FIGYELŐ

Vita a gondolkodás és a lét azonosságának problémájáról Kínában*

1959 végén indult meg Kínában „a gondolkodás és a lét azonosságának" problémája körüli vita. A kérdést Kuo Ve-cseng vetette fel a „Filozófiai kutatások" c. folyóirat 1958. 1. számában megjelent cikkében. De élénkké a vita csak Si Csengnek a Kuangming Zsipao 1959. október 11-i számában „Vajon a materializmus egyik alapelve-e a gondolkodás és a lét azonossága?" címmel megjelent cikke után vált.

A vitában két szögesen ellentétes álláspont jelentkezett:

A) Az *első álláspont*, melynek képviselője Si Cseng, a következő fő érveket sorakoztatta fel:

1. „a gondolkodás és a lét azonosságának" fogalma maradéktalanul az idealizmus tétele. Ez a fogalom nem a filozófia alapkérdésének második oldalával kapcsolatos materialista álláspont általánosítása, és nem azt fejezi ki.

2. Nem szabad összekeverni a gondolkodás és a lét azonosságát az ellentétek azonosságával. Ez két teljesen különböző kategória: az első az idealizmus elve, a második a dialektikus materializmus elve. Ezért, még azokban az esetekben is, amikor megfelelés van a gondolkodás és a lét között, nem lehet azt mondani, hogy itt azonosságukról van szó.

Ezekhez a főbb érveihez, Si Cseng hozzáfűzi:

1. A marxizmus klasszikusai, elsősorban Engels és Lenin tagadták a gondolkodás és a lét azonosságát. „Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása" c. munkájában Engels azt mondja, hogy „A filozófia nyelvén ezt a kérdést a gondolkodás és a lét azonossága kérdésének nevezik . . ." De itt meg kell érteni, hogy Engels ezt a problémát azért vetette fel, hogy tagadásba vegye. Továbbá „a gondolkodás és a lét azonosságá ak" fogalma az idealizmus rendszerétől származik. Arra használják, hogy a gondolkodás és a lét viszonyát idealista módon magyarázzák. Alapvetően ellentétben áll a materializmus visszatükrözési elméletével.

2. Elfogadni a gondolkodás és a lét azonosságát annyi, mint összetéveszteni az „azonosságot" az „egyenlőséggel" és összekeverni az idealizmust a materializmussal.

Si Cseng álláspontját követte Li Jü-i és Feng En-ci.

Li Jü-i egyetért Si Csenggel abban, hogy a gondolkodás és a lét azonosságának fogalmát nem szabad a materializmus elveként felfogni, de bírálja Si Csenget, amiért tagadja az ellentétek egységét a gondolkodás és a lét egymáshoz való viszonya tekintetében. Si Csenghez hasonlóan kijelenti, hogy mivel „a gondolkodás és a lét azonosságának" fogalma idealista jellegű, ezt a materialistáknak semmilyen körülmények között nem szabad használniuk. Az ellentétek azonossága azonban egyike az egyetemes érvényű törvényeknek, és ez a gondolkodás és a lét viszonyában is jelentkezik.

Feng En-ci kifejti, hogy az idealizmus és a materializmus minden területén szemben áll egymással — a filozófia alapkérdésének nemcsak első oldala, hanem második oldala tekintetében is. Ezért a két ellentétes rendszer — az idealizmus és a materializmus — minden fogalma, minden kategóriája diametrálisan szemben áll egymással. Továbbá „a gondolkodás és a lét azonosságának" fogalma, amelyet az idealizmus számtalanszor felhasznált a materializmus elleni harcában, a dialektikus materializmus tükrözési elméletének megtámadására, tartalmát tekintve kifejezetten reakciós jellegű,

* Megjelent a Hoc Tâp c. vietnami folyóirat 1960. 11. számában.

ugyanúgy, ahogyan az idealizmus az a maga egészében. A materialistáknak nem szabad használniok ezt a fogalmat a gondolkodás és a lét viszonyának magyarázatára. Különben nem lehetne többé megkülönböztetni a materializmust és az idealizmust az ismeretelméletben.

B) A *második álláspont :* a gondolkodás és a lét azonosságának igenlése Kuo Ve-cseng és Vang Vo-szue csoportja részéről.

1. „A gondolkodás és a lét azonosságának" fogalmát kétféle, egymástól eltérő módon lehet értelmezni: materialista és idealista módon. A materialisták „a gondolkodás és a lét azonosságát" az ellentétek dialektikus azonosságaként fogják fel és úgy tekintik ezt a fogalmat, mint a filozófia alapvető kérdése második oldalának általánosítását.

2. „Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása" c. művében Engels úgy beszélt erről a fogalomról, mint amely közös a materialisták és az idealisták számára. Sohasem tekintette ezt a fogalmat az idealizmus sajátos elveként.

3. Nincs közvetlen ellentét a visszatükrözési elmélet és a gondolkodás és a lét azonossága között. Engels a gondolkodás és a lét azonosságát éppen a visszatükrözési elmélet álláspontjáról állította.

Kuo Ve-cseng és Van Vo-szue hozzáfűzték, hogy az ellentétek azonossága a materialista dialektika egyik egyetemes törvénye. Ez a törvény érvényes úgy a gondolkodás és a lét viszonyára, mint a visszatükrözési elméletre. A gondolkodás és a lét azonossága, Engels szerint, a filozófia alapvető kérdésének második oldalát képezi. Ez egy közös fogalom, amelyet két különböző módon értelmeznek, aszerint, hogy materialisták vagy idealisták az adott filozófusok. Ezt a fogalmat ugyanakkor lehet helyeselni vagy tagadni. Hegel magáénak vallotta, Kant és Hume pedig tagadták.

Más elvtársak, így pl. Cse Jin-Szing, U-Sze-Cüen, Fej Szuan, Csu Cing-fang szintén Kuo Ve-cseng nézetét osztják. Hosszan fejtegetik a gondolkodás és a lét dialektikus kölcsönviszonyát, hogy bebizonyíthassák azonosságukat: ezen ellentétek azonossága törvényszerű jelenség, amely megfelel a természet egyetemes törvényeinek. Szerintük Engels ezt a fogalmat helyeselte és sohasem tagadta. Cse Jin-szing és U-Sze-cüen hozzáteszik, hogy azok, akik tagadják a gondolkodás és a lét azonosságát, és csak ellentétüket fogadják el — egy metafizikus, dualista álláspontra süllyednek.

A vita során a résztvevők mind idézték a marxizmus klasszikusait, különösen Engelst, hogy érveiknek nyomatékot adjanak. De az idézeteket különbözőképpen értelmezik, mindenki a maga módján magyarázza az „azonosság" fogalmát. Ebben a helyzetben jelentette meg Aj Sze-csi elvtárs, a Zsenmin Zsipao 1960. július 21-i számában „Engels helyesnek tartotta a gondolkodás és a lét azonosságának tételét" c. cikkét. Aj Sze-csi megmagyarázta, hogyan kell érteni az „azonosság" fogalmát, és hogyan fogta fel ezt a fogalmat Engels és Lenin. Szerinte két különböző értelmezése létezik az „azonosság" fogalmának: az egyik dialektikus jellegű, a másik idealista és metafizikus jellegű. Egyedül az „azonosság" fogalmának dialektikus értelmezése tükrözheti hűen vissza az objektív valóságot. Szemben a metafizikával, mely az azonosságot abszolútnak és minden különbözőséget kizárónak tekinti, a dialektikus materializmus az azonosságban különbözőségeket, ellentéteket lát. Az azonosság: egymással összefüggő, egymást kölcsönösen feltételező, egymásba átalakuló ellentétek azonossága. Ilyen azonosság áll fenn a gondolkodás és a lét között. Ez bizonyítja a materialista dialektika magvának, az ellentétek egysége és harca törvényének egyetemes jellegét. Aj Sze-csi különösen azokra a történelmi körülményekre hívta fel a figyelmet, amelyek között Engels és Lenin kifejtették álláspontjukat „a gondolkodás és a lét azonosságának" fogalmáról. A marxizmus nagyjai mindketten beszéltek erről a fogalomról, de mindegyikük más-más problémával találta magát szemben. Engelsnek az új-kantizmussal kellett harcolnia, mely abban az időben tagadta a gondolkodás és a lét azonosságát, hogy az agnoszticizmust terjeszthesse. Ezzel szemben Leninnek más irányban kellett küzdenie. Le kellett lepleznie a machistákat, akik idealista módon értelmezték „a gondolkodás és a lét azonosságának" fogalmát, hogy tagadhassák az objektív valóságot. Engels és Lenin mindketten a gondolkodás és a lét azonosságának elvét vallották, annak ellenére, hogy álláspontjuk látszólag ellentétben áll egymással.

A vita tovább folyik, résztvevői egyre inkább a második álláspont mellé sorakoznak. Most egy újabb szempont vetődött fel, amelyet Cieng Li-cün fogalmazott meg. Cieng Li-cün szerint csak a helyes gondolat lehet azonos a léttel:

1 A téves gondolat a létből fakad és visszatükrözi a létet, de ez hamis tükrözés, amely egyáltalán nem felel meg a létnek.

2. A téves gondolat nem képes átmenni a létbe. Így például az amerikai imperializmus és bábja, Csang Kai-sek háborút szerettek volna kirobbantani, de szándékuk

nem válhatott valósággá, mert nem felel meg az objektív törvényeknek. Másképp mondva, a téves gondolat nem képes átmenni a létbe.

3 A gondolkodás és a lét azonossága — átmeneti és viszonylagos azonosság. Elfogadni a téves gondolat és a lét valamilyen azonosságát, annyit jelentene mint abszolútnak tekinteni ezt az azonosságot.

A Cieng Li-cün által felvetett problémára sok elvtárs reagált azzal, hogy mégiscsak létezik bizonyos azonosság a téves gondolat és a lét között. Szerintük ez az azonosság objektív realitással rendelkezik, és kifejezi az ellentétek azonosságának egyetemes törvényét. Minden gondolat, a téves gondolat is, a létből származik és a létet tükrözi. A gondolkodás és a lét között a visszatükröző és a visszatükrözött viszonya áll fenn. Azonosságuk éppen ebben a viszonyban van. Továbbá a téves gondolat és a lét között átmenet van egyikből a másikba. Meghatározott feltételek mellett a téves gondolat visszahatni képes a létre, vagyis megvalósul a gondolkodás átmenete a létbe. És megfordítva, van átmenet a létből is a téves gondolatba. Az átmeneti időszak kezdetén a kapitalizmus gazdasági alapjának maradványai a szocializmussal szemben álló ellenséges gondolatokat hozhatnak létre.

A gondolkodás és a lét azonosságáról folytatott vitában sok elvtárs aláhúzta a fogalom dialektikus megértésének gyakorlati jelentőségét. Véleményük szerint, ha helyesen értelmezzük, a gondolkodás és a lét azonosságának fogalma hozzájárul az elmélet és az objektív valóság viszonyának tisztázásához, az elmélet vezető szerepének kellő értékeléséhez, a párt irányvonalának elmélyült megismeréséhez, és végül a megismerés marxista módszerének kidolgozásához.

Jelenleg a gondolkodás és a lét azonosságáról folytatott vita még nem fejeződött be. Várjuk a záró dokumentumot, amely a „Filozófiai kutatások" c. folyóiratban kell, hogy megjelenjen. De már most világosan látható, hogy a vitában részt vett elvtársak többsége helyesnek tartotta hozzászólásaiban a gondolkodás és a lét azonosságának tételét.

(Az ismertetést összeállította a Vietnami Állami Tudományos Bizottság mellett működő Filozófiai Csoport)

Engels helyesnek tartotta a gondolkodás és a lét azonosságának tételét*

I.

A régi társadalomban volt egy babona, mely szerint bizonyos embereket megszállott az ördög, és úgy vélték, hogy azok használati tárgyaihoz sem szabad hozzányúlni. Ezek a tárgyak „tisztátalan" dolgokká válnak, és ha megérinted őket, a te testedre is átragad az ördög szelleme.

A filozófusoknak „a gondolkodás és a lét azonosságának" kérdéséről folytatott vitája néha erre a babonára emlékeztetett. Ebben a vitában egyes elvtársak, Si Cseng elvtárssal az élen, határozottan tagadták, hogy a gondolkodás és a lét között bármiféle azonosság lenne. Néhányan közülük azzal „indokolták" álláspontjukat, hogy a gondolkodás és a lét azonossága olyan kifejezés, amelyet történelmileg az idealisták használtak, ez a kifejezés rátapadt az idealistákra, mint az ördög szelleme, s ezért idealista értelmezésen kívül egyáltalán nem használható. Aki pedig mégis használni akarná, az valójában az idealizmust propagálná. Ennélfogva a materialistáknak határozottan tagadniok kell a gondolkodás és a lét azonosságát.

Nem érthetünk egyet Si Cseng elvtárs és mások effajta nézetével. Úgy véljük, hogy — noha történelmileg az idealisták használták a gondolkodás és a lét azonosságának kifejezését — ez nem gátolhat meg bennünket abban, hogy materialista értelemben helyesnek tartsuk azt. Amikor helyesnek tartjuk a gondolkodás és a lét azonosságának tételét, ez egyáltalán nem jelenti, hogy helyeseljük az idealizmus alapelveit. Az idealisták mindenekelőtt azért idealisták, mert a gondolkodást elsődlegesnek, a létet pedig másodlagosnak tekintik. Vajon, ha mi a „gondolkodás és a lét azonosságáról" beszélünk, azt jelenti-e ez, hogy mindjárt helyesnek tartjuk a gondolkodás elsődlegességének és a lét másodlagosságának állítását? Ez nyilvánvalóan két különböző dolog. Bár a két állítás között lehet összefüggés, mégsem lehet közéjük egyenlőségi jelet tenni. Ezért

* Megjelent a Zsenmin Zsipao 1960. július 21-i számában.

úgy vélem, hogy azoknak az elvtársaknak a bírálata, akik nem kis számban szembeszálltak Si Cseng elvtárs és mások nézetével, helyes volt.

A fő probléma abban van, hogyan értelmezzük az „azonosságot". Itt két alapvetően eltérő felfogás van: az egyik egy metafizikus értelmezés, amit Engels elvont azonosságnak nevezett. Ez az álláspont az azonosságot a dolgok önmagukkal való abszolút azonosságaként fogja fel, ami azt jelenti, hogy az azonos dologban nem létezhet semmiféle belső különbözőség, ellentét vagy ellentmondás. És megfordítva: minden olyan dolog, amelyben van különbözőség, ellentét vagy ellentmondás — nem lehet önmagával azonos. Az azonosság ebben az értelemben, egyszerűen egyenlőséget jelent. Amennyiben így értelmezzük a gondolkodás és a lét azonosságának fogalmát, két abszurd eredményre juthatunk: vagy az Engels által bírált vulgáris materializmushoz, amennyiben a gondolkodást egyszerűen azonosítjuk az anyagnak egy meghatározott formájával, például olyan váladéknak tartjuk, mint a máj által kiválasztott epét. Vagy az idealizmushoz jutunk el, amennyiben a létet egyszerűen egyenlővé tesszük a gondolkodással. Az idealisták általában, de különösen a szubjektív idealisták a gondolkodás és a lét viszonyának megfogalmazásában ténylegesen így értelmezik az azonosságot. Ebben a felfogásban az anyagnak nincs valóságos objektív léte, minden körülöttünk levő dolog csak az ember tudatában, értelmében, érzeteiben létezik. Nekünk természetesen határozottan vissza kell utasítanunk ezt a nézetet. Ha valaki így értelmezi az azonosságot, és ezt az értelmezést alkalmazza a gondolkodás és a lét viszonyára, mondván, hogy „a gondolkodás és a lét azonos" — akkor nekünk szembe kell állítanunk ezzel a mi ellentétes véleményünket. Meg kell mondanunk: „a te felfogásod teljesen hibás, ilyenfajta azonosság a gondolkodás és a lét között nem létezik!"

