

A SZEMÉLYISÉGELEMLET NÉHÁNY IDŐSZERŰ Kérdése A VÁRNAI FILOZÓFIAI VILÁGKONGRESSZUS TÜKRÉBEN

FARKAS LÁSZLÓ

A bolgár szervezőbizottság az 1973 szeptemberében rendezett kongresszus alaptémájának „A tudomány, a technika és az ember” problémakörét javasolta. Mi azonban a kongresszus munkájának ismertetése és kritikai elemzése vezérfonalul az alaptéma módosított, leszűkített változatát választottuk: *a személyiség helye és jelentősége a tudomány és a technika forradalmának időszakában*. A kongresszusra készített fő referátumokat és előadásokat ebből a szempontból tettük vizsgálódásunk tárgyává.¹

I

A személyiségelemlet polgári megközelítésének jellegzetes elemeit találjuk a svájci természettudós *André Mercier* fő referátumában. „A filozófia és a tudomány” című előadásában Mercier azzal indít, hogy „A filozófia nem tudomány. A tudomány pedig nem filozófia, sem nem a filozófia.”² A tudományok a legjobb esetben az ember testi jellemzőinek száraz antropológiai vizsgálatáig juthatnak el, de képtelenek megragadni azt, „ami az igazi emberi egzisztenciát alkotja”. Ezt a határt különös formában és dogmatikus irányultsággal kísérli áttörni a „marxista szocializmus” — írja Mercier. A „marxista szocializmusban” a tudománynak ott is döntőbírói szerepet adnak, ahol képtelen az autentikus vizsgálódás kritériumait felmutatni, nevezetesen a szellemi-kulturális értékek megítélésében.³ A tudomány ítélete az objektív világra vonatkozik — folytatja Mercier —; a szubjektív világot — „mely ugyanúgy autentikus és hatékony, mint az objektivitás” — a művészet tárja fel és értékeli, a közösségi viszonyokat pedig az erkölcs, míg a belső szemlélődést a misztika. „Mindezek a módszerek — autentikus ítéletek sajátlagos (generikus) formái.”⁴

Mindezek után nem meglepő, hogy a személyiség lényegének vizsgálatát Mercier kivonja a tudományok hatásköréből; azokat a törekvéseket, amelyek szembekerülnek meggyőződésével „szcientistá”-nak bélyegzi. „Ki merné ma kétségbe vonni — teszi fel a kérdést —, hogy a művészi alkotás és az erkölcsi viselkedés nem szül autentikus ítéleteket? Csakis valamiféle szcientizmus hívei hisznek még ma is abban, hogy az objektivitás az egyetlen autentikus módszer, — azok, akik a szellem életét eltorzítva visszaautasítják azon módszerek autenticitását, amelyekkel az ember természeténél és a világban való eredeti helyzeténél fogva rendelkezik.”⁵ Mercier szerint a filozófia az, amely — mert nem tudomány — képes integrálni a négy legfőbb vizsgálódási módot, nevezetesen a tudományt, a művészetet, az erkölcsöt és a belső szemlélődést; ez az integráció, ez a találkozás nyújtja azt a lehetőséget, a helyet, „ahol a szellem minden vitája, pereskedése békében megoldódik”.⁶

A filozófia csak akkor válhat a személyiség, az ember, a „szellem” békéjének hatékony eszközzé, ha kritikai és ugyanakkor elkötelezett, ha tehát a szeretet vezérli: a filozófia logikai jelentésén túl felebaráti kapcsolat „episztemikus dialektika és ontikus dinamika”.⁷ A filozófiának ezen határozmányai és funkciói még nem jelentik, hogy a tudományok sorában foglalhat helyet és a személyiség lényegéről számot adhatna, hiszen a perszonalizmus, az egzisztencializmus értelmében az „ontikus” megközelítéssel csupán a mindennapi, a tapasztalati létezőket lehet megragadni, de nem az egzisztencia (a személyiség) lényegét, ún. eredendő természetét és a valóságban kijelölt helyét.

¹ Lásd: „Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy”, I–II, Szófia 1973 (a továbbiakban: I., II.).

² I. 25.

³ I. 28.

⁴ I. 29.

⁵ I. 29. Az én kiemelésem — F. L.

⁶ I. 30.

⁷ Uo.

Mercier gondolatmenetéből az következik, hogy a marxista filozófia, amikor magát tudománynak ismeri el és a társadalmi szféra, valamint a személyiség lényegének vizsgálatát is feladatául kitézi (még hozzá „értelmezéssel” és nem csupán „megértéssel”) — „metafizikába” téved, hideg szcientizmusa megdermeszti a szubjektivitást és a belső szemlélődést, amelyre pedig a személyiségnek mindenekelőtt szüksége van. A szellem, és így a személyiség egyéniségét és kiteljesedését csakis akkor változthatjuk, ha közös erőfeszítés eredményeképpen egy nem-szcientista társadalom váltja fel a kapitalista és „marxista” társadalmakat egyaránt. Előadásában Mercier e „harmadik” társadalom struktúrájára vonatkozó felvilágosítással adós marad. Az az utalás, hogy ez a társadalom „humanista” lesz, hiányérzetünket érthetőleg nem oszlatja el.

Az a törekvés, hogy a személyiség lényegét a társadalmi viszonyok totalitásától, de különösen a társadalmi objektivitástól többé-kevésbé függetlenül vizsgálják és határozzák meg, közös jellemzője volt a kongresszuson szereplő polgári filozófusoknak. Ez a törekvés ugyanakkor a légváltozatosabb formákban került felszínre: e változatok gondos elemzése nélkül lehetetlen az ideológiai párbeszéd ellentmondásosságának megértése, a konkrét feladatok megoldását célzó akcióegység tárgyilagos, tehát hatékony megtervezése. Véleményem szerint — bármennyire is paradoxonnak tűnhet — a marxisták számára az ideológiai párbeszéd és akcióegység lehetősége szélesebb — általánosságban szólva — a vallásos töltésű humanista irányzatokkal, mint a „puritán” és komor ateista egzisztencialistákkal és a kései életfilozófusokkal.

Ezt a lehetőséget a többi között az magyarázza, hogy a personalista vallásos „egzisztenciál-filozófák” társadalmi tömegbázisát elég jelentős mértékben a fizikai dolgozók egyes rétegei is képezik. Az „ateista” Heidegger filozófiájának befolyása ez utóbbi rétegekre nem számottevő. Az a tény, hogy a kongresszuson a heideggeri egzisztencializmus bizonyos fokú rehabilitálásával és jelentős reaktíválódásával találkozhattunk, mindenekelőtt annak tudható be, hogy a nyugatnémet állammonopolista kapitalizmus belső gondjai kezdik mindinkább felidézni a húszas évek társadalmi-gazdasági problémáit, ami a kispolgárság, a polgári értelmiség nyugalatlanságát, szorongását, „lebegését” egyre fokozza. Ezek a rétegek a többi közt a korszerűsített heideggerianizmusban vélnék feleletet találni fenyegető és feszültséggel terhes problémáikra.

A következőkben vázlatosan ismertetjük a *polgári humanista*, majd külön fejezetben a *heideggeri személyiségelméletnek* a kongresszuson bemutatott formáit.

*

Jellemző módon jut kifejeződésre a *polgári humanista tendenciák* és a strukturalizmus nyílt antihumanizmusának összeütközése a mexikói *José Sanabria* „Az ember és a technika” című dolgozatában.

Sanabria az ember problémájának vizsgálatát a filozófia központi feladatának tekinti. Schevert idézve állítja: „Bizonys értelemben a filozófia minden alapvető problémája összefoglalható egy kérdésben: mi az ember, milyen helyet foglal el a lét, a világ és az Isten totalitásában.”⁸

Az ember eredetének, lényegének és sorsának kutatását, feltárását azonban gátolja az a körülmény, hogy csakis saját jólétével törődik, és ráadásul határtalanul bízik a tudományban.⁹ A tudomány a mi idők mítosza lett — írja Sanabria. Pedig „a tudományt elvileg megállítják a határszituációk”, amelyek a világ egyik magyarázatának szerepkörébe korlátozzák a tudományt és cáfolják azt az indokolatlan igényét, hogy a világnak mindenoldalú magyarázatára vállalkozzon. A tudomány ereje elégtelen „a valóság első okainak, a lényegek” feltárására ... „a tudomány nem filozófia, nem egyszerűen módszertan; a tudomány meghatározott, különös, határolt és konkrét ismeret, amely nem zár ki és nem zárhat ki egyéb ismereteket”.¹⁰ A tudomány forradalmának gyermeke: a technika — végeredményben az ember műve.

Sokan helyesen látják — írja Sanabria —, hogy a technika — amit az ember gondolatával, tudományával, alkotó szellemével és szabadságával létrehozott — az embertől elidegenült. A gépben benne rejlik az ember pusztulásának reális lehetősége. Mindezt az ember felelős, aki hármass válság: a teológia, a metafizika és a humanizmus válságának áldozata.¹¹

Sanabria személyiségkoncepciójának pillér-kategóriái jól illeszkednek a Heidegger—Gasset-féle egzisztencialista „ontológiai” koncepcióba, változatos egzisztencialista pana-

⁸ I. 377.

⁹ Vö. I. 378.

¹⁰ Uo.

¹¹ I. 380.

szokkal és korholásokkal illeti az embereket, akik elfordulnak a belső élettől a külső és mesterséges élet javára, a szellemiség, a szubjektivitás rovására. Ami Heidegger-től megkülönbözteti (akinek nevét és szellemét fenntartás nélkül idézi), az elvont humanista és nyíltan vallásos javaslata az emberi probléma megoldására: „A modern ember, az új Prométheusz, megtagadta Istent és mindazt, ami szent volt”, és így maga teremtette meg azt a keselyűt, amely szakadatlanul marcangolja — nevezetesen a szorongást. A technikának vissza kell adni emberi arculatát: az ember élete, sorsa, jövője csakis így biztosítható — fejezi be előadását Sanabria, anélkül, hogy elvont, utópisztikus tervének megvalósítására vonatkozó konkrét javaslatait akárcsak utalásszerűen felmutatta volna.

A tudományos eredmények tárgyi reprezentációinak, a technikai eszközök szférájának elidegenedését a kongresszuson szereplő polgári filozófusok általában a tőkés termelési viszonyokban gyökerező gazdasági-politikai, ideológiai stb. elidegenedés *alapjának* kísérelték megrajzolni. Ez a hipotézis lehetővé teszi a determináns tényező és a következmény felcserélését, valamint kiemelésüket a reális történeti folyamatból. Ez az ideologikus átfordítás — amely végül is a személyiség immanens létsztruktúrájának feltételezéséből indul ki, illetve oda torkollik — világosan jut kifejezésre *J. N. Theodoracopoulos*, görög szerző dolgozatában is (annak ellenére, hogy — hasonlóan több polgári ideológushoz — a tőkés termelési viszonyok ellentmondásaira és személyiséget etorizáló hatásaira is bizonyos mértékig rámutat).

Sanabrióhoz viszonyítva, „a” társadalom jövőjét illetően Theodoracopoulos némileg derülátóbb következtetésre jut. Ez vonatkozik a személyiség szerepére, potenciáljaira, és így a személyiség és a technika közötti kapcsolat pozitív lehetőségeire is. Szerinte a technika minden elidegenítő következménye ellenére, korunk embere valóságos, igazi ember: „A technika sem nem rossz, sem nem jó.” A mi korunkra inkább az a jellemző, hogy a technika kerítette hatalmába az embert és saját (elvont-antropológiai) lényegének („ussia”) ellenségévé vált. „Mindazonáltal az ember képes leküzdeni az őt fenyegető démont.” Ehhez el kell mélyíteni tudásunkat a technika értelmére és jelentőségére vonatkozóan: ez tesz képessé bennünket annak felismerésére, hogy a technika nem cél, hanem eszköz, és hogy a cél maga az ember. „Minden az embertől függ, annak a lényegétől, aki a technikát használja, a moralitástól, mely az ember osztályrésze... Az ember szabad marad mindaddig, míg lelkének hatalmával, a maga létével a technika ura tud maradni.”¹² Természetesen amennyiben az embernek van egy ilyen elvont „lényege”, amely immanensen benne rejtőzik az emberben mint olyanban, akkor nincs is helye annak a kérdésnek, hogy a technika használata függ-e a fennálló társadalmi viszonyoktól, mindenekelőtt a termelési viszonyoktól, és különösen a tulajdonviszonyoktól. A szerzőt az emberi lényeg antropológikus fogalma megkíméli ez utóbbi kérdések felvetésétől.

Tanulságos összehasonlítani a görög Theodoracopoulos és a mexikói *Jaime R. de Santia-go* nézeteinek — polgári humanizmusuk azonosságában is kifejezésre jutó — megkülönböztető vonásait.

A mexikói szerző Aquinói Tamás egyik alaptételéből indul ki, mely szerint különböző emberi alkotnak a termelés, az alkotás különböző modalitása felel meg: minél emelkedettebb a személyiség természete, annál bensőségesebbnek, annál inkább sajátjának érzi azt, amit alkotott.¹³ A tevékenység színvonala közvetlenül összefügg — Santiago szerint — az emberi haladással és az erkölccsel. A haladás szerfelett ellentmondásos fogalom, amely szenvedélyesen foglalkoztatta a XIX. század gondolkodóit, és — úgymond — érthető módon túlzásokhoz vezetett e kor felfedezéseinek következtében. Ezek a túlzások, bár könnyen érthetők és magyarázhatók, „nehezen igazolhatók annál az oknál fogva, hogy súlyos következményeket vontak maguk után”.¹⁴ Santiago nem nevezi néven a gyermeket, de a figyelmes olvasó számára világos, hogy itt mindenekelőtt a marxizmus tanairól és az osztályharc élesebb formáiról, a forradalmakról van szó. A haladás „humanista” fogalmából a szerző két jellemző mozzanatot emel ki: a hatalmat és a tökéletesedést; az emberi tevékenység viszi át az előbbit az utóbbiba. A tevékenység — a technika segítségével — humanizálja a természetet, de ugyanakkor elidegenültté teszi azt. A haladás ilyen körülmények között emberellenes eszközzé változtatja magát a technikát is.

