ESZMECSERE

MATERIALISTA-E A MARXI TÖRTÉNELEMFELFOGÁS?

Hozzászólás Lukács György „A társadalmi lét ontológiájáról" c. művéhez

ROZSNYAI ERVIN

A történelem legáltalánosabb törvényeinek közismert marxi leírása szerint a társadalmi termelés folyamatában az emberek akaratuktól független termelési viszonyokba lépnek, amelyek „anyagi termelőerőik meghatározott fejlődési fokának felelnek meg", amikor pedig ezek az *anyagi* termelőerők további fejlődésük során ellentmondásba kerülnek a fennálló termelési viszonyokkal, elkövetkezik a társadalmi forradalom korszaka.[1] Az *anyagi* termelőerők és az *anyagi* termelési viszonyok dialektikájának meghatározó szerepéből vonták le a marxizmus klasszikusai azt a következtetést, hogy a történelem *természettörténeti folyamat.* Nem arról van szó, mintha a társadalom egynemű volna a természettel, ahogyan a polgári gondolkodás vélte – a munka szerepének tisztázásával éppen a marxizmus vonta meg elsőnek a valóságos *minőségi határt* a természet és a társadalom között –, hanem arról, hogy a társadalom ugyanolyan *anyagi törvények* szerint mozog, mint a természet, és *objektív* törvényei ugyanolyan egzakt *tudományos* törvényekben ábrázolhatók, mint a természeti törvények. A társadalmi viszonyok feletti tudatos uralomhoz nyilvánvalóan ismerni kell a társadalmi törvényeket, s mert ezek anyagiak, csak a történelmi materializmus képes kiterjeszteni a társadalomra a „non nisi parendo" baconi elvét; az tehát a helyzet, hogy a tudat elsőbbségét valló idealizmus az ösztönösség, a tudattalanság ideológiája, a történelmi tudatosság viszont a társadalmi tudat másodlagosságának marxi felfedezésére épül.

Az idealizmus szemében az emberek hol úgy tűnnek fel, mintha *csak* szerzői, hol úgy, mintha *csak* szereplői volnának történelmüknek. Valójában lehetetlen, hogy ne legyenek egyszerre ezek is, azok is. Szerzők, mert anyagi létfeltételeikben saját tevékenységük tárgyiasul, és szereplők, mert tevékenységük módját „készen talált", elődeiktől örökölt anyagi létfeltételek szabják meg; szerzők, mert maguk alakítják társadalmi környezetüket, és szereplők, mert a tárgyi környezet kijelöli további gyakorlati ténykedésük lehetséges irányait és eszközeit. A társadalmi gyakorlat alapja, a termelés mint *élő tevékenység,* kölcsönhatásban van saját tárgyiasult erőivel és viszonyaival: egyrészt belső mozgatóként tartja működésben a termelési mód tárgyi elemeit – nélküle a munkaeszközök visszaminősülnének puszta természeti objektumokká, a viszonyok megszakadnának, a társadalom megsemmisülne –, másrészt a termelési mód tárgyiasult elemei alkotják minden nemzedék számára az élő tevékenység elsőleges meghatározóit, amelyek megváltoztathatók, de mindig csak annyira, amennyire kifejlődtek bennük a továbbhaladás objektív lehetőségei. A céltételezés, bár átszövi ezt a dialektikát, nem tekinthető elsőleges meg-

[1] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához, Előszó; MEM 13, Kossuth, Budapest 1965, 6.

határozónak, mert a cél mint szubjektív eszmei mozzanat a társadalmi létből fakadó, anyagi meghatározottságú szükségleteket és érdekeket tükröz.

Az előtörténet ösztönössége semmiképpen sem azt jelenti, mintha a társadalmi folyamat ebben a korszakban teljességgel tudattalan és automatikus volna. A felépítmény kezdettől fogva tudatosan védelmezi alapját – jóllehet a tudatosság foka koronként és a felépítmény különböző területein más és más –, a forradalmi csomópontokon pedig a haladó osztályok önfeláldozó erőfeszítései bizonyítják, hogy az emberi történelem ellentétes a természeti automatizmusokkal. Ezért kell elismerni már az előtörténet embereiről is, hogy nemcsak szereplői saját drámájuknak. Éppily kevéssé lesznek a kommunizmus emberei puszta szerzők. A kommunizmus sem indulhat ki másból, mint az élet „készen talált" feltételeiből; nem kerülheti meg azt az objektív szükségszerűséget, hogy az emberek csak az öröklött tevékenységet folytathatják megváltozott körülmények között, és az öröklött körülményeket módosíthatják megváltozott tevékenységgel.[2] A történelem, noha célokra irányuló cselekvésekből szövődik, nem teleologikus, hanem természettörténeti folyamat, és ez a jellege, amelyet mindvégig meg kell különböztetni a természeti mozgások automatizmusától, a tudatosság felülkerekedése után is fennmarad. Az előtörténet és „a szabadság birodalma" közötti minőségi különbség nem abban rejlik, hogy az *abszolút* ösztönösséget kiszorítja az *abszolút* tudatosság, hanem abban, hogy az emberi tevékenységet irányító *felismert szükségszerűség,* amely addig a természettel folytatott anyagcsere területére, a társadalmi viszonyokat illetően pedig részleges és másodlagos jelenségekre korlátozódott, a kommunizmusban felöleli a történelem lényegi meghatározóit, a társadalmi folyamatok anyagi törvényeit.

1. A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS ALAPKÉRDÉSE „A TÁRSADALMI LÉT ONTOLÓGIÁJÁ"-NAK TÜKRÉBEN

A szubjektív cselekvés és az objektív törvény viszonya a történelmi materializmus sarkpontja, következésképpen a marxi filozófia jobb- és „baloldali" revíziójának fő célpontja is. A II. Internacionálában meghonosodott Kautsky-féle törvény-fétis a jobboldali opportunizmus ideológiája volt: az emberek nem szerzői a történelemnek, a társadalmat maga a „törvény" vezeti át automatikusan, forradalom nélkül a kapitalizmusból a szocializmusba. Ugyanez a törvény-fétis később a „baloldali" dogmatizmust szolgálta, amely a „törvény" egyszerű végrehajtóinak tekintette az embereket. A jelenkori filozófiai revizionizmus a törvény-fétis reakciójaként lépett színre, és az jellemzi, hogy társadalmi vonatkozásban a fétissel együtt a törvényt is lerombolja, mert az utóbbit *csak fétis-alakban tudja elképzelni,* pontosan úgy, mint a „baloldali" dogmatikusok.

A társadalmi törvény elleni támadások nyíltság és következetesség dolgában különböznek egymástól. Legvilágosabb megfogalmazásuk az úgynevezett praxis-filozófiában található, amely azt állítja, hogy a társadalomnak nincsenek objektív törvényei, mert az emberi cselekvések alternatív, céltételező, tudatos aktusok, és ha léteznének a tudattól független társadalmi törvények, akkor függetlenek volnának az emberi cselekvéstől, a gyakorlattól, ez pedig magától az embertől. A praxis-filozófia szerint éles határvonalat

[2] Vö. MEM 3, Kossuth, Budapest 1960, 37.

kell húzni a természet és a társadalom között: az első objektív törvényeket követ, a második a tudat irányítása alatt álló szubjektív cselekvések eredője; az egyik a dezantropomorfizáló természettudományokban tárul fel, a másiknak objektív törvények hiányában nincs tudománya, csupán filozófiája. E filozófia egyetlen tárgya a társadalmi gyakorlat, amelynek során az objektummal korrelációban levő szubjektum tagadja, „transzcendálja" az „adottat", és a tagadással létrehozza az emberi történelemnek a természet világában föllelhetetlen jellegzetességét, a dialektikát.

Lukács György, akire a praxis-filozófia hívei mint közvetlen forrásukra hivatkoznak, korántsem volt ennyire kérlelhetetlen a társadalmi törvényekkel szemben. Egyik tanítványa a régi „ideológiai beidegzettségnek", a fetisisztikus „szükségszerűség-ontológia" maradványainak tulajdonítja ezt a magatartást.[3] Vizsgáljuk meg, hogyan vélekedik maga Lukács a társadalom törvényeiről és mozgatóerőiről.

„Mindenesetre a társadalmi folyamatok *alapvető struktúrájának* látszik, hogy közvetlenül az *egyes ember* alternatív módon determinált teleológiai tételezéseiből *indulnak ki,* de mivel ezek a teleológiai tételezések kauzális lefolyásúak, és a társadalmi komplexusoknak és totalitásuknak ellentmondásosan egységes kauzális folyamatába torkollnak, általános törvényszerű összefüggésekre *vezetnek.* Az *így kialakuló* általános-gazdasági tendenciák tehát mindig egyedi aktusok olyan *szintézisei,* amelyeket maga a társadalmi mozgás hajt végre . . . Az ilyen mozgások *szintetizáló eredője* az összfolyamat objektivitásává *emelkedik.*"[4] Más szóval, a társadalmi folyamatok az egyes emberek céltételező *tudati aktusaiból* indulnak ki, és a *tudati meghatározottságú* egyedi cselekvések *tevődnek össze* az „általános-gazdasági tendenciák" törvényszerű összefüggéseivé. Ezek az összefüggések másodlagosak a tudati döntésekhez képest, mégis objektívek, mert a döntések csak az egyedi cselekvésekre vonatkoznak, de társadalmi összegeződésükre nem: szintézisüket „maga a társadalmi mozgás hajtja végre", függetlenül a cselekvések tudati kiindulópontjától. A törvény ezek szerint pusztán azért objektív, mert *elidegenült eredményként* áll szemben saját *tudati* kezdeteivel, *az egész társadalmi mozgás tudati meghatározottságával.*

Az okfejtés a történetfilozófiák fő kérdése, a társadalmi lét és a tudat viszonya körül forog. „. . . A társadalmi lét különleges ismérve az ennek közvetlen alapjául szolgáló teleológiai tételezések alternatív jellege."[5] Magyarán, *a társadalmi lét az egyéni cél-*

[3] Lásd Eörsi István előszavát Lukács György „A társadalmi lét ontológiájáról" c. művéhez, I, Budapest 1976, 11.

[4] Lukács György, i. m. I, 356. (Az én kiemelésem – *R. E.*)

[5] Uo. 361. Az idézet teljes szövege így hangzik: „Ha a társadalmi lét Marx által kifejtett törvényszerűségét ebből az egyedül adekvát ontológiai szempontból vizsgáljuk, akkor semmivé foszlik valamennyi olyan előítélet, amely Marx világképének mechanikus-fatalista törvényszerűségéről és túl magasra csigázott, egyoldalú racionalizmusáról alakult ki. Maga Marx mindig következetesen valósította meg módszerében a valóságnak ezt a szemléletét. Ezt a problémakomplexust is helyesen mérlegelte elméletileg újból és újból, noha mint sok más kérdés esetében, nem jutott hozzá, hogy nézetét rendszerezőn és lezártan papírra vesse. Az ötvenes évekből származó, töredékben maradt nagy bevezetésében . . ezt írja erről a teljesen vázlatos formában ránk maradt utolsó részben: *Ez a felfogás mint szükségszerű fejlődés jelenik meg.* De jogosultsága van a véletlennek.' (MEM 13, 175.) Már a véletlennek a törvények szükségszerűségén belül betöltött ilyen szerepe is csak logikai-ismeretelméleti szempontból egységes, mivel itt a véletlent – persze különböző rendszerekben különféle módon – a szükségszerűség gondolati, esetleg kiegészítő ellentétének fogják fel. Ontológiailag nézve

tételezéseken alapul. Fogalma is ehhez az elgondoláshoz igazodik. „... A hagyományos marxizmus ... létrehozza a társadalmi létnek és a társadalmi tudatnak ismeretelméletileg megalapozott, de éppen ezért a döntő ontológiai kérdéseket mellőző hamis dualizmusát ... Érthető módon a fizikát használták itt mérvadó modellnek; *egyik oldalon a törvényszerűen meghatározott lét, amelyben szó sem lehet a tudat jelenlétéről, a másik oldalon a természettudományok merőben megismerő tudata,* amelynek látszólag ismét csak nem kell semmi létszerűt tartalmaznia ahhoz, hogy működni tudjon. Nem foglalkozhatunk most behatóbban az ilyenfajta tisztán ismeretelméleti problematikával, itt csak annyit állapítunk meg, hogy a tudat nélküli létnek és a lét nélküli tudatnak ez a dualitása módszertanilag viszonylag, de csupán viszonylag jogosult", és úgy torzítja el az „ontológiai tényállást", hogy „maga a társadalmi lét ... – *Marx felfogásával szöges ellentétben* – valami *tisztán természetinek* látszik (végső soron *tudat nélküli létnek*)"; holott „a társadalmi lét mindig elválaszthatatlanul kapcsolódik tudati aktusokhoz."[6]

Ne firtassuk, hogy ami „ismeretelméletileg megalapozott", annak miért kell „éppen ezért" mellőznie „a döntő ontológiai kérdéseket"; a lényeg az, hogy az ismeretelméleti megalapozás „hamis dualizmust" eredményezett, amely egyaránt tagadja a létben a tudat jelenlétét és a tudatban a „létszerű" elemeket. Ez a dualizmus, bár hamis, „módszertanilag viszonylag jogosult"; de „csupán viszonylag" az, bizonyára mert „szöges ellentétben" van Marx felfogásával. Mi hát Marx felfogása (amelynek szöges ellentéte csupán viszonylagos jogosultsággal bírhat)? Az, hogy a társadalmi lét tudati aktusokhoz kapcsolódik? Az idealizmus sem gondolja másként. Marx azonban materialista volt, és nem azt akarta kimutatni, hogy a tudat *elválaszthatatlan* a társadalmi léttől, vagyis nincs társadalom tudat nélkül – közhelyek nem foglalkoztatták –, hanem azt, amit sem a történelmi materializmus előtt, sem utána soha semmiféle filozófia nem ismert fel és nem ismert el: hogy nem az emberek tudata határozza meg létüket, hanem társadalmi létük határozza meg tudatukat. Hogyan magyarázza Lukács a történelmi materializmusnak ezt a *sine qua nonját?* „Marx itt ebben a kérdésben is ... egyszerűen azt állapítja meg, hogy a társadalmi lét a tudathoz képest ontológiailag elsőbbrendű."[7] Valóban megállapítja; de ha így van, akkor mi a kifogásolnivaló a lét „hagyományos" materialista modelljén, „amelyben szó sem lehetett a tudat jelenlétéről"? Vagy pedig, ha a társadalmi létnek a tudatot is tartalmaznia kell ahhoz, hogy fogalmát ne nyilvánítsák dogmatikusnak, akkor hogyan lehet *ugyanez a lét* „ontológiailag elsőbbrendű" a tudathoz képest, azaz *önmagához képest?*

Az idézett szövegekben a „tudat nélküli lét" a „természeti lét" szinonimájaként szerepel, és a társadalmi létre nem vonatkoztatható. Ez a korlátozás azonban megtévesztő játék a szavakkal. A társadalmi lét csakugyan nem „tudat nélküli", abban az értelemben, hogy *elválaszthatatlan* a tudattól, de igenis „tudat nélküli" abban az értelemben, hogy *meg kell különböztetni* a tudattól, hogy a társadalom *anyagi* termelőerőit és *anyagi*

---

a véletlen, a valóság különneműségének megfelelően, rendkívül különböző módokon lép fel; lehet eltérés az átlagtól, tehát szórás a statisztikai törvényszerűségben, lehet két komplexusnak és törvényszerűségeiknek különnemű-véletlenszerű viszonya stb. Ehhez járul még mint a társadalmi lét különleges ismérve, az ennek közvetlenül alapjául szolgáló egyéni teleológiai tételezések alternatív jellege. E tételezéseknél ugyanis kiküszöbölhetetlenül adva van a véletlen sokrétű szerepe."

[6] Uo. 406., 407. (Az én kiemelésem – *R. E.*)

[7] Uo. 407–408.

