GYAKORLAT-KÖZPONTÚSÁG KANT JEGYÉBEN

Max Adler „transzcendentális marxizmusának" alapjairól

RÓZSAHEGYI EDIT

1

Lezárult a Bernstein-vita, itt az ideje, hogy szembenézzünk a tanulságaival. Mindenekelőtt azzal, hogy a marxistáknak tisztázniuk kell olyan alapfogalmakat, mint tudomány és praxis, törvényszerűség a természetben és a társadalomban, szükségszerűség és szabadság, mechanizmus és teleológia, fejlődés, céltételezés, érték stb. – Így vezeti be 1904-ben Max Adler, „az ausztromarxizmus filozófusa" azt a könyvét, amelyben mindjárt meg is kísérli a marxi társadalomfelfogás filozófiai alapjainak kifejtését.[1] – Mert a marxizmus századvégi válságának hátterét – mondja – éppen az a körülmény alkotta, hogy ezeknek a fogalmaknak a kidolgozása eddig jórészt a marxizmuson kívül folyt. Most a revizionizmussal folytatott vita feltámasztotta az elméleti érdeklődést, és ez végül is nagyon jó dolog.

Sok igazság volt ebben. Nem is Adler volt az egyetlen, aki látta és értékelte a vitának ezt a vonatkozását. Két-három évvel korábban Lenin ezt írta: „Aki csak valamelyest ismeri mozgalmunk tényleges állapotát, annak látnia kell, hogy a marxizmus széles elterjedésével együttjárt az elméleti színvonal bizonyos süllyedése."[2] És 1908-ban megállapítja, hogy a revizionizmus elleni harc „a nemzetközi szocializmus elméleti gondolkodásának éppoly termékeny felélénkülését idézte elő, mint 20 évvel előbb Engels vitája Dühringgel".[3]

Az sem volt légbőlkapott dolog, amikor Adler azt állította, hogy ebben a vitában végeredményben a társadalomra vonatkozó „két szellemi mérték", az „elméleti rendszer" és a „kritikai problémafelvetés" összekapcsolásának lehetősége volt a fő kérdés.[4] Bizonyos szempontból igen, valóban: „Vélemények szerint az emberi akaratképesség kizárja a

[1] Max Adler: Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft; „Marx-Studien", I, 1904, 206–207. – Adler ebben a művében fejti ki először a maga kantiánus marxizmusának alapvonásait. Filozófiai nézetei lényegében semmit sem változnak az elkövetkező évtizedek során. A „Kausalität . ." programadó mű, abban az értelemben, hogy későbbi munkáiban újra meg újra azt írja meg, különböző szempontokból, kidolgozottabban, polemikusan vagy összefoglaló jelleggel, amit ebben felvázolt. 1924-ben „Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik" c. könyvének előszavában maga is megerősíti: ő az a fajta teoretikus, akinek saját gondolatvilága korán kialakult és végleges alakot öltött. Valóban, ha a „Kausalität . . ."-hez hozzátesszük egy-két fontosabb írását ebből az időszakból (a századfordulótól az első világháborúig terjedő időszakból), így mindenekelőtt a „Marx als Denker"-t (1908), a „Marxistische Probleme"-t (1913) és a „Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik" c. könyvét (amely ugyan csak 1924-ben jelent meg először, de túlnyomó részét a század első évtizedében írta) – akkor máris teljes képet kapunk a filozófus Max Adler marxizmusáról.

[2] Lenin: Mi a teendő? ; LÖM 6, Bp. 1964, 22.

[3] Lenin: Marxizmus és revizionizmus; LÖM 17, Bp. 1968, 18.

[4] M. Adler: „Kausalität . . .", i. k. 207.

lehetőségét annak, hogy bizonyos általános tételekből kiindulva a történelmi fejlődést tudományosan előre meghatározzuk"[5] – így foglalja össze Bernstein post festa saját álláspontjának lényegét. De ha itt már-már tudományelméleti nyelven fogalmaz is Bernstein, lényegében „a szellemtudományok sajátszerűségének" Windelband-, Rickert-, Dilthey-féle álláspontját formálva a saját képére, ez nem változtat azon, hogy a marxizmusnak ez a századvégi válsága elsősorban és mindenekfelett *politikai* és nem tudományelméleti elképzelések fegyverzetében megvívott összeütközés volt. Nem arról van itt elsősorban szó – bár ez is igaz –, hogy személyesen Bernstein revizionista álláspontja „elméleti oldalról" nézve is nyilván százszor inkább fogant a fábiánus mozgalom aktivista-reformista politikai eszméivel való érintkezésben, mint a neokantiánus ismeretelméleti problémák termékenyítő hatása jegyében[6] (már amennyiben egyáltalában ismerte ezeket a problémákat Bernstein). Mert azért ezzel együtt sem lehetett véletlen – ebben is igaza van M. Adlernak –, hogy az első revizionista cikkek a „Neue Zeit" hasábjain szinte közvetlenül azután jelentek meg, hogy Stammler „Wirtschaft und Recht . . ." c. könyve napvilágot látott. De ha a viták kezdetétől világos volt is, hogy a revizionizmus a neokantianizmusban talált magának filozófiai bázist, korántsem közömbös, hogy a legtávolabbi földmozgások, a legelvontabb kérdésekben való összeütközések sem szakadtak el az eredeti epicentrumtól, hogy a központi kérdés végig az volt, hogy milyen alapon és milyen formákban folytatható a *tőkés rend elleni tudatos harc* a jelen (az akkori) körülmények között. Ez a körülmény tagadhatatlanul korlátokkal, negatív hatásokkal járt az ortodox álláspont kifejtésekor az elméleti-filozófiai alapok tisztázása tekintetében. Ugyanennek a körülménynek azonban *ugyanebben a tekintetben* volt egy fontos *pozitív* következménye is. Egy olyanfajta beállítódás ugyanis, amely szerint a legáltalánosabb metodológiai, ismeretelméleti problémák is csak egy bizonyos *történelmi konkrétságban* közelíthetők meg, és innen, tehát egy *történelmileg konkrét tartalomból* kiindulva válaszolhatók meg. Marx megoldotta már a „szellemtudományok" hamleti kérdését, bebizonyította, hogy a társadalomtan egyszerre lehet szükségszerű összefüggéseket elméleti rendszerbe foglaló tudomány, és ebbe a rendszerbe az emberi értékek „világának" „kell"-tartalmát is integrálni képes társadalomkritika – állítja tulajdonképpen a revizionista kételyekkel szemben az ortodoxia. De *úgy állítja,* abban a formában állítja ezt, hogy *a tőkés termelési mód marxi kritikájának* alapvonásait fejtegeti, ebből próbál leszűrni módszertani elveket, hogy aztán „kipróbálja" őket a jelen történelmi körülmények felmérésében. Belülről, a marxi konkrét tudományos-kritikai tartalomból hántani ki az adekvát logikai-módszertani és filozófiai előfeltevéseket – tendenciáját, elméleti implikációit tekintve ez jellemzi ezt a „beállítódást". Ebben a beállítottságban is lehet persze hamis, egyoldalúan torz vagy ellentmondásos eredményekre jutni, aminthogy lehet félúton megállni is. Lehet például úgy hangsúlyossá tenni a marxi kritikai elméletben a tőkés termelés belső ellentmondásainak „fogalmi", szükségszerű voltát, hogy az eredmény egy eklektikus jellegű, az evolucionista-tudományos alapokig „végiggondolt" mechanikus összeomlás-utópia lesz, mint Kautskynál. Vagy lehet a történelmileg szükségszerű tendenciák és a tudatos cselekvés kölcsönös feltételezettségét a konkrét történelmi szituáció sok tekin-

[5] E. Bernstein: Der Kernpunkt des Streites; „Sozialistische Monatshefte", V. 2. 1901, 781.

[6] Vö. pl. P. Gay: „The Dilemma of Democratic Socialism: E. Bernstein's Challenge to Marx", New York 1962, 107–108.

tetben ragyogó elemzésével bizonyítani, és így igazolni ezt az egységet a történelmi materializmus módszertani elveként – mint Luxemburg tette –, de ugyanakkor elutasítani a szükségességét annak, hogy a filozófiai absztrakciók közegében, bármiféle „elvont" ismeretelméleti-filozófiai „szinten" is megalapozzuk ezeket az elveket. És lehet szükségesnek, fontosnak tartani ezt a szintet, sőt megpróbálni *tartalmas* absztrakciókban ki is fejteni – mint Plehanov tette –, de csődöt mondani az új tudományos tartalmak *filozófiai tartalommá* való feldolgozásában. Nem arról van tehát szó, hogy ez a beállítottság valamiféle igazság-garancia is egyben, vagy hogy nézetazonosságot jelent az elméleti kérdések kezelésében. Távolról sem. De mindenképpen – sikeres vagy sikertelen – ragaszkodást jelent ahhoz az álláspontho, hogy a marxizmus szakítás a régi értelemben vett filozofálással, az elvont-spekulatív, metafizikus, szemlélődő filozófiával.

