

AZ ELLENŐRIZHETETLEN KÜLSŐ SZÜKSÉGSZERŰSÉG IDEOLOGIAI TÜKRÖZŐDÉSÉRŐL*

ROZSNYAI ERVIN

1. AZ EMBERI SZÍNJÁTÉK SZERZŐI ÉS SZEREPLŐI

Az osztályoknak alapvető érdekük létrehozni és fenntartani a számukra legkedvezőbb elsajátítási módot, és ez a *különös szükségszerűség* egybeeshet vagy szembenállhat az *általános történelmi szükségszerűséggel*, amelyet a termelőerők fejlődésének és a termelési viszonyokkal való kötelező összhangjának törvénye diktál. A haladó osztályokat éppen azért nevezük haladóknak, mert különös érdekük egybeesik az általános történelmi szükségszerűséggel. Az egybeesés lehet részleges és átmeneti, vagy teljes és állandó. Részleges, ha az osztály optimális termelési viszonyai csak ideiglenesen kedveznek a termelőerők fejlődésének, de később antagonisztikus ellentmondásba kerülnek vele; teljes és állandó, ha sohasem keletkezhet antagonisztikus ellentmondás köztük és a fejlődő termelőerők között.

Tegyük fel, hogy egy osztály optimális elsajátítási módja – a számára legmegfelelőbb tulajdonforma – a termelőerők fékjévé vált, nem fedi többé az általános szükségszerűséget. Az osztály továbbra sem cselekedhet másképpen, mint a létfeltételei által megszabott lehetőségek szerint; nem maga választja meg az érdekeit, tehát azt sem, hogy mi az érdekeinek megfelelő cselekvés. Mivel alapvető érdeke egy elavult termelési formához köti, az új helyzetre is lényegében csak a régi sztereotípiákkal tud válaszolni, mint a szobába zárt fecske, amely költözés idején addig repül a falnak, amíg szét nem zúzódik. Így zúzódik szét az osztály az általános történelmi szükségszerűség falán: hiába ismeri fel és alkalmazza gyakorlati tevékenységében a létfeltételeiből adódó különös szükségszerűséget, ez most már ellentétes az általánossal, és a válsághelyzet akaratlan, ösztönös, de törvényszerű elmélyítése folytán magával az osztály szabadságával is. A tevékenység eredménye rácsfol a szándéokra, és a felismert szükségszerűség – a hanyatló rendszerek részéről az ellenforradalmi terror elkerülhetetlen fokozása, majd a bukás előtt a megkésett kompromisszumos hajlandóság – nem az osztály szabadságának, hanem történelmi megsemmisülésének eszközévé lesz.

Az osztályok cselekedhetnek objektív érdekeik ellen, de egyetlen osztály sem cselekedhet az ellen, amit érdekének *tart*: lehet helyes vagy téves elképzelése arról, hogy melyek a számára legkedvezőbb létfeltételek, de nem hagyhat fel a létfeltételeinek optimalizálására irányuló törekvéssel, ahogy a hal, bár élelem reményében bekaphatja a horgot, sohasem igyekezhet jószántából a szárazra. Az *optimalizálási törekvés természettörvény módjára szabja meg valamennyi osztály gyakorlatát, gondolkodását és tudatosságának elérhető maximumát*. Ennek a maximumnak a terjedelme attól függ, hogy *milyen mértékben*

*Részletek a szerző „Történelem és fonák tudat” c. készülő könyvéből.

esnek egybe az osztály különös szabadságát megtestesítő, optimális viszonyok a történelem általános szükségszerűségével. Részleges egybeesés esetén, amikor a fejlődéstörvényeket elrejtí az optimális viszonyok megörökítésének ideológiai szükséglete, az általános történelmi szükségszerűségből az osztály csupán azt ismerheti fel, amit gyakorlatilag hasznosíthat saját szabadsága érdekében: nem a társadalmi mozgás lényegét, hanem csak ennek jelenségformáit, különös, átmeneti megnyilvánulásait. A forradalmi burzsoázia például világosan látja a hűbéri rend erőszakos megdöntésének szükségességét, azaz a termelőerők és a termelési viszonyok közötti kötelező összhang törvényének egy különös megnyilvánulását, de saját viszonyainak történelmietlen szemlélete következtében nem pillanthatja meg a törvényt magát, a termelési módok egyetemes dialektikáját. A törvény homályban marad, és a történelem ösztönösen fut tovább: az ösztönösség ugyanis nem egyéb, mint a tudatosság köznapi, tudomány előtti foka, amelyen csak a közvetlen magán- vagy csoportérdek és legfeljebb az általános szükségszerűségtől előbb-utóbb elszakadó különös osztályérdek tudatosulhat; a társadalmi összmozgás lényegileg szabályozatlan, nincsenek róla a jelenségszintet meghaladó ismeretek.

Az ösztönösség korszakát a marxizmus klasszikusai előtörténetnek nevezik, és a kommunizmustól – „a szabadság birodalmától” – számítják a tulajdonképpeni emberi történelmet. Bármennyire különböznek is azonban egymástól a két korszak, közös vonásuk, hogy mindkettőt maguk az emberek csinálják saját történelmük szerzőiként; és a szerzők egyszerre mind szereplők is, mivel csak szerzőnek lenniük éppoly lehetetlen, mint csak szereplőnek lenniük. Szerzők, mert anyagi létfeltételeikben, felépítményi viszonyaikban, társadalmi tudatukban önnön tevékenységük tárgyiasul, és szereplők, mert tevékenységük módját „készen talált”, elődeiktől örökölt anyagi és szellemi létfeltételek szabják meg; szerzők, mert maguk alakítják társadalmi környezetüket, és szereplők, mert az általuk teremtett tárgyi környezet kijelöli további ténykedésük lehetséges irányait és eszközeit. A társadalmi gyakorlat alapja, a termelés mint tevékenység, kölcsönhatásban van saját tárgyiasult erőivel és viszonyaival: egyrészt belső mozgatóként tartja működésben a termelési mód tárgyi elemeit – nélküle a munkaeszközök visszaváltoznának céltalan természeti dolgokká, a viszonyok megszakadnának, a társadalom megsemmisülne –, másrészt a termelési mód tárgyiasult elemei alkotják minden nemzedék számára az élő tevékenység elsőrendű meghatározóit, a keretet, amely kibővíthető és időnként áttörhető, de mindig csak annyira, amennyire kifejlődtek benne a továbbhaladás objektív lehetőségei. A céltételezés, bár átszővi ezt a dialektikát, csupán másodlagos meghatározó, mert a cél a társadalmi létből fakadó, anyagi meghatározottságú szükségleteket és érdekeket tükrözi.

Ahogy az előtörténet emberei nem pusztá szereplői saját drámájuknak, a kommunizmus emberei sem lesznek pusztá szerzők. Mivel a létfenntartási eszközök megszerzésének módja minden emberi együttélés alapja (Lenin), a kommunizmus éppúgy a termelés meghatározott módján nyugvó társadalmi-gazdasági alakulat lesz, mint bármelyik elődje: nem indulhat ki másból, mint az élet „készen talált” feltételeiből, a viszonyok, az anyagi és a szellemi kultúra adottságaiból; nem kerülheti meg azt az objektív szükségszerűséget, hogy az emberek csak az öröklött tevékenységet folytathatják megváltozott körülmények között, és az öröklött körülményeket módosíthatják megváltozott tevékenységgel.¹

¹ Vö. MEM 2, Kossuth, Budapest 1958, 35–36. o.

Mind az előtörténetre, mind „a szabadság birodalmára” érvényes tehát az a kijelentés, hogy a történelem objektív meghatározottságú, öntörvényű természetű történelmi folyamat, amelyet az emberek maguk csinálnak. A kijelentés két ellentétes állítást tartalmaz, és logikailag önellentmondásnak látszik, a nem-marxista filozófiák így is kezelik. De hogy csakugyan önellentmondás-e, az nem a logikán múlik, hanem a két ellentétnek, a társadalmi mozgás objektív és szubjektív meghatározottságának valóságos viszonyán, ez pedig mindkét nagy történelmi korszakban a kölcsönös feltételezettség. Az előtörténet és „a szabadság birodalma” közötti minőségi különbség egyáltalán nem abban rejlik, hogy az egyik objektív, a másik szubjektív meghatározottságú, hanem az ellentétek jelentésének es viszonyának megváltozásában. Ami a szubjektív meghatározottságot illeti, az az állítás, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket, *kettős jelentésű*: egyrészt azt jelenti, hogy a történelem az emberek összevetékenységének eredője, önteremtésük külső beavatkozástól mentes, immanens folyamata, a társadalmi gyakorlat kölcsönhatása az általa szakadatlanul megváltoztatott természeti és társadalmi környezettel; de jelentheti azt is, hogy az emberek történelmük szubjektumai, tudatos meghatározói. A két jelentés sem tartalma, sem érvényessége tekintetében nem azonos. Az első az egész történelemre érvényes, beleértve az előtörténetet is, ahol a viszonyok uralkodnak az embereken, a második szigorú értelemben véve egyedül „a szabadság birodalmára” érvényes, ahol az emberek egyaránt uralkodni fognak a természetén és saját viszonyaikon. Az utóbbi esetben a tudatosság fogalma nem egyszerűen az emberi cselekvések szándékolt, teleologikus formájára utal, hanem arra, hogy a társadalom objektív anyagi meghatározottsága, a történelem általános szükségszerűsége *felismert* szükségszerűségként válik a társadalmi tevékenység irányítójává, kizorítva az előtörténet ösztönösségét, a tudattalan, illetve csak részlegesen és jelenségszinten ismert szükségszerűséget.

A társadalmi mozgás természetű történelmi jellege a kommunizmusban sem ér véget, sőt éppen ez lesz az az időszak, amikor a társadalom végképp kibontakoztatja önálló minőségét, és „tisztán” érvényesíti saját törvényeit. Az előtörténet még nem ilyen: hosszú korszakát az emberrelválás folyamatának foghatjuk fel, amelyben a születő rendszer – a társadalom – *differentia specificáját*, a természetiekkel ellentétes tulajdonságait minduntalan elhomályosítják és keresztezik a velük szükségszerűen összefonódó, de a rendszer voltaképpeni minőségétől idegen, „természetadta” elemek. Úgy is mondhatnánk, hogy a születő rendszerben két minőség keveredik, a természeti és a társadalmi, az állatvilág ösztönössége és a valóság célszerű átalakításának képessége. A rendszer mindaddig éretlen, amíg korlátolt termelőerői és tulajdonviszonyai zavarják alapvető funkciójának betöltésében; amíg a munkaeszközök színvonala, a kizsákmányolt tömegek érdektelensége és a gazdasági elkülönültség útját állja a természet feletti egyetemes uralomnak, s az érdekantagonizmusok megakadályozzák a társadalmi mozgás tudatos irányítását. Ezt az állapotot az ellentmondásos előrehaladás jellemzi, amely nagy megrázkódtatások közepette váltja fel időről időre a pangás és hanyatlás elhúzódo szakaszait, a tömegek anyagi és szellemi nyomorúságával fizettetve meg a termelőerők növekedését.

A társadalmi tevékenység tárgya az előtörténet idején ugyanaz, mint a kommunizmusban, mert tartalmilag a valóság egészét öleli fel, de gyökeresen különbözik is a két korszakban, mert a tárgyiség korrelátuma, a szubjektivitás, „a szabadság birodalmában” minőségileg átalakul az előtörténethez képest. Mit is értsünk a „szubjektivitás” fogalmán? Ha kerüljük a fennkölt fecsegést, mást nem érthetünk rajta, mint a *célszerű*

elsajátítás képességét: ahol ez a képesség bármi okból – közöny vagy tehetetlenség következtében – nem lép működésbe, ott szubjektivitás nincs. A „szubjektivitás” fogalma voltaképpen csak ideológiai burok, amely mögött a termelőerők fejlettségi szintjét és mindenekelőtt a tulajdonviszonyokat pillantjuk meg, mivel ezek döntenek arról, hogy egy adott társadalomban kinek milyen objektív lehetőségei vannak a valóság célszerű gyakorlati és elméleti elsajátítására. Az osztálytársadalmakban a szubjektivitás – amely lényegileg *rendelkezés az elsajátítás feltetelei fölött* – egyenlőtlenül oszlik meg az osztályok között, az osztályokon belül a rétegek, csoportok és egyének között. Ez az egyenlőtlen megoszlás antagonizmusokat szül, és az antagonizmusok miatt *egyenlőtlennek válnak az objektív szükségszerűség felismerésének és tudatos alkalmazásának lehetőségei*: a társadalmi viszonyok feletti uralom fordított arányban van a természet feletti uralommal, a természeti szükségszerűség egyre szelesebb körű felismerése és alkalmazása fokozza a társadalmi szükségszerűség vak ösztönösségét. Jóllehet az emberek az előtörténet idején is maguk csinálják történelmüket, a tudatos, célszerű cselekvéseikből kikerekedő összmozgás tudattalanul folyik, keresztülhúzva a cselekvő személyek céljait és szándékait; hosszú távon tehát *a történelem nem objektuma a cselekvésnek, az emberek nem szubjektumai a történelemnek*.

2. ÖSZTÖNÖSSÉG ÉS IDEALIZMUS

Miért tudattalan az összmozgás? Miért maradnak ismeretlenek egészen a nagyüzemi proletariátus megjelenéséig a történelem anyagi törvényei?

A legáltalánosabb és legkönnyebben belátható okot az osztálytársadalmak munkamegosztásában, a fizikai és a szellemi munka ellentétében találjuk. A szellemi tevékenységet monopolizáló osztályok „természetesnek” tartják kiváltságos helyzetüket, és örök szükségszerűségnek vélt társadalmi státuszuk szemszögéből nem tehetik, hogy ne tulajdonítsanak parancsnoki funkciót az eszméknek az anyagi tevékenységgel szemben; az ellenkezőjét cselekedni annyi volna, mint feladni osztálykiváltságaikat. Eljárásukat megkönnyíti az a tény, hogy az eszme, az elgondolás valóban megelőzi és irányítja a tárgyi tevékenységet, azt a látszatot keltve, mintha a tudat volna a történelem végső mozgatója.

Ennek az előítéletnek a leküzdéséhez nem elég a közvetlen termelők emancipációja jegyében állást foglalni a munkamegosztás felszámolása mellett. Ha az állásfoglalás a kistermelés eszményítésével párosul, a társadalomfelfogás utópikus marad: akár kistulajdonosi, akár kommunisztikus egyenlőséget hirdet, szem elől téveszti a termelőerők fejlődésének objektív törvényszerűségét, és esetleges forradalmi szándékai ellenére is a legmélyebb konzervativizmust táplálja, amely a *szubjektív elhatározástól* teszi függővé az isteni elrendeléssel vagy az „emberi természettel” indokolt célok megvalósulását. De még az sem elég, ha a közvetlen termelők pártján álló ideológus a kisüzem helyett a modern bővített újratermelés híve. Diderot a legkorszerűbb technikai formák elterjesztéséért, a tudomány és a termelés egyesítéséért szállt síkra, hogy létrejöjjön a néptömegek felemelkedésének anyagi bázisa; mégsem tudta megragadni a társadalom anyagi törvényeit, mert plebejus meggyőződése összeütközött a termelőerők fejlődésének valóságos következményeivel, a vagyoni egyenlőtlenségek fokozódásával, és nem létezett olyan társadalmi

mozgalom, amely ezt a dilemmát, a termelőerők és a termelési viszonyok keletkezésében levő tőkés ellentmondását gyakorlatilag megoldhatta volna.²

Csernisevskij, aki önerejéből a legközelebb jutott a marxi materializmushoz, megoldhatónak látta az ellentmondást. Az ő számára nem dilemma volt ez, hanem történelmi feladat; nem kényszerű választás a termelőerők fejlődése és az aszketikus gazdasági egyenlőség között, hanem a tulajdonviszonyokat a legkorszerűbb nagyüzemi termelés alapján társadalmisító forradalmi gyakorlat problémája. „Mi matematikai igazságnak tekintjük, hogy az ember idővel teljesen alárendeli magának a külső természetet. Szükségleteinek megfelelően mindent átalakít majd a földön, elhárítja vagy megfékezi a külső természeti erők kedvezőtlen megnyilvánulásait, a legnagyobb mértékben kiaknázza a hasznosítható erőket.”³ Csernisevskij a társadalmi egyenlőséget illetően is messzebbre jut Diderot-nál: nem a vagyoni különbségek csökkentését tűzi célul, mint francia elődje, hanem a magántulajdon és a bérmunka megszüntetését.