életviszonyait öleli fel, tudati elemeket nem tartalmaz. „Elválaszthatatlannak lenni valamitől" nem ugyanaz, mint „tartalmazni valamit", és ha a „tudat nélküli lét" fogalma elmossa ezt a különbséget, akkor az okfejtésnek a kétértelműség eloszlatására kellene törekednie, nehogy a szofisztika gyanújába keveredjék. Marx maga semmi kétséget nem hagyott a társadalmi lét és a tudat viszonyát illetően, amikor pontosan megkülönböztette és gondolatilag különválasztotta az összetartozó mozzanatokat, a valóságos dialektikának megfelelően ábrázolva ellentétességüket és hierarchiájukat. Ha meggondoljuk, hogy Marx elsőként fedezte fel a társadalom *anyagi* tényezőinek meghatározó szerepét a tudatiakkal *szemben,* s hogy éppen *ezzel a tettével* hajtott végre példátlan forradalmat a filozófiában, a társadalomtudományokban, az egész emberi gondolkodásban; ha meggondoljuk, hogy ez volt az a kopernikuszi tett, amely megalapozta a tudományos történelemfelfogást és világszemléletet, a szabadság birodalmába vezető gyakorlati átmenet semmivel sem pótolható elméleti eszköztárát – ha mindezt meggondoljuk, talán hajlamosak leszünk többet látni ebben a *legnagyobb horderejű* marxi felfedezésben, mint az idealizmus elleni, lényegében negatív tartalmú és két sorban elintézhető „egyszerű tiltakozást".

Marx materialista szemlélettel tisztázta a társadalmi lét és a tudat viszonyát; Lukács az ellenkezőjét teszi. „Csak akkor beszélhetünk értelmesen a társadalmi létről, ha megértjük, hogy kialakulása . . . a munkára, vagyis teleológiai tételezések folyamatos megvalósulására épül fel."[8] Továbbá: az „okozati láncolatok tételezése" mellett a tudati tükrözés alkotja „a társadalmi gyakorlat, sőt általában a társadalmi lét ontológiai alapzatát", „a külső és belső világ visszatükrözésének az emberi tudatban elért önállósága a munka létrejöttének . . . elengedhetetlen feltétele".[9] A tükröző és célkitűző tevékenység ezek szerint nem egyszerűen a *konkrét munkafolyamatokat* előzi meg, hanem *a munka és a társadalom történelmi létrejöttét.* A tudat mindkettőnek az „ontológiai alapzatává" lép elő, és az elmélet számára nem az a probléma, hogy történelmileg hogyan született meg a tudat az ösztönös cselekvésből, hanem inkább a fordítottja. „. . . A munkafolyamat egyes alternatívái a begyakorlás és megszokás révén feltételes reflexekké válnak, és ezért a tudat szempontjából, öntudatlanul hajthatók végre"; ám *„eredetileg minden feltételes reflex alternatív döntés tárgya volt"*, s a begyakorolt műveletek látszólagos ösztönössége és öntudatlansága „azon alapul, hogy tudatosan létrejött mozgások rögzített feltételes reflexekké *alakultak át*".[10] Nem az ösztönös eszközhasználat véletlen asszociációi szilárdultak tehát a munkatevékenységet és a tudatot előkészítő feltételes reflexkapcsolatokká, hanem az eleinte tudatos kapcsolatok rögződtek a sokszoros ismétlődés folytán ösztönössé, reflexszerűvé. (Mellesleg, fölöttébb vitatható, hogy a feltételes reflex „a tudat szempontjából" feltétlenül „öntudatlan"-e; az állítás bizonyításához mindenesetre meg kellene dönteni a második jelzőrendszer pavlovi elméletét, kimutatva, hogy sem a gondolkodásnak, sem a beszédnek nincs köze a feltételes reflexekhez.)

A munkáról szóló fejtegetések bevezetőjében „A társadalmi lét ontológiája" leszögezi, hogy „a társadalmiság, az első munkamegosztás, a nyelv stb." „lényegében egyidejűleg" fejlődött ki a munkából, nem pedig „tisztán meghatározható időbeli sorrendben".[11] A

[8] Lukács György, i. m. II, 23.

[9] Uo. 35., 60.

[10] Uo. 44., 53. (Az én kiemelésem – *R. E.*)

[11] Uo. 14–15. – Másutt hasonlóképpen az emberek „munkában, munka számára, munka által kialakított" tudatáról beszél. (Uo. 60.)

kifejtéskor azonban ez a meghirdetett egyidejűség egymásutáni szakaszokra csúszik szét. Legalábbis erre utalnak az alábbi sorok: „mihelyt a munka már annyira társadalmivá *vált*, hogy *több ember együttműködésén nyugszik*", működésbe lép a teleológiai tételezésnek egy „másodlagos formája" is, amelynek „lényeges tartalma most már ... kísérlet arra, hogy más embert (vagy embercsoportot) konkrét teleológiai tételezések végrehajtására bírjon". „Az itt valóban bekövetkező teleológiai tételezéseknek tehát a közvetlen munka szempontjából másodlagos jellegük van; ezeket szükségképpen olyan teleológiai tételezés előzte meg, amely meghatározta a most már konkrét és valóságos, természeti tárgyakra irányuló, egyedi tételezések jellegét, szerepét, funkcióját stb. E másodlagos célkitűzés tárgya tehát már nem tisztán természeti, hanem egy embercsoport tudata; a célkitűzés közvetlenül már nem egy természeti tárgy megváltoztatására törekszik, hanem egy teleológiai tételezés megvalósítására".[12] Vagyis az emberek munkabeli együttműködése az úgynevezett „másodlagos céltételezésre" vezetendő vissza, minthogy pedig ezt „szükségképpen *megelőzte*" a pusztán természeti objektumokra irányuló „elsődleges céltételezés", lennie kellett egy olyan stádiumnak, amikor a munka még nem vált „annyira társadalmivá", hogy „több ember együttműködésén" nyugodhatott volna. Mégis, mennyire lehetett társadalmi azokban a korai időkben? Semennyire: a társadalomhoz egynél több ember szükségeltetik, de amíg a „másodlagos céltételezést" fel nem találják, a második ember megnyeréséről is le kell mondani. Marad egy magányos őslény, egy bibliai Ádám, a társadalmat megelőző munkájával, a munkát megelőző tudatával és a természethez fűződő magányos *technikai* viszonyával, amely annál is inkább nélkülözi a *társadalmi-gazdasági formameghatározottságot*, mert nincs még sem gazdaság, sem társadalom.

Bármily furcsa is, a szöveg valóban későbbre teszi a társadalom megjelenését, mint a munkáét, különben nem beszélne „társadalmivá *vált* termelésről", nem említené „az eredeti munkától a tisztán társadalmi termelésig" tartó időszakot, nem állítaná, hogy a munka „a tulajdonképpeni társadalmi termelés *létrejöttével*" új funkciókat kap,[13] ami feltételezi, hogy előzőleg már rendelkezett egyéb funkciókkal, azaz a társadalmi termelés *előtt* is létezett. Arra gondolhatnánk, hogy a „társadalmivá *vált* termelés", a „tulajdonképpeni" vagy „tisztán társadalmi termelés" kifejezések talán a gépi nagyiparra vonatkoznak; de nem, a munka „új funkciói" a „csereértékkel" kapcsolatosak, amelynek „A társadalmi lét ontológiája" szerint az a nevezetessége, hogy *vele kezdődik az emberek érintkezése*. Ez a sajátos megállapítás, akármi legyen is a szándékolt értelme, nem jelenthet mást, mint hogy az árucseréig nem léteztek gazdasági kapcsolatok – az ősközösség gazdaság nélkül gazdálkodott –, továbbá, hogy a gazdaság *származékos a munkához képest*.

Mi a gazdaság szerepe? „... Nincs olyan gazdasági művelet – az eredeti munkától a tisztán társadalmi termelésig –, amelynek alapját egyúttal ne a benne ontológiailag immanens emberréválási intenció alkotná, a szó legtágabb értelmében, vagyis az eredettől a kibontakozásig. A gazdasági szférának ez az ontológiai jellege megvilágítja e szféra viszonyát az emberi gyakorlat más területeihez. Mint más összefüggésekben már ismételten láttuk, a gazdaságnak jut itt az ontológiailag elsődleges megalapozó szerep".[14]

[12] Uo. 56. (Az én kiemelésem – *R. E.*)
[13] Uo. 90., 55. (Az én kiemelésem – *R. E.*)
[14] Uo. 90.

Noha az utolsó mondat „itt" szócskájáról nem deríthető ki teljes biztonsággal, hogy mit jelöl, nyilván arról van szó, hogy a gazdaságnak az emberi gyakorlat más területeivel szemben van elsőleges szerepe. A szöveg később is hangot ad ennek a nézetnek: a gazdaság mint az ember „egyre tisztább társadalmi aktivitásainak ontológiai-genetikus alapja" megszüntethetetlen elsőbbséggel bír a társadalmi életben.[15] De milyen elsőbbségről beszélhetünk, ha az „ontológiai-genetikus alap" egy *másik* alapra támaszkodik, és attól nyeri genezisét; ha a fentiekkel párhuzamosan azt is tudtunkra adják, hogy „a legbonyolultabb gazdaság is egyedi alternatív formákban jelentkező teleológiai tételezéseknek és szintén alternatív megvalósításaiknak eredménye", amely „spontánul szükségszerű okozati láncolatokból áll" ugyan, mindazonáltal „az egyes emberek teleológiai tételezésén alapul", már csak azért is, mert az egész újratermelési folyamat „teleológiai műveletek komplexusa és szintézise"?[16]

A vizsgált gondolatmenet nagy vonalakban így vázolható: miután az „elsődleges céltételezés" létrehozta a munkát, a „másodlagos céltételezés" megszervezi az emberek együttműködését, a „tulajdonképpeni társadalmi termelést", ezzel pedig a csereértéket és a vele kapcsolatos „gazdasági érintkezést". Bár Lukács hangsúlyozza, hogy „a társadalmi környezet szükségképpen együtt alakul ki a munkával", és csupán azért vonatkoztat el tőle, „hogy magának a munkánk a meghatározásait a lehető legtisztábban" dolgozhassa ki,[17] mégis két *egymásutáni* történelmi szakaszt látunk, és a második után sem jutottunk messzebbre a munkafolyamatnál, a technikai tevékenységnél; a munka társadalmi formája ekkor sem kerül szóba. De még ha elfogadjuk is, hogy amit a szöveg egymásutáninak ábrázol az időben, az tulajdonképpen egyidejű – hiszen *ugyanennek* a szövegnek egy másik része ezt állítja –, egyszóval, ha eltekintünk a munka, a kooperáció és a társadalmi forma időbeli szétcsúsztatásától, akkor is tény marad, hogy Lukács a céltételezés *tudati aktusaitól* teszi függővé a munkát, a kooperáció technikai-társadalmi viszonyait, a társadalom egész szerkezetét. Vegyük például az osztályokat. „Minél inkább kifejlődik a munka és ezzel együtt a munkamegosztás, annál önállóbb formát ölt a teleológiai tételezések második fajtája, annál könnyebben fejlődhetnek ezek a munkamegosztás önálló komplexusává. A munkamegosztásnak ez a fejlődési tendenciája társadalmilag szükségszerűen kereszteződik az osztályok kialakulásával; az ilyen fajta teleológiai tételezések spontánul vagy intézményesen egy uralom szolgálatába állíthatók ennek az uralomnak a leigázottjaival szemben."[18] Ha a „társadalmilag szükségszerű kereszteződést" úgy kell értenünk, hogy munkamegosztás nélkül osztályok sincsenek, akkor végső fokon – a munkamegosztás közvetítésével – az osztályok is a céltételezés tudati aktusainak következményei. Lukács tiltakozik ugyan az effajta értelmezés ellen, kiemelve, hogy az osztályok léte nem „tudathoz kötött valami", differenciálódásukat, funkciójukat, perspektívájukat „a termelés fejlődése, specifikus formái és korlátai határozzák meg"[19] – a tiltakozás hitelét azonban erősen csorbítja az a körülmény, hogy a termelés fejlődése, formái és korlátai maguk is a céltételezések függőségébe kerültek már, és az osztályok léte ebből a szemszögből mégiscsak „tudathoz kötött valami".

[15] Uo. 173., 174.
[16] Uo. 86, 93, 95.
[17] Uo. 132.
[18] Uo. 158.
[19] Uo. 162., 161.

„A társadalmi lét ontológiájá"-nak össze kell egyeztetnie mindezt a materializmussal, a lét „ontológiai elsőbbségével". Íme a megoldás: „ontológiailag a társadalmi lét két különnemű mozzanattá válik szét, amelyek a lét szempontjából nemcsak különneműek, hanem éppenséggel ellentétek is: az egyik a lét, a másik a lét visszatükröződése a tudatban. Ez a kettősség a társadalmi lét alapvető ténye."[20] Maga a tudat „minden lét szigorú ellentéte, tehát – éppen mert visszatükröződés – nem lét"[21]; szerves tartozéka ellenben a *társadalmi* létnek, amit a szöveg így részletez: „a szó és a fogalom, a nyelv és a fogalmi gondolkodás összefüggő elemei egy komplexusnak, a társadalmi létnek".[22] Látható, hogy a „társadalmi lét" kifejezés nem az emberek *anyagi* termelőerőire és *anyagi* életviszonyaira vonatkozik, hanem *a társadalmi életre általában,* amely *minden* társadalmi jelenséget magába foglal, az anyagiakat és a tudatiakat egyaránt. Ezzel egyszerűen értelmét veszti a történelmi materializmus alapkérdése, mert a társadalmi létnek nincs mihez képest elsőlegesnek lennie; de ugyanennél az oknál fogva másodlagossá sem lesz, és az idealizmus *tételszerűen* elkerülhető.

A marxi történetfelfogás központi fogalmának sajátszerű értelmezésével dualizmus keletkezik a lét és a társadalmi lét között: az egyik *kizárja,* a másik *tartalmazza* a tudatot. Súlyos problémák adódnak ebből. Amíg úgy vélekedünk, hogy a tudat *a munkát megelőző, elsőleges társadalmi adottság,* addig értelmetlenség az eredete felől kérdezősködni. A tudat egyszerűen adva van, mint a pozitivizmusban a tények; természeti hordozójának, testi „szubsztrátumának" van keletkezéstörténete, de neki magának nincsen; nem szorul társadalmi feltételekre és nem is rendelkezhet ilyenekkel, ő maga lévén minden más társadalmi jelenség egyetemes előfeltétele.

Ez az adottság-jelleg *dualizmussá feszíti a természet és a társadalom reális ellentétét.* Ugyanaz a dualizmus jelentkezik itt, mint a lét és a társadalmi lét kettősségében, kiegészítve egy újabb mozzanattal. Filozófiatörténeti tény, hogy a Marx előtti materializmus naturalizálta az emberi történelmet; Lukács úgy magyarázza ezt, hogy a tudat nélküli lét fogalmát, amely csak a spontán természeti folyamatokra alkalmazható, a régi materializmus jogtalanul terjesztette ki az emberi tevékenységre, mechanikus oksági láncolattá változtatva a valójában dialektikus történelmi folyamatokat. Ha a magyarázatot magunkévá tesszük, és azt is elfogadjuk, hogy a történelem helyes, dialektikus felfogása az alternatívák és céltételezések elsőlegességének eszméjén nyugszik, ha tehát eleve feltételezzük azt, amit bizonyítani akarunk, akkor semmi sem áll útjában annak a következtetésnek, hogy a dialektika a céltételezésekhez, a *tudathoz* kötődik, és *csak a társadalomban létezik, a természetben nem.* Lukács többek közt a tagadással kapcsolatban fejti ki ezt a nézetét: „... először is a tagadás mint az *emberi gyakorlat* fontos *gondolati* eszköze a gyakorlat és az objektív valóság kölcsönös vonatkozásából bontakozik ki ... másodszor a tagadás a valóságnak a *gyakorlattal* és ezért ennek objektív természeti feltételeivel *elválaszthatatlanul összefüggő* visszatükröződése, mely elengedhetetlen ugyan a valóság megváltoztatásához, de *mégsem lehet az ontológiailag önmagában létező, nem társadalmi valóság kategóriája."*[23]

[20] Uo. 37. (Az én kiemelésem. – *R. E.*)
[21] Uo. 38.
[22] Uo. 57.
[23] Lukács György, i. m. I, 220. (Az én kiemelésem – *R. E.*)

Egységes dialektikus világkép helyett miért a természet és a társadalom kettéhasításával válaszol az elmélet az anyagi valóság két területének hibás, metafizikus-naturalista egyesítésére? Vegyük csak ismét szemügyre a társadalmi lét ellentétes alkotóelemeiről szóló, fentebb idézett definíciót. Az egyik alkotóelem a tudat, amely *nem lét,* a másik a lét, amely *nem tudat.* Olvastuk azonban, hogy a tudat nélküli lét semmi más, mint a *természet.* A következő képletet kapjuk tehát: társadalmi lét = természet + tudat. Részletezve: 1. a társadalomnak a tudat a specifikuma, egyetlen vagy legalábbis elsőleges megkülönböztető jegye a természettel szemben; 2. a „lét" fogalma éppen ezért hajszálra ugyanaz, mint a megvetett, kigúnyolt, ízekre tépett naturalizmusban; 3. a naturalista lét-fogalom változatlan átvétele miatt a társadalomnak – noha megőrzi természeti „szubsztrátumát" – a dualizmusig kell fokoznia ellentétét a természettel ahhoz, hogy ne naturalizálódjék.