Az, hogy Adler hatása a marxizmuson belül végül is oly szűk körű maradt, hogy alapvetési kísérlete minden oldalról ellenérzéseket váltott ki kezdettől fogva, nem utolsósorban azzal magyarázható, hogy ő úgy szavaz Bernsteinék *ellen* a század elején, hogy közben a marxizmus „tudomány" voltának minden hangoztatásával együtt *szakít ezzel a beállítottsággal.* Természetesen Marxból kell kiindulni szerinte is, de a döntő kérdés, amelyre választ kell találni, az a bizonyos tudományelméleti probléma, amely a szellemtudományok sajátszerűségére vonatkozik – véli. Marx *metodológiai* nézeteit, *logikai* megfontolásait és ezek érvényesülési módját kell ezért megvizsgálni, kihámozni az életműből ahhoz, hogy megalapozottságában ismerjük fel az újszerűségét, a forradalmiságát annak, amit Marx tett. És ha így járunk el, kiderül, hogy Marx tudományos módszere sajátos és mély rokonságban van a kanti kritikai ismeretelmélettel. Ennek a rokonságnak az a lényege, hogy a kanti „Tiszta Ész Kritikája" *ismeretkritikai* kifejtését és igazolását tartalmazza azoknak az elveknek, amelyeknek Marx csak a *logikai-módszertani* megfogalmazását adta, de amelyek meghatározták egész tudományos gondolkodásmódját.[7] A szociáldemokrata újkantiánus revizionizmusnak valójában sejtelme sem lehetett erről Adler álláspontja szerint. Bernsteinék egész széteső, részkérdésekben elvesző vitastílusának nemcsak filozófiai képzetlenségük volt a forrása, hanem már eleve az is, hogy – rossz lóra tettek. Arra az újkantiánus irányzatra ugyanis, amely – bármilyen éleselméjűen kidolgozott belátásokat produkált is Windelband és Rickert révén – rossz ponton revideálta Kantot, amikor a „Gyakorlati Ész" apriorijának Sollen-tartalmát jogtalanul átvitte az Elméleti Észre is. „Vissza Kanthoz!", de *magához* Kanthoz, és akkor megtaláljuk a filozófiai értelmét és igazolását „A tőke" forradalmi mondanivalójának is.[8]

Ez az absztrakt ismeretelméleti-módszertani közelítés a filozófiai alapozás kérdéséhez, ezzel együtt a nyíltan vállalt kantianizmus, logikusan implikálta aztán a harmadik taszító

[7] M. Adler: „Kausalität . . .", i. k. 315.

[8] Adler ezt a gondolatot rendkívül fontosnak tartja, olyannak, amely saját kantianizmusát lényegileg elválasztja nemcsak Bernstein másodkézből való kantianizmusától, hanem az egész marburgi újkantiánus iskola álláspontjától is. Ez az ő „külön" kantianizmusa adhat ugyanis szerinte alapot arra, hogy a marxi társadalomfelfogás helyes értelemben vett „tudományosságát" – egy kauzálisan magyarázó és ugyanakkor a szociális jelenségek „emberre szabott", sajátos törvényszerűségét is tételező szociológia tudományosságát – megalapozzuk. Így lesz ez a gondolat nála annak a „kétfrontos harcnak" az alapja, amelyet egyrészről a „naturalizmus", másrészről a „kriticizmus ellen folytat. Ez a kétfrontos polémia – az egyik oldalon elsősorban Kautsky, a másikon a marburgi újkantiánusok ellen – az egyik vezérszólama szinte valamennyi fontosabb művének, így a „Marxistische Probleme" és a „Das Soziologische . . ." c. könyveknek is.

momentumot is, a dialektika adleri „átértékelését" és csendes kiiktatását a marxi elmélet alapjaiból. Mindez együtt annyira önmagáért beszélt, Adler olyan nyíltan fordult idegen, polgári anyaghoz, hogy ebben mutassa fel a marxi elmélet megfelelő tartóoszlopait, ráadásul annyira igyekezett tisztán, világosan kimondani az „összeépítési" munkából származó elméleti következtetéseket, hogy mindez a kimondatlan ideológiai konklúziókat is könnyen felismerhetőkké tette. Lukács György az „Osztálytudat"-ban nyilvánvaló joggal olvashatta M. Adler fejére, hogy „kritikai finomításainak" eredményeképpen a tőkés rend elleni osztályharc alapját *egyén és társadalom konfliktusává* súlytalanítja, és ezzel *elfogadja* azt az ideologikus formát, amelyben a tőkés társadalom struktúrája a társadalom általános alakjaként rögződik.[9]

Több szót nem is érdemelne az adleri kísérlet, ha nem volna benne *több* ezeknél az elméleti és ideológiai konklúzióknál. Egyszerűen egy meglehetősen félreeső zsákutca volna a marxista filozófia történetében, amelynek fő vonalai merőben más utakon, más tájékozódási pontok szerint haladtak tovább. Ez azonban nem egészen így van. Ha ugyanis számba vesszük az adleri *problematikát* is a „megoldások" mögött, a megfontolásokat, a törekvéseket, a megoldások motívumait, ahogyan ez Adler írásaiból kihámozható, akkor nemcsak teljesebb, hanem jóval tanulságosabb is lesz a kép. Mindenekfölött kiderül, hogy Adler központi törekvése a marxi gondolkodás „emberre állítottságának" kimutatása, annak a filozófiailag megalapozott bizonyítása, hogy a gazdasági meghatározottság marxi gondolata felfogható elvi egységben az emberi szellem alkotó, történelemformáló szerepével, hogy a materialista történelemfelfogás „az embereket – ellenzőinek ellaposító előadásával ellentétben – nemcsak körülményeik puszta termékei gyanánt fogja föl, hanem annak a megértésére tanít, ‚hogy egyben szerzői és szereplői saját drámájuknak', a történelem színjátékának".[10] – Nem önmagában a mechanikus ellaposítás elleni tiltakozás az érdekes ebben a törekvésben, nem annak a hangsúlyozása, hogy Marx történelemfelfogásában a „szubjektív mozzanatot" nem nyeli el valamiféle mechanikus szükségszerűség. Mindez – Plehanov vagy Mehring példája is bizonyította – korántsem volt valami egyedülálló felismerés vagy szokatlanul új polemikus célkitűzés. Új volt azonban az, *ahogyan* Adler ezt a gondolatot a Marx-értelmezés középpontjába állította, ahogyan ebből a maga számára *elméleti kiindulópontot* formált. A „hagyományos" ortodox álláspont sohasem mulasztotta el a történelemformáló szellemi erők anyagilétszerű meghatározottságát is hangsúlyozni, és ennek a meghatározottságnak a felismerését a marxi történelemfelfogás sarkalatos tényeként kiemelni. Adler sem tagadja, hogy a marxi társadalomfelfogás éppen *ennek* a meghatározottságnak a fonalán haladta túl Hegelt, és jutott el a társadalmi mozgásnak reális öntörvényűségében való megragadásához. „Az öntörvényűség fogalma a szociális törvényszerűségnek abban a gondolatban való felfogására vezetett (ti. Hegelnél), amely a társadalmi életet mint folyamatot, *fejlődést* tekintette, amelynek minden módosulását és továbbhaladását csupán saját elemeinek immanens tevékenysége hozza létre, *a materialista történetfelfogás pedig rámutat e folyamat legfőbb dominánsára, a materiális föltételektől való állandó determináltságára,*

[9] Lukács György: „Történelem és osztálytudat", Bp. 1971, 225–226.

[10] M. Adler: „Marx a gondolkodó", Bp. 1923, 47. Vö. M. Adler: „Marx als Denker", Berlin 1908, 58. A magyar kiadás a „Marx als Denker" 1920-ban megjelent második, átdolgozott és bővített kiadásának fordítása. Az első kiadás 1908-ban jelent meg Berlinben. A továbbiakban lehetőleg a magyar kiadásból idézünk, jelezve az első kiadással való megfeleléseket.

amelyektől az emberi szellem minden formális tevékenysége függőben van."[11] Ezt a mondatot – nehézkességétől eltekintve – akár Plehanov is leírhatta volna. Aminthogy aláírhatta volna az elvi egység kimutatására irányuló törekvést is. Csakhogy Plehanov ennek a determináltságnak a fonalán az elvi egység megragadásában a termelőerők „kulcsfogalmán" át kiindulópontként végül is a Weltallhoz jutott el. Adler ezzel szemben az elvi egység kulcsát az *emberi gyakorlatban* jelöli meg, amely mint ilyen, szerinte a materialista történetfelfogás *központi fogalma* lesz. Marx „a társadalmi törvényszerűség lényegi jegyének az emberek *tevékeny,* a környezetet *tudatosan és célszerűen átalakító* természetét jelöli meg".[12] *„A materialista történelemfelfogás éppen ennek az átalakító gyakorlatnak a mozgástörvényét fejezi ki"*[13] – mondja.

Több ez, mint puszta hangsúlyeltolódás, mondjuk, a plehanovi álláspontoz képest? *Így,* ezeket és a hasonló kijelentéseket tekintve alig, legfeljebb *potenciálisan* több. Azt azonban mindenesetre már önmagában is cáfolja, hogy – amint ezt ma oly gyakran halljuk – Korsch és a fiatal Lukács lett volna az első a 20-as évek elején, aki a marxista filozófiában „felélesztette a szubjektív mozzanatot". Adlernél „az ember gyakorlati működése" nem a társadalmi mozgás egyik összetevője vagy egyik oldala a tőle függetlenül érvényesülő objektív törvényszerűségek mellett vagy mögött, hanem ez, hogy úgy mondjuk, az az alaptény, amely*ben* Marx a társadalmi mozgástörvények feltárásának közegét fedezte fel, és amely*ből* kell ezért a marxi felfogás filozófiai (ismeretelméleti) előfeltevéseit is kifejteni. – Akkor hát arról lenne szó, hogy Adler volt az első, aki a marxista filozófia *praxis-elvű* kidolgozását megkísérelte, és akik utána jöttek, akarva, nem akarva, minden elvi és módszertani fenntartáson túl valójában csak *folytatták* azt, amit ő elkezdett? Ez így ismét csak nem igaz. Adler ugyan a társadalmi emberi tevékenységben jelölte meg a marxi társadalomfelfogás filozófiailag döntő elvét, ezt az elvet úgy jellemezte, mint amelynek középpontba állítása tette lehetővé Marx számára a társadalmi mozgás, a társadalmi lét fogalmi megragadását,[14] úgy jellemezte, mint amelyben a céltudatos akarat a külső determináló feltételekkel egységben, ezért reális kreatív erőként, a társadalmat termelő erőként fogható meg,[15] úgy jellemezte, mint amelynek alapján volt képes Marx leleplezni a tőkés áruviszonyok fetisisztikus dologi látszatát[16] stb. Mindebben valóban nem nehéz konstatálni a rokonságot a fiatal Lukács vagy Korsch felfogásával, mégis, ez így még nem több, mint a filozófiai nézetek *felszíni hasonlósága.* Mert hogy *mi* a gyakorlat-elvűség filozófiai tartalma Adlernál, hogy ezt a tartalmat milyen közelítésben nyeri, hogyan alapozza meg és hogy adleri tartalmával ez az elv miféle elméletnek lehet központi elve – erről ezek az álláspontot deklaráló kijelentések vajmi keveset mondanak. Márpedig „a fogalmak tisztázásában", amelyre vállalkozik, ez a dolog érdemi része, ezt Adler is tudja. Ezen az érdemi szinten pedig a fiatal Lukács tagadhatatlanul egészen *mást* csinál, mint Adler. Másként nyúl a problémákhoz, más összefüggésekben, más módszerrel ragadja meg a társadalmi lét tevékenységtartalmát, a praxis-elvnek, vele a marxi társada-

[11] M. Adler: „Marx a gondolkodó", i. k. 45. (Kiemelés tőlem – *R. E.*) Vö. M. Adler: „Marx als Denker", i. k. 56.