Van az azonosságnak egy másik értelmezése is, a dialektikus értelmezés. Eszerint az azonosság: a különbözőségek, az ellentétek, ellentmondások azonossága. Azt mondjuk, hogy az önmagukkal azonos dolgokban benne foglaltatik a különböző ég, az ellentét, az ellentmondás. A különbözőségek, az ellentétek bizonyos feltételek mellett azonosak egymással. Ez az azonosság főképp azt jelenti, hogy az ellentétek között bizonyos feltételek mellett kölcsönös összefüggés van, és kölcsönösen átalakulnak egymásba. Így például, proletariátus nélkül nincs burzsoázia, burzsoázia nélkül nincs proletariátus. A proletariátus és a burzsoázia között a kapitalista rendszerben kölcsönös összefüggés van, a kettő között tehát azonosság áll fenn. Vagy például a háború bizonyos feltételek mellett békébe megy át, a béke bizonyos feltételek mellett átmegy háborúba. Mindkettő bizonyos feltételek mellett azonos egymással.* A marxisták úgy látják, hogy az azonosság metafizikus értelmezése egyoldalú, felszínes, nem képes az objektív valóság lényegét visszatükrözni. Az azonosság dialektikus értelmezése ezzel szemben helyesen tükrözi vissza az objektív valóság legáltalánosabb törvényszerűségeit. A világon nem létezik önmagával tökéletesen azonos dolog, amely ne rejtene magában különbözőségeket és ellentmondásokat. Minden önmagával azonos dolog különbözőségeket és ellentéteket tartalmaz. Másfelől az egymástól különböző és egymással ellentétes dolgok bizonyos feltételek mellett kölcsönösen összefüggnek egymással, és kölcsönösen átmennek egymásba — következésképpen, ilyen feltételek mellett, azonosak egymással. Az ellentétek azonossága — a dolgok mozgásának, változásának forrása. A dolgokban meglevő kölcsönös ellentmondások, az ellentétes oldalak azonossága és harca viszik előre a dolgok fejlődését. Az ilyen értelemben vett azonosság a dolgok fejlődési folyamatában nem választható el a különbözőségtől és ellentéttől: ez nem más, mint a dialektikus azonosság — vagyis az ellentétek azonossága. A marxisták—leninisták következetes dialektikusok. Azt vallják, hogy a dialektika törvényei mindenben érvényesülnek. Ezért azt tartják, hogy a dialektikus értelemben vett azonosság elvét kivétel nélkül minden jelenség tanulmányozásánál alkalmazni kell, beleértve a lét és a gondolkodás viszonyának problémáját is. A gondolkodás a lét tükröződése. A gondolkodás bizonyos feltételek mellett olyan erővé válhat, amely elősegíti, irányítja a világ átalakítását az ember által, az objektív valóság megváltozását és fejlődését. A kettő közötti kölcsönös összefüggés, az egymás ellentétébe való kölcsönös átcsapás egészen nyilvánvaló. Ezért, ha valaki azt kérdi: van-e a gondolkodás és a lét között, dialektikus értelemben, azonosság? — a dialektika igazi híve kétkedés nélkül azt válaszolja: a gondolkodás és a lét között feltétlenül van azonosság!

Azok az elvtársak, akik a gondolkodás és a lét közötti azonosságot szőröstülbőröstül tagadják, mint például Si Cseng elvtárs, szembetalálják magukat azzal a kér-

* Itt rá kell mutatni arra, hogy a dialektikus értelmezés szerint az „azonos" kategória az „egységes", „egybevágó" értelemmel megegyezik.

déssel: hogy kell értelmezni az azonosságot? Si Cseng elvtárs maga is elismerte, hogy „a gondolkodás és a lét azonosságának kérdése" azért vált alapkérdéssé az idealisták számára, mert az idealisták az azonosságot metafizikusan értelmezik, azt állítják, hogy a lét egyenlő a gondolkodással. A Kuangming Zsipao c. lap 1960 március 4. és 5-i számában megjelent cikkében Si Cseng elvtárs azt írta, hogy „az azonosság idealista felfogásban *ez* egyenlő *azzal, az* pedig egyenlő *ezzel* — a gondolkodás egyenlő a léttel, a lét a gondolkodással. Berkeley szavaival: a tárgy és az érzet egy és ugyanaz." Mit bizonyítanak ezek a szavak? Azt bizonyítják, hogy „a gondolkodás és a lét azonosságának" kérdésfeltevése nem eleve, feltétlenül az idealizmus ismérve. Csak azáltal válik idealista jellegűvé, hogy az idealisták az „ez egyenlő azzal, az egyenlő ezzel", „a tárgy egyenlő az érzettel" szemlélet alapján fogták fel a gondolkodás és a lét viszonyát. Ez a felfogás metafizikus felfogás. Ha magából a Si Cseng elvtárs által mondottakból indulunk ki, s a normális és ésszerű logika alapján tesszük fel a kérdést; továbbá, ha nem a metafizikus „ez egyenlő azzal" szemlélet alapján vizsgáljuk a gondolkodás és a lét azonosságának kérdését, hanem úgy tekintjük, mint ellentmondások egységét, mint ellentétek egységét; ha rámutatunk arra, hogy ennek az ellentmondásnak, ellentétnek az anyag, a lét az alapja, az anyag, a lét az elsődleges, az érzet, a fogalom másodlagos — ebben az értelemben vajon mondhatjuk-e, hogy „a gondolkodás és a lét azonosságának kérdése" idealista kérdésfeltevés? Vajon tagadhatjuk-e, hogy a gondolkodás és a lét között van azonosság? Nyilvánvaló, hogy ebben az értelemben nem lehet mondani, hogy „a gondolkodás és a lét azonosságának kérdése" mégiscsak idealista kérdésfeltevés, s nem lehet egyszerűen tagadni a gondolkodás és a lét azonosságát.

II.

Alapelveiben rámutattunk Si Cseng elvtárs és mások tévedésére. Si Cseng elvtárs és a vele egy nézetet vallók minden bizonnyal úgy vélik, hogy felfogásuk egyáltalán nem légből kapott, hanem erősen megalapozott nézet. Az alap, amelyre támaszkodnak, mindenekelőtt Lenin „Materializmus és empiriokriticizmus" c. műve. Amikor Lenin Bogdanovnak „a társadalmi lét és a társadalmi tudat azonosságáról" szóló elméletét bírálta, talán nem utasította azt vissza haraggal, mondván, hogy ez az elmélet „elejétől végig badarság, feltétlenül reakciós elmélet"?[1] Hát nem idézte Lenin Lafargue-nak ezeket a sorait: „Rappoport téved, mikor azt állítja, hogy Marx szerint „az eszme és a valóság azonos".[2] Hát nem mutatott rá a leghatározottabban Lenin arra, hogy az érzéki képzet és a rajtuk kívül létező valóság viszonyának kifejezésére használt совпадать (szovpadáty) orosz kifejezést a „megfelelni", „egybeesni" és nem az „azonosnak lenni" értelemben kell használni?[3] Való igaz, Lenin műveiben kétségtelenül vannak ilyen „támasztékok" — Si Cseng elvtárs és társai ezekbe kapaszkodva bizonyítják saját nézeteiket. Éppen ezért meg kell vizsgálnunk kissé közelebbről a Lenin munkájában található „alapokat", vajon bizonyítják-e azok Si Cseng elvtárs és mások nézeteinek helyességét?

Ha a klasszikusokat úgy használjuk fel, hogy az idézetekkel nem manipulálunk, ha becsületesen tanulmányozzuk a kérdés lényegét, akkor láthatjuk, hogy Lenin tanítása, valamint Si Cseng elvtárs és mások felfogása egyáltalán nem azonos.

A probléma lényege továbbra is az, hogyan értelmezzük az azonosság fogalmát? Miért bírálta Lenin „Materializmus és empiriokriticizmus" c. művében elejétől-végig „a lét és gondolkodás azonosságának" elméletét? Azért, mert abban az időben Lenin egy egész sereg szubjektív idealistával került szembe. Ezek közül egyesek „revízió alá vették" a marxista filozófiát a szubjektív idealizmus segítségével. Áldozni kezdtek „a gondolkodás és a lét azonossága" bálványának, és megajándékozták azt egy metafizikus értelmezéssel: ez egyenlő azzal, az egyenlő ezzel. A dialektikus materializmus védelmében Leninnek szét kellett zúznia ezt a bálványt, és kérlelhetetlen harcot kellett vívnia „a gondolkodás és a lét azonosságának" általuk értelmezett alapkérdésével. Nem nehéz észrevenni, hogy amikor műveiben bírálta „a gondolkodás és a lét azonosságának" elméletét, Lenin azt mindig a metafizikus azonossággal szembeni éllel tette. Lenin „a gondolkodás és a lét azonosságának" bírálatakor sohasem szélesítette ki egyoldalúan annak körét odáig, hogy határozottan tagadta volna — metafizikus értelmezésén túl — a tudat és a lét mindennemű azonosságát. Amikor Lenin a szubjektív

[1] Lenin Művei. 14. köt. 337. o.
[2] Uo. 207. o.
[3] Uo. 111. o.

idealistákat bírálta, akik az azonosság metafizikus értelmezésével torzították el a gondolkodás és a lét viszonyát, arra is ügyelt, nehogy egy másik metafizikus véglet felé tereljék a gondolkodást: óva intett attól, hogy a tudat és a lét viszonyát olyan abszolút ellentétként, abszolút különbözőségként fogják fel, amely semmiféle azonosságot nem tartalmaz. Az alábbi mondatok kitűnő érvként szolgálnak ennek bizonyítására:

„Természetesen az anyag és a tudat ellentétének is csak igen szűk határok közt van abszolút jelentősége: jelen esetben kizárólag annak a sarkalatos ismeretelméleti kérdésnek a határai közt, hogy mit kell elsődlegesnek és mit másodlagosnak tekintenünk. E határokon túl a szóban forgó ellentét kétségtelenül viszonylagos."[4]

Ismét másutt:

„Dietzgen helytelenül fejezi ki azt a gondolatot, hogy az anyag és a szellem különbsége is *viszonylagos, nem szertelen.*"[5]

Lenin itt azt mondja nekünk, hogy a tudat és az anyag között csupán az elsődleges és a másodlagos kérdésének határán belül — vagyis, amit Engels a filozófia alapkérdése első oldalának nevezett — nincs semmiféle azonosság. Ennek a kérdésnek a határán túl azonban csak viszonylagos ellentét, illetve különbözőség van közöttük, ami azt jelenti, hogy fennáll közöttük a különbözőségek vagy az ellentétek azonossága.

Miért cáfolja olyan haragosan Lenin Bogdanovnak „a társadalmi lét és a társadalmi tudat azonosságáról" szóló elméletét? Talán azért, mert Bogdanov azt vallotta volna — a történelmi materializmussal egyetértésben —, hogy a társadalmi lét és a társadalmi tudat között fennáll az ellentétek azonossága: azt tehát, hogy a társadalmi lét határozza meg a társadalmi tudatot, és fordítva — a társadalmi tudat aktívan előrelendíti a társadalmi lét fejlődését? Természetesen nem. A helyzet az, hogy a Bogdanov által említett „azonosság" egy velejéig metafizikus, elvont azonosság, amelyben egy szikrányi sincs a dialektika szellemából. Ezért nem állhatta meg Lenin, hogy szembe ne szálljon az olyan badarságokkal, miszerint „*a társadalmi élet minden megnyilvánulása tudatos és pszichikai* . . . A társadalmiság elválaszthatatlan a tudatosságtól. *A társadalmi lét és a társadalmi tudat e szavak pontos értelmében azonos.*"[6] Elengedhet-e a füle mellett ilyen állításokat egy igazi marxista, nem kell-e a legerélyesebben szembeszállnia ezekkel? Lenin, amint látjuk, azért cáfolta erőteljesen a Bogdanov féle „azonosságot", mert Bogdanov egyszerűen egyenlőségi jelet tett a társadalmi lét és a társadalmi tudat közé. Lenin egyáltalán nem kívánta tagadni a tudat és a lét közötti dialektikus azonosságot.

Vajon a Lenin által felhasznált Lafargue-idézet kisegíti-e a mi Si Cseng elvtársunkat? Egyáltalán nem. Ha alaposan szemügyre vesszük az idézett mondat előtti és utáni szöveget, nem nehéz felfedezni, hogy ott egészen másról van szó. Először is figyelembe kell venni, hogy amikor Lafargue kijelenti: „Rappoport téved, mikor azt állítja, hogy Marx szerint „az eszme és a valóság azonos" — arra hivatkozik, hogy „mi sohasem használunk ilyen metafizikus frazeológiát". Tudniillik Rappoport újkantiánus volt, az eszmét a valósággal metafizikusan szembeállította és fikciónak, semmiféle realitással nem rendelkező valaminek tekintette. Rappoport szerint az eszme és a valóság azonossága annyit jelentene, mint az eszmét és a valóságot egyenlőnek felfogni és úgy értelmezni, hogy „az eszme egyenlő minden valósággal", „az eszmén kívül nem létezik más valóság". Az azonosság ilyen értelmezése természetesen alapvetően különbözik a marxisták felfogásától. A marxisták azt vallják, hogy az ember szubjektív tudatán kívül létezik az anyagi objektum is. Nem mondhatjuk, hogy csak akkor létezik valóság, ha van eszme is. A materiális tárgy is valóságos, sőt még inkább valóságos, alapvetően valóságos. Figyelembe kell venni, hogy Lafargue fent idézett szavai után közvetlenül ez áll: „Az eszme éppoly valóságos, mint a tárgy; az eszme ennek tükröződése agyunkban." Nagyon világos ez: a „valóságos" nemcsak az eszmét foglalja magába, hanem az eszmén kívüli tárgyat is. Ezért Lafargue szavainak kettős tartalmuk van: egyrészt azt jelentik, hogy az eszme és a tárgy egymástól különböző két dolog, amelyet nem lehet metafizikusan egyenlőnek tekinteni. Másrészt, hogy az eszme és a tárgy között dialektikus azonosság van, a különbözőségek azonossága, mert mindkettő „valóságos", és nem szabad ezeket metafizikusan szembeállítani.

Ha Si Cseng elvtárs úgy találja, hogy Lafargue szavai még nem eléggé világosak, akkor elolvashatja egy Lenin által szintén idézett másik materialista sorait: „A materialista egészen feleslegesnek tartja az a priori ismeretek és a „magábanvaló dolog" megkülönböztetését, mert sehol sem szakítja meg a természet folytonosságát, mert az anyagot és a szellemet nem két lényegileg különböző dolognak, hanem csak egy és ugyanazon

[4] Uo. 147. o.
[5] Uo. 251. o.
[6] Uo. 335. o.
[7] Uo. 207. o.

dolog két oldalának tekinti . . .”[8] Aki ezeket írta materialista volt, Feuerbach tanítványa. Még nem volt dialektikus materialista, de szavait Lenin megdicsérte. A metafizikus materialisták természetesen nem képesek a dialektikát alkalmazni a megismerés folyamatára, ez mégsem jelenti azt, hogy munkáikba ne találkozhatnánk (ha nagyon hiányosan is) bizonyos dialektikus elemekkel. A fenti idézet például, mint láthatjuk, állást foglalt a tudat és a lét különbözőségeinek azonossága mellett, és leszögezi, hogy azok az ,,azonos” dolog két oldalát képezik.

