

Claude Lévi-Strauss érdeme, hogy a nyelvtudományban uralkodó strukturalizmust meghonosította az antropológiában és a történettudományban. Hogy emellett több országban különféle divatos áramlatokat indított útnak — ami különben kedvezően hatott magára a strukturalizmusra is —, minden bizonnyal azzal magyarázható, hogy korunk bizonyos szellemi törekvéseit fejezi ki.

Ahhoz, hogy ésszerű megállapításokhoz jussunk a primitív népek rokonsági kapcsolatainak vizsgálatakor — akárcsak a nyelvtudományban —, a tudattalan struktúrájából kell kiindulni. Miképpen a hangszínekben és a hanglejtésben bizonyos struktúrák és összefüggések mutatkoznak, éppen úgy találunk bizonyos formulákat a rokonsági kapcsolatokra is. Az anyai nagybátya helyzetéből kiindulva például az alábbi kapcsolatokat lehet levezetni: nagybátya — unokaöcs, apa — fiú, fivér — nővér, férfi — nő. Úgy, ahogy matematikai képletekben kifejezhetők a fonológia, a hanglejtés struktúrái, éppen úgy képletekben ki lehet fejezni például a nők helyzetét vagy a társadalmi funkciókat, valamint az ételek és italok, a mérgek és színek összefüggéseit is.

Maguk a mítoszok is bizonyos struktúrákra vezethetők vissza. Honnan erednének különben a mítoszok hasonlatosságai, a struktúra-azonosságok Kínától Alaszkáig, figyelembe véve, hogy elvben minden fejlődésforma nyitva állt előttük? A mítoszok az ellentétek megoldásának logikai modelljei, amelyek a rokonsági kapcsolatoknak, a vérfertőzés tilalmának, a társadalmi funkcióknak, a természettel és a kultúrával való összeütközésnek a problémáiból fakadnak, azokból a próbálkozásokból, amelyek az éhségre, a szerelemre és a szenvedésre igyekeznek választ adni. Nem véletlen hát, hogy a különféle kultúrszférákhoz tartozó primitív népek művészetében oly sokrétű egybeesést találunk az álarcokban, a tetoválásokban és a mágikus formulákban. Lévi-Strauss szerint a tudatstruktúra úgy viszonylik a társadalmi kapcsolatokhoz, mint a nyelvten az élő nyelvhez.

Lévi-Strauss az ételek és italok világából merített eredeti kutatásainak következtetéseit százezres példányban ontja a francia sajtó. A *Le cru et le cuit* (A nyers és a főtt) című, 1966-ban megjelent mű nagy olvasottsága nem magyarázható csupán a szerző ragyogó stílusával, hanem szuggesztív erővel ható plasztikus kifejezéseivel és gyakran lenyűgöző értelmezéseivel is. Az emberek nem mítoszokban gondolkodnak, hanem a mítoszok gondolkodnak az emberekben, anélkül, hogy az emberek ennek tudatában lennének. A mítoszoknak ezt a tudattalan struktúráját jól tudja érzékeltetni egy olyan összehasonlító elemzés, amely a jelképeket felcseréli a jelekkel. A mítoszok az őket létrehozó szellemet fejezik ki, mégpedig a világ eszközeivel, amelynek maga a szellem része. Ugyancsak 1966-ban megjelent *Du miel au cendre* (A méztől a hamuig) című művében Lévi-Strauss nemcsak a méz és a dohány mitikus összefüggéseire mutat rá — mindkettőnek lehet csoda- és egyúttal mérgező hatása is —, hanem különböző mítoszok példáin azt is szemlélteti, hogy miképpen fonódnak össze ezek a jelképek a rokoni fokozatokkal, gazdasági viszonyokkal, a lakhelyek elrendezésével, az évszakokkal, és mindezt anélkül, hogy figyelmen kívül hagyná azt a fontos szerepet, amelyet a mítoszok többsíkiségében a szembeállítások jelentenek, mint: főtt—nyers, friss—rothadt, száraz

— nedves. A fogalmak közötti összefüggések, amelyek tisztázzák a struktúrát, a legsokoldalúbb összefüggéseket tárják fel.

