OBJEKTUM ÉS SZUBJEKTUM EGYSÉGÉNEK KÁLVÁRIÁJA A POLGÁRI FILOZÓFIÁBAN*

ROZSNYAI ERVIN

A társadalomtól elvonatkoztatott egyén, a társadalom kooperációs kapcsolataitól elvonatkoztatott egyéni munkaerő puszta fikció. A munkaerő kettős értelemben is társadalmi: egyrészt azért, mert történelmi termék, amely magába gyűjti az előző nemzedékek tapasztalatait, másrészt a munkák differenciálódása, a termelők kölcsönös függőségi kapcsolatai miatt. Mindkét vonatkozásban az emberi tevékenység egyetemessége nyilvánul meg, jóllehet hosszú időn át önmaga ellentéteként, a termelőket megnyomorító egyoldalúság formájában. Ez az egyetemesség nem velünk született antropológiai adomány, hanem a munkaeszközök használatának eredménye: az a *társadalmi* lehetőség, hogy a természeti tárgyak, a nekik megfelelő „belső mérték" alkalmazása révén, elvileg korlátlanul válhatnak a tevékenység tárgyává.

A „belső mérték" történelmileg fejlődik, és vele együtt változik a termelés társadalmi jellege, a társadalmiság fogalma. A legkezdetlegesebb szerszám is a munkatárgy objektív tulajdonságaihoz idomul és társadalmilag felhalmozott tapasztalatokat sűrít magába, a vele folytatott munkaműveleteket pedig a szerszám és a célul kitűzött termék követelményei szabják meg. Az előtörténet során azonban, amelynek tartalma az ember kiemelkedése a természetből, a termelést megkötik a „természetadta" feltételek. A szerszám nem a testi szervezet tartozéka ugyan, de még a szervezet szerszáma: nemcsak a munkatárgyhoz igazodik, hanem az ember fizikai tulajdonságaihoz is, és ezek határt szabnak a „belső mérték" alkalmazásának. A termelés túlságosan „szubjektív" és „természeti" ahhoz, hogy a társadalom önálló szubjektumként, egyenrangú természeti erőként léphessen fel a természettel szemben, amely mindig csak annyiban lehet a tevékenység engedelmes tárgyává, amennyiben a „belső mérték" valóban belső és objektív, a munkaeszközöket és használatuk módját nem korlátozzák sem az ismeretek fogyatékosságai, sem a testi szervezet adottságai. A döntő fordulat e téren, mint ismeretes, a gépi nagyiparral, a munkaeszközök és a munkás társadalmasításával, a természettudományok tudatos felhasználásával kezdődik. A géprendszer — mondja Marx — objektív termelési szervezettel rendelkezik, és a társadalmasított munkást állítja az elszigetelt munkás helyébe. „A munkafolyamat kooperatív jellege most tehát technikai szükségességgé lesz, amelyet magának a munkaeszköznek a természete diktál."[1]

Marxtól magyarázatot kapunk itt a „társadalmiság" fogalmának történelmi meghatározottságára, arra a látszólagos ellentmondásra, hogy a kezdet-

* Részletek a szerző készülő könyvéből.

[1] MEM **23**, Budapest 1967, 360.

től fogva társadalmi termelés miért a gépi nagyiparral válik társadalmivá. A termelés történetében meg kell különböztetnünk a társadalmiság *közvetlen* fokát a *közvetettől*, az ipari forradalmak korszakát a naturálgazdálkodásétól, amikor a törpe szerszámok elzárták egymástól a termelőket, s a munka társadalmi jellege nem annyira a munkamegosztás és a csere viszonyaiban érvényesült, mint inkább közvetve, az egyénhez szabott, szétszórt munkaeszközökben és munkafolyamatokban, az átöröklött termelési tapasztalatok lassú felhalmozódásában. A közvetlen és a közvetett társadalmiság különbsége azonban nemcsak a történelmi korszakok egymásutánjában jelentkezik. A tőkés nagyipar esetében Marx „közvetlenül társadalmasított" munkáról beszél, holott elkülönült árutermelő egységek *magánmunkáiról* van szó, amelyek egyedül a piac *közvetítésével* realizálhatják társadalmi természetüket. A munkák egyfelől közvetlenül társadalmiak, másfelől nem azok. Világos, hogy a közvetlen társadalmiság csak *technikai tartalmuk* alapján, a termelőknek *a természethez való viszonya* szempontjából illeti meg őket, összekapcsolásuk *társadalmi formája* ellenben, tehát az emberek *egymáshoz való viszonya*, továbbra is fenntartja megosztottságukat. A közvetlen társadalmiság a termelés *technikai oldalán*, sőt, egyelőre *csak* ezen az oldalon jelenik meg, és éppen a „társadalmi oldal" tapad társadalmiatlanul a közvetettség fokához.

A „belső mérték" objektivitása egyenes arányban van a termelőerők társadalmasulásának fokával. Nincs és sohasem lehetett a termelésnek olyan szerszáma, eljárása vagy szervezeti formája, amely ne alkalmazkodott volna a munkatárgy, a termék és a munkafolyamat objektív követelményeihez, de „az emberi szervezet szerszámai", valamint az általuk előírt eljárások és szervezeti formák összemérhetetlenek a természet egyetemességével. Amíg nem a munkatárgy terjedelme határozza meg a szerszámét, hanem a szerszám mérete a tárgyét, addig ez az egyetemesség a megközelíthetetlen transzcendencia szükségszerű látszatát ölti. A töredékes termelés kénytelen a természet szűk sávjaira szorítkozni, ami a „belső mérték" alkalmazását minőségileg is fékezi, mert nem szolgáltat elég anyagot a tárgyi valóság mélyebb és általánosabb összefüggéseinek megértéséhez. Csak a termelőerők közvetlen társadalmasulása oldja fel ezt a kötöttséget azzal, hogy függetlenítve a munkatárgyat a testi szervezet adottságaitól, összhangba hozza a termelésben működő „belső mértéket" tárgya egyetemességével.

Ennek a fejlődésnek ma még csupán az első lépéseinél tartunk. A termelőerők társadalmasulásának a közvetlenség fokán is megvannak a szakaszai, és kezdetben sem a munkák kooperációs jellegének technikai megalapozottsága, sem a munkafolyamatok ezzel összefüggő objektív felépítése nem hárítja el végérvényesen a termelés társadalmiatlan, „természetadta" akadályait. A géprendszerek bevezetésével kiküszöbölődött ugyan a manufakturális munkamegosztás szubjektív elve, de a munkás megmaradt a munkafolyamat *közvetlen komponensének*, aki jártasságával és testi szerveinek működtetésével pótolja a technika hiányosságait. A közvetlen komponens szerepében a munkásnak igazodnia kell a felbontott munkafolyamathoz, a szerszám részfunkcióihoz, s a technikát kiegészítő egyoldalú fizikai és pszichikai tulajdonságai eldologiasulva, a mechanikai rendszer alárendelt elemeiként vesznek részt a folyamatban. A termelőerők társadalmasulása ezen a fokon éppen a legfontosabb termelőerőt rabolja meg társadalmi természetétől, a képességek határtalan hajlékonyságától, tehát maga rekeszti el az utat a termelés legfőbb tartalékának, az ember potenciális egyetemességének a tárgy egyetemességéhez mért kiaknázása

előtt. Ez a jelenség megrögzíti saját okát, a technika fogyatékosságait. Ha a munkaerő a mechanikai rendszer közvetlen komponense, nemcsak neki magának kell a rendszerhez idomulnia, hanem fordítva is. Az ember adaptációs képességére épülő munkafolyamat beleütközik a szervezet természeti korlátaiba, s a technikai konstrukciók szubjektív meghatározottsága gátolja a tárgyi követelmények érvényesítését. A munkás és a munkaeszköz közötti kölcsönhatás marxi elemzésének fényében kiviláglik számos korszerűnek tűnő technológiai folyamat tökéletlensége, különösen a futószalagos termelésé. A gépkocsialkatrész-gyártás futószalagos technológiája például, amely a szerelőmunkások funkcióihoz alkalmazkodik, a gyártmány objektív követelményeihez képest fölös mértékben bontja szét a műveleteket, s a termék végül az alkatrészek százaiból tevődik össze, jóllehet a használat szempontjából kevesebb alkatrészre vagy másfélékre volna szükség. Maguk az automata rendszerek sem mentesek a testi szervezet korlátaitól, ha megismételve a gépi munkaeszközök fejlődésének általános útját, a konstrukciók és a technológia régi formáit használják fel, s nem a tárgyi követelmények következetes számbavételéből indulnak ki, hanem emberi funkciókat utánoznak vagy modelleznek, pusztán azért, mert lehetőség van rá.[2]

A modern ipari forradalmak azonban nemcsak új kérdéseket adnak fel, hanem megteremtik a megoldás technikai bázisát is. A fejlődés logikája olyan konstrukciók felé mutat, amelyekkel a munkás megváltoztatott természeti tárgyak helyett iparivá alakított természeti folyamatokat iktat „eszközként maga és a szervetlen természet közé, amelyet hatalmába kerít ... a munka többé nem annyira a termelési folyamatba bezártként jelenik meg, mint inkább az ember őrzőként és szabályozóként viszonyul magához a termelési folyamathoz."[3] Ha az ember nem közvetlenül vesz részt a munkafolyamatban, szervezetének fizikai és pszichikai adottságai nem zárják le többé a természeti erők ipari felhasználásának távlatait, s a munkás és a munkaeszköz új típusú kölcsönhatása zöld jelzést ad az objektív elv alkalmazásának. Ez a fejlődés olyan bonyolult berendezéseket és munkafolyamatokat tételez fel, amelyek lehetetlenek a termelők integrációja, képességeik és eszközeik egyesítése nélkül. Más szóval, a természet feletti hatalom mérve az egyén természetadta korlátain átlépő *társadalmi összmunkás* kialakulásától, a munkaerő társadalmasulásának mértékétől függ.

A személyiség integrálódására nézve ez a folyamat jóval kevésbé idilli, mint valaha gondolták. A napjainkban lezajló harmadik ipari forradalmat elsősorban az automatizálás jellemzi, amely leszűkíti ugyan a manuális végrehajtási feladatok szektorát és a munkást egyre inkább mentesíti a kétkezi munka alól, egyúttal azonban megszilárdítja a taylorizmus szervezési elvét, az úgynevezett „dichotomikus munkaszervezést", szigorúan különválasztva a munka elgondolását és előkészítését a végrehajtástól. Az automatizálás megsokszorozza az ellenőrző vagy felügyeleti munkahelyeket, ahol az operátor közbelépése például jelek vételére és adására szorítkozik; s mint Cook amerikai mérnök megállapította, ezeken az ellenőrző pontokon az operátor aktív közbelépése gyakran nem tesz ki többet összesen hatvan percnél a negyvenórás munkahét alatt. Emellett a műszakiak egy része is a végrehajtás rutinfeladatait végzi, és nincs

[2] Vö. М. И. Бобнева: Техника и человек; „Вопросы философии" 1961/10.
[3] Marx: „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai", MEM 46/II, Budapest 1972, 169, 168.

módja képességeinek, személyes hajlamainak kiaknázására.[4] Ennek ellenére jogosnak látszik az a meggyőződés, hogy a mai negatív tények, amelyek részint az állammonopolista kapitalizmus viszonyait, részint az automatizálás kezdeti stádiumát tükrözik, távlatilag érvényüket vesztik. Az automatizált üzemekben, ahol a termelők a nyers természet helyett a társadalmasított természettel kerültek közvetlen érintkezésbe, az ember társadalmi képességei döntő fölénybe kerülnek természeti adottságaival szemben. Ez a tendencia — a munkaerő soha le nem záruló társadalmasulása — a természet feletti uralomnak, a termelőerők optimális kihasználásának követelménye, amely objektív szükségszerűséggel írja elő a sokoldalú „társadalmi ember" létrejöttét, mert a személyes képességek leszűkítése elfecsérli az emberi termelőerőt és korlátozza a dologiakat.

A személyi és dologi termelőerők közvetlenül társadalmi jellege nem teljesedhet ki mindaddig, amíg keresztezi a munkák összekapcsolásának a közvetettség fokán megrekedő, „természetadta" társadalmi formája. A „belső mérték" korlátai csak úgy számolhatók fel, ha a termelőerők koncentrációjával kölcsönhatásban forradalmi úton átalakulnak a társadalmi viszonyok, és az elkülönült termelőegységek idővel egyetlen átfogó termelési szervezetté integrálódnak, mint gazdasági önállóság nélküli, pusztán technikai egységek. Ez a változás teszi majd lehetővé a munkafolyamatok minden tekintetben tervszerű kombinálását és ellenőrzését, a társadalmi erőforrások olyan összpontosítását, amely egyedül alkalmas arra, hogy a természet egyetemességéhez szabott munkaeszközöket megteremtse és üzemeltesse.