Ez a program, Marxéhoz hasonlóan, a tulajdonviszonyok és a társadalmisult termelőerők összhangjának történelmi követelményét fejezte ki. Csernisevskij azonban, az elmaradott Oroszország fia, a parasztságtól remélte a szocialista forradalom végrehajtását, holott az elavult kisüzemi technikához láncolt, magántulajdonosi törekvésekkel átitatott, „a falusi élet bárgyúságában” nevelkedett és a tőkés nagyipar hatására gyorsan felbomló parasztság önállóan nem alkalmas erre.⁴ „A középredek, a kisiparos, a kiskereskedő, a kézműves, a paraszt – mindannyian azért harcolnak a burzsoázia ellen, hogy középredeként való létezésüket megóvják a pusztulástól. Nem forradalmiak tehát, hanem konzervatívok. Sőt, reakciósak, mert megpróbálják visszafelé forgatni a történelem kerekét. Ha forradalmiak, azért azok, mert a proletariátusba való átmenet vár rájuk; akkor viszont nem a jelenlegi, hanem majdani érdekeiket védelmézik, és *elhagyják saját álláspontjukat, hogy a proletariátuséra térjenek át.*”⁵

A „középredeket” csak a nagyüzemi munkásság vezetheti el az osztály nélküli társadalomba. Ez éppúgy vonatkozik a parasztságra, mint az értelmiségre. A parasztságnak mindvégig – a szocialista államban is – megmaradnak a gazdasági elkülönültségből származó partikuláris érdekei, ahogy az értelmiségnek a burzsoáziához való ösztönös vonzódását is állandóan újratermeli a fizikai és a szellemi munka megosztottsága, az életmód, a kulturális örökség és részint a szociális eredet. Ezért nem lehet sem a parasztság, sem az értelmiség a szocialista forradalomnak, az osztály nélküli társadalom felépítésének irányító ereje; ezért hárul a munkásosztályra egészen a kommunizmus homogén társadalmának létrejöttéig az a kötelezettség, hogy gazdasági-szervező és kulturális-nevelő tevékenységével, szükség esetén erőszakkal is érvényre juttassa a dolgozó tömegeknek a társadalmi-gazdasági munkamegosztás teljes megszüntetéséhez fűződő közös érdekeit, szemben a nem-munkás rétegeknek életmódjuk folytán elkerülhetetlenül újratermelődő, burzsoá típusú különérdekeivel.

² Vö. Szigeti József: „Denis Diderot – a 18. század nagy harcos materialistája”. Előszó Diderot *Válogatott filozófiai művei*hez. Budapest 1951, CIX–CXII.

³ Csernisevskij *Összes Művei*. 5. (oroszul), Moszkva, 609. o.

⁴ Marx és Engels: „A Kommunista Párt kiáltványa”. *MEM* 4, Kossuth, Budapest 1959, 455. o.

⁵ Uo. 451. o. (Az én kiemelésem – R. E.)

Csernisevskij, a dolgozó tömegek közös érdekeinek szószólója, forradalmi szocialista nézetei révén eljut a történelmi materializmusnak, a termelőerők és a termelési viszonyok dialektikájának küszöbéig. Az anyagi létfeltételekben felismeri „valamennyi jelenség legfőbb okait”.⁶ A proletariátus és a burzsoázia közötti nem-proletár tömegek kettős kötöttségével azonban Csernisevskijnek egyszerűen lehetetlen számolnia. Ezek a tömegek egyrészt nem szabadulhatnak a kistulajdon csábításaitól, másrészt objektív helyzetüknél fogva érdekeltek minden magántulajdon eltörtlésében; és Csernisevskij csak az utóbbit, a „középrendek” „majdani” érdekeit veheti számításba, mert ahhoz, hogy fejlett, eleven, harcra munkásmozgalom hiányában ne kényszerüljön a szocializmus eszméjének feladására, akaratlanul is túl kell becsülnie a parasztság forradalmi képességeit. Így lesz Csernisevskij szocializmusa faluközösségi utópiává, a narodnyik ideológia ősvé. Mivel a parasztság termelési módja egyáltalán nem alapozza meg a szocialista forradalom történelmi szükségszerűségét, a társadalomelmélet alól kicsúszik az objektív anyagi törvények talaja, és a cári idők nagy gondolkodója sem a forradalmat, sem az áhított új berendezkedést nem teheti függővé mástól, mint a *tudattól*, a *felismerés* aktusától. Úgy vélekedik – és a társadalom hősi optimizmust sugárzó hajótöröttjeként nem is vélekedhet másképpen –, hogy a történelmi fejlődés rugója a tudomány, a műveltség, a felvilágosodás fejlődése; hogy „a tudás a fő erő, melynek a politika, az ipar és az emberi élet minden területe alá van rendelve”.⁷ Bármily szenvedélyesen tagadja is a munkamegosztással járó kiváltságokat, egyetlen lehetséges kiindulópontja a *tudatnak a fennálló munkamegosztást tükröző elkülönültsége, az értelmiségnek, a tudomány művelőinek, a felvilágosodás hordozóinak kitüntetett helyzete*. Bármennyire megközelíti is gondolati erőfeszítéseivel a termelőerők és a termelési viszonyok fogalmát, *nem tudja a kettőt a termelési módban, a következőket materialista világszemlélet kulcsfogalmában egyesíteni, mert kölcsönhatásuk dialektikáját elvágja a társadalmi lét tudati meghatározottságának látszata*.

A történelem anyagi törvényeit tehát *hol a kistermeléshez való kötöttség vagy a munkamegosztásos termelési viszonyok megörökítésének ideológiai szükséglete rejti el, hol a munkamegosztás olyan tagadása, amely az osztálykülönbségek gyakorlati megszüntetésére alkalmas forradalmi mozgalom híján nem fedheti fel a termelési mód két elemének dialektikus fejlődéstörvényeit, ellentmondásaik megoldásának reális útját*. Ilyen állásponttól a társadalom tudati meghatározottságúnak látszik, méghozzá *éppen azért, mert mozgása ösztönös, tudattalan*; pontosabban szólva, *ami a gyakorlatban az ösztönösség, az a társadalomelméletben az idealizmus*. Nem vitás, hogy *az idealizmus csak az ösztönösséggel együtt küszöbölhető ki*, és a társadalmi törvényeket csak annak az osztálynak az ideológusai fedhetik fel, amely *anyagi létfeltételeinek hatására képes és kénytelen tudatossá változtatni a történelmet*.

3. A „TRANZSCENDENCIA” AZ ÖSTÁRSADALOMBAN

Az a tény, hogy a társadalom alapvető anyagi törvényei ismeretlenek, a nagyüzemi munkásság megjelenéséig az egész előtörténetet jellemzi. De az előtörténet nem egynemű egység: szakaszokra oszlik, és ezeknek is megvannak a maguk jellegzetességei. Az első

⁶ Csernisevskij Összes Művei. 3. (oroszul), Moszkva 1947, 357. o.

⁷ Csernisevskij Összes Művei. 4. (oroszul), Moszkva, 6. o.

nagy cezúra az ősközösségről az osztálytársadalomra való áttérés a terméktöbblet rendszeres előállítására nyoman; a második a naturalis gazdálkodásról a rendszeres bővített újratermelésre való áttérés a tőkés áruterelés keretében. A naturalis gazdálkodás kora kettős arculatú. Anyagi kultúrája olyan vívmányokkal dicsekedhet, mint a tűz megszelídítése, a földművelés és az állattenyésztés, a fémek megmunkálása vagy a folyami civilizációk nagy öntözőberendezései; szellemi eredményei között feltűnnek és kibontakoznak a matematikai, csillagászati, mechanikai, logikai és egyéb tudományos ismeretek. A termelés azonban „természetadta” feltételeken nyugszik, és ha az emberek szolgai függősége a természettől módszeresen csökkenthető is, megszüntetése *etharíthatatlan akadályokba ütközik*, amelyek csak akkor tűntethetők el, amikor a termelőerők társadalmassulása lehetővé teszi a természet feletti uralom rendszeres bővítését.

A naturalis gazdálkodás határt szab a természet technikai elsajátításának, az antagonisztikus osztálytársadalmak tulajdonviszonyai pedig meggátolják, hogy az emberek úrrá legyenek saját társadalmi életfolyamataikon, sőt a természet feletti uralmat is visszájára fordítják, a jólét eszközéből a pusztulás eszközévé változtatják. Ezek az állapotok történelmek és átmenetiek, de anug a gépi nagyipar át nem törli a kistermelés korlátait, és ki nem alakul a modern nagyüzemi proletariátus, addig *a társadalmi tevékenység történelmi korlátoltsága időtlennek látszik*, és az ellenséges, meg nem hódított természeti erők, valamint az ugyanilyen ellenséges, elidegenült emberi viszonyok úgy jelennek meg, mintha *transzcendensek* volnának, vagyis örökre kívül esnének a valóság tudatosan ellenőrizhető körén.

Az ellenőrizhetetlen külső szükségszerűség rányomja bélyegét az egész előtörténet gondolkodására. Első ideológiai formái egyidősek a társadalommal.

Az őstársadalomban, ahol a kezdetleges termelés nemhogy többlettermék előállítására nem alkalmas, de azt is nehezen teremti elő, ami az elemi létfenntartáshoz elengedhetetlen, a természet erői uralkodnak az embereken. A dolgokból csak annyi ismerhető meg, amennyit ez a korlátozott gyakorlat közvetít; a lényegi összefüggések, ha az ösztönös gyakorlat felhasználja is őket, érzéki jelenségformáikba burkolóznak, és fogalmilag nem ragadhatók meg. Egyetlen primitív nép nyelvében sincs szó például az „ok” és az „okozat” fogalmára, noha az emberek tüzet gyűjtanak, szerszámot készítenek, fegyvereikkel elejtik a vadat, azaz célszerű tevékenységükben gyakorlatilag alkalmazzák az oksági viszonyt. A tudat még beleszövődik a gyakorlati tevékenységbe, a fogalom az észleléshez tapad; így az objektív valóságot nem lehet világosan megkülönböztetni a pusztán szubjektív jelenségtől, a látszattól. Erre vall többek közt a természeti népeknek az a hiedelme, hogy az ember tükörképe alvás, ájulás vagy betegség idején átmenetileg, majd a halállal végleg elhagyja a testet, a testtől független állapotában pedig továbbra is emberként viselkedik, sőt többre képes a valóságos embereknél. A hiedelem nem légből kapott, hiszen a tükörkép – a „lélek” – közvetlenül érzékelhető az álomban, amelyben az álmodó másutt jár, mint ahol valójában van, és a halottak újra élnek; a lényegi összefüggések ismerete híján egyszerűen nincs mérce a szubjektív és az objektív elemek szétválasztására. Az őstársadalom különös és félelmes világában az ember *szubjektív szemszögből*, saját közvetlen szükségleteire vonatkoztatva ítéli meg a dolgokat, aszerint, hogy kedvezőek-e számára vagy sem, baráti vagy ellenséges módon viszonyulnak-e létfenntartásához. A természet emberi vonásokat kap, az emberek állat- és növényneveket vesznek fel, azonosulnak a természettel, amelyet nem tudnak még önmaguktól független

objektumnak felfogni, mert munkaeszközeik kezdetlegessége miatt nem tudják még önmagukat szubjektumként érzékelni.

A természeti dolgok megszemélyesítése a természetmagyarázat első formája. Miért van szükség erre a magyarázatra? Mert ha a termelés fejletlenebb is annál, semhogy a természeti jelenségeket a kívánatos mértékben szabályozhatná, pusztá létezésével kiváltja a célszerű szabályozás szükségletét, következésképpen azt a szükségletet is, hogy az embereknek legalább elképzeléseik legyenek a szabályozás tárgyáról és eljárásairól. A termelés színvonala egyben megszabja elképzeléseik jellegét is. Ahol a képzelet összekeveredik a valósággal, ott önként adódik a gyakorlati cselekvések mágikus cselekvésekkel való helyettesítése. Ha az ozsibva-indián az ellenséget ábrázoló faszobrot kövel vagy nyállal átszúrja, meg van győződve róla, hogy az ellenség meghal; ha a vadászok eljártsszák és eltáncolják a zsákmány elejtését, akkor bíznak a vadászat sikerében. A mágikus cselekmény résztvevői képzeletben idézik elő a kívánt hatást, és jelképpel pótolják a tevékenység tárgyát (az állat testrészével az elejtendő állatot, faszoborral az ellenséget).

Az utánzott cselekvés azonosítása az igazival, a jelképe a jelképezett valósággal a szubjektív és az objektív elemek összekeveredésének jellegzetes megnyilvánulása. A keveredés lélektanilag abban jelentkezik, hogy a primitív ember nem tud disszociálni, nem tudja a létrejött asszociációkat felbontani, és az emlékkép ugyanazt a cselekvést váltja ki belőle, mint a kép eredetije.⁸ Az absztrakciós képesség működik már — a céltevékenységnek és tárgyának eszmei képét elvonatkoztatják a valóságos tevékenységtől és tárgytól —, de maga az elvonatkoztatás tudattalan, nem ismeri fel önmagát annak, ami, nem tesz különbséget eszme és valóság között. Ez a *quid pro quo* a természet és a társadalom megkülönböztetés nélküli egységén alapul, az egység pedig a termelés kezdetlegességében gyökerezik, és a természeti környezet megszemélyesítésében tükröződik. A megszemélyesítés lehetővé teszi a tevékenység sikereinek és kudarcainak magyarázatát, valamint az események képzeletbeli szabályozását ott, ahol a gyakorlati szabályozás lehetetlen.

