív alakját, és a szerződés közvetítő aktusa révén egyesítse a társadalmi együttélésnek megfelelő „részjellegű” életet ellentétével, a természeti állapot egyéni függetlenségével. Robinzont a civilizációs egyenlőtlenség társadalma tagadja, ezt az egyenlő és együttműködő Robinzonoké; a történelem a tagadás tagadásának háromszakaszos *formális* törvénye szerint zajlik le, amelynek — bármi legyen is a *tartalma* — az a *lényege*,⁴⁹ hogy a második tagadás az előző, ellentétes mozzanatok szintézise.

Saint-Just anarchizmus meggyőztetja a dialektikus tagadást. Az emberek eredendő, természetadta társadalmiságának eszméje, amely minden politikai hatalom törvénytelenységének indoklásául szolgál, mérhetetlenül szociálisabb kiindulópont ugyan a robinzonádoknál vagy a burzsoá individualizmus bármely alakzatánál, és akár az őstársadalom megsejtesének is felfogható, de a társadalmat beolvasztja a természetbe, és a közösségi lényt közvetlenül azonosítja a független egyénnel, a kistulajdonossal. Így történik, hogy az egyenlőtlenségnek a gazdasági oldalt mellőző, egysíkúan politikai értelmezése elmosza a dialektikus lehetőségeket rejtő ellentmondásokat, kilúgoz az első tagadásból, a természeti állapotot követő civilizációból, minden pozitív vonást, úgyhogy a második tagadás nem az előző mozzanatok szintézise lesz, hanem az antitézis megőrzés nélküli megszüntetése, egyszerű visszatérés az eredeti állapotában helyreálló tézishez.

⁴⁹ A tartalom és a lényeg nem feltétlenül azonos: a forma *tartalma* más, mint a forma *lényege*.

Összefoglalva az eddigieket, a következőképpen vázolhatjuk a polgári filozófia erővonalait.

Az ipari tőke felülkerekedése nyomán az önállósuló burzsoázia meghúzza a halálharangot a hagyományos racionalizmus felett: az általános abszolút uralma ugyanis egy eleve meglevő ontológiai és logikai rendbe temeti a minden jelentőségétől megfosztott különöst, és ez a világkép nem tükrözteti az új korszakot, amikor a konkurrencia az egyén feltétlen autonómiáját, az ütköző egyedi mozgások véletlenszerűségét sugallja, a tapasztalati megismerés pedig, részint a technika, a természettudományok és a pénzcsinálás szükségletei, részint az antifeudális politikai és ideológiai szükségletek miatt, nem szorítható háttérbe többé. Kezd kibontakozni a tőkés termelési módnak az a lényegi ellentmondása, hogy a termelőerők — a természet feletti hatalom — növekedésével csökken a társadalmi viszonyok tudatos ellenőrzésének lehetősége. A burzsoázia Robinzonokból tevődik össze, akik azonban a gyorsan fokozódó munkamegosztás függvényei, és ez a polarizált állapot, a személyi függetlenség az egyik oldalon és a személytelen piac uralma a másikon, a „belső” és a „külső” világ egymást kizáró ellentéteként csapódik le az osztály ideológiájában. A természet technikai elsajátítása összenő a burzsoá formameghatározottsággal, a tőkés munkamegosztás áttekinthetetlen viszonyaival, amelyek a tudatos irányítás hiánya folytán mint *természeti*ek jelennek meg, és a történelmi körülményektől függően hol az abszolút szükségszerűség, hol az abszolút véletlen látszatát öltik, azaz mindenképpen a *mechanikus szemlélet* tárgyává lesznek. Ebben a külső jelenségvilágban, ahol a természet egybeolvad a természetivé deformált társadalommal, az igenlő vagy „beilleszkedő” magatartást az *utilitarizmus* képviseli, az általános összefüggések megragadására alkalmatlan, mert tudatosságát illetően az elvont egyén szintjén megrekedő *practicista gyakorlat*, amelynek Hume az ismeretelméleti klasszikusa. De a külső viszonyok csak azért dologiasulnak el, mert Robinzonok között szövődnek, akik egyrészt *abszolút autonómiát* tulajdonítanak önmaguknak, másrészt lehetetlen nem részt venniük saját viszonyaikban, ahol személyes autonómiájuk — viszonyaik személytelenségének előfeltétele — tőkéletesen megsemmisül, noha egyúttal szakadatlanul újratermelődik, hiszen a zárt én és az eldologiasult társadalmi külvilág egymás elválaszthatatlan alapjai. Az ellentmondásos mozgás állandó feszültségében a pólusok annál erősebben taszítják egymást, minél szorosabban összetartoznak: így az egyén autonómiája abszolút belső szabadsággá, a meghatározatlanság és tárgynélküliség korlátlan szabadságává lesz, és a „tiltakozás” végleteként kerül ellentétbe a „beilleszkedés” *mechanikus* végletével. E két szélső pont között végzi csillapíthatatlan lengőmozgását a polgári gondolkodás.

A *mechanikus és a romantikus pólus kettőssége* — az ősi test-lélek dualizmus korszerűsített alakja — a *polgári ideológia alapképletévé válik*, amely a marxizmus létrejötte óta meghatározza a „bal”- és a *jobboldali revizionista ideológiák összes lehetséges módozatait is*, és csak a burzsoáziával együtt fog eltűnni, bár történelmi formái változnak és egyéb motívumokkal fonódnak össze. A liberális irányzatú angol etikai szentimentalizmus még az utilitárius magatartáshoz köti az autonóm személyiség erkölcsi a prioriját, a kispolgári irodalmi szentimentalizmus viszont már antinómiát fedez fel az erkölcsi eszmény és az utilitárius valóság között. A polgárság antifeudális harca idején, amikor az erkölcsi cselekvés a citoyen-életformával azonosul, a kérdés összevegyül a burzsoá — citoyen viszony problémakörével és az egyenlőségről vallott néze-

tekkel. Voltaire felismeri a formális egyenlőség belső ellentmondását, de aztán cinikusan jóváhagyja; Holbach még a felismerésig sem jut el. Mindketten a reális egyenlőtlenséget szentesítik, az angolliberálisoktól azonban megkülönbözteti őket történelmi helyzetük, amelyben a formális — jogi — egyenlőség nem tény, hanem politikai feladat, még ha csak a „zsarnokság” eltávolításának formulájára redukálódik is. Minthogy ez a citoyen-feladat teljességgel megvalósítható a reális egyenlőtlenség talaján, és Franciaországban gyakorlatilag is megérett rá a helyzet, az eszmény nincs ellentétben a tapasztalati valósággal; az „általános ügy” tehát a mérsékelt francia felvilágosítók szerint ugyanolyan automatikus összhangban van az egyéni érdekekkel, mint amilyet az angol liberálisok kívánnak, csak éppen nem a spontán piaci mechanizmus révén érvényesül, hanem a természeti törvényekre hivatkozó tudatos *politikai* cselekvés jóvoltából, amely igényt formál a *külvilág objektivitására és a tárgyi meghatározottságra*, hogy biztosítva legyen ontológiai háttere és tárgyiasulásának anyaga.

Rousseau éppúgy elveti a magánérdek és az „általános ügy” automatikus összhangját, akárcsak később Kant; de nem azért, mintha a citoyen-eszményt *általában* megvalósíthatatlannak tartaná, hanem mindenekelőtt azért, mert egészen másképp értelmezi, mint Holbach vagy Voltaire, és nem találja összeegyeztethetőnek az utilitárius viszonyokkal. Az eszmény tartalma ezúttal a vagyoni egyenlőség, amelynek álláspontjáról feltárul a technikai haladás összefüggése a tulajdonviszonyokhoz kapcsolódó társadalmi hanyatlással, a „civilizáció” ellentéte az „erkölccsel” és az „emberi tökéletesedéssel”. Az antinómia felszámolható, ha létrejön a kistulajdonosi egyenlőség, vagyis ha a társadalom gyakorlatilag átalakul; ez az a mozzanat, amely Kant szemében lehetetlen, és hiányával megrögzíti a dualizmust. De még az egyenlők rousseau-i társadalmában is megőrződik a burzsoá — citoyen ellentét, mert a kistulajdonosi függetlenség nem esik egybe a „részjellegű étellel” — a „nembeliség” a „Társadalmi szerződés”-ben nem természetadta tulajdonság, mint Saint-Just messiási anarchizmusában —, és az egyén alárendelése a közösségnek erkölcsi parancsként jelenik meg, amely egyúttal, mint az öntudat szigorúan belső indítékú törvénye, megnyilvánítja a személyiség autonómiáját. A dualizmus ezzel az ellentétek egységének dialektikájában oldódik fel. Rousseau perspektívája azonban történelmileg nem bizonyul reálisnak. A kapitalizmus győzelmével elmélyül a gazdasági egyenlőtlenség, a társadalmi viszonyok az utilitarizmus jegyében alakulnak, tudatos ellenőrzésük nem lehetséges, és a magánkezdeményezés konkurrenciális kapcsolataiban fogant személyes szabadság nem törhet át az öntudat belvilágából a tárgyiságba. Ezt a bomlási folyamatot, a polgári gondolkodásnak a mechanikus és a romantikus központ körüli kikristályosodását, Kant fogja fel a legérzékenyebben, és fejezi ki a legtisztábban már a kezdet kezdetén: mert éppoly világosan látja a formális egyenlőség belső ellentmondását, mint Voltaire, de nemcsak nem óhajt túllépni a valóságos egyenlőtlenségen — a dualizmus feloldásának rousseau-i útját választva —, hanem egyáltalán nem lát módot a valóság megváltoztatására, és a nemzeti feladatok által megkövetelt citoyen-törvényt a noumenális erkölcsi szférába zárva, *kezdeményezőjévé lesz a polgári filozófia további történetét jellemző kétközpontúságnak, az „autentikus” belső és a tárgyi-természeti külső világ megosztottságának*. Ehhez az ambivalens filozófiához, amely a legalkalmasabb a konkurrenciális személyi függetlenség és az eldologiasult viszonyok közötti feszültség megjelenítésére, azaz a burzsoá gondolkodás *fő útjának*

kijelölésére, Németország felemás helyzete és Kant kispolgári-pietista világnézete szolgáltatta a feltételeket.