A szocialista társadalomnak létszükséglete, hogy a termelők ne csupán technikai felügyeletet gyakoroljanak munkaeszközeik felett, hanem társadalmi felügyeletet is saját viszonyaik felett. Semmilyen más talajon nem bontakozhat ki a tömegek társadalmi felelőssége és alkotó kezdeményezése, amely minden reális és hatékony termelési terv előfeltétele. A tömegek aktív és felelős részvétele a termelésben *technikai szükségszerűség*, mert a tervgazdálkodás is az. Ez a részvétel maga alakítja ki *a gyakorlatban* saját tudati bázisát, a modern technikai és gazdasági folyamatok ellenőrzéséhez szükséges széles szakmai és társadalmi látókört. A tömegek ideológiai átformálódása ennélfogva egyszerre tölti be az alap és a következmény ellentétes szerepét: nélküle nem hozhatók létre azok az anyagi termelőerők, amelyek fejlődésük arányában szilárdítják meg eszmei alapjukat, s végül megteremtik az új típusú tömeggondolkodás gazdasági biztosítékait, a termékbőséget és a szabad időt. Ami a szabad idő felhasználását illeti, a kommunizmusban várható fejleményeire akár az árutermelés negatív tapasztalataiból is biztonsággal következtethetünk. Tartalmilag a szabad idő általában a munka folytatása más eszközökkel, a munkában jelenlevő élettartalom egyszerű formaváltozása. Ha a munka a személyes fogyasztás elidegenült eszköze, a szabad idő többnyire csak abban különbözik tőle, hogy látszólag önkényesen használható fel — de valójában maga is külső irányítás alatt áll, és arra való, hogy alkalmat adjon a munka társadalmiatlan ürességének kiegyensúlyozására egy másik semmivel. Ha viszont a munka a „társadalmi ember" létszükségletként végzett felelős tevékenysége, a szabad idő a sokoldalú képzés eszközévé válik, hiszen ugyanaz a személy tölti ki ugyanazzal az élettartalommal.

[4] Vö. Georges Friedmann: „7 études sur l'homme et la technique", Gonthier, Párizs 1966, 164—168.

Összefoglalóul azt mondhatjuk, hogy a tervszerű kooperációt és a személyiség integrálódását a modern termelőerők optimális kihasználása követeli, amely egyfelől a sokrétűen differenciált tevékenységek összhangját, másfelől az elsajátítandó természet változatosságához és terjedelméhez szabott „belső mérték" alkalmazását jelenti. A „belső mérték" fejlődése és a munkaerő társadalmasulása kölcsönösen feltételezik egymást: a természet feletti egyetemes uralom olyan tárgyi képességeket kíván, amelyekkel egyedül a társadalmi összmunkás rendelkezhet, ez pedig éppen azért szerveződik meg, hogy a „belső mértéket" egyetemesen alkalmazhassa. Miután e két összefüggő folyamat teljes kibontakozásának egyetlen lehetséges formája a kommunista társadalom, *csak a kommunizmus perspektívájából látható át, hogy a természetnek minden vonatkozásban megfelelő „belső mértéket" senki más nem dolgozhatja ki, a természettel szemben senki más nem léphet fel egyenrangú ellenfélként, mint a szervesen összeforrt társadalmi összmunkás.*

A társadalmasult termelőerők a kommunizmus fokán szabad utat engednek a „belső mérték" objektivitásának, s ezzel a tevékenységek gazdag *differenciálódását* idézik elő, amely az össztársadalmi szintű kooperáció szükségessége folytán *integrálja* a tevékenységeket; a munkamegosztás elsöpri a munkák megosztottságát, a *technikai* együttműködés a *gazdasági* elkülönültséget. Ugyanez a „belső mérték", a technikai folyamatoknak ugyanez a differenciálódása, olyan különös összefüggések ismeretére és gyakorlati felhasználására támaszkodik, amelyek mélységük következtében már az általánosság jegyeit viselik, és áttörik a személyes képességek egyoldalúságát. Így nő fel a társadalom tárgyához, a természethez, s lesz természeti korlátainak felszámolása révén maga is természetivé, tárgyával egyenrangú természeti erővé; vagy a filozófia nyelvén szólva, tárgyiasulása arányában tesz szert szubjektivitásra, minthogy a szubjektum csak annyiban létezik, amennyiben tárgya van. A tárgy mozgása ennek a szubjektív mozgásnak a pontos tükörképe: a természet valóban objektummá válik, mert a társadalmi célok egyetemes anyagaként a szubjektivitás hordozójává lesz. Következésképpen *csak a kommunizmus perspektívájából világítható meg helyesen a szubjektum és az objektum mibenléte és viszonya, a társadalmi gyakorlat elméleti alapkérdése, amely mindig a szubjektum társadalmi helyzetének, tényleges gyakorlatának megfelelően oldódik meg, és eldönti a világnézet, a filozófia alapkérdéséről, a lét és tudat viszonyáról alkotott felfogást.* Ha a társadalmi összmunkás kommunista perspektívája hiányzik, a szubjektum összemérhetetlen az objektummal, mert nincs hozzá adekvát „belső mértéke"; ami filozófiai síkon oda vezet, hogy a gondolkodás spekulatív, ideologikus torzképet rajzol az objektum — a világ — tartalmáról és formai összefüggéseiről, valamint az elsajátító tevékenység alanyáról és menetéről.

*

A gyakorlati összemérhetetlenség sokféle ideológiai alakot ölthet, eszmei végeredménye azonban mindig az, hogy a külső meghatározottság leküzdhetetlen és kiszámíthatatlan erőként jelenik meg, vagy csak látszólag küzdhető le a gyakorlat érettségét pótló spekulációs trükkök segítségével, amelyek előbb-utóbb belebuknak saját logikájukba. Ha a társadalmi gyakorlat korlátai hosszú időre megrögződnek — ahogy ez az egyszerű újratermelést folytató mezőgazdasági társadalmakban történik —, az általános összefüggések megközelíthetetlenségét és elsajátításuk naiv vágyát a transzcendencia vallási vagy filozófiai eszméje tükrözi. Az árutermeléssel megtörik ugyan a tevékenység egyszintű

ismétlődése, és a filozófiában kialakul a materializmus talaja, de a társadalmi gyakorlat a nagyipari bázis kiépülése után is szétszórt és töredékes marad, sőt a tulajdonosi elkülönültség miatt éppen a társadalmi kapcsolatok terjeszkedésével és elmélyülésével, a termelők technikai egymásrautaltságának megszilárdulásával válik végzetszerű hatalommá. Gyakorlatilag az általános továbbra is elsajátíthatatlan, s a materializmus megreked az érzéki közvetlenség, a szemlélődés fokán. Ebből az következik, hogy az általános összefüggések hol sorsként mutatkoznak a tudat előtt, immár nem a mennyei, hanem a földi túlvilágban, hol pedig nyomtalanul eltűnnek, és átengedik a terepet a véletlenek feltétlen uralmának. A szemléleti materializmus a vallás fonákja, ateizmusával istent reprodukálja az abszolút szükségszerűség vagy az abszolút véletlen ellentétességükben is azonos címszavai alatt. Ennek az ontológiának logikai lenyomata az empirizmus, amely az induktív módszer elégtelensége folytán végül is a szubjektív idealizmusnak a szubjektum mindennemű aktivitását kikapcsoló, minden szintézisre alkalmatlan pozitivista változatánál köt ki. Az árutermelés gyakorlata kizárja az általános összefüggések igazolható gondolati elsajátítását, a természet meghódításához fűződő érdekei miatt azonban igényli is ezt az elsajátítást. A megoldhatatlan ellentmondás megoldására a filozófia újabb kísérletbe kezd: azt képzeli, hogy az eszmék rendje — mivel gyakorlati közvetítés híján nem származhat a dolgok rendjéből és az egyszeri jelenségek szintjét meg nem haladó érzéki tapasztalatból — a priori kategóriák alakjában eleve létezik a tudatban, és egy külső erő — isten — közreműködése révén párhuzamos a dolgok rendjével. Az objektum most már a lényegvilágra korlátozódik, és továbbra is a puszta *hit* kapcsolja össze az elsajátítás alanyával.[5]

A gyakorlat helyett istenre támaszkodó objektivitás önállóan nem állhat meg a lábán. Kant, aki fel akarja oldozni a megismerést a transzcendencia gyámsága alól, az értelem nagykorúsítása kedvéért kénytelen feláldozni a tárgyi létet, kiszolgáltatva a természetet az a priori kategóriák fantázia szülte törvényhozó erejének, amely a gyakorlat erőtlenségének ideológiai ellensúlyaként az egyén aktív belső általánosságával pótolja egyfelől a kombinált társadalmi összmunkás, másfelől a tárgyi világ külső általánosságát. Ez a kényszerű társadalmi passzivitást kifejező filozófiai aktivizmus Fichtével jut el a végkifejletig, ahol a gyakorlati tehetetlenség oly tökéletesen egybevág a spekuláció túlfeszített látszatenergiáival, hogy az Én már nemcsak a törvények igájába fogja a tapasztalati világ zabolátlan sokféleségét, hanem újplatonikus istenség módjára maga sugározza ki önmagából.

A tárgyi lét ezzel újra elszökik a transzcendenciába, elpárolog a „magánvaló" ismeretlenségében, illetve az Ént bekerítő semmiben. De a tárgy nem „másvilági messzeség" — veti ellen Hegel, aki ismét megpróbálja helyreállítani az általános objektivitását és a megismerés tárgyi érvényességét. Ha azt gondoljuk, hogy „az abszolutum az egyik oldalon áll, és a megismerés a másikon", akkor a tárgyi elemben „a tudat nincs már önmaga birtokában". A megismerés csak úgy lehetséges, ha a tudat és a tárgy *nem különböznek* egymástól. Egyúttal azonban *különbözniük is kell:* ellenkező esetben a tudat vagy elmerül az „abszolutumban" anélkül, hogy megőrződnék benne, vagy a maga

[5] A gyakorlat ismeretelméleti szerepéről lásd Rozsnyai Ervin: „Filozófiai arcképek", Magvető 1971, 31—38, 218—228; Racionalizmus és empirizmus viszonyáról uo. 52—55, 212, 217, 321—323.

hasonlatosságára formálja át az igazságot, holott „a tudománynak csak a fogalom saját élete által szabad szerveződnie" és „az objektív világot kell átfognia."[6]

A tárgyi lét szubjektivista felszámolása kétféleképpen mehet végbe, aszerint, hogy a tudat passzív-e vagy aktív. Ha passzív, nem jut messzebb a tapasztalati sokféleség befogadásánál, a belső összefüggések megismerése nélkül; ha viszont ezeket akarja megragadni, neki magának kell őket látszólagos aktivitással a dolgokra aggatnia, mint saját szubjektív meghatározásait. A világ ily módon nemcsak objektivitását veszti el, hanem ketté is hasad az elvont jelenség és az elvont lényeg ellentétes mozzanataira. De mind a tudomány, mind a sikeres cselekvés a két mozzanat egységét, objektivitását és megismerhetőségét tételezi fel. Az ember azzal emelkedik ki „a szubsztanciális élet közvetlenségéből", hogy „*általános* alapelvek és szempontok ismeretére tesz szert"[7], szükségszerűségében és nem puszta esetlegességében sajátítja el az objektumot; a szükségszerű formák pedig egyrészt nem tudati-formális eredetűek, hanem a tartalom önmeghatározásai, másrészt nem az érzéki léttől elszakadt absztrakciók túlvilágában léteznek, ahol az emberi célok sohasem valósulhatnának meg, hanem a sokszínű „szubsztancialitásban", amely egyaránt magába zárja az általánost és a lét közvetlenségét. Az igazság tehát a *totalitás*: az önmagától különböző, szintekre tagolódó objektum azonossága önmagával és a tőle különböző szubjektummal.