[12] M. Adler: „Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung", Berlin 1930, 232.

[13] M. Adler: „Marx als Denker", i. k. 57–58. (Kiemelés tőlem – *R. E.*)

[14] Vö. M. Adler: „Der soziologische Sinn der Lehre von Karl Marx", Lipcse 1914, 14.

[15] Vö. M. Adler: „Marx als Denker", i. k. 55–56.

[16] Vö. M. Adler: „Kausalität . . .", i. k. 374.

lomfelfogás filozófiai modelljének merőben más tartalmat akar adni. Ha bizonyos elméleti pontokon mégis találkozik a két modell, ha bizonyos filozófiai konzekvenciáik végül mégis összecsengenek, akkor ez a hasonlóság az álláspontnál sokkal mélyebb forrásokból fakad, és csak felületesen félremagyarázni lehet, ha az elméleti megvalósítás különböző útjait nem vesszük számba. Viszont megfordítva is: negligálni ezt az összecsengést azon a kategorikus alapon, hogy a hegeli dialektikából kiinduló Lukácsnak (vagy Korschnak) semmi köze a kantiánus Adlerhoz – ez a kimondva vagy hallgatólagosan, de általánosan elterjedt álláspont egyszerűen a lehetőségét is eleve elejti a filozófiai alapok pozitív kidolgozása szempontjából nagyon is fontos elméleti belátásoknak.

Emellett az sem megvetendő körülmény, hogy Adler „sajátos" transzcendentális-ismeretelméleti hozzáállása az elméleti alapok kérdéséhez maga sem tanulságok nélkül való. Az ő nyíltan kantiánus *módszertani* megfontolásai, ezekkel összhangban az a törekvése, hogy az egyéni szubjektivitás közegében jusson el a társadalom fogalmi megragadásának alapjaihoz – végeredményben a marxizmus első transzcendentalizálási kísérlete, és mint ilyennek, nyilvánvaló köze van számos későbbi fenomenológiai törekvéshez. Napjainkban, a fenomenologizálási kísérletek újabb hulláma idején, akkor sem felesleges számba venni az adleri modell igényeit és buktatóit, ha a mai kísérletek hangsúlyozottan *más,* modernebb forrásokból – nevezetesen a német és a francia egzisztencialista ontológia, vagy még inkább a (késői) husserli fenomenológia alapgondolataiból – és nem közvetlenül Kantból merítenek is.

Már csak azért sem, mert maga Adler mélységes rokonságot látott a saját és a késői Husserl álláspontja között. Husserl a transzcendentális fenomenológia kiépítésének korszakában oda jutott el – írja 1936-ban –, ahová ő maga, közvetlenül Kantból indulva, már 1904-ben eljutott. Nevezetesen ahhoz a belátáshoz, hogy csakis a tudat transzcendentális-szociális természetének felismerése révén, a transzcendentális szférán belül lehet kifejteni egy, a világ objektivitását érvényesen megalapozó lényegtant. Husserl abban téved – mondja –, hogy a saját transzcendentális-fenomenológiai álláspontját valami döntően másnak tartja, mint a kanti transzcendentalizmus. Megtéveszti az a körülmény, hogy a leíró-pszichológiai álláspont bírálatán át jutott el a transzcendentalizmus szükségességéhez, tehát egészen más utakon, mint a közvetlen ismeretkritikai út. Valójában azonban a kanti kritikai ismeretelméletben *megvan* a husserli transzcendentális fenomenológia minden „saját" elve, az olyannyira döntőnek tartott intencionalitást is beleértve. Ilyenformán nem véletlen egybesés Husserl és a saját nézetei között az sem – mondja –, hogy Husserl a „Formális és transzcendentális logiká"-ban, és még határozottabban a „Karteziánus Meditációk"-ban végül is az ő (Adler) „Sozialapriori"-jának újramegfogalmazásáig jutott el.[17]

2

Adler tehát a marxi elméleti gondolkodásban a gyakorlatközpontúságot emeli ki. Sőt – mondtuk – többet tesz a kiemelésnél: megpróbálja elvi-filozófiai jelentőségében felmutatni, elméleti kiindulóponttá formálni ezt az állítást. A döntő kérdés azonban az, hogy hogyan?

[17] Vö. M. Adler: „Das Rätsel der Gesellschaft", Bécs 1936, 286–295.

Ő is tanulmányozza Marx és Engels eszmei fejlődését, különös tekintettel a filozófiai forrásokra, amelyek hatottak gondolkodásuk alakulására, mint Plehanov. Számot vet a hegeli, a feuerbachi filozófia alapvetőnek ítélt felismeréseivel, valamint a francia felvilágosodás korának materializmusával is. De nem filozófiatörténeti nézetei érdekesek itt most számunkra, mégcsak nem is az, hogy ezek alapján milyen érvekkel, milyen értelemben tiltakozik a méltatlan vád ellen, hogy Marxék materialisták lettek volna. Az az alapvető konklúzió érdekel most csupán bennünket, amelyet ismételten hangsúlyoz, és amely szerint Marx elméleti nagysága abban van, hogy ő az első a filozófiai és a szociológiai gondolkodás történetében, akinek *van társadalomfogalma,* az első, aki *nem az egyén szemszögéből* nézi a társadalmat, hanem éppen azt a rejtélyes *„egységet"* ragadja meg reális tartalommal, amely az embereket összefűzi.[18]

Adler ebben látja a marxi gondolkodás elvi újdonságát: *Marx az egyén álláspontjáról át tudott térni a társadalom álláspontjára.* De nem a halott, merev, mechanikus összefüggésrendként felfogott társadaloméra, hanem arra, amely „az embereknek kölcsönös viszonya és egymásbaszövődése, amelyet ők tevékenységükkel, azzal a móddal, amellyel egyedül tudnak egymással és egymásra hatni, folytonosan maguk teremtenek".[19] A gyakorlati tevékenység középpontba állítása éppen azt tette lehetővé Marx számára, hogy benne felmutathassa az emberek sajátos, egymásba szövődött létmódját, minden emberi létezés *eredendő* társadalmiságát.

De hát mi akkor ez az „egység", a társadalmi lét marxi fogalma, amely a fentiek értelmében íme Adlernál egy kérdés azzal, hogy mi a *társadalmi gyakorlat elméleti tartalma?*

Mármost, ha ez az „egység" több és más, mint az együttélő emberek összessége – és Adler szerint több és más[20] –, ha ez az egység előfeltétele és konstruktív meghatározója minden individualitásnak – és Adler szerint az[21] –, akkor ebből közvetlenül arra lehetne következtetni, hogy ez a marxi gyakorlatfogalom *nem* az egyéni gyakorlati tevékenység fogalma, hogy ez a fogalom sajátos, magára az „egységre", „a" társadalomra vonatkozó tartalommal rendelkezik. – Nos, a társadalom valóban apriori előfeltétele az individuális létnek, de *semmi* az egyes embereken kívül, az egyes emberek „között" vagy fölött – feleli erre Adler.[22] Valóban – tehetjük hozzá –, mégpedig semmi az ő *tudatos gyakorlati ténykedéseik* nélkül, és éppen ez teszi annyira nehézzé *az ebből kiinduló elmélet* dolgát.

[18] „Marx az emberi lény (Feuerbachnál) még homályosan szertefoszló fogalmát az *emberi társadalom* fogalmává koncentrálta . . ." „Feuerbachnál az alapfogalom még mindig az ember, Marxnál azonban a társadalom." Max Adler: „Marx a gondolkodó", i. k. 41., 42. „. . . az emberi lény Marxnál nem az az egyéni absztrakció, mint Feuerbachnál . . . egyáltalán nem az embert mint embert, hanem az emberek összefonódását, mint egész politikai, gazdasági és szellemi létük alapját jelenti." Uo. 87. Vö. továbbá M. Adler: „Der soziologische Sinn der Lehre von Karl Marx", 13–14.

[19] M. Adler: „Marx a gondolkodó", i. k. 41. Vö. M. Adler: „Der soziologische Sinn . . .", 14.

[20] Marx túlment azon a felfogáson „. . . amely alapjában véve a sokféle szükséglettel egymásra utalt emberek puszta koegzisztenciájából indult ki és a társadalmi életet egyfajta szummációs jelenséggé tette. A társadalmi életre vonatkozó gondolat kiindulópontja ugyanis nála többé egyáltalán nem az ember a többi ember mellett vagy a *társult* emberek sokasága, hanem az *embernek emberre való vonatkozása,* a viszonyok formája, amelyek között ők egyáltalában fennmaradhatnak." M. Adler: „Kausalität . . .", i. k. 373.

[21] M. Adler: „Kausalität . . .", i. k. 364 és kk.

[22] Uo. 381.