*

Hegel írja e korról, hogy a németeket is „elérte a külföld szellemének fuvalata, s felkaptak minden ott létrehozott jelenséget, gondosan ápták a locke-i empirizmust, másfelől viszont félretették a metafizikai vizsgálódásokat, és a józan emberi értelem részéről felfogható igazságokkal törődtek — a *felvilágosodásra* és minden dolog hasznosságának szemléletére vetették magukat; oly meghatározás, melyet a franciáktól vettek át. A hasznosság mint a létező dolgok lényege — az, hogy nem mint magánvalókat, hanem mint más-számára-valókat határozzák meg őket — szükségszerű mozzanat, de nem az egyetlen.” Röviddel ezután Hegel leszögezi: „Hume és Rousseau a német filozófia két kiindulópontja”.⁵⁰

Hegel tömör sorai lényeges megállapításokat tartalmaznak. Először is Hume és Rousseau megnevezésével rámutatnak arra a két vonalra, amelynek metaszempontjában Kantot találjuk; másodsor — és elvileg ez a fontosabb — rávilágítanak az *utilitárius* „józan ész” összefüggésére a *tapasztalat szubjektivistá értelmezésével*. A szofistáktól Hume-on át napjainkig valóban nem egyszer bizonyította a filozófia története, hogy a *magánhaszon praktikista gyakorlata* — hacsak nem ellensúlyozza a hit a társadalom tudatos rendezésének, az „általános ügy” tudatos érvényesítésének lehetőségében — *mindig elrejtje a dolgok objektivitását, mert létüket csak a szubjektumra vonatkoztatva ismeri el, s ezzel az elvont tudatban előforduló jelenségformákra korlátozza a valóságot*.

Ami Rousseau-t illeti, németországi hatásának erejét a többszólamúság magyarázza, amelyben egyszerre kap hangot a felvilágosodás antifeudalizmusa és haszonelvűségének a romantika felé mutató bírálata. Maga a felvilágosodás — ahogyan Hegel írja — a józan emberi értelem nevében „mindenekelőtt a pozitív vallás ellen, a babona és a hierarchia bilincsei ellen irányul, mint német felvilágosodás pedig a protestáns vallás ellen, amennyiben olyan tartalma van, amelyet a kinyilatkoztatásból, általában az egyházi rendelkezésből merített”.⁵¹ Ezért lel a szavojai káplán eszmei rokonokra Németországban, többek közt a pietisták körében, akik a hit racionalizálására törekedve, lényegében deista tanokat hirdetnek, és sokan közülük elvetik mind a kinyilatkoztatást, mind a szertartásokat. Az „ésszerűség” követelménye megmozgatja a legjobb elméket, s Kant a káplán szellemében szól, amikor kijelenti, hogy a felvilágosodás a fejlődés magasabb foka, ahol az ember képessé válik eszének szabad, korlátlan használatára, a létezők megismerésére, és nem fél a tudástól. A német felvilágosodás azonban nem egyértelmű folyamat: bizonyos elemeivel beépül az abszolutizmus rendszerébe, és a társadalmi haladáshoz való felemás viszonya következtében polgári oldalról is ellenállást vált ki. A „felvilágosult abszolutizmus” hivatalos kultúrájával szemben a szentimentalizmus kínálkozik alkalmas ellenzéki formának, és ezt is Rousseau közvetíti. A Sturm und Drangban tömörülő ellenzék síkraszáll a felvilágosodás mechanikus jellege és elvontsága ellen, sőt, már a polgárság utilitarizmusát

⁵⁰ Hegel: „Előadások a filozófia történetéről”, Harmadik kötet, id. k. 376., 378.

⁵¹ Uo. 363.

is kikezdi; a nemzeti öntudat erősítése érdekében felkutatja a német hagyományokat, a civilizáció képmutatásaival és száraz intellektualizmusával szemben „visszatér a természethez”, a népművészetekhez, a népi kultúrához. De mindez egyfelől a középkor felmagasztalásának, a „népi” és a „paraszti” patriarchális azonosításának jegyében történik, másfelől összekapcsolódik a szélsőséges individualizmussal, a magányos prométheuszi lázadók dicsőítésével, akik az erkölcsi eszmény megtestesítőiként elbuknak a „mindennapiság” kivédhetetlen csapásai alatt. A Sturm und Drang éppúgy egyesíti a demokratikus vagy legalábbis haladó elemeket a reakcióakkal, mint bírálatának tárgya, a felvilágosodás, és ennek a felemásságnak az alapját az *eszmény és a valóság dualizmusában* kell keresnünk. A középkor utáni nosztalgia vagy az egyéni lázadás romantikája nem kevésbé irreális, mint a felvilágosodás szikár ésszerűségéhez vonzódnó kategorikus imperativusz, és mindegyikük mögött a cselekvőképtelenség húzódik meg, amely a forradalmi Franciaország-hoz képest a korabeli Németország legszembeötlőbb jellegzetessége. Rousseau a szabadságot tekintette abszolútumnak — írja Hegel —; Kant szintén, „csak hogy inkább elméleti mozzanata szerint; Franciaország ezt az akarat mozzanata szerint fogja fel. A franciák azt mondják: Il a la tête près du bonnet — könnyen a fejébe száll a vér —, megvan bennük az érzék a valóság, a cselekvés, az elintézés iránt, — a képzet közvetlenebbül megy át cselekvésbe. Így az emberek gyakorlatilag a valósághoz folyamodtak.” Mindazonáltal — fűzi hozzá Hegel egy könnyed nyárspolgári fordulattal — „a szabadság fanatizmusa a nép kezében rettenetessé vált. Németországban ugyanez az elv kötötte le a tudat érdeklődését, de elméleti módon képezték ki. *Nekünk* mindenféle zajlik a fejünkben és a fejünkön; emellett a német fej egészen nyugodtan hordja hálósípkáját, és önmagán belül dolgozik.”⁵² Ez a spekulatív hajlam a felvilágosodás hatása ellenére és azzal kibogozhatatlanul összekeveredve, minduntalan újratermeli a metafizikát, és ha az új eszmeáramlatok ösztönzésére részben a protestáns vallás ellen irányul is, voltaképpen a reformáció hagyományos szubjektivizmusához kapcsolódik. Amit Hegel az utóbbiról mond, a filozófia történetének egy korábbi szakaszára — a racionalizmus és az empirizmus, vagy hegeli terminológiával a „szubsztancialitás” és az „individualitás” ellentétének időszakára — vonatkozik ugyan, de fényt vet a Kanthoz vezető útra, és előrevetíti a *Bewusstsein überhaupt*-ot: „A filozófia azt állítja, hogy a gondolkodás elve a világ elve: a világban mindent a gondolkodás szabályoz. A protestáns elv az, hogy a kereszténységben a bensőség általában mint gondolkodás válik tudatossá, s erre mindenki igényt tarthat; sőt, a gondolkodás minden ember kötelessége, minden rajta alapul. A filozófia így általános ügy, amelyről mindenki tud ítélni; mindenki természeténél fogva gondolkodó.”⁵³

A tárgyiatlan „bensőség” a kanti etikában csúcsosodik ki, amelynek összefüggését a német gazdasági és politikai viszonyokkal tüzetesen elemzi a „Német ideológia”. „Mialatt a francia burzsoázia a történelem leghatalmasabb forradalmával kivívta az uralmat és meghódította az európai kontinenst, mialatt a politikailag már emancipálódott angol burzsoázia forradalmasította az ipart, és Indiát politikailag, a világ többi részét pedig kereskedelmileg alávetette magának, a tehetetlen német polgárok csak a „jóakarati” vitték.

⁵² Uo. 392.

⁵³ Uo. 238.