A természet tökéletesein túl, mely a hasznosságban, anyagi értékek termelésében realizálódik, az ismeretek fejlődésének, a haladásnak egy más természetű értékfelhalmozást is köszönhet az ember, ami már nem anyagi, hanem intellektuális, spirituális.¹⁵ És itt a szerző áttér az erkölcs, közelebről az erkölcsi fejlődés fogalmának értelmezésére. „Az er-

¹² I. 390.

¹³ Vö. I. 219.

¹⁴ I. 220.

¹⁵ Uo.

kölcs ... az emberi lét egyik lényegi dimenziója. És miben rejlik az erkölcsi haladás? Általánosságban szólva, azt állíthatjuk, hogy ez a haladás az emberi lét szabad megvalósításában áll, mely megvalósítás az ember saját természetének gyökeres követelményeivel egybeesik, és megfelel annak, amit az ész diktál." A félreértések elkerülése végett Santiago tüstént megjegyzi: az ész nem tekinthető „teljesen formálisnak és autonómnak”, az ész az „emberi természet alapvető következményeinek kifejeződése”. Az ész efféle függő viszonyának tételezése végül is a belső antropologikus-spiritualisztikus emberi természet hegemoniájához, ezen belül is az elvont, az „alkotó” (= isten) kölcsönöztes erkölcs vezető szerepének biztosításához vezet. „... amennyiben ezt a technikai, tudományos stb. haladást nem az erkölcs haladása vezérli ... már nem tekinthető emberi haladásnak”. Csakis az erkölcsi haladás révén képes az ember meghaladni „a viszonylagos realitások világát” és közeledni „a Végső és Abszolút Jóhoz”.¹⁶

Egy megjegyzést fűznék ehhez a nyílt és eléggé korszerűtlen neotomista ember- és társadalomfelfogáshoz: a kongresszus polgári (beleértve a kifejezetten vallásos) ideológusai Santiagónál nemegyszer jóval több „földi” értéket, javakat igényeltek és ígértek a dolgozó tömegek számára. Illusztrációképpen röviden ismertetem az ugyancsak mexikói *Miguel Mansur Kuri* „Az ember és a technika” című előadását, amelyben a szellem és a test „jogos” igényeit csak egymással összekapcsolva tartja kielégíthetőnek.

Maga a technika — állítja a szerző — az „emberi természet” igényeiből születik, mindazonáltal nem lehet szó valamiféle univerzális, egy sémába szorítható igényekről és kielégítésük azonos útjáról-módjáról, hiszen a véletlen és a szabadság széles diapaszonjával kell számolni. A technika az emberi szabadságnak, az ember szabad tevékenységének függvénye¹⁷ — írja a szerző, aki a személyiség antropologikus-spiritualisztikus értelmezése alapján közelíti meg a technika eredetének és szerepének problematikáját. A technika humanisztikusan produktív szerepet csak abban az esetben játszhat, ha az „erkölcsnek” alárendelve funkcionál. Ennek híján érthető, hogy a technikát elmarasztalják, mivel a nem ellenőrzött technika képtelen az emberi sorson, feltételeken javítani, sőt az ember elidegenedésének forrásává válhat; a „*fogyasztói társadalomban*” a technika valósággal kilúgozza a személyiségből az élet igazi értelmét.¹⁸ A technikai célok alacsonyabb rendűek a sajátos emberi céloknál. Arra a kérdésre azonban, hogy mi is ad reális tartalmat ezeknek az (elvont-általános) emberi céloknak, a szerző csupán ködös, vallásos-humanisztikus színezetű utalásokra szorítkozik. A társadalom „emberi” problémáit felszámolni végeredményben csak akkor lehet, ha a technika és az erkölcs hatáskörét értelmesen megvonjuk, ha megfelelő hierarchiába rangsoroluk az értékeket (biztosítva az erkölcsi értékek hegemoniáját). De mindez előfeltételezi, hogy a „szellem birodalmát” a „test birodalmával” együtt ismerjük el, „a szabadság birodalmát a szükségszerűség birodalmával, valamint a belső reflexió, az elmélkedés birodalmát a gyakorlat birodalmával, a transzcendentálisét az immanentalitásával”.¹⁹ Egyszóval, az ember szellemi és testi szükségleteinek kielégítését „az” erkölcs szabályozta technikának is szolgálnia kell. Arra a kérdésre azonban, hogy „az” erkölcsnek hogyan és miért fog engedelmesskedni a technika, az olvasó válaszskísérletet sem kap.

Ez utóbbi megjegyzés vonatkozik a görög *St. Panou* előadására is, annak ellenére, hogy a szerző, közvetve, valamiféle utópisztikus tervvázlatot vetít az olvasó elé. A technika logikája — állítja Panou — jelenleg még uralkodik az ember felett: az a körülmény, hogy különböző társadalmakban, társadalmi-gazdasági alakulatokban, a technika logikája és a személyiség közötti kölcsönös viszony különböző formában jelenik meg, teljesen elkerüli figyelmét. Az általános „egzisztenciális kérdés”, ami korunk emberét nyugtalanítja: vajon az ember áldozatul esik „a technika hatalmának, a technikai fejlődés autonóm törvényszerűségeinek és logikájának”, vagy pedig az ember fog uralkodni a technika felett.²⁰ Az embernek kell választania az antropológiai és a technikai perspektíva között. Az antropológiai perspektíva győzelmének feltételei közé tartozik annak a heideggeri tételnek elismerése és felhasználása, miszerint a technika és a technika lényege között jelentős különbség van: meg kell akadályozni, hogy a technika csak célértékkel telítődjön. A mi korunkban Nyugat-Európában a technika olyan dimenziót ért el, hogy körül fogja, abroncsba szorítja az embereket egész életét.²¹ Itt hivatkozik a görög szerző K. Jasperes „*Von Ursprung und Ziel der Technik*” című munkájára, ami jelzi, hogy a német egziszten-

¹⁶ Uo.

¹⁷ I. 343.

¹⁸ I. 344.

¹⁹ Uo.

²⁰ I. 363.

²¹ I. 361.

cializmus mindkét kiemelkedő gondolkodója „termékenyítőleg” hatott a görög szerző személyiségelméletére. Ez a legvilágosabban akkor derül ki, amikor mintegy megnyugtatóan és elégedetten kijelenti: annak ellenére, hogy maga a „szellem” a technika és a gépek létrehozója, nem eshet maradéktalanul a technicizmus és a mechanizálódás áldozatává, mivel a „szellemen” mindig megőrződik egy irracionális elv”.²² Az ember és a technika viszonyának hatalmas szociológiai és kozmológiai jelentősége van, azonban — mondja Panou — a szerzők többsége elfeledkezik arról, hogy a technika problémája egyben szellemi probléma is: a szociális vetületén túl nem képesek belátni, hogy a technika problémájához szorosan kapcsolódik „az emberi itt-lét (Dasein)”, az „emberi egzisztencia” problémáihoz.²³ Sokan borúlátóan, valamiféle „eszkatalógikus” végzettségű vizióján keresztül látják és rajzolgatják meg korunkat és nem találnak a kivezető útra, amely „az emberi logika és az emberi szellem” győzelmének birodalmába vezet. Ez az út, mint látható, jórészt a heideggeri („ateista”) és a jaspersi (vallásos) egzisztencializmus köveiből van kirakva.

A társadalom és a személyiség teljességgel elvont fogalmi megközelítése a társadalom valóságos ellentmondásai fölé emeli a francia *Ivan Cobyrt* is, aki a „kultúrában” véli megtalálni a világ átalakításának eszközeit. Talán nem érdektelen megismernedni a Coby alkotott kultúrafogalommal: „A kultúra a szellemi érték megalapozása, bevezetése az érzékibe.” Az érzéki szféra megfelel tulajdonképpen a gyakorlati-tapasztalati mindennapok világának. A szellem termékeny, képes behatolni az anyagba és azt spirituálizálni. A megismerés maga nem kultúra — még a kanti értelemben vett megismerés sem (ti. a világnak ész által történő alkotása). „A technika maga sem kultúra, mivel csak a szellem immanenciájára utal”, és a szellemet az élet pusztá szolgálovává teszi. A kultúra ingyenes ajándék, melyet spirituális értékek formájában minden ember birtokába keríthet. A kultúra lényegében független „a biológiai és gazdasági érdektől”.²⁴

Mivel a személyiség értékét, emelkedettségét, igazi gazdagságát ezek a földi érdektől be nem szennyezett spirituális értékek határozzák meg, a társadalom valóságos („érzéki”) átalakításának követelménye értelmét veszti. Az előadásban hiába keresünk „hétköznapi-földi” igényekre utaló társadalmi-gazdasági kategóriákat, annál inkább beszél Coby „az axiológiai tevékenységek” szellemi-értékkutató irányultságáról. A kultúra — úgy mond — a hűség és testvériség műve. A szerző még csak nem is utal arra, hogy meghatározott tartalommal és meghatározott társadalmi osztályok számára a hűség és a „testvériség” fogalma sajátos tartalommal telítődhet. Az Igazság, Szépség, Jóság — írja — mint a Testvériség fonalai összekapcsolják a különböző generációk tagjait. A személyiség szerepét és értékét azzal a teljesítménnyel lehet meghatározni, amellyel a spirituális értékek készletét gazdagítja. „A kultúra a személyiség tette... Amennyiben a kultúrának meg kell változtatnia a világot, azt csakis a mi erőfeszítéseink és lemondásunk (!) által képes végrehajtani.”²⁵

Az emberi szellemi értékek birodalmának hiposztázisával találkozunk — kissé más megközelítésben — az olasz *E. Agazzi* előadásában. Az ún. autentikus emberi-szellemi értékek és a tudomány s a technika szférájának metafizikus szétválása és szembeállításának lehetőségét ad a szerző számára — a neopozitivizmus kardinális követelményeinek eleget téve —, hogy kinyilatkoztassa: a tudományos hipotézis igazolása érdekében helytelen, súlyos hiba a tényeket módosítani, javítani; viszont az „értékek”-nél éppen fordítva áll a dolog: az értékek érdekében szükséges „megjavítani a tényeket és a valóságot: úgy módosítani azokat, hogy minél közelebb kerüljenek az érték által képviselt eszményhez”.²⁶

A személyiség lényegének és szerepének antropologisztikus koncepcióját tartalmazza *R. Arestek* (USA) előadása is, azzal a sajátossággal azonban, hogy az ember transzcendentális értékeinek „perzsa” változatát mutatja be. A szerző szerint a perzsa kultúra különöségét az a tény biztosítja, hogy egy független embercsoport alkotta; és annak ellenére, hogy folyamatosan eleget tett a kreativitás követelményének és válaszolt az egzisztenciális problémákra, nem esett áldozatává a történelem bomlasztó erőinek.²⁷ A személyiség kiteljesedésének záloga az individuális és közösségi érdekek harmóniájának a biztosítása, amit a tudomány és a technika fejlődése újra és újra megpróbáltatásnak tesz ki. A perzsa filozófia azoknak a transzcendentális értékeknek a feltárását vállalta, amelyek segítségével, a hétköznapiságot meghaladva, az ember és a természet, valamint az ember és a társadalom harmonikus kapcsolatát biztosítani lehet. Egyébként — vallja a szerző — amennyi-

²² I. 363.

²³ I. 364.

²⁴ II. 29.

²⁵ II. 32.

²⁶ II. 149.

²⁷ II. 158.

ben megfelelő módon elemezzük az európai, indiai, japán és kínai történelem különböző periódusaiban a társadalmi érdeket, az egyéni tetteket és a céhrendszereket, akkor is arra a meggyőződésre jutunk, hogy „lehetséges az értékeknek olyan rendszerét kifejleszteni”, mely a feszültséget a minimumra csökkenti és amely lehetővé teszi „az élet és az emberiség iránti maximális lojalitást”.²⁸

Arnold Corelis (Hollandia) korántsem olyan derűlátó, mint az amerikai-perzsa Arestek, már ami a társadalom és a személyiség harmóniájának biztosítását célzó eszközök kimunkálásának, felhasználásának lehetőségét illeti. Corelis abból az axiómából indul ki, miszerint a társadalomtudományok jelenleg súlyos válságban vannak. Megítélése szerint, a válság leküzdésének kísérletei két alapvető irányzatban egyesültek. Az egyik a fenomenológiában és a késői Wittgenstein tanításaiban merít inspirációt; a másik a marx tanokból és a társadalmi-politikai emancipációra irányuló mozgalomból. A társadalomtudományokban — a szerző szerint — az eltérő alapnézőpontok különböző episztemológiai indítással kapcsolatosak. A neopozitivist episztemológia (Carnap, Schlick, Popper) a társadalmi tények szubjektivitásából, értékelhetőségéből, valamint módosításuk lehetőségéből a tényeken túli (illetve mögöttük húzódnó) mélyebb realitást sugall, és megköveteli, hogy az empirikus tényektől eltávolodjunk. A marxista nézőpontokat az az episztemológiai koncepció inspirálja, miszerint a megismerés lényegében tevékenység, mindenekelőtt termelési folyamatok társadalmi összessége: a „praxis”, melynek eredményeképpen átalakul a realitás, és „kibernetikai folyamat” révén az emberek maguk is megváltoznak. A szerző ezen a ponton lényegében valamiféle „társadalom-ontológiai”, „praxológiai” marxizmust mutat be az olvasónak és nem lát alapvető különbséget a pragmatizmus és a marxizmus között.²⁹

A különböző irányzatok és nézőpontok, a tudományos tevékenység irányultságai, célkitűzései (a „klasszikusok”, a „kritikaiak” és az „értelmezők”) egyike sem kielégítő Corelis számára. Valamennyien egyoldalúságuk következtében a szektarianizmus sáncaiba húzódnak, és „a megismerés szociológiájában” dúló viták során kölcsönösen megbélyegzik egymást. „Amire szükség van, az nem az előfeltételezések igazolásának egy elszigetelt sorozata; egy olyan társadalmi episztemológia hiányzik, amely számításba veszi a (választott) alapnézőpontok változatosságát a megismerés társadalmi folyamatában.”³⁰ Corelis dicséretére legyen mondva: őszintén és egyértelműen felmutatja a polgári szociológia gyengeségeit és eklekticizmusát, megbízható tartópilléreinek a hiányát.