Mert ha az „egységet", az egymásba szövődöttséget úgy fogja fel, mint ami *önmagában tételezhető,* akkor hiposztazálja az emberi viszonyokat, akkor a társadalmat az emberek feje fölött mozgónak ábrázolja, bármennyire körülrakja is ezt a mozgástörténetet olyan kijelentésekkel, hogy az emberek nélkül ez semmi, hogy a valóságos emberek tudatos vagy nem tudatos tevékenysége hozza létre a mozgást stb. Ezek a kijelentések így az empíria szintjén maradnak, az összmozgás elméleti ábrázolásán *kívül.* Akkor valójában ebben a mozgásban magában nem marad semmi „gyakorlati", a társadalmi gyakorlat önellentmondó fogalomnak bizonyul: amennyiben a társadalom létéről van szó, annyiban ez nem gyakorlat, amennyiben gyakorlat, annyiban nem a társadalomra, hanem az őt alkotó egyénekre vonatkozik. A nagy probléma így éppen ez lesz: a gyakorlat *apriori társadalmiságát* kell bizonyítani, mert enélkül nincs társadalomfogalom, nincs társadalomelmélet, de ezt *nem* lehet megtenni, ha a bizonyítás érdekében túlmegyünk az empirikus egyéneken. – Nos, Marx éppen *ezt* a problémát oldotta meg Adler szerint.

Az a feladat ugyanis – állítja Adler –, amely Marxot egész működése során végig és elsősorban izgatta, „az őt foglalkoztató társadalomelmélet sajátos apriorijának megtalálása" volt, annak a gondolati formának a megtalálása, amelyben kora (és egyben bármely történelmi kor) adottságai, empirikus tényei, eseményei egységben felfoghatók anélkül, hogy a forma külső, metafizikai rendezőelvként „adódna hozzá" az empirikus tartalomhoz.[23] Marx ezt a gondolati formát a *társadalmasultság* fogalmában találta meg, vagy másként, abban a felismerésben, hogy az ember társadalmi lény. Azzal a belátással ugyanis, hogy a társadalom nem fogható meg úgy, mint az emberek társulása, hogy *a társadalom eredendő formája az emberi létnek,* az emberek egymásra való vonatkozását Marx Inbegriff-fé tette, ebben a felfogásban „az ember nem megszokás következtében, vagy szükségtől hajtva él másokkal társulva: hanem csak ezen a módon *van,* ezen a módon képes egyáltalán egzisztálni, közvetlenül társadalmasultan a hozzá hasonlókkal, *a társadalmi jelleg tehát már minden egyedi lény létezésében adott*".[24] Ez pedig azt jelenti, hogy ezzel Marx eljutott ahhoz az elvhez, amely szerint a személyes egyedi*ben*, az individuális*ban* kell és lehet az empirikus látszatok kritikája révén megmutatni az *általános-társadalmit,* mint lényegi magot. Amit Marx „A tőke"-ben csinál, az elsődleges tartalma szerint nem egyéb – mondja Adler –, mint ennek az elvnek a gazdaságtani tartalmon való demonstrálása és bizonyítása. Így érthetjük meg, hogy milyen értelemben kulcsfejezete „A tőke"-nek az első kötet első fejezete. Marx az áru elemzésével itt tárja fel azt a gondolati formát, amelyből kiindulva a kapitalista gazdasági jelenségek *belülről* és *mégsem* csupán az empirikus indukálás *esetleges általánosának* egységében foghatók meg. Az értékfogalom segítségével Marx a tőkés árucsere dologi látszatáról kimutatja, hogy valójában az ember saját munkájának társadalmi jellege lép itt szembe az ember saját munkájával a munkatermék tárgyi jellege formájában, hogy tehát az empirikus látszat titka az emberek egymáshoz való sajátos viszonya, a társadalmi összmunka sajátos jellege.[25] Az egyes ember atomisztikus viselkedéséről, arról az *individuális létről,* amelyben az áruk tárgyi tulajdonságai látszanak idegen hatalomként uralkodni az egyén fölött, Marx kimutatja, hogy ez valójában nem más, mint „a társadalmi életben szuszpendált emberi viszonyok és vonatkozások", az egyénen túlnyúló konstruktív társadalmiság

[23] Uo. 316.
[24] Uo. 373.
[25] Uo. 372–374.

sajátos (a kapitalista árutermelésre sajátos) megjelenési formája, történelmi *létezési módja.*[26]

Nem kétséges, ebben a gondolatmenetben Adler olyannyira komolyan veszi saját kiinduló állítását, mely szerint Marx az egyén álláspontjáról a *társadalom* álláspontjára tért át, hogy ennek jegyében a marxi álláspont elméleti kidolgozásáról, íme, kimutatja, hogy benne az individualitás bizonyos szempontból (ti. az elmélet szempontjából) fikciónak bizonyul, hogy az individualitás konstruktív lényege valójában – a társadalom. – És – első pillantásra igencsak meghökkentő módon – Adler szerint éppen *ezen a ponton* lép be a dologba *Kant,* itt mutatható ki az ő szemléleti rokonsága Marxszal, sőt az, hogy a *marxi alapelv szükségszerű általánosérvényűségének kimutatását* – tehát filozófiai megalapozását – Kantnál találhatjuk meg.

Nem *tartalmi* megegyezést állít ő Marx és Kant között – hangsúlyozza Adler –, hanem a *gondolkodásmód* megegyezését, amely azonban csak azáltal lehetséges, hogy belső vonatkozás van a gazdaságkritikai és az ismeretkritikai fogalmak között.[27] Ezt a belső vonatkozást abban lehet megjelölni, hogy Marx gazdaságkritikai fejtegetései magánál Marxnál csak metafizikailag megalapozottak, „metafizikailag" a kanti értelemben, azaz úgy, hogy Marx fejtegetései „A tőke" logikájáról „. . . világos, noha nem részletes elképzelése annak, ami egy fogalmat mint a priori adottat ábrázol". A transzcendentális fejtegetések viszont – a szó kanti értelmében – éppen azt az elvet mutatják fel, amelyből az ilyen fogalomban adott szintetikus megismerés szükségszerűségében a priori belátható.[28] *A társadalmiság marxi elvének transzcendentális megalapozását – tehát szükségszerű általánosérvényűségében való felmutatását – ebben az értelemben Kantnál találhatjuk meg.*

De hát milyen megfontolások alapján „ismerheti fel" Adler Marxban a metafizikai gondolkodót, aki mint ilyen, a végső elvek természetének kérdésében többé-kevésbé homályos sejtéseknél állt ugyan meg, de aki ragyogóan igazolta ezeknek az elveknek az érvényét tudományos konkretizálásukkal? Nem különösebben nehéz ezt átlátni.

Hiszen Kant, köztudottan, elvetette a *dogmatikus* metafizikát, azt ugyanis, amely *megalapozatlanul* állít oda általános apriori elveket vagy fogalmakat a (filozófiai) elméletek élére, és aztán „minden további nélkül" konstruktív gondolati eszközökként operál ezekkel. Azt is elfogadja (Hume alapján), hogy ezeket az általános elveket a *tapasztalásból* általános érvénnyel levezetni nem lehet. De nem mond le az általános szükségszerűségéről, nem vállalja a szkepszist és a relativizmust, ezért arra vállalkozik, hogy megalapozza az általános elvek, fogalmak apriori érvényét. Azaz, hogy megalapozza *a metafizikát,* amely ezzel el kell hogy veszítse pejoratív dogmatikus jellegét. Így lesznek az ő értelmezésében a „metafizikai fejtegetések" homályos, mert elvileg nem igazolt megsejtései az apriori szükségszerűségnek, a transzcendentális fejtegetések pedig éppen ennek a világos kifejtése és megalapozása.

Nyilvánvalóan két feltevés kell hogy képezze ennek az alapját. Az egyik az, hogy az általános megalapozása ismeretelméleti *kell* hogy legyen. A másik az, hogy így a megala-

[26] Uo. 378.

[27] Uo. 379. Vö. továbbá: M. Adler: „Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik", i. k. Előszó XLII. old.

[28] M. Adler: „Kausalität . . .", i. k. 315.

pozást el lehet végezni. Ami az első feltevést illeti, végeredményben Kantnál az újkori filozófiának az az alapvető ismeretelméleti belátása érik itt be, a metafizikai probléma tudatos vállalásán belül egy bizonyos vonalon a következetesség csúcsáig jutva el, hogy számunkra minden külső tárgyi létező csak úgy *van, ahogyan, amilyennek* felfogjuk, ez a szubjektív adottság az a közeg, amelyből nem léphetünk ki. A „külső" tulajdonképpen az, amit mi külsőnek fogunk fel, legyünk ezért konzekvensek, vállaljuk a vizsgálódást ebben a közegben. (Éppen *ez* a filozófiai beállítottság – mondja később Husserl.) Az első feltevés tehát az, hogy csak ebből az ismeretelméleti alaptényből szabad (indokolt) kiindulni. – Ami a másodikat illeti, ennek leglényegesebb pontja az, hogy ez az ismeretelméleti vizsgálódás eljuttathat az *objektív általánosérvényűséghez,* hogy nem reked meg az individuális szubjektivitásnál, hogy végre tudja hajtani azt a meglehetősen nehéznek látszó műveletet, hogy *megmarad* az individuális szubjektivitásban, és mégsem marad meg *nála, benne magában* ki tudja mutatni azt, ami *több,* mint ő, sőt *más,* mint ő. Ha ugyanis ezt nem képes megtenni, akkor egy tapodtat sem megy túl a dogmatikus metafizikán, mert így a priori adott szemléleti és gondolkodási formákként mutathatja ugyan fel a teret, az időt, az értelmi kategóriákat, de mint ilyeneket csakis *empirikus szükségszerűségükben* mutathatja fel őket. A transzcendentális közegben az empirikus Én közvetlen *ténye,* hogy a legkülönbözőbb érzéki tartalmakat azonos szemléleti formákban éli át és ezt másként nem teheti, hogy ez számára szükségszerűen mindig így van. De ha ez az empirikus élményben folytonosan igazolódó együvétartozás nem ad elegendő alapot ahhoz, hogy ezt az egységet a *külső jelenségek* összefüggéseként, az *ő* tárgyi szükségszerűségükként igazoljuk, hogy tehát a *dolgok* objektív szabályszerűségeként mutassuk fel ezeket a formákat, akkor nem elég ahhoz sem, hogy a *tudat* formáiként *objektív (gondolati) szükségszerűségükben* mutassuk fel őket. Csak arra elég, hogy az individuális Én szubjektív szükségszerűségeként konstatáljuk őket. Az ember térbeli, időbeli, ok–okozati stb. elrendezettségben fogja fel a legkülönbözőbb érzéki hatásokat, és csak így tudja felfogni őket. Ezek számára szükségszerű gondolati (szemléleti) formák. De milyen értelemben szükségszerűek? – Ha azt mondom, hogy pszichikusan szükségszerűek, akkor ezzel csak azt mondom, hogy a filozófia az empirikus szükségszerűség konstatálásán túlmenően a kérdésre a maga részéről nem tud mit felelni, átutalja a választ a szaktudományok körébe. Ha *kijelentem,* hogy általános érvénnyel szükségszerűek, és aztán így kezelem őket, akkor tulajdonképpen azt, hogy ezek az empirikus Én individuálisan szükségszerű tudati formái, indokolatlanul felcserélem arra az állításra, hogy ezek a gondolkodásnak fogalmilag (gondolatilag) szükségszerű formái. Ez esetben valójában teljesen a régi megalapozatlan metafizikus értelemben teszem őket oda végső konstruktív elvként a megismerés élére, miközben az „adottságban" elkenem, hogy *nem* oldottam meg azt a problémát, hogy az empirikus én-tudaton túli érvénnyel *mik,* hova tartoznak ezek a formák.