Claude Lévi-Strauss marxistának vallja magát. Feladatának tartja, hogy megmagyarázza az alap és az ideológia közötti bonyolult dialektikát a primitív népeknél. Engelsre hivatkozva hangsúlyozza, hogy a primitív népeknél a rokonsági kapcsolatoknak döntő szerepük van. A strukturális antropológia feladatának tekinti, hogy közelebbről feltárja azokat az eszközöket és utakat, amelyek segítségével az egyes társadalmak belső ellentmondásait igyekeznek megoldani vagy éppenséggel elrejtetni (*Antropologie structurale*. Paris, 1965). Egy alkalommal azt írta, hogy minden nagyobb műve előtt Marx *Brumaire 18-ája* című munkáját tanulmányozza. A „Collège de France“-on a történetírás dícséretéről tartott székfoglaló előadásában különösen hangsúlyozta, hogy a strukturalizmus nem lép fel az egyes primitív kultúrák és népek tanulmányozására vonatkozó kutatási módszerek egyeduralmának igényével. A strukturalizmus mindössze az egyes népcsoportok felépítményének a felderítéséhez kíván hozzájárulni. Nem kétséges: a strukturalizmus csakugyan segítette annak a kérdésnek a tisztázását, hogy a tudat milyen formában látja, dolgozza fel és gondolja el a valóságot. Ez érvényes — még ha rendkívül csekély mértékben is — azokra a strukturalistákra, akiknek nincsen köztük Marxhoz, és akik a strukturalizmust csak mint módszert kezelik, mégpedig úgy, hogy az emberek eltűnnek a szavak és a dolgok mögött.

A gondolkodás struktúrájának archeológiája

A szavak és a dolgok — íme, ez a címe egy könyvnek, amely nagy sikert aratott (Michel Foucault: *Les Mots et les Choses*, Paris, 1966). A szerző, könyvének keletkezéséről szólva, azt írja, hogy ismertetést olvasott egy bizonyos kínai enciklopédiáról, amely az állatokat az alábbi rendszerben sorolja fel: „1. amelyek a császárhoz tartoznak, 2. amelyeket bebalzsamoznak, 3. amelyeket megszelídítenek, 4. szopós malacok, 5. szirének, 6. mesebeli állatok, 7. kóbor kutyák, 8. mindazok, amelyek ebben a felsorolásban szerepelnek, 9. amelyek örültként viselkednek, 10. amelyek megszámlálhatatlanok, 11. amelyeket finom ecsettel rajzoltak meg, 12. és így tovább, 13. amelyek nemrég éppen korsót törtek, 14. amelyek a távolból légyként hatnak.“ Ennek a rendszerezésnek az egzotikus jellege feltárja előttünk a gondolkodás korlátait, amelyek a korszak és földrajz feltételei között maguktól értetődőknek tűnnek. Más korszakoknak, más kultúrköröknek, persze, más gondolkodási struktúrák felelnek meg, függetlenül a valóságtól, amelyben érvényesülnek. Tanulmányozni kell tehát, milyen alapon válik lehetővé a megismerés és az elmélet; tisztázni kell a tudás rendterét, a történelmi a priori, az episztemológiát, a megismerés fogalmi területét, az *episztemét*, ami különben Foucault leglényesebb fogalma. Tehát nem a fejlődés történetéről és a rendterület változásairól, hanem a fogalmak hálózatának archeológiájáról van szó, vagyis a gondolkodás struktúrájának archeológiája kerül előtérbe, amely egy új felfedezést rejt magában: az embert, aki „alig kétszáz esztendő és csupán egyik mozzanata a tudásnak és aki az episztemé új formáival, egy új gondolkodási struktúrával el fog majd tűnni“.

A modern gondolkodás történetében Foucault három gondolkodási struktúrát különböztet meg. Először: a reneszánszot, amelynek alapfogalma a *hasonlatosság*. A szavak a dolgokhoz próbálnak idomulni, a jelek igyekeznek megfelelni a valóságnak, az olvasott és a látott egyforma érvényességgel forr össze a szemléletben és a magyarázatban. A második gondolkodási struktúra; a klasszikus. Alapvető fo-

galma a szemléltetés. Don Quijote eleinte még a reneszánsz gondolkodási struktúrában gondolkodott, és hitt a jelek és a dolgok azonosságában. De mivel a szavak önmagukban léteznek, Bacon és Descartes a hasonlóságban felismerték a tévedések forrását. Mérték és rend, azonosság és különbség a gondolkodás fő formáivá válnak, és egy általános érvényű formulát igyekeznek találni minden terület számára. Az elődök írásai elvesztették tekintélyüket.