A naturalista lét-fogalom elkerülhetetlen: *ha ugyanis a társadalomnak a tudat a specifikuma, akkor mindaz, ami független a tudattól, szükségképpen nem-társadalmi, tehát természeti; vagy eredendően az, vagy lesz azzá, hasonul a természetihez.* Emiatt lép bensőséges kapcsolatba „A társadalmi lét ontológiájá"-ban *az objektivitás az elidegenültséggel.* A kapcsolat elemzése céljából elevenítsük fel, hogyan is alakulnak ki a történelem objektív folyamatai. „A társadalmi folyamatokat, helyzeteket stb. végső soron az emberek alternatív döntései váltják ugyan ki, de sohasem szabad elfelejtenünk, hogy ezek *csak akkor* válhatnak társadalmilag lényegesekké, ha olyan okozati sorokat indítanak el, amelyek többé-kevésbé *függetlenül tételezettségük szándékaitól,* saját, immanens törvnyszerűségeik szerint mozognak" és „éppoly függetlenek alternatíváinktól, mint maga a természet".[24] Ahhoz tehát, hogy a céltételezéssel elindított okozati sorok *az egyénit meghaladó, társadalmi jelentőségre* tegyenek szert, „többé-kevésbé" *ki kell csúszniok a tudatos ellenőrzés alól;* objektivitásuk pedig abban rejlik, hogy a számtalan céltételező egyén közül *senki sem tudhatja, hogyan fognak cselekedni a többiek, és mi lesz az elszigetelten kezdődő, de azután társadalmilag összefonódó egyéni cselekvések végeredménye.* Az árutermelői anarchia leírása ez az árutermelői individualizmus szemszögéből. Hasonlóképpen jellemzi a szerző a társadalmi folyamatok objektivitását másutt is, ott például, ahol arról beszél, hogy az eszmei mozzanatnak a teleológiai tételezéseket meghatározó szerepe „korántsem szünteti meg az összfolyamat objektív törvényszerűségét. Mivel minden teleológiai tételezés valódi oksági sorokat akar mozgásba hozni, *a törvényszerűség ezek objektív-dinamikus szintéziseként bontakozik ki,* amely az egyes termelők gondolataitól és szándékaitól függetlenül, a *hátuk mögött* szükségképpen érvényesül."[25]

A szabatosság kedvéért talán megengedhető az az észrevétel, hogy nem minden „társadalmilag lényeges" okozati sor független „tételezettsége szándékaitól". Törvényszerű és „társadalmilag lényeges" volt például Oroszországban a cári rendszer megdöntése és a feudális földbirtokviszonyok felszámolása, ezek a „valódi oksági sorok" azonban korántsem „a termelők gondolataitól és szándékaitól függetlenül", nem „a hátuk mögött" bontakoztak ki; arról már nem is szólva, hogy a kommunizmus „oksági sorainak", fő vonalukat tekintve, az égvilágon semmi okuk nem lesz az effajta „hátmögöttiségre", objektivitásuk nem fog egybeesni többé tudati ellenőrizetlenségükkel. De egyelőre hagyjuk ezt; vizsgáljuk meg inkább, hogy a „társadalmilag lényegesnek" – és az objektív

[24] Lukács György, i. m. II, 126., 127. (Az én kiemelésem – *R. E.*)

[25] Üo. 345. (Az én kiemelésem – *R. E.*)

törvényszerűség minden bizonnyal az – az ösztönössel, az ellenőrizetlennel, az elidegenülttel való azonosítása híven tolmácsolja-e az azonosítás tételezőjének szándékait, vagy csupán a kevéssé szerencsés fogalmazás terhére írandó. Lássuk, mit mond a szöveg az „immanens törvényszerűségei szerint mozgó" történelmi eseménysorról: „A társadalomban gyakorlatilag tevékenykedő ember . . . egy második természettel áll itt szemben, és ha sikeresen meg akarja hódítani ezt, először közvetlenül éppolyan magatartást kell tanúsítania vele kapcsolatban, mint az első természettel szemben, vagyis kísérletet kell tennie arra, hogy *a dolgok tudatától független menetét tételezetté változtassa át*. . . Legalábbis minden értelmes társadalmi gyakorlatnak ennyit át kell vennie a munka eredeti szerkezetéből".[26]

Fölösleges volna taglalni, hogy az ilyesfajta „értelmes társadalmi gyakorlat" az értelmességen túl elsősorban osztályálláspont kérdése. A fő probléma nem ez, hanem a dőlt betűkkel kiemelt mellékmondat. Ha a „tudattól független" kifejezést az „objektív" szinonimájának tekintjük, mint a marxista irodalomban szokás, akkor a mondat azt jelenti, hogy ami előzőleg objektív volt, az tételezetté *változik*, azaz objektivitását elveszítve, a tudat függőségébe kerül. De ha szabadabban kezeljük a terminológiát, érthetjük a mondatot úgy is, hogy „tételezetté változtatni" egyszerűen annyi, mint a tudat célszerű irányítása alá vonni azt, ami előzőleg ösztönös volt; a „tudattól független" ebben az esetben nem az „objektív", hanem az „ösztönös" szinonimája. A második értelmezésben a tudattól való függetlenség felszámolása csupán az ösztönösségnek vet véget, a törvények objektivitásának nem; az ösztönösséget éppen azáltal sikerül megszüntetni, hogy a tudat felismeri és a cselekvés vezérfonalaként alkalmazza a törvényeket, vagy ahogy a szövegben olvastuk, ugyanolyan magatartást tanúsít a társadalmi történéssel kapcsolatban, mint a természettel szemben. Nyilván nem tanúsíthatna ilyen magatartást, ha a társadalom nem hasonlítana a természethez abban, hogy *objektív törvényei vannak*, amelyek *meghatározzák a tudatot*. Ehhez a marxi állásponthoz csatlakozik Lukács, amikor egyrészt megállapítja, hogy „a tudat függ a gazdasági-társadalmi fejlődés objektív menetétől", és a termelési mód elsőleges „a belőle következő magasabbrendű objektivációkhoz" képest, másrészt konkretizálja ezeket az általános megállapításokat az alap és a felépítmény kölcsönhatásának különböző területeire, például a jogra, amelyet a gazdasági élet „tudatszerű reprodukciójának" nevez, felmutatva összefüggéseit az osztályharccal, „az osztályok valóságos erőviszonyaival".[27]

Mindez nagyon megszívlelendő, csupán az a kérdés, hogy „a gazdasági-társadalmi fejlődés objektív menete", valamint a tudat és a felépítmény gazdasági meghatározottsága hogyan egyeztethető össze a társadalmi összfolyamat tudati meghatározottságával. Induljunk ki próbaképpen abból a feltevésből, hogy a dolgok „objektív menetének" fogalma egyszerűen a céltételezéssel kezdődő emberi tevékenység *tárgyiasulásaira* vonatkozik, amelyek létrejöttük pillanatában önállósulnak: nem függnek többé döntéseinktől, a tudatnak ugyanúgy kell számolnia velük, mint a természeti objektumokkal. Mivel a tárgyiasulások az emberi tevékenység valamennyi termékét felölelik, az anyagiakat és a szellemieket egyaránt, osszességük megegyezni látszik a „társadalmi lét"-nek a tudatra is kiterjesztett fogalmával – persze, csak akkor, ha Lukács eredeti elgondolását kissé

[26] Ugyanott. 126. (Az én kiemelésem – *R. E.*)
[27] Ugyanott. 194., 182., 216., 226.

korlátozva, az eleven tudattevékenység helyett csupán ennek termékeit soroljuk „a társadalmi lét tényleges alkotóelemei" közé. Meglehet, hogy ez az a társadalmi lét, amely a tudatot mintegy második természetként meghatározza, noha függ a céltételezésektől, sőt maga is tartalmaz „tudatszerű" elemeket.

Ahhoz, hogy ezt a második természetet „tételezetté" változtassuk – a tudat irányítása alá helyezzük –, nem szabad megfeledkeznünk a legfontosabbról: „a teleológiai tételezés csak akkor realizálódik... ha megközelítően adekvát módon meg tudja ragadni" a tárgyává tett lét „leglényegesebb mozzanatait".[28] Más szóval, a tételezésnek *alkalmazkodnia kell a készen talált objektív körülményekhez,* különben kudarcot vall. Így azonban a „társadalmi totalitásnak" a tudattól független önmozgása nem tekinthető pusztán az egyéni céltételezések *utólagos szintézisének,* lévén egyúttal az *előfeltételük* is; ha nem az volna, minden egyes döntés légüres térben jönne létre, és abszolút meghatározatlanságában olyan eseménysort hozna mozgásba, amely *post festum* megszerzett objektivitásával még csak visszahatni sem tudna forrására, a tudatra, nemhogy utólagos szintézisből előfeltétellé, az újabb döntések és céltételezések *meghatározójává* váljék. Egyik oldalon állna a tudat, semmitől meg nem határozott döntéseivel és céltételezéseivel, a másikon az utólagos objektivitásra szert tett „társadalmi totalitás", és a kettő között nem volna kapcsolat. „A társadalmi lét ontológiája" természetesen tudni sem akar az effajta képtelen voluntarizmusról: „a gyakorlat szubjektumának feltétlenül alá kell vetnie magát a magábanvaló létnek", amelytől „a tételezés általános materialisztikus függésben van", mert „magát a célkitűzést... a mindenkori konkrét körülmények, a társadalmilag konkrétan meglevő eszközök és lehetőségek határozzák meg", és „a teleológiai tételezés csak a társadalmi-történelmi lét mindenkori hic et nunc-jában valósíthatja meg magát létszerűen".[29] Akkor viszont nem lehetséges, hogy a tudattól független tényezők csak a célkitűző döntések *után,* a teleologikusan elindított oksági sorok spontán összeszövődésével alakuljanak ki, és ne legyenek *elsőlegesek az alternatív egyéni döntésekkel szemben.*

A „magábanvaló lét" elsőlegességét nem lesz könnyű hozzáigazítani a lukácsi ontológia *alapelvéhez,* amely szerint „a teljes társadalmi lét... az emberi gyakorlat teleológiai tételezéseire épül fel", és a tételezések eszmei jellege következtében még az „anyagian gazdasági törvényszerűségek" is „eszmei formában kiváltott tevékenységekből nőnek ki" mint „teleológiai alternatív döntések" gyümölcsei.[30] A nehézség elhárítására egyetlen út kínálkozik: miután kimondtuk, hogy az egyéni döntéseknek megvan a maguk készen talált, objektív környezete, rögtön azt is ki kell kötnünk, hogy ez a környezet szintén céltételezések eredménye, csak régebbické. Mi a helyzet mármost a régebbi céltételezésekkel? Bizonyára nekik is volt készen talált környezetük, amely még régebbi céltételezésekre utal, és így tovább a végtelenségig – hacsak nem létezett valaha egy minden társadalmi környezetet megelőző, első lökésként működő ős-tételezés. Vessük el az ős-tételezést, és máris a *regressus in infinitum* csapdájába esünk, vagy arra a feltevésre kényszerülünk, hogy lennie kellett egy múltbeli időpontnak, amikor a tételezett környezet egyidejű volt az őt előidéző tételezéssel, a következmény az okkal, amelynek

[28] Uo. 393.
[29] Uo. 395., 397., 351., 375.
[30] Uo. 349., 364., 345., 346.

egyébként meghatározója és előfeltétele is. Az ős-tételezés mitikus képtelensége nélkül logikai képtelenség összehangolni a tudat objektív gazdasági-társadalmi meghatározottságát az „anyagian gazdasági törvényszerűségeknek", illetve a „teljes társadalmi létnek" az „eszmei mozzanatra" történő visszavezetésével – különösen, ha szem előtt tartjuk, hogy az eszmei kiindulópont „sem formailag, sem tartalmilag nem lehet autonóm jellegű", hiszen az emberek „nem önmaguk által választott körülmények között" csinálják történelmüket, és tevékenységeik minden sajátossága „az általuk megalkotott társadalmiságtól mint szociális ‚külvilágtól', mint valamennyi tevékenység valódi mozgásterétől függ",[31] amely mozgástér a maga részéről „független a tudatos aktusoktól", noha ez a függetlenség „mégis feltételezi, hogy ezek (a tudatos egyéni aktusok – *R. E.*) a függetlenség létszerű alapjai",[32] vagyis az objektivitás az egyéni tudatokban gyökerezik, vagyis az eszmei kiindulópont mégiscsak „autonóm jellegű".

2. A SZABADSÁG ÉS A SZÜKSÉGSZERŰSÉG VISZONYÁRÓL

Elérkeztünk a legfontosabb témához, a logikai ellentmondások világnézeti hátteréhez. Az egyének és társadalmi környezetük viszonyáról van szó. Hogyan értelmezi ezt „A társadalmi lét ontológiája"? Mit ért azon, hogy „a szociális ‚külvilág' valamennyi tevékenység mozgástere"? A kérdés nem is olyan egyszerű, mivel a marxista és az egzisztencialista értelmezés egyaránt lehetségesnek látszik.

A társadalmi mozgástér – az egyének objektív létfeltételeinek összessége – marxista értelmezés szerint *nem puszta „külvilág"*. Ezeket a feltételeket a társadalom minden tagja kezdettől fogva saját lényegévé asszimilálja: gyermekkorában befogadja a környezeti hatásokat, majd növekvő aktivitással lép be az újratermelési folyamatba, elfoglalja helyét a munka történelmileg kialakult technikai és gazdasági szervezetében, és ennek megfelelő módon sajátítja el a társadalmi össztermék bizonyos hányadát. Az elsajátítás módjától és mérvétől, azaz végső fokon *a termelési eszközökhöz való viszonytól* függnek a történelmileg és társadalmilag meghatározott anyagi és szellemi szükségletek kielégítésének lehetőségei, ezek pedig megszabják az egyének *objektív érdekeltségét* az adott viszonyok újratermelésében vagy megváltoztatásában.

Az anyagi létfeltételek asszimilálását az *érdekek* közvetítik. Ugyanaz a termelési mód – a mindenki számára közös társadalmi környezet – a gazdasági szerkezetből adódó érdekkülönbségeket teremt, amelyek a kizsákmányoláson alapuló formációkban az antagonizmusig fokozódnak. Ez az elsőrendűen fontos „horizontális" érdekkülönbség – osztálytársadalmakban mindenekelőtt az osztálymegoszlás – kereszteződik a „vertikálissal" (az általános, különös és személyes szintek szerinti érdekmegoszlással), továbbá az időbelivel (a közvetlen és a távlati érdekek különbözőségével). Nagyjából és erősen leegyszerűsítve így fest az *objektív érdekrendszer,* amelynek kölcsönhatásban levő elemei között különféle összefüggések lehetnek, az összhangtól és egybeeséstől egymás kizárásáig. A feudális kiskirályok személyes érdekei például rendszeresen konfliktusba

[31] Uo. 380., 375., 376.
[32] Uó. 370.

kerültek a feudális osztály általános érdekeivel; az egyes munkásnak közvetlen személyes érdeke lehet a kizsákmányolás rendjébe való beilleszkedés, de általános távlati érdeke a forradalom. Bárhogyan viszonyuljanak is azonban az érdekek egymáshoz, valamennyien egy *objektív* rendszer elemei: a legszemélyesebb magánérdek is „társadalmilag meghatározott érdek, és csak a társadalom által megszabott feltételek között és az általa adott eszközökkel érhető el... tartalma, valamint megvalósításának formája és eszköze mindenkitől független társadalmi feltételek által adott".[33]

Az objektív érdekrendszer ellentmondásossága következtében az általános anyagi létfeltételek, amelyek közösek a társadalom, illetve egy-egy nagyobb embercsoport számára, *a társadalmi magatartás különböző vagy ellentétes típusait alapozzák meg, és bennük realizálódnak.* A típusok – osztálytársadalmakban egy-egy osztály tagjainak lehetséges magatartásformái – a különösség szintjén kapcsolják össze az egyént, aki valamelyik típust megtestesíti, az általános létfeltételekkel; maga az egyén *az objektív és személytelen külső viszonyok belsővé vált, személyes, szubjektív alakja.* Az objektív általánosnak ezt az átváltozását a konkrét egyéni létfeltételek közvetítik, amelyek annál határozottabban domborítják ki az emberek személyes különbségeinek alapjául szolgáló egyszeri, megismételhetetlen jellegüket, minél sokrétűbb társadalmi összefüggésekbe ágyazódnak.