Mármost Adler abból indul ki, hogy Kant látta, hogy az ismeretkritika nem köthet ki az individuális, empirikus én-nél, mert akkor a formális gondolkodási szükségszerűség egyszerűen csak szubjektív Nicht-anders-denken-Können-nek kell hogy bizonyuljon, és akkor szó sincs semmiféle objektív általánosérvényről. Ezért – mondja Adler – Kant kíméletlenül leszámolt az empirikus én-fogalommal.[29]

[29] Uo. 362–363.

Hogyan? Úgy, hogy „A tiszta ész paralogizmusai" c. részben bevezeti a „Bewusstsein überhaupt" tanát, avagy – ahogy Kant nevezi – az öntudat transzcendentális egységének (az appercepció szintetikus egységének) tanát. *Adler értelmezésében ezzel, az apriori objektív általánosérvényűségét kimutatva, elvégzi a társadalmiság transzcendentális megalapozását.*[30] Azaz: filozófiailag bizonyítja a marxi felfogás szükségszerű általános érvényét.

Ez a „Bewusstsein überhaupt" ugyanis Kantnál nem valamiféle fichtei Abszolút Én, vagy hegeli Abszolút Eszme – mondja Adler –, amely minden tapasztalat *előtt* tételezi magát, és aztán belőle magából fejlődik ki az egész tapasztalati világ az emberi szellemmel együtt. Ez a „Bewusstsein überhaupt" *semmit sem tételez,* ő nem *más,* mint az empirikus tudat, *benne tehát nem tételeződik más, mint ami abban feltalálható.* Másról van szó, arról, hogy Kant az empirikus én-fogalom kritikájával kimutatja, hogy ez nem egy szubsztanciális an sich személyiség, nem *hordozója* saját belső állapotainak, hanem az Én csak gondolkodásom tudata, az Én *a tudat létezési formája,* az *ahogyan* a tudat *van.* Az empirikus én „semmi többet nem jelent, mint a tudat minden állapotának és akciójának hozzátartozását egy szubjektumhoz, azaz vonatkozási pontot, amelyben ezek tudottá lesznek".[31] A kanti tan ezzel Adler szerint „az én-gondolat sajátos magját teljesen ennek empirikus tartalmán kívül, a tudatnak egy egységpontra való pusztán transzcendentális vonatkozásában találta meg"[32]. A Bewusstsein überhaupt nem más, mint éppen az a felismerés, „hogy minden megismerés Én-sége is még tudatforma", s így az ismeretkritika nem állhat meg nála, tovább kell mennie a tudatnak ahhoz az alakjához, amelyben hozzátartozása egy empirikus Énhez csak az ő fajtajellegének a jegye. „Az Egyes-én így, transzcendentális szempontból nézve, csak a megjelenési mód, amelyben a Bewusstsein überhaupt átélhető."[33]

Így felfogva, mármost kétség sem férhet Adler szerint a tudati törvények objektív általánosérvényűségéhez. Miért? Mert: „Minden individuális gondolkodás így eleve vonatkozásban van egy gondolkodással, amely nem individuális, amely überindividuális, ahogy Rickert nevezi; vagy jobban mondva, minden individuális tudat transzcendentális lehetősége szerint egy olyan tudaton nyugszik, amely tudat törvényszerűségének az individuális gondolkodáson túlnyúló általános érvényét azért nem lehet kétségbevonni, mivel az a sajátosság, amelynek alapján minden egyes az ő tudatáról beszélhet, nem mintegy tudatlényegiségek *különbözősége,* hanem csak a tudat számára sajátos kifejezés, amely az ő empirikus létét egyáltalában jelenti."[34]

Ezzel pedig egyúttal Adler szerint objektív általánosérvényűséggel az emberi lét *társadalmisága* nyert bizonyítást. Eszerint ugyanis: „Minden egyestudat eleve olyan viszonyban létezik, amely a minden más egyestudathoz való In-Beziehung-Setzung-ra és a velük való

[30] Uo. 362.

[31] Uo. 363. „A tudat nem valami, ami egy misztikus Én-ben és Én által tudatosul, hanem olyan valami, ami saját egységvonatkozása következtében egyáltalában *csak mint Én* tudatosul – röviden, az Én – a gondolkodó fej – csupán a forma, amelyben a tudat egyáltalában van, ahogyan ezt Kant egy helyen találóan megfogalmazza: ‚az Én csak az én gondolkodásom tudata'." M. Adler: „Das Soziologische . . .", i. k. 134.

[32] M. Adler: „Kausalität . . .", i. k. 364.

[33] Uo.

[34] Uo. 367–368.

megegyzésre irányul. Minden egyestudat a Bewusstsein überhaupt-ban eleve, hogy úgy mondjuk ‚társadalmasult'. Vagy másként kifejezve: az individuális ítéletek valóságos, szükségszerűnek megismert megegyezése, éppúgy mint a gondolkodási axiómák általánosérvényűségének *követelménye* az emberek érintkezésében, egyáltalán nem lenne lehetséges, ha nem lenne minden egyedi tudatszféra között ilyen eleve létező összekötöttség az ő formális akciójukban."[35]

3

Íme így fest az adleri Marx-alapozás lényege. Mármost ha meggondoljuk, nem ritka jelenség a filozófia berkeiben az, hogy ha sikerül megérteni egy gondolatsort, ezzel máris lelepleztük gyengeségeit. Adlert a fentiekben jórészt a saját szavaival kellett idéznünk, a függőbeszéd ugyanis az ő esetében már kritika. – Mit is mond itt Adler tulajdonképpen?

Állítja, hogy Kant az empirikus én-fogalom kritikájával bevitte a társadalmiság szempontját a transzcendentális filozófiába és a Bewusstsein überhaupt tanával fogalmilag meg is alapozta az új szempontot.

De hát mit is csinált Kant? Empirikus látszatnak nyilvánította az Én *tudathordozó* voltát, azt a felfogást, amely szerint az Én az, aki*nek* gondolatai, képzetei stb. vannak – mondja Adler. Azt tagadta ezzel, hogy a tárgyi tudat és az öntudat valami (szubsztanciális) kettősség, valami más-más tudat volna, amellyel a személyes Én mintegy rendelkezne. Az Én valójában a tudat működési módja, a tudat Dasein-je, a tudat nincs másképp, mint az empirikus én-formában, a tudat létmódja az öntudat.

Mármost: *A tudat individuális létmódján belül* ez az egységtételezés az önálló tudattárgyiságokat tételező mechanikus álláspontnak valóban jogosult tagadása. De nem több, mint ez a tagadó álláspont. Ha mármost az *Én,* az öntudat felől nézve fogalmazom meg *ugyanezt a kanti egység-álláspontot,* akkor nyilvánvalóan azt kell mondanom, hogy eszerint az öntudat nem *más,* mint tudat (egyáltalában), nem más, mint „a" tudat, mert az individualitás, a szingularitás, az identitás nem *különböztetik meg* ezt a tudatot más tudatoktól, hanem ezek éppen minden egyestudat közös jegyei, a *forma,* ami révén ezek *egyestudatok,* az egyestudat-forma pedig nem más, mint a tudat Dasein-je. (Egyszerű a dolog logikája: ha az egyedi különbséget nem *tartalmában* veszem, hanem mint „különbséget általában", akkor ez már nem megkülönböztetni fog, ellenkezőleg, minden egymástól különbözőt azonosít, lévén, hogy mindegyik rendelkezik a különbözőség jegyével.) – Ha pedig *ugyanezt a dolgot* a Bewusstsein überhaupt felől nézve írom le, akkor az, hogy az egyedi ember gondolkodik a fejével, hogy tehát empirikusan nem létezik a tudat, csak mint egyedi-emberi tudat, ezen az alapon – az Ént mint formális öntudatot fogva fel – természetszerűleg azt kell hogy jelentse, hogy a „tudat egyáltalában" nem más, mint öntudat, én-tudat. A tudat egyáltalában csak mint formális öntudat *van.* – Mindez egy gondolatnyival sem több, mint az az álláspont, amelyet a szubsztanciális én-fogalom kanti kritikája tartalmaz, egyszerűen formális logikai körüljárása ennek az *álláspontnak.* Adler pedig – ha megnézzük az érvelését – egy lépésnyire sem szakad el ettől a körtől, a „társadalmi jelleg", az „objektív általánosérvényűség" kimutatása címén csak különböző, agyonbonyolított variációit állítja elő *ugyanennek a gondolatnak.* Csakhogy így valójában

[35] Uo. 369.

egyáltalán nem lett világos, hogyan kerül be a kanti transzcendentális gondolatkörbe az empirikus én kritikájával a társadalmiság szempontja, és hogy mi lesz itt belőle „fogalmában megragadva"?