Foucault három területen kísérli meg szemléltetni archeológiáját: a nyelvku-
tatásban, a természettudományokban és a nemzetgazdaságban. A klasszikus nyelv-
tanban az új gondolkodási struktúra éppen úgy kifejezésre jut, akárcsak a természett-
tudományokban, ahol a beosztást rendszerekben végzik el, és a jelek már nem a dolgok
egy része, hanem a szemléletnek egy formája. A gondolkodás tárgya még nem maga
az élet, hanem csupán az élőlény. És éppen így a nemzetgazdaságban a gazdaság elem-
zését tekintik döntőnek és nem a politikai gazdaságtant. „Minden korszak kultúrájában
létezik egy episztemé, amely meghatározza az ösztudás valamennyi lehetséges
feltételét.“ A klasszikus nemzetgazdaságban a gazdaság elemzések a főprobléma
az ár, a pénzrendszer, a pénznek az aranyhoz való viszonya, a kereslet és kínálat
meghatározta árhullámzás. Ha ennek a gondolkodási struktúrának az alapján a fi-
ziokrata iskola minden gazdaságot a mezőgazdaságból vezet le, ebben nem az a tény
fontos, hogy a fiziokraták földbirtokosok voltak. „Ha egyik vagy másik társadalmi
csoporthoz való tartozás mindig magyarázatot adhat arra vonatkozólag, hogy miért
választ inkább egy ilyen és nem amolyan gondolkodási rendszert, akkor annak fel-
tétélezése, hogy miért éppen a választott rendszert gondolták ki, soha nem ezeknek
a csoportoknak a léteben rejlik... Arról van hát szó, hogy éppen azt a feltétele-
zést kell megjelölni, amelyből kisarjadhattak a fiziokrata tudás és az utilitarizmus
összefüggései, és lehetővé válhatott ezekben a formákban az egyidejű gondolkodás“.

A harmadik gondolkodási rétegben, a XIX. században, az ember az episz-
temé. Minek köszönhető ez az átmenet, ez a fordulat? Foucault — aki kisebb ha-
misításoktól sem riad vissza, midőn a tények archeológiai rétegeit igyekszik be-
mutatni, példáit pedig csak a francia szellemtörténetből válogatja ki, és eltekint
a politikai gazdaságtantól — a kérdést értelmetlennek tartja. Mivel nem fejlődés-
ről, hanem különböző gondolkodási struktúrákról van szó, Foucault ezzel kapcsola-
tban arra a megállapításra jut, hogy az új gondolkodási struktúra nem az újabb
döntő jelentőségű megismerések alapján keletkezik, hanem az új megismerések és
az új gondolkodási struktúra új szellemtörténetnek felelnek meg. A harmadik gon-
dolkodási struktúrára vonatkozóan megkísérli bebizonyítani ezt a tételt a nyelvtudo-
mány terén a fonetikában, a hangeltolódásról szóló tanban; a természettudományok
terén pedig az élet új problematikájában, az élet megszervezésében, a szervek mű-
ködésében. De bebizonyítani igyekszik a nemzetgazdaság terén is, mégpedig a terme-
lés egész problematikájában, amelyért, Foucault szerint, semmi esetre sem lehet a
kapitalizmust felelőssé tenni. Az értéket immár nem a fogyasztással, hanem a mun-
kával határozzák meg. Az érdeklődés középpontjában már nem a kereslet és kí-
nálat, hanem az ártermelés áll. A politikai gazdaságtan marxi bírálata ebben a vo-
natkozásban nem jelent forradalmat a klasszikus közgazdaságtannal szemben; egy-
azon gondolkodási struktúráról van szó, a két iskola közötti összecsapás mindössze
„vihar a fürdőkádban“. Marx a XIX. században úgy mozog, „mint hal a vízben“.

Az ember, Foucault szerint, a reneszánsz és a klasszikus gondolkodási módban
még nem létezik. Lényegbeli ismertető jelévé válik az új gondolkodási struktúrá-
nak, amelynek alapján az emberről szóló tudományok is keletkeztek: a lélektan és
a szociológia e gondolkodási struktúra részei. Ezek azonban nem igazi tudományok,

hanem csupán az ideológia tartozékai. Noha minden tudomány egy episztemé tartozéka, nem minden tudomány, ami egy episzteméhez hozzátartozik.