Az anyagi életviszonyok rendszere tehát „szociális külvilágra" és „szociális belvilágra" kettőződik – ezért mondja Marx az „emberi lényeget" a társadalmi viszonyok összességének. A megkettőződő társadalmi tartalom szubjektív alakja egyrészt abban különbözik saját objektív eredetijétől, hogy hozzá képest véletlenszerű vonásokat vesz fel – minden jelenségforma így különbözik a benne megjelenő lényegtől, minden egyedi az általánostól –, másrészt és legfőképpen abban, hogy egyedisége jellegzetes társadalmi módon, tudatos cselekvések révén mutatkozik meg. Ezeket a cselekvéseket, amelyek a belsővé asszimilált társadalmi tartalmat ismét külsővé változtatják, az egyéni tudat irányítja; az objektív létfeltételek csak rajta átszűrődve érvényesíthetik meghatározó szerepüket. A szükségletek és érdekek nem közvetlenül hatnak, hanem *tudati tükröződésükön, a személyes érdek- és normarendszerben kifejeződő elméleti és gyakorlati rangsorolásukon keresztül.* Közvetlenül tehát a tudat szabja meg a cselekvést, az objektív helyzetről alkotott *szubjektív* képe és saját *szubjektív* mércéje alapján, vagyis az egyén megismerőképességétől és ideológiájától függően.

Nyilvánvaló, hogy az *általános* társadalmi létfeltételek és legfontosabb elemeik, a tulajdonviszonyok, nem határozhatják meg egyértelműen ezeket a hozzájuk képest *egyedi, véletlenszerű* tényezőket. A determinációnak *szintjei* vannak, amelyek általánosságuk foka szerint különböznek egymástól, és az általánosabb szint – jelöljük *A*-val – csak fő vonalaikban határozhatja meg alacsonyabb szintű jelenségformáit, *a*-t, *b*-t, *c*-t, mert ezek belső meghatározóiknak engedelmeskedő, önálló rendszerek, azonkívül kölcsönhatásban állnak saját szintjüknek *A*-tól részben vagy egészen független rendszereivel. Minél elszigeteltebb *a*, annál közvetlenebb *A*-tól való meghatározottsága, és fordítva. Hogyan vonatkozik ez a termelési módban összegeződő általános anyagi létfeltételekre, amelyek a közvetítések sokaságán keresztül hatnak? Az általános létfeltételek meghatározzák *a társadalom szerkezetét,* de konkrét történelmi helyzetét csak

[33] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Első rész. MEM 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 74.

részben, természeti adottságait még kevésbé; meghatározzák az emberek nagy csoportjainak *elsajátítási módját,* de azt nem, hogy *P* patricius megháromszorozza-e a birtokát vagy elkockázza; meghatározzák *az embercsoportok baráti vagy ellenséges viszonyát,* de azt nem, hogy az osztályharcban kiből lesz elvtárs, kiből kopó vagy spicli; meghatározzák – rendszerint politikai közvetítéssel – *a gazdasági tevékenység ideológiai tükröződéseit,* tengelyükben az elsajátítás optimalizálásáról kialakított elképzelésekkel, de azt nem, hogy ki és milyen tehetséggel fog egy-egy ideológiát képviselni; meghatározzák *a társadalom mozgását, gazdasági és ideológiai fejlődésének fő tartalmát,* de a mozgás konkrét formáját, napi eseményeit nem. *Minél alacsonyabb az általánossági szint, minél közelebb van az egyedihez, annál több lesz a véletlen determináns; nem a meghatározatlanság növekszik, hanem a meghatározottság tolódik át más síkokra,* tárgyi vonatkozásban olyan területekre, ahol szükségszerűként létezik az, ami a nagyobb általánosság szempontjából véletlen, a tudat vonatkozásában pedig a filozófia hatásköréből olyan tudományokéba, mint a történelem, a szociológia, a pszichológia vagy az örökléstan, amelyek a legáltalánosabb társadalmi összefüggések konkrét jelenségformáit, illetve a külső feltételek belsővé válásának törvényeit kutatják.

Az általános anyagi létfeltételek statisztikus törvények módjára szabályozzák az emberek társadalmi mozgássá összeszövődő cselekvéseit. A statisztikus törvények halmazok totális viselkedését vagy hosszú távon megmutatkozó, kollektív tulajdonságait jellemzik, amelyek *viszonylag függetlenek a halmaz elemeinek konkrét viselkedésétől,* így nem lehet belőlük teljes biztonsággal arra következtetni, hogy milyen *egyedi* események fognak megtörténni egy előírt helyen és időben.[34] A statisztikus tendencia- jelleg ott lép fel, ahol a kölcsönhatások bonyolultsága miatt jelentős szerephez jutnak a véletlenek – az adott összefüggéshez képest külső, nem-lényegi összefüggések –, illetve a forma ellentmondásban van a törvénnyel, amely tartalomként megjelenik benne. A társadalomban, ahol a kölcsönhatások a valóság összes területei közül a legbonyolultabbak, az objektív véletlenek szövevényességét tovább bonyolítja a cselekvést közvetlenül meghatározó egyéni tudati aktusok szubjektív véletlenszerűsége. Az előtörténet idején azonban nemcsak a törvényszerűen létező, soha ki nem küszöbölhető véletlenek idézik elő a törvények tendenciajellegét, hanem elsősorban a formációk lényegi sajátosságai. A kapitalizmus előtti társadalmakban a munka „természetadta" feltételei és a csere kezdetlegessége vagy hiánya miatt hosszú korszakokba telik, amíg a bővített újratermelésnek, a termelőerők fejlődésének törvénye – a társadalmi fejlődés alapja – felülkerekedik a pangás egész földrészekre kiterjedő állapotán; amikor pedig a gépi nagyipar megszabadítja ezt a törvényt „természetadta" béklyóitól, a tőkés forma a példátlan pusztítás eszközeivé változtatja a termelési forradalom vívmányait. A fejlődéstörvény legfőbb ellentendenciái az előtörténet mindkét szakaszán az embercsoportok közötti antagonizmusok, mindenekelőtt a kizsákmányolás tulajdonviszonyai, amelyek minimálisra szorítják vagy teljesen megsemmisítik a közvetlen termelők tömegeinek érdekeltségét a termelőerők fejlesztésében, ideológiai látszatok mögé rejtik a történelem valóságos törvényeit, és a formációk hanyatlásakor fájdalmasan elhúzódó válságokat okoznak, egyfelől azért, mert az uralkodó osztályok makacsul ellenállnak a viszonyok haladó irányú megváltoztatásának, másfelől azért, mert az elnyomott osztályok eszmeileg

[34] Vö. Mario Bunge: „Az okság", Budapest 1967, 394–395.

is ki vannak szolgáltatva uraiknak, és csak végletesen kiélezett helyzetben, az objektív és szubjektív tényezők különlegesen kedvező találkozásakor képesek felemelkedni saját általános érdekeik gyakorlati tudatáig, vállalva a forradalmi cselekvés kockázatát. Az osztályantagonizmusok felszámolásával elhárulnak ezek az akadályok a fejlődéstörvény elől: a vak ösztönösséget felváltja a természeti és társadalmi létfeltételek feletti tudatos uralom, és *„a szabadság birodalma" a „természetadta" láncaiktól megszabadított társadalmi törvények birodalma lesz.* De az előtörténet sem a törvénynélküliség kora. Soha semmi nem módosítja a legalapvetőbb törvényeket: a társadalmi tudat függőségét a társadalmi léttől, a felépítmény függőségét az alaptól, kizsákmányoló tulajdon esetén az osztályharc szükségszerűségét. A szerkezeti és részben a mozgástörvényeknél problematikusabbak az utóbbiak sajátos változatai, a fejlődéstörvények: a termelőerők felhalmozódása, kötelező összhangjuk a termelési viszonyokkal, a formációváltások törvényszerűsége. A fejlődésnek állandó ösztönzője az ember–természet ellentmondás, állandó lehetősége a rendszeres eszközhasználat, de az előtörténet korszakában állandó akadálya a társadalmi létfeltételek „természetadta" jellege és az ezzel kapcsolatos ösztönösség, az az elkerülhetetlen tény, hogy a pangáshoz gyakran erősebb érdek fűződik, mint a haladáshoz, a haladásnak pedig olyan kíméletlen segítőtársai vannak, mint a kizsákmányoló tulajdonviszonyok és a háborúk. A történelem *fő vonala* ennek ellenére a formációk emelkedő sorának szabályszerűségéről tanúskodik, tapasztalatilag bizonyítva, hogy a fejlődéstörvény – az ösztönző ellentmondásnak és megoldási lehetőségének szintézise –, ha van elég tere és ideje, éppúgy győzedelmeskedik az ellentétes tendenciákon, mint bármely más statisztikus törvény, amely annál stabilabb átlagértékeket produkál, minél nagyobb az illetékessége alá tartozó halmaz elemeinek száma.

Mivel a statisztikus törvények nem határozzák meg egyértelműen a személyes magatartást, individualista szemszögből az a látszat keletkezik, mintha a cselekvés *végső meghatározója* maga az egyén volna. Az egzisztencializmus Husserl fenomenológiájára, közelebbről, az „intencionalitás" eszméjére építi ezt a nézetét. Husserl úgy véli, hogy a megismerés tárgyai, a hagyományos szubjektív-idealista felfogástól eltérően, nem tudati termékek, hanem készen talált „adottságok", mindamellett csak szubjektív jelenségformájuk ismerhető meg, „magánvalóságuk" kérdését zárójelbe kell tenni mint eldönhetetlent. Bármi legyen is az objektumok eredete, gyakorlatilag nem létezhetnek tudat nélkül; ahogy a tudat sem létezhet nélkülük, mert mindig „valaminek a tudata", az „adottságé", amelyet átél és jelentéssel lát el. Így alakul ki az a harmadikutasnak feltüntethető álláspont, hogy *a tudat és a tárgy, a szubjektív és az objektív oldal korrelációban van, egyik sem elsőleges a másikkal szemben, kölcsönös függőségük meghaladja a materializmus és az idealizmus ellentétét.*[35] Ezt a látszólagos ismeretelméleti harmadikutasságot az egzisztencializmus „az ember" és „a világ" metafizikai korrelációjává terebélyesíti, és átszínezi a „világba-vetettség" gondolatával: az adottságként megjelenő világban a szubjektum újra meg újra a tárgyi lehetőségek bizonyos skáláját tartalmazó „szituációkba" kerül, amelyekben minden külső támasz és meghatározottság nélkül neki magának kell döntenie cselekvése felől, aszerint, ahogyan a „szituációt" átéli. Nem tehet meg *akármit,* mert a helyzet szigorúan megszabja cselekvési lehetőségeit, ezek

[35] A fenomenológiai módszerrel kissé részletesebben foglalkoztam egy régebbi cikkemben; lásd: „Magyar Filozófiai Szemle", 1972/5–6, 616–623. – *R. E.*

azonban mindig alternatív természetűek, és az egyén szabadon választ közöttük, anélkül, hogy döntését saját *tudatán* kívül bármi is meghatározná. Ilyen megvilágításban a társadalmi környezet az autonóm tudati döntések puszta kerete, tárgyi mozgástér, amely nem válik a szubjektum *belső mozgatójává,* és az „emberi lényeg" *nem a társadalmi viszonyok összessége többé, hanem a személyes tudat önmeghatározása.* Ez az *antropológiai* szemlélet *a tárgyi viszonyokat csak mint a cselekvés külső feltételeit hajlandó elismerni, és a belső feltételeket, a szubjektív meghatározókat teljesen függetleníti tőlük.* Itt ütközik ki a „harmadikutasság" védhetetlen pontja, az az önellentmondás, hogy *a korreláció két tagjának kölcsönös függősége voltaképpen kölcsönös függetlenség.* Az egyik tag ugyanis, a „világ", a maga „szituációival", a szubjektumtól független adottság, noha csak a szubjektum számára létezik; a másik tag pedig, az egyén, a tárgyi meghatározóktól független tudattal hozza meg döntéseit, noha nem léphet ki a „szituáció" tárgyi meghatározottságú mozgásteréből. A tudat és a tárgyi világ a *külsőlegesség,* a *párhuzam* viszonyában van, nem először a filozófia történetében; Spinoza isten közbeiktatásával próbált ezen segíteni, Kant a „magánvaló" dolgok szemléleti lenyomatait törvényszerű jelenségvilággá rendező általános emberi tudatszerkezettel. Az egzisztencializmusban a tudatnak nincs rendező funkciója, nincsenek aprioriszikus megismerési formák – egyáltalán nincs semmiféle predeterminációs mozzanat, mert az alapgondolat szerint „az ember" azzá lesz, amivé önmagát teszi, *ő maga választja meg saját lényegét.* Mi szabályozza hát az egyéni döntést, az alternatív lehetőségek közötti választást, ha a tudat érintetlen a külső-tárgyi meghatározottságtól? Az érték- és normarendszer mint teljességgel belső, tudati meghatározó. *A belső önmeghatározás és az akarattól független külső mozgástér dualizmusában* – az újkantiánusok és Husserl közvetítésével – visszatér *az erkölcsi és a tárgyi világ kanti dualizmusa,* természetesen a megfelelő módosításokkal: általános emberi tudat és egyetemes erkölcsi törvény helyett megismételhetetlen egyéni tudatokkal és erkölcsökkel. Ami a történelmet illeti, átalakul *az értékválasztások erkölcsi folyamatává,* filozófiája *erkölcs- és értékfilozófiává.* Mivel a történelem az emberi cselekvések eredője, ezek pedig alternatív döntések következményei, a történetfilozófiának vagy magáévá kell tennie a hagyományos szubjektív idealizmust, feladva a külső mozgástér adottság-jellegét, azaz elismerve a tárgyi világ másodlagosságát a tudathoz képest, vagy úgy kell kezelnie az egyéni szándékokkal lépten-nyomon összetűző, objektív erőként ható társadalmi környezetet, mint *a tudattól elidegenült valóságot.* A tudat meghatározatlansága logikailag e valóság véletlenszerűségével hangzik egybe, de a társadalmi *törvények* létezését sem zárja ki, feltéve, hogy *a tudati döntésektől elidegenült összmozgás spontaneitásán alapulnak.*

A marxista társadalomelmélet összeegyeztethetetlen az egzisztencialista antropológiával. A marxizmus szerint képtelenség, hogy a társadalmi létfeltételek ne váljanak személyes élettartalommá, és az emberek ne objektív viszonyaik megtestesítőiként tevékenykedjenek; képtelenség, hogy minden elhatározásukban „tiszta lappal" induljanak, és akaratukon ne hagyjon nyomot a társadalmi környezetükkel folytatott kölcsönhatás. A viszonyok személyes, belsővé vált alakja természetesen ellentétes a külsővel, mint jelenség a lényeggel, véletlen a szükségszerűvel, de azonos is vele, visszfénye és egyedi csomópontja az egész társadalom és nagy embercsoportok közös, általános létfeltételeinek. Éppen az azonosság az, amit az egzisztencializmusban elnémít az ellentét, a tárgyi mozgástér körülhatárolására korlátozva a külső viszonyok szerepét, vagyis *tagadva az egyéni jelenségformában az általános lényegi tartalmat.* Így azonban az egyén elvont és

elszigetelt lesz, kívül kerül a társadalmon és a valóságos történelmen, s ha ráadásul nem ismer sem istent, sem külső természeti meghatározottságot – legalábbis a tudati döntések vonatkozásában nem –, sem készen kapott „emberi természetet" vagy „emberi lényeget", akkor sorsát a vak szükségszerűséggel felérő saját véletlenszerű tudati aktusaitól teszi függővé. A marxizmus szerint „amilyen módon az egyének életüket megnyilvánítják, olyanok ők maguk";[36] az egzisztencializmus megfordítja a tételt, és arra az álláspontra helyezkedik, hogy amilyenek az egyének, olyan módon nyilvánítják meg életüket. Ebben a *részleges igazságban* nem is volna semmi kivetnivaló, ha nem tekintenék végső és teljes igazságnak; de mivel annak tekintik, hamisággá lesz, amely az idealizmus nevében száll szembe a marxi materializmussal.