A természet megszemélyesítését kiegészíti a fordítottja, az emberi közösség naturalizálása, amely az első társadalmak vérrokonsági szerkezetét fejezi ki. A korai nemzetségi rendben kialakuló totemisztikus ideológia közös őstől származtatta a nemzetség tagjait, eszmeileg jelképezve összetartozásukat. A közös ős — a totem — többnyire állat volt, emberi tulajdonságokkal; lehetett azonban növény is vagy másvalami, és nem mindig olyasmi, ami hasznos: tetű, mérgező növény, betegség. Úgy látszik, a totem megválasztása különféle megfontolásokra támaszkodott: hol annak az állatnak vagy növénynek a mágikus szaporítását célozta, amely a totemisztikus csoport létfenntartásához szükséges volt, hol a közösség által elfoglalt területet kívánta jellemezni, vagy az embereknek szánt olyan tulajdonságokat, amilyenekkel a totem rendelkezik — gyors láb, éles szem —, vagy mágikus védőnnyel akarta a csoportot megóvni az ellenségtől és a rontástól. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a totem nélkülözhetetlen társadalmi funkciót töltött be. „A totemősöknek, a totemcsoportot alapító személy vagy személyek cselekedeteinek, vándorlásainak ismerete igen fontos volt a primitívek számára, mert ezeknek a hagyományoknak az ismerete bizonyította a csoporthoz való tartozást, és adott alapot azokhoz

⁸ Vö. Róheim Géza: *A varázserő fogalmának eredete*. Budapest 1914.

a jogokhoz (elsősorban a területhasználati joghoz), amelyek a csoportot megillették.”⁹ Az sem kétséges, hogy a primitív hiedelmek társadalmi funkciói összefonódtak a természet-kultusszal, pontosabban, a közösség szempontjából lényeges természeti jelenségek tisztelgetésével. Ez nemcsak a totemcsoport feltételezett természeti leszármazásában mutatkozott meg, hanem a nemzetségi rend fejlettebb fokának bonyolultabb, részletesen kidolgozott mitológiáiban is. A kései neolitikum színvonalán élő irokézek például, akik kapás földművelést folytattak, úgy vélték, hogy három növény-nővér dolgozik láthatatlanul a veteményes-kertekben; e három tápláló szellem a kukoricát, a babot és a tököt személyesítette meg, női mivoltuk pedig a társadalom anyajogú felépítését tükrözte.

Az apajogra való áttérés az őstársadalom kezdődő bomlását jelzi.

Az apajogú nemzetség átmeneti alakulat, amelyben az elkülönült parcellás termelés együtt létezik a közösségi termeléssel, a magántulajdon és magánelsajátítás a közösséggel. Rendszeres megélhetési forrássá válnak a rablóhadjáratok; a törzs minden felnőtt férfitagja katoná. A néptől elidegenült közhatalom egyelőre még ismeretlen, a hivatalokat demokratikus választás útján töltik be, idővel azonban örökletessé lesz a vezérek és alvezérek tisztsége, kirajzolódnak a hierarchikus nemesi réteg körvonalai.

A növekvő vagyoni és társadalmi egyenlőtlenségek, az élesedő társadalmi konfliktusok a képzeletbeli felsőbb lények arculatát is megváltoztatják. A vadásztársadalmak zoomorf szellemei fokozatosan emberarcot öltenek, jelezve, hogy az emberéken már nemcsak természeti erők uralkodnak, hanem társadalmiak is. A régebben önálló zoomorf szellemek az új, emberszabású istenek segítőivé, később pusztán ezek állatszerű vonásaivá lesznek, utalva genetikai kapcsolatukra a régebbi nemzetségi kultuszokkal.¹⁰ Az istenek sajátos kettőssége a nemzetségi rend romjain emelkedő korai osztálytársadalmakban is fennmarad, részint félig állati, félig emberi istenségek formájában, részint az istenek egyidejű természeti és társadalmi funkciójában: Ozirisz például egyszerre fáraó és a növényvilág istene, Ammon a fáraói hatalom istene és napisten. A meghaló és feltámadó babiloni Tammuz, aki valaha csak természet-isten volt, most új jelzőket kap: „vezér”, „hatalmas hős”, „úr”, „az ország erejének ura”.

Az ókor közel-keleti öntözési társadalmában az ősi vallási képzetek szívósságát főleg az magyarázza, hogy a parasztok az osztálytagozódás létrejötte után is faluközösségekben élnek, mert a víz csak kollektív munkával hasznosítható; a katonai, papi és hivatali nemességet egyesítő uralkodó osztály pedig, amely a nagy öntözőberendezések létesítéséhez és karbantartásához szükséges központosított államgépezet segítségével adó formájában kisajtolja a faluközösségek terméktöbbletét, igyekszik ideológiailag fenntartani az elvesztett törzsi egység látszatát, az isten-királyt tüntetve fel az „elgondolt törzsiség” megszemélyesítőjének. De ha az ősközösségi intézmények és ideológiák nem omlanak is össze egy csapásra az osztálytársadalommal – sőt, bizonyos elemek még a mai civilizált népek körében is föllelhetők –, a természetfeletti lények antropomorfizálása éppoly kétségbevonhatatlanul tanúskodik az idők változásáról, a társadalom és a természet egyre erősödő gyakorlati és tudati megkülönböztetéséről, mint a természeti tárgyakhoz kapcsolódó ősköri fetiszizmus ennek a megkülönböztetésnek a hiányáról. Az antropomor-

⁹ Láng János: *Lélek és isten*. Budapest 1974, 343–344. o.

¹⁰ Vö. A. F. Anyiszimov: *Az őstársadalom vallásának fejlődési szakaszai*. (oroszul). Moszkva–Leningrád 1967, 109. o.

fizálás eredményeképpen a vallási hiedelmek a politeizmus formáját veszik fel, amely már a nemzeti rend bomlásakor felbukkan, de csak az osztálytársadalomban lesz uralkodóvá, pontosan tükrözve és támogatva az elfogadott istenek sokaságával a kisebb közösségek törzsszövetségekké és népekké való egyesülését, az istenek hierarchiájával a megszilárduló földi hierarchiát, az istenek közötti munkamegosztással a „természetadta” korlátokon immár túllépő társadalmi-technikai munkamegosztást.

4. AZ ELMÉLETI GONDOLKODÁS KEZDETEI

Az osztálytagozódás létrejöttével a társadalom megtanul tudatos különbséget tenni önmaga és a természet között. Ezt a döntő változást a termelés forradalma idézi elő.

Amíg a táplálékszerzés egyedüli módja a gyűjtögetés és a vadászat, addig az emberek arra vannak utalva, amit *készen kapnak* a természettől. Ekkor is termelő munkát végeznek ugyan, vagyis mesterséges szerszámokkal, célszerű tevékenységgel, meghatározott társadalmi viszonyokba lépve teremtik elő a létfenntartásukhoz szükséges anyagi javakat, és ennyiben lényegileg különböznek az állatoktól; munkájuk azonban a természeti készletek felkutatására, megszerzésére és feldolgozására korlátozódik, anélkül hogy maguknak a készleteknek a meglétére bármi hatással lehetne, és ez a kényszerű fogyasztói passzivitás még közös az állatokéval. Úgy is mondhatnánk, hogy a „szubjektivitás” – a célszerű elsajátítás képessége – csak másodlagosan érvényesül, miután a természet már megajándékozta az embereket a megfelelő munkatárggyal, de hogy lesz-e ajándékozás vagy sem, az a természet önkényén múlik, bármilyen része van is az ajándék felkutatásában az emberi ügyességnek és jártasságnak. A társadalom szolgai függésben van a természettől, és éppen a *szubjektivitás hiánya táplálja az emberekben a tárgyi környezet szubjektivista szemléletét*, azt, hogy saját közvetlen szükségleteikre vonatkoztatják a tőlük független dolgokat, amelyeknek objektív, „magánvaló” lényegét nem ismerhetik meg.

Gyökeres fordulatot hoz e tekintetben a mezőgazdaság és az állattenyésztés. Bár az emberek továbbra sem szabadulnak fel a természeti véletlenek hatalma alól, mégis megszűnnek a természet elősdíjei lenni: nem *találják*, hanem *előállítják* élelmüket, mesterséges anyagokat készítenek – agyagból cserepet, növényi rostokból vagy gyapjúból fonalat –, és a készletek természetes felhasználásáról áttérnek a tudatos *gazdálkodásra*. Az életmódbeli változás már a barbárság korában ugrásszerűen megnöveli a *tapasztalati* ismeretek mennyiségét az állat- és növényvilág, az anyagfajták, a meteorológia, a domborzati és éghajlati viszonyok vonatkozásában, kiterjeszti a tudást az objektív gazdasági arányok kötelező számbavételére, majd a civilizáció idején a fémek megmunkálásával és a tevékenység egyéb új formáival kapcsolatos területekre. A civilizáció egy újfajta szükségletet támaszt, a *tudományos* ismereteket, amelyek egyaránt nélkülözhetetlenek a nagy folyók hordalékföldjein folytatott öntözéses földműveléshez és az úgynevezett „városforradalom” után olyan igények kielégítéséhez, mint paloták, templomok, síremlékek, erődítmények építése. Az első tudományos ismeretek a termelés szükségleteiből keletkeznek, és a termelőerők elemeiként működnek. Gyakran összekeverednek még a természet antropomorf szemléletével, de amennyiben tudományosak, annyiban kizárják az effajta szemléletet, és a dolgokat „magánvalóságukban”, objektív mivoltukban tükrözik. A természet dezantropomorfizálódik a tudatban, mégpedig annál inkább, minél erősebben

függ az emberi tudattól a gyakorlatban, minél célszerűbben vetik alá az emberek saját szükségleteiknek. Ez a folyamat párhuzamos az istenek antropomorfizálódásával, mivel az utóbbi a társadalom osztályokra szakadásának, tehát szintén a természet feletti uralom növekedésének a következménye.

A tárgyi gondolkodás az elvonatkoztatással, az általános és lényegi összefüggések megragadásának képességével együtt, vele kölcsönhatásban fejlődik. A lényegi összefüggések tudományos szintű megragadása *elméleti tevékenység*, amely – Gordon Childe kifejezésével élve – ugyanolyan „teljesidejű szakembereket” követel, mint a fémipar. Ez a tevékenység tisztítja meg a dolgok tudati képét a megszemélyesítés fantasztikumától; a természet dezantropomorfizálása tehát feltételezi a tapasztalatok elméleti összegezéséhez szükséges szabad időt, azaz a természetes gazdálkodás körülményei között az osztálytagozódást és az uralkodó osztályon belüli munkamegosztást, a „gondolkodók” elkülönülését. De a természet és a társadalom szétválasztásához nemcsak a természetet kell dezantropomorfizálni, hanem a társadalmat is mentesíteni kell a vérrokonsági szervezetben hozzátapadt naturalista képzetektől. Ilyen irányban hat az *állam* kialakulása. Az állam sokrétű szervezési és erőszak-funkciói külön gépezetet igényelnek, amely nem a vérkonok „természetadta” közösséget szabályozza többé a szokás és a hagyomány erejével, hanem az ellentétes osztályokra szakadt társadalmat a fegyveres intézményekre támaszkodó *jogrendszer* segítségével, tudatos *politikai* megfontolások alapján. A hagyomány és általában az ideológia, bármilyen fontos szerepe van is az emberi kapcsolatok irányításában, alárendelődik a társadalomszabályozás új típusának, a politikai és jogi szabályozásnak, ami szükségképpen arra a felismerésre ösztönöz, hogy a társadalom – legalábbis közvetlenül – az *emberi cselekvések* tárgya, nem a természeti erőké, ahogyan régebben vélték. A felfogásbeli változás könnyen érthetővé válik, ha összehasonlítjuk például a jogszabályok szerinti igazságszolgáltatást a korábbi elképzeléssel, amely a bűnt a természeti rend megzavarásának tekintette, a büntetést a természetnek vagy a természet megszemélyesítőinek tulajdonította. Ez a naturalizáló hagyomány Oidipusz apagyilkosságával magyarázta a Görögországon végigpusztító pestisjárványt, Alkmaion anyagyilkosságával a rossz termést, és hangot kapott Aiszkhülosz *Oreszteia*-jában is, ahol „az Erinuszek, a nemzetség átkának mítikus megtestesítői, azzal fenyegetik az áldozataiknak menedéket nyújtó személyt, hogy üszöggel teszik tönkre a termését, és meddőséggel sújtják asszonyát”.¹¹

A természet és a társadalom szétválasztásában korszakos jelentőségűek a munkamegosztás nagy csomópontjai. A kései bronzkorban, amikor az élelmiszertermelés már teljes idejű mesterembereket tud eltartani, önállósul a kézművesség és nyomában a kereskedelem, meggyorsítva az eredeti közösségek felbomlását, vérrokonsági szervezetük természeti kötelékeinek gazdasági, politikai és jogi kapcsolatokkal való felváltását. A kereskedelemnek különösen nagy része van az átalakulásban. Az ősi közösségekben, ahol rendszeres csere még nincsen, a tulajdon – a „természetadta” földterület – „csak azt jelenti, hogy az ember úgy viszonyul természeti termelési feltételeihez, mint amelyek hozzá tartoznak, az övéi, saját létezésével együtt előfeltételezettek; úgy viszonyul hozzájuk, mint önmaga *természeti előfeltételeihez*, amelyek úgyszólván csak testének a meg-

¹¹ George Thomson: *Az első filozófusok*. Budapest 1975, 240. o.

hosszabbításai”.¹² Egészen más a helyzet az árucserében, ahol a tulajdon a *mesterséges* dolgok sokaságát is felöleli, és nem az emberek természeti tartozéka, nem testük „meghosszabbítása”, hanem *elidegeníthető tárgy*, a termelőtől független objektum. De hogy azzá legyen, meg kell változnia a termelők közötti viszonyoknak. Az ősi közösség tagja voltaképpen „kettősen léteznek, egyfelől szubjektív módon, mint ő maga, másfelől objektív módon, létezésének szervesen természeti feltételeiben. E *természeti termelési feltételek* formája kettős: 1. az embernek egy közösség tagjaként való létezése; tehát a közösség létezése, amely eredeti formájában *törzsiség* . . . ; 2. a közösség közvetítésével való viszonyulás a *földhöz* mint az övéhez . . . Az élő egyén egyik természeti termelési feltétele az, hogy egy *természetadta társadalomhoz*, törzshöz stb. tartozik.”¹³ A közösségi földtulajdon elidegeníthetlensége a vérrokonsági szervezet „természetadta” egységén nyugszik; ha viszont az emberek árutulajdonosokként, elidegeníthető dolgok birtokosaiként lépnek szembe egymással, akkor az eredeti természetes közösségről levált, független magánszemélyeknek kell lenniük.

Az elvonatkoztató és általánosító képesség kialakításában szintén felbecsülhetetlenek a kereskedelem érdemei. Ennek a képességnek a gyakorlásához két dologra van szükség: magára a képességre és a tárgyául szolgáló tapasztalati anyagra. A tapasztalati anyag felhalmozását illetően elég arra emlékeztetni, hogy az egyre távolabbi közösségeket összekötő kereskedelem megismerteti az embereket a legkülönfélébb földrajzi viszonyokkal, szokásokkal, termelési technikákkal, társadalmi berendezkedésekkel, emellett közvetve is gyarapítja a tudást, amennyiben az áruk nyilvántartásával és szállításával kapcsolatos igényei fellendítik a matematikát, a mechanikát, a csillagászatot és egyéb tudományokat. Ami a tapasztalati sokféleség általánosítását, a jelenségek tarka tömegében rejtőző lényeges vonások kiemelését illeti, a megfelelő képesség kifejlődése nyilvánvaló összefüggésben van azzal, hogy a kereskedelem „az élvezeteket és a létfenntartást inkább a termék eladásától, mint közvetlen használatától teszi függővé”.¹⁴ Ahol a termelés és a fogyasztás közé a piac ékelődik, ott a szükségletek személytelen absztrakciókká, a használati értékek konkrét tulajdonságai egy érzékfeletti lényegnek, a csereértéknek a jelenségformáivá lesznek. A csereérték megtestesítője, a pénz, a legváltozatosabb használati értékek közös „szubsztanciájának” bizonyul, és az érzéki minőségek sokaságát az elvont mennyiségre vezeti vissza. Lehetetlen, hogy ez a gazdasági absztrakció ne ösztönöztesse volna a filozófiát, a dolgok egyetemes lényegének keresését; Hérakleitosz is erre enged következtetni, amikor azt mondja, hogy minden dolog ellenértéke a tűz, amiképpen minden árué az arany.