Egy új gondolkodási réteg, egy új episztemé jelentkezik immár. A struktúrák feloldják az embert. A pszichoanalízis, az antropológia és a nyelvtudomány strukturális formáikban maguk alá gyűrik az embert. „Az ember abba a helyzetbe került, hogy a végét járja“ s „Az ember egy felfedezés, újkori eredetét s talán mielőbbi végét gondolkodásunk archeológiája bizonyítja“.

Foucault, hogy tételei meggyőző erejét fokozza — amint erre jó néhány bíráló rámutatott —, korszakoknál és történelmi eseményeknél bizonyos pontatlanságokat engedett meg magának. Alaptétele, miszerint az ember fogalmát a XIX. század fedezte fel, több, mint vitatható. Annyi bizonyos, hogy archeológiájában — amely nem ismer fejlődést, elébevágást, emberi tevékenységet, hanem mindössze kötelező gondolkodási struktúrát — kezdettől fogva eltűnik az ember, az emberi gyakorlat, az ember átalakulása az emberi tevékenység révén. Ez archeológia, de nem geológia; laterna magicának és nem egy filmnek a képkockáit vetíti elénk — állapítja meg Foucault-t bírálva Sartre. Így hát nem véletlen, hogy Sartre folyóiratában, a *Les Temps Modernes*-ben, Foucault műveit élesen bírálják az „egzisztencialista marxisták“, akik nem ismerik el, hogy valamennyire is ösztönzőek lehetnek a marxisták számára Foucault-nak a történelmi korszakok szemléltetésére felhozott példái és utalásai.

Az említett folyóirat 1967. januári száma, amely a „kulturális relativizmus“ problematikáját boncolgatja, jogosan állapítja meg, hogy Foucault adós maradt ilyen kérdések megválaszolásával: miképpen és miért történik az ugrás egyik gondolkodási struktúrából a másikba, mivel magyarázható a gondolkodási struktúrák egymásmellettsége és így tovább. Foucault elméletét gyakran Oswald Spenglerével hasonlítják össze, és közöttük párhuzamot szoktak vonni. A *Les Temps Modernes* egy másik cikke „kétségbeesett pozitívizmusként“ jellemzi ezt az elméletet, amely nem ismeri a történelmi fejlődést, a tudományok történetét, nem fogadja el az elméletek megválasztásában az osztályjellegét, nem látja a személyi tényezők hatását, nem tud egyébről, mint az abszolút és kötelező episzteméről, a tudást és a tudományt csupán egyidejűségében teszi magáévá. A gondolkodási struktúra *adott* és *nem jön létre*, azért, mert az emberi tevékenység momentuma és egyáltalán maga az ember hiányzik. Megmagyarázhatatlan mutációk különböző gondolkodási módokat varázsolnak elő, amelyek — akárcsak Comte rendszerében — követik egymást, mert — szerintük — a gondolkodás alapját nem az ember rakja le, hanem a gondolkodás alakítja ki.

Lucien Sebag nézetei a marxizmus és a strukturalizmus viszonyáról, noha nem azonosak Foucault elgondolásaival, mégis közel állnak hozzá, anélkül, azonban, hogy tanítómesterének, Lévi-Straussnak az értelmezésében tárná elénk (Lucien Sebag: *Marxismus und Strukturalismus*. 1967).

Sebag számára — amint erre már Spengler is utalt — a marxizmus a szemléletnek csupán egyik lehetséges formája a többiek mellett. Mivel szerinte nincs primátusa a „gazdaságnak“, éppen annyira helyénvaló és lehetséges a vizsgálódást a jog, a politika és a tudomány vagy más jelenség szemszögéből végezni. Nyilvánvaló, hogy ez a tétel inkább a vulgáris marxizmus, mint maga a marxizmus ellen irányul. Az elmélet és a valóság, a meghatározás és a meghatározott különböző síkban helyezkednek el; a meghatározottat, a valóságot nem lehet közvetlenül megragadni. Ennélfogva — és álláspontja szerint ebben rejlene a marxizmus nagy tévedése — nem létezik szintézis az elméleti megszövegezés és a gyakorlati tevékenység között, sem pedig a gyakorlat kritériuma az elmélet számára. Ezekben az összefüg-