A szubjektív idealizmus korrelációs alakja az imperialista korszak jellegzetes válságideológiája. Akár neopozitivista-„tárgymegragadó", akár életfilozófiai- „önelsajátító" változatban jelentkezik, a korreláció tudati és tárgyi oldala között a felbonthatatlan kapcsolat és az áthidalhatatlan kapcsolatnélküliség önellentmondása feszül, amely logikailag vajmi kevéssé tartható, de világnézetileg nagyon is logikus. Hátterében az az alapvető élmény húzódik meg, hogy a munkamegosztás folytán technikailag egymástól függő, de társadalmilag elszigetelt, személyükben autonóm magánegyének világa nem vethető tudatos ellenőrzés alá, és remény sincs ennek a helyzetnek a megváltoztatására. Az elidegenült viszonyok közepette az egyén – a burzsoá vagy kispolgári értelmiség tagja – képtelen utat találni saját egyéni tudatától a tárgyi világhoz, az utóbbit azonban mégis a tudattól függetlennek észleli, hiszen éppen azért nem talál utat hozzá, mert nincs hatalma fölötte. A tárgyi világ tehát *egyszerre tűnik immanensnek és transzcendensnek a tudathoz képest.*[37] Az immanens transzcendencia eszméje *a tudat abszolút autonómiájának és a tárgy feloldhatatlan elidegenültségének egymást kölcsönösen feltételező mozzanatait egyesíti,* azt az illúziót keltve, hogy *a tudat és tárgyi korrelátuma együttesen alkotja a létet.*

A „harmadikutas" létfogalmat, amely elkendőzi a materializmus és az idealizmus kibékíthetetlenségét, a jobboldali revizionizmus is hasznosítani tudja.

A revizionizmus, akár „bal"-, akár jobboldali, az ösztönösség elmélete, az ösztönösségnek pedig elvileg két filozófiai formája lehetséges, aszerint, hogy az összetartozó ellentétek közül az azonosságot vagy a különbséget, az általánost vagy az egyedit, az objektív törvényt vagy a szubjektív cselekvést nagyítja-e fel a másiknak a rovására. A *mechanikus-determinista* forma a törvény-fétissel, a gazdasági automatizmussal operál: a társadalmi törvények működésének eredményeképpen a kapitalizmus magától összeomlik, az osztály nélküli társadalom létrejötte nem a politikai hatalom megszerzéséért és megtartásáért vívott osztályharc kérdése, hanem fő vonalát tekintve a termelőerők felhalmozódásának technikai-gazdasági folyamata. A *szubjektivista forma* cáfolja ezt az automatizmust: a történelem menete az emberek döntésein és cselekvésein, a forradalom sorsa az osztálytudaton múlik. Mindkét forma a maga részigazságait veti be az ellenfél részigazságai ellen, azzal az eltéréssel, hogy az egyik az objektív gazdasági törvények ösztönösségét képviseli, lényegében mellőzve a tudatos cselekvés, az osztálytudat törté-

[36] MEM 3, 23.

[37] Az immanens transzcendenciáról lásd Rozsnyai Ervin: „Filozófiai arcképek", Bp. 1971, 317–337.

nelmi szerepét, a másik az egyén és a tudat autonómiájára esküszik, amely törvényszerű objektív meghatározottság híján éppoly ösztönös, mint a cselekvő emberektől elvonatkoztatott törvény automatizmusa. A dialektika itt is, ott is kettétörik, és az egymást feltételező ellentétek viszonylagos igazsága, abszolút igazsággá hamisítva, abszolút hamisságba csap át.

Az ösztönösség *filozófiai formáit* meg kell különböztetni *politikai-világnézeti tartalmuktól.* Történelmi tény, hogy ugyanabban a formában ellentétes tartalmak jelennek meg, és a marxizmus revíziójának *filozófiai* felosztása nem azonos „bal"- és jobboldali irányzatokra történő felosztásával. A gondviselés módjára működő ökonomista modell éppúgy lehet a burzsoá- demokratikus opportunizmus formája, mint a vallási módszerekkel élő „baloldali" dogmatizmusé; a szubjektivista tendenciák egyaránt kifejezhetik az individualizmus liberális-reformista és radikális-anarchista változatait. Filozófiailag azonban mindezek a politikai-világnézeti tartalmak *csak* az említett két formát öltheti, mert az ösztönösségnek nincs más ideológiai alternatívája, mint a voluntarisztikus önmeghatározás vagy az önmeghatározás nélküli külső determináció. E két filozófiai forma mindegyike a másik fonákja, fordított tükörképe, ugyanannak a tartalomnak – az ösztönösségnek – a megjelenése, amely nemcsak ellentétes a párjával, hanem azonos is vele: a valóság konkrét, különös sajátosságaitól elvonatkoztató mechanikus törvény-felfogást velejéig átjárja a szubjektivista voluntarizmus, ezt pedig a történelem ellenőrizetlenségének mechanikus gondolata (azzal a különbséggel, hogy a törvények automatizmusát a véletleneké váltja fel).

A revizionizmus, bármelyik formájáról legyen is szó, marxista és burzsoá ideológiai elemeket egyesít. Szubjektivista formája aligha találhatna erre alkalmasabb eszközt a „harmadikutas" létfogalomnál, amelynek keretében megkísérelhető a társadalom feltételezett tudati meghatározottságának összehangolása a társadalmi törvények objektivitásával és a felépítmény gazdasági meghatározottságával. Ezt az eklektikus próbálkozást különböző történelmi okok indokolják. A kispolgári értelmiség bizonyos rétegei az imperializmus válságjelenségei elleni tiltakozásuk során közelednek a munkásmozgalomhoz és a marxizmushoz, de féltik személyes szabadságukat a forradalmi fegyelemtől, az „általánosnak" az egyén feletti uralmától, és a beléjük rögződött individualista szemléletmódnak elméletileg a marxi materializmus életfilozófiai átértelmezésével adnak hangot. Az ilyen típusú filozófiák hatását részint az magyarázza, hogy kérdésfeltevéseik és megoldási javaslataik mögött *reális problémák* rajzolódnak ki. Reális probléma volt például a II. Internacionálé mechanicizmusa, amelyet el kellett takarítani az útból, kidomborítva vele szemben az „aktív oldalt", a tudatos tevékenység szerepét; más kérdés, hogy Lenin *a forradalmi párt elméletét* dolgozta ki a törvény-fétis opportunizmusa ellen, a Marxhoz vonzódó kispolgári értelmiség pedig – többek közt – *a szubjektum és az objektum azonosságának* formailag hegeli ihletésű, tartalmilag az újkantiánus „etikai" szocializmussal, valamint a machista és életfilozófiai kezdeményezésekkel rokon *korrelációs elméletét.* Az októberi forradalom után, az intervenció és a polgárháború alatt, amikor a diktatúra demokratikus oldalát óhatatlanul háttérbe szorította az erőszak, egyrészt az „individuum" sorsa feletti aggodalom táplálta ezt az elméletet, de másrészt az a lelkesítő tapasztalat is, hogy a tömegek forradalmi elszántsága olyan teljesítményekre képes, amelyek nem érthetők meg a tudat számbavétele nélkül, a puszta objektív feltételekből. A későbbi események újra átrendezték a szubjektivista forma társadalmi

hátterét: a két világháború közötti éveknek, majd a hidegháború és a koreai háború éveinek feszültségében a diktatúra torzulásait elméletileg a mechanicizmus elemei támasztották alá, ami előkészítette a talajt ahhoz, hogy a szubjektivista Marx-értelmezés az alkalmasnak talált időpontban ismét színre lépjen, a maga javára hasznosítsa a társadalmi átalakulásokat, és a dogmatizmus bírálata jogán igyekezzék elfogadtatni jogtalan igényeit. Ezeket az igényeket azután egy további körülmény is igazolni látszott. Marx és Engels várakozásaival ellentétben, a szocialista forradalom közepesen vagy gyengén fejlett országokban robbant ki, és nem lehetett olyan világméretű kisugárzása, mint annak idején a francia forradalomnak; a kapitalizmus átvészelte az első világháború utáni forradalmi válságot, és a második világháborút követő rekonstrukciós időszakban az új, állammonopolista rendszer megszilárdításával felszínre tudta hozni rejtett társadalmi tartalékait. Ez a részleges stabilizáció más tényezők közreműködésével apályhelyzetet idézett elő, és negatív hatást gyakorolt a lehetséges forradalmi erőkre. Az apály annál kevésbé bizonyult véglegesnek, mivel a stabilizáció csak részleges volt, a főbb imperialista országok hatalmának lassú, de tendenciájában állandó csökkenése kísérte, nem volt tehát egyéb, mint megrázkódtatásokat érlelő, elnyújtott válság-állapot; kiábrándító valósága azonban a közvetlen tapasztalat látszólagos érveivel segítette annak a nézetnek a terjedését, hogy a társadalmi mozgásnak nem törvényszerű következménye a forradalom, nem törvényszerű az átmenet az egyik formációból a másikba, nem törvényszerű a társadalmi fejlődés – minden csupán *alternatív lehetőség,* amelynek megvalósulása vagy elszalasztása egyes-egyedül a személyes döntéseken, az emberek *tudatán* múlik.

Vajon Lukács egyetért-e azzal, hogy a történelem a tudat autonóm döntéseitől függ, és a külső viszonyok csupán a lehetőségeit szabják meg az emberek cselekvéseinek, de nem válnak belső meghatározókká? Seregnyi idézet tanúsíthatja az ellenkezőjét. „Abból a tényből, hogy mindig maga az ember dönt, modernül felületes eljárás arra következtetni, hogy ‚az' ember független a társadalomtól"; hiszen „a társadalmi környezet nemcsak a kérdéseket veti fel, amelyekre mindenkor válaszol, hanem minden kérdésnél a valódi válaszok konkrétan társadalmilag determinált lehetőségeinek mozgástere is adva van", olyannyira, hogy „minden egyes ember életét és ennek következtében minden teljesítményét, legyen ez gyakorlati, gondolati, művészi stb., végső soron az a társadalmi lét határozza meg, amelyben az illető egyén él és hat". „Így a társadalmi létnek a táplálkozástól, a szexualitástól kezdve a legelvontabb gondolatmegnyilvánulásokig nincs olyan alkotó eleme, amelynek konkrét éppígylétében kialakulásának társadalmi körülményei ne játszanának lényeges meghatározó szerepet."[38] Mindez egybehangzik a szerzőnek azzal a szándékával, hogy az emberi cselekvést megszabadítsa a törvény-fétistől, de ne adja az irracionalista törvénynélküliség kezére; hogy a filozófiát megtisztítsa a dogmáktól, de ne engedje át a szubjektivizmusnak; hogy megtalálja a helyes viszonyt a tevékenység alkotó jellege és a törvények objektivitása között, a szabadság és a szükségszerűség között. Lukács ellenzi a megmerevedett formulákat, a történelemnek néhány általános tételből való spekulatív levezetését, a mechanikus determinizmus tagadását pedig összeköti azzal a határozott meggyőződéssel, hogy „a társadalomban élő és társadalmilag cselekvő ember sosincs teljes deteminació nélkül", és „minél adekvátabban ismeri a mindenkor ható okozati láncokat, annál adekvátabban alakíthatja át ezeket tételezettekké, annál

[38] Lukács György, i. m. II, 454., 455., 453.

biztosabban uralkodik rajtuk a szubjektum, vagyis annál több szabadságra tehet itt szert".[39]

„Itt tehát nem valamilyen tiszta (törvényszerű) tárgyi világnak és a ‚tiszta' szubjektivitás, a tisztán egyéni döntések és tettek világának szembeállításáról van szó . . . " – olvassuk, és örömest el is fogadnánk ezt végkövetkeztetésnek, ha a mondat második fele, ellentétben az elsővel, de összhangban a mű vezéreszméivel, nem a következőképpen folytatódnék: „. . . hanem a társadalmi lét dinamikus komplexusairól, amelyeknek tényszerű alapját . . . *egyéni teleológiai tételezések alkotják*".[40] Ezeket a tételezéseket – a tudat aktusait – a fenyegető szubjektív idealizmus elleni védekezésül „a társadalmi lét egyszerű létmozzanatai" közé sorolja az elmélet szerzője,[41] kijelentve róluk, hogy bár „a társadalmi lét végső 'elemei' "[42], mégsem lehet autonómiájuk, mert a szükségszerű kiindulópontjukul szolgáló „eszmei mozzanat . . . csupán választ testesít meg olyan kérdésekre, amelyeket a társadalmi lét és az általa közvetített, és a vele folytatott anyagcsere tárgyává lett természeti lét vet fel".[43] Túl a nyelvi nehézségeken, nem egészen világos, hogy ha a tételezési aktusok „a társadalmi lét létmozzanatai", akkor hogyan válaszolhatnak olyan kérdésekre, amelyeket e lét tartozékaiként maguk tesznek fel önmaguknak; de annyi mindenképpen kitűnik a szövegből, hogy a céltételezések egyfelől „végső 'elemek' ", azaz

[39] Uo. 113., 115.

[40] Uo. 249. (Az én kiemelésem – *R. E.*) Az idézet előtti mondat így hangzik: „A történelem- és társadalomtudományokban oly gyakori idealista-fetisizáló elképzelés, amely szerint az egyes komplexusok abszolúte függetlenek, egyrészt a gazdasági szféra leszűkített és eldologiasodott elképzeléséből táplálkozik; e szféra ténylegesen meglévő szigorú törvényszerűségei ennek az eldologiasodásnak a következtében elfeledtetik, hogy a gazdaság nem közönyös létezésükkel szemben, nem tisztán objektív valóság, mint például a szervetlen természet, hanem inkább azoknak a teleológiai aktusoknak a törvényszerű szintézise, amelyeket valamennyien egész életünkben szakadatlanul végrehajtunk, és amelyet – ha nem akarunk fizikailag elpusztulni – szakadatlanul végre is kell hajtanunk." Uo. 248–249.

[41] Uo. 407.

[42] Uo. 381.