A kereskedelem és az absztrakciós képesség közötti összefüggést talán az írás fejlődése példázza a legszemléletesebben. Az írás a gazdasági nyilvántartás és az állami ügyvitel szükségleteiből keletkezett, először képírásként, amelynek rajzai szócsaládokat jelöltek; a konkrét képjeleket később az elvontabb ideogrammok követték, majd ezeket a betűk. Az alfabetikus írást a föníciaiak találták fel a bronzkornak abban a szakaszában, amikor a tömegcikk forgalma nagyszámú kiskereskedelmi üzletkötés útján bonyolódott le, és a kereskedőnek vagy a mesterembernek személyesen kellett vezetnie számadásait.¹⁵ Az írás

¹² MEM 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 370–371. o.

¹³ Uo. 371. o.

¹⁴ Marx: A tőke. Harmadik könyv. MEM 25, Kossuth, Budapest 1974, 312. o.

¹⁵ Vö. V. Gordon Childe: *A civilizáció bölcsője*. Budapest 1959, 159. o.

formailag a bonyolulttól az egyszerű, a konkrétól az elvont felé fejlődik, éppen ezzel válik alkalmassá egyre bonyolultabb tartalmaknak, a beszédben kifejeződő bármely gondolati tartalomnak a rögzítésére. Használata kezdettől fogva szükségessé tette a nyelvelemzést és a fogalmak osztályozását, olyan tudományoknak vetve meg az alapját, mint a nyelvtan és a logika, amelyek már *magára a tudatra*, a tudat működésére és termékeire irányulnak.

Láttuk tehát, hogy a természetet a társadalomtól megkülönböztető dezantropomorfizáláshoz a fogalmi gondolkodásnak ki kell válnia a közvetlen gyakorlatból és érzékelésből, ami az adott körülmények között feltételezi az eredeti természeti munkamegosztás felváltását a tulajdonképpeni társadalmi munkamegosztással, a szellemi és a fizikai munka ellentétét, az osztályantagonizmusokat. Az első osztálytársadalmakban csíráznak ki az első tudományos ismeretek; a helyi korlátokat ledöntő nemzetközi kereskedelem tapasztalatai kitérítik a „világ” fogalmát, és az idők során létrejön a tudományos igényű, fogalmi jellegű általános világmagyarázatnak, a *filozófiának* a szükséglete.

A filozófia a mítoszból nő ki – mint a modern korban a munkás-folklor a paraszti hagyományból –, mégis döntően különbözik tőle. A mítosz szerint az őstojás egyik feléből lett az Ég, a másikkól a Föld; a filozófia szerint minden dolog az űselvből lett, „amelybe végül visszatér, miközben a szubsztancia minden állapotváltozása ellenére megmarad”.¹⁶ A mítosz a szemlélet nyelvén szólal meg, a filozófia a fogalmak nyelvén. A különbség első pillantásra formainak tetszik, de valójában sokkal több annál: a filozófia, bár mitikus eredetű, a mítoszokkal szemben, az ellenük folytatott *tudatos harcban* keletkezik; az egyiptomi, indiai, kínai és görög filozófiai gondolkodás kezdetei a természettudományos ismeretek felhalmozódásához és az arisztokrácia ideológiájául szolgáló hagyományos vallási hiedelmek bírálatahoz kapcsolódnak.

A közös eszmei tartalomnak közös társadalmi háttere van: a filozófia általában akkor teszi meg első lépéseit, amikor az uralkodó osztályban új rétegek, főleg gazdag kereskedők és uzsorások emelkednek ki, és harcba bocsátkoznak az arisztokráciával. Mindez arra is fényt vet, hogy a filozófia miért a *vaskorszak* terméke. A Nílus, a Tigris, az Eufrátesz, az Indus, a Gangesz és a Sárga-folyó termékeny völgyeinek laza talaján már a korai bronzkorban is – az i. e. 4. évezredben – meghonosodhatott a viszonylag magas hozamú öntözéses földművelés, a keményebb talajok megmunkálására azonban csak a vasszerszámok bevezetésével kerülhetett sor. A vasszerszámok jóval olcsóbbak és hatékonyabbak voltak a réz- és bronzserszámoknál, ezért széles körben elterjedtek, ugrásszerűen megnövelték a termelékenységet, bevégezve a civilizációra való áttérésnek a bronzkorszakban megkezdett folyamatát. „A bronzot főleg luxuscikkek és fegyverek gyártására használták. Csak a vasfeldolgozással vált lehetővé, hogy általánosan elterjedjen a fém használata az eke-alkatrészek, fejszék, kések, kalapácsok és sarlók készítésében.”¹⁷ A vaskorszakra esik az első fémpénzek megjelenése az i. e. 7. században, és az árucserre fellendülése révén a kereskedők, iparosok, hajósok előretörése – azoké a rétegeké, amelyek a tudományos fejlődés társadalmi bázisát és az arisztokrácia ellenzékét alkották.

¹⁶ Arisztotelész: *Metafizika*. I. könyv. 3. fej. 983 b. Budapest 1957, 10. o.

¹⁷ George Thomson, id. mű, 192–193. o.

5. A „GÖRÖG CSODA”.
A VILÁGTÖRTÉNELEM EGYENLŐTLEN FEJLŐDÉSE

A társadalmi átrétegződés ott a legnagyobb arányú, ahol a termelőerőknek a vasfeldolgozásból adódó fejlődési lehetőségei a legkedvezőbbek. Ezért szorulnak vissza a világtörténelem élvonalából a despotikus keleti államok, és adják át a vezető helyet egy időre a görögöknek. Leszakadásukat ugyanaz idézi elő, mint bronzkori felfutásukat (ahogy a görögök is abba fognak belebukni, aminek a nagyságukat köszönhetik). Ezek az államok rendszeres mezőgazdasági terméktöbblettel alapozták meg az addigi történelemben páratlan kulturális vívmányaikat, köztük a civilizáció hajnalának legkorszerűbb termelési ágát, a kohászatot, amely a termékeny folyóvölgyekben vert gyökeret, mert fenntartásához jelentős élelmiszertartalék szükséges.¹⁸ Az államilag szervezett öntözéses mezőgazdaság azonban konzerválta a törzsi eredetű, önálló faluközösségeket, jobbra a patriarchális házi rabszolgaságra korlátozta a rabszolgatartást – elsősorban ez különböztette meg a keleti országokat Görögországtól vagy Rómától –, és szűk határokat szabva a belső piacnak, megakadályozta az arisztokráciától független, gazdaságilag és ideológiailag önálló kereskedőréteg kialakulását; nem szólva arról, hogy bár az öntözés intenzív és szervezett munkát igényelt, a talaj rendkívüli termékenysége és a terméktöbblet állami lefoglalása hátráltatta vagy éppenséggel megakadályozta a földművelés technikai tökéletesedését.¹⁹

A görögök, akik egy egész korszakkal maradtak el a civilizált keleti népek mögött, késésük jóvoltából nemcsak ezektől a hátrányoktól mentesülnek, hanem részük lehet az egyenlőtlen fejlődés összes előnyeiben. Vaskorszakbeli osztálytársadalmuk a technika történetének jóval magasabb fokán alakul ki, mint a keleti államok, és virágzó civilizációt teremthet anélkül, hogy az ősközösségi viszonyok maradványait rögzítő despotikus központosításhoz kellene folyamodnia – sőt, virágzása egyenesen feltételezi a konzervatív viszonyok eltakarítását. Görögországban nincsenek nagy folyók, kevés a termékeny föld, az északi területek gabonabehozatalra szorulnak. A vaslemez ekék használata megnöveli a felszántható földek mennyiségét, s ezzel gyorsítja a régi közösségek bomlását: mert ellentétben a keleti országokkal, ahol a földmagántulajdont korlátozza a kollektív vízhasználat, a görög államokban a magántulajdonra való áttérést megkönnyítő parcellás gazdálkodás felel meg a szerszámok jellegének. A földművelés terjeszkedésével egyidejűleg nő a népszaporulat, és erősödnek a vagyoni különbségek.

A differenciálódás igazi motorja azonban sokkal inkább a kereskedelem, mint a földművelés. Az olcsó vas – amelynek olvasztására bármely paraszti közösség berendezkedhet, ha van elég fája – bizonyos mértékig az önállósági tendenciákat segíti ugyan, de a termelékenység viharos növelésével végeredményben az árucserének kedvez, és az i. e. 9. századtól minden addig felülmúló terjeszkedésre készíti a népek közötti kereskedelmet.²⁰ A szárazföldi szállítás drágasága miatt a tengeri hajózással foglalkozó népek helyzeti előnybe kerülnek, közülük pedig a görögök rendelkeznek a legszerencsésebb

¹⁸ Vö. V. Gordon Childe: *Az európai társadalom őstörténete*. Budapest 1962, 4., 81. o.

¹⁹ Vö. V. I. Avgijev: *Az ókori Kelet története*. Budapest 1951, 313–328. o.; George Thomson, id. mű. 80., 92. o.

²⁰ Vö. V. Gordon Childe: *A szerszámok története*. Budapest 1949. 25. o.; V. Gordon Childe: *Social Evolution*. London 1951, 123. o.; *Világtörténet*. I, Kossuth, Budapest 1962, 633. o.

földrajzi adottságokkal. A szárazföldi Görögország keleti oldalának fogazott partvonala, a tenger, amely nyáron rendszerint nyugodt, a sűrűn elszórt szigetek, amelyek vezetik és oltalmazzák a hajóst – mindez már a minószi és a mükénéi időkben arra ösztönözte Görögországot, hogy központi helyzetét kiaknázva, saját áruinak forgalmazásán túl a barbár Európa áruit is közvetítse Észak-Afrika és Elő-Ázsia országaiba. Az archaikus korban – az i. e. 8–6 században – a kereskedelem és kiegészítője, a kalózkodás, gyors gazdasági virágzást hoz mind a félszigeten és a szigetvilágban, mind a kisázsiai görög gyarmatvárosokban, ahol a sekély víző partok kikötésre alkalmas öbleihez és folyótorkolataihoz széles, termékeny síkságok csatlakoznak. A meggazdagodott kereskedők, hajótulajdonosok, iparosok politikai uralomra törekszenek, és a földbirtokos arisztokrácia elleni osztályharcukban többnyire az eladósodott kisbirtokosokra, bérlőkre és részes földművelőkre, a nincstelen kézművesekre és bányamunkásokra támaszkodnak – a nép alsóbb rétegeire, amelyek a vaskori fegyverzetnek megfelelő új harcászat következtében katonai értékre tesznek szert, mivel a győzelem már nem a harci szekerektől, a gazdag nagybirtokosok fegyvernemétől függ, hanem a gyalogságtól, kiváltképpen a szabadparaszti erőktől.²¹ A *démosz* harcát több helyen siker koronázza, és az i. e. 7–6. században a kereskedő osztály Görögország sok városában hatalomra jut, jogilag is szentesítve a pénzvviszonyok elsőségét az immár csak formális nemzeti kötelekkel szemben. A közösséget felbomlasztja az egymástól független árutermelők magántulajdona és vagyoni egyenlőtlensége, a rabszolgaság pedig, a patriarchális keretből kilépve, az egész gazdasági életet a maga képére alakítja.

A termelésnek ez a legmodernebb módja különösen azokban a városállamokban fejti ki civilizáló hatását, amelyek demokratikus alkotmányukkal minden törzsi akadályt elhárítanak az útjából. „Ahol a régi közösségek fennmaradtak, ott évezredek óta a legdurvább államforma, a keleti zsarnokság alapzatát alkotják . . . A népek csak ott haladtak előre önmaguktól, ahol ezek a közösségek felbomlottak”, és lehetővé vált a termelésnek a rabszolgamunka révén történő forradalmasítása.²² Az újfajta gazdálkodás körülbelül úgy viszonylik közvetlen előzményeihez, mint a kapitalizmus a hűbériséghez: a nemesi uralmat megdöntő Athén ilyen szempontból némileg párhuzamba hozható a forradalmi Franciaországgal, a militarista Spárta a „porosz úton” kapitalizálódó Németországgal. A kalandos párhuzamot nem érdemes folytatni, de annyi tény, hogy a görögországi „klasszikus” rabszolgaság a *démosznak* az archaikus csökevényeket konzerváló, maradi arisztokrácia elleni harcában teljeseedik ki, a legszorosabb összefüggésben az árucserre növekedésével. „Minél inkább áruformát öltenek a közösség termékei, azaz minél kevesebbet termelnek belőlük a termelő saját használatára és minél többet a csere céljára, minél inkább kiszorítja a csere a közösségen belül is az eredeti természetadta munkamegosztást, annál egyenlőtlenebb lesz a közösség tagjainak vagyoni állapota, annál mélyebben ássák alá a földbirtoklás régi közösségét, annál gyorsabban sodródik a közösség a parcellás parasztlal falujává való felbomlás felé”²³, vagyis annál szilárdabb lesz a magántulajdon, és az adott helyzetben annál inkább meggyökeresedik a rabszolgaság.

²¹ Vö. V. Gordon Childe: *A civilizáció bölcsője*. Jelzett kiad., 182. o.

²² Engels: „Eugen Dühning úr tudomány-forradalmasítása” (Anti-Dühning). *MEM* 20, Kossuth, Budapest 1963, 177. o.

²³ Uo. 159. o.

A régi és az új közötti harcot természetesen az ideológia sem szemléli tétlenül. A konzervatív erők ideológiája a nemzeti rendből megőrzött és az arisztokrácia igényei szerint átszabott mitológia: az olümposzi istenek vérrokonok, emberarcuk ellenére magukon viselik a totemisztikus eredet nyomait – Zeust bika vagy sas, Athénét bagoly, Artemiszt gímszarvas jelképezi –, és a leghatalmasabb arisztokrata nemzetségek közül származtatják családfájukat. Világos, hogy a feltörő társadalmi erőknek szembe kell szállniuk az *arisztokratikus és paraszti konzervativizmust támogató mitológiai képzetekkel*. Gazdasági és politikai forradalmuk szerves része az *ideológiai forradalom*, amelynek eredményeképpen Kisásziában megszületik az európai filozófia. E filozófia első alakzatainak forradalmi újítása *a természetfölötti mozzanatokot kiküszöbölő, immanens világkép*. Az immanencia egyrészt annak a tudományos természetismeretnek a gyümölcse, amelyre a feltörő rétegeknek gyakorlati tevékenységükben szükségük van, másrészt a közösségről leszakadó magántulajdonosok önállóságából következik. A vaskori görög filozófia nem papi testületek *kollektív* spekulációja, hanem olyan *magánszemélyeké*, akik a vasszerszámok és a parcellás művelés, a magánelsajátítás és a vert pénz révén felszabadultak a közösségtől való teljes függés alól, és „az ősbibb közösségek szervezetével összeférhetetlen” módon, mint *egyének* tevékenykednek,²⁴ *saját erőikben bízva mindenekfölött, csak azután az istenek jóindulatában*.