gésekben, tudat alatt és tudattalanul, a nyelvnek elsőbbsége van az ember gondolkodásában. Éppen azért a modern filozófus nem úgy teszi fel a kérdést, hogy *mi van?*, hanem *miképpen gondolják el azt, ami van?* A módszernek előjoga van a léttel szemben már a belső finalitás uralta szellem autonómiájából kifolyólag is. A marxizmus egyik illúziója — véli —, hogy a társadalmi struktúrát mint összességet ragadja meg, holott ez a struktúrák sokféleségéből tevődik össze. Ezért teljesen lehetséges, hogy az eljövendő századok valamely történetírója a szocializmust az ipari társadalom bizonyos válfajának tekintse majd, s talán meg se fogja tudni állapítani, hogy mi volt előbb: a kapitalizmus vagy a szocializmus. „Annak a tudata, hogy mi vagyunk, attól függ, hogy mi még nem vagyunk” — írja Sebag. A jelenkor tudományos birtokbavétele lehetetlen.

Olyan szempontokat is találunk tehát itt, amelyeket már Foucault-nál is megismertünk. Hasonló filozófiai és ismeretkritikai alapokon végeztek még kísérleteket a marxizmus nevében a marxizmus és a strukturalizmus viszonyának tisztázására mások is abból a célból, hogy a marxizmus tekintélyét újra aláhúzzák.

Louis Althusser

Althusser *Pour Marx (Marxért)* című könyvében (1960) egyáltalán nem ismeretlen fogáshoz folyamodik, mikor Marx életművének egy cezúrájából, egy episztemológiai metszetéből indul ki.

Ez a fordulat 1845-ben következett be. Ezelőtt egy bizonyos ideológiai alapállás jellemezte a problematikát. A *német ideológia* megjelenésével viszont — amely egy új történelemszemléletet, egy új filozófiát tartalmaz — megtörténik az átmenet egy másik, tudományos jellegű periódusra. 1845—1857 az érlelődés, 1857—1883 az érettség időszaka volt. 1845-ben az akkori ideológiai periódus szavainak és fogalmainak a felhasználásával jön létre a szakítás ezzel a periódussal, és ezzel új episztemé alakul ki. 1844-ig Marx írásait a feuerbachi humanizmus, az „elidegenedés”, a „totális ember” fogalmi uralják. Ezért nem helyénvaló a fiatal Marxot túlbecsülni, úgy, mintha az érett Marx a fiatalban már előre elgondolt, előre kiforrott formában benne lett volna. Ez teleológiai és nem elemző felfogás. Minden fogalomterületnek megvan a maga problematikája, itt az új szakasz, az új archeológiai réteg számára — Foucault-ra hivatkozva mondhatnók — nem a fejlődés, hanem a változás a döntő jellegű, s ez egy új fogalomterület sajátos problematikáját teremti meg.

1845-ig Marx tevékenységében a német idealista filozófia antropologikus problematikája állt előtérben. 1845-ben változás, forradalom következében egy új problematika jött létre. Nemcsak úgy egyszerűen felborult a hegeli dialektika, hanem szerkezeti változás következett be, amely minden kategóriának — noha formálisan továbbra is használták azokat — új, más jellegű minőséget kölcsönzött. Így például a hegeli ellentmondást kirekesztette az „Überbestimmtheit” (a pszichoanalízis eme kifejezését használja Althusser), amely előre lát bizonyos ellentmondásokat a struktúrákban, mégpedig különböző területeken, és amelynél a gazdaság csak végső fokon döntő jellegű terület. Így hát az 1844-es esztendő Marxa „az a Marx, aki a legtávolabb áll Marxtól”.