[43] Uo. 380. Részletesebben idézve: „Rendkívül fontos belátni, hogy nem történhet olyan társadalmilag lényeges dolog, amelyet nem az emberek teleológiai tételezései hoznának mozgásba. Természetesen bekövetkezhetnek természeti katasztrófák stb., de ezek a jégkorszak válságaitól a lisszaboni földrengésig csak az emberek – teleológiai tételezésekben megvalósuló – reagálásai következtében hatolnak be a társadalmi lét történetébe. Itt is beigazolódik, hogy az ember válaszoló lény, ami csak szubjektumra koncentrált megfogalmazása annak a marxi tételnek, hogy az emberek maguk csinálják a történelmüket, de nem saját maguk által választott körülmények között. Ez a megállapítás azonban túlmegy azon a pusztán formai meghatározáson, amely szerint a teleológiai tételezések a társadalmi lét végső alapvető ‚elemei'. A teleológiai tételezés ugyanis egyúttal tartalmazza azt a tényt, hogy minden tételezésben szükségképpen az eszmei mozzanat alkotja a kiindulópontot. Itt rögtön felmerül az a fenntartás, hogy ez sem formailag, sem tartalmilag nem lehet autonóm jellégű, hanem csupán választ testesít meg olyan kérdésekre, amelyeket a társadalmi lét és az általa közvetített, és a vele folytatott anyagcsere tárgyává lett természeti lét vet fel, ezért ehhez rögtön hozzá kell fűzni, hogy valamely létbeli fenyegetés, táplálkozási lehetőség stb., léte közvetlen magábanvalóságában, még távolról sem kérdés. Ahhoz, hogy a szélre a vitorlák felvonásával lehessen ‚válaszolni', ismét az eszmei mozzanat beiktatása, gyakorlati működtetése szükséges. Csak ez változtatja a természet (és később a társadalom) reakciókat kiváltó tényeit a társadalmi létnek, elsősorban az ember társadalmi, gazdasági reprodukciójának megválaszolandó és megválaszolható kérdéseivé. Még a legfejlettebb szerves természet is csak a környezet eseményeire való – esetleg tudatszerűen irányított – reagálásaiig jut el." Uo. 379–380.

nincs mögöttük semmi, ami autonómiájukat csorbítva, meghatározná őket, másfelől viszont nélkülözik az autonómiát. A logikai önellentmondás csak úgy kerülhető el, ha feltesszük, hogy a tárgyi világ pusztán *külső mozgástér,* a készen talált alternatívák terepe, amely megszabja, hogy a tudat *milyen* lehetőségek között választhat, de azt nem, hogy *melyikre* essen a választása. Maga a választás, a tudati aktus független a külső meghatározottságtól; éppígy a külső mozgástér is független a tudattól, különben a nyílt szubjektív idealizmus elkerülhetetlen volna. Ez a *korrelációs viszony* az alábbi mondatokból is kitűnik. „A történelem szubjektív tényezője végső soron, de csak végső soron a gazdasági fejlődés terméke ugyan, minthogy *ez a folyamat veti fel azokat az alternatívákat, amelyek között az embernek döntenie kell,* mégis lényeges értelemben *e folyamattól függetlenül cselekszik,* mivel igenlése vagy tagadása csak lehetőségek szerint kötődik hozzá."[44] Másrészt „a gazdasági fejlődés *lényegi törvényei* – nevezetesen a reprodukcióhoz szükséges társadalmi munkaidő csökkenése, a természeti korlátok visszaszorulása a társadalom növekvő társadalmivá válásával és az eredetileg kis társadalmaknak egy világgazdaság létrejöttére vezető integrálásával egyidőben – létszerűen szintén a teleológiai tételezésekből fakadnak ugyan, de az e tényezők által kiváltott oksági láncolatok *az ezeket előidéző tételezések tartalmától, szándékától stb. függetlenül érvényesülnek".*[45] Az első idézet leszögezi a tudat függetlenségét a tárgytól, a második a tárgyét a tudattól, ez a kettős függetlenség pedig arra a következtetésre kényszeríti az olvasót, hogy itt bizony mégiscsak „a tárgyi világnak és a 'tiszta' szubjektivitás, a tisztán egyéni döntések és tettek világának szembeállításáról van szó".

Figyelemre méltó, hogy a „gazdasági fejlődésnek" a második idézetben felsorolt „lényegi törvényei" *a termelőerők körére, az ember és a természet viszonyára szorítkoznak,* anélkül, hogy akár csak érintenék is a termelési mód és a társadalmi-gazdasági alakulat fogalmát – a történelmi materializmus és a marxi politikai gazdaságtan *alapfogalmait* –, a termelőerők és a termelési viszonyok összefüggését, egyáltalán bármit, ami a *tulajdonviszonyokkal,* az emberek *társadalmi formameghatározottságával* kapcsolatos. Túlzás volna azt állítani, hogy a „társadalomontológia" mindvégig megfeledkezik erről a mozzanatról – lényegében az osztályszempontról –, de tény, hogy az emberek gazdasági meghatározottságának logikailag nincs helye abban az elméletben, amely szerint „az objektíve törvényszerű gazdasági folyamat" szerepe kimerül az alternatív cselekvési lehetőségek „felvetésében", „szükségszerűsége az egyes emberek gyakorlata számára szükségképpen lehetőség-formát ölt", és „létszerűen persze csak egy mindenkor valóságos mozgásteret ad a lehetőség számára."[46] A „társadalomontológia" abszolútnak tünteti fel azt

[44] Uo. 516–517. (Az én kiemelésem – *R. E.*) Az idézett mondat előtti szöveg: „. . . az objektíve törvényszerű gazdasági folyamat magában foglalja ugyan, hogy a társadalmi lét magasabb szintre fejlődik, de semmilyen tekintetben sem teleológiai jellegű; a korábban jelzett keretek között a társadalmi lét társadalmiságának mind tisztább kibontakozása irányában halad, s ezzel olyan kérdések elé állítja az ezáltal alakított és átformált embereket, amelyek helyes megválaszolása valódi nembeli lényekké és egyúttal igazi egyéniségekké is teheti őket. Maga a folyamat persze létszerűen csak egy mindenkor valóságos mozgásteret ad a lehetőség számára. Nem maga a gazdasági folyamat határozza meg, hogy az imént jelzett értelemben vagy az ellentétesben válaszolnak-e az emberek, hanem ez alternatív döntések következménye, amelyek elé maga ez a folyamat állította őket." Uo. 516.

[45] Uo. 515–516. (Az én kiemelésem – *R. E.*)

[46] Uo. 479., 516. Lukács szövegében arról van szó, hogy Marx szerint az emberek maguk csinálják történelmüket, s ezért „a lényegnek gondolataiktól és akaratuktól független fejlődése nem végzetes,

a részigazságot, hogy a gazdasági környezet alternatív lehetőségeket testesít meg; ha másképp járna el, ha elismerné, hogy a gazdasági alap nem pusztán *külső mozgástere* a céltételező tudatnak, hanem *belső meghatározója is,* akkor el kellene vetnie saját elméleti kiindulópontját, a tudati aktusoknak mint „a társadalmi lét végső 'elemeinek'" dogmáját. Így viszont az történik, hogy a gazdasági viszonyok a tudati döntés autonómiája kedvéért *külsőlegesek maradnak* a szubjektumhoz képest, ez tehát az antropológiai szemlélet *gazdasági formameghatározottság nélküli, elvont természeti emberével* azonosul. A társadalom elvont egyénekből tevődik össze, akik szabadon lebegnek az alternatív lehetőségek mozgásterében, „mint válaszoló lények . . . állást foglalnak a mindenkori társadalom kormeghatározta létkérdéseivel kapcsolatban, és az ezekben felmerülő alternatívákat saját személyiségük szükségleteinek nevében igenlően vagy tagadóan döntik el", a „külsővéválásoknak" abba a rendszerébe illesztve döntésüket, amelyet ki-ki „felépített a maga számára", s amely „messzemenőkig" meghatározza „'világát' és különösképpen 'világnézetét'".[47] A cselekvést motiváló világnézetet tehát a „külsővéválások", „a személyiség

---

mindent előre meghatározó szükségszerűség, amely egyszerűen megtörténik velük. Ez a szükségszerűség persze szakadatlanul új konstellációkat hoz létre, amelyek az emberi gyakorlat számára megadják a mindenkor meglévő, egyedül lehetséges mozgásteret. Azoknak a tartalmaknak a körét, amelyeket az emberek ebben a valóságos gyakorlatban célokként tűzhetnek maguk elé, mint ilyen kört a lényeg fejlődésének ez a szükségszerűsége határozza meg, de éppen mint kört, mint az ebben lehetséges valódi teleológiai tételezések mozgásterét, nem pedig mint általános, kikerülhetetlen determinációt minden cselekvés tartalma számára. Ezen a mozgástéren belül minden teleológiai tételezés mindig csak a számára egyedül lehetséges alternatív formában jön létre, s ez máris kizár minden előre történő determinációt, ami által a lényeg szükségszerűsége az egyes ember gyakorlata számára szükségképpen lehetőség-formát ölt. De ezen túlmenően még azt is hangsúlyozni kell, hogy a lényeg fejlődése által ebben az értelemben determinált tételezések nem pusztán közvetítések, amelyek segítségével az, aminek szükségképpen meg kell történnie, éppen a szükségszerűségnek megfelelően történik meg, ellenkezőleg, közvetlenül vagy közvetve befolyásolják a lényegi döntést, amennyiben ezek is meghatározzák annak a jelenségvilágnak a mikéntjét, amely nélkül a lényeg sohasem ölthetne testet a maga teljes, önmagáért létező valóságában. És mivel, mint szintén láttuk, ez a jelenségforma nemcsak általában vett valóság, hanem fölöttébb konkrét történelmi valóság is, az így végrehajtott teleológiai tételezések magának a lényegnek a konkrét fejlődésmenetét is befolyásolják. Mindenesetre nem abban az értelemben, mintha hosszú ideig feltartóztathatnák vagy eltéríthetnék, meghiúsíthatnák stb. ezt, még kevésbé adhatnak más tartalmat neki, de befolyásolhatják konkrét jelenségformáját, és fejlődési menetét egyenlőtlenné tehetik." Uo. 479–480.

[47] Uo. 432., 433., 434. A szövegben Lukács arról beszél, hogy a társadalmi munkamegosztás fokozódásával „az ember egyéni lénye mind bonyolultabbá és gyakorlata szempontjából mind mérvadóbbá válik. Ennek az egyéniség felé való fejlődésnek a társadalmi jellege a maga ellentmondásaiban nyilatkozik meg: az egyéniség a maga külsővéválásaiban csak akkor találhatja meg önmaga és főként környezete szempontjából az önigazolást, ha a bennük rejlő önigenlést valamely általa igenelt társadalmi réteg, társadalmi irányzat képviseletévé emeli. Ez természetesen nem jelenti feltétlenül a mindenkori társadalmi status quo helyeslését; a XVIII. és XIX. század különcei, a XX. század egzisztencialista individualistái, sőt beatnikjei is – mindegy, milyen tudatosan – társadalmi-általánosító álláspontról tagadják saját korukat. Az így külsővéváló egyének ‚világát' és különösképpen, ‚világnézetét' messzemenőkig ezeknek a külsővéválásoknak a tartalma és iránya határozza meg. Ismét: nem mintha önmagukból kiindulva alkothatnának ‚világot', hanem mert az emberek mint válaszoló lények a maguk külsővéválásaiban állást foglalnak a mindenkori társadalom kormeghatározta létkérdéseivel kapcsolatban, és az ezekben felmerülő alternatívákat saját személyiségük szükségleteinek nevében igenlően vagy tagadóan döntik el." Uo. 433–434.

szükségletei" határozzák meg; *végső fokon* pedig minden világnézet, „minden társadalmi irányzat egyes emberek egyedi tételezéseinek szintézise".[48]

A társadalomontológia tagadja a belső tudati önmeghatározás és a tudattól független külső mozgástér dualizmusát. „Nem vezethet túlfeszítetten racionalizált polaritásra az a tény, hogy látszólag bizonyos polarizáció jön létre, és hogy a társadalom a maga egészében közvetlenül a törvény, a szükségszerűség uralmát mutatja, az egyének élete viszont a különlegesen formált véletlenek hatáskörébe esik. A törvény és a véletlen egymásbafonódottsága az egésznek és részeinek is állandó sajátossága."[49] „Itt csak deklaratív módon jelenthetjük be fejtegetéseinknek ezt a végkifejletét" – olvassuk a továbbiakban.[50] Sajnos, a végkifejlet nem is jut messzebb a deklaráció fokánál, a törvény és a véletlen egymásbafonódásának ábrázolása beváltatlan ígéret. Ennek több oka van. Mivel a statisztikus társadalmi törvények nem írják elő kötelezően az *egyéni* magatartást, és az emberek gyakran objektív érdekeikkel ellentétesen cselekszenek, könnyen juthatunk arra a meggyőződésre, hogy az egyéni cselekvés, az alternatív lehetőségek közötti döntés merőben „a különlegesen formált véletlenek hatáskörébe esik", azaz *nincs alávetve semmilyen objektív törvényszerűségnek;* pontosabban szólva, *csak* ilyen következtetésre juthatunk, ha a történelmet az elvont egyén szemszögéből nézzük, és a tudatot véljük a társadalom elsőleges meghatározójának. A marxista elkötelezettség azonban nem engedi feledni a társadalmi mozgás anyagi törvényszerűségeit, a termelőerők és a gazdasági alap meghatározó szerepét. „A termelőerők mindenkori fejlődése által mindenkor kialakított mozgástér az egyedül meglevő színhely, az egyedül reálisan lehetséges tárgyi világ az emberek gyakorlata számára"; a gazdasági alapról pedig bízvást elmondható, hogy „bármily nehéz is egyes esetekben pontosan meghúzni a határt" közte és a felépítmény között, „a valóságban ez mégis létezik", szavatolva „a gazdasági terület ontológiai elsőbbségének viszonylatát".[51] Az tehát a feladat, hogy egyidejűleg biztosítsuk a törvények függetlenségét a tudattól és a tudatét a törvényektől; hogy a társadalom anyagi meghatározottságát összeegyeztessük a társadalmi összmozgás végső forrásának tekintett tudati aktusokkal. Első lépésként belefoglaljuk a társadalmi létbe a tudatot, és ezzel elérjük, hogy a tudat immár „létszerűen" határozza meg a történelmet. A második lépésben a céltételezések *eredményeivé* és egyszerű *közvetítőivé* nyilvánítjuk a valódi „létszerű" meghatározókat – az anyagi termelőerőket és a gazdasági alapot –, végül a harmadikban a céltételezések utólagos spontán szintézisének ábrázoljuk a társadalmi összmozgást, hogy tudati eredetének megtagadása nélkül elnyerhesse a tudattól való függetlenségét. A három művelet végkifejleteként *a szabadság és a szükségszerűség egymást kizáró ellentétekké lesznek:* ha ugyanis a szabadság céltételező döntések formájában a történelem végső forrásának mutatkozik, akkor az objektív szükségszerűség már nem lehet egyéb, mint a céltételezéseknél *későbbi,* hozzájuk képest *külső* és tőlük *elidegenült* mozzanat, olyan események együttese, amelyek kisiklanak a tudati ellenőrzés alól, „többnyire egészen másként alakulnak, mint ezt az egyes emberek – bármilyen sokan legyenek is – elképzelték és óhajtották"[52]

[48] Uo. 442.
[49] Uo. 167.
[50] Uo. 167–168.
[51] Uo. 379., 216.
[52] Uo. 164.

Az az elméletileg elutasított, de gyakorlatilag mégis érvényesített felfogás, hogy *az objektív szükségszerűség az elidegenüléssel, a szabadság hiányával egyenlő,* tulajdonképpen nem végkifejlet, hanem előfeltevés. A korrelációs létfogalomnak – emlékezzünk rá – az volt az indoka, hogy „a társadalmi lét mindig elválaszthatatlanul kapcsolódik a tudati aktusokhoz".[53] De hát *nem ugyanilyen elválaszthatatlanul kapcsolódik a természeti anyaghoz is?* Lukács, aki szenvedélyesen elítéli a vallás minden egyházi és világi formáját, hosszú oldalakon keresztül fejtegeti, hogy emberi lét nem lehetséges test nélkül. Természeti környezet nélkül sem. Ha mégis az történik, hogy a tudat a társadalmi lét *alkotóelemének* minősül, *mert* elválaszthatatlan tőle, a természeti anyag viszont e lét *ellenpólusaként* szerepel, *noha* elválaszthatatlan tőle, akkor a gondolatmenetért bizonyára nem a logika felelős, hanem egy világnézeti előfeltevés: nevezetesen az, hogy a társadalom specifikuma az alternatívák közül szabadon választó tudat, amely abban különbözik a természettől, hogy célokat tűz ki, és ennek a tevékenységnek *nincs törvényszerű meghatározottsága.* Ha volna, a céltételezés nem lehetne a történelem végső meghatározója, és a történelmi szükségszerűséget sem kellene az elidegenüléssel azonosítani; de mivel a céltételezésnek törvényszerű meghatározottsága nincsen, szakadék keletkezik a természet és a társadalom között, akárcsak az újkantiánus filozófiában, azzal a fontos különbséggel, hogy Rickerték dualizmusa egy egységesen idealista elméleti rendszer keretében a burzsoázia ellentmondásos magatartását tükrözte a természeti törvényeken nyugvó termelőerőkkel és a történelem törvényeit elrejtő termelési viszonyokkal szemben, Lukácsot viszont marxista elkötelezettsége és vallásellenessége arra készteti, hogy a materializmus nevében tegyen hitet a természet törvényszerűsége mellett.