Kant beérte a pusztát „jóakarattal”, még ha nincs is eredménye, és e jóakarat *valóráváltását*, a jóakarat és az egyének szükségletei és törekvései közötti összhangot a *túlvilágba* helyezte. Kantnak ez a jóakarata teljesen megfelel a német polgárok tehetetlenségének, nyomottságának és nyomorúságának; ezeket a polgárokat, minthogy kicsinyes érdekeik sohasem voltak képesek egy osztály közös, nemzeti érdekeivé fejlődni, folytonosan kiszákmányolták valamennyi többi nemzet burzsoái. E kicsinyes helyi érdekeknek egyfelől a német polgárok tényleges helyi és provinciális korlátoltsága felelt meg, másfelől kozmopolita felfuvalkodottságuk. A reformáció óta a német fejlődés általában egészen kispolgári jelleget öltött.” Marx és Engels ezután részletebben szólnak a feudális nemesség és a burzsoázia helyzetéről, megemlítik a földművelés és az ipar elmaradottságát, a politikai szervezet szétforgácsoltságát, a bürokrácia különleges hatalmát, majd így folytatják: „Az a jellegzetes formát, amelyet a valóságos osztályérdekeken nyugvó francia liberalizmus Németországban öltött, ismét Kantnál találjuk meg. Sem ő, sem a német polgárok, akiknek szépítő szömvője volt, nem vették észre, hogy a burzsoáknak ezek az elméleti gondolatai anyagi érdekeken és az anyagi termelési viszonyok által megszabott és meghatározott *akarat*on alapultak; Kant tehát elválasztotta ezt a kifejezést a benne kifejezett érdekektől, s a francia burzsoák akaratának anyagilag indokolt döntéseit a „*szabad akarat*”, a magán- és magáértvaló akarat, az emberi akarat *tiszta* önmeghatározásaivá tette, és így merőben ideológiai meghatározásokká és erkölcsi posztulátumokká változtatta. A német kispolgárok visszariadtak az energikus burzsoá liberalizmus gyakorlatától, mielőtt ez a terrorban és a szemérmetlen burzsoá vagyonszerzésben egyaránt kiütközött.” Röviden, a francia politikai formákat a német polgárok „csak mint elvont eszméket fogadták el . . . mint jámbor óhajokat és frázisokat, mint kanti önmeghatározásait az akaratnak és az embereknek, amilyeneknek lenniök kell”.⁵⁴ Heine hasonlóképpen ítéli meg a német tehetetlenséget, és keserű gúnnyal beszél a hazai filozófia erkölcsi emelkedettségéről, amelynek törvényszerű tulajdonsága, hogy fordítottan arányos a forradalmi gyakorlat színvonalával. „A forradalom jelszava, melyet Saint-Just mondott ki: *le pain est le droit du peuple*, nálunk így hangzik: *le pain est le droit divin de l'homme*. Mi nem a népek emberi jogaiért küzdünk, hanem az emberek isteni jogaiért. Ennyiben és még más dolgokban is különbözünk a forradalmároktól.”⁵⁵

Kant szellemi magatartását politikai magatartása teszi érthetővé, ez pedig természetszerűen a francia forradalomhoz való viszonyában jelentkezik a legtisztábban. Kant — aki a forradalom utáni esztendőben jelenteti meg harmadik „Kritiká”-ját — így ír erről: „Egy szellemileg gazdagabb nép forradalma, amilyen a szemünk előtt játszódott le napjainkban, sikerülhet vagy elbukhat, de annyira bővelkedhet nyomorúságban és rémtettekben, hogy egy helyesen gondolkodó ember, ha bízhat is benne, hogy másodszor neki-kezdve, szerencsésen véghezviszi, sohasem fogja elhatározni ilyen áron a kísérletet, — ez a forradalom, mondom, összes szemlélőinek lelkiületében (azokéban, akik nem bonyolódtak bele személyesen ebbe a játékba) óhajaiknak megfelelően mégis a lelkesedéssel határos együttérzésre talál, melynek pusztá

⁵⁴ Marx — Engels: A német ideológia; MEM 3, 179 — 182.

⁵⁵ Heine: A vallás és a filozófia története Németországban; „Versek és prózai művek”, II. Európa Könyvkiadó 1960, 451.

kinyilvánítása is veszélyes, tehát egyéb oka nem lehet, mint az emberi nem erkölcsi képessége. — Ez az erkölcsileg ható ok kettős jellegű; először is abban a *jogban* rejlik, hogy egy népet ne akadályozzanak meg más hatalmak, ha olyan polgári alkotmányt kíván adni magának, amelyet jónak lát; másodszor abban a *célban* (amely egyúttal kötelesség), hogy egy népnek csak az az alkotmány fog önmagában *jogilag* és erkölcsileg megfelelni, amely természeténél fogva elvileg kerüli a támadó háborút, s amely nem lehet más — legalább eszméjét illetően —, mint a köztársasági alkotmány.” Mivel azonban a német szájnak még ez a langyos kása is túlságosan forró, Kant, mintegy megriadva önnön merészségétől, szükségesnek tart egy mentegetőző lábjegyzetet: „Ezzel nem azt gondoljuk, hogy annak a népnek, amelynek monarchikus alkotmánya van, joga volna követelni vagy akárcsak titkon is óhajítani ennek megváltoztatását.”⁵⁶

Eszmény és valóság, elmélet és gyakorlat, „belső” és „külső” kettészakadása, amely a polgári ideológiát mindmáig jellemzi, sehol nem érzékelhető kézzelfoghatóbban, mint a német nyomorúság közepette; ez a nyitja Kant filozófiatörténeti jelentőségének. Olvassuk tovább a filozófus szövegét: „... az igazi lelkesedés mindig egyedül az *eszméből*, nevezetesen a tisztán erkölcsiből születik... és nem szorítható az önérdék körébe. A forradalmárok ellenfeleiben nem ébreszthette fel a zsold a buzgalmat és a lelki nagyságot”.⁵⁷ Kant szíve a forradalmárokhoz húz, nem vitás — legalábbis addig, amíg nem vetemednek rémtettekbe, azaz békén hagyják a reakciós valóságot —, rokonszenvét pedig az a meggyőződés táplálja, hogy a forradalom *erkölcsi tett*, amely „egyedül az eszméből” születik, és „nem szorítható az önérdék körébe”. A magántulajdonosi gondolkodás annyira átütő erejű, hogy a kollektív érdek fel sem ötlük előtte: mindig az *egyén* az, aki dönt, ha nem önérdéke, akkor autonóm erkölcsi akarata szerint. Az elvont egyén szemszögéből más alternatíva nem lehetséges, ez az egy viszont szükségszerű, mert a történelem fordulópontján az „igazi lelkesedés” nem nélkülözhető, de sajnos csak „az önérdék körén” *kívül*, az utilitárius valóság *ellenére* születhetik meg.

A valóságot a változtatás szándéka nélkül elfogadni annyi, mint megbékélni vagy éppen egyetérteni a fennálló *egyenlőtlenséggel*; és Kant a legnyíltabban megvallja antidemokratizmusát, nem is gyanítva, hogy itt a magva filozófiája belső ellentmondásainak. „Csak a szavazóképeség révén lesz valaki állampolgárrá; ez a képesség azonban előfeltételezi, hogy az illető önálló a népben, nem pusztán része, hanem tagja a közösségnek, azaz saját döntése alapján kíván másokkal közösségre lépni... Ám ez a tulajdonság szükségessé teszi az *aktív* és a *passzív* állampolgár megkülönböztetését; habár az utóbbi fogalom láthatólag ellentmondásban van az állampolgár fogalmának magyarázatával általában. — Az alábbi példák elhárítják ezt a nehézséget: a kereskedő vagy az iparos segédje, a szolga (aki nem az állam szolgálatában áll), a kiskorú... minden fehérnép, és általában mindenki, aki nem saját vállalkozásából meríti létfenntartása eszközeit (táplálékát és védelmét), hanem kénytelen ezek megszerzése végett mások rendelkezésére állni (nem számítva az államot), az nélküli az állampolgári személyiséget, és egzsiztenciája úgyszólván csak inherencia. — A favágó, akit az udvaromba fogadok,

⁵⁶ Immanuel Kant: Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten; „I. Kant's Sämtliche Werke”, Bd. VII. Leopold Voss, Lipcse 1868, 399—400.