Si Cseng elvtárs a Kuangming Zsipao 1959 október 11-i számában közzétett cikkében határozottan tagadja a tudat és a lét ellentéteinek azonosságát, tagadja a kettő közötti elszakíthatatlan kapcsolatot, tagadja, hogy ,,a tudat és a lét, mint két (ellentétes) oldal, bizonyos feltételek mellett egymást kölcsönösen feltételezik és egy egységes egészben együttléteznek”, és határozottan állítja, hogy ez a felfogás nem más, mint az ,,alapelvi azonosság” idealista elmélete. Si Cseng elvtárs azt hiszi, hogy a dialektikus materializmust támogatja, a valóságban azonban felfogása még a feuerbachi materializmusnál is sokkalta elmaradottabb! Láthattuk, hogy a Lenin által idézett Feuerbach-tanítvány világosan állást foglalt amellett, hogy a tudat és a lét elválaszthatatlan, közöttük ,,állandó kapcsolat” van, kimondta, hogy ez a két oldal ,,egy egységes egészben együtt létezik”. Természetesen Feuerbach ,,A jövő filozófiájának alapelvei” c. munkájában bírálta az idealisták ,,gondolkodás és lét azonossága” kérdésfeltevését, ezt azonban azért tette, mert ő a létet ,,egy fajta a gondolkodástól meg nem különböztetett csak értelmi jellegű valaminek” tekintette, s mert ő az azonosságot ,,a gondolkodás önmagával való azonosságaként” fogta fel.[9] Feuerbach ugyanebben a művében helyesnek tartotta ,,a gondolkodás és a lét egységének” tételét,[10] és annak materialista értelmezést adott. Feuerbach materializmusa a megismerést passzív visszatükrözésként fogta fel és ebben alapvetően különbözik a visszatükrözés aktív, materialista-leninista felfogásától. Feuerbach e legfontosabb fogyatékosságát már töviről hegyire megbírálták, igen helyesen, és ezért ez nem szorul ismétlésre. Itt csupán egy pontra kívánok rámutatni: Feuerbach nem értette meg a dialektikát, és ezért nem tudta, hogy amikor ,,a gondolkodás és a lét egységéről” beszél, valójában elismerte a kettő közötti különbözőségek azonosságát.

Ennyi elegendő annak megvilágításához, hogy még a metafizikus materializmus is — a visszatükrözés általános elmélete alapján — felismerte a gondolkodás és a lét elválaszthatatlan kapcsolatát, elismerte a tudat és a lét között meglevő különbözőségek azonosságát. E nélkül nincs materializmus → e nélkül ez a szemlélet dualizmussá vagy agnoszticizmussá válna.

Mindezek után könnyen megérthetjük, miért vette fel Lenin olyan élesen az orosz ,,совпадать” kifejezés helyes értelmezésének szükségességét, miért ragaszkodott ahhoz, hogy azt ,,megfelelni”, ,,egybeesni” értelemben használják, és miért tiltakozott az ellen, hogy ,,azonosnak lenni” értelemben használják. Tudjuk, hogy Lenin elemzése az empiriokritikus Bazarov szofizmusa ellen irányult. Bazarov a ,,совпадать” szót két értelemben — az ,,egybeesni” és az ,,azonosnak lenni” értelmében — használja. ,,A dologról és tulajdonságairól nyert képzetek egybeesnek a rajtunk kívül létező valósággal” — ezt a gondolatot Bazarov úgy ferdíti el, hogy tehát ,,*éppen* (Bazarov kiemelése) az érzéki képzet a rajtunk kívül létező valóság.”[11] Lenin itt az ellen tiltakozik, hogy Bazarov az ,,egybeesni” szót metafizikus ,,azonosnak lenni”-re ferdíti —, de egyáltalán nem tagadja, hogy ,,a dologról és tulajdonságairól nyert képzetek egybeesnek a rajtunk kívül létező valósággal”. Egészen világos, hogy Lenin nem tagadja, hogy köztük dialektikus azonosság van, nem tesz különbséget a dialektikus ,,azonosság” és az ,,egybeesés” között.

III.

A gondolkodás és a lét közti bármiféle azonosság létezését tagadó elvtársak úgy vélik, hogy Engelsnél is támaszra találnak. Érvelésük szerint, Engels, amikor ,,Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása” c. művében ,,a gondolkodás és a lét azonossága kérdéséről” beszél, szavait Hegeltől kölcsönzi, és a problémát pusztán az idealista kérdésfeltevés szempontjából vizsgálja meg. Másképp mondva, Engels tagadólag foglalkozik

[8] Uo. 206. o.
[9] Feuerbach: Válogatott filozófiai művei. Akadémiai Kiadó, 1951. 231. o.
[10] Uo. 203. o.
[11] Lenin Művei. 14. köt. 109—110. o.

a gondolkodás és a lét azonosságának kérdésével. Az így érvelő elvtársak hozzáteszik, hogy Lenin, amikor a „Materializmus és empiriokriticizmus"-ban idézte Engels idevágó szavait, elhagyta azt a mondatot, hogy „a filozófia nyelvén ezt a kérdést a gondolkodás és a lét azonossága kérdésének nevezik" — és ezt elegendő bizonyítéknak tekintik ahhoz, miszerint Lenin is úgy gondolta, hogy Engels tagadja a gondolkodás és a lét azonosságát. Ez az érvelés nagyon erőltetett.

Ha azt mondjuk, hogy „a gondolkodás és a lét azonosságának kérdése" Hegel műveiből kölcsönzött — ez ténvleg nyomatékos érv lenne annak bizonyítására, hogy a gondolkodás és a lét azonosságának kizárólag idealista értelme lehet? A marxisták Hegel műveiből nemcsak ezt az egy mondatot vették át, például a „tagadás tagadása" is Hegel terminológiája. Ennek a kifejezésnek megvan a maga gyengéje, mégis a marxisták—leninisták kölcsönvették, és senki sem mondhatja, hogy kizárólag idealista értelme lenne. Hegel filozófiájának két oldala van: egyfelől idealista, másfelől dialektikus. Dialektikája, melyet idealista rendszere béklyóba ver, felettébb hiányos ugyan — mégis a Hegel-előtti filozófiához viszonyítva itt találjuk a dialektika legtudatosabb kifejtését. A marxisták—leninisták Hegel idealizmusát teljes mértékben tagadják, de dialektikájának racionális magvát átformálják és tovább fejlesztik. Ugyanez a helyzet a tudat és a lét azonosságának kérdését illetően. Hegel filozófiájában a tudat és a lét azonossága gondolatának szintén két oldala van. A filozófia alapvető kérdése első oldalára vonatkozóan Hegel a tudatot tekintette elsődlegesnek, a tudat és a lét azonosságát úgy értelmezte, hogy „a lét egyenlő a tudattal", „a lét a tudattól el nem választható" — és ilyen módon a tudat és a lét azonossága idealista értelmet kapott. A filozófia alapkérdésének második oldalát tekintve, Hegel és a többi filozófusok túlnyomó többsége (ideértve minden materialistát és a következetes idealistákat) határozott választ adott arra a kérdésre, „képes-e gondolkodásunk a valódi világot megismerni?", és Kant agnoszticizmusát bírálva a gondolkodás és a lét viszonyának egy többé-kevésbé dialektikus magyarázatát adta. Ebből a szempontból Hegel „a tudat és a lét azonossága" tételének megvan a maga racionális, dialektikus magva — ez nem pusztán idealista kérdésfeltevés.

Fel kell figyelni arra, hogy Engels a gondolkodás és a lét azonosságának problémáját a filozófia alapkérdésének nem első, hanem második oldala vonatkozásában tárgyalja. A filozófia alapvető kérdésének második oldala nem a materializmus és idealizmus elhatárolásának problémáját, hanem a létező világnak az emberi tudat számára való megismerhetőségét veti fel. Erről az oldalról tekintve a dolgot, a reális világ megismerhetősége mellett foglalni állást annyi, mint a gondolkodás és a lét azonosságát állítani. Bár a materialisták és az idealisták álláspontja alapvetően eltér egymástól, az agnoszticizmus tagadásában mindkettő találkozik, és a világ megismerhetőségét, a gondolkodás és a lét azonosságát vallja. Ez egészen világos. Amikor Engels „a gondolkodás és a lét azonosságának kérdését" felvetette, kritikájának közvetlen tárgya nem az idealizmus, hanem az agnoszticizmus volt. Engels itt a gondolkodás és a lét közötti mindennemű azonosságot tagadó kanti felfogást kívánta bírálni. A harci feladat tehát megkövetelte Engelstől, hogy a gondolkodás és a lét azonosságának kérdését határozottan oldja meg — ez első olvasásra is világos. És ha pusztán a grammatikai szórend alapján vizsgáljuk a dolgot, azt látjuk, hogy Engels, „Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása" c. művében szintén felteszi a kérdést: „Képes-e gondolkodásunk a valódi világot megismerni, képesek vagyunk-e a valóságos világról való képzeteinkben és fogalmainkban a valóság helyes tükörképét megalkotni?" — rögtön hozzáteszi: „A filozófia nyelvén ezt a kérdést a gondolkodás és a lét azonossága kérdésének nevezik", és nyomban válaszol is rá: „a filozófusok túlnyomó többsége igennel felel rá." Ezek az egymást követő mondatok szintén megvilágítják, hogy Engels minden kétséget kizáróan úgy gondolta, hogy a materialisták (beleértve őket a filozófusok „túlnyomó többségébe") a gondolkodás és a lét azonosságának kérdésére határozottan pozitív választ adtak. Ezen a ponton ellentétes magyarázatot adni nagyon erőltetett.

Lenin, amikor „Materializmus és empíriokriticizmus" c. művében idézte Engels fenti sorait, szintén a filozófia alapkérdésének második oldalára utalt, nem az idealizmus és a materializmus elhatárolásának kérdésével foglalkozott közvetlenül. „Engels, aki e sarkalatos kérdésnek megfelelően „két nagy táborra" osztja a filozófusokat, rámutat arra — írja Lenin —, hogy ennek a sarkalatos filozófiai kérdésnek „van még egy másik oldala is" . . ."[12] Lenin nagyon érthetően megmondja, hogy ő itt a filozófia alapvető kérdésének ezzel a második oldalával, a „két nagy táborra" való megoszláson túl jelentkező

[12] Uo. 94—95. o.

kérdésekkel kíván foglalkozni. Erről az oldalról tekintve, „a gondolkodás és a lét azonossága kérdésének" pozitív vagy negatív megválaszolása nem függ közvetlenül az idealizmus—materializmus szembeállásának problémájától.

Si Cseng elvtárs azzal érvel, hogy „Lenin ebben az idézetben kihagyta „A filozófia nyelvén ezt a kérdést a gondolkodás és a lét azonossága kérdésének nevezik" — mondatot", és ezt elegendőnek tartja annak bizonyítására, hogy Lenin is úgy vélte, hogy Engels tagadja a gondolkodás és a lét azonosságát. Pedig a dolgok logikája ellenkezik Si Cseng elvtárs szubjektív találgatásával. Ha Lenin biztos lett volna abban, hogy Engels tagadja „a gondolkodás és a lét azonosságát", akkor nemhogy nem hagyott volna el egy mondatot, hanem azt feltétlenül idézte volna. Hiszen Lenin ekkor egy sor szubjektív idealista irányzattal hadakozott, ezek a reakciós áramlatok éppen „a lét és a tudat azonosságának" metafizikus értelmezését használták fegyverül, és Lenin minden erejével e fegyverek elhallgattatásán munkálkodott. Ha Engels ténylegesen tagadta volna a gondolkodás és a lét azonosságát, akkor Leninnek éppenséggel szüksége lett volna e sorokat idézni, hogy ezek segítségével felszámolja az idealisták erős hadállásait.

Hogy Lenin kihagyta ezt a mondatot, ez éppen annak megvilágítására elegendő, hogy Engels nem az idealizmus bírálata, hanem egy másik kérdés megoldása céljából beszélt „a gondolkodás és a lét azonosságáról" — és ezért Lenin számára, akinek harci feladata más volt, szükségtelen volt ezt a mondatot idézni.

Egyesek talán megkérdik: Engels is, Lenin is marxista, álláspontjuk természetszerűen azonos — hát akkor hogyan foglalhattak egyazon kérdésben másként állást? Akik ilyen módon teszik fel a kérdést, nem gondolnak a történelmi változásokra. A marxizmus történeti tudomány, a különböző kísérleteket az adott történelmi helyzetből kiindulva kell tanulmányozni. Engels és Lenin más-más történelmi korszakban éltek. Konkrét harci feladataik között voltak bizonyos eltérések. Formálisan nézve úgy tűnik, mintha ugyanazzal a kérdéssel lett volna dolguk, valójában azonban különböző kérdéseket kellett megoldaniuk. Engels idejében a reakciós burzsoá filozófia fő jelszava „Vissza Kanthoz!", és Hegelt „döglött kutyaként" kezelte. Célja a kanti agnoszticizmusnak a terjesztése volt, annak a badarságnak, hogy a gondolkodás és a lét között semmiképpen nincs azonosság, az emberek gondolkodása, fogalmai nem képesek az objektív valóságot tükrözni. Szubjektívista, üres ostobaságokkal becsmérelték az értelmet, a tudományt, harcoltak a tudomány ellen. Ebben az időben tüntek fel a munkásmozgalomban a Bernstein, Schmidt-féle revizionisták, akik a burzsoá professzorok uszályában haladtak, és a kanti agnoszticizmus segédletével „revízió alá" szerették volna venni a marxizmust, becsmérelték a marxizmus tudományosságát. Szemben ezzel a reakciós burzsoá irányzattal, szemben a revizionizmussal Engelsnek a megismerés dialektikájára kellett összpontosítania figyelmét, meg kellett oldania a világ megismerhetőségének kérdését. Mivel az akkori kantiánusok (ideértve a revizionistákat is) Hegel elleni dühödt támadásaikat főleg a hegeli dialektika és nem a hegeli idealizmus ellen irányították, úgy Marx, mint Engels arra kényszerültek, hogy műveikben számtalanszor kiemeljék Hegel dialektikájának racionális elemeit, miközben a hegeli dialektika és saját dialektikájuk alapvető különbségére is rámutattak. Engels a „Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása" c. munkájában azért érintette „a gondolkodás és a lét azonosságának kérdését", mert bírálni kívánta a kantizmus agnosztikus badarságait, a gondolkodás és a lét mindennemű azonosságát tagadó nézeteket. Ezen ellenséges felfogás szétzúzása érdekében természetszerűen határozottan állást kellett foglalnia a gondolkodás és a lét azonossága mellett, és ki kellett emelnie az erre a kérdésre adott válasz ésszerű, dialektikus elemeit, miközben annak idealista vonásait is megbírálta.

Lenin más korban élt, a kapitalizmus imperialista szakaszában. Erre az időre a reakciós burzsoá filozófia fő áramlata a még rothadtabb szubjektív idealizmussá fejlődik, a revizionisták a burzsoá professzorok mögött alázatosan kullogva a szubjektívizmus legkülönbözőbb árnyalataival „revideálják" a marxizmus filozófiáját. A revizionisták felkapják a tudat és a lét abszolút egységének ostoba állítását. „A tudat = lét, a lét = tudat" — ezzel a szofizmussal tagadják a világ objektív létét, a tudomány törvényeinek objektív jellegét, a marxizmus tanításának tudományos realitását. Szemben ezzel a mindenütt jelentkező reakciós filozófiai áramlattal, Leninnek a materializmus—idealizmus közötti éles határvonal megvonására kellett figyelmét összpontosítania, ki kellett emelnie a materialista filozófia pártosságát, határozottan szét kellett zúznia az idealizmus fő fegyverét, a tudat és a lét azonosságáról szóló metafizikus ostobaságot, hogy ne teremjen többé fű számára.

Ha Lenin elszánt harcát a lét és a tudat abszurd, metafizikus azonossága ellen úgy értelmezzük, hogy Lenin tagadta a tudat és a lét bárminemű azonosságát, és kettőjüket abszolút ellentétes dolognak tekintette — igen nagy hibát követünk el.

