

SZAVAK – ELŐSZAVAKRÓL

Bevezetés. Egyén és közösség viszonyának problematikuságáról beszélni – közhely. A társadalomtudomány dilemmája az, hogy leírja, avagy értelmezze ezt a viszonyt. A két eljárás nagymértékben kizárja egymást, mert míg az első (a leírás) az egyén és közösség funkcióját vizsgálja az adott társadalmi struktúrában, a második (az értelmezés) a társadalom egész történelméből indul ki, hogy a genesis és a mozgástendenciák megragadásával mondhasson véleményt arról, ami van, arról, ahogy esetükben – ez a viszony megmutatkozik. A delimma értelmes áttekintését bonyolítja a két eljárás eredményessége: Riesman, Mills, Marcuse az egyik oldalon, Lukács, Bloch, a frankfurti iskola a másikon. (További nehézség az, hogy a társadalmi kisajátító bürokratikus-hatalmi szféra mindig az *általa* tendenciának minősített oldalon áll adott struktúra konkrét embereinek törekvéseivel szemben. Ebből bizonyos ideologikus előítélet támad a genetikus eljárással szemben.)

Fehér Ferenc Dosztojevszkij-könyve, *Az antinómiák költője* (Magvető Kiadó, Budapest) és Heller Ágnes monográfiája, *A mindennapi élet* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1970)* a genetikus eljárás nagy eredményeinek tekinthető. A Lukács-hoz való kapcsolódás a részeredmények és az általános módszer tekintetében valósul meg e munkákban, de az alapvető felfogás lényegében módosul. Heller és Fehér ugyanis csupán módszertani eljárásként és nem általános módszerként használja fel a közösség és az egyén harmonikus viszonyának lehetőségét, szemben az ontológia és az utópia lukácsi egyesítésével, könyveiknek tehát mindenekelőtt módszertani jelentősége van.

„A történelem a társadalom *szubsztanciája*, mert a társadalom szubsztanciája nem más, mint *folymatossága*. Az emberiség lényege tehát az, hogy történelmi” – írja Heller

* Ahol egyéb könyvészeti adatot nem jelölünk, ott az oldalszám e munkákra vonatkozik.

Ágnes *A mindennapi életben*. Gyönyörű tautológia; vagyis valóban filozófiai kiindulópont. Evidenciával kezdődik, mint minden konstrukció, és egy olyan evidenciával, amely korunk egyik, talán leghatásosabb társadalomkritikai iskolájának kiindulópontja.

Evidencia? Csak bizonyos értelemben az, mert a valódi evidencia mindig empirikus. Ilyen szempontból nem az. Be kell látni. De mint minden, amit be kell látni, két rétegből áll: egy reprezentatívnak tekintett rétegből és valamilyen nem reprezentatívból. A belátás annak elfogadása, ami reprezentatív, és ami a másik réteg ellenére valósul meg. A történelem mint az emberiség (a nembeliség) mozgásának tartalma. A társadalom mint a széthúzó-kaotikus viszonyok halma, amelyben a történelem, a folyamatosság a reprezentatív tendencia.

Belátjuk-e? A konstrukció, amely egy ilyen evidenciára épül – bizonyító erejű. Persze korántsem dönti el az evidencia formájú előfeltevés igazságát, de a konstrukció bizonyító erejű, ha a tények elemzésére megfelelő technikát biztosít. Esetünkben erről van szó: Heller Ágnes és Fehér Ferenc a társadalmi tények elemzésének kitűnő technikáját nyújtja, ezért konstrukciójuk bizonyító ereje magában a konstrukcióban van.