Magabiztosabban nyilatkozik a társadalmi-ideológiai problémák tudományosan meg-alapozott megoldásának elméleti-módszertani lehetőségéről *Ervin László* (USA). Arra vállalkozik, hogy felvázolja „a korszerű tudományos filozófia” alapvonalait, amely lehetőséget nyújtana — túl a tudományos és technikai szakkutatások általános módszertani meg-alapozásán — a test és az értelem, a pszichikum lényege és összefüggései, valamint a lét-problémák megértéséhez és megoldásához.

Ervin László saját filozófiáját „rendszerfilozófiának” kereszteli el utalva arra, hogy ez a filozófia Bertalanffy általános rendszerelméletére épül, annak mintegy pandant-ja és egyben a módszerfilozófia „paradigmája”. A tudományok korszerű eredményei az organizáció különböző szintjeinek sajátos törvényszerűségeit tárják fel (magasabb szintre utal pl. Pauli „kizárás-elve”, Sommerhoff „irányító korrelációja”, Cannon „homeosztázisa”, Bertalanffy „ekvifinalitása”). Az organizáció törvényei mindenekelőtt a sajátos rendszerek, illetve rendszerek alkotó összetevők, részek, elemek kölcsönös függését kifejező törvények; az egész, a totalitás törvényei. Ugyanakkor „a rendszerfilozófia mint modern tudományos filozófia a rendszertudományok metaelmélete”, amely támaszkodik — az általános rendszerelmélet mellett — a kibernetikára, az információelméletre, a játékelméletre stb.

A személyiségek, csakúgy mint az állatok és a növények, az entrópia tengerében élő negentrópiás szigetként, totalitásokként foghatók fel. Ezen totalitásokra jellemző az idő és térbeli szekvencia-rend ismétlődő megőrzése, kibernetikai stabilitás, illetve ultrastabilitás, és organizációs bonyolultságuknak megfelelő (egyre magasabb rendű) alkalmazkodó képesség. Ami a pszichikumot illeti, a rendszerfilozófia azt széles, átfogó fogalomnak tekinti, nemcsak az ember vagy az állat határozmányának, jóllehet a feltétele, a korlátlan panpszichizmust mértéktartóan kell megítélni. A rendszerfilozófia szerint a pszichikumon nem kell feltétlenül tudatosságot vagy öntükrözési képességet érteni. A pszichikum fejlettsége a rendszer kibernetikailag értelmezhető jellemzőinek függvénye.³¹

Az emberi lény — folytatja a szerző — olyan nyitott dinamikus rendszer, mely rendkívül sérülékeny struktúrával rendelkezik; homeosztázisának, önstabilizálásának feltétele

²⁸ II. 159.

²⁹ II. 176., 177.

³⁰ II. 178.

³¹ I. 83., 84.

az automatikus idegrendszer szabályozó szerepe, működése a visszacsatolós folyamatok közvetítésével. Az ilyen önszabályozó, strukturálisan sérülékeny kibernetikai rendszer magában hord stabilizációját szolgáló célokat, motivációkat, és „következésképpen értékeket”.³² Az értékek összefüggnek a rendszer (az ember) sikeres önmegőrzésének lehetőségeivel és kifejezik a vele született képességet a növekedésre és fejlődésre. Az etikai értékeket „a rendszerfilozófia” nem vezeti vissza az érzelmi benyomásokra vagy az intuícóra, sem naturalisztikusan-pozitivistikusan értelmezett vonásokra. Az invidium szociális adaptációja — melynek feltételeként szerepelnek az etikai értékek — genetikailag programozott és kulturálisan megerősíthető. Ez az adaptáció teszi lehetővé a „szociokulturális” csoportokba való beilleszkedést, az azokkal való azonosulást.

László Ervin utal a különböző szociális csoportosulások gazdasági, földrajzi, politikai természetére és változatos formáira — csak éppen a társadalmi osztályok fogalma kerüli el a figyelmét. A személyiség és a szociális csoportok kapcsolatának értelmezésében a strukturalista-pozitivisták következtetéseivel lényegében egybehangzóan az információk, személyek, energiák és a (termelt) javak kommunikációját, forgalmát (*a társadalmi objektív viszonylatokból kiemelve*) mutatja be. Ugyanakkor a vallásos tapasztalatot nem tartja „értelmetlennek”; szemben a pozitívizmussal kijelenti, hogy a vallás értelme, jelentősége sem filozófiai, sem tudományos alapról nem kérdőjelezhető meg. A rendszerfilozófia igenis képes — állítja László Ervin — egy olyan konceptuális tervvázlatot bocsátani a kutatók rendelkezésére, mely alkalmas az emberi tapasztalat ezen dimenzióinak vizsgálatára, feltárására. Ezek a dimenziók egyébként közvetlenül kapcsolatosak a személyiség „második”, pszichikai perspektívájával (az első, a perspektívikus analízis, fizikai aspektusból közelíti meg a személyiséget mint integrált, dinamikus rendszert).

A rendszerfilozófia, amely a tudományos-technikai forradalom tényleges eredményeire támaszkodik és meghatározott keretek között tudományelméleti-filozófiai-módszertani segítséget nyújthat a természet- és műszaki tudományoknak, világosan példázza a polgári ideológia ellentmondásosságát és válságát, konkrétan azt a tényt, hogy a pozitivisták szcientizmus és az (vallásos vagy ateista) irracionalista-egzisztencialista filozófia egymásnak olyan ellentétpárjai, komplementerjei, amelyek nemegyszer egyazon filozófiai doktrínában közös házasságban élnek. A kongresszus erről a kényszerű perszonálunióról bőszes, bizonyító anyaggal szolgált, de talán a legvilágosabban éppen a „rendszerfilozófiában” került kendőzetlenül bemutatásra.

*

Az itt röviden ismertetett előadások a polgári ideológia válságának elmélyüléséről és kiterjedéséről tanúskodnak. Szembeszökő az eklekticizmus erősödése, az epigon-jelleggel összefüggő színvonalcsökkenés, az igénytelenség a bizonyítási eljárásokban, az átfogó, rendszerre törekvő felváltó dezintegrációs szimptomák nyílt felszínre törése. Természetesen ezek a válságjelenségek nem jelentik a pozitív résztörekvések, problémamegfogalmazások és rész megoldásra utaló koncepcionális következtetések hiányát (különösen ismeretelméleti, tudományelméleti vonatkozásban).

Általánosságban szólva az ismertetett előadásokban a materializmussal, és különösen a történelem tudományos, marxista értelmezésével való szembenállás — akár nyílt, akár implicit formában — jellemző fonálként húzódik végig. Ezzel együtt az előadók többsége szükségszerűen tartotta kinyilvánítani a társadalom haladásába vetett hitét, és ezzel párhuzamosan kiemelte a személyiség fejlődésének tényét és növekvő szerepét.

Eppen itt mutatkoztak meg leginkább a kongresszuson a polgári filozófia válságának jellemző vonásai. A társadalom humanizációjának és a személyiség — nemegyszer keverten egzisztencialista-perszonalista-tomista indítású — emancipációjának követelménye gyakran teljesen valóságfedezet nélküli, tartalmatlan, ill. utópisztikus-romantikus idealizációkban, képzelgésekben fogalmazódtak meg. A fejlődés és az emancipáció fogalma helyenként szinte terminológiai segédeszközzé degradálódott. A személyiség elidegenedésének elvontan humanista értelmezése és az elidegenedés megszüntetésének igénye nemegyszer valamiféle ideológiai konvergencia szorgalmazásának eszközeként, illetve a már divatos konvergencia-elmélet mellékhatásaként szerepelt. Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a várnai kongresszus időszakában a tőkés világ konjunktúráját még nem zavarták a ma már széleskörűen jelentkező válságjelenségek. Ennek tudható be mindenekelőtt, hogy a polgári társadalom apologetikájának közvetlen formája dominált a kongresszuson. Az „újbaloldali” törekvések (általánosságban szólva, a kritizáló-negáló védelmezők) ritkábban jelentkeztek. A direkt apologeták előadásaiban csak nagyon tompított kritikai

³² I. 15.

megfogalmazásokkal találkozhatunk. Ugyanakkor a gondosabb elemzés még a legderűlátóbb előadásokban is feltárja (a kapitalizmus általános válságát elrejtő konjunktúra dacára) a féltés és félszem jeleit, a kiüttlanságot közvetve kifejező szorongást.

Ebben a mezőnyben az ún. harmadik világ gazdasági-politikai törekvéseinek ideológiája alig jutott szóhoz. Pedig a harmadik világ kispolgári, de antiimperialista „negatív dialektika”-jának követelményei megbontották volna a „humanista” egymásraultaltság, a „testvériség” általános tablóját, és az ún. egyetemes emberi szabad tervezést az elidegenedés leküzdésére. A kapitalizmus és a szocializmus „meghaladásának” szükségességéről és lehetőségéről szóló javaslatok a marxisták első keresztkérdéseinek fényében a burzsoá apologetika eszközeként lepleződtek le. Egészen nyilvánvaló, hogy amikor például a svájci A. Mercier a „marxista” és „kapitalista” társadalom közös hibáiról és vétkeiről nyilatkozik, végeredményben a marxizmus diszkvalifikálására vállalkozik. Ezeket az ideológiai fegyvereket Mercier is mindenekelőtt az amerikai marxológusok arzenáljából importálta. Az ún. első frankfurti iskola Amerikába emigrált képviselői az Európából átmentett fenomenológiai-egzisztencialista, ill. freudista (sokszor már némileg marxizált) ideológiai harci eszközöket amerikai műhelyeikben adaptálták, és ezeket szállították vissza az anyakontinensre. De ott nemcsak a marxizmussal találták szembe magukat, hanem családon belüli ellenzéssel: balról pl. Sartre részéről, jobbról pedig a heideggeri korszerűsített „fundamentális ontológiával”. A *heideggeri egzisztencializmus* (szemben a sartré-i egzisztencializmussal) meglepő erővel és magabiztossággal vonult fel a kongresszuson, és az optimista-antropologisztikus humanizmus egyeduralmát a polgári ideológia hatóterületén megtörte. Úgy gondolom, külön helyet és elemzést érdemel a kongresszusról szóló beszámolómban ez a „*fundamentális ontológia*”.

II

A *heideggeri egzisztencializmus* vonalát mindenekelőtt az NSZK-beli *Hans Sachsse* képviselte. Előadásában a technikára vonatkozó marcuse-i és heideggeri nézetek összehasonlító elemzésére és értékelésére vállalkozott.

Amikor élesen bírálja a modern, a teljesítményt hajszoló társadalmat, és felemeli szavát a valódi lét érdekében, Marcuse helyes irányban tájékozódik — írja Sachsse. Ismeretes, hogy Marcuse egyik tanítómestere éppen Heidegger volt, és technika-filozófiájában — a jelentős különbségek ellenére — nem egy lényeges heideggeri gondolat fedezhető fel.