Engels nagyon határozottan állást foglalt „a gondolkodás és a lét azonossága' mellett — ez Schmidtnek írt leveléből is világosan kitűnik. Ez az az 1895-ből származó levél, amelyet Si Cseng elvtárs is említ. Si Cseng elvtárs azonban ezt a levelet teljesen a maga szájaíze szerint olvasta, és azt hitte, hogy Engels levele őt segíti. A valóság ennek éppen az ellenkezője. Levelében Engels Schmidtnek azt a hibás nézetét bírálja, miszerint „az értéktörvény fikció, szükséges fikció". Ez nem egyéb kantista badarságnál, mely tagadja a tudat és a lét azonosságát, tagadja, hogy az embereknek az értéktörvényről alkotott fogalma az objektív gazdasági törvényszerűségeket tükrözi. Nem lenne nagyon furcsa feltételezni, hogy amikor Engels bírálta a tudat—lét azonosságát tagadó hibás kantista nézetet, maga is a kantizmus talajáról bírálta volna Hegelt, és azt állította volna, hogy a „tudat és a lét nem azonos" (l. Si Cseng cikkét a Kuangming Zsipao 1959 október 11. számában)?

Igaz-e, hogy Engels „világosan rámutatott arra, hogy „a tudat és a lét nem azonos" — ahogyan ezt Si Cseng elvtárs állítja? Engels gondolata valóban fedné a Si Cseng elvtárs által neki kölcsönzött értelmet? „Azok az ellenvetések, amelyeket Ön az értéktörvénnyel szemben felhoz, *minden* fogalomra ráillenek, ha azokat a valóság álláspontjáról szemléljük — írja Engels." „A gondolkodás és a lét azonossága — hogy hegeli módon fejezzem ki magamat — mindenütt egybevág azzal a példával, melyet Ön a körről és a sokszögről felhozott. Vagyis egymás mellett, mint két aszimptotikus vonal, egymáshoz folyton közeledve és sohasem találkozva. A kettőnek ez a különbsége éppen az a különbség, amelyek következtében a fogalom nem egyszerűen, nem közvetlenül maga a valóság és a valóság nem közvetlenül a saját fogalma. Az, hogy valamely fogalomnak megvan a fogalom lényeges tulajdonsága, hogy tehát nem közvetlenül, nem első pillantásra fedi a valóságot, amely-ől előbb el kellett vonatkoztatni — még nem ok arra, hogy puszta fikció legyen, hacsak nem nyilvánítja Ön a gondolkodás minden eredményét fikciónak azon az alapon, hogy a valóság azoknak csak nagy kerülővel és akkor is csupán aszimptotikus megközelítéssel felel meg."[13]

Szó szerint újra idéztük azt a levélrészletet, amelyet Si Cseng elvtárs idézett. Si Cseng elvtárs megállapítja, hogy itt Engels tagadja a gondolkodás és a lét azonosságát, de ennek okáról egy szót sem szól. Szabadjon most nekünk egy kissé megmagyarázni, miért tér el tökéletesen Engels gondolatának a tartalma Si Cseng elvtárs álláspontjától. A sokszög és a kör példájával kezdem. A geometria azt mondja, hogy minden sokszög megközelíti a kört, ha a szögek száma a végtelenig sokasodik. Ez a szabály azt mutatja, hogy a sokszög körré változhat át: a kettő között dialektikus azonosság van. A kantiánus Schmidt tagadja ezt az azonosságot, sőt éppen a sokszög és a kör viszonyának analógiájával igyekszik tagadni a tudat és a lét azonosságát. Érvelése a következő: a sokszög csak megközelítheti a kört, végeredményben azonban nem kör — a fogalom is csak megközelítheti a létet, a valóságot, végeredményben azonban nem lét, nem valóság, hanem fikció. Engels, a fent idézett levélrészletben éppen Schmidtnek azt az agnosztikus nézetét bírálta, amely a gondolkodást és a létet, a fogalmat és a valóságot metafizikusan, abszolút módon szembeállította. Engels rámutat arra, hogy Schmidt kör-sokszög példája tökéletesen alkalmazható a lét és a tudat azonosságának problémájára. A kör és a sokszög dialektikus azonossága kitűnő analógia a tudat és a lét, a fogalom és valóság kapcsolatának megvilágítására. A fogalom és a valóság azonossága mindenekelőtt abban van, hogy a kettő egymás mellett fut, mivel két aszimptotikus vonal folytán közeledik egymáshoz, és hogy a fogalmat „a valóságtól előbb el kell vonatkoztatni". Ez az azonosság azonban nem egy metafizikus, abszolút egyenlőség, a kettő között mindenkor van eltérés. A fogalom nem képes „közvetlenül" valósággá válni, a gondolkodás és a lét egyáltalán nem képes „közvetlenül" összhangban lenni. De rá kell mutatni, hogy ha azt mondjuk: a fogalom, a tudat nem képes „közvetlenül" valóságos létté változni — ezzel egyáltalán nem tagadjuk, hanem éppen ellenkezőleg állítjuk, hogy a fogalom, a tudat közvetve, meghatározott feltételek mellett meghatározott közvetítéssel valóságos létté csap át. Marx mondja, hogy „Az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegeket megragadja." Hazánk szocialista építésében az „általános irányvonal" következetes érvényesítése, a „politika elsőbbségének" alapelve lendítette előre a való életben fejlődésüket, az eredményezte a „nagy ugrást". Ezek a tények élő bizonyítékai annak, hogy a fogalom, a tudat, létté alakul át meghatározott láncszemek közvetítésével, hogy tehát a tudat és a lét között végül is azonosság van. Mindez megsemmisíti azt a metafizikus kantiánus álláspontot, amely a fogalmat fikciónak tekinti, és tagadja a lét és a gondolkodás azonosságát. (Egyébként meg kell jegyeznünk, hogy Engels mondanivalójának középpontjában annak aláhúzása áll,

[13] Marx—Engels, Válogatott Művek. Bp. 1950. 561. o.

hogy a fogalom végül is nem „fikció".) A gondolkodás és a lét azonossága természetesen dialektikus azonosság, a kettő közeledése egymáshoz, egybeesésük közvetett úton, aszimptotikusan történik. A metafizikus materialisták nem értik a folyamatnak ezt a dialektikáját, azt hiszik, hogy a gondolkodás egyszerre, egy csapásra teljesen tükrözheti a létet — és ez megint csak tévedés.

IV.

Összefoglalva, Si Cseng elvtársnak és társainak felfogása, amely tagadja a gondolkodás és a lét azonosságát, azért helytelen, mert megfeledkeztek arról, hogy az azonosságnak két eltérő — egy metafizikus és egy dialektikus — értelmezése van, és hogy a dialektikus azonosság általában mindenben megtalálható, így a gondolkodás és a lét viszonyában is.

Amikor az idealisták — különösen a szubjektív idealisták — metafizikus módon magyarázzák az azonosságot, „a gondolkodás és a lét azonosságát" úgy értelmezik, hogy „a gondolkodás = a lét", a létet pedig, mint „a tudattól el-nem-választható létet" kezelik — a marxizmus-leninizmus híveinek fel kell lépniök ellenük, és meg kell cáfolniok metafizikus ferdítéseiket. Ilyen körülmények között, az idealistákkal szemben, a marxistáknak határozottan tagadniok kell a gondolkodás és a lét ilyen azonosságát. Amikor ellenben az agnoszticizmus ellen harcolnak, a gondolkodás és a lét egységét kell aláhúzniok, mert az agnosztikusok megpróbálják tagadni a kettő között meglevő dialektikus azonosságot.

Aki tagadja, hogy a gondolkodás és a lét között bármiféle azonosság, „a kettő között elszakíthatatlan kapcsolat" van, és nem ismeri el, hogy bizonyos feltételek között egymást kölcsönösen feltételezik, és együttléteznek egy egységes egészben — miként azt Si Cseng elvtárs teszi —, az közel kerülhet az agnoszticizmushoz. Ha nem is válik teljesen agnosztikussá, az a tény, hogy nem ismeri el a gondolkodás és a lét között meglevő dialektikus viszonyt, az egymás ellentétébe való kölcsönös átcsapás lehetőségét, az a körülmény, hogy nem képes a dialektikát a megismerés folyamatára alkalmazni — legalábbis a metafizikus materializmus egyoldalú álláspontjára juttathatja.

Amikor annak idején bizonyos alapvető kérdésekben a kantiánusok, a revizionosták ellen harcolt, Plehanov azért került önmagával ellentmondásba, mert nem értette meg a megismerési folyamat dialektikáját, a gondolkodás és a lét dialektikus azonosságát. Plehanov bizonyos aktív szerepet játszott a revizionizmus elleni harcban. Amikor azonban a bernsteinek és a schmidtek szofista módon összekeverték a gondolkodás és a lét azonosságának materialista értelmezését annak idealista értelmezésével, és azt állították, hogy „a tiszta materializmus végül is visszatér az idealizmushoz" — Plehanov nem mert egyenesen szembeszállni e reakciós támadással, nem merte kimondani (ahogy Engels világosan megtette) a gondolkodás és a lét azonosságát, és hogy azon múlik a dolog, materialista vagy idealista módon értelmezzük-e ezt az azonosságot. Ellenkezőleg, Plehanov nagy hangon tagadta a gondolkodás és a lét azonosságát, sőt azt mondotta, hogy „csak az idealizmus ismeri el a gondolkodás és a lét azonosságát." Az igazi marxisták-leninisták, a dialektikus materializmus hívei nem juthanak ilyen egyoldalú következtetésre. Lenin „Materializmis és empiriokriticizmus" c. művében elejétől végig, ingadozás nélkül bírálta „a tudat és a lét azonosságának" idealista badarságát —, de könyvében sehol sem találkozunk azzal az egyoldalú, abszolút következtetéssel, hogy „csak az idealizmus ismeri el a gondolkodás és a lét azonosságát". Csak Plehanovnál találkozunk vele. És hozzá kell tenni, hogy egy másik cikkében Plehanov kénytelen önmagát arcul csapni és megállapítani: „a fogalmi dolog" megfelelhet adekvát módon „az anyagi dolognak" — ebben az értelemben „mondhatjuk, sőt mondanunk kell, hogy a fogalmi dolog az anyagi dologgal azonos."[14] Mégis az azonosság plehanovi értelmezése egyoldalú és nem tartalmazza a fogalmi és anyagi dolgok kölcsönös kapcsolatának, az egymás ellentétébe való átcsapásnak dialektikáját.

Lenin „Filozófiai füzeteiben" már rámutatott arra, hogy Plehanov nem érti a megismerés dialektikáját, és hogy ezért materializmusa gyakran metafizikus, mechanikus jelleget ölt. „Materializmus és empiriokriticizmus" c. művében ugyancsak bírálta Plehanov „hieroglifa elméletét", és kimutatta annak hibás, agnosztikus jellegét. Plehanov tévedései nem voltak véletlenszerűek — azt bizonyítják, hogy ha valaki nem képes a megismerésre a dialektikát alkalmazni, és nem érti a gondolkodás és a lét dialektikus azonosságát, előfordulhat, hogy az antimarxizmus útjára téved.

[14] Plehanov: A filozófiai revizionizmus ellen. Kínai nyelven 156. o.

A gondolkodás és a lét azonosságának kérdése a revizionizmus, a burzsoá idealizmus elleni történelmi harc fontos kérdése volt. Ebben a harcban Engels és Lenin megvédték a materialista ismeretelméletet és dialektikát. Napjainkban a gondolkodás és a lét azonosságáról szóló engelsi és lenini gondolatok tanulmányozásának nemcsak óriási elméleti jelentősége, hanem hasonlóan fontos gyakorlati jelentősége is van. A mai revizionisták, a megismerés módszertani problémái kapcsán, szintén az egész vonalon támadják a materializmus ismeretelméletét és a dialektikát. A gondolkodás és a lét azonossága kérdésének helyes megoldása segít bennünket a revizionizmus elleni harcunkban. Ugyanakkor hazánk szocialista építése törvényszerűségeinek helyes megértése is megköveteli, hogy alaposan tanulmányozzuk ezt a kérdést. A Kínában két év óta megindult nagy ugrás és a népi kommuna-mozgalom kialakulása azt bizonyítják, hogy a Kínai Kommunista Párt és Mao Ce-tung vezető eszméi — amelyeknek fő tartalma a szocialista építés általános irányvona a — helyesen tükrözik a százmilliók gyakorlatát az objektív törvényszerűségeit. De mutatják azt is, hogyan válnak a helyes irányt mutató eszmék eget-földet mozgató anyagi erővé. Mindez teljes mértékben alátámasztja a gondolkodás és a lét kölcsönös feltételezésének, egymás ellentétébe való kölcsönös átcsapásnak törvényszerűségét. Ezek a példák világosan igazolják a tudat és a lét dialektikus azonosságának törvényszerűségét. Ha nem értjük meg a gondolkodás és a lét dialektikus azonosságát, nem tudjuk ténylegesen megérteni a párt általános irányvonalának, a nagy ugrásnak, a népi kommuna mozgalomnak nagy jelentőségét sem, a megismerésben és a cselekvésben egyaránt hibákat követhetünk el. A jobboldali opportunizmus, a revizionizmus világnézete alapvetően a szubjektív idealizmus. A revizionisták lényegesen metafizikusan értelmezik a tudat és a lét azonosságát, a létet úgy tekintik, mint amely saját szubjektív érzeteiktől elválaszthatatlanul létezne. Azaz, akik tagadják a gondolkodás és a lét dialektikus azonosságát, akik nem látják a közöttük meglevő kölcsönös kapcsolatot, egymás ellentétébe való kölcsönös átcsapásukat, azok, akik nem értik meg az emberek szubjektív tevékenységét, azt, hogy az objektív törvényszerűségeket tükröző irányt mutató eszmék a néptömegekbe hatolva, azok közvetítésével eget-földet rengető hatalmas anyagi erővé válnak — a jobboldali opportunistákhoz hasonlóan szintén hibát követnek el.

Aj Sze-csi

Jean-Paul Sartre és a dialektika 1960-ban*

A mai Franciaországban a nem-marxista baloldali gondolat, azaz a burzsoá demokratikus eszme terméketlenségben szenved, s ennek eltitkolása egyre nehezebbé válik számára. Ezt a krizist nem tekinthetjük időleges visszaesésnek, hiszen minden jelből általános válságra kell következtetnünk. A tény különösen nyilvánvaló a filozófia területén: nemzedékek óta nem láttunk a francia filozófia történetében még egy ilyen reménytelenül sivár évtizedet ebben a gondolati irányzatban, mint ez a mostani, 1950 óta. Eltekintve néhány tudományos filozófiatörténeti munkától, árnyékát sem fedezhetjük fel olyan műnek, amely némi eséllyel rendelkeznék a „korszakalkotó" jelzőre; legcsekélyebb jele sincs egy valódi megújulásnak. A lényeget tekintve ugyanazokat a régi lemezeket hallhatjuk: Husserl, Heidegger, pszichoanalízis, „belátó-szociológia", ugyanazokat az ingadozó keringőket a marxizmus körül, amelyeknek légköre unos-untig ismerős húszharminc-negyven év óta. Érdemes elgondolkozni azon, hogy még a vezető szerepet játszó gondolkodók is abból a hírnévből é nek, amelyet legjobb esetben is 20 éve megírt műveik szereztek nekik. Amit azóta publikáltak a filozófia területén, egészében nem volt több parafrázisnál. Készséggel belátjuk, hogy a nagy gondolkodóknak is szükségük van időleges hallgatásra. Végül is nekik is fel kell tölteniük az akkumulátorokat. De miután egy egész évtizedig hallgattak — nem tekintve az apróságokat, amelyek a kis krónikáknak és nem a nagy filozófiának körébe tartoznak, — és mégsem találtak semmi alapvető mondanivalót ezekben a rendkívüli esztendőkben, amelyeket élünk, a dolog egészen másként fest: ha semmit sem mondanak, nem jelenti-e ez egészen egyszerűen, hogy nincs többé mondanivalójuk?