A hagyományos filozófiák képtelenek utat törni a totalitáshoz, az azonosság és nem-azonosság azonosságához, mert akár az objektumból, akár a szubjektumból indulnak ki, valamelyiket vagy mindkettőt *adottnak* tekintik, és ezzel minden hidat felégetnek a megismerés és a tárgy között. A két pólus ugyanis, mint *tényszerű adottság*, vitathatatlanul különbözik, és ha kapcsolatukat nem óhajtjuk istenre bízni, a tárgyi oldal vagy megismerhetetlen marad, vagy *közvetítés nélkül* kapcsolódik a tudathoz ennek termékeként, megsemmisítve az objektivitással együtt a jelenség és lényeg egységét is. Minthogy a totalitás — az objektum belső szerkezete és kapcsolata a szubjektummal — egymást kizáró ellentéteket egyesít, szükségképpen megközelíthetetlen lesz mindaddig, amíg rá nem találunk arra a mozzanatra, amely az ellentéteket *közvetíti* egymással. Ez a közvetítő mozzanat nem lehet más, mint az ellentétek belső, lényegi azonossága. Ha az ellentétek nyugvók és mozdulatlanok, ilyen azonossággal nem rendelkezhetnek, és kölcsönösen megszüntetik egymást; de ami a formális logika szemszögéből képtelenség, nyomban megoldódik, mihelyt az elemeket nem mint „adottakat" kezeljük, hanem mozgásukban, *történetiségükben* szemléljük. Jelenség és lényeg, objektum és szubjektum a különbözőségben is megőrzik azonosságukat, ha közös a forrásuk, és saját fejlődésének fokozataiként bontja ki őket önmagából az egységes világfolyamat. Az ellentéteket eszerint a „szubsztancia" *önmozgása* közvetíti, megszüntetve és fenntartva különbözőségüket a *folyamat* egységében. Ez az „eleven szubsztancia", amely „csak annyiban valóságos, amennyiben önmaga tételezésének mozgása, vagyis mássálevésének önmaga által való közvetítése", tartalomként maga bontja ki formáinak sokféleségét, s lesz a megismerésben önmaga tárgyává, mint „tiszta önmegismerés az abszolút máslétben".[8]

[6] Hegel: „A szellem fenomenológiája", Akadémiai Kiadó 1961, 21, 48.
[7] Uo. 11.
[8] Uo. 17, 21.

Úgy látszik, az ellentétekben mozgó szubsztancia gondolatával sikerül úrrá lenni a régi filozófiák antinómiáin, megtalálni a közvetítést jelenség és lényeg, objektum és szubjektum között. De valójában nincs erről szó. Hegel, aki az általánost objektivitásában kívánja megragadni, tulajdonképpen nem tesz egyebet, mint aláírja a kinevezési okmányt, amely a klasszikus német idealizmus szubjektív tudatát az objektivitás, az a priori szintézist az objektív világfolyamat rangjára emeli. Az elődök csak a létet oldották fel „adottságból" keletkezéssé, a tudatot még nem, s így a lét az Én tudattevékenységének függvényévé lett. Hegel már a szubjektív tudatot is alárendeli a keletkezés objektív folyamatának, amely ily módon önmozgásra tesz szert, és felszabadul az Én fennhatósága alól. Az objektivitásnak azonban az az ára, hogy a tudattevékenység elszakad alanyától, és „szubsztanciává" növekedve, maga tevékenykedik szubjektumként. Bármint vélekedjenek is az Engels elleni divatos támadások konjunktúralovagjai, ez az idealizmus töri szét elemeire a dialektikát, mert reális közvetítés hiányában abszolút különbözőséget tapasztal az összetartozó ellentétek között, és csak a spekuláció eljárásaival konstruált abszolút azonosságban egyesítheti őket.

Mindenekelőtt a szubjektív elsajátító tevékenység azonosul az objektív világfolyamattal, a „szubsztancia" önmozgásával. E két ellentétes oldal egysége valójában a világ anyagiságán, az *anyag* önmozgásán alapul, amelynek eredeti *természeti* egységét az ember szakítja meg azzal, hogy természeti anyagokat és erőket fordít eszközökként a természet ellen, objektummá változtatva a külső természetet és szubjektummá önmagát. Objektum és szubjektum viszonyában bizonyos szempontból az utóbbié a meghatározó szerep, amennyiben a viszony mindkét tagját a szubjektum „teremti" kölcsönös feltételezettségükben. A két ellentét egyidejű létrehozása egyúttal egy új egység létrejöttét is jelenti, mert a szubjektum önmagát tárgyiasítja a külső természetben, ezt pedig éppen a tárgyiasulás aktusával alakítja a szubjektív célszerűség hordozójává, csatolja mint használati értéket a társadalmi gazdasághoz. Ha viszont az eredeti egység, a világ anyagisága kiesik, a szubjektum *viszonylagos* elsősége az *objektummal* szemben *abszolút* elsőséggé lesz a *természettel* szemben, és az elsajátító tevékenység, amely a valóságban az anyagból teremti tárgyát, most már a semmiből teremti a világot. Minthogy ez a teremtés a hegeli filozófiában nem egy transzcendens istenség műve, hanem a világ önmozgása, maga a tárgyi lét veszi át a szubjektum szerepét, s a két ellentét — a szubjektum és az objektum — *származékos egysége* eredeti és *abszolút azonossággá* lesz, mert közvetítés nem lévén közöttük, feltétlen különbözőségük csak ezen az úton tüntethető el.

Az abszolút azonosság megbontja a két mozzanat kölcsönös feltételezettségét, és egymástól való függésüket az objektum feltétlen függésévé torzítja a lét ősforrásává nyilvánított, tárgyi „szubsztanciává" emelt szubjektumtól. Az a történelmileg szükségszerű ellentmondás, hogy a tárgyi lét totalitását nem a gyakorlat közvetíti, az elsajátításába vetett hit mégis szilárd, rákényszeríti a spekulációt, hogy a világot a szubjektum tárgyiasulásának tekintse, a tárgyiasulás műveletét pedig mint *teremtő* aktust előbbre helyezze az elsajátításnál, amely nem léphet működésbe, amíg nincs mit elsajátítania. A tárgyiasulás tehát, miután nagyobb hatalmat ruháztak rá a kelleténél, elveszti azt a valóságos hatalmát, hogy elsajátítás legyen, és ennek hiányában a szubjektum önmagától való elidegenülésévé válik. Ez az elképzelés egyrészt meghamisítja a *munkafolyamatnak* azt az *örök* sajátosságát, hogy a tárgyiasulás mint használati értékek előállítása technikai értelemben mindig elsajátítás is, másrészt

ontológiaivá örökíti a magántulajdonos *termelési folyamatnak* azt a *történelmi* sajátosságát, hogy a tárgyiasulás csakugyan elidegenülés. Ennek a logikának az alapján az elidegenülés megszüntetése a tárgyiság megszüntetésével egyértelmű.

Az érzéki-tárgyi gyakorlat mellőzése miatt az elsajátítás — a tárgy asszimilálása a szubjektum részéről — csak mint tudatfolyamat gondolható el, és ebben a formában azonosul a világfolyamattal, amelynek menetét most már a *tudat* tevékenységéről alkotott kép határozza meg. A tudat nem kételkedik saját erejében, képesnek tartja magát az általános megragadására. Az általánost azonban nem merítheti a tapasztalati sokféleségből, tehát a priorinak képzeli, közvetlen azonosságot tételezve fel a logikai kategóriák és a valóság törvényei között. Kant rávetítette a tudat kategóriáit a világra; Hegel, a fordított Kant, objektivitással ajándékozza meg őket. Az általános eszmei jellegű; a lét: fogalom; az eszmei általános magában a tárgyi létben előzi meg az érzéki sokféleséget.

Az általánost valójában csak az emberi tevékenység — a gyakorlat és a megismerés — terén illeti meg bizonyos elsőség, de itt is csak viszonylagosan. A gyakorlat közvetítésével megismerjük a tárgyak tulajdonságait és összefüggéseit, ezek pedig gondolati formákká rögződve, célként előzik meg konkrét megvalósulásukat a további gyakorlatban, vagy kategóriákként rendezik el, sorolják logikai műveletek segítségével maguk alá az újabb tapasztalati anyagot. Ha az elsajátításban élvezett viszonylagos elsőségük helyett abszolút ontológiai elsőséget kapnak, a reális tudattól önállósult logika már nemcsak rendezi az érzéki sokféleséget, hanem isten módjára teremti is, hogy legyen mit rendeznie. Ez a célszerű teremtéssé hamisított világfolyamat szétzúzza egyes és általános, jelenség és lényeg egységét, amely a tárgyi valóságban mindig *egyidejűleg* áll fenn mint az anyag önmozgása során kialakuló formák természetes összefüggése, a hegeli filozófiában ellenben, ahol az anyagmozgás nem lép fel közvetítőként, a mozzanatok *egymásutánjára* esik szét. A viszonyok és összefüggések eszmei alakban megelőzik és maguk teremtik mindazt, *aminek* a viszonyai és összefüggései, s a konkrétumban tárgyiasulva, elidegenülnek önmaguktól.

Az a priori kategóriákból kiinduló világfolyamat deduktív tudatmozgásként, saját üres általánosságának semmijéből teremti meg a konkrétumok összességét. Ezek a konkrétumok merőben látszólagosak, mert a gondolkodássá anyagtalanított lét elidegenült formáiként nem lehetnek egyebek, mint a nem-gondolkodás, a nemlét formái, puszta árnyékai a magányába zárkózó szellemnek, amely el is várja tőlük, hogy hozzá igazodjanak és árnyék gyanánt kövessék őt. A lét lényegvilága transzcendens saját jelenségformáihoz képest, a jelenségek pedig — a magányos szellem állítmányai —, a semmiből keletkezvén, maguk is semmik, és leleplezik a mozgás fiktív jellegét. Az ontológiai dedukciókkal ugyanis a gondolkodás semmi olyat nem termelhet ki, amit eleve ne tartalmazott volna, „tárgyiasulásával" egy tapodtat sem léphet előre, mert nincs hová, és „elidegenülésének" megszüntetésével — amely egyébként, tisztán gondolati aktus lévén, nem okoz különösebb gondot — nem is vethet ki magából semmit, hiszen nem számolhatja fel önmagát. A kör vége — mondja Hegel — „előre tételezett célja és kezdete".[9] Az „önelsajátítással" vége szakad a mozgás látszatának is, és az ellentmondásokat könnyűszerrel, gondolatilag megbékítő

[9] Uo. 17.

történelem az abszolút azonosság mozdulatlanságába dermed, ahonnan voltaképpen soha ki nem mozdult.

Miután az érzéki sokféleséget elrendező logikai eljárások reális célszerűsége a világ célszerű teremtésévé misztifikálódott, a természet és a társadalom történetét áthatolhatatlan ködbe burkolja a teleológia. A természeti törvények érvényben maradnak ugyan, de csak ebben a misztikus közegben, mint a szellem lényegtelen és függő mozzanatai. Még rosszabbul jár az emberi történelem, amely a természet szellemi ellenpólusaként semmilyen anyagi törvénnyel nem rendelkezhet, s egyszerre lesz a külső szükségszerűség vak racionalizmusának és az empirikus adottságok vak irracionalizmusának prédájává. Mivel a világ minden eseménye a szubsztancia ténykedése, az emberek csupán eszközei valami magasabbnak és hatalmasabbnak, amiről semmit sem tudnak, s amit öntudatlanul valósítanak meg. Ez az öntudatlan történelem nem fűzi össze történéseit az okok és okozatok átlátható sorába, és mechanikus determinizmusával a tapasztalati tények megmagyarázhatatlan egymásutánjára darabolja saját mozgását, mintegy előre igazolva Max Webernek és követőinek beteges szorongását a társadalomra sorsszerűen nehezedő racionalitástól. Az emberek történelmi bábmozdulatai tehát egy kiismerhetetlen árnyékvilágban játszódnak le, ami logikailag a következménye, valójában azonban az alapja annak, hogy a filozófia nem lát kiutat a szubjektumból a tárgyhoz, és az objektivitást kénytelen a transzcendenciába utalni. *Vagy szubjektivizmus, vagy leküzdhetetlen külső meghatározottság — más választás nincs, és a kettő végeredményben ugyanaz.* Ha a gondolkodás a külsőt, a tárgyi oldalt részesíti előnyben, és az empirizmus elkerülése végett világszellemmé hiposztazálja önmagát, ez a célszerűen tevékenykedő szellem szükségképpen magára vállalja a tágyiasulás és elsajátítás műveleteit, az objektum és a szubjektum megalkotását, egyszóval a *társadalmi gyakorlat* feladatait, s transzcendenciájával, eldologiasult fétisjellegével világosan tükrözi a társadalmi gyakorlat valóságos öntudatlanságát. Maga a társadalom ennek a fétisnek a játékszere, és az emberek, mint egy külső erő ügynökei, transzcendenssé idegenült társadalmi természetüktől elszakadva, *természeti lények* módjára, állati szinten engedelmeskednek az eleve beléjük oltott automatizmusnak.