Heidegger „technika-filozófiája” nem örvend jó hírnévnek a gyakorlat emberei körében, pedig — Sachsse megítélése szerint — Heideggert alaptalanul tekintik a technika arisztokratikus ellenségének. A *techné* fogalma nemcsak a technika köznapi értelmét tartalmazza, hanem a tudományos hozzáértést, a világra (létre) vonatkozó megértést is jelöli, akár gondolatról, akár tárgyról van szó. Így érthető — folytatja Sachsse —, hogy Heidegger a *techné* fogalmát kapcsolatba hozza az *episztemé* és a *poézis* fogalmával. A technika ugyan az ismeretlent, a rejtettet hozza felszínre, de ez mint lehetőség már előzetesen, „az erőviszonyok hatásmechanizmusának” formájában létezett. Ezért nevezi Heidegger a technika működésének eredményét valóságossá tételnek. És itt Sachsse — követve Heidegger etimológiai „értelmező” fordulatát — kijelenti, hogy a technika az igazság magragadásának eszközévé válik, hiszen az igazság, az „*aleteia*” eredetileg nyilvánvalót, leleplezetten jelent. Következésképpen maga az ember játssza a fő, az irányító szerepet a feltárási folyamatban; ez az ő feladata, a lét igazságát óvni, hiszen az ember maga „a lét pásztora”. Az emberi itt-lét (a *Dasein*) valódi, tényleges belső egzisztenciális struktúráit azonban a technikai tevékenység eredményei veszélybe sodorhatják — mégpedig annak következtében, hogy szakadatlanul a mindennapi tárgyakkal (*Seiende*), azok életre hívásával foglalkozva, elhanyagolja a „lét” őrzésének feladatát. (Tulajdonképpen a késsi Heideggernél a „lét” olyan „lényegi” tartalmat magába záró hiposztazált fogalom, melynek korábbi modelljei a schopenhaueri, nietzschei „akarat”, a diltheyi „élet” fogalmak. Sachsse nyomtatékkal utal arra, hogy a „lét pásztora” a „*Dasein* saját immanens értékeit”, tényleges, valódi egzisztenciáljait védelmezi, amikor magára a „létre” vigyáz, melyből maga is „részesedik”.) A hétköznapi életbe, a létező tárgyakba való belemérülés kísértése tehát a technika fejlesztésével fokozódik; egyre inkább az a veszély fenyegeti az emberi léte, hogy értékmérőjét kívülről kölcsönzi. (Lényegében a híres-hírdeit heideggeri *das Man* vízióját vetíti Sachsse olvasói elé.) A kísértésnek engedve a felelősséggel nem járó, de szabadságától megfosztott „tömeg”, a hétköznapi ember (*das Man*) értéktelen életét éljük. A valódi élet lehetőségét a technika fejlődése potenciálisan beszűkíti, az eltárgyasulás és az eltárgyasult gondolkodás mindinkább elhatalmasodik: ez az a „nyugati metafizika”, amelyet Heidegger leleplezett és kárhozottatott. (Bármiféle módosuláson is ment át a második világ-

háborút követő évtizedekben a heideggeri „fundamentális ontológia”, „metafizika”-ellenessége nem gyengült; ellenkezőleg, a befelé [a *Dasein*-be] fordulással együtt növekedett a „lét” tartalmának misztifikációja, az „ontológia” azonosítása a közvetlen átéléssel, a „lét” védelme az „ontikus” tárgyaktól és a *das Man* fenyegető hegemoniájától. A „metafizika”-ellenesség Heidegger „fundamentális ontológiájának” alapkövetelménye, ami a tárgyiasulás és az elidegenedés egzisztencialista [nem hegeli] azonosításában jut kifejeződésre, és sajátos formája az objektív valóság tagadásának.) A „metafizika” gátolja a „létre” tekintést, ami egyben a *Dasein* önfelejtésének veszélyével jár. Heidegger úgy véli, hogy a *Dasein* egzisztenciáljainak, a priori, „ontológiai”, ősi-eredendő határozmányainak megmentése éppen e veszéllyel való szoros kapcsolatában van: „éppen a veszélyeztetettség fogja az embert ... a technika lényegének felismerésére vezetni, és azt a lét megmentése szolgálatába fogja tudni állítani. Ugyanakkor Heidegger arra is utal, hogy a megmentőnek magasabbrendűnek és egyben rokon lényegűnek kell lennie a megmentettel.”³³ Sachsse nem fűz magyarázatot ezekhez a „modern” heideggeri tételekhez, de az olvasóban önkéntelenül újra felhangzik Heidegger 1933-ban, rektori székfoglalójában kifejtett, a „nemzeti-szocializmushoz” igazodó hitvallása: Heidegger akkor az autentikus, igazi életre képeseket, azokat, akik szabadságuk lehetőségét nem rejtik el és megvetik a társadalom szabvány normáit, „hétköznapi” erkölcsi előírásait — kiemelkedő „pásztoroknak” tekintette, a magasabbrendűek kategóriájába sorolta; a fiatalság feladatát vázolván, „akaratát” a „fundamentális ontológia” aktív művelésére, nemzeti-történelmi elhivatottságának felismerésére hívta fel.

A heideggeri önmagába, illetve a léthez való fordulás tehát, adott történelmi körülmények között, szükségszerűen átfordul saját ellentétébe, az anarchoid aktivizmusba, az „igazi élet” minden eszközzel való védelmezésébe, a *das Man* megrohamozásába az autentikus lét megmentése érdekében. Sachsse végül is arról akarja meggyőzni olvasóit, hogy Heidegger — szemben a közhiedelemmel és a szakemberek véleményével — nem ellensége a technikának: hiszen elismeri, hogy a termékek rendelkeznek bizonyos önrértékkel, és ennyiben az igazság részleges feltártságát képviselik, ez pedig jó mindaddig, amíg túlbuzgán az el nem fednek és nem akadályozzák meg a lét egészére való kitékintést.

Igen tanulságos tovább követni Sachsse előadásainak gondolatmenetét, amikor áttér Heidegger kiemelkedő tanítványának és „disszidensének”, Herbert Marcuse-nek a technikára vonatkozó nézeteire, és ezzel összefüggésben személyiségkoncepciójának rövid ismeretetésére és kritikájára.

A szerző szerint Herbert Marcuse átvette Heideggertől azt a tanítást, miszerint a fogalmi tárgyak összessége nem más, mint kézzelfoghatóan tárgyiasult és technikailag realizált dolgok előformája (*Vorform*). A nyugati szellemtörténetet Marcuse még Heideggernél is keserűbb szemrehányásokkal illeti, mivel értéknélküli tudományok művelésére tékozlta el legjobb erőit és „egydimenzióalisan” a technikai tudásnak rabszolgájává vált; következképpen a hatalomnak és az uralom utasításainak vetette alá magát. A technikai teljesítmény elve elfedi a második emberi dimenziót, melynek fő motivációja az élvezeti elv. Tehát az élvezeti elvet ki kell szabadítani a teljesítmény elv uralma alól.³⁴ Mäskülönben a teljesítmény elv az ember második, autentikus dimenzióját szolgáló tényezőként tüntethető fel, holott valójában csupán önámítás annak tételezése, hogy a sikeres teljesítmény ösztönkielégülést jelentene.

Miután Sachsse ismereti ezeket a gondolatokat, rátér a probléma megoldását célzó marcuse-i javaslat értékelésére, mely szerint az elvesztett „második dimenzióhoz” az út mégiscsak a technika fejlesztésén keresztül vezet. Sachsse itt feloldhatatlan paradoxont, antinómiát lát, mivel éppen az olyannyira szigorúan és hevesen támadott technika segítségével, a tökéletesen automatizált technika szolgálata révén képzeletben Marcuse az egészséges élet feltételeit megteremteni, a „második emberi dimenzió” győzelmét biztosítani és szükségleteit kielégíteni. Az automatizálást a haladó ipari társadalom „katalizátorának” tekinteni, amely egy új civilizációhoz való „történelmi transzcendenciát” valósítana meg: ez — a szerző szerint — Marcuse illúziójának, koncepcionális tévedésének lényege. Az automatizálástól remélni a személyiségelidegenedésének megszűntetését megalapozatlan előfeltevés; ugyanúgy megalapozatlan az a remény, hogy az automatizálás előrehaladásával a szexuális életre vonatkozó társadalmi-erkölcsi (represszív) normák kalodáját szét lehetne törni, a monogámia kereteit szétfeszíteni, és „a perverzió tabuját megszüntetni”; utópisztikus az a marcuse-i elképzelés, hogy a szexuális szükségletek, és általában az élvezeti elv kielégítése erőfeszítés és gond nélkül végbemehet, „más szóval az emberi itt-lét (*Dasein*) felett uralkodó elidegenült munka törvénye nélkül”. Sachsse szerint az a feltételezés, hogy a magasan

³³ I. 373.

³⁴ I. 374.

differenciált technika a munkát magától végezné el, és így szükségtelenné válna a specializáció fenntartása és a szellemi erőfeszítés — merő illúzió. Így csak olyan ember beszélhet, akinek kevés érintkezése volt a konkrét technikai munkafolyamatokkal. Aki el akarja kerülni az erőfeszítés minden fomáját, annak — mint Diogenésznek és a hippiknek — meg kell elégednie a nap ragyogásával és lemondani mindarról, amit a technika nyújt.³⁵

Sachsse hibásnak ítéli Marcuse pszichológiai gondolatmenetét is, mivel az élvezetet önálló „minőségnek” tekinti, megfelelkezve arról, hogy az élvezet intenzitása az élvezet ellentétének, a feszültségnek, az élvezet szomjuhozásának függvénye: „a nemi élvezet éppen azért olyan erős, mert a legmagasabb izgalmi állapot feloldását jelenti”. Az emberi pszichológia ezen alapstruktúráján nem változtatna az a (megvalósíthatatlan) körülmény, hogy a technika egyszer majd teljesen magától, zökkenőmentesen fog működni — fűzi hozzá Sachsse, és összefoglalásképpen leszögezi: mind Heidegger, mind Marcuse a „nyugati gondolkodásban”, közelebből ennek „metafizikájában” keresi a technika problémájának gyökereit. Mindkettő felismeri az egyoldalú technikai hatás és technikai szemlélet nagy veszélyét, ami a személyiség önelvesztéséhez vezet; a személyiség az egydimenziós életvitel, az elidegenültség foglya marad. Heidegger és Marcuse útjai ott válnak szét, ahol az elvesztett „második dimenzióhoz” vezető út tervezésére és kimunkálására kerül sor. Marcuse egyfelől hangoztatja, hogy az embernek alá kell rendelnie a technikát, másfelől azonban a technika bővületéből nem tud szabadulni. Marcuse, „ez a finom eszű széplelék, aki egy etikai igényből indul ki és találon jellemzi a technicizmust, végső soron megoldásként nem javasol mást, mint egy új ‚civilizációt’ és egy ‚érett’ kultúrát”,³⁶ amely a technika utópisztikus tökéletesedésének révén megvalósuló élvezet elven alapulna. Ez a marcuse-i koncepció — folytatja Sachsse — ellentmond a kibernetika egyik alapelvének, mely szerint egy rendszert csak egy rajta kívül levő pontból lehet irányítani, ellenőrizni. Marcuse illuzórikus koncepciójával szemben, Heidegger a technika feletti uralom biztosításának feltételét a technikán kívül, az ontológiai itt-lét értékeiben, egzisztenciáljaiban keresi, és ennek köszönhető, hogy Heidegger — a szerző véleménye szerint — „reálisan látja a technika tényleges jelentőségét és értelmes korlátozásának lehetőségeit”.

A technika társadalmi szerepkörére vonatkozó heideggeri radikális kritikának értékelése — amelyet *Wolfgang Schirmacher* (NSZK) előadásában találunk — sajátos vonásokkal egészíti ki Heidegger Sachsse által vázolt portréját. Általában az ember, a technika, a tudomány viszonyait társadalmi függésükben szokták vizsgálni. A heideggeri radikális kritika módszertani követelménye viszont az, hogy visszatérjünk az eredethez, a gyökerekhez, és képesek legyünk elválni a jelenlegi tapasztalatoktól, meghatározásoktól — a fenomenológiai tartózkodás (*epoché*) elvének megfelelően. Csakis így válik lehetővé a történések igazi értelmének megfajtése, ezért nevezi Heidegger a maga módszerét „fenomenológiai hermeneutikának”.³⁷

A hermeneutika óv meg bennünket attól, hogy bármit (beleértve a tudományos véleményeket) minden további nélkül a mindennapi közvetlenséggel fogjunk fel és fogadjunk el. A mindennapi értelmzés fényében a technika olyan eszköznek mutatkozik, mely segít az emberi igények kielégítésében és biztosítja további felszabadulását a természeti kényszer alól. Nem lehet azonban a technikát csupán a mi időnk praxisának és gondolkodásának horizontjában szemlélni. A *techné* dolgai az antik görög világban még a kézhez voltak közvetlenül kapcsolva, annak mintegy szerves részei voltak, beleágyazva tehát a *Dasein* életvilágba. A modern technika, amely az emberre és a dolgokra egyaránt vonatkozó kihívással is felhívja figyelmünket, kétértelművé válik. A technika nemcsak feltételezett és metafizikai alakjában dologi lehetőség forrása, hanem lehetséges vezérvonal egy másik világbeállítottság felé történő fordulat számára. Heidegger mindezek alapján arra ösztönöz — folytatja a szerző —, hogy erőfeszítéseinket elsősorban ne a kultúrkritikára (vagy absztrakt utópiák tervezésére) összpontosítsuk, hanem arra, hogy szétzúzzuk a technikára vonatkozó metafizikai elképzeléseket, ami nélkül lehetetlenség alapvető változások tervét elgondolni.³⁸ A metafizika leküzdésére annál inkább szükség van, mivel az ember (az individuum, a személyiség) társadalmi szerepköre egyre beszűkül, csaknem ideológiai illúzióvá, képzelgéssé vált. Ezt a helyzetet igyekeznek homályba rejteni azáltal, hogy az ember társadalmi jellegét hangsúlyozzák és a társadalmi viszonyok elemzésétől várják az útmutatásokat az egyén (a személyiség) számára.

Schirmacher felteszi a kérdést, vajon a társadalom marxista felfogása alkalmas-e meg-
alapozni a technika egy másik perspektíváját. A szerző „apodiktikusan” bizonygatja hogy

³⁵ Uo.

³⁶ I. 375.

³⁷ I. 383.

³⁸ I. 385.

a dialektikus materializmusban „a deszubjektívizáció” csak látszat. A technika problémájának marxista értelmezése-értékelése „különösen naiv”, már csak azért is, mivel a technikát a szocialista társadalom elvileg problémamentes részének tekinti. „Bizonyítás” gyanánt Schirmacher utal Sztálin „Marxizmus és nyelvtudomány” című munkájára. A valóság heideggeri—schirmacheri felfogása „nem akarja a világ sokféleségét kétségbe vonni”, de radikális kritika tárgyává teszi a világ ellentétpárokra való metafizikus szétbontását. Ennek a dichotómiának eredménye: az objektum—szubjektum, elmélet—praxis valóság-fedezet nélküli ellentétpárok. A dichotómia helyébe olyan „topológiát” kell állítani — javasolja a szerző —, amelyben az „összefüggés tematikus”, az egybetartozás nem másodlagos és kikényszerített. Ez a metafizika-ellenes „topológia” a „fennállóval” szemben „radikális magatartást tanúsít”, azt állítja, hogy minden tételezés túlhaladható. Ez a túlhaladás szabaddá teszi az embert arra, hogy „halljon” (Heidegger), és a „hallás” lehetővé teszi számára, hogy a technika *másik* lényegét megértse és ennek megfelelően beilleszkedjék a kozmoszba. Csakis innen kiindulva válik lehetővé az emberi együttélés, a társadalomba való visszatérés.³⁹

*

A két nyugatnémet előadó tanulmányának részletesebb ismertetését az indokolta, hogy ők fejtették ki a legnyitabban a várnai filozófiai kongresszuson a kierkegaard-i—nietzschei—husserli indítású heideggeri „ontológia” — ugyan módosított, de lényegében megőrzött — alapeszméit. A „fundamentális ontológia” ilyen kendőzetlen védelmezése, melyhez más előadók is közvetlen és közvetett utalásokkal csatlakoztak, különös gondot-feladatot jelent a marxista ideológusok számára.