A burzsoá-demokratikus gondolatnak ez a szembeszökő elégtelensége nem véletlen. A filozófia maga is a történelem reális mozgásából táplálkozik, noha közvetettebb és bonyolultabb folyamatokon keresztül, mint a gondolat többi tevékenysége. Amíg a

* Megjelent a La Nouvelle Critique 1961. februári számában.

hanyatló polgári társadalom megőrzött némi mozgást az igazság és igazságosság kutatásának előrevivő lendületéből, elgondolható volt egy élő polgári filozófia. Ma már azonban a burzsoázia mint osztály, egy szigorúan egzakt formula szerint, minden vonalon reakcióssá vált. Nincs tehát többé semmi valóság mozgásában, ami egy polgári irányzatú filozófiát táplálhatna, még ha ez demokratikus jellegű is. Ma minden haladó mozgás a marxizmus irányába tart. Azok a gondolkodók, akik egy negyedszázada azzal szereztek nevet, hogy a marxizmussal kacérkodtak vagy feléje közeledtek, de már ekkor kijelölték átléphetetlen határát annak, amiben egyetértenek vele, szükségszerűen mozdulatlanná váltak, bármennyit mozgolódnak is a felszínen. A marxizmus zónájában az ő fenomenologikus, exisztencialista, perszonalista járművük már régen elérte és túllépte a parkolásra engedélyezett időt. Azt kell sejtenünk, hogy masinájuk megérett az ócskavastelepre.

1.

Erre íme egy Sartre-könyv, amilyent nem láttunk a *L'Être et le Néant* megjelenése óta: miután folyóiratában három év óta beharangozza, a termékeny filozófus 750 oldalas nagyformátumú művet tesz közzé, amely — bár néhányszor tíz oldallal hosszabb a L'Être et le Néant-nál is — maga is csak első kötet. Hacsak súlyát tekintjük is, ez a „*Dialektikus ész kritikája*",[1] úgy tűnik, mint roppant kihívás mindarra, amit korunk nem-marxista filozófiájáról elmondottunk. Sőt, ha hihetünk Sartre-nak, ez jelenti magának a marxizmusnak a megújulását is, amely megállt fejlődésében és amelynek az egzisztencializmus adhatná vissza az életet.

Az ügy fontos. Sartre-on túlmenően korunk szellemi áramlatainak egészéről, s annak irányáról van szó. Próbáljunk meg véleményt alkotni. Mindenekelőtt formai szempontból; mert azok a formai problémák, amelyek a *Dialektikus ész bírálata* kapcsán önkénytelenül felmerülnek, oly súlyosaknak tűnnek, hogy már tartalmi, azaz lényegi problémáknak tekinthetők.

Mondjuk ki nyíltan: ennek a 750 oldalnak nagyobbik része majdnem olvashatatlan a nem szakember számára. Tűzbe tesszük kezünket, hogy csodaszámba megy, ha Franciaországban 200-nál több személy valóban elolvassa ezt a könyvet. Úgy hisszük, hogy mint filozófus olvasónak jó gyomrunk van és nem ijedünk meg az elvont műfajtól. De őszintén be kell ismernünk: elolvasni ezt a könyvet, úgy hogy egy sort se ugorjunk keresztül, ehhez minden erőnket meg kellett feszítenünk. Nemcsak mi írjuk ezt. De nem látjuk, hogy a kritika mindeddig a legcsekélyebb erőfeszítést is tette volna arra, hogy elmélyítse ezt az elsőrendűen fontos megállapítást.

Mi azonban álljunk meg éppen ennél a rendkívüli nehézségnél, mit a könyv olvasása jelent. Ennek oka először is az, hogy Sartre a legcsekélyebb erőfeszítést se látszik tenni olvasója érdekében. Most ismét, és rosszabbul, mint valaha, majdnem a nyers szöveg állapotában tárja elénk termékeny tollának első áradását arra se ügyelve, hogy a nyelvi hibákat kijavítsa.[2] Hogy lehet nyilvánosság elé vinni egy olyan könyvet, amelyben egy szakasz egyetlen bekezdés nélkül nyolc oldalra terjed, amit egyébként rögtön követ egy ötoldalas; s mindennek érdekességét fokozza a lábjegyzet, ami maga is hat oldalt tesz ki, s a jegyzetnek újabb aljegyzetei vannak?[3] Olyan szövegeket, amelyben találunk 1. pontokat, amiket semmiféle 2. pont nem követ; „első mozzanatokat", amelyek — legalábbis nyomdailag — nem utalnak semmiféle „második mozzanatra"?[4]

De többről van itt szó. Amikor a legnagyobb fontosságú és legnagyobb világosságot igénylő tudományos kérdéseket tárgyalja valaki, hogyan fejezheti ki magát olyan stílusban, amely hermetizmus tekintetében jó néhány helyen felülmúlja, amit csak ettől az írótól valaha olvashattunk? Hogy az olvasó maga ítélhesse meg, vajon nem túlzás-e, amit mondunk, álljon itt példaként egy elemzés azokról a viszonyokról, amik egy tüntető és a tüntetést szervező között fennállnak: „Illik mégis, hogy megjegyezzük, hogy ez a szabályozó összegzés valóra váltása a csoporton való immanenciának egy harmadik összegzőnek quasi transzcendenciáján; mert ez utóbbi, mint a célkitűzések teremtője és az eszközök szervezője, a transzcendencia-immanencia feszült és ellentmondásos viszonyában leledzik. Ahogy az én beilleszkedésem jóllehet valóságos az engem meghatározó *most*-ban és *itt*-ben, valahol befejezetlen marad, abban az *itt*-ben és *most*-ban, ami a har-

[1] J. P. Sartre, Critique de la raison dialectique. 1. köt. Theorie des ensembles pratiques, Gallimard. 1960.
[2] Lucien Seve itt felsorol néhány rossz franciaságot e megjegyzéssel: „mégiscsak megütközést keltő egy ilyen nagy író tollából az ilyesmi".
[3] 330. o. skk.
[4] 333, 404. o.

madik szabályozót jellemzi. Annak az alteritásnak egy elemét látjuk itt újjászületni, amely a csoport szabályzatának sajátja, de ami itt formális marad: a harmadik valóban *ugyanaz*, a *gyakorlat* valóban mindenütt közös; de egy szögeltolódás őt összegzővé teszi, amikor én a csoportnak összegzett eszköze vagyok, és viszont."[5]

Van egy másik hely, amely néhány sorban szándékozik világosabban összefoglalni egy hosszú, zsúfolt fejtegetést: „Ez utóbbi megjegyzések célja megmutatni, hogy a túlhaladhatatlan harmadik szuverenitása akkor jön létre egy, az intézményesülés útján lévő csoportban, amikor az egységét követelő intézményes rendszer üres és tehetetlen követelése egy anyagi és járulékos felsőbbség által egybeesik a visszatérő összevonásokkal."[6]

A 750 oldalból, szűken számítva, legalább 600 íródott ebben a stílusban. Ezek után vajon tévedünk-e, ha kímélet nélkül kimondjuk, hogy már csupán formai szempontból a *Dialektikus ész bírálata*-nál valami nincs rendjén?

Mondhatná valaki, hogy ezek semmiségek, bírálni őket kicsinyesség, ajánlatos volna a lényeget megvizsgálni. Mi épp ellenkezőleg úgy gondoljuk, hogy ez a kérdés valójában igen jelentős és a lényeget érinti. Mivel több évtizede a nem marxista francia filozófiát egyre szélesebben és egyre mélyebben hatalmába kerítette a zagyvaság félelmetes ragálya, „mindenki nem hullt el, de mindenki megkapta", nem kicsinyes személyeskedésből szólunk így Sartre-ról, hanem könyve kapcsán egy általános ideológiai jelenségnek mélyebb értelmét akarjuk napfényre hozni.

Emlékeztetnünk kell, hogy a jól meghatározott szakkifejezések szükséges minimumával rendelkező világos bölcseleti nyelvért vívott harc a modern gondolat fejlődésében Rabelaistól Descartesen keresztül Diderotig abszolút centrális helyet foglalt el. Ennek a harcnak kettős célkitűzése volt. Egyrészt hozzáférhetővé tenni a nagy filozófiai kérdéseket egy széles művelt közönség számára a hatalom szolgálatában álló reakciós értelmiségi klikkek feje fölött, azaz ítéletre hívni a nép legszélesebb rétegeit — másrészt ugyanakkor halálos csapást mérni a metafizikai-teológiai zagyvaságokra, amelyek csak egy skolasztikus zsargon félhomályában érezhették jól magukat, mert együgyűségük rögtön szembeszökött, mihelyt köznapi nyelvre fordították őket. Ezt a harcot tehát a kulturális demokráciáért és egyúttal a tudományos igazságért vívták — s ez a harc a lényeget, nem pusztán a formát érintette. Sőt érdekes megfigyelni, hogy a zsargon elburjánzása filozófiatörténetünkben mindig megfelelt annak a kísérletnek, hogy a nagy eszmeharcokat kivonják a *nép* bírálatának látóköréből és a filozófiába csellel csempésszék be a tudomány által elítélt tételeket: ez éppúgy nyilvánvaló a XIX. sz. kezdetére, mint a XVI. sz. végére vonatkoztatva, és egyebütt kimutattuk, hogy ugyanez a titka a fenomenologicoegzisztencialista típusú jelenkori zsargonnak is, amely típusnak teológiai eredeteit nem szükséges többé bizonygatnunk.[7]

Ily feltételek mellett az, hogy egy Sartre-formátumú gondolkodó —, aki nemcsak a demokratikus és tudományos humanista hagyományokra hivatkozik, de marxistának is vallja magát, vagyis az igazi filozófia hívének, amely folytatja a jelenben és előreviszi a jövőben a spekulatív zsargon elleni harcot — még Husserl-re és Heideggerre is rádupláz, az első pillanattól kezdve kétkedést sugall ama hozzájárulás egzakt természete iránt, amivel ő állítólag a marxizmus segítségére akar sietni. Éspedig egy kettős kétkedést: először is, kit akar ítélőnek elismerni, vagy — hogy saját helytálló fogalmazásában tegyük fel a kérdést — a *Mi az irodalom* c. több mint 10 éve megjelent művéből: *Kinek a számára ír?* — azoknak a francia százezreknek, akik a reális filozófiai közönséget alkotják és arra vannak hivatva, hogy ismerjék a marxizmus és többé-kevésbé idealista pótlékai közötti élet-halál harcot, vagy ama néhány tucat szakember számára, akik a mai Franciaországban elkerülhetetlenül többségükben burzsoá gondolkodók, és akiknek véleménye eleve kész, kész a marxizmus ellen? Sajnos, a válasz nyilvánvaló. Mivel a *Dialektikus ész kritikája* formailag olyan, mint amilyen, a filozófiai nagyközönség túlnyomó többségének nem áll módjában saját szemével meggyőződni afelől, mit is érnek valójában az „ortodox marxizmusnak" szembeszegezett ellenséges tételek, — amely tételeket azután a burzsoázia a maga részéről *világos nyelvezeten* propagál, ami által egyébként megsemmisíti azt a szofizmát, hogy a Sartre tárgyalta problémákat nem lehet másképp fejtegetni, csak ezen a bonyolultsága miatt emészthetetlen nyelven. Hogyha Sartre valóban hisz a *marxizmus irányában elfoglalt álláspontjának igazában*, miért fél a marxizmussal való szembesítéstől *a marxizmus által használt és mindenki számára hozzáférhető terminológiában?*

[5] 409. o.
[6] 602. o.
[7] Vö. La Pensée, 91. sz. 74. o. skk.

Miért, ha nem amiatt — s ez a második kételyünk, a marxizmusnak címzett Sartre-i hozomány egzakt természetét illetően —, mert teljes formai világosság esetén a sartre-i tételek nem-marxista mivolta egészen szembeszökő volna?, Vegyünk egy jelentős példát: „Amikor Marx azt mondja, hogy a tőke a kapitalista szája által nyer kifejezést, ezt úgy kell értelmeznünk, hogy a kapitalizmus gyakorlati gazdasága, mint sorosság jön létre és mint a transfinitus egység által sarkított viszonyok egy bizonyos soros rendszere."[8] Mit találunk ebben a sartrei zsargon mögött? Ezt: Marx világosan kimond egy világos dolgot — nem a kapitalista hozza létre a kapitalizmust, hanem a kapitalizmus a kapitalistát. „Nem festettem rózsaszínűre a kapitalistát és a földbirtokost. De személyekről csak annyiban van itt szó, amennyiben ezek a személyek a gazdasági kategóriák megszemélyesítői, érdekek alépítményének és meghatározott osztályviszonyoknak hordozói. Az én szempontom, amely szerint a társadalom gazdasági alakulásának fejlődése a természet haladásához és történetéhez hasonlítható, minden más szempontnál kevésbé teszi felelőssé az egyént azokért a viszonyokért, amelyeknek társadalmi terméke, bármit is tegyen, hogy kifejtse magát belőlük."[9]

Márpedig ezt, ami a kapitalizmus minden materialista koncepciójának alapja, Sartre „úgy érti", hogy a kapitalizmus csak egy „transfinitus" egység, azaz egy absztrakció, ahol a kapitalista egyének képezik az alapvető realitást. Más szóval „az érdekek és az osztályok meghatározott viszonyai", amelyeknek a tőkések Marx szerint csak termékei, a sartrei glosszában éppen ellenkezőleg az egyes tőkések teremtményei lesznek. A marxi képlet sartrei „értelme" tehát százszázalékosan hamis, csakhogy ez a hamis értelem ügyesen megbújik az ezotérikus szóhasználat mögött.

Feltesszük a kérdést: ezek a hamis értelmezések, amelyekből a következőkben még látni fogunk egynéhányat, ezek a marxizmus ellentétét kihozó magyarázatok, vajon a zsargon akaratlan következményei-e, vagy nem utalnak-e véletlenül ennek a zsargonnak valami mélyebb szerepére is. És amikor Sartre így definiálja a dialektikát: „a dialektika, ha létezik, nem lehet egyéb, mint a konkrét összegzéseknek összegző egységek sokasága által végrehajtott összegzése."[10] — ebben újra csak a bosszantóan homályos stílusnak egy ismételt példáját kell-e látnunk, vagy vegyük észre a gyanujelet is, amely a dialektikának egy Marx előtti pontig, vagyis éppen a metafizikai spekulációig való formális visszacsúszására mutat? Amint látjuk, a forma kérdései nem terelik el a figyelmünket a lényegi kérdésekről: ellenkezőleg egyenesen ezekhez vezetnek bennünket.

2.

És mi a lényege ennek a *Dialektikus ész kritikájá*-nak? — Jelentős részeit régóta ismerjük, mivel a motívumok ismertetését, amelyet a könyv elején újból közöl, a szerző már 1957-ben megjelentette *Módszerkérdések* címmel. Próbáljuk összefoglalni:

1. A marxizmus korunk filozófiája. Nem lehet túllépni, mert a történelmi feltételek, amelyek létrehozták, még nincsenek túlhaladva. A marxizmus minden „túlhaladása" tehát eleve kudarcra van kárhoztatva, s a valóságban nem egyéb, mint a marxizmus előtti gondolat látszólagos felújítása. Sartre tehát marxistának vallja magát.