⁵⁷ Uo. 400.

az indiai kovács, aki kalapácsával, üllőjével és fújtatójával felkeresi a házakat, hogy vasat dolgozzon ott fel, az európai asztalossal vagy kováccsal összehasonlítva, aki munkája termékeit nyilvánosan áruba bocsáthatja; a házitánító, összehasonlítva az iskolai tanítóval, a zsellér, összehasonlítva a bérlővel stb., pusztá kiszolgálói a közösségnek, mert más egyének parancsaira vagy védelmére szorulnak, tehát nincs polgári önállóságuk. — Ez a mások akaratától való függés és egyenlőtlenség mindamellett egyáltalán nincs ellentétben ezeknek a személyeknek — összességükben a nép alkotóelemeinek — *mint embereknek* szabadságával és egyenlőségével; inkább az a helyzet, hogy éppen ezeknek a feltételeknek az alapján lehet a nép állammá, és léphet polgári állapotba. Ebben az állapotban azonban a szavazati jog birtoklására, vagyis arra a jogra, hogy valaki állampolgár legyen és ne csupán az állami közösség tagja, nincs mindenkinek egyformán joga. Mert megkövetelhetik ugyan a többiektől, hogy a természetes szabadság és egyenlőség törvényei alapján az állam *passzív* részeként kezeljék őket, de ebből nem következik az a jog, hogy maguk is az állam aktív tagjaiként cselekedjenek, szervezzenek vagy részt vegyenek bizonyos törvények meghozatalában; egyedül az következik, hogy bármilyenek legyenek is a pozitív törvények, és bármire vonatkozzanak is, nem lehetnek ellentétesek a nép minden tagjának természetes szabadságával és ehhez mért egyenlőségével, nevezetesen azzal, hogy ebből a *passzív* állapotból áttörhessenek az aktívba.”⁵⁸

Ha Kant valódi egyenlőséget akarna, mint Rousseau, nem egyezhetne ki a meglevő helyzettel; ha viszont gyakorlatilag fejet hajt a feudalizmus előtt, ám „eszmeileg” mégis a polgári törekvéseket pártolja, akkor lehetetlen bele nem gabalyodni a formális egyenlőség belső ellentmondásába. A „velünk született egyenlőség” — hangoztatja Kant — nem egyéb, mint *függetlenség*, „az embernek az a tulajdonsága, hogy *önmaga ura*”.⁵⁹ Ez a meghatározás egybevág az imént idézett *passzussal*, melynek értelmében csak az önálló vállalkozóknak van állampolgári személyiségük, „a nép alkotóelemeinek” nincsen; a reális egyenlőség a gazdaságilag független személyekre korlátozódik. Másrészt az egyenlőség *mint forma* egyetemes érvényű, ami annyit jelent, hogy mindenki tarsolyában hordja, ha nem is a marsallbotot, de egy reménybeli fűszerüzlet kulcsát, s nyomban „áttörhet” a reális egyenlőség „aktív” állapotába — hacsak történetesen nem „fehérnépnek” született —, mihelyt a kulshoz az üzletet is megszerzi, vagy ahogy Voltaire mondaná, mihelyt a törökök meghódítják Rómát.

A reális és a formális egyenlőség ellentétét már Voltaire is észrevette, de az öntudatos nagypolgár szemével, nem a feudalizmushoz dörgölőző szálnalmas kispolgáréval, aki megalkuvása miatt a gyakorlati és az elméleti magatartás nyomorúságos kettősségére kényszerül. Voltaire, a józan utilitarista, egyetlen vállrándítással el is intézte a kényelmetlen kérdést, nem úgy, mint Kant, aki a semmire sem kötelező eszmei egyenlőséget és szubjektumát, az elvont embert, rendszere középpontjába állítja, és az értékrendben magasabbra helyezi az önérdekű valóságnál, illetve az empirikus, hús-vér embernél. „A célok birodalmában — írja — mindennek vagy *ára* van, vagy *méltósága*. Aminek ára van, annak helyébe másvalami is állítható *egyenérték* gyanánt;

⁵⁸ Immanuel Kant: „Metaphysik der Sitten”, Rechtslehre, L. Heinemann, Berlin 1870, 153—154.

⁵⁹ Uo. 40.

ami viszont minden árnak fölötte áll, tehát semmilyen egyenértékét nem tűr, annak méltósága van. — Ami az általános emberi hajlamokra és szükségletekre vonatkozik, annak *piaci ára* van; ami valamely szükséglet előfeltételezése nélkül megfelel egy bizonyos ízlésnek, vagy kedélyünk pusztán cél nélküli játéka révén jóérzést kelt, annak *affekciós ára* van; ami viszont egyedül előfeltételként szolgál ahhoz, hogy valami öncéllá lehessen, annak nem pusztán viszonylagos értéke, azaz ára van, hanem belső értéke, vagyis *méltósága*.” Példákkal megvilágítva: „a munkabeli jártasságnak és szorgalomnak piaci ára van; a tréfának, az eleven képzelőerőnek és kedélynek affekciós ára; ellenben az ígérethez való hűségnek, az elvi (nem ösztönszerű) jóakaratnak belső értéke van”.⁶⁰ Ezzel a „belső értékkel” csak a „homo noumenon” rendelkezik, aki „nem pusztán eszköze másoknak”, következésképpen „nem az általános csere-eszköz, a pénz, fejezi ki értékét”, s így, „személyisége” birtokában, „minden más értelmes lényvel összemérheti és egyenlőnek becsülheti magát”.⁶¹

A személyiség mint öncél feltétlen méltóságát és értékét Rousseau hangsúlyozta a legerőteljesebben a francia felvilágosodás irodalmában, majd a forradalom az emberi és polgári jogok nyilatkozatába iktatta. Ez a „belső érték” Kant szerint mindenkit megillet; ennyiben *minden ember egyenlő*, azaz független, öncélú és „a maga ura”. Más kérdés, hogy a szóban forgó egyenlőség merőben eszmei, és a munkásokra, a nincstelen parasztokra, az alkalmazottakra, a lakosság kizsákmányolt többségére gyakorlatilag nem vonatkozik,⁶² sőt, minthogy a társadalmi munkamegosztás nem ismer független embert, aki ne volna valamiképpen mások eszköze, egyáltalán senkire sem vonatkozik. Kant azonban úgy véli, hogy az ellentmondás eltűnik, mihelyt kimondja. „... Az embert egyetlen ember (sem a többi, sem ő maga) nem tekintheti pusztán eszköznek, hanem mindig egyúttal célnak is, és éppen ebben áll a méltósága (a személyiség).”⁶³ Vagy másutt: „Az eszes lényekre mindig érvényes az a törvény, hogy soha senki nem kezelheti sem önmagát, sem a többieket *pusztán eszközként*, hanem mindig *egyúttal öncéllá*.”⁶⁴ Tehát az ember *nemcsak* eszköz, hanem *egyúttal* (zugleich) öncél is, mi több, „mindig egyúttal” az is. Noha Kant nyelve kevésbé dicsekedhet a voltaire-i törvívó-stílus hajlékonyságával, körültekintő precizítására nem lehet panasz: az emberek egyenlőtlenek a valóságban, ahol eszközként kezelhetők, de a noumenális lét valótlanóságában egyenlőségükhöz és öncélúságukhoz nem fér kétség.

Miért van az, hogy Voltaire, aki nem kevésbé világosan mérte fel a reális és a formális egyenlőség ellentétét, nyugodt lélekkel napirendre tért felette, és eszébe sem jutott az eszmei egyenlőség részére egy külön szellemi világot berendezni, amely ráadásul még előbbrevaló is az értékrendben a valóságosnál? Azért, mert Voltaire szemében a születési előjogokat megszüntető, de a vagyoniakat fenntartó polgári egyenlőség időszerű *gyakorlati* kérdés, és a velejáró reális egyenlőtlenség *nem akadály*, hanem *hajtóereje* az „általános ügy” *győzelmének*. A vagyoni egyenlőtlenség elválaszthatatlan a burzsoázia gazdasági eszményeitől, amelyek Franciaországban az angol példa meghono-

⁶⁰ Immanuel Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, Philipp Reclam jun., Lipcse 1904, 72.

⁶¹ Immanuel Kant: „Metaphysik der Sitten”, Tugendlehre, id. k. 279.

⁶² Vö. Galvano della Volpe: „Rousseau e Marx”, IV. kiad., Editori Riuniti, Róma 1964, 73.

⁶³ Kant: „Metaphysik...”, Tugendlehre. 279.

⁶⁴ Kant: „Grundlegung...”, 70.

sítását, a tőkés fejlődés politikai feltételeinek kivívását sürgetik; e politikai szükséglet realizálása pedig átmenetileg *részleges gyakorlati éredekazonosságot és cselekvési egységet* hoz létre az osztály tagjai között konkurenciális érdekelentétek és profitlehetőségeik mielőbbi teljes felszabadítása céljából. Az „általános ügy” ebben a helyzetben és a formális egyenlőség szemszögéből nézve gyengéden összesimul a burzsoá magánérdekkel, és elméletileg az *utilitarizmus oldaláról közelíthető meg a legjobban*. Minthogy a történelem egyelőre maga is a formális egyenlőséget részesíti előnyben, a cinikus Voltaire rövid távon — egy történelmi korszak erejéig — realistábbnak bizonyul az erkölcsi pátozzsal megvert Rousseau-nál.