A heideggeri koncepció védelmezői nemcsak a marxizmus ellenfeleként léptek fel, hanem az „első frankfurti iskola” némileg „amerikanizált” irányzata fő képviselőjének, Marcuse-nek (Heidegger volt tanítványának) nézeteivel is nyíltan vagy implicite vitakoztak. A módosított heideggeri egzisztencializmus és a kései marcuse-i „két dimenziós” koncepció közös (antimarxista) és szétváló vonásait csak akkor érthetjük meg, ha figyelembe vesszük e két irányzat némileg eltérő társadalmi-gazdasági talaját. A heideggeri reneszánsz nyilvánvaló összefüggésben és kölcsönhatásban áll a nyugatnémet reakció aktivizálódásával.

A „frankfurti iskolá”-nál komplexebb a helyzet. Ismeretes, hogy legjelentősebb képviselői a hitleri hatalomátvétel után az Egyesült Államokba menekültek és a fasizmus elleni demokratikus nemzetközi koalíció ideológiai támogatói voltak. „Később viszont bár mind az Egyesült Államokban, mind a Német Szövetségi Köztársaságban felfigyelnek a szocializmus motívumok maradványaira és újratermelődésére, kritikai fegyvereik inkább a szocializmus ellen irányulnak.”⁴⁰ Azonban az „újbaloldal” képviselője, Marcuse, és a heideggeri „új iskola” szocializmus-ellenességében is van számottevő különbség. Az előbbi irányzat „a harmadik út” keresése közben a kapitalizmus bírálataira is kényszerül, az utóbbi tartózkodik az ideológiai diverzió efféle kétarcú, a demokratikus, antifasizista akcióegység bizonyos lehetőségét tartalmazó utópikus koncepció támogatásától. Az „újbaloldal” és a heideggeri iskola egyaránt követeli a személyiség „második dimenziójának” felszabadítását. Marcuse a termelőerők fejlődésében látja e felszabadítás egyik zálogát, de a technokrata harmadikutas konvergencia doktrína alapkövetelményének megfelelően, a tőkés tulajdonviszonyok megbolygatása nélkül. A heideggeri „ontológia” értelmében Sachsse és Schirmacher a személyiség „második”, az „autentikus dimenziója” megóvásának lehetőségét éppen a technika következtében kiszélesedő *das Man* szférától való tartózkodásban, a „lét” felé fordulásban, a *Dasein*-től érkező jelzésekre való figyelésben, a „hallgatásban” jelöli meg. Heidegger az „itt-lét az”, egzisztenciáljainak aktív védelmezésére szólító kiáltványát egy történelmi „határszituációban”, 1933-ban fogalmazta meg. Marcuse — aki a freudi pszichoanalízis nyomán a nemi ösztönök kielégítésének gátját képező társadalmi konvenciók, normák szétzúzásában látja fő feladatát — bizonyos vonatkozásokban szembekerül a heideggeri „puritán”, arisztokratikus, haljós (ál)tartózkodással.

A polgári irányzatok eszmei tartalmának, a köztük folyó ideológiai vetélkedésnek reális társadalmi-politikai hátterét a várnai kongresszuson részt vett marxista filozófusok sok vonatkozásban megvilágították. Ez a kritikai tevékenység hozzájárult a személyiség problémájának pozitív tisztázásához.

³⁹ I. 386.

⁴⁰ Sándor Pál: „A két frankfurti iskola”, 1972, 55—56.

Amikor az ember helyének és lényegének kérdését felveti és a kérdés megoldásán munkálkodik, a marxista—leninista filozófia a legszélesebb összefüggésekből, a materialista világnézet alapjaiból indul ki. Ezek közül emeli ki *Herbert Hörz* (NDK) a világ anyagi egységéről, az anyagnak a tudattal szembeni elsődlegességéről, a társadalmi viszonyokról, a termelési viszonyok releváns szerepéről szóló marxista tételeket. A polgári személyiségelmélet — mutatja ki Hörz — már csak a vizsgálódás egyoldalúsága, ismeretelméleti-módszertani korlátozottsága miatt sem képes a naturalizmus és a spiritualizmus, a biológiztikus antropologizmus és a transzcendentális tartalmatlan humanizmus dilemmájától megszabadulni.

Hörz általános következtetéseit mintegy konkretizálva, *M. B. Mityin* (Szovjetunió) „A technika humanizációjának problémája” című tanulmányában sokoldalúan bizonyítja, hogy a polgári szerzők szükségszerűen jutnak el a személyiség lényegének elvont, ahisztorikus értelmezéséhez. A maga módján ebbe a zsákutcába kényszerül a mai polgári irányzat két alapváltozata: „a racionalista, technokratikus irányzat és az irracionalista antropológiai áramlat”.⁴¹

Az irracionalista antropológiai irányzat egzisztencialista töltése a legjelentősebb. Az „emberi lényeg” védelmezése, megmentése érdekében az egzisztencializmus szenvedélyesen követeli a „technika humanizációját”. Heidegger éppen azt veti a marxizmus szemére, hogy az végül is képtelen a technika humanizációjának feladatát, problémáját reálisan értelmezni, mivel a materializmus a technikához kötődik és a „technikai messianizmus” vulgáris illúzióját vetíti a személyiség elé.⁴²

Mint láttuk, Sachsse hasonló kritikával illeti Marcuse technikai fetiszizmusát, csak hogy Sachsse elfelejti megjegyezni, hogy az ő heideggeri ihletésű antitechnicizmusa és a Marcuse-féle technikai ultraoptimizmus érintetlenül hagyja a szent tőkés termelési viszonyokat. Másképp mondva, mindkét irányzat elrejtí a társadalmi-gazdasági alakulatok specificitását, a szocialista és a kapitalista termelési viszonyok közötti ellentmondás antagonisztikus jellegét, és egyaránt alkalmas — a heideggeri szubjektív szándék ellenére — a technokratikus töltésű konvergencia-elméletek aladúcolására. A „technikai profétizmus”, amellyel az egzisztencializmus a marxizmust viszolja, éppen a Marcuse-iskola „öztönkielégülést” biztosító, „frusztrációt” oldó anarchisztikus „szabadság”-követelmény kiegészítése, természetesen komplementerje. A „technikai profétizmus” tudományellenes, antimarxista lényegéről Mityin kimutatja, hogy az a „technikai társadalom”-ról szóló tanítással egy tőről fakad. A „technikai profétizmus” ugyanakkor a konvergencia-elméletek illuzórikus optimizmusának forrásából táplálkozik.

A konvergencia-elmélet képezi a Fromm-féle messianisztikus utópizmusnak is a lényegét. Fromm egy kategóriába sorolja a szocialista és a kapitalista társadalmat, ti. a „technikai társadalom” kategóriájába. Ezzel megteremti a technika elvont értelmezésének lehetőségét (és az elidegenedés függetlenítését a termelési viszonyoktól). Ezek után mi sem könnyebb, mint a technika humanizációjának meghirdetett programját az ember, a személyiség egyetemes felszabadítása útjának beállítani.⁴³ Ez az elvont antropológiai orientáció nem látja, hogy az elidegenedést csak új társadalmi viszonyok között lehetséges megszüntetni, csak ezek teszik lehetővé a technika belső struktúrájának és magának az emberi életközegnek a kedvező átalakítását.

Erich Hahn (NDK) hasonlóképpen kritizálja azokat a polgári irányzatokat, amelyek a technikát mint olyat — a termelési viszonyoktól függetlenül — tekintik a társadalmi fejlődés alapvető meghatározójának. Ilyen alapon, a technikát a társadalmi struktúra alapdeterminánsaként hiposztazálva, könnyű elrejtetniük „a modern társadalmak” elvi, mindőségi különbségét olyan általános terminusok mögé, mint az „ipari társadalom”, a „postindusztriális társadalom”, a „technokratikus korszak” stb. A technikát ráadásul úgy állítják be, mint az ideológia szükségszerű felszámolóját, amelyre legfeljebb csak addig volt szükség, amíg a technika egységesítő effektusa még elégtelen volt.⁴⁴ A konvergencia-elmélet, a technokratizmus hívei szerint a „deideologizálás” folyamatát erősíti az a körülmény, hogy a modern szaktudományos diszciplínák (rendszerelmélet, kibernetika, funkcionálizmus stb.) a racionalizmust helyezik előtérbe. Az ideológia felszámolását szorgalmazó irányzatok a neopozitivizmus elvárásainak mennek elébe, amelyek szerint a valóban emberi élet igénye, a személyiség sorskérdései nem is érdekelhetik a tudományt, beleértve a

⁴¹ I. 349.

⁴² I. 348.

⁴³ I. 351.

⁴⁴ I. 311.

tudományos filozófiát, mivel ezek a problémák — úgymond — nem is vehetők alá a verifikáció procedúrájának. Ezzel azonban ezeket a kérdéseket a neopozitivistá szcientizmus az irracionalista filozófia kompetenciájába utalja. A technika fetiszizálói eltekintenek a konkrét történeti vizsgálódás követelményétől, a technika, a termelőerők és a termelési viszonyok dialektikus összefüggésétől; következőképpen nem is értik meg, hogy az ember helyét az anyagi termelőfolyamatokban, illetve az ember fejlődésének útját-módját mindig adott termelési viszonyok, konkrét osztályérdekek, konkrét objektív lehetőségek és előfeltételek határozzák meg.⁴⁵ A tudományos-technikai forradalom csakis az adott termelési viszonyok közvetítésével hat a személyiség tevékenységének jellegére, gátolja vagy erősíti e tevékenység alkotó jellegét, a személyiség képességeinek a kibontakozását.

Ezeket az összefüggéseket emeli ki *Reinhold Miller* (NDK) „A szocialista kulturális forradalom és a személyiség fejlődése” című tanulmányában. Utal arra, hogy a szocialista társadalom és állam egyre nagyobb figyelmet fordít a mindenoldalúan képzett szocialista személyiség kifejlesztésére, ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a tudományos-technikai forradalom és a szocialista gazdaság, a kultúra és az erkölcs, valamint a személyiség fejlődése közötti kölcsönös összefüggések további elméleti kimunkálásának igen nagy gyakorlati haszna lenne.⁴⁶ „Az anyagi termelés, a kulturális fejlődés és a személyiségformálás közötti összefüggés marxista felfogása kibékíthetetlen ellentétben áll minden, a kultúrára és a személyiségre vonatkozó elitfelfogással.” Számos polgári teoretikus a kultúra fogalmát a tudomány, az irodalom és a művészet együttesére redukálja, ami mindig az antidemokratikus elit-kultúra koncepciókán az alátámasztását szolgálja, más szóval annak kétségbe vonását, hogy a munkásosztály, a dolgozók kultúrát alkotó tevékenységet fejtenek ki. Ezeket a polgári törekvéseket támogatja a „demokratikus szocializmus”-t hirdető revizionista koncepció.⁴⁷ A szocialista társadalmakban a személyiség sokoldalú fejlesztésének elméleti kérdései és gyakorlati feladatai mindinkább a figyelem előtérbe kerülnek. Ezzel összefüggésben merült fel a kérdés: nem lenne-e célszerű a marxista—leninista elméletet egy speciális filozófiai antropológiával kiegészíteni, más szóval valamiféle „marxista antropológiát” kialakítani a dialektikus és történelmi materializmus mellett? Miller elhatárolja magát ezektől a kísérletektől és kijelenti, hogy csak a történelmi materializmus keretében látja a helyét, értelmét, jogosultságát egy speciális marxista filozófiai személyiségelméletnek, amely a különféle szaktudományok eredményeit szintetizálná és világnézetileg általánosítaná.

I. T. Frolov (Szovjetunió) szintén felveti a „filozófiai antropológia” létjogosultságának kérdését; miután elhatárolja magát mind a szcientizmustól, mind az antropologizmustól, helyesen óv a szcientizmus-antropologizmus dilemmájának csapdájától. Olyan megoldást javasol, amely — szemben Millerrel — bizonyos engedményt jelent a „filozófiai antropológiának”. Úgy gondolom, ez összefügg nála Marx 6. Feuerbach-tézisének vitatható értelmezésével.⁴⁸ A marxi tézisben ugyanis nem „az ember” lényegéről, hanem az emberi lényegről (das menschliche Wesen) van szó; másfelől, már a „Feuerbach-tézisek”-ből is kiérezhető az, ami az érett Marx életművében vörös fonálként húzódik végig, nevezetesen a termelési viszonyok releváns szerepének, és ezen belül a tulajdonviszonyok kiemelkedően determináló erejének hangsúlyozása: ami legalábbis problematikussá teszi valamiféle külön filozófiai ember-elmélet, ember-tudomány létjogosultságát. A marxista személyiségelmélet nyilván megkülönböztethető diszciplína, de csakis a marxizmusnak mint tudományos ideológiának szerves részeként fejlődhet (különösen szoros kapcsolatban a történelmi materializmussal).