Miért lehetett ez a konzervatív filozófia — a mai revizionizmus egyik legfőbb eszmei pillére — a munkásosztály forradalmi világnézetének előfutárává? Mi élteti az idealizmus halott kérge alatt lüktető akaratlan forradalmiságot? Nagyjából ugyanaz a „köztes" társadalmi helyzet, amelyből Balzac művészete is kicsírázott. Balzac, az arisztokráciához törleszkedő polgár, éppen kettős kötöttsége révén ítélhette meg reális kritikával kora egész társadalmát, anélkül, hogy a nemességet bírálva a burzsoázia apologétájává, a burzsoáziát bírálva reakciós romantikussá süllyedt volna. Forradalmi kritikájának és reakciós politikai felfogásának ellentéte „a realizmus diadalának" eszmei-világnézeti alapja volt, és semmiképpen sem szolgálhat bizonyítékul a művészi munka világnézeti ellenőrizetlenségének romantikus eredetű revizionista tételéhez, amely egyébként, korszerűbb viszonyokra alkalmazva és általánosítva, annyit jelent, hogy a forradalmi művész, vagy általában a hétköznapi „tömegből" kiemelkedő „nembeli" ember, aki szuverén ösztönösséggel követi egyéni intuíciójának kinyilatkoztatásszerű belső hangját, nem köteles alávetni magát a tömegek öntudatát megtestesítő forradalmi párt fegyelmének.

A hegeli filozófiában szintén a kettős kötöttség ülteti el a konzervatizmus mélyén a forradalmi magot. A feudális filozófiákat az elvont *minőségek* halma-

zává tördeli a rendi szemlélet, a polgári filozófiákat az elvont *mennyiségek* halmazává a formális egyenlőség. A reakciós rendi szemlélet jegyében Hegel, az egyenlőség ellenfele, megóvja a minőségi sokféleséget és ennek hierarchikus tagozódását, de egy olyan „totalitás" keretében, amely egyaránt tükrözi a feudális és a polgári társadalom szétszórtságának a kettős kötöttségből fakadó bírálatát. Hegel, a polgár, a *termelőerők fejlődéséhez fűződő alapvető érdeket képviseli*, noha ez az érdek politikai és ideológiai szűrőkön keresztül, a tudományos haladásba, a világ tudományos megismerhetőségébe vetett hit alakjában csapódik le gondolkodásában. Ez a hit már csak azért is szilárd, mert a „különös önérzet" pillanatait élő polgár egyértelműen fölébe helyezi a közügyet a magánérdeknek, az általánost a különösnek, s nem kell feladnia a szükségszerűség eszméjét a prakticista magángyakorlat vérszegény valószínűségei kedvéért. De ha Hegel *csak* polgár volna — *német* polgár, természetesen —, a logikai következetesség Kant útjára terelné, aki a tapasztalati világ gyakorlati áttekinthetetlensége miatt az általánost a szubjektumba zárta, a természet elsajátításának új lehetőségei és a társadalmi élet irányíthatatlansága közötti ellentmondást pedig úgy fejezte ki, hogy a szubjektív értelem törvényei alá rendelt, gondolatilag elsajátítható természetet élesen elválasztotta a gyakorlati cselekvések „erkölcsi világától", ahol a „legyen", a citoyen-lét feltétlen szabadsága, tehetetlenül áll szemben a burzsoá-lét „empirikus heteronómiájával". Hegel nem torpan meg tanácstalanul a burzsoá—citoyen ellentét előtt, mert a polgári gondolatkörből csupán a citoyennek az általános ügyhöz való ragaszkodását, a szubjektum aktív és döntő szerepét, valamint a világ tudományos megismerhetőségének — lényegében a termelőerők fejlődésének — eszméjét teszi magáévá; a rendi szemlélet alapján azonban *elutasítja a klasszikus burzsoá termelési viszonyokat*, a formális egyenlőség *elvont azonosságát*, s mint az „organikus állam" híve, olyan „totalitást" kíván, amelyben a minőségi különbségek fennmaradnak, de nem mozdulatlan szétszórtságukban, egy transzcendens hatalomtól való függés névleges egységében, hanem a *történelmi fejlődés* megszakítatlan útját járó világ önmozgásának eredményeiként. A tisztán rendi szemlélet elveti a termelőerők fejlődését, ellenséges a tudományokkal szemben, és a reakciós romantikába torkollik; a tisztán polgári szemlélet beleütközik a formális egyenlőség és a burzsoá—citoyen ellentét elvontságaiba, majd a „különös önérzet" pillanatnyi átmenete után megtér a nyers burzsoá-léthez, amely egyrészt az empirikus tények összefüggéstelen egyneműségébe fojtja a tárgyi világot, másrészt a belső állapotok összefüggéstelen minőségi különbségeire zúzza a tárgynélküli egyént. A minőségek szerves egységét önmagából kibontó, ellentétekben mozgó világfolyamat dialektikája mögött a *termelőerők fejlődésének mint elsődleges követelménynek feltétlen érvényesítése és a klasszikus burzsoá termelési viszonyok ezzel egyidejű elutasítása húzódik meg*, mégpedig *nem egy mesterségesen kigondolt utópia megvalósulásának ábrázolva, hanem a szerves történeti mozgás keretében*. E nagy távlatú dialektikus világkép forrása a feudális erőkkel kötött kompromisszum, amelynek reakciós mivolta gyakorlatilag a fejlődés porosz útjában, elméletileg pedig az idealizmusban jutott érvényre, és megsemmisítette a dialektikát. A hegeli dialektika alapgondolata azonban határozottan leszögezi *a termelőerők — az „ész" — szabad kibontakozásának elsőségét és szerves, történelmileg reális lehetőségét, olyan körülményeket sürgetve, amikor a hatalom egyfelől a feudális rendetlenséget takarítja el, másfelől „megfékezi a vadállatot", a burzsoá termelési viszonyoktól elválaszthatatlan gazdasági anarchiát.* Ha e kettős feladat hegeli megoldása ideologikus és reakciós is, forradalmi

vagy „racionális" magja azonnal napvilágra kerül, mihelyt Marx rávetíti az anyagi erőként működő történelem osztályharcainak és valóságos perspektíváinak fényét.[10]

A polgári filozófia hagyományaihoz híven Kant is, Hegel is a világ *elsajátíthatóságából* indult ki, ennek elméleti megalapozására törekedett. Mindkét gondolkodó tisztában volt vele, hogy az elsajátítás nem tűri a szolipszizmust: ha nem veszek tudomást arról, ami az én *személyes* tudatomon túl, tőle függetlenül létezik, és másokat éppúgy kötelez, mint engem, akkor semmilyen tárgyi kapcsolatom nincsen, és az elsajátítás képtelenség. Az „interszubjektivitás" elismerése nélkül szó sem lehet tárgyelsajátításról, s ez azt jelzi, hogy a természet a *társadalmi* tevékenység tárgya, a dolgokra csak a *társadalmi* szubjektum alkalmazhat „belső mértéket". Kant idealizmusa az „általános tudatra" bízza a tárgyi érvényességhez szükséges „interszubjektivitás" biztosítását, Hegel pedig objektívvé nyilvánítja a társadalmi gyakorlatnak ezt az egyén-feletti tudattá misztifikált ideológiai pótlékát, s a filozófiai irodalomban szokatlan szenvedéllyel ostorozza a szubjektivizmust. Aki a „józan ész" tetszés szerint forgatható szubjektív meggyőződésére vagy saját érzelmeinek „belső orákulumára" hivatkozik, az „el is készült azzal, aki nem ért egyet vele; ki kell jelentenie, hogy nincs több mondanivalója annak számára, aki nem találja és érzi magában ugyanazt; más szavakkal, lábbal tiporja a humanitás gyökerét. Mert a humanitásnak az a természete, hogy a másokkal való egyezésre törekszik, s egzisztenciája csak a tudatok közösségének létrehozásában van"; ami viszont tisztán szubjektív, az „emberellenes" és „állati".[11]

A szubjektív idealizmus szolipszista változatának klasszikusai annak idején szintén a világ elsajátíthatóságából és feltételezett rendjéből indultak ki, s a burzsoá prakticizmust tükröző tapasztalat-fogalmuk logikailag szükségszerű következményét, minden tárgyi valóság tagadását olyan gondolati elemek segítségével leplezték, amelyeket a modern pozitivizmus már félredob mint világnézeti vagy „metafizikai" jellegűeket, mert nincsenek összhangban az érzéki tapasztalatra redukált megismerés előfeltevésével. Berkeley egyetlen pillanatra sem vonja kétségbe, hogy a dolgoknak „az én észrevevéseimtől független létük van", és objektivitásuk feltétlen bizonyosságát azzal a posztulátummal támasztja alá, hogy „valami más Elmének kell lennie, ahol léteznek".[12] Ez a posztulátum nyíltan megvallja a személyes tapasztalatra szűkített tárgyi megismerés önellentmondását, s a szolipszizmust isten létével óhajtja cáfolni.

Hume, aki polgárnak is, gondolkodónak is következetesebb az anglikán egyház püspökénél, és nem keres tapasztalaton túli bázist az érzéki tapasztalatok számára, nem is hárítja el a szkepszist, amelyek elkerülésére Berkeley még oly büszke volt. Hume azonban szkeptikus létére sem hisz kevésbé a dolgok rendjében és elsajátításuk lehetőségében, mint Berkeley, noha meg sem kísérelheti hitének logikai bizonyítását. „Ha valamely tárgy létezése nem keltené azonnal a vele rendszerint együttjáró tárgyak képzetét — írja —, minden tudásunk az emlékezet és az érzékek szűk körére maradna szorítva; nem volnánk képesek soha eszközöket célokra alkalmazni. . . Habár az erőket, amelyek a természet felett uralkodnak, nem ismerjük, mégis úgy találjuk, hogy gondolataink és kép-

[10] A Marx előtti dialektikák összefüggéséről a „köztes" történelmi és társadalmi helyzettel lásd „Filozófiai arcképek", 17—23, 189—199.

[11] Hegel: Id. mű, 44.

[12] G. Berkeley: „Három párbeszéd Hylas és Philonous között", Franklin Társulat 1909, 53.

zeteink a természet egyéb műveivel egy csapáson járnak. . . Ez tehát egy neme az előre megállapított összhangnak a természet folyása és képzeteink egymásra következése között. . . Amint a természet megtanított tagjaink használatára, éppúgy belénk oltott egy bizonyos ösztönt, amely a gondolatot a külső dolgok. . . folyásának megfelelő irányba vezeti."[13]

Ha a gyakorlat nem közvetíti a tárgyat, az egyénre korlátozott szubjektum nem léphet ki önmagából, és a szolipszizmus logikailag elkerülhetetlen. A felemelkedő burzsoázia gondolkodói mégis erőnek-erejével védekeznek a szolipszizmus ellen, mert minden logikánál elevenebbül él bennük az elsajátítás *hite*, amely feltételezi, hogy a világ egyfelől „rendezett" és „ésszerű", másfelől összhangban van a szubjektummal. A szemlélődő materialisták és az agnosztikus Hume egyszerűen tényként fogadják el ezt az összhangot, mint gyakorlatilag nélkülözhetetlent; mások az érzéki tapasztalatnál megbízhatóbb biztosítékot hajszolnak, hogy logikailag megindokolják az egyetemes összefüggések létét és megismerhetőségét. Mivel ezek az összefüggések kívül esnek a tőkés viszonyok tapasztalati világán, ahol az ösztönösség az úr, a biztosíték a *burzsoá* nézőpontjából nem lehet más, mint a transzcendens isten, a *citoyen* nézőpontjából pedig az immanens, de az érzéki sokféleséggel szemben elsődleges „általános tudat". Az objektivitás mindkét esetben a személyes szintet meghaladó, „magasabbrendű" tudat műve és tartalma, azé a mitikus tudaté, amelynek *feltétlen elsőbbsége* a rend és összhang biztosítására hivatott, másrészt viszont elárulja, hogy a polgári ideológia talaján kudarcot vall az általános és a tapasztalati összeegyeztetése, s az elsajátítás logikailag tarthatatlan empirista hitének egyetlen alternatívája a racionalista hit tarthatatlan látszatlogikája. De éppen a kudarc világít rá a legélesebben az elsajátításba vetett hit erejére, arra, hogy a burzsoá filozófia klasszikusai saját gondolatmenetük logikája *ellenére* is a szubjektum otthonos közegének ábrázolják a világot. „Mily tervszerűen vannak az elemek elrendezve! — mondja az egyébként nominalista Berkeley — . . . Mily kitűnően alkalmazkodnak a dolgok mind sajátos céljaikhoz, mind pedig az egészhez, melynek ellentétes részei! És míg kölcsönösen segítik és támogatják, nem domborítják-e ki és magyarázzák egymást?"[14]