A görög városállamok rabszolgatársadalma nyitja meg az utat Rómához, Róma a nyugat-európai feudalizmushoz, ez pedig az ipari kapitalizmushoz, a korlátlan technikai haladás és az osztály nélküli társadalom előfeltételéhez. A „görög csoda” tehát a történelem *fő vonalában* áll, olyan fejlődést indít el, amely az ipari kapitalizmussal a földkerekséget behálózó egyetemességre tesz szert. Ilyen értelemben a polisz egyedülálló történelmi jelenség. Egyedisége, amely a magántulajdonnak, a rabszolgaságnak és az árucserének a korhoz képest rendkívül magasfokú kombinációján nyugszik, annál feltűnőbb, mert a technikai bázisául szolgáló vasszerszámok az i. e. 7–6. században már meglehetősen elterjedtek Ázsiában és Dél-Európában – sőt Egyiptomban is, noha ott kevés a tüzelőanyag – anélkül, hogy az említett három gazdasági tényező hasonlóan szoros kombinációjához vezettek volna. A vashasználatból adódó objektív lehetőségek megvalósulásának mérve nyilván a belső és külső viszonyoktól függ. De mi határozza meg a viszonyokat? Talán „az egyénekben rejlő erők fejlődése”, „az emberi egyénben természetadta potenciaként kezdettől fogva inherens lényeg”, a körülmények különös összetalálkozása, magyarán, valamiféle *véletlen?*

A marxisták másképp vélekednek. Először is az egyén társadalmi termék, és sem a „görög csoda”, sem általában a történelem nem magyarázható semmilyen eleve adott *antropológiai* tulajdonság misztikumával. Másodszor, a körülmények véletlen összetalálkozásának valóban nagy szerepe volt a „csoda” létrejöttében, de mint ismeretes, a véletlenek nem cáfolják a szükségszerűséget: minden szükségszerűség bennük jelenik meg, mert az általánosnak az egyedi a jelenségformája. A „görög csoda” és rajta keresztül az emberi fejlődés fő vonala csak akkor nyilvánítható az általános szükségszerűséggel ellentétesnek, ha egyrészt elvonatkoztatunk az előzmények láncolatától, másrészt megpróbál-

²⁴ Vö. V. Gordon Childe: *A civilizáció bölcsője*. Jelzett kiad., 191. o.; Marx levele Vera Zaszulicshoz. (1881 február vége–március eleje). Harmadik fogalmazvány. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1967/3, 469. o. és *MEM* 19, Kossuth, Budapest 1969, 275–279. o.

juk bebizonyítani, hogy az európai fő vonal kivételével világszerte általános volt a pangás, a fejlődésképtelenség. De a pangás egyetemenességét cáfolja a történettudomány; ami pedig az előzményeket illeti, a klasszikus görög társadalom nem a semmiből állt elő, és a vashasználat, bár magyarázatnak önmagában kevés, aligha zárható ki a „csoda” létrejöttének alapvető okai közül.²⁵ Nem volt *elég* ok, de igenis *szükséges* ok volt; és az elégtelent a szükségtelennel azonosítani szofisztika vagy tévedés. Persze, a vas is jött valahonnan. Olvasztását a kaukázusi népek találták fel az i. e. 2. és 1. évezred határán. Találmányuk a bronzkor többezeréves kohászati tapasztalataira támaszkodott, a régebbi fémiparra, amelyet a növekvő népszaporulat szükségletei hívtak életre a neolit idején. Miért növekedett a neolitban a népszaporulat? Mert a földművelés és az állattenyésztés bevezetésével felszökött a munka termelékenysége, megjavult az élelmiszerellátás. Főlőleges volna tovább követni az egymásba kapcsolódó láncszemeket: így is világos, hogy *a fejlődés egységes folyamatáról* van szó a kőtől a bronzon át a vasig, a termelékenység nagyobb távlatokban való állandó emelkedésével. A folyamat egységét a közösségek önfejlődésének belső logikáján és a háborúkon kívül a csere biztosította. A csere, amely

²⁵A nagy közel- és távol-keleti civilizációk megelőzték a görögöt, az amerikai prekolumbiánus civilizációk tőle függetlenül fejlődtek. Az utóbbiakban felbomlott az ősközösség, és a spanyol hódítás előestéjén megszilárdulóban volt a magántulajdon: az azték bürokrácia földesúri magánkisajátítást folytatott, az inka birodalom gazdasági életében pedig tekintélyes szerepet játszottak a *janakunák*, azok a kizsákmányoltak – feltehetően rabszolgák –, akik nem kollektív, hanem személyes függőségben voltak a nemesektől. – A társadalmak önálló belső mozgását példázza a madagaszkári földtulajdon fejlődése, amely az imperialista gyarmatosítás előtt a XIX. században az európaihoz hasonló magántulajdonosi rendszer felé mutatott. (Vö. Jean Chesneaux: *Le mode de production asiatique. Quelques perspectives de recherche*; Maurice Godelier: *La notion de "mode de production asiatique" et les schémas marxistes d'évolution des sociétés*; Pierre Boiteau: *Les droits sur la terre dans la société malgache précoloniale*. "Sur le 'mode de production asiatique'". *Párizs 1969, 41., 91., 166. o.*) Ázsiában a feudalizmusba torkolló japán önfejlődés szembeszökőbb, semhogy tagadni lehetne; Kínáról viszont van olyan vélemény, hogy megrekedt az „ázsiai termelési mód” szintjén, és a nyugat-európai kapitalizmus betöréséig mozdulatlan maradt. Csakhogy ezt nehéz bizonyítani. Igaz, hogy a kínai történelem sokban különbözik az európaítól: a parasztság alapvető tömegeit például a VI–VII. században jobbra nem magántulajdonosok zsákmányolják ki, hanem az uralkodó osztály mint egész az államon keresztül. De a kizsákmányolás kollektív jellege különféle formációkat takarhat. A spártai helóták állami tulajdonban voltak, és rabszolgamunkát végeztek egy rabszolgatartó formációban; a cári Oroszország kincstári birtokain feudális termelés folyt, állami jobbjágyokkal; az államosított francia autóipar a tőkés termelés szektora. A fenti analógiákból arra kell következtetnünk, hogy a kínai parasztság kollektív kizsákmányolása önmagában még nem feltétlenül az önálló alakulatnak tekintett „ázsiai termelési mód” ismérve: lehetett feudális jellegű is, ahogyan számos marxista történész véli. (Vö. például N. I. Konrad: *A kelet-ázsiai országok középkori történelméből* (oroszul). „Izbrannuje trudü. Isztorija”. Moszkva 1974, 354–355. o.)

Ami a pangást illeti, Kínához viszonyítva jó ideig inkább Európa látszik stagnálni. A kínai gazdaság a XII–XIII. században a világon a legfejlettebb, és ha növekedése 1350 után jelentősen lelassul is, technikai téren önállóan eljut az ipari forradalom küszöbéig. Itt torpan meg, alighanem egy olyan oknál fogva, amelyet a kérdés egyik kutatója „a magasszintű egyensúly csapdájának” nevez. „A XVIII. századi Kínában a mezőgazdaság és a vízi szállítás magas technikai szintje, amely az erőforrások csaknem teljes kihasználásával és hatalmas méretekkel párosult, lehetlenné tette a többlettermék és az egy főre jutó kereslet hasonlóan gyors (a nyugat-európaival lépést tartó – R. E.) növekedését. Gerschenkron professzor kifejezésével azt mondhatjuk, hogy a modern kor kezdetén Nyugat-Európa bizonyos értelemben 'az elmaradottság számos előnyét' élvezhette Kínához képest.” (Mark Elvin: *Fejlődés és stagnálás a kínai történelemben*. Budapest 1977, 370. o.)

már az őskőkorban is messzi vidékeket kötött össze, a rendszeres fémhasználattal a munkamegosztás külön ágaként működő, szervezett kereskedelemmé vált, szilárd kapoccsá a specializálódó közösségek között, és a vaskor első öt évszázadában – megint csak a háborúkkal karöltve – addig példátlan mértékben kiterjesztette a civilizáció összefüggő területét. Nem csupán az anyagi civilizációé: az árukkal és a technikákkal együtt az eszmék is belesodródtak a csereforgalomba. Egyiptom és a Folyóköz vívmányait átvették a görögök, elsősorban a legfejlettebb és a keleti országokhoz legközelebb élő kisázsiai iónok. A görög anyagi és szellemi kultúra ily módon az emberiség korábbi történetének *közvetlen folytatása*, amely a sok-sok évezredes, vagy inkább évszázadezredes előzmények nélkül lehetetlen lett volna.

A társadalmak önfejlődésének és kölcsönhatásának eredménye a *világtörténelem*, amelynek egységes szövedékén tisztán kirajzolódik a haladás felfelé ívelő görbéje a gyűjtögetéstől az automatizált nagyiparig, az osztály nélküli vadságtól és barbárságtól a civilizált osztálytársadalmakon át a termékbőség osztály nélküli társadalmának perspektívájáig. Világtörténelmi szinten a fejlődés a legősibb kezdetektől mind a mai napig *törvényszerű és egyetemes folyamat*. Amíg azonban meg nem valósul összeméretű méretekben „a szabadság birodalma”, addig a világtörténelem a társadalmak sokaságának történelmeként, egyedi történelmek összességéként létezik, ezek pedig *csak átmenetileg eshetnek egybe a fejlődés általános vonalával*. Gondoljunk az ókori görögökre: előnyük abban rejlik, hogy földrajzi helyzetük kedvezőbb, de társadalmuk elmaradottabb, földjük terméketlenebb a keleti országokénál, és a despotikus központosítást elkerülve, a rabszolgasággal egybekötött magántulajdon kibontakoztatása révén sokkal inkább hasznukra fordíthatják az új anyagot, a vasat, mint az előbbrejáró népek. A történelem azonban a görögöket is megtréfálja azzal az unalomig ismételt trükkjével, hogy az elmaradottságot teszi meg a virágzás eszközévé, a virágzást a pusztulás forrásává. A legragyogóbb ókori kultúrák éltetője, az olcsó rabszolgamunka, pangásra ítéli a termelést, szétzülleszt a kisbirtokos parasztságot – a rabszolgautánpótlásról gondoskodó hadsereg fő tömegét –, és a magasabb szintű társadalmat kiszolgáltatja az elmaradottabbnak, amelyben a belső ellentétek kevésbé mélyek, a paraszti erő még jobbra érintetlen. Így söprik el a görögöket a makedónok, a rómaiakat a „barbárok”, és a sort hosszan lehetne folytatni. A lényeg az, hogy *az előtörténet idején az egységes világtörténelmi fejlődés széttöredezve, az egyes népek egyenlőtlen fejlődésében jelenik meg; az előnyökből hátrányok, a hátrányokból előnyök lesznek, és a társadalmak hullámmozgásában örökösen cserélődnek a haladás központjai, örökösen váltakozik a „felfelé vezető út” a „lefelé vezető úttal”, a terjeszkedés a zsugorodással, a nekirugaszkodás a visszaeséssel és a tespedéssel*.

A társadalmak *összességének* történetét meg kell tehát különböztetni alkotóelemeitől, az egyes társadalmak történetétől. Amilyen törvényszerű az összesség világtörténelmi szintjén a gyorsuló haladás – mert a termelőerők növekedése maga fokozza fel saját ütemét –, ugyanolyan törvényszerű az egyes társadalmak történetében, hogy a virágzást az elvirágzás követi. De a világtörténelem nemcsak különbözik alkotóelemeitől, hanem azonos is velük. Bennük és általuk létezik, mint egyediben az általános; haladása az egyes társadalmak felemelkedéséből és hanyatlásából tevődik össze, felfelé vonala az egyedi történelmek fel- és leszálló ágának eredője. Mivel az egyedi az általánoshoz képest *véletlen*, bizonyos értelemben a „görög csoda” is az volt, aminthogy az volt az „egyiptomi csoda” is – a Nílus-völgy termékenysége véletlen természeti adottság –, vagy egyáltalán

bármely *egyedi* esemény, az emberiség létrejöttét sem kivéve, hiszen történhetett volna másképpen, vagy akár meg sem történhetett volna. Ám a véletlenek valamilyen lényeges tartalom jelenségformái, amelyeket nem utolsósorban az különböztet meg egymástól, hogy mennyire képviselik a szükségszerűt, a törvény általánosságát.

Hegel ismerte fel, hogy az általános nem pusztán egy sokaság közös vonásainak formális-mennyiségi gyűjteménye, hanem mindenekelőtt *tartalmi* és *minőségi* ismérv, a dolgok és folyamatok *törvénye*. A dialektikus logikának ebből a felismeréséből kiindulva meghatározhatjuk a „*tipikus*” fogalmát. Tipikusnak nevezzük azt az egyedi jelenséget, amelyben a törvény a legtisztábban nyilvánul meg. Ilyen például a polgári forradalmak közül a francia, mert gyökeresen kiirtotta a feudalizmust, nem kötött vele kompromisszumot, mint a korai vagy a kései polgári forradalmak. A következetes burzsoá radikalizmus szempontjából a francia forradalom szinte *egyedülálló*, páratlan világtörténelmi jelenség (talán csak az észak-amerikai függetlenségi háború állítható vele egy sorba), és éppen azért az, mert páratlan élességgel csillan át rajta az általános, a törvény. Ugyanez vonatkozik a „görög csodára” is. A „görög csoda” a világtörténelem *fő vonalába* esik, ezért egyediségében is tipikus, az általánost, a lényegit, a törvényszerűt képviseli a pangással szemben, tekintet nélkül arra, hogy az utóbbi mekkora területekre és hány országra terjedt ki.

Az eddigieket azzal foglalhatjuk össze, hogy a fejlődést – bár mindig véletlenül keresztül valósul meg – akkor sem lehetne véletlennek mondani, ha a poliszoktól a kapitalizmusig ívelő európai történelmet kivéve, minden a világon pangott volna. De nem így volt, sem a poliszok előtt, sem azután. A társadalmak egész sora futotta be az önfejlődésnek a lényeges különbségek ellenére is azonos útját, hol az élre törve, hol leszakadva, miközben a mezőny előbbre jutott. Az ütem egyenlőtlenségének az az oka, hogy a világtörténelmi haladás törvénye – az ember és a természet közötti, valamint a társadalmon belüli ellentmondások megoldásának szükséglete – a tulajdonosi elkülönültség talaján érvényesül, amely kibékíthetetlen osztályokra tagolja a társadalmat, külső és belső háborúkat szít, krónikus válsággá mélyíti a termelőerők és a termelési viszonyok között elkerülhetetlenül fellépő időszakos ellentmondásokat. *Az előtörténet korában az egyenlőtlen fejlődés az általános világtörténelmi haladásnak mint tartalomnak szükségszerű jelenségformája*, annak jele, hogy a történelem egyelőre még *ösztönös, elidegenült természettörténelmi folyamat*, nem érkezett el „a szabadság birodalmába”, ahol majd *tudatos természettörténelmi folyamattá* alakul át, és a felismert társadalmi törvények ugyanúgy fogják szolgálni a történelem termelését, mint a felismert természeti törvények az ipari termelést. Az ösztönösség nemcsak a társadalmi katasztrófák elháríthatatlanságában vagy a pangás szakaszainak elhúzódásában nyilvánul meg, hanem abban is, hogy a virágzás szakaszai rendszerint hamar véget érnek, és amíg tartanak, addig is örökösen fenyegeti őket a belső és külső egyensúly bizonytalansága.