Frolov, nagyon helyesen, szembeállítja a „reális (kommunista) humanizmust” a modern polgári humanizmus változatos irányzataival. Felhívja a figyelmet azokra az antihumanista irányzatokra is, amelyek a tudományos-technikai forradalom eredményeinek hamis értelmezésére építenek. Ezek között említi az újabb szociáldarwinizmust, a rasszizmust, amelyek szerint a személyiség, az emberi természet inherensen romlottsággal lenne terhelt és olyan tulajdonságokkal rendelkezne, mint a magántulajdon birtoklásának ösztöne, a bűnözés, az agresszivitás, aminek következtében a szociális egyenlőtlenség genetikailag lenne predeterminálva. Ezeknek az ideológiai irányzatoknak a tükrében elkerülhetetlennek tűnik az emberiség végzete, pusztulása a társadalmi mozgás állítólagosan fátumszerű szociális, kibernetikai, genetikai irányultsága miatt, amelynek ellenőrzése lehetetlenné válna éppen a tudományos-technikai forradalom hallatlanul gyors ritmusa következtében.⁴⁹

⁴⁵ I. 314.

⁴⁶ I. 202.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ Vö. I. 286.

⁴⁹ I. 287.

A tudomány és technika jelenkori gyors fejlődésének következményeivel kapcsolatos polgári koncepciók kritikáját adja *K. Fuchs-Kittovskí, H. Tschürschwitz* és *B. Wenzlaff* (NDK) közös előadása is. Alapjában véve két „technokratikus” ideológiai koncepciót különböztetnek meg, nevezetesen a technikai mítoszt és a technikai pesszimizmust, amelyeket összehasonlító kritikai vizsgálatnak vetnek alá. Az előadás fő tartalma azonban az ember és a termelési eszközök közti dialektikus „párbeszéd” történeti fejlődésének felvázolása képezi. A szerzők végigkísérik a szerszámok, a klasszikus gépek, a klasszikus automaták, az adaptatív algoritmizált automaták, végül a dinamikus automatizált rendszerek és az ember kölcsönhatását. „A tudományos-technikai forradalom jelenlegi korszakának koncentrált kifejezését az ember testi és szellemi tevékenységét segítő *komplex* automatizált eszközök bevezetése jelenti” — írják.⁵⁰ Ezzel a ténnyel összefüggésben néhány fontos tézist fogalmaznak meg: 1. „Az emberi tevékenységek objektíválhatósága egyik *szükséges, ha nem is elegendő* feltétele ezek formalizálhatóságának.” 2. „Kizárólagosan a formalizálható emberi műveletek képezik az automatizálás tárgyát.” 3. „Minden automatizálási aktus emberi tevékenységek helyettesítésének, módosításának, újjászervezésének dialektikus egységét jelenti.”⁵¹

Az emberi fejlődés dialektikájának intenzifikálódása élesen rávilágít arra, hogy az automatizálás elsődlegesen az egész társadalmat érintő folyamat. Ezért az automatizálást nemcsak technikai-szervezési megközelítésben, hanem *mindenekelőtt* társadalompolitikai jelentősége szempontjából kell értelmezni. Az automatizálás törvényszerűen megváltoztatja a munka jellegét, és ezzel együtt az egyéni tevékenység társadalmi lényegét is módosítja. Az imperializmus körülményei között az automatizálás hozzájárul az osztályellentétek éleződéséhez annak következtében is, hogy a termelőkörök magántulajdona még erőteljesebben gátolja az ember társadalmi lényegének kibontakozását és egyúttal az egyéni tevékenység társadalmi jellegének kifejlődését. A technika kiemelése a társadalmi viszonyok rendszeréből lehetetlenné teszi a technika és a személyiség kapcsolatának dialektikus, történeti, konkrét vizsgálatát, és szükségszerűen elvezet valamiféle technokratikus koncepcióhoz: a „technicista”, utópisztikus optimizmushoz, és annak komplementer ellentét-párjához, a „technicista” pesszimizmushoz.

A burzsoá ideológia „antropológiai” pesszimizmusa, amelynek sajátos kifejeződése az „ember válságáról” szóló tanítás, a modern kapitalizmus reális válságának torz tükröződése. Az „ember válságának” témáját, annak megnyilvánulási formáit teszi vizsgálódás tárgyává *Szava Ganovszki* (Bulgária). A válságjelenségek, az elidegenedés, a szabadság korlátozása vagy megszüntetése, az élet különböző szféráiban erősödő sztereotípiák annyira nyilvánvaló a tőkországokban, hogy a polgári filozófusok egy része képtelen felettük szemet hunyni. Azonban vizsgálódásuk módszertana, a problémák megközelítése egyoldalú és torz, mivel a társadalom életére és fejlődéstörvényeire vonatkozó általános szemléletük téves. A hagyományos vallásfilozófia mellett nyugaton különösen két irányzat divatozik: a „tudományfilozófia” és az „emberfilozófia”, illetve a „szcientizmus” és az „antropologizmus”. Ez utóbbinak ágai az egzisztencializmus, a filozófiai antropológia, a pszichanalitikai iskola (a freudizmus és a neofreudizmus), valamint a keresztény antropológia, a neoprotestantizmus, a personalizmus, a neotomizmus stb.⁵²

Az antropologizmussal szemben — beleértve a premarxista filozófiai antropológiát is — a marxista materializmus azt hangsúlyozza, hogy az embernél a biológiai vonatkozások nem képeznek egy a szociális szférával párhuzamos külön szférát; az előbbi magában a szociális szférában ágyazva, azáltal jelentős mértékben módosítva, humanizálva él és fejlődik. Jaspers és Heidegger a személyiségre vonatkozó kérdéseket a konkrét társadalmi viszonylatokon kívül vizsgálják, az egzisztencialista filozófia jellegzetesen individualisztikus tendenciájának megfelelően.

A freudizmus a biológizmus új, népszerű doktrínáinak egyike. Eszerint az emberi viselkedés fő meghatározói a tudattalan ösztönmotivációk, különösen a szexuális és a halálösztön. (Utálnék ezen a ponton arra, hogy a „nyugati” freudizmus felélénkülésénél nemcsak Marcuse gátlástalan, anarchoid neofreudizmusával találkozunk, hanem a Wilhelm Reich-féle marxizáló neofreudizmussal is, amely Franciaországban szinte járványszerűen terjed. Ez az irányzat Magyarországra nemcsak közvetett úton, a művészetben, irodalmon keresztül, hanem közvetlenül is, így a pszichológia csaltonáin az utóbbi években növekvő mértékben érkezik. A neofreudizmussal mint az értelmiség és a fiatalság egyes rétegei ideológiai fertőzésének számottevő ágensével kell számolni.)

⁵⁰ I. 298.

⁵¹ Uo.

⁵² I. 297.

Ganovszki visszautasítja a marxológusok és pozitivisták kritikáját, mely szerint a marxista személyiségelmélet az individuumot teljesen beolvasztaná, feloldaná a társadalmi totalitásban, de ugyanakkor elhatárolja magát minden olyan kísérletől, amely a társadalomtól független, „generikus” lényegét kölcsönöz a személyiségnek.⁵³

Ganovszkihoz hasonlóan, *Alfred Kosing* (NDK) a személyiség és a társadalom kapcsolatának dialektikus értelmezéséből kiindulva, kimutatja az ember lényegéről vallott antropológisztikus felfogás tarthatatlanságát. Szemben a pesszimista technicizmus koncepciójával, kiemeli, hogy a tudományos-technikai forradalom és a szocialista humanizmus között szerves kapcsolat van. A kapitalizmus viszonyai között a termelőerő, tehát magának a személyiségnek a deformációja is elkerülhetetlen. „Minden társadalmi konfliktus eszközalációja”, valamint „az emberek növekvő elidegenedése” a tőkés termelési viszonyok és termelőerők ellentmondásának szükségszerű következménye.⁵⁴

A kapitalizmus viszonyai között a személyiség növekvő elidegenedése azt is jelenti, hogy munkájának alkotó jellegét a sztereotípiá, a kényszerjelleg mintegy megrontja. Egyes kispolgári filozófiai irányzatok — így az egzisztencializmus, számos „újbaloldali” iskola, a neofreudizmus — a lázadás anarchisztikus, harsány jelszavait variálva, követelik a személyiség autonómiájának, szabadságának, „immanens” jogainak elismerését, illetve az ezek gyakorlásához szükséges feltételek biztosítását, továbbá az „elfojtás”, a „frusztráció” feloldását, a társadalmi kényszerítő struktúrák, gátrendszerek szétrobantását. Az anarchisztikus törekvések érthetően vonzódnak azokhoz a koncepciókhoz, amelyek a pszichikum reális szerepét eltűzlik vagy éppenséggel abszolutizálják. E koncepciók között egyre gyakrabban lehet találkozni olyan „marxizáló” változtatásokkal, amelyek a marxizmus klasszikusai egyes tételeinek igénybevételével kísérlik alátámasztani neofichteánus-egzisztencialista személyiségelméletüket.

Az emberi ész uralmának klasszikus polgári meghirdetése a mi időnkben különös formában jelentkezik és bizonyos romantikus szkepszissel kapcsolódik össze. Az ész „rehabilitálása” összefügg a tudományos-technikai forradalom lenyűgöző eredményeivel. Ezek az eredmények ugyanakkor nyugtalansággal és aggodalommal töltik el az ember méltóságát, „igazi lényegét”, immanens szabadságra törekvését féltő polgári ideológusokat. *Zdenek Javurek* (Csehszlovákia) hivatkozik H. Marcuse-nek a „technológiai racionalitás” szülte „totalitárius” társadalmat kontesztáló gondolataira, mely szerint ez a racionalitás „az értelem eszméjének utolsó változata, átalakulása” lenne, a „totalitárius” társadalom pedig egysíki, egydimenziális, elidegenítő élettere a személyiségnek.⁵⁵ A marcuse-i „nagy kontesztálás” formálisan mind a kapitalista, mind a szocialista gazdasági rendszert veszi célba, tartalmilag azonban végül is kacskaringós kitérők után lényegében csak az utóbbit támadja, hiszen a „racionális-totalitás” egydimenziójának kiegészítésére, a személyiség elidegenültségének felszámolására biopszichológiai orientációt sugalló javaslatot a magukat „idegenül” érzőknek. Ezzel eltereli a figyelmet a tőkés társadalom tényleges, alapvető ellentmondásairól és felelősségéről. A „nagy kontesztáció” nem más — írja a szerző —, mint szélső ellenpólusa annak a klasszikus polgári irányzatnak, amely az értelemnek, a racionalitásnak a történelem vonatkozásában elsőszéket kölcsönözött. *Javurek* utal arra, hogy a „technikai racionalizmus” és a „második dimenzió”, a személyiség „autentikus” érdekvédelmének antinómiáját Heidegger sem tudta átlépni, megoldani. A Marcuse kárhóztatta „első dimenzió” mintegy másaként, analogjaként fogható fel a Heidegger által bírált „egyvágyányú gondolkodás”, mely szintén a „hatalommal”, az „uralommal” és a „technikával” függ össze. A heideggeri figyelmeztetés, szemben Marcuse „optimista” technikai fetiszizmusával, „a lét” közvetlen megóvására inspirálja a személyiség autentikusságát féltő „pásztorokat”.

Visszatérve Marcuse-hez, a szerző kimutatja, hogy a „nagy kontesztálások”, a technika, a tudomány, az értelem címére küldött bírálatai, vádjai és javaslatok végeredményben annak az állammonopolista kapitalizmusnak az apológiáját szolgálják, mely képtelen a tudományos-technikai forradalom által felvetett problémákat az egész társadalom fejlődésének érdekében megoldani.

Míndez vonatkozik a tudományos-technikai „forradalmi racionalizmus” ellentétmására, az egzisztencialista irracionálisra is, írja *Jakub Netolopik* (Csehszlovákia), és aláhúzza, hogy a racionalitás történeti kategória. Marxnál a racionalizmus a természeti és társadalmi folyamatok feletti uralom kérdésével, az individuum szabad, mindenoldalú fejlődésének feltételével függ össze. Amíg a humanizmus többé-kevésbé mint az elidegenült racionalizmus kényszerű kiegészítője fejlődött, addig Marx tanításában a raciona-

⁵³ I. 300.

⁵⁴ I. 339.

⁵⁵ II. 35.

litás a humanizmus kibontakozásának eszközeként jelenik már meg, az ember szabad, alkotó fejlődésének feltételeként.⁵⁶

Az emberi tevékenységben dialektikusan egyesül a gondolkodás, az elmélet a gyakorlattal. A modern polgári ideológiában megfigyelhetők olyan irányzatok, amelyek az értelem és a tett, az eszme és a cselekvés, az elmélet és a gyakorlat közötti szakadék meghaladását, feltöltését ígérik (és gyakran a marxizmus cégerét viselik a hitelesség kedvéért). Amit azonban végső soron ténylegesen követelnek, az nem más, mint a Marx által elutasított ún. kritikai elmélet korszerűsített kiadásának elfogadása. A modern kontesztálónknál is csupán „a tett kritikájáról”, a praxis, a cselekvés gondolatáról — és a nem a valóságos cselekvésről — van szó. „Az ő praxisuk — jegyzi meg *Vera Wrona* (NDK) — mindössze ,koncepciók'-ból, ,kritikai modellek'-ből áll.”⁵⁷

A polgári-kispolgári „kritika”, „tiltakozás”, „tagadás” — távol áll a tényleges, tárgygyakorlattól, az anyagi-forradalmi tevékenységtől. A technikai koncepció torzító prizmjája nemcsak a személyiség elidegenedése mélyebb okainak megragadását akadályozza, hanem a tökéletes termelés szabályozásának lehetőségét is idealizálja. A tudományos-technikai forradalom technicista, utopisztikus értelmezésén alapuló nézőpont szem elől téveszti, hogy a termelés racionalizálása szükségszerűen csak részleges és korlátozott hatékonysággal érvényesülhet a magántulajdonon alapuló társadalmi alakulatban. „A kapitalista biznisz törvényei hatalmasabbak az erkölcsnél, a jognál, a humanizmusnál — írja ezzel kapcsolatosan *T. I. Ojzerman* (Szovjetunió).⁵⁸ A technicista technofóbiások valamiféle „tragikus dialektika” kifejeződésének tekintik azt az állítólagos szükségszerűséget, hogy a tudományos-technikai haladás megsemmisíti saját alapját. A tudományos-technikai forradalom eredményei, a technicista pesszimizmus megítélése szerint, az embert végzettszerűen a gépekhez, a gépet pedig az emberhez teszik hasonlónak.⁵⁹ A technicista pesszimizmus lefegyverzi az embert a tényleges és kétségtelenül növekvő veszéllyel szemben, de ennek leküzdése a tudományos-technikai haladás misztifikálásának tudományos kritikáját tételezi fel.