A feudalizmus elleni harc győztes befejezésével vagy elvetélésével vége szakad a régi citoyen-lelkesültségnek; a burzsoá döntő fölénybe kerül, ám ideológiája egyre inkább védekezésbe szorul az előretörő munkásmozgalommal szemben. Optimizmusát mindamellett néhány évtizeden át fenntartja még a polgárságnak az első ipari forradalomra támaszkodó gazdasági és politikai terjeszkedése, bár ezt a derűs világszemléletet a társadalmi ellentmondások éleződése folytán már nem a naivságában is figyelmet érdemlő gondolati erőfeszítés, hanem a tényeket többé-kevésbé szándékosan elködösítő, szemérmetlen és lapos apologetika jellemzi. A burzsoá prakticizmus filozófiai megfelelője, a pozitivizmus, idilli képet rajzol a megrázkódtatások nélküli evolúcióról; az egyetemi katedrákra visszavonuló, hivatalnokká vedlett citoyen pedig az újkantiánusokban leli meg legjobb szószólóit, akik oly messze távolodnak az érzéki világtól, hogy ügyet sem vetnek rá, hiszen „a csillagok nem az égen vannak, hanem a csillagászati tankönyvekben" (Cohen), a tárgyat a szemlélet igénybevétele nélkül az eszme „konstituálja", és ha az egyetemi falakon kívül véres gyarmati háborúk folynak is, belül semmi sem zavarja meg a rendet,

[13] D. Hume: „Vizsgálódás az emberi értelemről", Franklin Társulat 1906, 45, 48—49.
[14] G. Berkeley: Id. mű, 51—52.

nem hazudtolja meg azt a konyhai falvédőkről eltanult bölcsességet, miszerint „a szeretet a legszebb virág az erények koszorújában" (Natorp).

A monopóliumok uralma és a világháború a szó legszorosabb értelmében szétrobbantja ezt a hivalkodó optimizmust. Az egyén mindig olyannak észleli a világot és önmagát, amilyennek a mögötte álló társadalmi csoport valóságos vagy lehetséges hatalmát a világ felett; ha tehát személytelen külső erők döntenek minden személyes kezdeményezésének sikeréről vagy sikertelenségéről, ha képzeletben sem talál támaszra többé a vele egyenlőkben, mert a tőkekoncentráció nyomán osztályának felső rétegei egy kiismerhetetlen gépezet alkatrészévé preparálják a gondolattalan engedelmességre idomított „tömeget", s ha ráadásul a soron következő osztály forradalma fenyegeti azt az elviselhetetlen ürességet, amely megszokott és kényelmes életelemévé vált, akkor a „belső mértéket" teljességgel elveszítve, a világot nem rendezettnek és ésszerűnek fogja már tapasztalni, hanem olyan terepnek, ahol „mindaz, amit látunk, másképp is lehetne", mert „minden történés és ígylét véletlenszerű"[15] Ez a bomlás nemcsak istenre nézve végzetes, aki nem teljesítheti már a káosz megrendszabályozásának funkcióját, hanem a spontán fejlődés és összhang látszatát is tövig rombolja, és a nyárspolgári képmutatás frázisaira korlátozza a nyílt apologetika teljesítményeit. A külső környezet riasztó átalakulásaival lelepleződik a katedra-citoyen csődje, az „általános tudat" a priori rendező elveinek tökéletes kudarca, s a szubjektum és a tárgy *közvetlen azonosságát* felváltja a két oldal *összemérhetetlensége*. A személyes tudat élményein kívül nincs bizonyosság, a szolipszizmus elsöprő győzelmet arat.

A szubjektív idealizmus régi változataiban a tudat, magába oldva a világot, valójában elválasztotta ugyan a szubjektumot a tárgytól, de az elsajátítás hite alapján mégis biztosítani vélte egységüket, hol istenbe vagy az a priori szintézisbe kapaszkodva, hol egyszerűen leszögezve az egységet mint tényt. Az irányzat klasszikusai szolipszista premisszáik ellenére is megfelelést tételeztek fel a tudattartalmak és a valóság között, vállalva a világ ésszerűsége kedvéért saját filozófiájuk ésszerűtlenségét, az elsajátítás logikája kedvéért gondolatmenetük logikátlanságát. Most viszont a személyes tudat magára marad, és semmilyen külső támaszra nem számíthat tartalmainak objektív érvényességét illetően. A termelőerők kiaknázásának társadalmi szükséglete azonban rászorítja a burzsoá gondolkodást, hogy az objektivitás fantasztikus biztosítékait is nélkülöző szolipszista én kereteiben próbálkozzék meg a kör négyszögesítésével, a tudományos megismerés tárgyi érvényességének igazolásával. Az egyetlen rendelkezésre álló eszköz a szofisztika: magában a „tudatimmanenciában" kell a tárgyat elővarázsolni, ami úgy történik, hogy a tudat *tartalmait* a tudattól független, hozzá képest transzcendens *tárgyakká* nyilvánítják. Így születik meg a szubjektív idealizmus „korszerűsített" változata, tengelyében az „*immanens transzcendenciának*", a szolipszista én és a fejében lappangó, de külsővé deklarált világ *korrelációjának* eszméjével. Miután a korreláció mindkét tagja idegen és külső elemként viszonyul a hozzátapadó másikhoz, anélkül, hogy bármelyikük is meghatározná a másikat, az új típusú filozófia a világnézeti semlegesség látszatát ölti, mintha közömbös volna mind az idealizmussal, mind a materializmussal szemben.

[15] L. Wittgenstein: „Logikai-filozófiai értekezés", Akadémiai Kiadó 1963, 162, 175 (5, 6.34, 6.41).

A fordulat átmeneti állomása az empiriokriticizmus volt. Az érzetek egyszerre szubjektívek és objektívek; lét és tudat különbsége egyedül a nézőponton múlik, összhangjukat pedig az „elvi koordináció" biztosítja, amely a kanti a priori kategóriák korcs, eldologiasult utódjaként nem a tudat aktív szintetizáló tevékenységével egyenlő, hanem a spontán összhang apologetikus maradványát képviselő tényszerű adottság. Ám ez a „megoldás" az „elvi koordináció" indokolatlan optimizmusa miatt huzamosabban nem tartható. A spontán összhang hitének összeomlása maga alá temeti a „függő" és a „független" érzetsorok párhuzamát, s a következetes szolipszizmus felismeri, hogy ami érzet, ami tudattartalom, annak semmilyen objektív érvényessége nem lehet. Mach és Avenarius ügyeskedése a szubjektív idealizmus régi formáival együtt a *pszichologizmus* válfajának bizonyul, és a tárgymegragadás igényének nem tehet eleget. Felhangzik a „vissza a dolgokhoz" jelszó, méghozzá éppen a szolipszista én részéről, aki pontosan azért lép fel ezzel a követelménnyel, mert a kör végleg bezárult körülötte.

Husserl, az új jelszó szerzője, a tárgyi érvényességű tudományos megismerés tévedhetetlen módszerét keresi, miközben úgy vélekedik, hogy a tárgyakról mit sem tudhatunk, hiszen „nem tételezhetünk kezdetnek más létet, mint az ént és azt, ami benne rejlik".[16] Ez a tárgynélküli tárgymegragadás — Husserl aggasztó szorgalommal követett elméleti életprogramja — nem kevésbé rejtélyes vállalkozás, mint a Morgenstern versében szereplő nádszéké, amely egy szép napon gondolt egyet és beleült önmagába; tény azonban, hogy ennek a programnak az alapján kimutatható volt a régi típusú szubjektív-idealista filozófiák mindkét irányzatának *relativizmusa.*

Az *empirista* irányzat — mint Husserl kifejti — a tudatbeli képmást a dologra, a képzetet a valóságra vonatkoztatta, vagy éppenséggel azonosította vele; holott az egyedüli bizonyosság a személyes tudat közvetlen „immanenciája" lévén, sejtelmünk sem lehet róla, hogy tudatunk tartalmai „összhangban vannak-e az esetleg létező dolgokkal, egy előre megállapított összhang feltételezése pedig önkényes volna". A külső dolgok bizonytalansága miatt a valóság az empirizmusban tudattartalommá foszlik, ami „oly nyilvánvaló és arcátlan szkepszis, hogy a mai időkben nem is tárgyalják komolyan".[17]

Ezt a szkepszist a *racionalizmus* sem képes meghaladni. A Kant-féle tárgyi világ az értelem a priori kategóriáiban rendeződő tapasztalati anyag, amely annak köszönheti objektivitását, hogy a rendező formák minden emberi tudatban közösek, és az egyéni tudattól független általános érvénnyel ruházzák fel a bennük elhelyezkedő érzéki sokféleséget. Kant gondolata — amely az objektivitást a szervezett tapasztalat általános érvényére redukálja — arra a kettős hipotézisre épül, hogy az emberiség *azonos „nembeli" tudatszerkezettel* rendelkezik, és az érzéki sokféleség *célszerű, előre megállapított összhangban* van ennek a tudatnak a formáival. Husserl, aki következetesebb szolipszista annál, semhogy effajta előfeltevésekben higgyen, könnyen leránthatja a leplet erről a relativizmusról. Kant, bizonyítékok helyett a hitre támaszkodva, a szubjektumtól teszi függővé a valóságot és az igazságot; érdemileg pedig teljesen lényegtelen, hogy a szóban forgó szubjektum nem az egyén, hanem a faj, hiszen magát az igazság fogalmát vonjuk kétségbe, ha akár az „egyéni", akár a

[16] E. Husserl: „Méditations cartésiennes", A. Colin, Párizs 1931, 25.

[17] E. Husserl: „Logische Untersuchungen", I. rész, Max Niemeyer, Halle 1900, 114, 115.

„faji" vagy „antropológiai" relativizmus jegyében azt képzeljük, hogy más tudatszerkezet esetén az igazság is más volna. „Minden olyan tanítás — szögezi le Husserl —, amely a tisztán logikai törvényeket az empiristák szellemében mint empirikus-pszichológiai törvényeket ragadja meg, vagy az aprioristák szellemében többé-kevésbé misztikusan visszavezeti őket az (emberi) értelem bizonyos ‚eredeti formáira' vagy ‚funkciómódjaira', a ‚tudatra általában' mint (emberi) ‚nembeli életre', az ember ‚pszichológiai felépítésére', az ‚intellectus ipsé'-re, amely velünkszületett (általános emberi) képességként megelőzi a tényleges gondolkodást és tapasztalatot stb. — *eo ipso* relativista jellegű."[18]

A relativizmus leleplezését ebben az esetben a szélsőséges szolipszizmus tette lehetővé, mert sem istenben, sem az általános tudatban, sem lét és tudat spontán összhangjában nem bízva, felismerte a tudathoz kötött valóság valótlanságát, a szubjektumtól függő igazság önellentmondását. „Nem lehet relativizálni az igazságot, és egyúttal fenntartani a lét objektivitását" — mondja Husserl.[19] De a kritika világnézeti alapja előrejelzi az új megoldás csődjét. Ami személyes tudatomon kívül esik, azzal nem vagyok bizonyítható alany—tárgy viszonyban, azt sem tudhatom, létezik-e egyáltalán; bizonyos csak abban lehetek, ami *közvetlenül* van jelen számomra. Ha egy reális dologról mondok ítéletet, maga a dolog nincs jelen az ítéletben, ez tehát nem lesz több puszta valószínűségnél, ingatag vélekedésnél arról, hogy a dolog milyen. Ha viszont az objektivitást zárjelbe teszem, ha csupán azt ítélem meg, ami tudatom számára adott és „immanens", akkor az ítélet nem egy rajta kívüli tárgyat „céloz meg", hanem *tartalmazza* tárgyát, „magát a dolgot", mint *létezőt*. Az objektivitás zárjelezése után ítéleteim tárgya „a tiszta öntudat élete", amely közömbös a világ létével vagy nemlétével szemben[20], s mert „minden immanens észlelés szükségképpen magába foglalja tárgya létezését", a saját élményeimre irányuló tudat segítségével „egy abszolút önlétet (Selbst) ragadok meg, amelynek léte elvileg nem tagadható, vagyis elvileg lehetetlen az a belátás, mintha nemlétező volna".[21]

A zárjelzéssel Husserl szentesíti a külvilág ellenőrizhetetlenségét mint örök természeti törvényt; azt hajtja végre az elméletben, amit a burzsoázia termelési módja már elvégzett a gyakorlatban, amikor az elidegenült társadalmi cselekvés felbonthatatlan zárjelébe rejtette a valóságot, és a megismerés mozgását a személyes tudatba száműzte. Husserl, aki a tárgyat ebben a szellemi „immanenciában" keresi, felhasználja azt a lehetőséget, hogy a tudat önmagát is megfigyelheti, s a Mach—Avenarius-féle pozitivista szofisztika nyomdokaiba lépve, a pszichikai és logikai folyamatokból „konstituálja meg" a „létet", amelyre mint „intencionális tárgyra" a megismerés irányul. Ez a „lét" a tudat immanens „korrelátuma", másrészt azonban „transzcendens" is a tudathoz képest, mert nem azonos a megismerés *tevékenységével*: az elgondolt kocka például különbözik attól az aktustól, amellyel elgondolom. Különbözik egyúttal a *valóságos* kockától is, nem képmása ennek, minthogy a valóságról nincs tudomásom, léte vagy nemléte egyformán bizonytalan. Ha az elgondolt kockát egy valóságosra vonatkoztatnám, nem volna módom a kettő

[18] Uo. 124.
[19] Uo. 132.
[20] „Méd. cart.", id. k. 8—21.
[21] E. Husserl: „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", I. könyv, Martinus Nijhoff, Hága 1950, 106.