6. A FILOZÓFIA INDÍTÉKA, TÁRGYA, ALAPKÉRDÉSE.
AZ IDEALISTA TÁRSADALOMSZEMLÉLET HATÁSA
AZ ELŐTÖRTÉNET FILOZÓFIÁIRA

A haladás kétértelműsége pontosan tükröződik a gondolkodás történetében. Az osztálytársadalom létrejöttével a gondolkodás kiemelkedik a közvetlen gyakorlatból, de azon az áron, hogy a szellemi tevékenység a munkamegosztás külön ágává, a termelés alól felmentett osztályoknak a fizikai munkát leigázó kiváltságává lesz, és megszakítja természetes egységét a gyakorlattal. Minél messzebbre távolodik a gyakorlattól, amelytől léte és létjogosultsága függ, annál erősebben hajlik az elvont spekulációra; a legerősebb ez a hajlam a szellemi tevékenység elméleti ágazataiban, kivált a filozófiában.

A filozófia mint a világnézet egyik formája abból az ellentmondásból keletkezik, hogy a mesterséges munkaeszközök használata folytán a társadalmi tevékenység nincs semmilyen különös tárgyhoz kötve, és minőségileg a valóság minden területét átfogja, mennyiségileg azonban mindig korlátozott, történelmi határai szűkebbek elvi lehetőségeinél. Az ellentmondás alapján a gyakorlati tájékozódás szükséglete felveti az elsajátítás elvi lehetőségeinek kérdését — azt a kérdést, hogy egészében véve mi jellemzi a tárgyi világot, hogyan működik az elsajátítás társadalmi szubjektuma, és mire képes a tevékenység célszerű irányítója, a tudat. A természet, a társadalom és a tudat egyetemes összefüggései, valamint e három valóság-rész mindegyikének legáltalánosabb sajátosságai alkotják a filozófia tárgyát. Maga a filozófia nem köteles ugyan elismerni tárgyának ilyen értelmezését, de az így értelmezett tárgyat megkerülni sehogyan sem tudja, az egészre vonatkozó véleménynyilvánítás alól akarattal sem bújhat ki. Amikor a pozitívizmus kizárja az egyetemes összefüggésekről tett kijelentések jogosultságát, amikor a „praxis-ontológia” a társadalomra korlátozza a filozófia hatáskörét, dualizmust konstruálva a természet szűkségyszerűsége és a társadalom „dialektikája” között, akkor mindezek az elméletek a világ egészéről állítanak valamit; és nem is tehetnek egyebet, mert a filozófia *világnézet*, a valóság legáltalánosabb összefüggéseit kutató, róluk nyilatkozó tudatforma, ha pedig nem az, nem filozófia többé. A világnézet azonban sokkal inkább függ megfogalmazójának társadalmi állásfoglalásától, mint a vizsgált tárgytól. A természettudományok és általában a technikai elsajátítással kapcsolatos elméletek, amelyek a természet emberi célok szerinti szabályozását szolgálják, annál jobban töltik be rendeltetésüket, minél pontosabban tükrözik tárgyuk objektív vonásait; a filozófiák és általában a világnézetek, amelyek a társadalmi viszonyok szabályozását szolgálják valamely osztály vagy réteg érdekei szerint, annál jobban töltik be rendeltetésüket, minél pontosabban fejezik ki ezeket az érdekeket a valóság egészéről rajzolt eszmei képükben, tekintet nélkül a valóság objektív vonásaira. A technikai elsajátítás területén a gyakorlat kiigazítja a hamis tudatot, a társadalmi elsajátítás területén maga idézi elő.²⁶

A társadalmi állásfoglalás eldönti, hogy milyen tartalommal dolgozza fel a filozófia a tárgyból adódó témákat. Ezek a témák formális-terjedelmi szempontból sem egyformák: az ismeretelmélet vagy a társadalom elmélete úgy viszonylik a lét általános elméletéhez — ahhoz, ami a régi filozófiákban az ontológia, a marxizmusban a dialektikus materializmus —, mint rész az egészhez. Az egész — az általános világgép, a valóság egyetemes

²⁶ Vö. Rozsnyai Ervin: *Filozófiai arcképek*. Budapest 1971, 34., 220–221. o.

összefüggéseinek gondolati lenyomata – minden filozófiában meghatározza a részterületek fogalmi ábrázolását, még ha maga a filozófus úgy nyilatkozik is, hogy az egészre vonatkozó kijelentések jogosulatlanok (világos például, hogy a pozitivizmus azért szűkíti a megismerést a tapasztalati adottságokra, mert agnosztikus az egészszel, az egyetemes összefüggésekkel szemben). Körmozgást látunk, bonyolult kölcsönhatásokkal: a kiindulópont a társadalmi állásfoglalás, a „nyers” társadalomkép; hozzá igazodik a világkép, ez szabja meg a társadalomelméletnek, az ismeretelméletnek és a filozófia egyéb ágazatainak irányát, a részek pedig visszahatnak a világképre, kiegészítik, módosítanak rajta.

A világról mint egészről tett bármely kijelentés csupán extrapoláció, részleges ismeretek vagy elképzelések kiterjesztése a tapasztalatilag mindig megközelíthetetlen egészre. A tapasztalati tudományok maguk is így járnak el, amikor a dolgok véges halmazának megfigyelése nyomán törvényjellegű kijelentéseket vonatkoztatnak a dolgok végtelen halmazára. A filozófia nem az extrapoláció tényében különbözik a tapasztalati vagy általában a szaktudományoktól, hanem abban, hogy az utóbbiak általánosításaikkal is megmaradnak a valóság egy-egy részterületén, a filozófiának ellenben legelőször az egészről, az egyetemes összefüggésekről kell valamilyen képet kialakítania ahhoz, hogy a tárgyába tartozó részterületeket elméletileg felmérhesse.

A megismerés tárgyát a gyakorlati tevékenység közvetíti. A szaktudományok esetében a közvetítő tevékenység rendszerint nem tartozik a tárgyhoz, a filozófia tárgya viszont a teljes valóság, amely saját közvetítőjét, a tevékenységet is magába foglalja: nem ennek egyik vagy másik különös alakját, hanem az emberi tevékenységet általában. Az emberi tevékenység arra irányul, hogy tárgyát a rendelkezésre álló információk alapján célszerűen a szükségleteknek megfelelővé alakítsa, tudatos céloknak vesse alá. Tárnya ugyanaz a gyakorlatban, mint – másodlagosan – a filozófiáé az elméletben: a természet, a társadalom és maga a tudat. A tevékenység révén a természeti objektumok is tudati meghatározottságot kapnak, feltéve, hogy a tudat előzőleg önként elfogadja a tárgyi meghatározottságot, és eszerint irányítja a tevékenységet.

A természeti objektumok legáltalánosabb tartalmát az „anyag” fogalma jelöli. E fogalom tárgyának egyedülálló sajátossága, hogy konkrét formái minőségileg kimeríthetetlenek, minden valóságos vagy lehetséges mozgás „hordozóját” felölelik. Minőségi kimeríthetlensége miatt az anyagról mint olyanról csak a legáltalánosabb kijelentések tehetők, például az, hogy létezési módja a mozgás, amely a dialektika egyetemes törvényei szerint folyik. A konkrét anyagi képződmények sokaságának két nagy tartománya a természet és a társadalom. A társadalom a természeti anyagból szerveződik a természet ellentétévé; tevékenysége különleges anyagi mozgás, viszonyai és intézményei az anyag különleges szerkezeti formái.

A társadalmi tevékenység az embereknek a természettel és egymással lebonyolított, részint tudatos, részint ösztönös kölcsönhatása, amely minőségi értelemben a teljes valóságot átfogja. E kölcsönhatás célszerű szabályozója, a tudat, a gyakorlati tevékenységhez hasonlóan tárgyává tehet bármit, ami csak létezik, potenciális egyetemessége megegyezik az anyag aktuális, valóságos egyetemességével. A tudat maga is anyagi mozgás, de az anyagtól gyökeresen eltérő képződményeket hoz létre: a tevékenység szabályozása céljából eszmeileg reprodukálja, mintegy megkettőzi a valóságot (amit Berkeley és mai utódai képtelenségnek tartanak, csak azt felejtik el megmagyarázni, hogy ilyen megkettőzés nélkül, *tükrözés és leképezés* nélkül hogyan volna lehetséges a környezet célszerű formálá-

sa, az emberi létezés). Az eszmei létező valóságos is, nem is: nem semmi, mert van, noha anyagi értelemben nincsen. Az anyagi valósággal együtt a „létezők” kételemes halmazát alkotja, amely az anyag legközelebbi neme. Ahhoz, hogy a minőségi határ a két elem között láthatóvá váljék, *egymásra kell őket vonatkoztatni*. Az anyagnak éppen az a *differentia specificája*, hogy az érzékszervekre közvetlenül vagy műszeres közvetítéssel hatni tudó, objektív, független, elsődleges valóságként különbözik saját termékétől és szubjektív, függő, másodlagos eszmei lenyomatától, a tudattól, habár ez az ellentétig mélyülő *ismeretelméleti* különbség a tudat anyagi kötöttsége miatt *ontológiailag* csupán viszonylagos.²⁷

A gyakorlati tevékenység, amely már az ősközösségben létrehozta a világmagyarázatnak, majd a fogalmi gondolkodás és a közvetlen észlelés szétválasztásával a *filozófiai* világmagyarázatnak a szükségletét, anyagi mivoltukban, „magánvaló” tulajdonságainak megfelelően tárja a tudat elé a dolgokat, hamis tudati lenyomataikat pedig a reflexmechanizmuson keresztül kiküszöböli vagy kiigazítja. Innen a *materialista* világmagyarázat lehetősége és szükséglete. Az előtörténet idején azonban ugyanez a gyakorlat megteremti a *spekuláció* és az *idealizmus* lehetőségét és szükségletét is. *Az idealizmusnak, illetve a filozófiai világmagyarázat materialista és idealista ágra való kettészakadásának lehetősége abban rejlik, hogy a gyakorlatot anyagi és tudati tényezők határozzák meg, s a kettős meghatározottság felveti az ellentétes tényezők közötti viszonyoknak, az anyag és a tudat viszonyának kérdését.*

Hol is vetődik fel tulajdonképpen ez a kérdés? A primitív vadász, aki az ősök szellemének segítségét kéri vállalkozása sikeréhez, a zsákmány felbukkanásakor nem az anyag és a tudat viszonyán tünődik, hanem a célpontra hajtja dárdáját; az idealista természettudós, aki filozófiai kiruccanásaiban tagadja az anyag létezését, kísérletei közben még csak nem is gondol arra, hogy ne az anyag törvényei szerint járjon el újabb anyagi törvények felfedezése érdekében. Az anyagi objektumokra irányuló közvetlen gyakorlatban *nem kérdéses az anyag és a tudat viszonya*. Kérdéssé a viszony csak ott válhat, ahol késik a spekuláció gyakorlati cáfolata, ahol az elmélet legalább egy időre büntetlenül eltávolodhat a közvetlen gyakorlattól. A filozófiai elmélkedés nyugodtan megteheti ezt: anyagi munkafolyamatokba nem avatkozik, és általánosságánál fogva a legnagyobb kép telenségeket állíthatja a gyakorlattal való közvetlen összeütközés nélkül.

De hát muszáj-e képtelenségeket állítania? Az elvont spekulációt semmi sem óvja meg ettől, maga a spekuláció pedig elháríthatatlanul következik az előtörténetnek abból az ellentmondásából, hogy bár a valóság bizonyos területei elvileg megközelíthetetlenek, „transzcendensek” a gyakorlat és a megismerés számára, a világmagyarázatnak mégis ki kell terjeszkednie rájuk, az elgondolt összefüggések tehát óhatatlanul tágabbak lesznek a gyakorlatilag ellenőrizhető, hitelesen megismerhető összefüggéseknél.²⁸ Gondoljunk például arra, hogy a naturális gazdálkodás korában, amikor rendszerezett természettudományok még nem léteznek, a filozófiának kell a természetről nyilatkoznia; néhány nagyszerű sejtésen kívül mi más tellenék tőle, mint egy sor bizonyíthatatlan absztrakció?

²⁷ Az érzékelhetőség kritériuma azokat az anyagi képződményeket is megilleti, amelyeknek létezésére és tulajdonságaira csak logikai úton lehet következtetni, hiszen a következtetés végső fokon az érzéki (műszeres) megfigyeléssel szerzett információra támaszkodik.

²⁸ Vö. Rozsnyai Ervin, id. mű, 222–223. o.

Az ipari forradalmak véget vetnek ugyan a természet „transzcendenciájának”, de a társadalmi viszonyok ösztönössége megmarad, és a nagyüzemi munkásság gondolkodói kivéve, senkinek sem enged bepillantást a társadalom tudati meghatározottságának lát-szata mögé, a termelési mód anyagi törvényeibe.

A társadalomelméleti idealizmus az általános idealista világkép legfőbb forrása. Először is olyan elképzelést sugall – nem is mindig konzervatív szándékkal –, hogy a társadalom állítólagos tudati meghatározottsága az egész valóság tudati meghatározottságán nyugszik; a filozófiai spekuláció ebben az esetben abszolút önállósággá nagyítja fel a tudat viszonylagos önállóságát, azt a tényt, hogy bármely anyagi tárgy képzeete vagy fogalma a tárgy fizikai jelenléte nélkül is létezhet, és az eszmei cél megelőzi saját megvalósulását. De haladhat a társadalomelméleti idealizmus kerülőúton is, amely a *materializmus naturalista elferdítésén keresztül* vezet az osztatlan, egyértelmű idealista világképhez. A ferdítésnek az a lényege, hogy *ha a filozófia a társadalmat tudati meghatározottságúnak véli, akkor az anyag elsődlegességének materialista követelményét már csak a tudat és a társadalom természeti meghatározottságaként érvényesítheti*. Az így okoskodó filozófia elméletileg a tudattalan természeti erők hatalmába adja az embert, és nem magyarázza meg, vagy egyenesen tagadja a tudat aktív meghatározó szerepét, az anyag célszerű megmunkálásában szerzett mindennapos tapasztalatok vitathatatlan igazságát, mintegy kiprovokálva a célszerűség idealista értelmezését. A tudatot passzívnak ábrázoló naturalizmus az ismeretelméletben is az idealizmus kezére játszik. Az érzéki benyomások pusztá befogadásának álláspontjára helyezkedve, nem tudja bizonyítani az érzetek és képzetek objektivitását, még kevésbé az általános kijelentések objektív érvényességét, és minden egyes nyitott kérdéssel ajtót nyit az idealizmus legkülönbözőbb változatai előtt.

A társadalmi gyakorlat tehát szakadatlanul újratermeli a valóság elsajátításához nélkülözhetetlen materialista szemléletet, de amíg „transzcendenciába” ütközik, addig ugyanilyen folyamatossággal tartja fenn az idealizmus szükségletét is, mindenekelőtt a társadalomelméleti idealizmusát, amely egyrészt naturalista irányban torzítja el a materialista világképet, másrészt fáradhatatlanul inspirálja az általános idealizmusnak az idők változásaihoz mért új meg új alakjait. Így válik a tevékenység anyagi és eszmei meghatározóinak az előbbiek elsőségen felépülő kölcsönhatása a gyakorlat *evidens tényéből* az elmélet *alternatívájává*, az anyag és a tudat viszonyának filozófiai kérdésévé – méghozzá *alapkérdéssé*, mert a valóság legmélyebb lényegére, legátfogóbb, legáltalánosabb *ontológiai* tartalmára vonatkozik, és megválaszolása kijelöli minden más filozófiai kérdés megoldásának irányát.