Németországban, ahol a kicsinyes polgári érdekek „sohasem voltak képesek egy osztály közös, nemzeti érdekeivé fejlődni”, ugyanez az utilitarizmus semmiféle számottevő politikai erőt nem alakít ki az „általános ügy” javára, és inkább fékezi a polgári haladást, semmint előrehajtáná. Közös politikai cselekvés helyett passzivitásra ösztönöz, az erők összekovácsolása helyett a társadalmi szétszórtságot állandósítja; a burzsoázia legfőbb akadályja saját forradalmának. Kant ennél fogva nem fogadhatja el a magánérdek és a közérdek automatikus egységének gondolatát, sem a klasszikus angol liberalizmus formájában, sem a francia felvilágosodás citoyen-szellemű megfogalmazásában. Így bukkan rá a burzsoá—citoyen ellentétre, akárcsak Rousseau, azzal az árnyalatnyi különbséggel, hogy nem a tulajdon egyenlősítésének vágya vezeti rá a felfedezésre, hanem a német nyomorúság. Innen az ellentétpár két tagjának antinómikus viszonya, rousseau-i kölcsönös feltételezettségük helyett. A polgári átalakulás szükségletéből sarjadt citoyen-törekvések erkölcsi eszmékké szublimálódnak, mert az átalakulás lehetetlen, az önző magánérdek eltorlaszolja az „általános ügy” gyakorlati kivitelezésének útját, nemhogy tisztára söpörné, mint Franciaországban. Az „általános ügy” tehát csak az *antiutilitarizmus oldaláról közelíthető meg, reménytelenül ellentétes lévén a társadalmi valósággal, amelynek utilitárius természete örök emberi sajátosság-nak tűnik; az erkölcs túlvilága pedig, ahol a tárgyi léttől elidegenült citoyen-törvény otthonra talál, az értékrend élére ugrik, mivel benne összpontosulnak a polgári átalakulás követelményei*. Ezért lesz a minden gyakorlati célra alkalmatlan erkölcsi egyenlőség a gyakorlati ész, sőt az *egész kanti filozófia gyújtópontjává*, és nem szorul a perifériára, mint Voltaire-nél.

A citoyen-magatartás erkölcsi törvényének — amely Németországban a területi széttagoltság miatt nemzeti szükségleteket is tükröz — Kant szerint mindenekelőtt *objektívnek* kell lennie, ez különbözteti meg a maximától, az akarás szubjektív elvétől. „Amit az emberiség különleges természeti állapotából, bizonyos érzületekből vagy hajlamokból vezetünk le, az lehet maxima, de nem törvény; csak *szubjektív* elv, amelyet követni hajlamosak vagyunk, de nem *objektív*, mely akkor is rászorítana bennünket a cselekvésre, ha ez ellenkeznék minden hajlamunkkal és természetes berendezkedésünkkel.”⁶⁵

A kanti objektivitás-fogalom az etikában születik, és egyetemes rejtjelkulcsot ad a transzcendentális filozófiához. Az objektivitásra a relativizmus ellen van szükség: az „általános ügy” nem tehető függővé sem az egyéni tudattól és akarattól, sem az emberiség természetes faji adottságaitól. Ezek az adottságok *utilitárius* jellegűek, azaz német földön a haladás kerékkötői, és arra engednek következtetni, hogy az emberi faj eredendően rossz, nem

⁶⁵ Uo. 60—61.

is lehet megjavítani.⁶⁶ Az önzés minden ember közös természeti tulajdonsága, és egyúttal az emberi közösség, az igazi általánosság akadály; ebből a tapasztalatból kiindulva állapítja meg Kant az „universalitas” (Allgemeinheit) és a „generalitas” (Gemeingültigkeit) terminusoknak, az „általános” és a „közös” fogalmának olykor az ellentétig mélyülő logikai különbségét.

Mint már annyiszor ezúttal is bebizonyosodik a burzsoá objektivitás-igény összefüggése a citoyen-törékvésekkel. A zárt én — a polgári filozófia sejtmagja — egyedül azért kénytelen és képes túlnőni saját egyéni tudatának szubjektivizmusán, mert egy nagyobb egész részeként kell viselkednie. E viselkedés szabályai Németországban csak az empirikus „emberi természetől” *függetlenül* és vele szemben fogalmazhatók meg, minthogy a „természetadta” érdekek és hajlamok — az önző magánhaszon fullajtárai — *általános érvény hiján ellentétesek a citoyen-erkölccsel*. Ezért hajszolja Kant etikai vonatkozásban a tökéletes objektivitást, a legfelsőbb fokot, ahol már az úgynevezett antropológiai relativizmusnak sincs helye, s a törvény nemcsak az egyéni tudattól függetleníthető, hanem az *emberiség* tudatától és természetétől is; ezért hangsúlyozza fölöttébb komolyan és talán sűrűbben a kíváncsnál, hogy az erkölcsi parancsok nemcsak az emberekre érvényesek, hanem valamennyi értelmes lényre. Maga a német helyzet készíti őt az objektivitás fogalmának oly gondos megtisztogatására minden szubjektivista folttól, hogy az erkölcsi törvény fennhatósága alól még az arkangyalok se vonhassák ki magukat; aztán mintegy tréfaképpen pontosan a visszájára fordítja a filozófus görcsös igyekezetét.

Az erkölcsi törvény és az érdek szigorú kettéválasztásához híven különbözteti meg Kant a kötelességet a kötelességszerűtől, a moralitást a legalitástól. Teljesen kötelességszerű például, hogy a szatócs ne csapja be járatlan vevőjét, és ha okos, nem is teszi; inkább általános árat rögzít egész vevőköre számára, és egy gyerek ugyanolyan jól vásárolhat tőle, mint bárki más. Emberünk tehát becsületesen keres; ez azonban korántsem győzhet meg bennünket arról, hogy eljárását a kötelesség és a becsület elvei diktálják, nem pedig az előny és az önérték. Cselekvése mindaddig nem tarthat számot a moralitás rangjára, amíg csupán forma szerint egyezik a törvénnyel, de indítéka „heteronóm”, nem maga a törvény. A moralitás egyedüli jogalapja ugyanis a minden érkeltől és hajlamtól mentes kötelesség, „a cselekvésnek a törvény tiszteletéből adódó szükségyszerűsége”.⁶⁷

Az érdeklenség követelményében sajátos módon találkozik a német nyomorúság etikai átírása a burzsoázia ideológiai emancipációjának eszméjével. Nem csoda — jelenti ki Kant —, hogy az erkölcsiség elvének kutatása mind a mai napig kudarcot vallott, hiszen az embert kötelességén keresztül olyan törvényekhez kötötték, amelyek valamiféle érdeket képviseltek vonzóerő vagy kényszer formájában, s így a nekik engedelmeskedő szubjektum akaratát idegen erők határozzák meg. Mindig *magasabb alapot* kerestek a cselekvéshez — Kant most már csaknem egészen nyíltan a valláserkölcsre céloz —, „ezért aztán sohasem a kötelességhez, hanem a cselekvésnek bizonyos érdekből következő szükségyszerűségéhez jutottak el... Ebben az esetben azonban az imperativusz mindig feltételezettnek tűnik, és nem alkalmas rá, hogy erkölcsi parancs legyen.”⁶⁸

⁶⁶ Vö. I. Kant: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft”, Erstes Stück, III.

⁶⁷ Kant: „Grundlegung...”, 26., 29.

⁶⁸ Uo. 69—70.

A kötelesség „magasabb alapjának” egyértelmű elutasítása a *külső tekintély* ellen irányul, amely politikailag az abszolutizmus, ideológiailag a tételes vallás alakjában létezik. Ez a tekintélyellenesség éppúgy jellemzi a felvilágosodás kritikai szellemét, mint a hivatalos luteránus és kálvini egyháznak erősen érzelmi jellegű, liberális színezetű, a felvilágosodáshoz ellentmondásosan viszonyuló pietista ellenzékét. Kant tekintélyellenessége az érdekmentességgel párosul, de ez sem új gondolat. Már Shaftesbury és tanítványa, Hutcheson is hangot adtak annak az antifeudális nézetnek, hogy az erényt önmagáért, érdek nélkül kell elfogadnunk cselekvéseink vezérfonalául, függetlenül a túlvilági jutalomtól vagy büntetéstől. Az angol etikai szentimentalizmus azonban — Kanttól eltérően — a velünk született erkölcsi *érzék* hipotézisével támadta az erkölcs vallási eredetét, s az erényt ezzel az „emberi természetre” vezette vissza, amely a *tapasztalati világ részeseként*, fizikai és pszichikai adottságok segítségével biztosítja a mindennapos tevékenységhez szükséges *gyakorlati* tájékozódást. Az érdekmentesség Shaftesbury és Hutcheson értelmezésében egyszerűen a polgári erkölcs emancipációját célozta a vallás erkölcs uralma alól, de semmiképpen sem az erkölcs függetlenítését a valóságtól.