összehasonlítására, ítéletem igazolására; olyan állítmányokat tulajdonítanék a kockának, amelyek a tárgy helyett saját ítélőképességemből származnak, és a relativizmus hibájába esve, a szubjektumra vezetném vissza a valóságot. U gyanezt a hibát követném el akkor is, ha az elgondolt kockát mondanám valóságosnak. Mi hát a teendő? Egyszerűen az, hogy képzeletbeli kockámat annak tekintem, ami: *irreálisnak*. Ebben a minőségében lesz az elgondolás aktusának *tárgyává*, „semleges" létezőként, „immanens transzcendenciaként" különbözve mind a valóságtól, mind a tudattevékenységtől.

Az objektivitás és a realitás kettéválasztása a fenomenológia sarkköve. A régi típusú szubjektív idealizmus még a realitással azonosította a tudattartalmakat, kifejezve ezzel, hogy a valóságot — ha fenntartásokkal is — emberszabásúnak, a tudat elsajátító tevékenységével egybehangzónak gondolja. A szkeptikus Hume sem volt kivétel. De Husserl előtt már világos, hogy ha a valóság áthatolhatatlan, a tudattartalmaknak nem lehet objektív érvényességük, s ha összetévesztjük őket a valósággal, függő helyzetbe hozzuk a létet és az igazságot a szubjektumtól. Ha viszont felfüggesztjük a valóságra vonatkozó ítéletünket, és önkéntes elhatározással az élmények *irreális* világát teszszük vizsgálataink tárgyává, olyan tárgyat kapunk, amelyről biztosan tudjuk, hogy „létezik", és valóban nem más, mint amilyennek észleljük; egyszóval, „maga a dolog" kerül megismerésünk hálójába.

Ez az „abszolút lét" jelenségként honol a „tudatimmanenciában", és abban különbözik a kanti jelenségtől, hogy nem áll mögötte „magánvaló", mert ő maga az. Tárgy, anélkül, hogy valóságos volna; „magánvaló", anélkül, hogy több volna puszta jelenségnél; „abszolut lét", anélkül, hogy a létre jogot formálhatna. A relativizmus elkerülésére Husserl felkínálja saját relativizmusát, a szubjektivizmus kiküszöbölésére saját szubjektivizmusát, az alany—tárgy viszony helyreállítására e viszony felszámolását a valóságban és áttelepítését a tudatba, ahol lehetetlen. Mindezt azért, hogy megvalósítsa „az élményszféra tudományos megismerését, vagyis elméleti kifejezését és az elméleti uralmat felette"[22] — hiszen másféle uralomra nincs ereje, és az irrealitás feletti uralom kerülőútján óhajt eljutni a paradicsomi túlvilágba, a valóság szigorúan tudományos megismerésének ontológiai megalapozásához. Ám a valóságot bajos megközelíteni az irrealitás felől, és a tudatbeli jelenségek a tárgyi cimke felragasztása után sem alakulnak át valódi tárgyakká. Az „intencionális tárgy" szofizmájának egyetlen eredménye, hogy megszűnik a különbség az objektív érvényességű tudattartalom és a hallucináció között, mert az újfajta „objektivitás" mindkettőjüket egyformán megilleti. Ebben az „abszolút létté" nyilvánított jelenségvilágban, ahol minden tehén fekete, a kentaur éppoly valóságosnak számít, mint a professzor kamáslija, sőt az elemzés céljaira még megfelelőbb is, mivel „a fenomenológia életeleme a fikció".[23] Az „intencionalitásnak" a valóságot valótlanító *szürrealista* módszere gátlástalanul állítja elő a szubjektumba bekebelezett tárgyiság megemésztetlen masszájából a Breton „abszolút realitásával" rokon álomvilágot, ahol az igazságra ugyanaz érvényes, amit Dali, a festő, a szépségről mondott: hogy „vagy ehető lesz, vagy nem lesz".[24]

[22] Uo. 331.
[23] Uo. 163.
[24] Salvador Dali: De la beauté terrifiante et comestible de l'architecture. Modern style — in: „Minotaure", 1933/3—4.

A valóság zárjelezése, vagy heideggeri műszóval „megsemmizése", Husserl szerint „teljes szabadságunk tette" — a szubjektumnak annyi szabadsága maradt, hogy a világot semmisnek képzelheti. Így jön létre a kierkegaard-i paradoxon visszhangjaként az ún. „fenomenológiai paradoxon": a beletörődés dán lovagjának példájára, aki azért mondott le a valóságról, hogy az abszurdum erejénél fogva magáévá tehesse, a német lovag megszünteti a világot gondolatilag, hogy a világ valóságosan létezhessen, és ő maga is létezzék abban a világban, amely egyedül benne létezik. Ez az irrealitásba zárt „abszolút lét" nem eredhet a „magánvalóból", mert a külső megismerhetetlen, és nem vezethető vissza a tudatra, nehogy csapdájába ejtse a relativizmus. Csak a tudat *számára* létezhet, mert lényegi tulajdonsága az „immanencia" vagy „közvetlen jelenlét", de nem minősülhet a tudat *tartalmának*, mert ugyanilyen lényegi tulajdonsága a „transzcendencia" vagy „objektivitás." Nem lehet független a tudattól, de függenie sem szabad tőle. Mint élmény, csak irreális *eszmei* léttel rendelkezhet, akár a platóni ideák, azzal a különbséggel, hogy nem egy elkülönült idea-világban jelölik ki a helyét, hanem a személyes tudatban. (Mellesleg, ezért nem helytálló azoknak az irodalomtörténészeknek a véleménye, akik a sok tekintetben hasonlóképpen gondolkodó Mallarmé költészetében platonizmust vélnek felfedezni.) A platóni ideák még büszkék voltak törzsökös idealizmusukra; a husserli „abszolút lét" már szégyelli a származását és „semlegesnek" vallja magát. Ez a „semlegesség" olyan tudattartalmakat tételez fel, amelyek nem tartoznak a tudathoz, olyan gondolatokat, amelyek forrásuktól elszakadva, nem termékei a tudatfolyamatnak, hanem „tárgyként", „adottságként" állnak szemben vele; „semlegességük" tehát nem egyéb, mint az okozat önállósulása az októl, a tudatműködéssé korcsosult elsajátító tevékenység *eldologiasulásának* mutatója. Ha önállósulásuk módját firtatjuk, a *mágiánál* lyukadunk ki: mert a tudattartalmakat csupán a képzelet tüntetheti fel tárgyaknak olymódon, hogy tárgyaknak *mondja* őket, és a ráolvasást varázserejűnek hiszi.

A tárgyak „tudatimmanenciáját", lét és tudat korrelációját jól ismeri a gyermeklélektan. A csecsemő még nem választja el önmagát a külvilágtól, nem tudja megkülönböztetni saját mozgásait a tárgyaktól. Az általa észlelt valóság eleinte „teljesen differenciátlan a belső és a külső pólust illetően", s a tárgy „csak később válik le a közvetlen cselekvésről . . . amikor a szubjektum a mozgó tárgy különböző mozgásait már nem saját helyzetéhez és cselekvéséhez viszonyítja".[25] Husserl részint a csecsemő szemével nézi a világot, részint pedig, mint tudományos egzaktságra törekvő felnőtt, megpróbálja ezt az osztatlan kisded-univerzumot alanyra és tárgyra, tudatra és létre osztani: ennek érdekében fosztja meg valóságától a tárgyi oldalt. De ha a tudat megválik tartalmaitól, nem lehet többé az, ami; nem reális pszichés folyamat, amely a külső tárgyak hatására vagy saját kútfejéből képzeteket és fogalmakat termel, mert akár okként lépne fel, akár okozatként, szubjektivizmusra és relativizmusra kárhoztatná a megismerést. Miután kénytelen megengedni tartalmainak, hogy a „transzcendens" tárgyi oldalon helyezkedjenek el, nem marad belőle más, mint az *irrealitásban* lebegő üres *forma*, vagyis maga a *semmi*. Ám hogy mégse legyen egészen semmi, korrelációban van „valamivel", az egykori tartalmaiból hiposztazált „világgal", s így, mint „valaminek

[25] Jean Piaget: Introduction à l'épistémologie génétique. II.; „Presses Universitaires de France", Párizs 1950, 341, 123.

a tudata", szert tesz az „intencionalitás" — vagy Heideggerrel szólva, a „nekilendülés" — funkciójára, ami annyit jelent, hogy ráirányulva a meghatározatlan „valamire", átéli ezt, és az átélés jellegétől függően meghatározza, „jelentéssel" látja el, tárggyá „konstituálja"; ettől az „irányultságtól" eltekintve „az én teljesen üres".[26]

A gyermeklélektan másképp írja le a tárgyak „konstituálását", mint Husserl. Először is tisztában van vele, hogy „a tárgy nemcsak a perceptív-motoros szabályozások által konstanssá tett minőségek kötege", azaz nem puszta észlelet, „hanem főleg e minőségek ‚szubsztrátuma', ‚szubsztanciája', amely a perceptív mezőn kívül is létezik". Ezt a tudattól független tárgyat a *tevékenység* közvetíti a csecsemőhöz, aki *cselekvései* révén szerez érzéki adatokat a rugalmasságról, súlyról, hangról stb., és csak később, a cselekvések integrálódásával tudja az érzetminőségeket tárgyi képmássá koordinálni, „egy megőrződő szubsztrátumnak tulajdonítani". Tehát „a megismerés kiindulópontját az alanynak a valósággal szemben kifejtett cselekvései alkotják; nem is beszélhetünk tárgyakról, amíg az elemi cselekvések meg nem szerveződnek".[27] A gyermek „tárgykonstitúciója" az észlelésben játszódik le, a fizikai valósággal való kölcsönhatás során, amelyet fizikailag létező, anyaszülte csecsemők fizikai cselekvései közvetítenek. Husserl azonban, miután zárjelezte a tér-időbeli valóságot, a tárgyi világ és a szubjektum reális létét, a reális cselekvéseket és folyamatokat, egy olyan „énre" bízza a „tárgykonstitúciót", akit nem nemzettek és nem szültek, aki keletkezése költségeit megtakarítva, minden előzmény nélkül „van", mint a természet, s hazája a valótlan élményvilág. Ebben a nemlétező létezőben mozog a tárgyát és tartalmait vesztett tudattalan tudat, saját irrealitásának semmijéből „konstituálva" a tárgyi irrealitást. Dehát miben is áll voltaképpen a tevékenysége? Mint semmi, semmit sem ad hozzá a tárgyhoz, nem teremti és nem kényszeríti saját szubjektív formáiba — következésképpen úgy látszik, mintha nyugodt lelkiismerettel állíthatná, hogy mentes a relativizmustól, meghagyja a tárgyat olyannak, amilyen. Maga a tárgy eleinte üres és meghatározatlan, mint a hegeli létfogalom; tulajdonságai nincsenek, nem állíthatunk róla semmit. Mégis — minden logika ellenére — „valaminek" kell lennie, különben a „konstituálás" műveletének nem volna anyaga, „szubsztrátuma". Így lesz a tárgyi semmi ismeretlen eredetű „adottsággá", a kanti Ding an Sichnek a szolipszista tudatba átültetett satnya utódjává, amely egyfelől irreálisként áll szemben a valósággal, másfelől „magánvalóként" a tudattal. A tudat semmije szintén „valami", hiszen az élmény különböző módjaival, az „intencionalitás" különböző aktusaival „éli át" a tárgyi semmit, hogy tárggyá konstituálja. Tevékenysége nem tárgyteremtés, hanem „jelentésadás": két semmi összedörzsölése, hogy felszikrázzon a „világ". A szubjektumtól kapott jelentés révén lesz a „valami" meghatározott tárggyá, nevezetesen észletetté, ha észleljük, fogalommá, ha fogalmilag gondoljuk el, emlékké, ha emlékezünk rá. Honnan adódik ez a tagoltság a szubjektív semmi „élményaktusaiban"? Honnan a különböző „intenciók"? Szemlátomást ugyanolyan kinyomozhatatlan a származásuk, mint a tárgyi semmié, ugyanolyan eldologiasult „adottságok", mint amaz. Mindenesetre „vannak", akárhonnan is; és a logika nagyobb dicsőségére maguk fecskendezik a tárgyba azt a „jelentést", amelyet aztán önmaguktól független, transzcendens „magánvalóként" élnek át.