2. De ugyanakkor továbbra is ragaszkodik egzisztencializmusához. S ez azért van, mert a marxista gondolat egy bizonyos irányzata — amelynek őse Engels lenne — és különösen a sztálinizmustól elmeszesedett francia marxisták alapvető tévedést követtek el: elfelejtették a konkrét embert és az áthidalásokat, amelyek az egésznek a történelmi materializmus által helyesen meglátott történelmi determinizmusát összekötik azoknak az egyedeknek konkrét gyakorlatával — Sartre ezt „praxisra" kereszteli —, akik a történelmet csinálják. Miután a marxizmus hanyagul kirekesztette ezeket az áthidalásokat, visszazuhant egy scientista metafizika szintjére, amely képtelen arra, hogy igazán megalapozza fogalmait és döntéseit. A jelen fő feladata tehát: megalkotni a konkrét ember marxista elméletét vagyis megalkotni a marxista antropológiát. És itt jelentene az egzisztencializmus minden súlyos idealista passzivája ellenére, felbecsülhetetlen segítséget, mert a hegelianizmus reakciójaként éppen a konkrét egyed filozófiája gyanánt bontakozott ki.

3. Az egész marxista antropológia kulcsa a dialektika, mert az ember par excellence dialektikus lény. Ezért kezdődik a sartrei antropológia a dialektikus ész megalapozásával és e kísérletnek szükségszerűen kritikai formát kell öltenie, mert Sartre szerint a

[8] 697—698. o.
[9] Marx, Tőke I. köt.
[10] 132. o.

marxisták immár semmit sem értenek a dialektikához. Kezükben a dialektika pusztán külső, empirikus és absztrakt determinizmussá, minden termékenységet nélkülöző „dogmatikai formulárrá" degenerálódott. Miután képtelenek voltak a dialektikát igazolni, hiszen elválasztották a konkrét embertől, aki a dialektika gyakorlója, a marxisták hiábavaló kísérletet tettek arra, hogy valami metafizikus természeti törvénynek tüntessék fel. Így viszont a marxista dialektika érthetetlen és embertelen fatalitássá változott. Pedig éppen ellenkezőleg arra volna szükség, hogy visszaadjuk a dialektikának minden heurisztikai értékét, visszavezetve forrásához, az emberi egyén „praxisához".

Ez az összterv, amit a *Módszerkérdésekben* Sartre három éve közreadott. 1957 óta többen kimutatták, hogy ez a terv a marxizmus és a „mai francia marxisták" alaptalan bírálatán nyugszik; nem is szándékozunk erre visszatérni. Azt viszont szükségesnek látjuk kiemelni, hogy ma Sartre maga vállalkozik egy materialista és objektív dialektika megalapozására. Ez a tény rendkívül jelentős. Mióta ugyanis a marxizmus felhívta a francia gondolkodók figyelmét a dialektikára, azaz kb. 30 éve, a nem marxista filozófusok állandóan acsarkodnak a materialista és objektív dialektika ellen. Az idealista és szubjektív dialektika gondolatába, azaz abba, hogy a megismerés a valóság közelítésének munkálataiban dialektikusan jár el, apránként belenyugodtak. De hogy a valóság lényegében maga is dialektikus, hogy a dialektika nem a megismerő alany működése, hanem a megismert tárgy fejlődésének folyamata, — ezt a tételt a nem marxista filozófia — beleértve Sartreot is *L'Être et le Néant*-jával — mind ez ideig együgyűségnek tartotta. Márpedig a *Dialektikus ész kritikájá*-ban Sartre már úgy tekinti a dialektikát, legalábbis az emberi realitást illetően, mint anyagi és objektív folyamatok kifejeződését. Úgy gondoljuk, bátran tekinthetjük ezt jelentős állomásnak abban a folyamatban, amelynek során a francia filozófia fokozatosan elfogadja a marxizmus lényeges tételeit. Így már, félretéve a vitát a marxizmusnak arról az abszolute karikaturális képéről, amelyen a *Dialektikus ész kritikája* nyugszik — nyugodtan kimondhatjuk, hogyha Sartre erre vonatkozó terve valóban sikerült, bár részlegesen is, akkor ez a könyv jelentős hozzájárulás a dialektikus materializmus fejlődéséhez.

Annál is inkább, mert ezt az előrelépést, ha valódi, alighanem követik a többiek. Attól a perctől kezdve ugyanis, amikor elfogadjuk, hogy a dialektika nemcsak a gondolatnak, de magának a létnek is (mégha csak a tudatos létezőnek is) a mozgása, a tolózár el van húzva és a kapu kitárul a természet dialektikájának elismerése előtt. Hogy csak egy példát hozzunk: hogyan fogadhatná el valaki az emberi szükség dialektikájának létét, ha ugyanakkor elveti az állati szükség dialektikájának létezését? Érezhetjük a *Dialektikus ész kritikájá*-ban annak a határmegvonásnak rendkívüli bizonytalanságát, amit Sartre az ehhez hasonló pontokon fenn akar tartani az emberre vonatkozó tudományok (amelyek dialektikusak) és az életre vonatkozó tudományok (amelyek nem azok) között.

Amikor ezt írja: „A szükség a tagadás tagadása, amennyiben az organizmus bensejében levő *hiányként* jelentkezik",[11] hiábavaló erőlködés volna ennek az elemzésnek érvényét csupán az emberi szükségletre korlátozni, mindenki átlátja, hogy ezzel olyan útra lépett, amelyen hovatovább abszurditássá válik az élő természet (majdpedig egyszerűen a természet) dialektikájának dogmatikus elvetése. Nyilvánvalóan nem várhatunk Sartretól azonnal egy olyan vallomást, amelyik implicite tartalmazná egész antimarxista érvelése összeomlásának elismerését. De már az is roppant jelentős, hogy elemzése egyik fordulatában csakúgy mellesleg elfogadja ezt a nála egészen új álláspontot: „lehet, hogy a biológiai tárgy mély megismerése, ellentmondásai révén kötelezni fog, hogy az organizmust egészében nézzük, azaz dialektikusan és minden biológiai tényt bensőségi viszonylatában szemléljünk."[12] Sartre ugyan siet hozzáfűzni, hogy ez „nem biztos" és hiányoznak a bizonyítékaink ahhoz, hogy ilyent állíthassunk, ami egyszerűen annyit jelent, hogy egyelőre vonakodik tekintetbe venni a tudományos bizonyítékok halmazait, amelyek ezt megalapozzák. Azonkívül az itt vázolt magatartás és a természet dialektikájának marxista koncepciója között még igen nagy a különbség. Végeredményben nincs többről szó, csak annyiról, hogy Sartre éppen most „lapoz egyet" a természet dialektikájának, azaz marxizmus elleni polémiáját tápláló legfőbb tézisének kérdésében.

E megjegyzések érthetővé teszik, hogy minden kínos benyomás ellenére, amit a marxizmus elfogult sztereotíp rágalmazása és a fejtegetések tarthatatlan zsargonja okoz, miért kezdtünk mégis határozott elvi rokonszenvvel a *Dialektikus ész kritikájá*-nak olvasásához. Ez azonban csak növelte végső kiábrándulásunkat. Nem vitatjuk: a részletek gazdagsága, mint ez Sartrenál mindenütt jellemző, itt sem hiányzik. A legalábbis támadható, de néha a nevetségesség határát súroló elemzések mellett, — „majdnem nevetséges"

[11] 165. o.
[12] 130. o. 1. jegyzet.

vallja be maga egyikről zavarbaejtő naivsággal,[13] — mint pl. a kört metsző egyenes mozgási pályájának, vagy az autóbusznál sorbaállók csoportjának elemzése — találunk, bár kétségkívül vitatható, de komoly érdekkel rendelkező helyeket is, mint a francia proletariátus történelmi sajátságainak analízise,[14] vagy a gyarmati viszonyok tudatosulása egyes formáinak elemzése.[15] De nyilvánvaló, hogy az alaptervhez képest ezek az érdemek másodlagos jelentőségűek.

A könyv lényegi tartalmát egy módszerben és egy elvi tételben látjuk.

1. Nézzük először a módszert. „Megalapozni a dialektikát, mint az antropológia általános módszerét és egyetemes törvényét,"[16] ez annyit jelent, mint *a priori* megalapozni; — ez Sartre vezérgondolata. A marxisták tévedése e tekintetben az, hogy azt hiszik, lehetséges nem-dialektikus eljárásokkal, hasonlatokkal, analógiákkal, absztrakcióval, indukcióval a természetből dialektikus törvényeket levonni.[17] Egyszóval ők *a posteriori* szeretnék igazolni a dialektikát. De az állítás nem bizonyítás: nem elég *megállapítani*, hogy a történelem dialektikus, meg kell alapozni, *miért* az és miért nem lehet nem-dialektikus, azaz meg kell magyarázni, miért *a priori* feltétele minden emberi tény megértésének a dialektika.

De az *a priori* alapnak ez a kutatása nem kanti elgondolásban értendő, azaz nem a transzcendentális idealizmus értelmében. Az *a priori* nem valamiféle, a tapasztalást megelőző konstitutív elvekre vonatkozik itt, hanem egy minden tapasztalatban bennfoglalt és minden tapasztalaton túlcsapó egyetemességre és szükségszerűségre.[18]

Más szóval egy fenomenológiai típusú módszer használatát ajánlja, amely úgy határozható meg, mint „az individuális praxis lényegszemlélete".

2. Ezt a metódust alkalmazta azután az elvi tézisre, amely az egész könyv vezérgondolata, ti. hogy a dialektika forrása az egyéni *praxis*. A marxizmus tévedése lényegileg abban állna, hogy a történelemnek csak konstituált dialektikáját látja, s nem látja meg konstituáló dialektikáját, azaz a dialektikát külső eredménynek, nem pedig belső mozgásnak tekinti. „Ha nem akarjuk, hogy a dialektika visszaalakuljon valami isteni törvénnyé, metafizikai fatalitássá, szükséges, hogy az *egyedektől* származzék, nem pedig valami egyének feletti egységből."[19]

Ily módon Sartre lehetőnek tartja megalapozni *miért és hogyan* kerül a dialektika a történelembe és ezzel visszaadja a dialektikának konkrét jelentését és heurisztikai értékét. „Egyszóval mi most nem közelítünk sem az emberi történelemhez, sem a szociológiához, sem az etnográfiához, hanem szándékunkban áll (hogy egy kanti címet parodizáljunk) megvetni az alapjait „Minden jövő antropológia Prolegomenáinak". Ha kritikai gyakorlatunk valóban pozitív eredményeket ad, akkor *a priori* megalapozzuk, nem mint a marxisták, akik azt *hiszik*, hogy *a posteriori* megalapozták — a dialektikus metódus heurisztikai értékét, az embertudományokra alkalmazva és szükségszerűségét, azaz bármi is legyen a vizsgált tény, ha egyszer *emberi*, szükségképpen el tudjuk helyezni a folyamatban levő összegzésbe és ebből kiindulva meg tudjuk érteni."[20]

Az első százötven oldal ily módon meghatározza a tervet és módszerét, a következő hatszáz oldal a kivitelezés első részletét törleszti, a gyakorlati együttesek, sorok és csoportok elméletének hosszadalmas megkonstruálása által. Ennek a kivitelezésnek a 755. oldalon egyelőre vége szakad, s Sartre úgy érzi, jó úton halad vállalkozása.

Az itt ajánlott dialektika tehát két szempontból állítja magát magasabbrendűnek a marxista dialektikánál; módszer tekintetében *a priori* meg van alapozva és nem csupán *a posteriori* regisztrálva — és tartalom tekintetében valóban konkrét és termékenynek kell lennie, mert a reális emberi gyakorlatból származik, nem pedig valami természetmetafizikából. Nos, ezt kíséreljük meg pontról-pontra megvizsgálni.

•

3.

Hogyan is állunk a dialektika a priori megalapozásának szándékával? Bizonyára nem lesz haszontalan néhány alapvető igazságot emlékezetbe idézni. Egészében és mindenre vonatkozóan csak két módja van az ideák szerzésének: vagy a valóság tanulmányo-

[13] 152. o. jegyzet.
[14] 704. o. skk.
[15] 684, o. skk.
[16] 117. o.
[17] 130. o.
[18] 130. o.
[19] 131. o.
[20] 153. o.

zásából, a tények vizsgálatából, a legtágabb értelemben vett tapasztalásból szerezzük őket — erre mondjuk, hogy *a posteriori* — vagy fejünkben alkotjuk meg őket, illetőleg azt képzeljük, hogy ott készen találjuk őket, anélkül, hogy bármi közük is lenne valamiféle tapasztaláshoz: erre mondjuk, hogy *a priori*. Legalábbis így tartja a hagyományos szempont. De ha jobban megnézzük, az *a priori* ideákat is csak nyersanyagokból konstruáltuk, olyan elvek szerint, amelyeket végső elemzésben szintén a tapasztalásból vontunk le, úgy hogy az *a priori* ideák sohasem abszolute *a priori*ak, hanem közvetve *a posteriori*ak. Így még a matematika, vagy a logika legelvontabb fogalmait is végső soron a tapasztalásból vontuk le: ezért és csak ezért alkalmazhatjuk őket sikerrel a tapasztalásra — persze a szokásos szóhasználat szerint az *a posteriori* fogalmaknál minőségileg sokkal bonyolultabb folyamatok összessége által. S ezt fontos megértenünk. Mert, ha úgy használunk fogalmakat, hogy abszolute *a priori*aknak képzeljük őket, ez annyit jelent, hogy forrásuk ismeretének hiánya miatt nem ragadtuk meg helyesen értelmüket és érvényességük határait, nem értettük meg objektív tartalmukat és ezzel tévedésnek tettük ki magunkat. Ez a megismerés minden tudományos elméletének kétségbevonhatatlan tanulsága, s ez a megismerés minden materialista koncepciójának alapelve.

Érthető tehát, hogy a dialektika kategóriái és törvényei nem lehetnek *a priori*ak a szó abszolút értelmében. És éppen ez az a pont, ahol a marxista dialektika kezdettől fogva szemben áll a hegeli dialektikával. A természet, a társadalom és a gondolat fejlődési folyamatainak tanulmányozása fokozatosan hozta felszínre a századok folyamán, specifikus vonásaikon és különbözőségeiken túl, ezek közös dialektikus lényegét. Hegel az első gondolkodó, aki összességében ragadta meg minden fejlődés dialektikus folyamatát, és aki ezt dialektikus logikává rendszerezte. De ahelyett, hogy a dialektikus logika és az ennek alapul szolgáló fejlődés valódi folyamatai között levő viszonyt exakt módon szemlélte volna, a dialektikus logikát abszolúte *a priori* realitásnak fogta fel és a fejlődés valódi folyamatait ezek derivált, tapasztalati megnyilatkozásának. Ezért amikor belekezd egy konkrét folyamat tanulmányozásába, mindig arra törekszik, hogy ennek fejlődését ne a tények felől indulva, hanem a dialektika kategóriái és törvényei oldaláról konstruálja meg; így azután kikerülhetetlenül tudománytalan spekulációkba esik, minthogy ez az eljárás egyet jelent a kategóriák és a törvények olyan használatával, amelynél tekinteten kívül hagyjuk konkrét jelentésüket és érvényességük határait. Ez különben az idealizmus jellemző attitüdje.

Marx döntő hozzájárulása a dialektikához éppen abban áll, hogy megértette : a hegeli dialektika alapjában véve nem kizárólag Hegel spekulációinak szubjektív terméke, hanem az egész objektív emberi tapasztalat felbecsülhetetlen gyümölcse, hogy mérhetetlen tudományos értékkel rendelkezik, feltéve, ha „talpraállítjuk"; — ha materialista értelemben megfordítjuk ezt a dialektikát, azaz ha úgy használjuk a dialektika kategóriáit és törvényeit, mint a fejlődés folyamatainak legáltalánosabb kifejezését, legmélyebb lényegét, — és nem mint a valóság demiurgoszát; — és ezután a materialista dialektika fényénél kezdte tanulmányozni a történelmet, azaz spekulatív konstrukció és önkényes levezetések nélkül kihámozta a konkrét történelem konkrét dialektikáját.