Hogy erre valóban választ kapjunk, az adleri érvelésnél eleve messzebb kell néznünk. Így viszont önkéntelenül felkínálkozik a szentségtörő párhuzam, vajon a megismerésnek ez az „immanens álláspontja" nem vethető-e össze bizonyos szempontból az „immanens materializmus" álláspontjával. Azzal az álláspontt al ugyanis, amelyből a XVIII. századi francia materializmus is kiindult. Azzal az objektivizmussal, amely tudatosan tagadta, és *úgy* tagadta a dogmatikus metafizikát, hogy azt állította: csak a minőségileg heterogén anyagok vannak, ezeken kívüli lényegek nincsenek, amit a tudományos gondolkodás mint törvényt vagy törvényszerűséget ragad meg, az ezeknek az anyagoknak a *belső egysége.* Az „anyag" eszerint nem végső elv, lényegiség, amelyből levezethető vagy megkonstruálható az anyagok összefüggésrendszere, hanem csupán ennek az immanens „egységnek egyáltalában" a megjelölése. *Nem tételezi és nem igazolja* ezt az egységet, *benne nincs több tételezve,* mint amit az empirikus anyagokban elemzéssel, összehasonlítással, következtetéssel feltaláltunk. De hát nem azt jelenti-e ez, hogy akkor „az" anyag csupán nominális megjelölése az empirikus anyagi „egységnek", semmi több? Mint ilyen, persze nem üres szó, hiszen mindazt az empirikus-tudományos tartalmat *jelöli,* amelyet az elemzés stb. eddig feltárt, de *nem az egység fogalma.* Ahhoz, hogy az legyen, *ezt a tartalmat mint szükségszerűen általánost kell megragadnia.* És *ez* a probléma, ennek a megoldása a rendkívül nehéz feladat. Ezért van az, hogy a materializmus problematikussága nem ott kezdődik, amikor bevezeti és használja „az anyag" terminusát, hanem ott, amikor az empirikus rendszerezésen és specifikáláson túlmenően megpróbálja fogalommá tenni, illetve fogalmi minőségben használni. Mert ekkor – tudja vagy nem tudja – vagy csupán egy homályban hagyott, meghatározatlan, nem szükségszerű képzettel operál úgy, mintha fogalom volna, vagy felcseréli a fogalmi általánost a formális-additív általánossággal, és egy különös összefüggés-(egység)formát kiterjeszt valamennyi empirikus szférára. Mindezt az immanencia nevében, minden transzcendens lényegiség tagadása jegyében. Csakhogy így az ára annak, hogy nem lép ki a reális „anyagi" szférából, hogy benne akarja feltárni objektív általánosérvényűséggel az egységet, az lesz, hogy képtelen megfogni a heterogén szférák sajátos formáit (noha elvontan elismeri őket), mert mindenütt és mindenben azt az egy különös szférában feltárt összefüggéstípust keresi, amelyet a „legáltalánosabbnak" ismert fel, erre redukálja a többi szféra tartalmát.

Az Adler-féle Kant-értelmezésben mármost a Bewusstsein überhaupt, ha meggondoljuk, éppoly kevéssé vezethet el az objektív általánosérvényűséghez, mint az empirikus materializmus „anyag überhaupt"-ja. A transzcendentális filozófia empirikus kiindulópontja az egyéni tudat, az egyes-én. Mindaddig, amíg az öntudat transzcendentális egysége felé nem fordul, az immanencia végeredményben csak azt jelenti, hogy a belső *tapasztalás* szférájában marad, a szemléleti és a logikai formák apriori érvényességét *ezen a szinten* (és így mint azt a bizonyos Nicht-anders-denken-Können-t) fogja meg. Az empirikus Én kanti értelmezése (kritikája) mármost valóban túllép ennek „hordozó" voltán, és ezzel *látszólag az individualitás szubsztanciális felfogásán is.* De ennek a Bewusstsein überhaupt-nak a bevezetésével önmagában még csak az egyes öntudat szférájából az egyes öntudat*ok* akceptálásának szférájába lép át, *és ezek egységét nem fogalmilag, csupán nominálisan tételezi.* Mármost ha – mint Adler állítja – ebben az egységben valóban *semmi más,*

semmi több nem tételeződik, mint amit az empirikus egyestudatban feltaláltunk, és mégis, az empirikusan individualitásukban minden mástól különböző, csak önmagukkal azonos öntudatok *egysége* ez, akkor ez az egység nem szintetikus egység, egyszerűen formális-analitikus egység, az elvont „közös"-ség, amelyben az én-tudatok semmivel sem aktívabban vonatkoznak egymásra, mint a különböző formájú és anyagú székek abban, hogy valamennyien „székek egyáltalában". A transzcendentális Ego tartalma így valójában csak a formális azonosságában vett egyestudat megsokszorozása lenne. Ha viszont ez a Bewusstsein überhaupt valóban *szintetikus egységet* jelöl, akkor az, hogy mi ő, semmi esetre sincs elintézve az egyestudatban „bennelévőségének", a kölcsönös immanens egymásravonatkozásnak – mégoly szubtilis – bizonygatásával. Akkor a probléma *éppen itt kezdődik.* Mert akkor a Bewusstsein überhaupt az egyestudathoz mérten mégiscsak valami konstruktív formaelvet kell hogy tartalmazzon, valamit, ami „ha az egyestudatban keletkezik is, mégsem keletkezik éppen az egyestudatból". Ha viszont nem származtatható az egyestudatból, akkor két lehetőség közül választhatunk. Vagy konstatáljuk ezt a *„nem"-et* azzal, hogy ez a Bewusstsein überhaupt az Abszolút Üres Forma, a szubsztanciális Forma, amelynek konstruktivitása is az Abszolút Formális Konstruktivitás, a nagybetűs Imperatívusz. Csakhogy, ha így járunk el (à la Kant, sőt még inkább à la Windelband és Rickert, akik ezt a lépést következetesebben, mert a Teoretikus Észre nézve is nyíltabban megtették, ezért a transzcendentális immanencia közegében igenis alappal lesz náluk az Igazságérvény is Abszolút Sollen-né), akkor tulajdonképpen csak reprodukáljuk az individuális Én, az empirikus egyestudat transzcendentális szerkezetét „magasabb szinten", szubsztancializáljuk azt a transzcendentális individualizmust, amelyen Kant Adler szerint az appercepció szintetikus egységével túlment. A másik lehetőség pedig az, hogy belátjuk, ha a Bewusstsein überhaupt konstruktív formaadó mivoltában nem érthető meg az egyestudatból, és ugyanakkor az egyestudat Én-sége az ő Dasein-je, egyedüli empirikus létezési módja, továbbá, ha ennek az Én-nek transzcendentális önmagára állítása, valami überindividuális elvvé nyilvánítása csak a probléma misztifikálása, akkor nincs más út: a Bewusstsein überhaupt konstruktív-aktivitás mivoltában csak mint nem-tudat érthető meg, pontosabban *valami nem-tudatból érthető meg.* Vagyis hogy *ki kell lépni* a tudat immanenciájából ahhoz, hogy *magát a tudatot* szükségszerű általánosságában megértsük. Ez persze a transzcendentális ismeretelméleti álláspont feladását jelentené, ezért utasítja el Kant is, Windelband is azzal, hogy ez a filozófiából kivezetne a történelmi, szociológiai, vagy pszichológiai illetékességű szférákba. De hát ez ismétcsak azt jelenti, hogy *szükség lenne* egy filozófiailag is megalapozott társadalomfelfogásra, és a maga részéről a kanti transzcendentális metafizika „immanensen" úgy utal erre a szükségre, hogy *ennek a kapujánál mond csődöt.*

Ezzel azonban végül is megdőlt az adleri állítás, hogy a kanti Bewusstsein überhaupt filozófiailag megalapozná a társadalmasultság marxi elvét, sőt hogy egyáltalában a társadalmasultság szempontja valóban bekerülne a transzcendentális ismeretelméletbe. Ellenkezőleg, amikor logikusan odajut, hogy meg kellene ragadni a társadalmiság szempontját, arisztokratikus ismeretkritikai öntudattal ugyan, de – visszakozik a szubsztancializált Formához. Ha pedig valaki mégis ragaszkodik hozzá – mint Adler –, hogy Kantnál a Bewusstsein überhaupt-ban *megvan* ez a megalapozottság, akkor viszont logikusan oda jut el, hogy a társadalom filozófiai fogalmát végül is a tudat fogalmával azonosítja, hogy *a társadalom (marxi értelemben) nem lesz egyéb nála, mint az emberi tudat, az egyéni*

emberi szellem létmódja. A praxis, a társadalmi lét elvi tartalma pedig ezzel természetesen maga is szellemi lényegűvé szublimálódik, a filozófia nem foghatja fel másként, csakis az egyéni szellem gondolkodó akarásának megjelenéseként.[36]

Külső és belső, anyagi mozgástér és szellemi mozgás, gyakorlati osztályharc és szellemi öntudatra ébredés minden „összehangolási" kísérlete ellenére, Adlernél világosan és félreérthetetlenül kifejezésre jut ez a szubjektivizmus. Közvetlen kijelentések sorában is. A marxi gondolat specifikusan új jellege az, hogy szerinte „... a társadalom sajátos problémája egyáltalán nem emberek sokaságának társulásával kezdődik, hanem *csakis az individuális tudatban egzisztál*".[37] Marx óta „... a történelmi folyamat *létét* már nem foghatjuk fel egyszerűen mint létet, mint a többi természetet, hanem csupán társadalmi lét gyanánt. S *ez lényegét tekintve szellemi,* ti. mint már láttuk, *az egyes tudatban* – csupán tudattalanul – a fajra vonatkoztatott gondolkozás és cselekvés. Mihelyt kialakult az a belátás, hogy az egyes ember egyéni lényként s egyéni viszonyaiban *faji lény,* akkor *az egyéni, de társadalmasult emberi szellemben megtaláltuk a helyet,* ahol az embernek egy társadalmi egészhez való rejtélyes kötöttsége megtörténik, amelyet Hegelnél az általános szellem volt hivatva közvetíteni."[38] – Világos beszéd. Éppen csak az nem lett világos, mint láttuk, hogy ezen a megtalált „új helyén" az a rejtélyes kötöttség miért nem rejtélyes többé.