[26] E. Husserl: „Ideen . . . ", id. k. 195.
[27] J. Piaget: Id. m. 119, 124, 341.

Husserl tehát két származékos „adottságot" tüntet fel abszolút kezdet gyanánt: az „intencionális aktusok" tagoltságában megnyilvánuló tudatszerkezetet és a tárggyá hiposztazált tudattartalmak meghatározatlan „szubsztrátumát". Nem érdekli a két „adottság" eredete; a pozitivizmus elleni harc bajnoka éppúgy elkülöníti az eredményt születésének folyamatától és megáll az irracionálissá vált jelenség puszta leírásánál, mint megvetett ellenfelei, akikkel közös talajra kényszeríti a szolipszizmus, a pozitivista előítéletek ikerpárja. Az igazi „fenomenológiai paradoxon" éppen az, hogy ennek a filozófiának legmélyebb rugója a vele egyívású pozitivizmus cáfolata. Ebből a kettősségből fakadnak Husserl képtelen önellentmondásai, amelyek a fenomenológia alapgondolatában, a „lényegszemléletben" összpontosulnak.

A fenomenológia célja, hogy „eidetikus tudomány" legyen, a lényegmegismerés általános elveinek feltárásával megalapozza a tudományokat. A lényeg: tartós viszony, meghatározott minőség, egység a sokféleségben; nélküle „a tárgyak teljesen meghatározatlanok", márpedig „semmi sem létezik anélkül, hogy ne volna így vagy úgy meghatározva".[28] Kérdés, hogy honnan ez a meghatározottság, és hogyan ismerjük meg. Ha a dolgok eredendően rendelkeznének vele, megismerésének egyedüli eszköze a tapasztalat volna; de „a közvetlen tapasztalat csak egyediségeket ad", egyszeri tényeket ragad meg, és Husserl osztozik a pozitivizmussal abban a meggyőződésben, hogy „tényekből mindig csak tények következnek".[29] A lényeg eszmei természetű, független a tényektől és a tapasztalattól. Eszmeisége ellenére azonban nem tudattartalom, nehogy elveszítse objektivitását, és objektivitása ellenére nem *reális* létező, sem platóni, sem kanti értelemben. Ha platóni realitás volna, fel kellene áldoznunk érte a „tudatimmanencia" bizonyosságát a transzcendencia bizonytalanságának; ha pedig a kanti kategóriák módjára a reális tudatfolyamat tartozékaként végezné a tapasztalati anyag szintézisét, visszatérnénk az antropológiai relativizmushoz. A lényeg *irreális* eszmeiség, saját elgondolatlan gondolatom, amely testetlenül és hangtalanul harsogja a filozófikus fülekbe, hogy „az eszmei és a valóságos között áthidalhatatlan a szakadék".[30]

A lényegnek ez az abszurditása abból adódik, hogy egyrészt *közvetlennek* kell lennie, mert minden közvetítés elzár előle, másrészt tárgyinak, hogy kirekessze a relativizmust. Közvetlenségét állandó lakhelyének, a „tudatimmanenciának" köszönheti, ahol élményeim szakadatlan változásai közepette az azonosság élményét képviseli. Észleleteim ugyanis, mint egyedi aktusok, nem biztosíthatják a lét szilárdságát: a „megcélzott" tárgy mindig másképp jelenik meg bennük, örökösen különbözik önmagától, s ha nem ismételhetném meg intuitív emlékeim láncát, nem volna tartós lét, nem is beszélhetnék tárgyakról.[31] Ezt a relativizmust azonban szerencsésen elhárítom, mert mindig az *én* élményeimről van szó, aki azonos vagyok önmagammal, és tudatom egysége „megkonstituálja" az „intencionális tárgy" egységét.[32] A lényeg tehát „jelentésegység a szétszórt élmény-sokféleségben": nem a változó tulajdonságok kötődnek a reális tárgyhoz, hanem a tulajdonságok sokaságának élményei a fogalmi élmény „jelentésegységéhez", amelynek segítségével úgy raga-

[28] E. Husserl: „Logische Untersuchungen", id. k. 26, 34.
[29] E. Husserl: „Ideen . . . " id. k. 45, 23.
[30] E. Husserl: „Logische Untersuchungen", id. k. 218.
[31] E. Husserl: „Méd. cart.", id. k. 51.
[32] Uo. 36.

dom meg a tárgyat, illetve az igazságot, „mint eszmei korrelátumát az elfutó megismerési aktusoknak, mint az Egyet, szemben a lehetséges megismerési aktusok és megismerő egyének korlátlan sokféleségével".[33] Az észleletek sokféleségét az észlelés aktusai kölcsönzik a tárgynak, az egységet az „én" egysége; ez is, az is a *tárgy* sajátossága, bár voltaképpen mindkettő az *enyém*, az *én* aktusomé, aki csecsemővé fiatalodva, nem tudom megkülönböztetni magamat a tárgytól. Így történik, hogy az egyéni élménytartalom saját egyéni gondolat-aktusaimtól függően lesz hol egyedi és esetleges, hol általános és lényegi, és nem az aktusok különbözőségében tükröződik a tárgyak osztályainak különbözősége, hanem megfordítva.[34] Röviden: lényegi az lesz, amit annak élek át, mert ha így élem át, akkor valóban lényegivé lesz, és teljes joggal élem át annak, ami; bár éppenséggel másképp is átélhetném, és akkor más volna. A nádszék önmagába ült.

Az egyéni szubjektumba zárt objektív lényegmegragadás abszurd törekvése nem Husserl és nem a filozófia előjoga. Hasonló tendenciákat érvényesít a költészetben Mallarmé, a festészetben a konstruktivista absztrakció vonala Cézanne posztimpresszionizmusától a kubizmuson át Mondrianig, majd a zenében a dodekafónia. A művészek elítélik a pozitivizmust, szembefordulnak az impresszionizmusban jelentkező pillanatnyi, felszíni valósággal, az a céljuk, hogy a hamisnak bizonyult, ingatag eszméktől megszabadulva, a kultúra bomlása közepette valami szilárdra leljenek, megtalálják a látszatok mögött a dolgok belső szerkezetét. Minthogy a valóságnak nincs többé szilárd váza, „a realizmuson túl" keresik az igazságot, s egy újfajta „platonizmus" nevében kiszűrik az objektivitásból a „tisztátalan" elemeket, az anyagi tartalmat, ösztönösen vagy tudatosan követve Juan Gris-nek azt az elvét, hogy „az ideákból és nem a valóságból kiindulva kell festeni". A szolipszista énnek az anarchia szigorú törvényei szerint rendezett „ideái" azonban éppoly irracionálisak, mint a szürrealista automatizmus álomvilága, és csak abban különböznek ettől, hogy az érzelmi vagy pszichológiai töltést a logika látszatával cserélik fel.[35]

A szolipszista lényegmegragadás önellentmondása a burzsoá—citoyen ellentét új formája abban a korszakban, amikor a burzsoá visszavonhatatlanul felülkerekedett. A monász-tudat kizár minden rajtam kívülit, a tárgyiság viszont elképzelhetetlen, ha én vagyok az egyedüli létező. A világ — mondja Husserl — „mindenki számára közös", és „mindaz, amit előzőleg elmondtunk, nemcsak az én empirikus egómra vonatkozik, hanem az empirikus interszubjektivitásra is".[36] Ez az általános érvény — amely az objektivitásnak valóban szükségszerű velejárója, bár nem szinonimája, mint Kant gondolta — kétségbeesett erőfeszítésekre ösztönzi Husserlt, hogy szolipszizmusából kitörve, „megkonstituálja" a „többieket", bebizonyítsa más emberek létét, amit a hétköznapi agyak többnyire nem szoktak megkérdőjelezni. Ám a szolipszizmus áttörhetetlen, és az „empirikus ego" megkülönböztetése a „transzcendentálistól" nem segít ki a bajból. Hiába ismerem el más „empirikus egók" létét, ha ők sem többek az én „transzcendentális egóm" korrelátumainál; s mint Adorno írja, ha elképzelek is másokat, akkor sem másokat képzelek

[33] E. Husserl: „Logische Untersuchungen", id. k. 218, 230.
[34] Vö. Th. W. Adorno: „Zur Metakritik der Erkenntnistheorie", W. Kohlhammer, Stuttgart 1956, 102—103.
[35] Vö. Mario de Micheli: „Az avantgardizmus", Gondolat 1965, 227—246.
[36] E. Husserl: „Méd. cart.", id. k. 71.

el, hanem magamat, mintha más volnék, mert a kiindulópont egyedül én magam lévén, akárhogy „variálom" is saját énemet, mindig a magaménál maradok.[37]

A Husserl-féle lényegmegragadás módszere, az „eidetikus variáció", kísérletet tesz az empirizmus és a racionalizmus buktatóinak egyidejű elkerülésére. A „tények" elrendezésére végképp alkalmatlan monász-tudat felismeri, hogy a lényegit, a szükségszerűt nem sajátíthatja el sem induktív-tapasztalati absztrakcióval, amely szükségszerűség helyett a legjobb esetben is csak valószínűséget ad, sem „veleszületett" általános eszmék útján, mert a tudat formáiba illeszkedő jelenségek nem „maguk a dolgok", hanem szubjektív tudattartalmak. A lényeg — a tapasztalati sokféleségnek a fogalomban kifejeződő egysége — nem lehet más, mint *közvetlen* adottság, a *szemlélet* tárgya; egyfelől jelenségszerűnek kell lennie, hogy közvetlenül szemlélhető legyen, másfelől különböznie is kell a jelenségtől, mint egységnek a sokfélétől. Így tűzi ki Husserl maga elé azt az érdekes feladatot, hogy különbségük fenntartása mellett közvetlenül azonosítsa a hic et nunc jelenséget a lényeggel, megoldva filozófiai vegykonyhájában a száraz víz előállításának izgalmas kérdését.