A kanti érdekmentességgel más a helyzet. A citoyen, aki Angliában immár fölösleges, mert a burzsoá osztályérdek közvetlenül egybeesik a magánérdek korlátozatlanságával, Németországban nagyon is időszerű, és filozófiailag többek közt a racionális erkölcsi törvényben fejeződik ki. Mint minden törvényre, erre is áll az a tétel, hogy amíg a társadalmi folyamatok ösztönössége elbújtatja a gyakorlat ismeretelméleti funkcióit, addig az általános vagy igazolhatatlan, vagy a tapasztalati valóságon kívül keres logikai támaszt. Ez a tétel a kanti etika számára különleges német formát ölt: amíg az ösztönös burzsoá magánérdek a feudális tekintélyhez törleszkedik, és nem hajlandó általános, tudatos nemzeti és osztályérdekké fejlődni, addig a feudális tekintély ellen síkraszálló citoyen-erkölcs kénytelen általánosságának igazolása végett mindenfajta érdekléssel megszakítani a kapcsolatot. Olyan törvényt kell találnunk — hangoztatja Kant etikai programja —, amely mentes minden hajtórúgótól, bármitől, ami empirikus és az antropológiához tartozik; mert akár az emberi természetből, akár a tapasztalat elveiből vagy az akarat valamelyik objektumából indulnánk ki, heteronómiával volna dolgunk, s legfeljebb gyakorlati szabályokat nyernénk, szem elől tévesztve, hogy a törvénynek önmagában kell „abszolút szükségszerűnek”, a szabad, autonóm akarat elvének lennie.⁶⁹

A kanti érdekmentesség, amely egységes formulába foglalja a citoyen-törökvések szükségességét, emancipációs szellemét és gyakorlati képtelenségét, egyidejűleg szakít az erkölcsi törvény természetfeletti és empirikus-tárgyi meghatározottságával. Ebben még nem volna semmi újszerű, a velünk született eszméket feltaláló hagyományos racionalizmus régen kidolgozta az általános ily módon történő előállításának klasszikus technológiáját. Rousseau maga is kizárta az általános törvényből a külső meghatározottságot, s az egyenlő kistulajdonosok függetlenségének megóvása céljából úgy írta le a „részjellegű életet”, mint a feltétlen erkölcsi autonómia önkéntes kötelezettségét. Kant ugyanilyen velünk született autonómiára vezeti vissza a közösségi magatartás szabályait, de nem a társadalmi egyenlőség, hanem a német nyomorúság

⁶⁹ Uo. 15—16., 60., 79.

ideológusaként, akit az „emberi természetnek” — a német polgár természetének — jóvátehetetlen „partikularitása” szorít rá, hogy a „nembeliség” törvényét a tárgyi valóságon kívül, az aprioritás homályában nyomozza. Ez az oka annak, hogy a kanti etikai a priori nemcsak a tárgyi meghatározottságot nélkülözi, hanem a tárgyi érvényességet is: *hiszen sem összhangban és párhuzamban nincs a valósággal — sőt, egyenesen ellentétes vele —, sem arra nem alkalmas, hogy a társadalom gyakorlati átrendezése nyomán pusztá erkölcsi törvényből az empirikus világ törvényévé legyen.* Amint Herbart írja róla egy recenziójában, „minél kíméletlenebbül fogalmazták meg . . . annál gyökeresebb lesz a szakítás mindazzal, amit megoszt az érdek, annál többre fogja becsülni magát az ember annak a maga-kívívtá szabadságnak az érzületében, mely elveszthetetlennek mutatkozik számára, mivel teljesen benső”.

A valóság és az erkölcsi magatartás dualizmusa következtében Kant éles határvonalat húz a törvények két sora, a „természet” és a „szabadság” törvényei közé. „Az akarat az élőlények kauzalitásának egy fajtája, ha eszesek, és a szabadság a kauzalitásnak az a sajátossága, hogy idegen okoktól függetlenül hathat; ahogy természeti szükségszerűségnek az összes nem-eszes lények kauzalitásának azt a sajátosságát nevezzük, hogy idegen okok hatására lépnek működésbe.”⁷⁰ A „belső” ezzel visszavonhatatlanul elszakad a „külsőtől”, jelezve, hogy ha a polgár, akár a konkurrencia fejlettsége, akár a feudális béklyók súlya miatt, erőtlén a társadalom tudatos formálására, akkor szabadságát csak *a tárgyi valóság kizárása árán* szögezheti le, sorsára hagyva ellenőrizhetetlen környezetét. Az utóbbi az öntörvényű emberi belvilágtól teljességgel idegen vak szükségszerűség birodalmává lesz, olyan természetté, amely „Isteneit veszítve . . . a súlytörvény rabja már” (Schiller), és érdemtelen a rousseau-i rajongásra, a civilizáció ellenszerének funkciójára. A törvények két sora, a „természet” és a „szabadság” kanti konfliktusa inkább Rousseau-nak azt a gondolatát visszahangozza, hogy a társadalmi ellentétes a természeti-vel, mint történelmileg kimunkált, magasabbrendű állapot. Kant kezén azonban német árucikké romlik az értékes francia importanyag. A „szabadság” citoyen-törvénye a társadalmi egyenlőség politikai tényezőjéből az egyéni tudat belügyévé szelődül, történelmi létrejöttét eltörli az aprioritás metafizikája, maga a társadalom pedig, miután hozzácsapták a természethez, a mechanikus külső szükségszerűségnek, „az okok heteronómiájának” uralma alá kerül.

A kanti dualizmus gyökere — ismételjük — az a világnézeti meggyőződés, hogy általános citoyen-törvényre szükség van, de sem a tapasztalati valóságból nem meríthető, sem természetfeletti eredetű nem lehet, tehát szubjektívnak kell lennie. A szubjektivitás és az általánosság összekapcsolásában pillanthatjuk meg a hirhedt „kopernikuszi fordulat” lényegét és *indítékát*, Kant felfedezői önértetének forrását. Addig senkinek sem jutott eszébe — úgymond —, hogy az ember „csak sajátát és mégis általános törvényhozásának van alávetve, és csak arra köteles, hogy saját, de természetes célja szerint, általános törvényhozó akarata szerint cselekedjék”.⁷¹ Ez a nagy kanti ötlet a kényszerűség gyümölcse. Az egyéni akaratokat összehangoló általános törvény — születési nevén *volonté générale* —, miután kiebrudalták az ütköző érdekek által szétdarabolt valóságból, a szubjektumhoz fordul menedékkért. Szerencsétlenségére meg is kapja, és az emigrációban elveszti minden józanságát, minden érzékét

⁷⁰ Uo. 85.

⁷¹ Uo. 68.

a külvilág számbavételére. Úrhatnám tehetetlenségében valóságosabbnak képzelet magát a valóságnál, amelyhez csupán ünnepélyes felhívásokat intézhet, anélkül, hogy hatni tudna rá, az akarat meghatározásakor pedig egyáltalán nem törődik már sem a cselekvés feltételeivel, sem a következményeivel, és tökéletesen kielégíti őt saját jószándékának élvezete.

A szándékot eredményeitől függetlenül értékelő kanti dualizmus az elvont bensőség platóni-keresztény hagyományához csatlakozik.⁷² Kant erkölcsi törvénye azonban nem kinyilatkoztatott igazság, nem is egy objektív és transzcendens idea-világ szemlélete nyomán vésődik az emberi tudatba, hanem egyszerűen az ész vele született attribútuma. Ami Platónnál és a kereszténységben természetfeletti származék, az Kanttal *immanenssé* válik: *a túlvilág a szubjektivitásba szorul*, s magát az egyént hasítja ketté egy noumenális és egy közönséges fél-emberre, a szubjektum belső megosztottságában ismételve az ideák és a barlangi árnyak, a mennyország és a földi siralomvölgye külső-metafizikai kettősségét. Ez az immanenssé hangszerezelt platonizmus logikailag talán furcsa egy kissé, de társadalmilag fölöttébb pontos. Az ember mint empirikus lény „az okok heteronómiájának” kiszolgáltatottja, tehát a kauzalitás ama formájáé, amely a nemrég idézett definíció szerint a *nem-eszes* lények sajátja; mint *eszes* lény viszont az ember nem része a tapasztalati valóságnak, tehát valótlan. Ami a valóságban végbemegy, még ha társadalmi jelenség is, mindenképpen természeti törvényeket követ, nem kérve az eszes lény hozzájárulását, aki legfeljebb csak legyinthet egyet, és ha igazán van esze, ráhagyja: hadd menjen! Másrészt az eszes lény feltétlen autonómiával rendelkezik, övé a magánkezdeményezés szabadsága, és a külső eseményekbe való be nem avatkozáson, a „laissez faire” bölcsességén kívül elsősorban ez közelíti a liberális eszményhez. Kant mégsem nevezhető liberálisnak a szó klasszikus értelmében. A személyiség autonómiája, ahogyan ő fogja fel, erkölcsi és nem üzleti, elvont és nem praktikus, citoyen-jellegű és nem konkurenciális, a „laissez faire” pedig nem derűs bizakodás, hanem lemondó sóhaj amiatt, hogy az egyéni érdekek nincsenek és nem is lehetnek összhangban az „általános üggyel”, s a közösségi magatartás törvényében kifejeződő belső szabadság tulajdonképpen sohasem tárgyiasulhat, mert mihelyt szándékból cselekvésbe fordul, akármily természeti dolog módjára nyakába kell vennie „az okok heteronómiájának”, a külvilág automatizmusának igáját.