G. Prestipino a technokrata koncepció egyoldalúságát, torzítását egy sajátos vonatkozásban bírálja. Megállapítja, hogy a marxizmus klasszikusainak az a figyelmeztetése, hogy a termelőerők megvédése a kapitalista rendszer pusztító következményeitől a haladó erők, a szocialista forradalom feladata, ma idősebb, mint valaha. Szembeszáll *Marcuse* állításával, miszerint — szemben a múlt forradalmaival, amelyek a termelőerők szélesebb és racionális fejlődését eredményezték — korunk „túlfejlett társadalmában a forradalom ennek a tendenciának a megfordítását kell hogy jelentse, azaz a túlfejlődés és a regresszív racionalitás kiküszöbölését”.⁶⁰ *Prestipino* jogosan állapítja meg, hogy *Marcuse*, aki helyesen utal a pusztító erők túlfejlődésére a modern kapitalizmusban, magának a termelőerőknek fogalmát tévesen és egyoldalúan használja. Ennek a téves fogalomhasználatnak egyik forrása a marxi szövegelemzés pontatlansága: amikor *Marx* pl. a tudomány közvetlen termelőerővé válásáról beszél, tartalmilag a tudomány *alkalmazásának* közvetlen termelőerővé válását érti.⁶¹ „A tudomány és a technika hamis [technicista] azonosságában mindazonáltal van egy reális elem is, nevezetesen annak implicit elismerése, hogy a tudomány olyan felépítményi jellemzővel rendelkezik, amely közvetlenül a termelőerők struktúrájára támaszkodik és nem a társadalmi-termelési viszonyok struktúrájára.”⁶¹

A kongresszuson a tudományos-technikai forradalom eredményeinek technicista kisajátítása a személyiség polgári felfogásának sajátos alátámasztását szolgálta, mindenekelőtt a korszerűsített szcientizmus, pozitívizmus és irracionálisizmus keresztjezésével.

J. O. C. Coten előadása ennek a hibridizációnak a kritikáját is adja. Vázlatos, de figyelmet érdemlő képet ad az objektív megismerés polgári koncepciójának jelenkori ellentmondásosságáról. A mélyülő általános válság korát élő kapitalizmus számára a tudományos-technikai forradalom újabb problémákat jelent. Az állandósult válság filozófiai tükröződése abban is kifejeződésre jut, hogy az átfogó filozófiai rendszereket felváltják a különböző irányzatok, iskolák változatos, tarka szövevényei, amelyek azonban két, első pillantásra egyértelműen antagonisztikus tendenciába sűrűsödnek: egyfelől a neopozitívizmusból (az operacionalista, pragmatikus világnézet kiteljesedéseként); másfelől egy misztikus, irracionalista irányzatba, amely radikálisan tagadja a tudományos megismerés szociális-kulturális értékét és objektivitását. Ez a látszólagos antagonizmus egyértelműnek tűnhetett egy *Auguste Comte* számára; valójában azonban „a fenomenalizmus nyitva hagyja a kaput a miszticizmus számára, mi több, egyenesen megidézi azt”.⁶²

⁵⁶ II. 69.

⁵⁷ II. 71.

⁵⁸ II. 101.

⁵⁹ II. 104.

⁶⁰ II. 107.

⁶¹ II. 107–108.

⁶² II. 79., 80.

Az első világháború után különös jelentőségre tett szert az irracionizmus, a miszticizmus a heideggeri „fundamentális ontológiában”. Ernst Cassirer 1939-ben megrovásban részesítette Heideggert a racionalizmus státuszának elvitatása miatt, néhány évvel azután, hogy az „analitikus filozófia” képviselője, R. Carnap is azt bizonyította Heideggerrel szemben, hogy a „metafizika” leküzdhető a nyelvanalízis racionalizmusával. A két irányzat összecsapása mindazonáltal egyazon világnézetben belül következik be, mely világnézetet egy nem dialektizálható ellentmondás jellemez. A neopozitivizmus és a miszticizmus keveréke a fejlett kapitalista országokban vezető világnézetté lett. Magától érthető, hogy ennek megfelelően határozzák meg azután az ember „lényegét”, helyét és szerepét. A modern híbridek mellett azonban „az idealizmus és az elvont antropológizmus klasszikus formái ma is élnek és helytelen lenne hatásukat elhanyagolhatónak tekinteni”.⁶³

A neopozitivizmus és az irracionizmus közös vonása az emberi megismerés és a gyakorlati tevékenység egységének felbontása. Ebből következik a személyiség valóságátalakító szerepének a lefokozása. Mindez összefügg a törvényszerűségek objektívitásának és feltárhatóságának tagadásával. A polgári progresszió képviselőinek tanítását az emberi ész hatalmáról a természet és a társadalom erői felett, a modern burzsoá ideológusok felváltják az újsütetű „kritikai teóriával”. A modern polgári ideológia ezen retrográd tendenciáját elemzi Vera Wrona (NDK) „Munkásosztály és tett” című előadásában. A valóság és a polgári ideológia ellentmondása a pseudooptimizmus és a pesszimizmus antinómiájában is kifejezésre jut, ami logikusan kapcsolódik a „kritikai modell”-hez. A „kritikai modell” a valóság „szabad” mozgását elválasztja az észről, az értelemről, az elmélettől (és közben nemegyszer a marxizmus köntösét ölti magára). A személyiség, a munkásosztály tudatos forradalmi cselekvésének lehetőségét kétségbe vonva, azt a harsány (és spekulatív) „protestálással”, „kritikával”, „tagadással” helyettesíti.⁶⁴

Az ész szerepe irracionalista tagadásának kritikáját tartalmazza Jakub Netopilik (Csehszlovákia) már említett előadása is, amely végigköveti a racionalizmus és a humanizmus fogalmának, és kölcsönös kapcsolatuknak történeti változását, különös tekintettel arra, hogy a modern tudomány és technika gyors fejlődése újszerűen és sürgetően veti fel a szabadság, az emberi fejlődés és a tudományos-technikai haladás viszonyának, csakúgy mint a racionalitás és a gazdasági hatékonyság kapcsolatának kérdéseit.⁶⁵ A kapitalizmusban az objektum—szubjektum viszonya a termelés folyamatában mintegy megfordul, a kettő elidegenült formában kerül szembe egymással. A polgári ideológusok az ember és a világ, a humanizmus és a racionalizmus viszonyát egyoldalúan vizsgálják és ideologikusan világtítják meg. Egyfelől az ember igazi világának esakis belső világát ismerik el, a külsőt, az objektív világot lényegében mint az emberi értékeket veszélyeztető szférát vizsgálják, amely mindenekelőtt a technológiai determinizmusnak lenne alávetve. Mivel a kapitalizmusban a racionalizmus meghatározott társadalmi-gazdasági tartalmat fejez ki és a tőkészek osztályérdekéhez kapcsolódik, mindig korlátozott, torzult alakban fogalmazódott meg és szükségszerűen egészült ki az irracionizmussal (Descartes komplementerje Pascal, Hegel és Kierkegaard). A monopolkapitalizmus korszakában az irracionizmus tör előre és válik hegemónná a polgári ideológiában. „Ha eddig a humanizmus többé-kevésbé mint az elidegenedett racionalizmus függvénye, kiegészítője fejlődött, a marxi tanítás a racionalitást a humanizmus kiteljesedésének eszközévé teszi, minden ember szabad, alkotó kiteljesedésének eszközévé.”⁶⁶

A humanizmus, illetve a személyiség tudományos vizsgálatának újabb problémáival foglalkozik Szeftan Angelov (Bulgária) is, bár — eltérően Cottentől és Wronától — mindegyiknél tudományelméleti, módszertani megközelítésben. Előadásának vezérgondolata az, hogy a személyiség, a humanizmus újabb problémáinak vizsgálata egyre nyomatékossabban igényli az interdiszciplináris kapcsolatokat, egy komplex metodológia kimunkálását és alkalmazását. Ebben a vonatkozásban elismerően nyilatkozik — minden elvi fenntartás ellenére — egyes nem marxista iskolák, tudósok eredményeiről. Utal itt Teilhard de Chardinra, de kivált J. Piaget-ra, akinek iskolája „különösen értékes és nélkülözhetetlen” eszközöket dolgozott ki az emberre vonatkozó komplex vizsgálódás szempontjából.⁶⁷

Angelov szerint az ember komplex vizsgálatának fő dimenziói, orientációi, módszerei: 1. a tudományos-kognitív reflexió; 2. a kutatás orientálása az emberre mint biológiai struktúrára, mint a munka és a megismerés szubjektumára és objektumára mint személyiségre stb. 3. egy meghatározott teoretikus struktúrára épülő induktív és deduktív axiomatikus rendszer kidolgozása és alkalmazása; 4. a vizsgálódás módszereinek és aspektusainak

⁶³ II. 81.

⁶⁴ II. 71.

⁶⁵ II. 59.

⁶⁶ II. 61.

⁶⁷ II. 153.

egységes rendszerbe való ötvözése, hogy az az emberi természet sokoldalú vizsgálatára alkalmassá váljék; 5. az elméleti és gyakorlati ismeretek szükséges formái „dimenziójának”, a személyiségelmélet problémáira való orientációjának gondos számbavétele.

A szerző következtetése, hogy az ember problémáinak „tudományos és axiológikus” megközelítése nem zárja ki, hanem kölcsönösen áthatja egymást. Ez a következtetés — véleményem szerint — egy meg nem oldott problémát hagy maga után. A marxista „axiologia” valóságfedezete ugyanis igazságtartalmában, tudományos jellegében tükröződik, következőképpen értelemzavaró a tudományos és axiológikus megközelítés effajta szétválasztása. A tudományos és axiológikus megközelítés mély, elvi megkülönböztetése — úgy gondolom — „a” tudomány és „az” ideológia elvi megkülönböztetésének egyik mellékhatása. Adott ideológiai terület (filozófia, etika, esztétika stb.) tudományos vagy nem tudományos jellegét nem a tárgya, nem is feladatkörének célirányultsága („teleológiája”) határozza meg, hanem az a tény, hogy tárgyat dialektikusan értelmezett adekvátsággal, vagy pedig ideologikusan jeleníti-e meg (tükrözi). Következőképpen az „axiológikus megközelítés” és a tudományos megközelítés szembeállításának csak akkor van helye, amikor az előbbi „ideologikus” (torzító) jellegű és emiatt „ideologikus” (tudománytalan, fonák, torz) eredményre, „reprezentációra” vezet. Egyébként amikor Angelov leszögezi, hogy „sem a szcientizmus, sem pedig az antropológiai humanizmus nem képesek korrektt megoldást nyújtani az emberre vonatkozó problémákat illetően”⁶⁸ — hallgatólagosan utal a tudományos és nem tudományos „axiologia” megkülönböztetésének szükségességére.

Az axiológiai problémakörnek konkrét vonatkozását elemzi N. V. Motrasilova (Szovjetunió), nevezetesen a tudatos értékorientáció és a tudomány tartalmi szerepének összefüggését. A szerző értékorientáción a társadalom, az osztály, a szociális csoportok, az individuum olyan eszméjét, beállítódását, ideálját érti, amely a személyiség tevékenységének, közvetlen motívumának, eszmei stimulusának szerepét tölti be.⁶⁹ A személyiség értékorientációja és a tudomány társadalmi funkciója közötti kölcsönös függés és kölcsönhatás nyilvánvalóvá válik, ha a tudományos tevékenységben mindenekelőtt a természet, a társadalom és az ember fejlődéstörvényei teoretikus és kísérleti bizonyításának szakadatlan folyamatát ismerjük fel, amelynek célja, hogy a valóság gyakorlati megváltoztatásának egyre hatékonyabb eszközeit adja az embernek; más szóval, a tudomány funkciójához — a társadalom fejlődésének törvényei alapján — értékorientáció kapcsolódik. A szerző ugyanakkor aláhúzza, hogy a tudomány funkciójának és értékorientációjának kapcsolata, egysége „konkrét történeti vizsgálódás fényében változatos-változó tartalommal telítődik meg, ami érthetővé teszi az adott korszak tudósa értékorientációjának sajátosságát”.⁷⁰ A tudós értékorientációjának ellentmondásossága meghatározott történelmi situációban rendkívül jelentőssé válhat. Amikor leszögezi, hogy a személyiség értékorientációjának kialakulásában döntő, hegemón szerepet játszanak a társadalmi viszonyok (és ezen belül a csoportviszonyok, és a csoporton belüli viszonyok), a szerző arra is felhívja a figyelmet, hogy ennek a fontos problémának a vizsgálata sok kívánnivalót hagy maga után. További vizsgálódást igényel — a többi között — azoknak az utának-módoznak konkrétabb feltárása, amelyeknek közvetítésével az (általános és „mikro”) társadalmi viszonyok hatása „interiorizálódik”, beépül a személyiség belső funkcionális struktúrájába, kialakult és szüntelenül alakuló totalitásába.