A marxizmus, a tudomány új elmélete Althusser szerint az 1845 előtti időszak ideológiai problematikájával szemben alapvető diszkontinuitást jelent. 1845-ben Marx kiszabadítja magát a klasszikus német filozófia idealista problematikájából, az „ember fogalma”, az „ember lényege” antropológiai formáiból. Éppen ezért a szocializmus és a humanizmus olyan értelmű fogalmak, amelyek merőben különböző síkon találhatók. Érthető, hogy a marxisták és a kommunista pártok bizonyos helyzetekben

— mint például a Szovjetunió Kommunista Pártja XX. kongresszusa után — a humanizmus fogalmával operálnak. Meg kell azonban jegyezni, hogy a szocializmus tudományos, a humanizmus pedig ideológiai fogalom; az előbbi ismeretelméleti, az utóbbi bizonyos magatartást jelöl. A marxizmusnak ennél fogva — tételezi fel Althusser — nem-humanista vagy pontosabban anti-humanista jellege van, mivel a humanizmus ideológiai fogalom: elképzelésekre, képekre, mítoszokra vonatkozik, és a gyakorlati és társadalmi tevékenység számára jelentős, mi több, nélkülözhetetlen része az életnek, azonban nem jön számításba az elméleti tevékenység szempontjából, mivel nem a megismerés síkján van. Ezért a „marxista humanizmus“ kifejezés ellentmond önmagának.

Ez a nézet nem ismeretlen előttünk. Ez úttal azonban magára Marx fejlődésére alkalmazzák, kétségbe vonják nála a tulajdonképpeni értelemben vett szellemi fejlődést, tagadják a későbbi felismerések megelőzését — s persze mindezt a pusztá tények mellőzésével. „Coupure“, hasadás a marxi életműben egyáltalán nem létezik, és különben is Marx és Hegel szembeállításakor a gazdasági kérdések hegeli elemzésére, akárcsak a kapitalizmus romantikus bírálataira, ki sem terjedt a figyelme. Marxot az érés időszakában, 1857—58-ban *A politikai gazdaságtan bírálataiban* éppen úgy foglalkoztatta az elidegenedés és az ember sokoldalú fejlődése, akárcsak később, érett korában *A tőkében*, ahol az áru fétis-jellegéről szóló híres fejezet tulajdonképpen az elidegenedés problémája vizsgálatának egy magasabb fokát jelenti.

Ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy Althusser elgondolásai hozzásegítenek a marxi gondolatvilág forradalmi jellegének megértéséhez.

A tőke olvasása közben (Lire le Capital. 1966) két kötetében Althusser kidolgozza az ismeretelmélet-bírálati szempontot, amelyről különben Foucault-nál és Sebagnál tudomást szereztünk, és pontosan leszögezi álláspontját. Filozófiai, ismeretelmélet-bírálati és tudományos szempontból az alapvető kérdés a tárgy sajátossága és az elmélet viszonya a tárgyhöz. Mi *A tőke* tárgya? „Szimptomatikusan“ olvasva meg lehet ragadni a láthatatlant, a halhatatlant, a szerző számára is ismeretlen struktúráját gondolatainak. Itt a pszichoanalitikus Lacan befolyása érezhető. Marx nagysága nem abban áll, hogy észrevette azt, amit Smith és Ricardo nem láttak meg, hanem abban, hogy egy más látókört, egy más gondolkodási struktúrát teremtett. Annak a feleletnek, amely egy sor, előzőleg fel sem tett kérdésre ad magyarázatot, az a mindenkori értelme, hogy a tudománynak egy új struktúráját hirdeti meg, egy új problematikát hoz felszínre. Engels *A tőke* II. kötetének előszavában a mű forradalmi jelentőségét Lavoisier felfedezésével hasonlította össze, aki az oxigén felfedezésével elseperte a flogisztonelméletet. Marx és Engels műveit „szimptomatikusan“ kell olvasni, hogy meg lehessen ragadni az új fogalomstruktúrát, az új problematikát.

Ez azonban szerinte csak úgy érhető el, ha megszabadulunk az empirizmus ismeretelméleti örökségétől, amely a fogalmakat a valóságból absztrahálja, és a lényegét azáltal próbálja felismerni, hogy elválasztja a lényegtelentől, úgy, ahogy a gyümölcs húsát szétválasztják csonthéjú magvától, a megismerést pedig mint közetben az aranyrögöt, magában a tárgyban adótnak látja. Ez — állítja Althusser — lényegében a vallásos gondolkodás világából való. Már Spinoza óvott attól, hogy a körről alkotott elképzelést magával a körrel azonosítsák, és Marx kifejezetten utalt arra, hogy fogalmait nem egyszerűen a társadalmi fejlődésből és nem is közvetlenül a termelési folyamat ábrázolásából vezette le. A gondolat magához idomítja a konkrétat és újratermeli egy szellemi-konkrét formában. A megismerés logikája nem azonos a történeti sorrenddel. A gondolkodás mechanizmusa feldol-