Mindent összevéve, az erkölcsi törvény független az érdekektől és a hajlamoktól, a cselekvés objektív körülményeitől és következményeitől, s ezzel adva vannak megfogalmazásának irányelvei. Mivel az árutulajdonosok társadalmában lehetetlen a tevékenységeket egységes terv szerint, tartalmilag szabályozni és összehangolni, az egyetemes munkamegosztást vak természeti erőből célszerű együttműködéssé alakítani, az általános törvény nem lehet egyéb, mint merőben formai útmutatás: „cselekedj úgy, mintha cselekvésed maximájának akaratod révén általános természetttörvénnyé kellene válnia”; „cselekedj úgy, mintha maximád egyúttal (minden értelmű lény) általános törvényéül szolgálna”.⁷³ Ezt a formális etikai törvényt nevezi Kant kategorikus — semmitől sem függő — imperatívusznak.

A kategorikus imperatívuszt másutt részletesebben elemeztem már, és egy olyan biliárdjáték szabályához hasonlítottam, ahol az a feladat, hogy a

⁷² Vö. Galvano della Volpe, id. mű, 27.

⁷³ Kant: „Grundlegung...”, 56., 76.

golyók *ne* ütközzenek össze.⁷⁴ A törvény ugyanis formalizmusa miatt valójában teljesen negatív természetű: *ne* tégy olyat, ami önmagának mondana ellent, ha mindenki megtenné. Ez a formalizmus és a velejáró negativitás nem kanti sajátosság; Kant csak beszélő szerszáma egy korszaknak, mint bárki, akit érdemes hosszabb-rövidebb ideig nem elfelejteni. Az „Emberi és polgári jogok nyilatkozatá”-nak a szabadságról adott definíciója, amelyet bizonyára nem német hatásra foglaltak állami törvényként a forradalmi francia burzsoázia alkotmányába, úgy hangzik, mintha magát a kategorikus imperatívuszt fordítaná le a szakfilozófia barbár nyelvéről normális köznapi nyelvre. A szabadság — jelenti ki a „Nyilatkozat” — az embernek az a joga, hogy „mindazt tegye, amivel nem árt másoknak”, egyetlen korlátja mások szabadsága. Magyarán, a független vállalkozóknak senki sem írhatja elő, hogy mit *tegyenek*, azt viszont, hogy mit *ne* tegyenek, meg kell szabniuk önmaguk számára, hiszen elszigeteltségükben is társas lények, kölcsönösen függnek egymástól a cserében, amelyben valamennyien egyenlők. Természetesen nem tartalmilag korlátozzák saját szabadságukat, konkrét tilalmakkal sújtva a magánkezdeményezést, hanem abból indulnak ki, hogy árutulajdonosi egyenlőségük folytán jogilag egyiküktől sem tagadható meg az, ami a másikat megilleti. A formula negativitásában érvényre jut, hogy a magánkezdeményezés szabadságát nem korlátozhatja sem isten, sem király, a gazdaság emancipálódik a vallás és a politika alól, s az egyének, legalábbis elvileg, nem engednek bele szólást tevékenységük tartalmába; ezzel pedig már azt is kimondtuk róluk, hogy általánosságuk csupán „generalitas”, amely kimerül a közös árutulajdonosi mivoltban, nem hozza létre az „universalitas” belső kapcsolatokon nyugvó közösségét, és az általános citoyen-törvényt a nem-ellentmondás formállogikai törvényének részesetévé degradálja.

A szétszórt magánszemélyek formális egyenlősége alternatíva elé állítja a polgári etikát. A spontán egyéni cselekvések rendezhetetlensége miatt választania kell a tartalmi jellegű, de pragmatikus, részleges és logikailag meg alapoatlan erkölcsi szabályok relativizmusa, illetve a szükségyszerűség és általánosság igényével fellépő, de éppen emiatt egészen formális erkölcsi abszolutizmus között. A formalista etika mindamellett csak a visszája a pragmatikusnak, és vele együtt hagyja jóvá kettőjük közös okát, az árutulajdonosok cselekvéseinek ösztönösségét. Ebben a gazdasági összevisszaságban, ahol az osztályok, a társadalmi csoportok és a magánszemélyek különérdekei ütköznek és kereszteződnek egymással, csupán egyetlenegy területen reális az a követelmény, hogy a cselekvés egyetemesként se mondjon ellent önmagának: nevezetesen a *cserefolyamatban*, amelynek általános törvénye valóban az egyenlőség, és a törvénnyel ellentétes cselekvés — az egyenlőtlen csere — valóban önmagát semmisítené meg, ha egyetemessé válna. A kategorikus imperatívusz az *értéktörvény* etikai átírása, és citoyen-lelkületét leszámítva, Smith liberális szellemében támogatja az árucsereszabadságát, a magántevékenység ösztönösségét.

Akárhogy fogalmazzák is meg a citoyen-törvényt, egyetemessége az árucseré elvont-formális egyenlőségének határain túl érvénytelen és értelmetlen. Cselekedj úgy, hogy ne árts vele másoknak? Cselekedj úgy, hogy maximád egy lehetséges általános törvényhozás elvévé legyen? Akkor szűnj meg tőkésnek lenni. A citoyen, akár franciául, akár németül szólal meg, akaratlanul annak a társadalmi alakulatnak a megdöntésére szólít fel, amelyet formalizmusával

⁷⁴ Vö. „Filozófiai areképek”, id. k. 402—420.

tükröz és felhívásával védelmez. Az erkölcsi ítéleteinek mércéjéül szolgáló „sub specie humanitatis” szemlélet az antifeudális harci egységnek a „különös önérzet” pillanataira szorítókozó politikai és ideológiai szükséglete, de a tőkés kizsákmányolás, a proletariátus elleni osztályharc és a szabad verseny valóságában nincsenek gyökerei, nincs tehát kötelező tárgyi érvénye sem. Formalizmusával és negativitásával szentesíti az egyének elkülönültségét és viszonyaik eldologiasulását, a zárt szubjektum és az automatizmusfajuló társadalmi mozgás ellentétét és kölcsönös feltételezettségét, így aztán teljességgel magánüggyé lesz, hogy ezt az egyetemes mércét alkalmazza-e valaki saját tetteire vagy sem, és az erkölcsi törvény átültetése a gyakorlatba egyedül a véletlenül múlik. Ugyanilyen magánügynek tüntette fel Voltaire az egyenlőséget, miután azonban felismerte megoldhatatlan konfliktusát a magántulajdonnal, dicséretes cinizmussal le is vette a napirendről, s nem mondta kötelezőnek azt, amit két sorral feljebb lehetetlennek mondott. Kant viszont, noha semmivel sem hisz jobban az egyenlőségeszme realitásában, mint Voltaire, mégis erre az eszmére alapozza erkölcsi törvényét, és a kategorikus imperatívusz „sub specie humanitatis” szemléletét „a cselekvés gyakorlati-feltétlen szükségszerűségének” minősíti, holott tudja, hogy ez az állítólagos szükségszerűség legfeljebb csak alkalmosszerűen, szórványos egyedi esetekben valósulhat meg. Kant logikája jól példázza, hogy a polgár, ha nem cinikus, akkor vagy naiv, vagy szenteskedő és képmutató, s hogy a citoyen-törvény végső fokon nem lehet több a valóságnak fennkölt parancsokat osztogató „legyen”-nél, amely egy elefántot riogató égerke ünnepélyes ábrázatát ölti. A kategorikus imperatívusz formuláiból még az is kiderül, hogy a „legyen” nyelvtanilag felszólító mód ugyan, de tartalmilag feltételes. „Cselekedj úgy, *mintha*...” Hogyan is? „... mintha cselekvésed maximájának akaratod révén általános természettörvényvé *kellene* válnia”. Kellene, *ha* akaratom alkalmas volna a társadalom rendezésére és irányítására; gyakorlatilag, igaz, nem alkalmas rá, mindazonáltal költségmentesen elgondolhatom az ellenkezőjét, és a *fikció* fekete talárban az erény bírói székébe ül.

Mihelyt az erkölcsi törvény konkrét anyagi tartalmat kap, nem titkolható tovább, hogy a cselekvés maximája még gondolatilag sem válhat „az értelmes lények általános törvényévé”. Konkrét parancs például, hogy nem szabad hazudni, és ez minden értelmes lényre érvényes, nemcsak az emberekre.⁷⁵ Nos, Miller Lujza, ha nem is mint értelmes lény, de mint anyagi jelenség, engedelmeskedett a kanti parancsnak: nem hazudott, nem szegte meg egy gazfickónak tett esküjét, és ily módon sikerült önmagával együtt több más embert is tönkretennie. Ha megszegi az esküt, maximája nem lehet általános természettörvényvé; szava megtartásával viszont tettleges segítséget nyújtott ahhoz, hogy szüleit, szerelmesét és őt magát ne öncélként, hanem eszközként kezeljék, azaz megintcsak a törvénynek meg nem felelő maxima szerint cselekedett. Vagy vegyünk egy másik esetet: a tolvaj megígéri az orgazdának, hogy az éjszaka folyamán leszállít húsz aranyórát. Mikor lesz a tolvaj erkölcsös, ha megtartja vagy ha megszegi az ígérteét? Szabad-e becsapnia embertársát, az orgazdát? Akár a „Nyilatkozat” szabadság-definícióját nézzük, akár a kategorikus imperatívuszt, önellentmondásaik polgári álláspontról sem takargathatók.