4

Ne felejtsük, ugyanaz az Adler jutott el ezekhez a nyíltan szubjektivista filozófiai alapokhoz, aki, mint láttuk, annyira radikális, elvileg újat hozó lépést látott abban, hogy szerinte Marx „az egyén álláspontjáról a társadalom álláspontjára" tért át. És valóban, első pillantásra ez az „új álláspont" nem tűnik-e szakításnak az egész „régi" elméleti-gondolkodási dimenzióval? Bizonyos tényszerű jelek persze rögtön arra is utalnak, hogy ez a túllépés az Adler-féle felfogásban nem egészen problémamentes. Mert tagadhatatlanul egyik központi ténye az adleri gondolatépítménynek, hogy miközben az egész társadalomtudományi problematikát az öntörvényűség marxi felfogásának alapján akarja

[36] „Das Rätsel der Gesellschaft" c. összefoglaló jellegű művében a „társadalmi lét" és a „társadalom" fogalmát így határozza meg: „A társadalmi lét vagy a társadalmasultság az Én gondolati-szükségszerű vonatkozása a vele szellemi egységkapcsolatban és szellemi érintkezésben levő szubjektumok meghatározatlan sokaságával. Ez a vonatkozás nemcsak a gondolkodásra terjed ki, hanem éppúgy az érzésre és az akarásra is, és az általa megteremtett társadalmasultság nem külső, hanem belső, az egyestudat immanens jegye. Hogy mindezen momentumokat egy kényelmes szóval jelöljük, nevezzük ezt a vonatkozást és társadalmasultságot *mentálisnak.* Ezek után most röviden azt mondhatjuk: a szociális lét az individuális tudat mentális-szükségszerű társadalmasultsága. A szociális létnek ez a fogalma ismeretkritikai, ez a *társadalmasultság ismeretelméleti fogalma.* Azaz: ez képezi az alapját az empirikus-szociális lét és a történelmi társadalmasultság minden formájának és fajtájának. A társadalmasultság *történelmi* (tapasztalati) formáját ‚társadalomnak' nevezem. A társadalom tehát már nem ismeretkritikai fogalom, amely a szociális tapasztalat feltételeihez tartozna és mint ilyen tértől és időtől független volna. A társadalom eleve mindig térben és időben meghatározott alakulat. Ezek után azt mondhatjuk: társadalmon az egyestudat mentális társadalmasultságának történelmi megjelenési formáját értjük." M. Adler: „Das Rätsel der Gesellschaft", i. k. 183.

[37] M. Adler: „Kausalität..." i. k. 381.

[38] M. Adler: „Marx a gondolkodó", i. k. 64. Vö. M. Adler: „Marx als Denker", i. k. 36.

értelmezni, *ugyanakkor változatlanul a kauzalitás-teleológia fogalmi relációban* tárgyalja, és e kettő összeegyeztetési kísérletével próbálja filozófiai megalapozottságát kimutatni. Aminthogy tény az is, mint láttuk, hogy végül is az *egyén valamiféle sajátos „adott" természetévé,* apriori tudati irányultságává nyilvánítja a társadalmiságot, és ezen az alapon minden „külső" tényt, viszonyt filozófiai szempontból az egyéni szellemi lét megjelenési módjává fokoz le. De vajon „a társadalom álláspontjából" azért és úgy lesz végül az egyéni szubjektivitás álláspontja, ennek az egész adleri elméleti kísérletnek ott van vajon a buktatója, hogy Adler rabja maradt a *kanti* gondolkodásnak, hogy eleve a kantiánus szellemtudományi problematika kérdéseire kereste a választ Marxban, úgy, hogy a kanti gondolkodási sémába gyömöszölte ennek új eredményeit? Világos persze, hogy Adler ezt csinálta. De nem árt egy lépéssel mélyebbre menni, és számításba venni azt is, hogy Adler természetesen jól tudta, hogy Marx filozófiailag nem Kanthoz, hanem Hegelhez és Feuerbachhoz kapcsolódott. És amikor Hegelben azt látja a legfontosabbnak, hogy ő volt az első, aki a társadalmi létet immanens mozgásában, szerves általánosságként ábrázolta, Feuerbachot pedig úgy jellemzi, mint aki a hegeli misztikus általános helyébe a reális embert, ezzel azonban egyúttal az elszigetelt egyént tette, akiben ez a szerves általános a néma elvont közösséggé, a természeti nembeliség kötelékévé halványodott – akkor nemcsak a marxi kritikát ismétli meg Hegel és Feuerbach felett, hanem azt akarja így kimutatni, hogy a marxi elméleti problematika közvetlenül és döntően *a hegeli táptalajból nőtt ki,* Hegel kritikai felmérése és a probléma pozitív megoldási igénye révén. Hogyan lehet a hegeli nagy kezdeményezést misztifikálás nélkül, Feuerbach valóság-igényei szerint, de Feuerbach visszahúzó korlátai nélkül folytatni és beteljesíteni? – Adler szerint ez az elméleti feladat kötötte le Marxot egész életében. Az első és döntő nagy buktató mármost ott van, hogy Adler ezt a „feladatot" igen határozottan és élesen „a" Marxot izgató kérdésként fogta fel, amelyből a fiatal Marx nemcsak hogy kiindult, hanem amelyet *megoldott* úgy, hogy gazdaságtani tanulmányainak vagy gyakorlati-mozgalmi tevékenységének lényegében *nem volt szerepe* a megoldásban, ellenben miután megtalálta az elméleti megoldás nyitját, és ezzel a társadalomtan „szigorú tudománnyá" tételének elvét, természetszerűleg ki akarta próbálni ezeket az elveket a gazdaságtan kritikáján, mindezzel együtt pedig szerencsés módon tudománnyá tette a szocializmust. Marx önálló filozófiai nézetei kialakultak jóval „A tőke" előtt (lényegében a 40-es évek közepére), és *nem változtak a későbbiek folyamán.* Ezért tekinthető (és tekintendő) „A tőke" úgy, mint valami alkalmazott filozófia, amelynek nem a konkrét gazdaságtani tartalma az érdekes, hanem az, hogy ő mintegy a marxi társadalomfilozófia operatív értékének bizonyítása.[39] – Bármilyen ismerősen cseng ismét ez az ifjú Marx filozófiai teljesítményeit abszolutizáló nézet, amely „A tőke" gazdaságtani tartalmával együtt annak forradalmi-gyakorlati tartalmát is félretolja, most nem ez az érdekes benne számunkra, hanem az, hogy ebből a „tisztán tudományos" (vagy inkább tisztán bölcseleti) közelítésből adódóan Adler már a korai marxi írásokban is vakon megy el minden nem-filozófiai indíték és tartalom mellett, azaz hogy ezeket tudatosan észre sem veszi. Így viszont a fiatalkori filozófiai írásokból (a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-at a „Kausalität..." idején természetesen nem ismerte, de a „Szent család"-ra vagy a „Feuerbach-tézisek"-re

[39] M. Adler: „Marx a gondolkodó", i. k. 79 és kk.; vö. továbbá M. Adler: „Lehrbuch...", i. k. 29–30.

gyakran hivatkozik) azt a bizonyos bölcseleti-kritikai kapcsolódást simán kiolvashatja úgy, hogy nyoma sem marad benne a nem-filozófiai meggondolásoknak és ezek hatásának, azoknak a mozzanatoknak, amelyek már a „Szent család"-ban is az *egész problémakezelés* elméleti jelentőségű meghaladása *felé* mutatnak. A marxi problematika is, a megoldás is egyértelműen „logikusan" alakul ezzel: Hogyan lehet a társadalom „egészét" és a gondolkodó-tevékeny individuumot, a struktúrát és az alkotó elemeket, az általánost és az érzéki bizonyosságot reális tartalommal *egységben* megragadni úgy, hogy ne veszítsük el bármelyik „oldalt" azzal, hogy feloldjuk a másikban? – ez lesz így a kérdések kérdése. Hegel *misztifikálta az egységet,* Feuerbach végeredményben elveszítette az általánost, amikor az érzéki *egyén* álláspontjára állt. Marx ezek után a *társadalom* álláspontjára tért át, de ez már eleve nem az egyestől elválasztott általános volt, ez *maga az egység,* a hús-vér emberek reális, tevékeny létének egysége volt.