Bármi legyen is a dualizmus oka, Lukács nézeteiből logikailag mindenképpen az következik, hogy a szubjektumnak, miután céltételező döntései elvesztették a belső indítékká hasonuló objektív meghatározottságot – *a társadalmi formameghatározottságot* –, nem lehet többé társadalmi jellege; *ugyanaz* az elméleti lépés tehát, amely a naturalista determinizmus elleni védekezésül a célkitűzés tudati aktusaira ruházta „a társadalmi lét végső, ‚elemeinek' " funkcióját, és ilyen alapon, a tudati döntések törvényszerű objektív meghatározottságának kirekesztésével konstruálta meg a természet és a társadalom dualizmusát – ugyanez az elméleti lépés antropologizálja az embereket, eltörölve társadalmi természetüket és a társadalom minőségi különbségét a természettől. A minőségi határ már csak azért sem tartható, mert azon túl, hogy a törvények illetékessége alól kivont egyén csupán véletlenszerűen, vagyis *ösztönösen, természeti lény módjára cselekedhet,* a társadalmi törvényeknek objektivitásuk érdekében el kell idegenülniük a tudattól, a társadalom állítólagos specifikumától, vagyis *ösztönössé, természetivé kell válniuk.* Ennek a naturalizált társadalomnak a két oldala, a szabadon választó egyén és az objektív törvényeknek alávetett összmozgás, első pillantásra mintha csakugyan „bizonyos polarizációt" mutatna, amennyiben az egyik oldal „a különlegesen formált véletlenek hatáskörébe" esik, a másik „a szükségszerűség uralma" alá. Az ösztönösség mindig ebben a két filozófiai formában jelentkezik, pontosabban, olyan formákat ölt, amelyekben *a szükségszerűség és a véletlennel egyenértékű szabadság kölcsönösen kizárják egymást.* Nem nehéz azonban észrevenni, hogy az összmozgás szükségszerűsége maga sem egyéb, mint a véletlenek szabály-

[53] Lukács György, i. m. I, 407.

talan tömege, hiszen az előfeltevés szerint *elvileg* átláthatatlan és kiszámíthatatlan az a mód, ahogyan az egyéni céltételezések és cselekvések társadalmi összmozgássá egyesülnek. A társadalom ennélfogva *teljes egészében a véletlenek hatáskörébe tartozik,* hacsak nem tulajdonítunk neki titkos, megismerhetetlen törvényeket. Ez a konklúzió logikusan adódik a céltételezések törvényszerű objektív meghatározottságának hiányából, amely rendre Lukács szándékaival ellentétes eredményeket produkál.

A szándék átcsapása önmaga ellentétébe akkor sem kerülhető el, ha szigorúan „A társadalmi lét ontológiájá"-nak talaján maradva, nem kifogásoljuk a szabadság és a szükségszerűség külsőleges viszonyát. Visszatérve erre a korábban már érintett kérdésre, fogadjuk el, hogy „a teljes társadalmi lét" és valamennyi törvényszerűsége a céltételezés tudati aktusából származtatható, amely egy tőle független, készen talált, bár eredetileg szintén tételezett környezetben történik. E környezetnek és alkotóelemeinek tulajdonságait nem az egyén szabja meg, azt azonban neki magának kell eldöntenie, hogy az adott körülmények között hogyan fog viselkedni, az adott lehetőségeket hogyan fogja felhasználni: a kőben például objektív tulajdonságai alapján megvan az a lehetőség, hogy vágószerszámmá legyen, de sohasem lesz azzá, ha az ember ezt a lehetőséget fel nem ismeri és még nem valósítja. A környezet önmagában csak kérdés és feladat („szituáció", ahogy az egzisztencializmus mondaná) az ember mint „válaszoló lény" számára, akinek személyesen kell a helyzetet értelmeznie (jelentéssel ellátnia az intencionális tárgyat, ahogy Husserl mondaná), és a lehetséges alternatív megoldások közül szabadon kiválasztania az egyiket. Nos, nem kétséges: semmi értelme nem volna az alternatíva fogalmának, ha közömbös volna, hogy mit választunk, ha a helyes döntés nem különböznék a hibástól. De miért különbözik? Mert a céltételező döntésnek alkalmazkodnia *kell* a léthez és törvényeihez, másképp elbukik. Az alkalmazkodási kényszer nem valamiféle tudati tételezésből ered, ellenkezőleg: éppen abból, hogy a valóság törvényeit nem a tudat tételezi. A törvények objektivitását Lukács is megállapítja, az oksági sorokra hivatkozva, amelyek a teleológiai tételezésektől csak az indítást kapják, de összeszövődésük rendje független a tudattól. Mi határozza meg ezt a rendet? Sem a transzcendens isten, sem a természet nem jöhet szóba. A társadalomnak saját törvényei vannak. Milyen jellegűek? Elvileg elképzelhető volna, hogy a tudattól való függetlenségük ellenére is tudati jellegűek. Lehetnének például egy hegeli típusú világszellem létezési módjai, ha az objektív-idealista megoldásokat eleve ki nem zárná a „társadalomontológiának" az a meggyőződése, hogy az emberi tudat nincs alárendelve semmiféle hatalmasabb szellemi erőnek. Elméletben lehetséges ezenkívül a kanti verzió: az emberileg megközelíthető világ törvényei a velünkszületett, minden tételezettséget megelőző emberi tudatszerkezettel azonosak. Talán ez a változat áll a legközelebb ahhoz az eszméhez, hogy a társadalmi valóság független a tudattól, amelytől függ: objektív, mert nem önkényes, és szubjektív, mert tételezett. Az apriorisztikus tudatszerkezet függvényeként azonban az emberi tevékenység éppúgy egy hatáskörén kívüleső adottság puszta ágensévé, a mechanikus sorsszerűség bábjává lenne, mint a vallásos vagy filozófiai teológiák és a naturalizmus ábrázolásában; Kant tehát nem elégítheti ki a „társadalomontológiát", amely különben sem híve a hagyományos szubjektív idealizmusnak, és szilárdan kitart amellett, hogy a társadalmi létnek vannak létszerű elemei is. Utolsónak már csak egyetlen lehetőség maradt: a társadalmat meghatározó törvények *nem tudatiak,* következésképpen *magát a tudatot is meghatározzák mint társadalmi jelenséget,* szerkezetével és összes termékeivel. Világos mármost, hogy ami sem

nem tudati, sem nem természeti, ezzel szemben magát a tudatot is meghatározza, az nem lehet más, mint a *társadalmi lét,* mégpedig *tiszta anyagiságában, minden „tudatszerű" elem nélkül.* Ha a társadalmi lét fogalma a tudatra is kiterjeszkedik, akkor egyrészt *felszámolja a tudat társadalmi meghatározottságát,* másrészt *bekebelezi a felépítményt és összeolvasztja a gazdasági alappal,* végül, *megpróbálja elmosni a határvonalat a materializmus és az idealizmus között* – csakhogy erre képtelen lévén, egyszerűen a társadalom anyagi tényezőinek a tudatiaktól való függőségét „tételezi".

A társadalmi törvény fogalma sem objektív-idealista, sem szubjektív-idealista, sem metafizikus-naturalista, sem dialektikus történelmi-materialista alakjában, egyszóval *semmilyen formában* nem egyeztethető össze a „társadalomontológia" előfeltevéseivel és sűrítményükkel, a korrelációs létfogalommal. Ezért van az, hogy a törvény elidegenülésként keletkezik, és *nem is juthat ki többé ebből a társadalmiatlan állapotból.* Ahhoz ugyanis, hogy a szubjektum elsajátítsa, ellenőrzése alá vonja az egyedi cselekvések spontán összeszövődéséből alakuló, elidegenült valóságot, alkalmazkodnia kellene ennek a valóságnak az objektív törvényeihez, így azonban a törvények – mint már szó volt róla – nemcsak *utólagos szintézisei* volnának a céltételezéseknek, hanem *meghatározói* és *előfeltételei* is, ami ellentétes a „társadalomontológia" ismert premisszáival. Vagy feláldozom azt az elgondolást, hogy a céltételezések „a társadalmi lét végső 'elemei'", vagy elismerem, hogy az objektív törvény *a szakadatlan elidegenülés folyamata,* amelyet nem lehet feltartóztatni vagy éppenséggel a visszájára fordítani: a tudati láncokról elszabadult objektivitás közömbös eseménysorként fut a céltételezések szubjektív eseménysora mellett, *abszolút szükségszerűségként az abszolút szabadság mellett,* anélkül, hogy a két párhuzamos valaha is találkozhatna. Ennek a végkifejletnek az alapvető oka *az összmozgás tudati meghatározottsága,* amelyen az a kiegészítés sem változtat, hogy „a társadalom nemcsak az embereket sorolja az 'elemei' közé, hanem ezenkívül olyan egymást keresztező, egymásba növő, egymással harcoló stb. részkomplexusokból is áll, mint amilyenek az intézmények, az emberek társadalmilag determinált egyesülései (osztályok)"[54] – hogy tehát az összfolyamat *nemcsak* „az emberek" cselekvéseiből tevődik össze, hanem az osztályokéiból *is.*

A tételezés és a törvény viszonya körüli elméleti zavar egy logikainak látszó, de valójában teljesen logikus ellentmondásból adódik.

Minden önálló rendszernek saját minősége van, azaz lényeges belső összefüggésekkel, saját törvényekkel rendelkezik. A társadalom önálló rendszer; törvényeit tagadni annyi, mint kétségbe vonni a létezését. Bármely más törvényhez hasonlóan, a társadalmi törvények is a tudattól független, objektív összefüggések: nem az emberek akaratán múlik, hogy a gazdasági rend határozza-e meg a felépítményt vagy a felépítmény a gazdasági rendet, hogy a tudathoz idomul-e a társadalmi szerkezet vagy a termelési módhoz, hogy kötelező-e a termelési viszonyok összhangja a termelőerőkkel vagy sem. Az utópiáknak és a voluntarizmus valamennyi történelmi megnyilvánulásának kudarca éppúgy bizonyítja ezt, mint a győztes forradalmak helytállása a nyomasztó túlerővel szemben, vagy az a sokszoros tapasztalat, hogy egyetlen forradalom sem léphetett ki tartósan a termelőerők fejlettsége által kijelölt mederből, nem igazodhatott a reális lehetőségeinél magasabbra szárnyaló és a nagy fordulatok végrehajtásakor bizonyos esetekben nélkülözhetetlen illúziókhoz.

[54] Uo. 357.

Minden törvény meghatározza a szerkezetét vagy a mozgását annak, *aminek* a törvénye; ez vonatkozik a társadalmi törvényekre is. A társadalom szerkezete és mozgása az emberek cselekvéseiben, gyakorlati tevékenységében realizálódik: a gyakorlat létesíti és tartja fenn azokat a viszonyokat, amelyeknek történelmileg változó együttese a társadalom. Ennek a törvényei tehát az emberi tevékenység törvényei, és e tevékenység nélkül éppoly kevéssé létezhetnek, ahogy a Nap-rendszer törvényei sem létezhetnek a Nap és bolygói nélkül. Az emberi cselekvések *közvetlen* meghatározója azonban a tudat: ha a cselekvő személyek nem mérik is fel tetteik távolabbi következményeit, az ép elmével végrehajtott cselekedet valamilyen mértékben mindig tudatos. A társadalmi törvények ennélfogva nem létezhetnek az emberi tudattól függetlenül. Mint objektív törvények függetlenek tőle, de mint a cselekvés törvényei, lehetetlen, hogy függetlenek legyenek tőle; feltételezik a tudatot, aminthogy a tudat is feltételezi a társadalmat és törvényeit. A párhuzam kedvéért említsük meg, hogy hasonló – látszólagos – paradoxonnal másutt is találkozunk. A logikai törvények nyilvánvalóan feltételezik a gondolkodást, amelytől elválaszthatatlanok, mégis függetlenek a gondolkodástól, mert nem a tudat határozza meg, hogy saját működése mikor vezet igaz vagy hamis eredményre; függetlenek tehát attól, amitől függnek, feltételei és meghatározói annak, ami a feltételük.

Első megközelítésben azt mondhatnánk, hogy kölcsönös feltételezettséggel van dolgunk. De válasznak ez kevés. A kölcsönös feltételezettség *általános* és *formális* viszony, amelynek *két ellentétes tartalma* lehet: a *mellérendeltség,* valamint az *alá- és fölérendeltség.* Mellérendeltségi viszonyban van egymással a negatív és a pozitív, a jobb és a bal, a fent és a lent: egyik sem létezik a másik nélkül, és egyik sem elsőleges a másikkal szemben; olyan ellentmondást alkotnak, amelynek *nincs fő oldala.* Alá- és fölérendeltségi viszonyban van egymással a jelenség és a lényeg, a forma és a tartalom, az egyes és az általános: ezek is kölcsönösen feltételezik egymást, de összetartozásuk *szerves egység;* olyan ellentmondást alkotnak, amelynek egyik tagja a viszony *fő oldala.* A lényeg a jelenség*ben,* a tartalom a formá*ban,* az általános az egyes*ben* létezik, nem egymáson kívül vagy egymás mellett vannak, mint a jobb és a bal. Ebből adódik a rendszerekre jellemző hierarchikus felépítés, a belső szerkezet meghatározó, szervező funkciója és bizonyos fokú közönye a külsővel szemben. Az ilyen típusú ellentétek *kettős viszonyban* vannak egymással: *a létezés elvont-formális szintjén* demokratikus *egyenlőség* áll fenn közöttük, amennyiben mindegyiküknek a *megléte* a másiktól függ, mindegyikük egyenlőképpen feltétele a másiknak; *a konkrét tartalom szintjén* viszont az egyenlőségnek meg kell hátrálnia a hierarchia elől, mert a szerves egység *tartalmát* már „túlsúlyosan" határozza meg az összetartozó ellentétek egyike. A kölcsönös feltételezettség tehát, amely magába foglalja a lényeg *egzisztenciális* függését a jelenségtől, a legkevésbé sem zárja ki a jelenség *tartalmi* függését a lényegtől.

A egyidejű függés és függetlenség látszólagos paradoxonja mind a logikai, mind a társadalmi törvények vonatkozásában könnyen megmagyarázható, mihelyt történetileg, a tudat eredete és funkciója felől közelítjük meg a kérdést. A tudat a munkaeszközök rendszeres használata során fejlődött ki, és az a rendeltetése, hogy célszerűen megtervezze a cselekvést, elgondolja a dolgokra kifejtendő hatásokat és okozataikat. Ehhez valamilyen fokon ismernie kell a cselekvés tárgyát, eszközeit, környezeti feltételeit és végrehajtójának tulajdonságait, következtetnie kell a pillanatnyi körülményekről a későbbiekre vagy korábbiakra, a jelenlevőről arra, ami nincs jelen. Minthogy az emberi tevékenység a munkaesz-

közök használata folytán potenciálisan egyetemes, és nem egyetlen tárgyhoz vagy a tárgyak bizonyos csoportjához kötődik, célszerű irányítása megköveteli a dolgok és a velük végzett műveletek *egyetemes* tartalmi és formai sajátosságainak tudatát, azt a *gyakorlati tudatot,* amelyet jóval e sajátosságok tudományos elméleti rendszerezése előtt ösztönösen alakítanak ki a tevékenység számtalanszor ismétlődő sikerei és kudarcai. A gyakorlat vési az elmébe – ha szabad így mondani, az intellektuális ösztönökbe –, hogy a dolgok azonosak önmagukkal és különböznek minden mástól, illetve részben azonosak másokkal és részben különböznek tőlük, osztályokba tartoznak, egyesülnek, elhatárolódnak, részben vagy egészben tartalmazzák vagy kirekesztik egymást, s hogy mindezek az objektív formai összefüggések mire kötelezik az anyagi tevékenységet és rajta keresztül a gondolkodást, bármi legyen is a tárgya. A gondolkodás kötelezettségei az igazság logikai feltételei: ki lehet bújni alóluk, de nem lehet őket hatályon kívül helyezni, és az engedetlenséget megtorolják az eredményben. Röviden, a logika és a gondolkodás éppúgy nem létezik egymás nélkül, ahogyan semmi sem létezik saját törvényei nélkül, és semmilyen törvény nem létezik anélkül, aminek a törvénye; tartalmilag azonban a logika törvényei függetlenek a gondolkodástól és általában a tudattól, mert nem ez határozza meg őket, hanem a valóság társadalmi elsajátítása, az az *anyagi tevékenység,* amely a tudatot törvényeivel együtt létrehozza.