gozza a tárgyat a szellemi alkotás folyamatában, s ennek történeti előfeltételei vannak. Althusser felfogása nem egyezik a Foucault-éval, ami a fogalmi struktúra történelmi meghatározottságát illeti, de abban is különbözik tőle, hogy az új episztemológiai terület létrehozásakor engedményeket tett az ember aktív szerepének elismerésében. Persze, nem kétséges, hogy a megismerés története Althusser számára is radikális cezúrák, hirtelen szakadások, „coupures“ (hasadások) története. Marx maga utalt arra, hogy az értékelmélet fejtegetésekor a fogalmakat nem azok történeti fejlődéséből vezette le. Azért nem — jegyzi meg Althusser —, mert két különböző területről van szó, ugyanis a gondolkodási struktúrának és a valóságnak nincsen közös, homogén területe.

A marxizmus Althusser felfogásában tudományos elmélet sajátos fogalmi struktúrával, és számára a gyakorlat kritériuma teljesen lényegtelen. Valamely fogalmi struktúra garanciájának a kérdése — ideológiai kérdés; minden gyakorlatban benne foglaltatik a megismerés, mint ahogyan minden megismerésben gyakorlat rejtezik. Az elmélet azonban, akárcsak a matematika, önmagáért felel. A marxizmus nem azért igaz, mert sikerrel alkalmazták, hanem azért alkalmazták sikerrel, mert igaz. A megismerés nem igényli a gyakorlat által való igazolást. A gondolkodás és a valóság összefüggése nem olyan összefüggés, amely a valóságban gyökerezik, és a látszat mögött, a megismerés végtelen sorozatában a lényegre tapint.

Úgy véljük, hogy a marxizmus althusseri értelmezését nem hamisítjuk meg, ha zárójelben megjegyezzük, hogy számára a marxizmus nem a forradalom elmélete, hanem mindenekelőtt forradalmi elmélet.

Az idő Hegelről — jegyzi meg Althusser — folyamatos fogalom. A tudomány, a politika, a filozófia különböző struktúráinak, mivel egyik sem ugorhatja át a maga idejét, egyidejűségük van. Valamennyi struktúra számára minden egyes jelenlét az általános fejlődés része, az egyes struktúráknak azonban más és más időszakuk van, önállóak, és a gazdaság csak végső fokon meghatározó tényező. A különböző időszakokban és struktúrákban nincsen egyenletes és homogén idő, hanem különböző idő különböző síkokon, nemcsak látható, hanem láthatatlan idők, különböző egyidejűségek és hasadások léteznek. Ezek a nézetek csekélyebb tiltakozást váltanak ki, mint az a végkövetkeztetés, miszerint a történelmiségnek különböző struktúrái léteznek csupán, és nincs egyetlen történelem. A történelem nem empirikus fogalom, mivel nem szabad a fogalmat és a fogalmi struktúrát a tényekkel helyettesíteni és azonosítani. A gazdaság elmélete és a történelem között nincsen összefüggés; csupán a gazdaság elmélete és a történelem elmélete között van ez meg. Vajon ez nem mond ellent annak a feltevésnek, hogy egy új elmélet keletkezésének történeti feltételei vannak? A történelem tárgya nem az, ami lejátszódik a történelemben, hanem a történelmi felfogás létrehozása, annak szerkezete.

Semmi meglepő nincs abban, hogy Althusser — mint a gyakorlat filozófiáját — utasítja vissza a marxizmusnak a Gramsci-féle interpretálását. Gramsci ugyanis a megismerést a fejlődés, a változás részének tekinti. A marxista filozófia a tudomány új elmélete, alapfogalma az értéktöbblet. Az értéktöbblet tehát egy új elméleti problematikának, egy új fogalomhálózatnak az alapfogalma. Ez tulajdonképpen a derült égből villámcsapás és nem a fogalmak historizálása, amelyet a klasszikus közgazdaságtan is használt már. Ahogyan az oxigén már Lavoisier előtt is létezett, de mégis neki köszönhető, hogy egy új elmélet összefüggéseiben nyert értelmezést, éppen így Marx egy olyan új ismeretelméleti struktúrát teremtett, amely elválik az ideológia területétől. A tőke tárgya egy új fogalomhálózat, amely a termelési viszonyok, a termelőerők, a termelőmód fogalmaiból tevődik össze, és mindezekben belül az értéktöbblet az alapvető fogalom. Mivel nincsen homogén terület, amely

összekötő szerepet játszana a fogalom és a konkrét valóság között, a valóság nem lehet egy olyan megismerésnek a kritériuma, amely a gyakorlat kritériumát nem fogadja el.