Marx előfeltevését fogadják el, és tőle veszik át a konstrukció számos elemét. Ezek az átvételek az elmélet fogalmainak *értelmezését* jelentik számukra. Magánvalóságában a fogalom absztrakt, csak a tények értelmezése során válik magáértvalóvá. Kettős értelmezés: 1) a konstrukcióba való átemelés, a saját a priori hipotézis számára való értelmezés (lásd a tautologikus kiindulópontot, amelyre fogalmi építményt emelnek); 2) a tények értelmezése – *minden* tény értelmezése – a hipotézis segítségével. Kettős kritikáról van szó: a fogalmak új összefüggésében általánosítják a főbb társadalmi tendenciákat, a tények pedig az új értelmezésben helyük, helyzetük helyett reális funkciójukat mutatják. Ez pedig a módszer diadala.

Módszer. Kétségtelen, hogy valamilyen meghatározásból kell kiindulnia az értelmezésnek. Fehér például Heller Ágnes közösség-meghatározását fogadja el. („A közösség... olyan struktúra, szervezett csoportegység, amelynek viszonylag homogén értékrendje van, s melyhez az egyén szükségképpen

tartozik; ismételjük, a »szükségképpeniség« »eredete« kétféle lehet: a beleszületettség, mely teret ad az egyén kibontakozására és az egyén viszonylag autonóm választására.) E meghatározásnak, amint Fehér Ferenc megjegyzi, kettős előnye van: „egyrészt módot ad a közönségformák történelmi tipologizálására (és ezzel együtt: bizonyos következtetések levonására az individualitás történelmi fejlődésével kapcsolatban), másrészt elkülöníti a csoporttevékenységtől, illetve az általában vett emberi érintkezési viszonyoktól” (Fehér, 11.).

A közösség megkülönböztetése a többi társadalmi érintkezési formától nem pusztán teoretikus igény: a kapitalizmussal létrejött az a társadalmi alakulat, amely megszünteti a közösség reális alapjait, és a társadalmi érintkezést a csoportérdekek antagonizmusában oldja fel. Az egyén viszont képtelen társadalmi lehetőségeit realizálni, ha a társadalmisága az összemérisi mozzanattal szemben, csupán csoportérdekekben fejeződik ki. Marx kimutatta, hogy a közösségi társadalom különböző formái után a kapitalista társadalom az illuzórikus közösségek társadalma. Vagyis a múlt létrehozta a közösséget, de a történelmi folyamat felbontotta ezeket a korai integrációkat. A közösség nélküli társadalom talajáról új közösségek megteremtését javasolni csak akkor lehet, ha a történelmi folyamat addig lezajlott mozgását, a közösség szempontjából világosan megkülönböztethető két szakaszt – közösségi és nem-közösségi társadalom – kiegészítik egy harmadikkal, amelyben a közösség magasabb szinten ismét létrejön, egyébként az ilyen javaslat reakciós utópia marad.

Tehát konstrukcióról van szó. De a konstrukció feltételezi az első két mozzanat „egybeszerkesztését”, azt, hogy a korai mozzanat logikájából rekonstruáljuk a későbbit és a kettőből a hipotetikus harmadikat. A harmadik, ez a nemlétező az, ami betájolja a logikai rekonstrukciót, a harmadik nélkül nincs szükségszerű átmenet az első kettő között, nélküle csak a közösség mechanikus újratermelése, az elmaradottság, a nyomor történelmi újratermelődése létezik (keleti társadalmakban), és a közösség véletlenszerű felrobbanása, átmenet a kaotikus látszólagos közösségek birodalmába (a dinamikus társadalmakban). A „harmadik” felvétele módszertani kritérium: a konstrukció elve. Elméletileg nyilván fontos szerepet játszik a konstrukcióban a közösség *érték* voltára vonatkozó ítélet. Ha a közösséget nem tekintenénk értéknek, akkor a második

mozzanatot, a közösségmentes társadalmat kellene értéknek tekinteni. Ám ha a második is „történelmi” (szubsztanciális), akkor ez is „értékes”, és máris különbséget kell tenni valamilyen módon e két érték között. Vagyis szükség van a harmadikra, amely az első kettő szintézise, vagy ha így jobban tetszik, akkor a tagadás tagadására.