A két ellentétes válasz lehetősége ellentétes irányzatokra osztja a világmagyarázatot. A materializmus a gyakorlati tapasztalatokkal és a tudományos felismerésekkel egybehangzó választ ad az alapkérdésre, de naturalizált változataiban az idealizmus akaratlan szövetésének bizonyul; az idealizmus adhat ugyan a gyakorlati tapasztalatokkal és a tudományos felismerésekkel egybehangzó válaszokat a filozófia fontos részkérdéseire, de ateista változatai is a vallással rokon irracionális megoldást kínálnak az alapkérdésre. A vallás az *előtörténet központi ideológiája*, tömeghatását és tartalmát illetően egyaránt. Ami a tömeghatást illeti, a vallás a társadalom valamennyi rétegében otthonos a legalsóbbaktól a legfelsőbbekig, többek közt azért, mert tartalmi és funkcionális okokból megmarad a szemléletes érzéki nyelvnél, a filozófia viszont még az értelmiségnek is csak egy meglehetősen szűk rétegére hat, s a maga jóval bonyolultabb, elvontabb, gyakorta

spekulatív nyelvvel azt tükrözi, hogy a fogalmi gondolkodásnak az érzéki szemléletből való kiemelkedése történelmileg elválaszthatatlan a társadalmi munkamegosztástól, a szellemi tevékenységet monopolizáló maroknyi kisebbségnek és a kisebbség soraiban az „ideológusok” csoportjának elkülönülésétől.

Az előtörténet filozófiai a tudomány és a vallás közötti skálán rendeződnek. Minél következetesebb a materializmus, annál inkább közeledik a tudományhoz; minél következetesebb az idealizmus, annál inkább közeledik a valláshoz. A materializmus, amely arra törekszik, hogy a dolgokat olyanoknak ábrázolja, amilyenek valójában, társadalmilag mindig haladó ugyan, de nem mindig demokratikus: tudományossága műveltséget és széles látókört feltételez, tudatos szembefordulást a vallásos hiedelmekkel, a mesterségesen elbutított tömegek babonáival. A XVII. században elég gyakoriak a népet bizalmatlanul vagy ellenséges szemmel néző materialisták; Hobbes korántsem kivétel. Az idealizmus ezzel szemben, amely a valóságos összefüggéseket fejtetőre állítja, a természetben rejlő konzervatív és arisztokratikus tendenciák ellenére, olykor éppen vallási kötöttségei révén termelhet ki a tömegek szükségleteit tolmácsoló, a hivatalos vallással és a hivatalos társadalommal szembeszegülő ideológiákat, amilyen például Jakob Böhme misztikája volt. Az ideológiák *politikai* és *világnézeti* tartalma között nem kötelező az egyértelmű megfelelés. A materializmus és az idealizmus világnézeti kibékíthetetlen ellentétek, az általuk képviselt politikai érdekek nem mindig azok; másrészt a materializmus filozófiai forradalmát kísérhetik konzervatív politikai eszmék, a politika forradalmi eszméi pedig megszólalhatnak az idealista filozófia és a vallás konzervatív nyelvén. Tegyük hozzá, hogy a világnézeti kibékíthetetlenségnek is megvannak a maga korlátai. Az előtörténet idején, amikor a dialektikus materializmust leszámítva, a filozófiák egytől egyig vagy a magántulajdon ideológiái, vagy kommunisztikus utópiák – tehát mindenképpen *a történelem ösztönösségének lenyomatai* –, a világnézeti kibékíthetetlenség nem abszolút, mivel a legszélsőségesebb idealizmustól a leghaladóbb naturalizmusig valamennyi filozófia ugyanazt fejezi ki, amit a vallás: *a „transzcendencia” tényét, a külső szükségyszerűség uralmát az emberekben*. Túlzás nélkül állíthatjuk, hogy a vallás – a „transzcendencia” legközvetlenebb eszmei terméke és tükörképe – *áthatja az előtörténet filozófiáit*, mert velük együtt abban a körülményben gyökerezik, hogy a társadalom anyagi törvényei ismeretlenek, a társadalmi mozgás ösztönösségén nem képes úrrá lenni a tudatos gyakorlat. Ilyen szempontból az előtörténet összes filozófiai közös nevezőn vannak egymással és a vallással, de antagonisztikusak a dialektikus és történelmi materializmussal.

Összegezésként annyit, hogy a filozófiai világnézet a szellemi tevékenység különválása nyomán, az osztálytársadalommal jön létre, annak az ellentmondásos haladásnak a terméként, amely több ezer évre rögzíti a társadalmi mozgás ösztönösségét, következőképpen fenntartja a vallást, és felelős azért, hogy az ideológia egyszerre két alakban, vallásként és filozófiaként létezik, hogy a filozófia egyszerre két alakban, materializmusként és idealizmusként létezik, s hogy a materializmust naturalizálja saját társadalomelméleti idealizmusa. Az osztálytársadalmak munkamegosztása és ösztönössége folytán alakul át az anyag és a tudat viszonyának gyakorlati *evidenciája* megoldásra váró elméleti *kérdéssé*, a filozófia alapkérdésévé. Az alapkérdés a „transzcenciával”, a társadalom anyagi törvényeinek megközelíthetetlenségével kapcsolatos. A kommunizmus osztály nélküli társadalmában, ahol ezek a törvények éppúgy a tudatos tevékenységet fogják szolgálni, mint a természet törvényei, az idealizmus és a naturalizmus elveszti talaját, az

alapkérdés pedig eltűnik, egyszerűen nem lesz kérdés többé, mert az anyag és a tudat általános összefüggései áttetszővé válnak az elmélet számára. Tudományos ábrázolásuk, a *materialista dialektika*, egyedül marad a filozófiai porondon; ez a filozófia azonban már nem elvont, elkülönült és szemlélődő ideológia lesz, mint a munkamegosztáshoz kötött elődei voltak, hanem *a cselekvés és a gondolkodás, a gyakorlati és az elméleti tevékenység egyetemes módszere, mindent átfogó, élő logika, amely a kommunizmus világméretű megszilárdulása után valamennyi szellemi termelőerő közös eszmei fundamentumaként, a legfontosabb szellemi termelőerőként vesz részt a társadalmi elsajátítás folyamatában*. Nem magyarázza, hanem megváltoztatja a világot; megszűnik filozófia lenni, hogy betölthesse irányító funkcióját a társadalmi tevékenység tudati vezérlőberendezésében.

7. TÖKÉS TERMELÉS ÉS FILOZÓFIA

Beszéltünk arról, hogy a filozófia születésénél a kereskedelem bábáskodott. A munkamegosztásnak ez a nagy ága hozzájárult a fogalmi gondolkodás önállósulásához, kiművelte az absztrakciós képességet, a mitológiától eltérő vagy azzal egyenesen ellentétes irányba terelte az eszmei fejlődést. A kereskedelem azonban önmagában még nem határozza meg egy adott kornak sem a termelési módját, sem az ideológiáját. Felvirágzása az antik világban a rabszolgasághoz vezetett, a modern világban a kapitalizmushoz²⁹; a társadalmi viszonyokra kifejtett hatása a termelőerők mindenkori állapotától függ, és a filozófiában sem közvetlenül érvényesül, hanem a termelési mód közvetítésével, a természetes gazdálkodás idején másképpen, mint a kapitalizmusban.

A természetes gazdálkodást folytató társadalmakban, ahol a termelés nem igényel rendszerezett természettudományokat, a piaci véletlenek és más ellenőrizhetetlen társadalmi erők *evilági külső szükségyszerűségének* uralmát a materializmus a „sors” többé-kevésbé vallási színezetű fogalmával fejezi ki. A kapitalizmus felvirradtával ezt a fogalmat háttérbe szorítja a „természeti törvény” racionálisabb, de szintén sorsszerűen értelmezett fogalma, jelezve, hogy a természetes gazdálkodást felváltja a bővített újratermelés, a természet közvetlen szemléletét a természettudomány, miközben a társadalmat hatalmukba kerítik a piac megfékezhetetlen törvényei. A „sors” a természet és a társadalom kettős „transzcendenciájával” kapcsolatos; a naturalista „természeti törvény” már csak a társadalomével. E különbségtől eltekintve, mindkét fogalom a történelem ösztönösségére és a piac öntörvényű automatizmusára utal, amelyet a materializmusban egyfelől az immanencia elve, másfelől a természet istenítése, vagy fejlett árucseré esetén az anyagi világ egyoldalú mechanikus-mennyiségi ábrázolása tükröz.³⁰

A kereskedelem az idealizmuson is kezdettől fogva nyomot hagyott. Az idealizmus dolgozta ki – misztifikáltan ugyan, a naturalizmusnál mégis mélyebben – a fogalmi gondolkodás egész sor jelentős kérdését, rámutatva a minőségi határra a megismerés érzéki és logikai foka között. Az európai filozófiában ez a kezdeményezés a püthagoreusok érdeme, akik a számot tartották a dolgok lényegének, és társadalmilag feltehetően a

²⁹ Vö. Marx: A tőke. Harmadik könyv. 20. fejelet. *MEM* 25, Jelzett kiadás, 313. o.

³⁰ A piaci automatizmus és a mechanikus filozófiák kapcsolatáról lásd Rozsnyai Ervin, id. mű, 38–55. o.

gazdag iparosok és kereskedők ideológusai, a nemesség és a parasztság között elhelyezkedő új középosztály gondolkodói voltak.³¹ A természetes gazdálkodás idealista filozófiáit azonban sokkal erősebb szálak fűzik a termelési mód meghatározó elemeihez, mint a gazdaságilag alárendelt kereskedelemhez. Legelterjedtebb rendszerei – a materializmus mechanikus-mennyiségi világképeivel ellentétben, de a természetes használatiérték-termeléssel és a személyi függőségi viszonyokon alapuló hierarchikus társadalmi berendezéssel összhangban – olyan minőségi sokféleségnek mutatják a világot, amelynek egységét és mozgását egy természetfeletti istenség biztosítja, az emberi céltevékenység szerkezetét metafizikai szinten reprodukáló, mítikus világrend kereteiben. A természetes gazdálkodás nagy idealista rendszerei az idealizmusnak a valláshoz legközelebb álló formái.

Az áruterelés előretörése mélyreható változásokat hoz. A társadalmassuló munka és a magánkisajátítás ellentmondása két ellentétes pólusra taszítja az egyéneket. Az egyik pólus az elszigetelt magánembereké, akik látszólag szabadon döntenek cselekvéseik felől, a másik ezeknek az embereknek a viszonyaié, amelyek ellenőrizhetetlen külső szükség-szerűségként uralkodnak saját „hordozóikon”. Az egyének gyakorlati ténykedésükkel belemerülnek a viszonyaikban megtestesülő külső szükség-szerűségbe, és személyes cselekvéseikkel személytelenekké, tárgyasulásaikkal tárgynélküliekké válnak, miközben a másik póluson szembe lép velük a tárgyasulás aktusaiból összeszövődő, fétisjellegű viszonyrendszer. Ez az újfajta fétis nem mágikus szubjektumként rendel már maga alá az embereket és a természeti dolgokat, hanem természeti dologként a független magánegyéneket; így természetfelettségével együtt elveszti antropomorf-teleologikus arculatát is, és a vak szükség-szerűség vagy a vak véletlen immanens természeti automatizmusának formájában működik.³²

Ami a filozófiát illeti, ágai közül régebben az ontológia állt a középpontban; helyét most – a bővített újratermelés követelményeihez igazodva – az ismeretelmélet veszi át, olyannyira, hogy gyakran az általános ontológiai világkép is ennek az új vezető ágnak a függvényeként jelenik meg. Persze, valójában mindig az ismeretelmélet függ az általános világképtől. Gondoljunk Descartes példájára: filozófiáját a *cogitó*val kezdi ugyan, és ebből az ismeretelméleti kiindulópontból „vezeti le” kétszubsztanciás lételméletét, de az egész „levezetés” arra a nyilvánvaló *világnézeti* előfeltevésre épül, hogy egyrészt a bizonyosság-nak nem lehet más forrása, mint az egyéni tudat, másrészt léteznie *kell* a tudattól független anyagi világnak, amely hitelesen, objektív érvénnyel megismerhető. Ez az önellentmondó világnézeti előfeltevés a descartes-i ismeretelméletnek a *cogitót* megelőző, valódi kiindulópontja.

A tökéletes áruterelés szerkezetének megfelelően, a polgári filozófia figyelme az ismeretelméleten kívül még egy döntő kérdésre összpontosul. Mivel a munkamegosztásos viszonyok a kapitalizmusban az önálló árutulajdonosok eldologiasult viszonyai, e filozófiának meg kell vizsgálnia, hogy miképpen óvható meg a magánemberi önállóság a személyiséget elszemélytelenítő, eldologiasult viszonyoktól. Képtelen feladat ez, mert a viszonyok eldologiasulásának éppen az az oka, hogy önálló, független, egymástól el-

³¹ Vö. George Thomson, i. mű. 263–285. o.

³² Vö. Rozsnyai Ervin: „Történelem és fonák tudat”. I. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1974/2–3, 335–336. o.

idegenült magánegyének között szövődnek, így a függetlenség védelme egyben az azt fenyegető viszonyok védelme is; vagy megfordítva, beavatkozni a viszonyokba annyi, mint csorbítani a magán-függetlenséget, amelyhez mindenkinek *egyenlő* joga van. A paradox követelmény kényszerhatása alatt az *elidegenülés elleni fellépés szükségképpen a személyes magatartás „autentikus” belső szabályozására, az erkölcs területére korlátozódik*. A polgári filozófia érdeklődése ily módon két főtéma között oszlik meg: az egyik a tárgyelsajátítás, de ismeretelméleti átírásban, a másik az elsajátítást veszélyeztető elidegenültség, amely az erkölcsi személy „autentikus” létének és az egyének erkölcsi viszonyainak problémájaként jelentkezik. Az érdeklődés kettős iránya egymásnak ellentmondó gondolatmenetekben fejeződik ki, és a polgári ideológiának a termelési mód két elemével, a termelőerőkkel és a termelési viszonyokkal kapcsolatos felemás helyzetét illusztrálja. *De mind az ismeretelméleti, mind az etikai témakörnek ugyanaz a közép-pontja: a szubjektum és az objektum viszonya; ezt a formát ölti a polgári filozófiában minden világnézet kulcskérdése, az elsajátítás általános lehetőségeinek problémája.*