V. C. Sürev (Szovjetunió) előadásában ehhez a fontos, időszerű elméleti-módszertani problémakomplexushoz kapcsolódik a szcientizmus és antropológia fogalmainak konkrét elemzésével. A szcientizmus a tudományok ellentmondásos és bonyolult társadalmi szerepkörét egyoldalúan értékkelő, értelmező koncepció, olyan „világnézeti orientáció, amely abszolutizálja a tudományt a kultúra rendszerében, az emberi társadalom ideológiai életében játszott szerepét”.⁷¹ Ezen belül a szcientizmus a természettudományos módszert a tudományos ismeretszerzés általános eszközének, modelljének, ideáljának tekinti. Ebből ered az a neopozitívizmusra jellemző törekvése, hogy az axiomatikus, formallogikai módszereket — felhasználási területükön túlmenve — a társadalomtudományi kutatások területén egyoldalúan erőltesse. A társadalmi-humán problémák vizsgálatában a matematikai egzakt metodológiai apparátus felhasználása progresszív törekvés, a szcientizmus azonban ezzel is visszaél. Az antiszcientizmus felhívja a figyelmet az ún. egzakt tudományos módszertan szemléleti korlátaira, legalábbis ami az emberi lét alapvető problémáinak kutatását illeti. Az antiszcientizmus — jóllehet viszonylag reális kritikával illeti az „egzakt tudományok” egyoldalúan utilitárius-pragmatikus értelmezését és módszerük megalapozatlan extrapolációját — maga sem ismeri fel a tudományok genezisének reális

⁶⁸ II. 152.

⁶⁹ II. 247.

⁷⁰ II. 248–249.

⁷¹ II. 113.

determinánsait és helyüket a társadalmi jelenségek rendszerében. Az „egzakt” tudományoknak, így a természettudományoknak is, megvan a maguk számottevő szerepe a világnézet szerveződésében.⁷² Az ember a maga tárgyi-gyakorlati tevékenységével alakítja-formálja környezetét, életvékenysége totalitásának komplex feltételei között, a társadalmi viszonyok bonyolult kontextusában. A tudományok szerepének adekvát értékelése csak mindezen tényezők vizsgálatának segítségével válik lehetségessé.⁷³

IV

NÉHÁNY ÖSSZEFOGLALÓ KÖVETKEZTETÉS

A Várnai Filozófiai Kongresszuson bemutatott polgári dolgozatok nagy részéből világosan kirajzolódik az a kísérlet, hogy összeötvözzék a neopozitívizmus és az „életfilozófia” alapvető elemeit. Ezeknek a kísérleteknek az eredményessége nem okoz különös meglepetést, tekintettel a két irányzat minden különbsége mellett kimutatható közös gyökereire, lényegi affinitására. A személyiség „sorskérdéseire” vonatkozó párbeszéd, diszkusszió, ideológiai összezapás sohasem tapasztalt pregnanciával, magasfeszültségű gondolati-érzelmi töltéssel jelentkezett a kongresszuson. A polgári ideológusok „klasszikus” munkamegosztásának lehetősége némileg beszűkült: a neopozitívista indítású filozófusok mind gyakrabban *maguk is* részt vesznek azokban az expedíciókban, amelyeknek célja feltárni az egzisztencializmus számára oly kedves, nem „verifikálható”, nem „falszifikálható”, de megfelelő hermeneutikával „megidézhető”, rejtjelekben kódolt, magát elfedő egzisztenciálok világát. Az a meg nem szűnő, sőt erősödő igény, hogy az egzisztencia, az „itt-lét”, a „második dimenzióális szféra” gondjainak, más szóval az aggodással és extázissal feltöltött önmagáért létezőnek kell az emberiség sorsáért felelősséget érző és felelősséget vállaló gondolkodók alapproblémájává válnia — galvanizáló hatással van a *pozitívizmus művelőire is*.

A polgári ideológusok egész kórusa — modernista hangszereléssel — szinte a kényszerneurozisa jellemző módon ismétli Mach és Avenarius követőjének, Bleinek a marxisták címére küldött régi panaszát: „a marxizmus az ‚egyéniséget’ elhanyagolható tényezőnek, quantité négligeable-nak nyilvánítja, az embert ‚véletlennek’ tekinti, holmi ‚immanens gazdasági törvényeknek’ rendeli alá...”⁷⁴ E kényszerképzetek figyelembevétele és vizsgálata éppoly elengedhetetlen a marxisták alkotó munkája szempontjából, mint túlértékelésük elkerülése. Az a körülmény, hogy a marxista filozófusok a személyiségelmélettel behatóbban foglalkoznak és ennek nyomán a monográfiák egész sora látott napvilágot, a „második dimenzió” és a „lét pásztorainak” panaszát és vádját nem csendesítették le. Ellenkezőleg, a nyíltan „transzcendensek” — egy húron pendülve a marxizálókkal és az „aktívizmussal”, a „nagy tagadás” marxologusaival — a marxista személyiségelmélet eredményeit produkáló és szintetizáló, egyre szaporodó tanulmányok megjelenése nyomán még hangsúlyosabban tiltakoznak és vádaskodnak. A „lét pásztorainak”, az „eredeti választás” és a „második dimenzió” védelmezőinek az okoz szenvedést, hogy a marxizmus az „egyéniséget” továbbra is — úgymond — „immanens gazdasági törvényeknek rendeli alá”. Most már elsősorban nem a mennyiségi mutatók elégtelenségét firtatják, hanem mindezekelőtt azzal a követeléssel lépnek fel, hogy a marxisták a személyiség problémáit egy „korszerűsített”, „humanista”, az „emberi lényeg”-ből kiinduló „marxizmus” eszközeivel vizsgálják és értékeljék. Az effajta sürgetésnek mentek elébe a többi között R. Garaudy és társai, megteremtve az „ideológiai békés egymás mellett élés” feltételét: az „elfogadható”, a nagy burzsoáziának is rokonszenves pszeudomarxizmust.

R. Garaudy ugyan személyesen nem vett részt a kongresszus munkájában, de akadtak mind bevallottan polgári ideológusok, mind „emberarcú marxisták”, akik eszméit tolmácsolták. Mercier a maga előadásában pl. Garaudy — és részben Schaff — liberális „humanista” Marxát idézte meg. A személyiség marxizáló és „társadalomontológiai” pszeudomarxista koncepciója azért nehezíti meg a párbeszédet a jó szándékú polgári (*különösen a hívő*) ideológusokkal, mert azt saját álláspontjuk marxista elismerésének, hitelesítésének vélik; következképpen a „hagyományos”, a nem liberalizált, nem, „humanizált” marxizmussal való párbeszédet, szembesítést már feleslegesnek, értelmetlennek, tárgytalannak

⁷² II. 113–117.

⁷³ II. 116.

⁷⁴ Lenin Összes Művei 18, Kossuth 1964, 299.

tekintik. A munkacsoportokban (részben a plenáris üléseken) a többi között a Szovjetunió és az NDK képviselői a közvetlen diskusszió során is figyelmet érdemlő elviséggel, és egyben meggyőző érveléssel világították meg a párbeszédet gátló tényezők paradox jellegét. A liberalizált, „humanizált” marxizmus a „hagyományos” marxizmust személyiségidegennek, „szcientistának”, dermesztően strukturalistának rajzolja meg. A kispolgárság éppen a bizonytalan egzisztenciájával, lebegésével összefüggő szorongását oldó „megértő” terápiát igényel, ezért keresi fel azokat a forrásokat, amelyekből a perszonalizmus, az egzisztencializmus, a marxizáló vagy antropológiai „marxizmus” vize fakad.

Az a felismerés, hogy a személyiség elidegenedésének igazi oka a monopolkapitalizmus ellentmondásaiban, a tőkés rendszer rothadásában található, feltétele annak a politikai akcióegységnek, amely az elidegenedés felszámolását nem illuzórikusan, hanem valósan tűzi ki célul. Lenin a marxista ateizmus fő módszertani elvét abban a követelményben jelölte meg, hogy a vallásos hiedelmek elleni küzdelmet alá kell rendelni a politikai stratégia fő célkitűzéseinek. Lényegét tekintve ez a módszertani elv érvényes a párbeszédet is magában foglaló általános ideológiai harcra. A várnai kongresszuson is beigazolódott, hogy a burzsoá ideológusok, függetlenül szubjektív szándékuktól, a személyiség antropológisztikus, perszonalista, egzisztencialista, másfelől szcientista-strukturalista értelmezésével (főleg) a kispolgárság ópiumigényét elégítik ki. (Az ópium drasztifikálásának feladatát részben az antropológiai humanista pseudomarxisták vállalják.)

Az ideológiai diverzió következtében a vallásos dolgozó, a „komplexus” szorongatta kispolgár a valódi szövetségében ellenfelet lát, a „megértő” egzisztencializmusban, a perszonalizmusban, a „második dimenziót” magasra emelő, ún. felszabadító Fromm, Marcuse, Reich-féle freudizmusban pedig háziörvost. Amennyiben a jelenlegi válság elhúzódik, és a kontesztálás, a „nagy tagadás” lehetetlennek látszik, a konformista beletörődés okozta esetleges önvádolást és bűntudatot a strukturalista személyiségelmélet segíti feloldani (a kongresszuson — jellemző módon — nemegyszer történt hivatkozás Lévi-Straussra, Foucault-ra stb.).

A személyiségelmélet gazdag ismeretelméleti, módszertani lehetőségeket kínál fel az ideológiai konvergencia-törekvések számára, hiszen természeténél fogva alkalmas arra, hogy a mikroléptékek birodalmában maradjunk; továbbá, a szubjektumból való kiindulás, az egocentrizmus, az antropológiai humanizmus „konkrétságának” hamissága nem szembeötlő, és egyoldalúsága — első megközelítésben — elhanyagolhatóan, veszélytelennek tűnhet. A harmadik utat keresők, az ideológiai békés egymás mellett élés szorgalmazói, az ideológiai konvergencia előharcosai olyan fogalmi rendszerrel operálnak, amely reális forrásokra utal ugyan, de másfelől ezt a fogalmi rendszert alávetik a hiposztázis művelésének a szó kettős értelmében: 1. az elvonatkoztatás túlhajtásával a fogalmakat kiszakítják az objektív valóság (a természeti, társadalmi anyagi lét) talajából; 2. a szerepcsere lehetőségét biztosító ideológikus manőverrel az eszméit, a tudatit, a fogalmi rendszert alappá, elsődlegesen meghatározó tényezővé léptetik elő. A várnai kongresszus plenáris üléseire és a munkacsoportok diskusszióiba az ilyen hiposztázált fogalmak egész hadosztálya vonult be teljes fegyverzetben: szüntelenül forgalomban volt a „modern”, „posztindusztriális” vagy „fogyasztói” társadalom, az „emberi értékek”, a „szeretet”, „jószág”, „szépség”, „humanizmus”, „második dimenzió”, „élvezeti elv”, „emberi erkölcsi követelmények”, „emberi méltóság” stb. kategóriája; továbbá a tárgyiasulás és elidegenülés azonosításával kapcsolatos perszonalista-egzisztencialista „eredendő” pszichés státuszok, nevezetesen a „szorongás”, „aggódás”, „extázisok”, transzcendentális motivációk-ösztönzések, az ön-magaért létező átélhető, de kommunikálhatatlan lét struktúrái és más hasonló fogalmak.

Az ideológiai konvergencia-törekvések erősödésének társadalmi talaja, valóságfedezete az államnopolista kapitalizmus, a kapitalista világrendszer második világháborút követő gazdasági megerősödése, konjunktúrája, gyógyíthatatlan kóros folyamatokat elfedő viszonylag tartós homeosztázisa. Az újabb időszak gazdasági-politikai eseményei mint a kapitalizmus végzetes ellentmondásainak jelei mind élénkebb színekkel törnek a felszínre. Ennek következtében élöződik a harc a progresszív és a konzervatív-retrográd irányzatok között a kispolgárság megnyeréséért. A kispolgárság „integráns része lesz minden készülő társadalmi forradalomnak”.⁷⁶ A történelem arról tanúskodik, hogy adott körülmények között a kispolgárság jelentős része, csakúgy mint egyes értelmiségi csoportok, átmenetileg az ellenforradalom érdektalékká válhatnak. Az ingadozó kispolgárok és értelmiségiek valódi társadalmi érdekeinek védelme csakis az ezekkel az érdekekkel polárisan szemben álló kispolgári ideológia elleni türelmes, kitartó, a konkrétág követelményeit

⁷⁶ MEM 27, Budapest 1971, 438.

messzemenően szem előtt tartó, de világos és egyértelmű elvi harc révén lehetséges. Az állammonopolista kapitalizmus egyik szócsöve, Wohlrabe, a CDU képviselője, Brandt kancellár lemondása után, a kispolgári illúziókat erősítendő, az ideológiai diverzió modern frazeológiájában kínálta fel a Mercier-féle ópiumot: „A feszültség csökkentésének egyik feltétele az ideológiai békés egymás mellett élés. További enyhülés csak akkor lehetséges, ha a kommunisták is magukévá teszik ezt a felismerést és megváltoztatják magatartásukat velünk szemben.” A kommunisták ezt a javaslatot nem fogadhatják el anélkül, hogy el ne árulnák a munkásosztály, s következésképpen minden dolgozó osztály és dolgozó réteg érdekét, a békés egymás mellett élés tartósságáért folytatott harc marxi—lenini elveit.