⁷⁵ Vö. Kant: „Grundlegung...”, id. k. 15.

Hegel a formalizmusra összpontosítja a kanti etika elleni támadását. A nem-ellentmondás formájával bármely tartalom tetszőlegesen felruházható: például a tulajdon tiszteletbentartásának parancsa — ha van tulajdon; de ha nincs, ugyanez a parancs ostobaság. A feltétlen ellentmondásmentesség mint közömbös logikai forma, az etikai ismérv szerepében a tartalmi önkénynek, a relativizmusnak falaz. Tegyük hozzá, hogy ezen felül még hazudik is. Az érdekellentétek szabdalta társadalomban lehetetlen olyan általános követelményt támasztani, hogy egyetlen cselekvés se legyen ártalmára más embereknek, illetve mindegyik tegyen eleget a nem-ellentmondás formállogikai törvényének. A cselekvés „nembeliségét”, „általános emberi” mérce szerinti meghatározását és elbírálását keresztülhúzza az osztálytársadalom. Legfeljebb azt kérdezhetnénk, hogy nincs-e jövője ennek a követelménynek a leendő osztály nélküli társadalomban; hogy nem válhat-e majd akkor erkölcsi útjelzővé a francia norma, vagy egy esetleges kommunista kategorikus imperatívusz, a tevékenység olyan maximájára vonatkoztatva, mint a társadalmi érdek tisztelete, amely az osztályok megszűnése után kétségtávol „az egyetemes emberi törvényhozás elvévé”, „minden értelmes lény általános törvényévé” lép elő.

A válasz nem látszik különösebben nehéznek. Mivel a Föld semmikor sem fogja munka nélkül, szóbeli buzdításra megteremni azt, amire az embereknek szükségük van, a kommunizmus csak az érdekek antagonizmusának vethet véget, különbözőségüknek nem. Amíg termelés folyik, addig a szükségletek minőségileg és mennyiségileg változnak, dinamikus rangsorba szerveződnek, s a kielégítésükhöz fűződő érdekek között nem jöhet létre közvetlen, automatikus és végérvényes összhang. A gazdálkodás sohasem lesz pusztán technikai kérdés; a „sub specie humanitatis” szemlélet, amely elől végre elhárulnak az objektív akadályok, a társadalmi érdekeknek és fontossági sorrendjüknek tudatos mérlegelésén fog alapulni. Ez azonban egészen más norma, mint az emberek elvont azonossága és a nem-ellentmondás formállogikai törvénye. A tevékenység tartalmát nem az önkény jelöli ki, hanem az objektív szükségletek rendszere, elsősorban az anyagiaké; értékét nem az dönti el, hogy egyetemesként ellentmond-e önmagának vagy sem, hanem az, hogy mennyire felel meg a társadalmi szükségleteknek; meghatározója nem egy elvont erkölcsi parancs, amely úgy viszonylik a valósághoz, mint sóhaj az ökölsapáshoz, hanem a kommunista tulajdonviszonyokon nyugvó gazdasági szerkezet, a felismerhető gazdasági szükségszerűség, amely konkrétságánál és a termelési mód társadalmi jellegénél fogva csak reális parancsokat ad.

A tartalmi megközelítés nem úgy váltja itt fel a formait, mint ennek kiegészítője, elmélyítője, lényegi oldala. Nem: a tevékenység kommunista normái gyökeresen ellentétesek a citoyen-törvény valamennyi lehetséges alakjával, a közösségi magatartás összes lehetséges polgári szabályaival. A polgár agyvelejét a tőketulajdon működteti, és voltaképpen mindegy, hogy a tulajdont a burzsoák szatócsmódra a nevének nevezik-e, vagy értelmiségi szeméremmel az egyén autonómiájának fedőneve mögé rejtik (amely esetben ildomosabb az egyént a patinás „individuum” szóval jelölni). Mind a nyers, mind a szublimált tőketulajdon az értéktörvény kategóriáiban gondolkodik, és a társadalmat — legalábbis a monopóliumok uralmát megelőzően — a független egyének antropológiai alakulatának nézi. Ez a szemlélet jellemzi a citoyen-törvény minden típusát. A holbachi utilitárius típusban a formális természeti egyenlőség mögött eltűnnek a társadalmi egyenlőtlenségek, az emberek egymást kiegészítő technikai funkciók szubjektu-

maiként jelennek meg, és objektív magánérdekük automatikusan azonosul a közösségi érdekekkel, csupán a felismerésen múlik az azonosság gyakorlati érvényesítése. A Rousseau—Kant féle antiutilitárius típusban az „általános ügy” szembenáll a személyes érdekeken nyugvó társadalmi valósággal, így a képviselőt előíró viselkedési szabály érdekmentesnek, nem-tapasztatatának és nem-természetinek látszik; de valójában, mint az ész belső parancsa, mégiscsak az emberi faj antropológiai alkatahoz kötődik, ha ugyan nincs igaza Kantnak abban, hogy létezhetnek olyan eszes lények, akik nem emberek. A citoyen-magatartást mindkét típus hívei, akarva vagy akaratlanul, *természeti meghatározottságúnak* tüntetik fel, bár az utilitarizmussal kapcsolatos állásfoglalásuk szerint elméletileg különbözőképpen alapozzák meg: Holbach a külső természet objektív rendjével, Rousseau és Kant a személyiség belső szabadságával, a valóságról leválasztott, elvont egyén autonómiájával. A különbség azonban nem lényegi: az emberek természeti egyenlőségének eszméje a holbachi materializmusban sem egyéb, mint az értéktörvény ideológiai vetülete, amely feltételezi az egyének elkülönültségét és az elvonatkoztatást társadalmi sajátosságaiktól, kivéve árutulajdonosi mivoltuk formai azonosságát. A citoyen-elméletek, akár-milyen típusúak is, mindig az *elvont egyénből* indulnak ki, sohasem a társadalmi mozgás objektív szükségszerűségeiből és a valódi közösségi érdekekből; ezért foglalkoznak a viselkedés tárgyi érvényesség nélküli, társadalmilag és történelmileg differenciálatlan, spekulatív szabályainak összeállításával, a „humanizmus”, az erkölcs és az antropológia körébe utalva a magáncselekvések hozzáigazítását az „általános üggyhöz”. Végeredményben tehát az „emberiség” *szolgálatát az individualizmus üggyének, az „általános ügy” az „önző homme” kényelmes búvóhelyének bizonyul, hiszen az antropológiai formalizmus csak ott léphet fel, ahol az emberi viszonyokat a zárt én magánjellegű ténykedéseinek szemszögéből, a feltétlen én-központúság álláspontjáról, az értéktörvény — néha sokszorosan áttételes — ideológiai kategóriáiban ábrázolják.*

Az értéktörvény jelenléte abban a felszíni tényben is megnyilvánul, hogy a közösségi magatartás szabályait a polgár gyakran az adásvétel és a kereskedelmi mérleg terminusaiban fogalmazza meg. Az erény a jótettek cseréje — mondja Voltaire, s Holbach mintegy kiegészíti: a jótettek legszemélyesebb önérdékünket szolgálják, mert a másoknak nyújtott előnyökkel szerezzük meg terveinkhez mások támogatását. Később, a polgári filozófia apologetikus korszakában, az etika már ország-világ szeme láttára szeretkezik a könyveléssel. Bentham felfogásában az öröm és a szenvedés a viselkedés legfőbb irányítói (sovereign masters), ezek mennyiségileg mérhetők intenzitásuk, tartamuk, bizonyosságuk és közelségük szerint, s egy-egy cselekvés erkölcsileg arról ítéltető meg, hogy mennyi örömet és szenvedést okozott az érintett közösség tagjainak. Az antiutilitárius ágon szintén a hoci-nesze értékelés a *sovereign master*. Emlékezzünk Rousseau-ra: ha mindegyikünk a közakarat legfelsőbb kormányzása alá bocsátja személyét, az üzlet nyereséges lesz, mivel „kárpotlást kapunk veszteségünkért, s több erőt annak megtartására, amink van”. Végül, a kategorikus imperativusz felújítja a Lukács evangéliumában tanácsolt szerződéses csereügyletet: „És amint akarjátok, hogy az emberek veletek cselekedjenek, ti is akképpen cselekedjete azokkal”;⁷⁶ továbbá, ugyanez az erkölcsi törvény többnyire olyan szemléltető példák segítségével mezteleníti le a girhes tartalomig önmagát, mint a szatócs tevékenysége, a letét lelkiismeretes megőrzése, a pénzkölcsön visszafizetése.

⁷⁶ Lukács, 6/31.