Ezek után azt vetni a marxizmus szemére, hogy a priori nem alapozza meg a dialektikát, és szívességből ajánlkozni erre a műveletre, nem tekinthető egyébnek, mint a legnagyobb filozófiai melléfogásnak; vagy pedig rosszhiszemű kísérletnek, amely a „marxizmus" leple alatt akar visszatérni az idealista dialektikához. Sartre maga is észrevette módszertani eljárásának ezt a rettenetesen gyenge pontját. Szónoki modorban teszi fel a kérdést: „vajon idealizmussal fogják megvádolni azon igyekezetünket, hogy a marxista dialektikát mással, mint saját tartalmával akarjuk megalapozni?"[21]

Habozás nélkül igennel válaszolunk. De hát ha valaki marxistának, materialistának tartja magát, felelhet-e másként? Az a priori megalapozás keresése több, mint kétezer éve minden idealista filozófia megkülönböztető jele, míg a materializmus ismertetője e tekintetben mindig az, hogy kiindulópontul a tapasztalatot választja.

Igaz, Sartre azzal a reménnyel áltatja magát, hogy ki tudja kerülni a hegeli dialektika idealista hibáját azáltal, hogy a Hegel elgondolta *a priorit* a fenomenológia értelmezése szerinti *a priori*-val cseréli fel, vagyis ahelyett, hogy a dialektikát az állítólagos abszolút szellem mozgásának tekintené, az emberi egyén által megélt praxis mozgásának fogja fel, ez utóbbit téve abszolút alapnak. De ha ezt a szándékot kizárólag módszertani szempontból nézzük is, hogy lehet meg-nem-látni, hogy az *a priori a priori* marad, bármilyen körítést alkalmazunk is hozzá és hogy az idealizmus nem lesz kevésbé idealizmus, ha hegeli formája helyett husserli formájában vesszük. Tegyük fel világosan a kérdést: az egyéni praxis dialektikáját, amit Sartre könyvében tanulmányoz, a tapasztalatból hámozza-e ki, vagy sem. Ha így lenne, akkor a sartrei dialektika *alapjában* semmit

sem különböznék a marxista dialektikától. Ez esetben pedig tiszta időveszteség lett volna a *Dialektikus ész kritikája* 750 oldalának megírása. Ha viszont nem, ha tehát Sartre a tapasztalattól függetlenül, tárgyuktól többé-kevésbé idegen kategóriákból kiindulva konstruálta, ez azt jelenti, hogy egy feje tetejére állított marxista dialektikával van dolgunk, a reális folyamatok spekulatív, nem tudományos konstrukciójának újabb premarxista kísérletével.

Sartre a két világos és összeegyeztethetetlen magatartás között látszik lavírozni, de nem nehéz észrevenni, hogy valójában a másodikat fogadja el. Azt állítja, hogy ellentétben Husserllel, aki „a tiszta formális tudat területén mozgott", ő maga „a történelem konkrét világára támaszkodik."[22] De ha marxistaként valóban a történelem konkrét világára támaszkodnék, minden *a priori* igényével fel kellene hagynia. Más szóval a könyvben az *a priori* fenomenológiai módszer az az eszköz, amellyel Sartre a történelem konkrét világát, mint a dialektika alapját kiüríti és az „emberi realitás" absztrakt világává teszi, a történelmi materializmust pedig felcseréli egy pszichológiai idealizmussal.

És itt érjük el a *Dialektikus ész kritikájá*-nak felvetett második problémáját: vajon tekinthetjük-e az egyéni *praxist* a történelem konkrét fundamentumának? Sartre szemében a marxisták dialektikája elvont, mivel nem az egyedek gyakorlatából ered. Miután azonosítja az egyént a konkréttel, azzal véli tökéletesíteni a történelmi materializmust, hogy egy antropológiának második, és csak második fejezeteként értelmezi. S ez az antropológia az egyén megélt praxisával kezdődik, azaz kertelés nélkül kimondva a pszichológiával. De vajon mit ér ez az elvi tétel?

Vizsgáljuk először a sartrei eljárást egy jellemző példájából kiindulva: a kapitalista személyes *aszketizmusának* elemzéséről van szó. Sartre szerint ennek az aszketizmusnak forrását és értelmét nem valami egyénfeletti összegzésekben, hanem a tőkésnek megélt praxisában kell keresnünk. Ez azt jelenti: „a század második felének burzsoáziája az élettel szemben a világi puritanizmus attitüdjét vette fel, aminek jelentése közvetlenül elnyomó: a *megkülönböztetés*. A megkülönböztetett ember egy választásnak, (a felsőbbrendűekének) tárgyát képezi: ő az osztály kooptálása által toborzott vagy állandó elismeréssel osztályában fenntartott egyén. De nem *született* ennek (mégha valójában polgár is, polgár gyermeke). A természet és a vér az arisztokráciának adott privilégiumot. A kapitalista és „demokratikus" világban ellenkezőleg a természet képviseli az általánosságot, aminek értelmében a munkás „*első látásra*" éppúgy ember, mint a burzsoá. A megkülönböztetés természetellenes. A burzsoá azáltal vált megkülönböztetetté, hogy elnyomta magában szükségleteit. Elnyomja pedig úgy, hogy egyidejűleg kielégíti és elrejti őket (és néha fitogtat egy bizonyos aszketizmust), a test felett bizonyos diktatúrát gyakorol a nem-szükséglet nevében; vagy más szóval a kultúra diktatúráját a természet felett. Ruházata *feszélyes*, (fűző, kemény gallér, kemény ingmell stb.;) hivalkodik *józanságával* (a lánykák előbb ebédelnek, hogy a vendégek előtt, az ebéd alatt a böjtölés látszatát keltsék) felesége nem csinál titkot *frigiditásából* . . . már pedig ez a praxis elnyomó. A burzsoák ezzel hangsúlyozzák *más mivoltukat* a kizsákmányoltak felé."[23]

Mármost a burzsoá aszketizmusnak ezt a kérdését Marx is tárgyalja a Tőkében. Megragadó a két szöveg összehasonlítása. Senior 1836-ból származó „önmegtagadáselméletét" kommentálva Marx ezeket írja: „A tőkés csak annyiban tiszteletre méltó, amennyiben emberré vált tőke. Ebben a szerepében rajta is, mint a pénzfelhalmozón, eluralkodik az elvont gazdagság, az érték vak szenvedélye. Csakhogy az, ami az egyiknél egyéni mániának tűnik, a másiknál annak a társadalmi mechanizmusának eredménye, amelynek ő csak egy alkatrésze.

A tőkés termelés fejlődése szükségessé teszi a vállalatba fektetett tőke állandó növelését, a konkurrencia pedig egyéni tőkésre rákényszeríti a kapitalista termelés immanens törvényeit, rajta kívül fekvő kényszerítő erejű törvényeket. Nem engedi meg neki, hogy növelés nélkül megőrizze tőkéjét, növelni pedig csak progresszív felhalmozás révén bírja.

Akarata és tudata csak a tőke szükségleteit tükrözi, saját fogyasztásában alig képes mást látni, mint egyfajta lopást, vagy legalábbis kölcsönvételt a felhalmozásból, és valóban a kettős könyvelés a magánkiadásokat a passziva oldalára sorakoztatja, mint olyan összegeket, amelyekkel a tőkés a tőkének tartozik.

Végeredményben, felhalmozni annyit jelent, mint meghódítani a társadalmi gazdagság világát, kiterjeszteni személyi uralmunkat, növelni alattvalóink számát, áldozni egy kielégíthetetlen ambíciónak.

[21] 118. o.
[22] 131. o.
[23] 717. o.

De az eredendő bűn mindenütt működik és mindent elront. Ahogy fejlődik a tőkés termelési mód és vele együtt a felhalmozás és gazdagság, a kapitalista megszűnik a tőke egyszerű megtestesülése lenni. Emberi érzülette kezd viseltetni saját Ádámja, teste iránt, és oly civilizálttá, szkeptikussá válik, hogy ki meri gúnyolni az aszketikus szigorúságot, mint a divatjamúlt felhalmozó előítéletét. Amíg a régivágású tőkés megbélyegzett minden egyéni kiadást, nem látva benne mást, csak a felhalmozás gátlóját, a modern tőkés az értéktöbblet tőkésítésében már tudja látni kívánságainak akadályát. Az első ezt mondja: a fogyasztás a felhalmozásról való lemondás, a második: a felhalmozás az örömtől való tartózkodás."[24]

Így Marxnál nemcsak konkrét és eleven leírását találjuk a „Faust-konfliktusnak", a tőkések gyönyörvágya és önmegtagadási hajlama közti ellentmondásnak, hanem a konfliktus tudományos kifejtését is megkapjuk: a kapitalista a termelés és újratermelés immanens törvényei fejlődésük egy adott szakaszában az egyéni tőkést arra determinálják, hogy személyi fogyasztását feláldozza a felhalmozásnak. Ugyanakkor minden másodlagos ellentmondás az egész dialektikus folyamat e központi adottságából kiindulva érthetővé válik számunkra: a tőkés termelési mód és a húsból-vérből való tőkés egyén ellentmondása s ugyanígy a régivágású, még a pénzfelhalmozóhoz közel álló tőkésnek és annak a modernizált tőkésnek ellentmondása, akinél az önmegtagadás-elmélet végéhez ér és ellenkezőjébe csap át.

Mindezek helyett mit találunk Sartrenál? Anekdotikus leírást, amely a legismertebb tényekkel és például Balzac regényeivel szemben úgy általában „a XIX. század második felére" datálódik — egy valódi kohéziót nélkülöző leírást, ahol a kapitalista alapvető fösvénysége egy síkra kerül a kemény ingnyakkal és a feleség „frigiditásával", amikről méltán kérdezzük, hogyan kerültek ide; egy önkényesen konstruált leírást, amely olyan általánosságokból indul, mint „természet, kultúra, más-mivolt", amelyek éppúgy ráhúzhatók az ókor rabszolgatartóira, mint a XIX. század tőkéseire. Tudományos kifejtésnek nyoma sincs. Miért nem keresi Sartre a tőkés „megkülönböztetettségét" az aszketizmus helyett például a korlátlan fényűzésben? A magyarázattal adósunk marad és kell is, hogy az maradjon, azon egyszerű oknál fogva, hogy ez a korlátlan fényűzés ellentétével, az önmegtagadással együtt, maga is valóságos, amint ezt Marx tökéletesen érthetővé teszi számunkra.

Így is mondhatjuk: amíg Marx olyan tudományos fejtegetést ad nekünk, amelyből megértjük történelmileg az egyéni viselkedések alapját, Sartre egész egyszerűen ezeket az egyéni viselkedésformákat meséli el spekulatív nyelvezeten, mivel ennek a steril alkímiának melléktermére éppen a zsargon. Mélyebben megfogva, amíg Marxnál a történelem és az ember materialista s determinista koncepcióját találjuk, Sartrenál visszaesünk egy idealista és kontingens koncepcióba.

„Egyéni invencióról, szabad gyakorlatról van itt szó"[25] — erősíti Sartre elemzése befejezéseként. De ha ez így van, nyugodtan leírhatjuk, hogy szándékmegjelölő nyilatkozata: „Fenntartás nélkül csatlakozunk a történelmi materializmushoz"[26]; tiszta misztifikáció. Valójában újabb kísérlet történik arra, hogy a „megjavított" marxizmus ürügye alatt a materializmust idealizmussal helyettesítsék.

Mert a példa, mit elemeztünk egyáltalán nem elszigetelt jelenség. *A Dialektikus ész kritikájá-nak* ez az első kötete majdnem teljes egészében ilyeneket tartalmaz. Azon ürüggyel, hogy az egyéni praxisban felkutatja azokat a struktúrákat, „amelyek logikailag ez elé a történelmi rekonstrukció (a marxizmus) elé kívánkoznak, lévén ezek a meghatározatlanságnak és általánosságnak magasabb nívóján"[27] — szisztematikusan felcseréli a történelmi materializmust egy transcendentális szociológiával, amelynek anekdotikus illusztrációi rosszul leplezik az alapként meghúzódó absztrakciót. Végül ezt írja: „az osztály s az osztályban-lét tanulmányozása során előfordul, hogy a munkásosztály történetéből kölcsönzünk példákat. De nem az a szándékunk, hogy ezt a sajátos osztályt, a proletariátust definiáljuk. Nincs más célunk, mint megkeresni a példák segítségével egy osztály alapszerkezetét, összegező szerepét . . . stb."[28] Ami annyit jelent, hogy Sartre egyáltalán nem a munkásság konkrét történelmének konkrét dialektikáját keresi — ezt az „utazás végére"[29] hagyja, a második kötetre, egy meghatározatlan jövőre —, hanem ehelyett egy állítólagos egyetemes antropológiai struktúrát tanulmányoz, az osztály kialakulását *általában ;* s a munkásság története ebben a pers-

[24] Marx, A tőke. III. köt.
[25] 719. o.
[26] 31. o.
[27] 276. o.
[28] 153. o.
[29] 493. o. 1. jegyzet.

pektívában nem több, mint konkretizáló példatár, amely rendeltetésnek éppúgy megfelelne egy feudális vagy rabszolgatartó társadalom története is. Mintha pl. a középkori burzsoázia kialakulási folyamata és a XVIII. század proletariátusának kialakulási folyamata történelmi variációk lennének ugyanazon téma, az „osztálykialakulás" körül, amit önmagában *a priori* tanulmányozhatunk. Ugyanilyen szellemben vállalkozik Sartre a csoportalakulás elemzésére egy „labdarúgócsapat vagy egy felkelőcsoport"[30] esetében, a közvetítő praxis e emzésére, „akár" missi dominici"-ről, akár egy üzem időmérőiről, akár a középiskolák tanfelügyelőiről van szó,"[31] — továbbá — és itt kezdjük sejteni mindezeknek az absztrakcióknak igen konkrét értelmét — annak a viszonynak elemzésére, ami az egyed és a csoport között fennáll, pl. „egy kommunistánál vagy egy francia (SFIO) szocialistánál",[32] — és ugyanígy vállalkozik végül a „Keleten éppúgy mint Nyugaton"[33] megtalálható társadalmi keret elemzésére. — Ez arra indít bennünket, hogy felvesszük a kérdést: mi is hát a sartrei revizionizmus mélyebb jelentése?

4.

Állapítsuk meg mindenekelőtt, hogy *a Dialektikus ész kritikája* nemhogy akár a legcsekélyebb teremtő továbbfejlődést jelentené a marxizmus számára, de hogy Sartre formulájával éljünk, klasszikus példája „a Marx előtti filozófia látszólagos megifjításának", ami kettős csődöt pecsétel meg.

Először is a fenomenológiai módszer csődjét. Úgy gondoljuk, itt az idő, hogy erőteljesen megmondjuk az igazat erről a tárgyról. Évtizedek óta duruzsolnak a fülünkbe ennek a módszernek állítólagos forradalmi termékenységéről: ez a módszer arra rendeltetett, hogy felforgassa a humán tudományok arculatát és nevezetesen egyszer s mindenkorra kiszorítsa a marxizmus idejétmúlt objektív dialektikáját, amelyről csak a mély szánakozás hangján illik beszélni. Ám a valóságban, míg a marxista kutatók konkréten előre vitték az emberről szóló tudományokat, a személyiség-lélektantól a vallás szociológiájáig, mit hozott ez a fenomenológiai módszer egyetlen „érdemén", a zsargonon kívül? Hogyan magyarázzuk meg, hogy a *Dialektikus ész kritikájá-ban*, a fenomenológiai módszer e monumentális alkotásában, valahányszor Sartre saját normái szerint előveszi a marxi elemzéseket, tökéletesítésük érdekében, a valóságban mindazt kiejti belőlük, ami tényleges tudományos értékük? De mindez nem újság számunkra. Emlékezzünk: vajon a véletlen műve csupán, hogy Sartre régebbi „munkáiban", pl. a Baudelaire-ről vagy az indulatról szólókban, a tudományos anyagból semmi sem az övé, minden a fenomenológiai módszertől idegen kutatóké, Dr. Laforgue-é vagy Pierre Janet-é, akik különböző szinteken úgy tekintették az embert vizsgáló tudományágakat, mint magyarázó és objektív tudományokat? A fenomenológia úgy mutatkozik itt, mint a humán tudományok élősdije. A tudósok elvégzik munkájukat, mire a mi emberünk megjelenik és fenomenológiai zsargonba ülteti át hiteles és értékes eredményeiket, azt hajtogatva, hogy feltárja nekik felfedezéseik „értelmét", miközben semmivé teszi objektív magjukat.