Althusser szerint — aki egyes részletekben rendkívüli éleslátásról tesz tanúbizonyságot és termékenyítő gondolatokat vet fel, de lényegében osztja Foucault merev determinizmusát — az ember csupán egy „kényszerből játszó színész“, nem pedig — ahogyan Marx *A filozófia nyomorúságában* mondja — saját történelmének színésze és szerzője. Eszerint nem az emberek csinálják történelmüket, hanem a történelmi struktúrák határozzák és fejtik meg az embert... Althusser merev, strukturalista determinizmusa a marxizmus mechanisztikus értelmezésének fatalista determinizmusára emlékeztet. A kettő között az az ideológiai különbség, hogy míg az előbbi „a bizakodás aromája“ volt, addig a strukturalista determinizmus inkább egy mély pesszimizmus és egyúttal a munkásmozgalom szellemi válságának a kifejezője a fejlett tőkés országokban.

Franciaországban a strukturalizmus — amint ezt Garaudy *Strutturalismo e morte de l'uomo* című tanulmányában megállapítja (*Critica marxista*, Mai—Juni, 1967) — felváltotta az egzisztencializmust mint divatáramlatot. Az ellenállás élményei után lázadás mutatkozott a „poshadt marxizmussal“ szemben, amely számára a megtörténtet a múlt már jóelőre meghatározta és az akaratdöntés egy objektív törvényszerűségben tűnik el. A strukturalizmus most már meghódította az értelmiség jó részét, közöttük a marxista értelmiséget is. Maga Debray is Althusser tanítványa. Garaudy nem ad választ arra a kérdésre, hogy mivel magyarázható az egzisztencializmusnak a strukturalizmussal való felváltása. Ebben a vonatkozásban vajon nem lehetne-e párhuzamot vonni az absztrakt festészet és az „új regény“ között? Vajon nincs-e ez összefüggésben a mass media hatásával? Véletlen-e az, hogy a modern elméletek eltüntetik az embert, amikor a szervek átültetésének és az átöröklés változásainak reális lehetőségét, az ember azonosságának a problémáját teljes élességgel vetik fel? A strukturalizmusnak mint folyamatnak a marxista elemzése — egyébként strukturalista önelemzése is — még várat magára.

Egyetértünk Garaudynak azzal a kijelentésével, hogy Foucault-nál, éppen úgy, mint Althussernél, egy Lévi-Strausszal szembeni extrapolációról van szó, Lévi-Strauss ugyanis az alap és felépítmény viszonyát mindig óvatosan tárgyalja, az emberi gyakorlat és a gondolkodási struktúra kölcsönhatását hangsúlyozza, és ezzel a strukturalizmust — mint a történelmi materializmusnak egy mozzanatát, a társadalmi jelenségek tanulmányozásának jelentős tudományos módszerét — elfogadhatóvá teszi, és mindezt anélkül, hogy az emberi tevékenységet és ezáltal a marxizmust mint a történelmi kezdeményezések tudományos módszertanát elfojtaná. Mi több, úgy tűnik, hogy a strukturalizmus jelentős segítséget nyújthat azokhoz a próbálkozásokhoz, amelyek annak a nehéz problémának a megoldására irányulnak, hogy miképpen hatol be és megy át az alap a felépítménybe. Amikor Lévi-Strauss a tudományos kutatás nemzeti tanácsának aranyermét 1968. január 11-én átvette, minden valószínűség szerint, hogy elhatárolja magát egyes túlzásoktól, ezeket monddta: „A strukturalizmus helyes alkalmazása nem tartalmaz holmi felhívást, nem nyit ki minden zárat, nem tart igényt arra, hogy egy új világnézetet képviseljen vagy az embernek egy új filozófiáját fogalmazza meg.“ Lévi-Straussnál persze, az emberek nem is tűnnek el a szavak és a dolgok mögött.

Megjelent a Weg und Ziel 1968. áprilisi számában.