Az e célre feltalált „eidetikus variációt" fikciókon gyakorolhatjuk a legjobban. A fikciókat önkényesen „variálhatjuk", kitűnik azonban, hogy egy bizonyos határon túl a „variáció" lehetetlen, mert magát a fajt, a vizsgált tárgy lényegét változtatja meg. A „variáció" révén ily módon feltárul az, ami a tárgyban megváltoztathatatlan, „invariáns", minden lehetséges variációban közös, és ez alkotja a keresett lényeget, az „eidoszt". Husserl azt reméli, hogy a tényszerű adottságoknak ilyetén elemzésével „tényszerűségtől mentes" eredményhez juthat, absztrakció nélkül „lényegiségeket" nyerhet a közvetlenségből. Csakhogy — mint Adorno kifejti éles logikájú bírálatában — a tetszőleges fantázia-variációk, amelyeket Husserl meg akar különböztetni az empirizmus eljárásától, óhatatlanul a tapasztalat elemeiből tevődnek össze, és fikció-jellegük maga is fiktív; a lényeg közömbös „invarianciája" pedig tapasztalati próbára szorulna, amit Husserl a „szabad fantáziára" hivatkozva takarít meg. De ha ettől a fogyatékosságtól eltekintünk is, szembeötlő, hogy az „invariáns" a fikciók *összehasonlításának* eredménye, azaz helyreállítja a Husserl által támadott empirikus absztrakciót, az önkényes példákból kiválasztott, semmilyen szükségszerűséggel nem rendelkező lényeg triviális elméletét.[38]

„A világ az ő szemében labda csupán, melyet az Én feldob és újra elkap" — mondta Goethe Fichtéről. Még fokozottabban áll ez Husserl filozófiájára. Husserl megpróbálkozik vele, hogy a tudományos tárgymegragadás igényét összeegyeztesse a „transzcendentális" én aktivitásával és szabadságával, halványan a gyakorlatra emlékeztető „tárgykonstituáló" tevékenységével. De a szolipszista én, amelynek vészkijárata sincs már a tárgyhoz, „konstituáló" tevékenységét nem űzheti másutt, mint önmagában, személyes tudatának homályában, ahol kedve szerint azt „konstituálhat", amit akar, és minden teremtményét egyforma joggal avathatja „tárggyá", mert egyik sem az. Isten halála, az a priori szintézis csődje és a spontán összhang hitének összeroppanása után semmiféle címke nem varázsolhatja a szubjektívet objektívvé, a jelenséget lényegivé, s az önmagát házi őrizetre ítélő egyéni tudat, amely

[37] Th. W. Adorno: Id. m. 237.
[38] Uo. 128—133.

nem tárgyivá formálja a gondolatot, hanem szubjektívvé deformálja a tárgyat, képtelen megkülönböztetni a saját semmijéből képzett képzetek tömegében a tárgyi képmásokat az álomképektől. Kiviláglik, hogy az én bármely aktív beavatkozásával megszünteti, tudativá oldja a tárgyat, mert a „külsővel" szemben tehetetlen lévén, tevékenységének nincs objektív érvénye; és ha megpróbálkozik az objektivitás felmutatásával, alany és tárgy, jelenség és lényeg szintézisével, nyomorúságos eklektikát verejtékezik ki magából, amely megismétli és a szolipszizmus bázisán a végsőkig kiélezi a burzsoá filozófia hagyományos antinómiáit, a „tudományos" szócsavarások aggályos pedantériájával palástolva az összehányt gondolatelemek egységének teljes hiányát. Ez a szánalmas eklektika lépteti elő Husserlt a hanyatló burzsoázia filozófiájának *kulcsfigurájává:* a gondolkodás egységesítő erejét teljességgel nélkülöző, szellemnélküli fenomenológiájában, a pozitivista és a kierkegaard-i abszurdum abszurd vegyülékében, összesűrűsödnek a polgári ideológia formailag ellentétes bomlástermékei, és éppen ezért innen ágazik kétfelé ennek az ideológiának a további útja. A fenomenológia kétes fényében derül ki végképp, hogy a monász-tudat aktivitása és szabadsága nem fér össze az érzéki-tapasztalati világ elismerésével, hogy ez a tudat az irrealitásban mozog, és tőle kérni a tudományok „verifikációját" nem hasznosabb, mint csapvizet szitálni. Mivel a tudat önszemlélete kevéssé alkalmas módszer a tudományok objektivitásának megalapozására, a „regionális ontológiák" Husserl-féle javaslata jóformán visszhangtalanul enyészik el, s a fenomenológia *módszere* az egzisztencializmusban, *tartalmi* célkitűzése pedig a neopozitivizmus tárgymegragadó törekvéseiben él tovább. A módszer és a tartalom kettéhasadása napnál világosabban bizonyítja a szubjektum és az objektum szintézisére irányuló késő polgári kísérletek eklektikus jellegének szükségszerűségét. Az énnek önmagát kell már kikapcsolnia ahhoz, hogy a megközelíthetetlent megközelítse, a gondolkodást kell felszámolnia ahhoz, hogy a tárgyat elgondolhassa. *Vagy a tárgyat választja és önmagát veszti el, vagy önmagát választja és a tárgyat veszti el* — az egyén diadalmas szabadsága abban csúcsosodik ki, hogy két zsákutca között választhat, és egyiket sem kerülheti meg. Ez Husserl filozófiájának tanulsága.

A „tárgymegragadás" vonalát folytató *neopozitivista* szolipszizmus ugyanúgy nyilatkozik a tárgyról, mint a negatív teológia istenről. A tárgy *nem* „magánvaló", és *nem* a tudat műve vagy tartalma; *nem* anyagi és *nem* szellemi. Semleges természetű adottság, eredete felől ne kérdezzünk. Egyetlen pozitív meghatározottsága — amelyből a negatívak is következnek — az, hogy *korrelatívnak* kell lennie az énnel, hiszen a szolipszizmus talaját nem hagyhatja el. A korreláció tagjaként azonban immanens mivoltában is „külsőnek", transzcendensnek kell lennie az énhez képest, amely *semmilyen aktív tevékenységet nem fejthet ki vele szemben,* mivel szubjektív beavatkozás esetén a tárgy már nem volna az, ami. Egyfelől tehát „én vagyok az én világom", és halálommal a világ véget ér, másfelől „a szigorúan végigvitt szolipszizmus egybeesik a tiszta realizmussal", mert „a szolipszizmus Énje kiterjedés nélküli ponttá zsugorodik, a hozzá koordinált valóság pedig megmarad".[39]

Mi ez a megmaradó valóság, amely arra hivatott, hogy tárgyiatlanságában — az énhez „koordinálva" — kielégítse a tárgyiasság igényét, és lehetővé tegye a megismerés tudományos pontosságát, vagy legalábbis a mindennapi

[39] L. Wittgenstein: Id. m. 161, 162 (5.63, 5.64).

életben való gyakorlatias tájékozódást? Miféle tárgy az, aminek nincs objektivitása, mert csak az én számomra adott, de nem is puszta tudattartalom, hanem az énhez képest „külső", és a tudat önszemlélete helyett objektív módszerrel vizsgálható? A szofisztikus kérdésre szofizma a válasz. A világ az én személyes tapasztalataim összessége, és ennyiben tudattartalom, a tapasztalat azonban a *nyelv* külső, tárgyias formájában fejeződik ki, és ez a *forma*, amely eredetére nézve valójában a tudat terméke, tartalmára nézve pedig valami rajta kívülire vonatkozik, nyomban az önálló tárgyiság látszatát ölti, mihelyt eredetétől és tárgyi vonatkozásaitól eltekintünk. Ebben az eldologiasult fétis-alakban a nyelv teljesíteni látszik az új típusú szubjektív idealizmus „tárgymegragadó" változatának kettős követelményét: mint a gondolkodás *külső* formája, különbözik az éntől, de mint a *gondolkodás* formája, felbonthatatlan korrelációban van vele, s a tapasztalati „adottságok" körébe zárva, különbözik a „magánvalótól", amely a magányos én szemében merő „metafizika".

A szolipszista tárgymegragadási kísérlet tehát azzal a kettős eredménnyel jár, hogy a valóságos objektivitás elhal, de éppen ezért az énnek is le kell mondania minden funkciójáról, különben a „tárgy" címén hozzácsatolt korrelátum a tárgyiságnak még a látszatát is elveszítené. Az egyedül jóváhagyott ál-objektivitás törvényes rendetlensége védelmében a személyiség betiltatik, a tudat felforgatás-ellenes tevékenysége megtoroltatik, a gondolkodás felkoncolandó. Az olykor liberális hajlamú logikai pozitivizmus igazi rendőri eréllyel jár el a filozófiával szemben, és metafizika bűntettével gyanúsít minden világnézeti törekvést, amely messzebb merészkedik a „józan észnél", a prakticista gyakorlat által elismert „adottságoknál". Ám a tárgyi összefüggéseikből kimetszett és a gondolati megmunkálás alól kivont „adottságokban" éppoly kevés nyoma van a tárgyiságnak, mint esztétikai megfelelőikben, a pop art műtárgyaiban a realizmusnak. Nem szabad azt hinnünk, hogy a logikai pozitivizmus objektivitásigénye új és jellemző sajátossága volna korunk polgári filozófiájának: ez az igény egyidős a szerszámkészítéssel, és csupán azért tűnik fel újszerűnek, mert új módon jelentkezik; a szolipszizmus ugyanis, ha végletessé fajul, nem tulajdoníthat már objektivitást a *tudattartalmaknak*, és tárgyi érdekeltség esetén kénytelen „kifelé" fordulni. A fordulat a dezantropomorfizálás jegyében megy végbe, a szubjektum feladását azonban nem ellensúlyozza térnyerés a tárgy oldalán, és a pozitivista kéz itt is, ott is a semmibe markol.

Ez a dupla semmi, ahol sem formáló tevékenység nincsen, sem anyag a megformálás számára, a saját kötetlenségébe béklyózott önkény meddő szeszélyeinek birodalma. Elemeit összekapcsolatlan tény-atomok alkotják oly módon, hogy egyikükből sem következtethetünk a másikra[40]; ami részben igaz ugyan, mert abból a tényből, hogy Szokratész ember, valóban nem következtethetek arra, hogy Lóri papagáj, de mihelyt általánosítom a tételt és kimondom a tények *egyetemes összefüggéstelenségét*, máris ellentmondtam önmagamnak, leszögeztem azonosság nélküli különbözőségük *egyetemes összefüggését*. A kiáltó önellentmondást nem kerülhetem el, mert kénytelen vagyok általános ítéletek formájában kifejezni azt a szilárd meggyőződésemet, hogy a dolgok nem rendelkeznek általános és szilárd meghatározottságokkal, tulajdonképpen nincsenek is, a minőségük felőli kérdés értelmetlen, s a szavak mögött nem szabad olyan fogalmakat keresni, amelyek minden beszédben megőrzik állandó jelentésüket.

[40] Uo. 116 (2.062).

Ki határozhatná meg például a „kő" szót? Éppúgy jelenthet drágakövet, mint epekövet, attól függően, hogy milyen történésben használják; a történések pedig mindig mások, ahogy a játékokban sem találhatunk semmi közöset. „Ne mondd, hogy *kell* bennük valami közösnek lennie — írja Wittgenstein —, különben nem hívnák őket ‚játékoknak', hanem *nézd meg*, van-e valami közös valamennyiükben." Találsz majd hasonlóságokat, rokonságokat, de közöset nem. Van-e például mindenütt nyerés és vesztés, vagy versengés a játékosok között? Gondolj a pasziánszra. A labdajátékban van nyerés és vesztés, de ha egy gyerek a falnak ütögeti a labdát, ez a tulajdonság eltűnik.[41]

A „nyelvjátékok" káoszában minden tény-atom egyenértékű a másikkal. Nincs lényeges vagy lényegtelen, mert a lényeget a világ lényegtelensége eleve kitaszította magából. Ez a dodekafónia kompozíciós elveire emlékeztető egyenértékűség vagy egyetemes értéknélküliség közvetlenül a szolipszizmusból következik, amely nem fogadja el sem a tárgyak, sem más személyek objektív létét, és az egyedi érvényességű, másokéval össze nem hasonlítható személyes tapasztalatokból szükségképpen kiejti a szükségszerűséget és a mindenkire kötelező általános összefüggéseket: a tény-atomok kapcsolathiánya a zárt én társadalmi kapcsolatainak hiányát tükrözi. Milyen funkciója marad ezek után a nyelvnek? Tárgyakat és fogalmakat nem jelöl, mert nincsenek; nem közöl semmit, mert nincs mit közölnie; nem szolgálja az érintkezést más személyekkel, mert ilyenek sincsenek. A nyelv az én kizárólagos birtokom, amelyet egyedül én magam érthetek; vagyis semmilyen nyelvi funkciót nem végez, nyelvnek egyszerűen valótlan. Ez a semmi-nyelv azonban maga a valóság — tehát végeredményben a valóság az, ami semmis, és a nyelv léte kimerül ennek a valótlan valóságnak a közölhetetlen közlésében. A tárgymegragadás racionális törekvése az irracionalitás antinómiáiba fullad, és a konklúzió a Kratilosz-féle kimondhatatlan, megnevezhetetlen semmi: „az én kijelentéseim úgy adnak magyarázatot — mondja Wittgenstein —, hogy aki megért engem, végül felismeri értelmetlenségüket... Úgyszólván el kell hajítania a létrát, miután felmászott rajta."[42]

[41] L. Wittgenstein: „Philosophical Investigations", Basil Blackwell, Oxford 1958, 31—32.

[42] L. Wittgenstein: „Logikai-filozófiai értekezés", id. k. 177 (6.54).