Úgy gondoljuk, hogy ez a „lovat húzni segítő légy" tevékenysége a dolgok rendjéből folyik. A fenomenológiai módszer nem egyéb, mint a tudat tényeinek bizonyos leíró szókészlete, az elavult introspekciónak „modernebb változata. Márpedig ha el is fogadjuk, hogy ez a szókincs helytállóbb, mint bármely másik, és hogy pl. Sartrenál a bensőség-irodalomnak bizonyos megújulását segítette elő — így sem lesz kevésbé igaz, hogy az embert kutató *tudományok*nak nem adtak semmi szilárdat, azon egyszerű oknál fogva, hogy már a tudományok születésének aktusa is abban állt, hogy gyökeresen túlhaladták a tudat közvetlen adottságainak leírását és a lényeg objektív magyarázata felé hatoltak. A fenomenológiai módszer e tekintetben csupán egyik válfaja a humán tudományokban is megállíthatatlanul előrenyomuló materializmus elleni utóvédcsatározásoknak. A jelenkor egy autentikus skolasztikája; és Sartre utolsó könyve éppen nem a leggyengébb bizonyítéka annak a ténynek, hogy a tudomány útja a fenomenológia mítoszának felszámolásán keresztül vezet.

A második csőd az idealizmusé, konkrétebben annak az irányzatnak a csődje, amelyet Franciaországban másfél század óta *spiritualizmusnak* neveznek. Mert a fenomenológia és az egzisztencializmus, mégha a marxizmus tollaival akar is ékeskedni, végső elemzésben a jó öreg spiritualizmus hajtása. Tegyük fel a kérdést: vajon előz-

[30] 468. o.
[31] 536. o.
[32] 558. o.
[33] 623. o.

mény nélküli újdonság az a sartrei kísérlet, hogy a társadalomtudományt az egyén elemzésére, vagyis a pszichológiára építse. Utolsóéves középiskolai emlékeire utaljuk az olvasót. Itt van Tarde kísérlete, háromnegyed századdal ezelőtt. Csakhogy amíg Tarde saját korának pszichológiájából, azaz Taine és Charcot lélektanából kiindulva próbálkozott ezzel, Sartre ugyanezt a jelenkor freudi és alaklélektanos eredetű és exisztencialista módon értelmezett lé ektanával kíséreli meg. De Tarden kívül felemlíthetnénk az egész Victor Cousin-i tradíciót, mert mi más ez, ha nem egy idealizmus, amely a szubjektív tudatot veszi kiindulópontul? A XVIII. század haladó gondolkodói oly nagy csapásokat mértek a hagyományos metafizikára, amely nyiltan a teológiai dogmatizmusból indult, hogy a XIX. század konzervatív polgárságának valami új dolog után kellett néznie, hogy igazolhassa saját elképzelései szerinti világát. Ez az „új dolog" lett az én, amit isten helyett kiindulópontul választottak, mégpedig a tiszta tudatnak tekintett *ego*, a Descartes-i *cogito* én-je. Így az idealizmus sértetlen maradt, minthogy a tudatot és nem a természetet tették első adottsággá. Márpedig bármekkora különbségek legyenek is ennek a szubjektív idealizmusnak egyes variációi között, világos, hogy az egzisztencializmus általában, Sartre-é éppúgy, mint a többieké, ebből a spiritualista tradícióból ered. J. Lacroix nem tévedett, amikor ezt írta a *Dialektikus ész kritikájáról* készített beszámolója végén: „Ami a legdöntőbb: Sartre hűsége a humanizmushoz. Nem hagyja cserben a *Cogitot*. Megtalálni az embert annyit jelent, mint bensőséget vinni a dialektikába."[34] És felvetve a kérdést, vajon egy ilyen attitüd összeegyeztethető-e a materializmussal, így konkludál: „Nemde egyet jelentene ez a marxizmus belülről való szétrobbantásával?"

Ez aztán őszinte vallomás! Csak igazat adhatunk J. Lacroixnak: az egzisztencialista típusú filozófia, amely az egyéni tudatot veszi kiindulópontjának, mégha ez „praxis szerinti" tudat is, — teljességgel összeférhetetlen a marxista materializmussal, amely számára az egyéni tudat másodlagos a természeti és társadalmi anyagiság mögött. A sartrei kísérlet bukása újból megmutatta az egész polgári spiritualizmus képtelenségét arra, hogy — immár másfélszáz éve — igazi humanizmust hozzon létre, mivel mint Marx mondta, az igazi „humanizmus" elválaszthatatlan a „naturalizmustól", azaz a materializmustól.

De még hátra van, hogy megértsük ezt a dühös szenvedélyt egy olyan embernél, mint Sartre és annyi másnál, hogy ti. meg akarják találni a megtalálhatatlan bölcsek kövét: egy olyan marxizmust, amely egyúttal spiritualizmus is. A *Dialektikus ész kritikája* szórványos elkalandozásai a jelen politikájában, de még inkább az a politikai álláspont, amit minden részletéből kiérezünk, megadja a választ erre a kérdésre — amint ugyanezt más formában megadta az az előszó is, amit Sartre Nisan *Aden-Arabie*-jának[35] újabb kiadásához írt: „A legutóbbi időkig a tékozló fiúk faképnél hagyták apjukat és teljes fegyverzetben átvonultak a baloldalra; a lázadó — klasszikus eset — harcossá változott. De ha az apák is a baloldalon vannak? Mi történik ekkor? Egy fiatalember jött hozzám: szereti szüleit, de — fűzi hozzá szigorúan — „reakciósok!". Nos én már megöregedtem és a szavak is velem együtt: fejemben annyi idősek, mint jómagam; ez megtévesztett, azt hittem, hogy egy jómódú család sarjával állok szemben, mondjuk kicsit bigott, liberális, Pinay-re szavazó apa fiával. Csalódtam. „Apám kommunista a Tours-i Kongresszus óta." Egy másik, egy szocialistának a fia, egyszerre ítéli el a szocialista és a kommunista pártot: „az egyik áruló, a másik begyepesedett". És ha az apák mégis konzervatívak lennének, ha Bidault-t támogatnák? El tudná képzelni valaki, hogy a baloldal, ez a hanyattfekvő nagy hulla, amit kikezdtek a férgek, magához tudná vonzani a fiakat? Bűzlik, rothad; militarista hatalmak, diktatúra és fasizmus született és születik bomlásából; ugyancsak nem szabad kényesnek lenni, ha nem akarunk elfordulni tőle! Minket a nagyapákat, ő teremtett: általa éltünk, benne és általa fogunk elhalálozni. De semmi mondanivalónk a fiataloknak: ötven évet élni ezen az elmaradt vidéken, amivé Franciaország lett, ez bizony elgyengíti az embert. Kiabáltunk, tiltakoztunk, aláírtunk, ellenjegyeztünk; kijelentettük sajátos észjárásunk szerint: „Nem lehet megengedni . . ." vagy „A proletariátus nem fogja megengedni . . ." És végül itt vagyunk: mindent elfogadtunk. Most pedig adjuk át ezeknek az ifjú ismeretleneknek bölcsességünket és tapasztalatunk szép gyümölcseit? Leköszönésről leköszönésre egyetlen dolgot tudtunk meg igazán: alapvető tehetetlenségünket."[35] Ezen a szenzációs oldalon megtaláljuk a *Dialektikus ész kritikája* egész titkát, az arcunkba vágott titkot. Ez a titok a kispolgári út csődje a huszadik század Franciaországában.

[34] Le Monde, 1960. nov. 9. o.
[35] Nizan, Aden—Arabie. J. P. Sartre előszavával. Maspero. 1960. 16—17. o.

Csak az a baj, hogy ez a csődjelentés, amelyik dühösen erőlködik, hogy egy kalap alá vegye a csődbejutottakat és a velük szembenállókat, pontosan ugyanazzal a kispolgári észjárással van megszerkesztve, amelyik a csődhöz vezetett, — és hogy az a heves szóbőség, amivel a csődöt bejelentik, mély hallgatásba burkolja az okokat és következésképp az orvosságokat. Vagy nem hihetetlen-e, hogy Sartre, aki négy év óta mást sem tesz, mint követeli a marxistáktól a sztálini korban elkövetett hibák kritikai elemzését, azt az elemzést, amit elvégeztünk, s amit ő nem akar elolvasni, süketnek tetteti magát, amikor annak a gyökeres tehetetlenségnek kritikai elemzését kérik tőle, amelybe élete és életműve, saját bevallása szerint, torkolt? A kritikai elemzés helyett egy negyedik felvonásbeli nagy je enetet rögtönöz számunkra — egyikét egyébként legjobb jeleneteinek — megtüzdelve szónoki hatásokkal, „mi nagyapák" és a közeli visszatérés a porba, amitől Mauriac reszket, és azután egy sárgult fénykép bajtársáról és húsz esztendejéről, tengerbe hajítva, mint egy palack, amely új hullámra vár. De ez túlságosan könnyű, különösen ha a nagyapa, aki az igazságnak és a kimagyarázkodás kötelezettségének pillanatában megjátssza, hogy ő már nyugdíjba ment, de azért mellesleg hajlandó a bőröndöket cipelni. Ugyan, Sartre, Ön erről túl sokat mondott, és mégsem eleget, és semmiféle nagyapaság nem mentség erre. Sose vagyunk túl ságosan öregek, ha testünkbe kovácsoltuk a forradalmi szenvedélyt. Az igazság az, hogy — aká hány évesek legyünk — akkor válunk öregekké, amikor nem vagyunk hajlandók önkritikát gyakorolni.

Önkritikáról van szó, vagyis a jövőről. Ön elég idős ahhoz, hogy lássa a szozializmust Franciaországban, Sartre. S mi ismerjük Önt: Nem neheztel Ön arra teljesen. Ön, a maga módján nem fog húzódozni a munkától. Nos, nem jobb lenne rögtön kimagyarázkodni, egyszer s mindenkorra véget vetve a marxizmusról és kommunizmusról szóló hazug lemezeknek? Vegyünk egy példát. A *Dialektikus ész kritikájá*-ban olvassuk a „külső-kondicionálásról", (érthetőbben kifejezve: az embernek robottá válásáról) szóló elemzés közepén: „A hatalmak bürokratizálódásának történelmi körülményei természetesen a történelmi folyamatban és az időbeli összeezésen keresztül határozódnak meg. Ez nem a mi témánk. Az, ami mégis a dialektikát illeti, az időbelivé válás szempontjából, néhány szóval talán így fejezhető ki: amikor az állam elnyomószerv egy osztálykonfliktusoktól szaggatott társadalomban, a bürokrácia állandó veszély a hatalom birtokosa számára, könnyebben elkerülhető, mint egy alakulóban levő szocialista társadalomban."[36]

Ismert nóta, a „bűzlő baloldal" nótája. Ha így gondolkodunk, akkor a kapitalizmust és a szocializmust egyaránt elvetjük és tényleg nem marad más hátra, mint a nagyapák „alapvető" tehetetlensége. Ámde a szovjet valóságnak egy figyelmes szemlélője 1954-ben, a Szovjetunióból való visszatérése után, a következőket jelentette ki egy újságírónak, aki megkérdezte tőle, vajon nem fenyegeti-e az embert odaát az, hogy robottá alakul: „Abszurdum. Ellenkezőleg: az ember ott állandó feszültségben él. Mondhatom önöknek, hogy saját élete és a társadalmi élet állandó és egymással összhangban levő fejlődésének érzése tölti el. Minden vonatkozásban kiépített verseny szellemében él. Igen, a szovjet társadalom minden szintjén a verseny uralkodik. Igen gyakran mondták nekem a szovjet emberek: „az egyenlőség számunkra azt jelenti, hogy mindannyiunknak megvan a lehetőségünk, hogy eljussunk bármelyik társadalmi tiszts gre". Az egyenlőség náluk nem valami nivellálódás, ahol mindenki egyenlő mindenkivel. Ellenkezőleg: hierarchia, amely spontán termelődik a munka és az érdem folytán."

És a kérdésre: mi a verseny rugója? Mi helyettesíti azt, amit a mi társadalmunkban érdeknek vagy pénznek nevezünk? — ez a megfigyelő így válaszolt: „Azt hiszem . . . gondolom, ez a büszkeség. Igen, büszkeség, egészséges büszkeség, azaz az egyén különös érdeke és a közösség érdeke, az egyén szemében elválaszthatatlanok. Összeforrottak. Az egyén érdeke és a közösség érdeke egy és ugyanaz."[37]

Tehát semmi robot, semmi külső kondicionálás, éppen ellenkezőleg egy hierarchia, amely spontán teremtődik a munka s érdem által. Semmiféle bürokrtikus konstitució, ami a csoportlétből fakadna, — ehelyett az egyén és csoport érdekeinek egybeesése. — Dehát ki is volt a szovjet valóság e figyelmes szemlélője 1954-ben? — Ön már ráismert, Sartre, ez Ön volt. Nos, hát? ha a baloldal így halad, ha eljut addig, hogy a kommunistaellenességből így megváltoztatja a véleményét, vajon nem fogja-e magához vonzani a fiakat? Miért kellett hát mindent úgy meghamisítani a *Dialektikus ész kritikájá*-ban, ami a marxizmust és kommunizmust érinti? Miért kellett meghamisítani azt a fontos Engels-idézetet, amiről már másutt is írtunk?[38] Vagy miért kellett Naville cáfolatát

[36] 627. o.
[37] La Nouvelle Critique 59. sz. 1954. november. 20—21.
[38] Vö. La pensée 92. sz. 48. o. — Az idézet a Dialektikus ész kritikájában. 124. o.

a dialektikus materializmus cáfolatának feltüntetni? Miért kellett ezeket az öreg politikai valótlanságokat a Népfrontról vagy az 1956-os magyarországi eseményekről újból mint axiómákat megismételni? Miért ragaszkodik oly makacsul agyréméhez a filozófiai és politikai harmadikutassághoz?

Ezt kellene az „ifjú ismeretleneknek" kifejteni: Bizony, ez vezetett minket az 1960-as Franciaországhoz, amelyben egy De Gaulle kijelenthette: az állam én vagyok, igen, az a vad és abszurd elgondolás vezetett ide, amelyik olyan marxizmust akart találni, amely egyúttal spiritualizmus is, olyan forradalmi pártot, amely egyúttal értelmiségi klub is, olyan szocializmust, amely egyidejűleg Thelemai apátság is — mert ez az elgondolás engedte meg a nagytőkének, hogy a tömegek egy részét semlegesítse és rést vágjon közéjük. Ezt kellene az „ifjú ismeretleneknek" kifejteni, hogy a csődbe jutott vénség nem más, mint az új baloldal és a harmadik erő, vagyis a demokratikus és szocialista mozgalomnak az a hamis és kártékony eszméje, amely elveti a munkásosztály vezető szerepét, sőt magát a munkásosztályt is; az az eszme, amelynek a marxizmus exisztencialista revíziója csak ideológiai kiegészítője.

Ebben vajon nem találna-e elegendő anyagot Sartre egy érdekes *Egzisztencialista ész kritikájához?*

Lucien Sève