Az elmondottak a társadalmi törvényekre is érvényesek, azzal a különbséggel, hogy anyagi és nem fogalmi viszonyokról lévén szó, objektivitásukat legalább akkora baklövés volna tagadni, mint a logikai törvényekét. A társadalom törvényei nem korábbiak és nem későbbiek a társadalom létrejötténél; keletkezésük folyamata egyidejű – azonos – az őshorda társadalommá alakulásával, ez pedig azzal a folyamattal, amelynek során az ösztönös eszközhasználat célszerű, tudatos munkává fejlődik. Sem a céltételező tudat nem előzi meg a munkát, sem a munka a társadalmat, sem a társadalom a saját törvényeit; az utóbbiak ilyen értelemben valóban nem létezhetnek anélkül, hogy ne léteznék a tudat is, vagy ha úgy tetszik, nem függetlenek a tudattól, mivel nem függetlenek a társadalomtól. Aki azonban ennél a tautológiánál többet akar róluk mondani, annak azzal is számolnia kell, hogy a társadalmi törvények elsősorban a létfenntartási eszközök termelési módjának törvényei, a termelési mód pedig „mindenekelőtt attól függ, hogy milyenek a készen talált létfenntartási eszközök, amelyeket újra kell termelni".[55] A létfenntartási eszközöket valamennyi nemzedék az előzőtől örökli társadalmi viszonyaival egyetemben, és mielőtt még rászokna az illemhely használatára, már ezek a viszonyok szabják meg az életét. Az előző nemzedék szintén elődeitől kapta örökül a maga termelési módját, azok meg az ő elődeiktől, és ha visszapergetjük a filmet a kezdet kezdetéig, ott sem a céltételező tudatot találjuk, hanem az ösztönös eszközhasználatot. A tudat mindenütt a társadalmi termelés *szerveként,* egy átfogóbb *anyagi* rendszer – a társadalom – alrendszereként tűnik fel, és nincs abban semmi csodálatos, hogy a rendszer a maga minőségének megfelelően, saját anyagi törvényei szerint működik, amelyek meghatározzák összes alkotóelemeit, így a tudatot is. Az eredet és a funkció szemszögéből tehát nem nehéz felfogni, hogy a társadalmi törvények, noha tudat nélkül nem léteznek, mégis függetlenek a tudattól.

[55] MEM 3, 23.

Abban a pillanatban, amikor a filozófia a tudatot teszi meg a társadalmi mozgás meghatározójává, ezek az egyszerű tények megfejthetetlen paradoxonná lesznek. Nézzük először a logikai törvényeket. Ha nem anyagi eredetűek, hogyan lehet objektív tartalmuk? Honnan származik tapasztalati igazolásra nem szoruló általános érvényük, amely minden gondolati tevékenység *előfeltétele?* Induljunk ki abból, hogy az egész létet, az egész valóságot a tudat „tételezi", őt magát azonban, bár autonóm forrása a logikának, működésében eleve kötelezik a gondolkodás törvényei: minden a tudattól függ, kivéve a mindentől független tudat saját törvényeit. A logikának ebben az esetben nyilván *meg kell előznie* a tudat összes konkrét műveleteit, így a valóságot is mint a tudati műveletek termékét. A logika objektivitásának biztosítása érdekében ezért folyamodott az objektív idealizmus a fogalmi összefüggések platóni-transzcendens vagy hegeli-immanens hipoosztazálásához, a kanti szubjektív idealizmus az apriorisztikus tudatszerkezethez, *ontológiai* elsőbbséget adva a gondolkodás elvont formáinak a megismerés konkrét tevékenységével és termékeivel szemben. Az idealizmus „szerkezetes" változataiban[56] a logika szükségképpen *a gondolkodástól való egzisztenciális függetlenségre tesz szert, a tudattevékenységre visszavezetett valóság pedig egzisztenciális függőségbe kerül a logikától,* és a tudás *ismeretelméleti* feltételei a lét *ontológiai* feltételeivé torzulnak. Ez a megoldás – a racionalizmusé – a logikai törvények és a konkrét gondolkodás *kölcsönös egzisztenciális feltételezettségét* áldozza fel a törvények *objektivitása* kedvéért. – Éppen az ellenkezőjét cselekszi az empirista filozófia, amelynek következetes alakja a szubjektív idealizmus „elemes" vagy „atomos" változata. Az empirizmus szerint a dolgokat nem előzi meg semmilyen apriorisztikus általánosság: a valóság kimerül az érzéki jelenségekben, a megismerés a passzív érzéki adatfelvétel egyedi aktusaiban, a logika pedig a megszokáson alapuló, tapasztalati eredetű szabályok gyűjteménye, vagy független ugyan a tapasztalattól, de csak azért, mert analitikus természetű, és tautológiákon kívül semmi egyebet nem foglal magába. Ez a felfogás tisztában van azzal, hogy a logikának nem lehet sem egzisztenciális függetlensége a konkrét tudattevékenységtől, sem elsőbbsége a léttel szemben, viszont tagadja a logikai törvények objektivitását. Az idealizmus talaján nincs más választás: a logika *vagy objektív törvényeket tartalmaz és megelőzi a létet, vagy nem előzi meg a létet, de nincsenek is objektív törvényei.*

Megváltoztatva a megváltoztatandókat, az idealista történelemszemlélet a társadalmi törvények vonatkozásában is ugyanilyen alternatívához vezet. Ha a társadalmi mozgás tudati meghatározottságú, akkor a tudat *megelőzi* a munkát és a társadalmat; ha pedig ez a meghatározottság nem szubjektív önkény, akkor maga az emberi tudat van alárendelve egy *tőle független szükségszerűségnek,* amely a transzcendens vagy immanens istenség, a külső természet vagy az apriorisztikus tudatszerkezet képében szintén *megelőzi* a társadalmat és *predeterminálja* a történelem menetét. A filozófia persze nem köteles felesküdni a predeterminációra, de a társadalom tudati meghatározottságának dogmája csupán egyetlen választutat hagy nyitva előtte: mentesíteni kell az emberi tudatot minden tőle független szükségszerűségtől. Más szóval, *az objektív társadalmi szükségszerűség*

[56] A „szerkezetes" filozófiák (pl. a dialektikus materializmus, Hegel objektív idealizmusa, Kant szubjektív idealizmusa) ilyen vagy olyan módon fogalmilag ábrázolják a valóság belső, szerkezeti összefüggéseit; az „elemes" vagy „atomos" filozófiákban (pl. Hume szubjektív idealizmusa) ez az összefüggés felbomlik.

vagy megelőzi és predeterminálja a társadalmat, vagy nem létezik; a szabadság és a szükségszerűség egymást kizáró ellentétek. Minthogy a társadalomelméleti idealizmus a felsoroltakon kívül egyéb megoldásra nem ad módot, *ez az antagonizmus annak jele, hogy a nem-marxista gondolkodás a szükségszerűséget csak elidegenült alakjában tudja elképzelni, illetve az elidegenülést csak az elidegenültség álláspontjáról, az objektív törvények tagadása útján képes tagadni.* Bármelyiket válassza is a filozófia a két lehetséges megoldás közül, *a társadalmi formameghatározottságot mindenképpen szem elől téveszti,* mert ilyennel *sem a meghatározottság nélküli tudat nem rendelkezhet, sem a társadalmon kívülinek ábrázolt szükségszerűség.* Az osztálymegosztottságot a megosztottság szemszögéből tükröző filozófiák az *osztályfelettiség* hitében élnek, ami elméletileg a következménye, de világnézetileg az alapja és előfeltétele az idealista társadalomszemléletnek, mivel a kiindulópont mindig a valóságos viszonyaitól elvonatkoztatott tudat.

„A társadalmi lét ontológiájá"-ra úgy látszik, nem egészen érvényesek az elmondottak. Igaz ugyan, hogy a társadalmat ez a mű is a tudatra vezeti vissza, törvényeinek objektivitását pedig az elidegenüléssel magyarázza, magát a törvényszerűséget azonban nem a tudat és a társadalom predeterminációs *előfeltételének* ábrázolja, hanem a tudattól való függetlenedésnek, amely természeténél fogva későbbi a társadalmi mozgás forrásául szolgáló tudati döntéseknél. Ennek a felfogásnak kettős célja van: megszabadítani a tudatot az isteni, apriorisztikus vagy természeti meghatározottságtól, továbbá megőrizni a történelem öntörvényűségét, egyaránt elkerülve a teleologikus és a mechanikus predeterminációt. Mindkét célkitűzés egybehangzik a marxi elgondolásokkal. Kevésbé mondható el ugyanez a premisszákról és a végeredményről. Lukács értelmezésében a szubjektív cselekvések sora *abszolút véletlenszerűséggel folyik, mert a céltételezést semmilyen objektív törvény nem szabályozza, az objektív történések sora ellenben ösztönös természeti szükségszerűséggel folyik, mert objektivitása kizárja a tudatosságot.* Az egyik oldalon a vak véletlennel egyenlő szabadság kap helyet, a másikon a vak természeti szükségszerűséggel egyenlő objektivitás, és a két összeférhetetlen, bár egymást kiegészítő elem párosítása magán a társadalomelméleten belül ismétli meg a társadalom és a természet dualizmusát, noha egyúttal kétséget támaszt afelől, hogy van-e egyáltalán különbség a természet és a társadalom között.

Ha a történelem objektív törvényszerűsége valóban nem más, mint állandó elidegenülés, az egyedi cselekvések tudattalan szintézise, akkor az emberek tehetetlenül állnak szemben saját világukkal, tetteik következményeivel, és semmi jelentősége annak, hogy mit választanak az alternatívák közül, mert bármiképpen döntsenek is, a dolgok a maguk útján mennek. Lukács elkerüli ugyan a predeterminációt, az objektív szükségszerűségnek azonban nem kell ontológiailag megelőznie az emberi cselekvéseket ahhoz, hogy vak determinizmusával minden értelmes jelentésétől megfossza a szabadság fogalmát: ha *post festum,* a tudatos cselekvések *után* lép fel, akkor is ugyanez lesz a végeredmény, de ráadásul még az eklektika is megterheli az elméletet, mert az objektív szükségszerűség, amely elidegenültsége folytán nem eshet a szubjektum tudati meghatározása alá, egyetlen gondolatrendszer keretében egyesül a szabadon választó szubjektummal, amelyet feltételezett autonómiája folytán nem határozhat meg az objektív szükségszerűség.

A szabadság eklektikus egyesítése az elidegenülés szinonimájaként értelmezett objektív szükségszerűséggel megszabja e felfogás továbbfejlődésének irányát. Lukács György

néhány volt tanítványa úgy véli, hogy „az első rész (a „társadalomontológiáról" szóló háromkötetes munkáé – *R. E.*) két ontológiát tartalmaz, melyek sok lényeges pontban ellentétesek".[57] A volt tanítványok, akik a belső ellentmondásokat a „régi beidegzettségnek", „a szükségszerűség-ontológia maradványainak" rovására írják, igyekeznek megtisztítani az elméletet az eklektikus vonásoktól. Ennek érdekében *kiküszöbölik az objektív társadalmi törvény fogalmát,* arra hivatkozva, hogy nem létezhetnek az emberi cselekvéstől független társadalmi törvények. Érvelésük, amely összekeveri a tartalmi és az egzisztenciális szintet, logikailag nem a legkövetkezetesebb, de világnézetileg következetesen tartja magát az úgynevezett „társadalomontológia" alapelveihez. Ez a következetesség – a nagyfokú logikai rugalmassággal együtt – a négy tanítvány egész felfogását jellemzi: aggodalom nélkül felszínre hozzák vagy kidomborítják az elmélet rejtettebb, elmosódottabb, kevésbé végiggondolt motívumait. Ők már nemcsak a természet dialektikáját utasítják el mint Engels teleologikus – mondhatnánk, vallási szellemű – tévedését, hanem a lenini ismeretelméletet is, megjegyezve, hogy eleinte a mimézis fogalmával próbálták helyettesíteni a tükrözés hagyományos fogalmát, de azután belátták, hogy gyökeresebb szakításra van szükség. Mindez elismerésre méltó céltudatossággal oldja fel az „individuumot" az objektív kötöttségektől, többek közt az osztálymeghatározottságtól, kiemelve az alternatívák és a személyes választások döntő szerepét a történelemben. Mivel a négy tanítvány szerint objektív törvények csak a természetben működnek – innen a természettudományok dezantropomorfizáló jellege –, a társadalmi mozgás ellenben az egyének választásaitól függ, a történelmet nem határozhatja meg más, mint az egyéni választások meghatározója, az *érték;* ez lesz a történelem mozgatójává és a filozófia központi fogalmává. A filozófiának bele kell nyugodnia abba, hogy az értékmentes természet nem az ő tárgya, hanem a szaktudományoké, és az újkantiánus örökséghez híven az értékvilág tanulmányozására kell szorítkoznia mint nem-tudományos, pusztán ideológiai tudatformának. Ami a történelmet illeti, az érték fogalma elválaszthatatlan a cél fogalmától, és ha középpontba kerül, akkor a cél sem lehet többé másodlagos. Ennek megfelelően az említett tanítványok, miután kiparancsolták a természetből a teleologikusnak mondott dialektikát, bevezetik a történelembe a dialektikának mondott teleológiát. Az emberi történelem, amelyet Marx még természettörténeti folyamatnak gondolt, a marxi filozófiának ebben az újszerű és állítólag egyedül hiteles értelmezésében az egyéni tudatok értékválasztó döntéseinek teleologikus folyamatává alakul. A döntéseket nem szabályozza törvény, következményeik összessége tehát, a történelem, szintén mentesül az effajta szabályozástól. Véletlen tudati aktusok a szubjektív oldalon, az események véletlen sora a tárgyi oldalon; a társadalmi-gazdasági alakulatok váltakozása maga sem objektív szükségszerűség, hanem a személyes döntéseknek, az emberek akaratának függvénye, ami napjainkra vonatkoztatva annyit jelent, hogy a szocializmus létrejötte vagy elmaradása az alternatív lehetőségek közötti szubjektív értékválasztásokon múlik. Ez a felfogás, amint látjuk, erélyesen véget vet a lukácsi felfogás belső ellentmondásának, a „szerzői" és a „szereplői" státusz eklektikus egyesítésének: a „régi beidegzettségektől" megszabadított új elméletben csupa szerzővel találkozunk, és az egyéni szabadság a tetőfokra hág. De a tobzódó aktivizmus valójában csak a fonákja a passzív, mechanikus

[57] Ferenc Feher, Agnes Heller, Gyorgy Markus and Mihaly Vajda: Notes on Lukács' Ontology; „Telos" 1976/29, 170.

naturalizmusnak, amelyet oly harsányan támad: a törvényfétis elméletével és az el-idegenülés gyakorlatával ugyanis semmi egyebet nem tud szembeállítani, mint a tudat autonóm döntéseinek véletlenszerűségét, és voluntarista „praxisa" a társadalmi haladás szempontjából semmivel sem kevésbé meddő a lapos apológiánál vagy a passzív szemlélődésnél.

Lukács Györgynek van egy érdekes észrevétele. „Ameddig... a valóság teleológiai jellegében látták az objektív valóság lényegének megingadhatatlan alapját, addig az ember ezzel csak elmélkedő viszonyt építhetett ki."[58] Bár az észrevétel filozófiatörténetileg nem helytálló – a mechanikus materializmus például szintén „csak elmélkedő viszonyt építhetett ki" a valósággal, jóllehet nem teleológiainak látta ennek „megingathatatlan alapját" –, annyiban mégis igaz, hogy a *társadalmi* valóságot minden nem-marxista filozófia teleológiainak látta vagy látja, és emiatt csakugyan nem jutott túl az elvont spekulációkon. Persze, még a teleológia kereteiben is nagy különbség, hogy a társadalmi mozgást objektív törvényszerűségnek vagy az egyéni döntések véletlen következményének ábrázolják-e. Az utóbbi álláspontról úgy tűnik, hogy mindig olyan társadalom van, amilyet az emberek tudati szintjüktől, értékítéleteiktől függően választanak. Ennek a relativista filozófiai társadalomképnek legjobb politikai megfelelője az eszményített – és Lukács által soha el nem fogadott – polgári demokrácia, amely tarka pluralizmusával oly frissen és üdén bukkan elő az egyéni tudatok autonómiájának ideológiai függönye mögül, mint egy felvirágozott ravatal.

[58] Lukács György, i. m. I, 60.