De nézzük csak meg egy kissé közelebbről az álláspontoknak ezt a logikáját. Vajon ez *így* valóban olyan döntő, forradalmi lépés az elméletben, amilyennek Adler beállítja? Mit jelenthet egyáltalán ez „a társadalom álláspontjára való áttérés"? Mit jelenthet *azon túl,* hogy Marx így, egy ilyen egységként *akarja* megragadni, fogalmilag tételezni a társadalmiságot? *Eleve* így fogja fel – mondja Adler. Vagyis az empirikus realitást, a szemléletben megjelenő emberi közösséget eszerint Marx nem bontja elemeire, hogy aztán az elemeket tételezve közelítse meg gondolatilag a valóságot, hanem eleve magát az egységet *tételezi* mint társadalmat. „A társadalom" így nem az empirikus egység-képzet köznapi terminusa, hanem ez az egység *elméleti tételezésének* – Adler szerint sajátosan marxi – *formája.* Valóban, a játszma (az elmélet) csak itt, a tételezéssel kezdődhetik. Azt senkinek, Marxnak sem kellett „felfedeznie", hogy empirikus, szemléleti valóságként nemcsak az egyes emberek élettevékenységének különböző megnyilvánulásai „adottak", hanem az emberek élettevékenységének *összefonódása,* ennek az összefonódottságnak a megnyilvánulási módjai is. De hogyan lehet és kell *tételezni, gondolatilag megközelíteni és kifejteni, megérteni* ezt a nyilvánvalóan összetett realitást? – ez a kérdés. Marx tehát erre a kérdésre Adler szerint „a társadalom" (mint az egység) tételezésével felel. De hát mit jelenthet tartalmilag ez a tételezés? – Nos, itt van valami, amit Hegel már a „System der Sittlichkeit"-ben is jól látott. A robinzonádok elméleti szerepéről van szó. Minden robinzonád is *az egység* egyfajta tételezése – állítja itt Hegel –, és megfordítva, a robinzonádok az egység (a szemlélet és a fogalom, a különös és az általános egységének) legelemibb, legelvontabb gondolati megragadása. A különöst az általános *formájában,* az egység *puszta formájában,* mint egylétet (Einsein-t), logikailag az egyes ember egységes *alakjában,* mint *szubjektumot* ábrázolják. Ez a logikai szubjektumként tételezés nem több, mint a különös formális szubszumálása az általános alá, ami az általános tartalmak felől nézve ugyanilyen formális meghatározás, mert csupán az *üres* egyén, a differenciálatlan egylét mozgásának formájában van itt megragadva ez a tartalom.[40] Világos, hogy Hegel a robinzonádoknak ugyanazt az üres elvontságát jellemzi itt *a fogalmi kifejezés, a gondolati logika* oldaláról, amit Marx is bírált, pl. a „Bevezetés"-ben. A társadalomtudományi és a filozófiai elméletek kisebb-nagyobb robinzonjai személyes-szubjektum alakjukban „az embereket" (vagy az emberek bizonyos csoportjait) képviselve tevékenykednek, esetleg csinálják végig egyesszámban a történelmet, személyes életük és tevékenysé-

[40] Vö. Hegel: System der Sittlichkeit; Hegel: „Jenaer Schriften", Berlin 1972, 433 és kk.

gük „tipikus" alakulásában jelenítve meg az *összmozgás* „általános vonásait". Ez az általános Marx szerint is csak a *különbség nélküli közös,* a *történelmietlenül* üres általános. De vajon Robinson szerepét csak „a vadász", „a halász" vagy „az ember" játszhatja el? A dolog gondolati logikájából következik, hogy semmi sem változik azzal, ha az elszigetelt egyén helyébe „a társadalom" lép. Elméletileg nemcsak az elvontságnak *ugyanaz a foka,* hanem *ugyanaz az elvontság* ez, a formális általánossággá stilizált különös színe és visszája. A XVIII. századi robinzonádok a természeti-társadalmi kötelékeiből kioldott elvont egyént helyezik a történelem kiindulópontjába – mondja Marx.[41] „A" társadalom álláspontjára áttérve most *a történelmi kötelékeiből kioldott társadalmat* helyezzük a történelem kiindulópontjába. Nem valami ember nélküli elvontságot, hanem az emberek élettevékenységének egységét, összefonódottságát „képviselő" társadalmat. Azaz, azt mondjuk ki ezzel, hogy a társadalom eleve és mindig létező, *természetes formája* az emberek élettevékenységének. A társadalomfogalom „természetes" tartalma ennek megfelelően az emberek élettevékenysége maga. Kifejteni, elméletileg konkretizálni ezt a kiindulópontot, pontosabban továbbmenni ebből a kiindulópontból nyilván *ennek a tartalomnak* a kifejtésével kell és lehet. De *ebben a meghatározottságban,* az elvont társadalom formájában, a logikai szubjektum „egységes alakjában" megfogott társadalom tartalmaként tételezve, *az emberek élettevékenységét is csak „az" emberi tevékenységként,* az empirikus egyes emberek élettevékenységének elvont közös tartalmaként, „az ember" természetes élettevékenységeként lehet ábrázolni. Semmi mást nem tettünk végül is, mint hogy az elvont egyénnek az ő „természetéből fakadó" tevékenységstruktúráját az elvont egység tételezése alapján *átvittük a társadalomra.* Ha igaza van Marxnak abban, hogy a XVIII. századi robinzonádok „titka", ki nem mondott előfeltevése a korábbi „természeti" kötelékeiből kioldottan megjelenő *polgári egyén* „szabadságának" eszményítése, és így az akkor már óriásléptekkel megérlelődése felé haladó polgári társadalom igenlő előlegezése,[42] akkor az Adler-féle álláspontváltás e tekintetben nem jelent egyebet, mint hogy most „az" önálló személytelen-személyes hatalomként megjelenő *polgári társadalomról,* „a" polgári társadalmi gyakorlat természetszerűnek tűnő, zárt, önálló struktúrájáról „mutatjuk ki", hogy *ez* az egyén és a társadalom „egységének" eleve és mindig létező „természetes" formája.

Íme ez a második nagy buktató. Adler nem látta meg, hogy ez az álláspont nemcsak hogy nem hagyja el a hegeli vagy a feuerbachi gondolkodási dimenziót, hanem ennek egy elméletileg annyira elvont-naiv szintje, hogy igazában soha, egyetlen valamirevaló polgári gondolkodó sem maradt meg következetesen nála. A polgári robinzonádok XVIII. századi hőskorában sem, a francia felvilágosodás filozófusai a maguk „klasszikusan" elvont-filozófikus elméleti egoizmusának kifejtésekor sem. Elég, ha Helvetiusra gondolunk, akinél azt az elméleti törekvést, hogy minden társadalmi-emberi viszonyt az „értelmes önzés" megnyilvánulási módjaként az emberi természetben gyökerező elvont „hasznosság" elvével magyarázzon, lépten-nyomon keresztezik és túllépik bizonyos viszonyok *történelmi jellegére* vonatkozó felismerések. És minél inkább megérlelődik a polgári társadalom, és minél inkább világos lesz, hogy pl. a hasznossági elmélet konkrét tartalma *a polgári társadalom gazdasági tartalmaként* dolgozható ki (és minél inkább ki is dolgozzák

[41] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Bevezetés; MEM 46/I, Bp. 1972, 11.
[42] Uo.

így ezt a tartalmat)[43], annál inkább *tudatos elvi bírálattal* utasítja el a polgári filozófia is a naiv-elvont robinzonádok „természeti" egységét. Nemcsak a hegeli filozófiának, az egész klasszikus német filozófiának *jellemző* jegye már a kritikai túllépés igénye ezen az elméleti szinten. Nem a robinzonádok *individualizmusát* utasítják ők el, hanem az empirikusan *adott közvetlenséget* eszményítő, kritikátlan filozófiai pozitivizmusát. Ennek kettős eredményeképpen egyrészt itt, a kritika, a tagadás-mozzanat elméleti alakjának kidolgozási kísérleteiben produkálják a mérvadóan „többet", itt emelik meg az elméleti mércét úgy, hogy *ezt* kell meghaladnia annak, aki hozzájuk mérten „új álláspontot" akar kialakítani, másrészt viszont az elméletileg konkrétabb „egység", amelyet így megragadnak, mégiscsak megmarad egy kifinomultabb, nehezebben kiismerhető, szellemibb alakot öltött *individualizmus* kifejeződésének, egy olyan „egységnek", amelynek filozófiai tartalma „konkrét általánosságában" az ideális Én, az így vagy úgy szellemi természetűvé utopizálódott teljes (vagy kiteljesedett) individuum normatív fogalma lesz. Különböző történelmi és elméleti premisszákból kiindulva elméletileg igen különbözőképpen valósul meg ez a felemás túllépés az elvont robinzonádok álláspontján. Ez azonban ismét csak azt tanúsítja, hogy ez az álláspont elméletileg olyannyira *nyitott,* hogy a kritikai konkretizálás útja innen még éppúgy vezethet a transzcendentális Énhez, mint az Abszolút Szellemhez vagy a fauerbachi Nembeliséghez.

Ilyen alapon végül is nincs semmi meglepő abban, hogy Adler Hegelen, Feuerbachon és Marxon át „logikusan" visszakanyarodik Kanthoz, és így valamennyiüket egy kalap alá veheti. Ennek a logikának az alapját megvetette azzal, amikor „rájött", hogy Marx azzal hajtott végre forradalmi elméleti tettet, hogy – megfordított egy tautológiát. Ezzel a filozófus Marx helyét olyan „mélyen" jelölte ki, hogy ebben az elvontságban a gyakorlatelv hangoztatása már (vagy még) nem sokat mond. Elvont-formális tartalmában, mint láttuk, legfeljebb oda „vezet el", hogy nem engedi szétbontani az „egységet", amennyiben minden olyan analitikus „továbblépés", amely szétválasztja az embereket és a viszonyaikat, e viszonyok *gyakorlati* jellegét is „elhagyja", *pozitíve* azonban csak azt a nagyon kétes eredményt nyújtja, hogy az elmélet számára a további *problémát* az „egység" apriori voltának („a társadalom"-forma eleve és mindig létező voltának) *bizonyításában* jelöli meg. Adler *azt* megértette, hogy így *ez* kell hogy legyen a probléma, és ennek megfelelően értékelte a marxi elméleti teljesítményt úgy, mint annak a bizonyos „szociális apriorinak" a konkrét tudományos kidolgozását. De mert nem látja a szerinte „új" álláspont valódi elméleti rangját és ideológiai tartalmát, azt hiszi, hogy amikor ennek a problematikának a jegyében Kanthoz fordul filozófiai megerősítésért, akkor az „elvontismeretelméleti" kanti felismeréseket tölti meg új, reális (marxi) gondolati tartalommal, holott „a társadalom" elvont-üres álláspontját konkretizálja elméletileg a kanti szubjektivista filozófiai tartalommal. Azon túl, hogy ezen a kísérleten Kant is csak veszített (hiszen, mint láttuk, szinte kizárólag az maradt így belőle „érdekes", amiben a legkevesebbet adta), a társadalmi gyakorlat olyannyira fontosnak proklamált fogalma is belefulladt ebbe a tartalomba.

[43] Marx és Engels: A német ideológia; MEM 3, Bp. 1974, 510 és kk.