A szubjektum-objektum viszony a tudatos elsajátító tevékenység egyetemes szerkezete, és valóban a filozófia lényeges kérdései közé tartozik. A polgári gondolkodás nem abban téved, hogy kiemelkedő szerepet szán neki, hanem abban, hogy értetlenül áll az *anyagi termeléssel* szemben, holott ez az, ami a viszonyt létrehozza, fenntartja és meghatározza. Az anyagi termelést a polgári filozófia a tudat alrendszerének tekinti, vagy egyáltalán számításba sem veszi, és *a szubjektum–objektum viszonyt a tudat–tárgy viszonytal azonosítja*. A szubjektummal azonosított tudat elméleti és gyakorlati alakban, a megismerés és az „autentikus” erkölcsi magatartás alanyaként foglalja el vezető helyét. Mindkét minőségében nélkülözi a belső differenciáltságot, amely a *valóságos* szubjektumot formailag és tartalmilag egyaránt jellemzi. Formailag arról van szó, hogy a társadalom mint *a technikai munkamegosztás szervezete* a valóságban az egyéni bezárólag különböző szintű egységekre oszlik, és a megfelelő összefüggésben ezek mindegyike – az egyén, a csoport, az osztály vagy maga a társadalom – viszonylag önálló szubjektum lehet; az elvont szubjektum-fogalom viszont nélkülözi a mennyiségi-terjedelmi meghatározottságot, elmosza a szintkülönbséget az egyedi, a különös és az általános között. Tartalmilag arról van szó, hogy a társadalom mint *a termelési és felépítmenyi viszonyok összessége* a valóságban az emberek gazdasági elkülönültsége esetén osztályokra bomlik, a szubjektum elvont forgalma viszont, ha következetesen polgári érdekeltsgű, sem a rendi, sem az osztálykülönbségeket nem veszi tekintetbe. *A reális meghatározottságaitól elvonatkoztatott szubjektum–objektum viszony Descartes-tal ver gyökeret, majd a polgári filozófia általános jellemzőjévé lesz, amely „az” ember és „a” világ közvetlen szembeállításával egyszerre fejezi ki a természettudományos megismerésnek a termelőerők fejlődése által támasztott szükségletét – a burzsoázia eszmei függetlenedését a vallásos ideológia feudális-transzcendens alakzataitól –, valamint a magánegyének és eldologiasult viszonyaik kölcsönös feltételezettségű, de kibékíthetetlen ellentétét, és vele azt a tényt, hogy a munkamegosztás elrejtje az anyagi termelés módjának döntő hatását a társadalom életére.*

A polgári filozófia két főtéma között az elidegenülés később honosodik meg, mint az ismeretek hitelességé: noha már Spinoza is központi kérdésként kezeli, filozófiatörténeti súlyát tekintve csak Rousseau-val zárkózik fel az ismeretelméleti kérdéscsoporthoz, azokban az időkben, amikor kezdenek élesen körvonalazódni a tőkés fejlődés negatívumai. De bármilyen történelmi és tartalmi különbségek válasszák is el egymástól a két témakört,

mindkettő ugyanazokkal a megoldhatatlan nehézségekkel küszködik, és ugyanazt a társadalmi eredetű ideológiai fogyatékossgot fejezi ki: a közvetítés hiányát az objektum és a tudattal azonosított szubjektum között. E hiány logikai következményei az ismeretelméletben és a „gyakorlati” magatartás filozófiáiban egyaránt megmutatkoznak.

8. A „ROSSZ VÉGTELENRŐL”

Minden ismeretelmélet szembetalálkozik a megismerés véges eszközeinek és végtelen tárgyának ellentmondásával, amelynek lényegét Hegel nyomán Engels tisztázta. Az a tétel, hogy csak a végest ismerhetjük meg – mondja Engels –, „annyiban teljesen helyes, hogy csak a véges tárgyak esnek megismerésünk körébe. De a tétel a következő kiegészítésre szorul: 'Alapjában véve csak a végtelent ismerhetjük meg.' Valójában minden igazi, kimerítő megismerés abban rejlik, hogy az egyedít gondolatban a különösségre és ebből az általánosságba emeljük, hogy a végtelent fölleljük és megállapítjuk a végesben, az örökkévalót a múlandóban. Az általánosság formája ugyanis a magában való lezárttság formája, s ezzel a végtelenségé – a sok végesnek végtelenné való összefogása. Tudjuk, hogy a klór és a hidrogén bizonyos nyomási és hőmérsékleti határokon belül és a fény hatására robbanással klórhidrogéngázzá vegyül; mihelyt ezt tudjuk, azt is tudjuk, hogy ez mindenütt és mindig megtörténik, ahol az említett feltételek megvannak, és közömbös, hogy egyszer történik-e vagy milliószor, és hány égitesten. Az általánosság formája a természetben a törvény.”³³

Megismerni tehát annyi, mint felfedezni a végesben a végtelent, a viszonylagosban az abszolút mozzanatot, a különösből az általánost, a törvényt. Már a legegyszerűbb, legviszonylagosabb érzéki ismeret is magába foglalja ezt az abszolútumot, mert csak annyiban ismeret, azaz csak annyiban lehet objektív tartalma, amennyiben a megfelelő osztályba soroljuk, az egységéből az általánosság szintjére emeljük. Ami a tudományos megismerés tárgyát, a törvényt illeti, ez örökkévaló és végtelen, tekintet nélkül arra, hogy a benne kifejeződő összefüggés hányszor fordul elő, és történelmileg meddig van érvényben. Egy letűnt társadalom-alakulat gazdasági alaptörvénye például nem változik meg az alakulat pusztulásával: a proletárforradalom megszünteti a monopoltőke törvényeinek működését, de sohasem szünteti meg azt a tényt, hogy a monopoltőkét törvényként jellemzi a maximális profitra való törekvés, és bárhol, bármikor létezzék is monopoltőkés társadalom, mindig és mindenütt csak ez a törvény kormányozhatja. Ilyen értelemben beszélt Engels a törvény örökkévalóságáról és végtelenségéről, jóllehet a törvények zöme viszonylagos és korlátozott, mert a jelenségek körülhatárolt csoportjára vonatkozik, megszabott feltételek között, egy véges időszakban.

Megismerhetők-e a törvények? Az elmélet önmagában nem ad erre meggyőző választ, nem tudja eloszlatni a kétségeket afelől, hogy a törvényjellegű kijelentések csakugyan szükségszerű, lényegi, végtelen és objektív összefüggésekre vonatkoznak-e. A törvény végtelenségének és a megismerés véges lehetőségeinek ellentmondását egyedül a társadalmi gyakorlat, az emberek anyagi tevékenysége oldhatja fel, amely a tudat és a tárgy közvetítőjeként rendre összeveti az állításokat a valósággal, szigorúan megmérve tárgy-

³³ Engels: „A természet dialektikája”. MEM 20, Jelzett kiad., 506. o.

hűségük fokát, igazságtartalmukat. Az igazság nem elméleti, hanem gyakorlati kérdés. A gyakorlat ismeretelméleti funkciói azonban mindaddig felderíthetetlenek, amíg az anyagi tevékenység társadalmi funkciója is az; ilyen körülmények között pedig az igazság nem gyakorlati, hanem tisztán elméleti kérdésnek tűnik. De ha a tudat és a tárgy viszonyában a gyakorlati közvetítés számításán kívül marad, hogyan képzelhető egyáltalán a törvények megismerése?

Anélkül, hogy közelebről megvizsgálánánk a lehetséges válaszokat, vázoljuk fel egészen futólag a megoldásoknak a tudat és a tárgy *közvetlen kapcsolatából* kiinduló fő típusait.

Az objektív törvények megismerésére mi sem látszik célszerűbbnek a tapasztalati módszernél: megfigyeljük a bennünket érdeklő jelenségcsoportot, és törvényjellegű kijelentésekben általánosítjuk az összegyűjtött adatokat. A törvényjellegű általánosítás azonban az esetek végtelen halmazára vonatkozik, holott a megfigyelés mindig csak véges számú esetre irányulhat. Ha tehát az igazság kritériumát a megfigyelési adatok alkotják, a törvényjellegű kijelentések igazsága bizonyíthatatlan. A kudarcot belátva, vessük el a tapasztalati módszert, és próbáljuk ki azt a feltevést, hogy a tudat már a tapasztalatokat megelőzően, *a priori* rendelkezik az általánosság formáival. A feltevés, amely magába a tudatba telepíti, a megismerés eszközeül adja a végtelent, feloldani látszik a véges megismerőképesség és a végtelen törvény ellentmondását. Csakhogy nagy nehézségeket is támaszt. Mi biztosítja az apriorisztikus tudati formák megegyezését a valóság általános összefüggéseivel? Ha semmi, akkor az objektív valóság megismerhetetlen, pusztá léte is bizonytalan, azaz *nincs kapcsolat a tudat és a valóság, a szubjektum és az objektum között*. Ha ellenben kitartunk az objektív valóság megismerhetősége mellett, akkor elkerülhetetlenül arra kell következtetnünk, hogy létezik egy tőlünk független és nálunk hatalmasabb lény, aki valamiképpen összehangolja a tudatot a dolgokkal. Kiindultunk tehát a tudat és a tárgy *közvetlen kapcsolatából*, és arra a következtetésre jutottunk, hogy *vagy semmilyen kapcsolat nincs közöttük, vagy isten teremti meg a kapcsolatukat*; más szóval, *a társadalmi gyakorlat ismeretelméleti szerepének mellőzése esetén istennek az agnoszticizmus, az agnoszticizmusnak isten az egyetlen reális alternatívája*.

A tudomány tetszőleges számban fedezheti fel a természet törvényeit, az ösztönösség filozófiai mégsem tudják hebizonyítani, hogy a törvények megismerhetők. Nem tudják, mert a *társadalmi* törvények homálya, amely elrejt elölük az ismeretek objektivitásának egyedüli kritériumát, *minden* törvény megismerhetőségét kétségessé teszi. A gyakorlat kiesése miatt a tapasztalat megreked az érzéki megfigyelés „rossz végtelenjében” – az egyedi észleletek semmilyen halmozása nem eredményezi végösszegként a törvény általánosságát –, a megismerés logikai foka pedig megszakítja kapcsolatait az érzéki fokkal, és kettőjük között *metafizikus ellentét* keletkezik. Ennek az *ismeretelméleti* ellentétnek az egyedi és az általános, a véletlen és a törvényszerű, a sokféleség és az egység, az elemek és szerkezeti összefüggéseik ugyanilyen metafizikus *ontológiai* ellentéte felel meg; ráadásul a gyakorlat kiesése nemcsak a törvények objektivitását fosztja meg bizonyítékaitól, hanem egyáltalán *minden* objektivitást, és a tárgyi létnek isten marad az egyedüli védőbástyája a szubjektívizmussal szemben. A társadalmi mozgás ösztönösségének tehát eszmeileg az a kettős következménye van, hogy *a dialektikus ellentétpárok antagonizmusokra bomlanak, és a dolgok objektivitásában legfeljebb csak hinni lehet, bizonyíték nincs rá*.

A dialektikát megghiúsító antagonizmusok világnézeti alapja az ösztönösség filozófiáinak az alany és a tárgy *gyakorlati* viszonyáról, *a szabadság és a szükségszerűség*

viszonyáról alkotott képe. A szabadság valójában a felismert szükségszerűség gyakorlati alkalmazása a természet és a társadalom célszerű alakítására, a tárgy meghatározása a szubjektum részéről mindkettőjüknek a törvényei szerint. Ha azonban a társadalmi törvények megközelíthetetlenek, akkor az elmélet nem tudja megragadni a „szerzői” és a „szereplői” funkciónak ezt a dialektikus egységét, és belegabalyodik abba a *metafizikus alternatívába*, amelynek értelmében a *célszerű elsajátító tevékenységet vagy a tárgyi oldal határozza meg vak külső szükségszerűségként, vagy a tudattal azonosított – hol egyéni, hol kollektív – szubjektum, de a tevékenység valódi törvényeinek ismerete nélkül*. Ily módon a szabadság és a szükségszerűség egymást kizáró ellentétekké lesznek, mert az első csak voluntarisztikus formában, a második csak az emberi erőket felülmúló, sorsszerű alakban gondolható el. A voluntarisztikus forma, noha látszólag tudatos, valójában tudattalan, hiszen az objektív törvényekre nincs tekintettel, és az ösztönösség kifejezése lévén, *tartalmilag az ellenőrizetlen külső szükségszerűség ideológiájának változata*.

A társadalmi ösztönösség, amely a gyakorlat ismeretelméleti szerepét eltakarva, metafizikus ellentétekre tördeli az egymást kölcsönösen feltételező mozzanatok dialektikáját, a marxi világnézet kivételével az összes filozófiákat meghatározza, akár materialisták, akár idealisták. A naturalista materializmus elmosza a társadalom minőségi különbségét a természettől, kiszolgáltatja az emberi cselekvést az egyértelmű mechanikus determinizmusnak vagy az abszolút véletlen alakjában megjelenő természeti okságnak. Az idealizmus kettégazdik, aszerint, hogy az egyéni vagy a kollektív, egyénfeletti, társadalmi tudatot választja-e mintájául. A kollektív tudat hiposztázált alakja egyfelől az objektív idealizmus túlvilági vagy evilági istene, másfelől a kanti szubjektívizmus „általános tudata”. Amaz személytelenségében is céltevékenységet folytat, mintha emberi szubjektum volna; emez szubjektívitasában is úgy működik, mintha ösztönös természeti erő volna, vagy éppen ellenkezőleg, a szabad önmeghatározás erkölcsi-„gyakorlati” törvényeként lép fel, de akkor tehetetlen a valóságos világgal szemben, amelynek törvényeitől gondolatilag függetlenítette magát. Az egyéni tudattal operáló szubjektív idealizmus szintén lehet elméleti és „gyakorlati”. Az elméleti változatban – példa rá a neopozitivizmus – a szubjektum a megismerő tudat, amely az egyedi tapasztalatok passzív befogadója lévén, sohasem jut el a törvényig, és a világot a *külső-tárgyi véletlenek* sokaságának, önmagát pedig a benyomások egyszerű vonatkozási pontjának észleli; a „gyakorlati” változatban – példa rá az egzisztencializmus – a szubjektum a szabad önmeghatározás alanya, de ezúttal minden törvény nélkül, önkényesen dönt a cselekvések felől, és a világot a *belső-pszichikai véletlenek* sokaságának észleli. Az összkép: formailag a voluntarizmus és az abszolút külső szükségszerűség alternatívája, tartalmilag az ellenőrizetlen külső szükségszerűség uralma.

SUMMARY

Ervin Rozsnyai: On the ideological reflection of the uncontrollable external necessity

As an introduction the paper aims at clarifying some elementary questions. These are: what it is for labour to be indirectly and directly social, what constitutes the difference between division

of labour as Produktivkraft and as Produktionsverhältnis, what is “subject” and “object” and their relation to each other. Further elementary questions are: how is consciousness in the Vorgeschichte to be understood and how we should conceive of history as a process with inherent rules, although history is a human product. The

author sums up his investigations in this: that the practice, thinking and the attainable maximal degree of the consciousness of a class is determined by its striving after the optimalization of its conditions of existence. Furthermore this maximal degree depends on the degree of coincidence between the general necessity of history and the optimal conditions of existence of the class. Because of – apart from the case of the working class – a coincidence can not be but transitory, it is spontaneity which rules in the *Vorgeschichte*, spontaneity being a low, quotidian, prescientific form of consciousness.

Reflecting spontaneity ideologically, social being seems to be determined by consciousness and connections merely imagined are necessarily broader than those making genuine control possible. The result of this fact is either the

idealism of the whole philosophical *Weltbild* or the naturalistic deformation of materialism. Thus philosophy develops contradictorily and disproportionally. In the author's opinion the history of the world is also characterized by uneven development. This characteristic trait of history is analyzed in connection with the "marvel of the Greeks", the latter, on its part, resulting in the birth of European philosophy.

Furthermore the reader gets an overall picture of the main ideological forms of spontaneity from primitive society onwards. The most important changes caused by capitalism are surveyed. The conclusion of the paper is: bourgeois philosophy builds its *Weltbild* on the subject-object relationship, the latter being distorted repeatedly and without mediation. This fact determines the main types of bourgeois philosophy.