Más javaslat eddig nem született. A tiszta teória feltételezett kritériumait nem lehet betartani: nem lehet az értéket kiűszöbölni.

[Ezzel kapcsolatban Márkus György szövege¹ perdöntő: „Mint a továbbiakban még utalni fogunk erre, a történelemnek ez az »emberi lényeg« fogalmában kifejeződő, egységes fejlődésfolyamatként való marxi szemlélete nem fogható fel a történelmi tények egyszerű konstatálásából következő, pusztán »leíró«, értékmentes absztrakció gyanánt. A történelem szemlélete feltételezi egy meghatározott *perspektíva* elfogadását (azaz meghatározott, a jelenben meglévő s e perspektívának irányába mutató, azt célzó társadalmi *szükségletnek*, a proletariátus radikális szükségleteinek igenlését), s az értékek egy ebből következő, ezáltal meghatározott megválasztását. Az »emberi lényeg« fogalma éppen ezeket az értékeket explikálja, s ezek *megvalósításának lehetőségét* igazolja az ember sajátos helyzetének, a társadalmi szféra alapvető ontológiai struktúrájának elemzése alapján. Épp ezáltal teszi lehetővé e fogalom azt, hogy a történelem empirikus anyagát meghatározott módon elrendezzük, kontinuos fejlődésfolyamatként fogjuk fel. Természetesen ezen elrendezésnek lehetségesnek, többek között az empirikus anyag alapján megengedettnek kell lennie – s így e fogalomalkotás, e teoretikus magyarázó-séma a tudományos elméletek immanens kritériumai alapján is megítélhető és megítélendő. De – legáltalánosabban szólva – elvben e kritériumoknak a történelem különböző, eltérő perspektívákhoz, különböző osztályálláspontokhoz kapcsolódó interpretációi is megfelelnének. Ezért az »emberi lényeg« marxi fogalma kiiktathatatlanul feltételezi a *gyakorlati választás*, a jelenben adott társadalmi lehetőségek, alternatívák közti *döntés* mozzanatát, sajátos *elméleti* mivoltában tartalmazza a *praxis*, mégpedig egy, a fennállót *forradalmian átalakító* praxis momentumát.”)

A megszerkesztett történelemben a folyamatosságot az emberi cselekvés jelenti. Az integrációk eltűnnek, a csoportok

és az intézmények átalakulnak, de az emberi cselekvés marad: „Ha ugyanis a történelmet, vagyis az emberi társadalom mozgását nem ruházzuk fel idealista módon valamilyen szubjektivitással – vagyis annak tekintjük, ami –, akkor az egyén és a társadalom, az egyén és cselekvéseinek megvalósulása közötti konfliktusnak fog mutatkozni. Hiszen a történelem egyéni cselekedetek totalizációjából, a cselekedetek megvalósulása során és a totalizáció által alakul ki. A történelem, a totalitás mozgása – mint kiindulópont és mint eredmény egyaránt – az emberi cselekvés objektuma és objektívációja is.”²

A probléma most az, hogy a cselekvések determináltságát és szabadságát, illetve reális viszonyukat felmérjük a konstrukció szempontjából. Heller Ágnes úttörő jelentőségű monográfiája a determinációk fokozatait így ábrázolja:

a) „Minden ember beleszületik egy tőle függetlenül létező világba. Ez a világ számára »készként« jelenik meg; ebben a világban kell magát fenntartania, életképességét bebizonyítania. Konkrét társadalmi viszonyok közé, konkrét követelményrendszerek közé, konkrét dolgok és intézmények közé születik. Mindenekelőtt meg kell tanulnia a dolgokat »használni«, a szokás- és követelményrendszereket elsajátítani, tehát azon módon és úgy fenntartania magát, ahogy az adott korban, az adott társadalmi rétegben szükséges és lehetséges.” (19.)

b) „Ahhoz, hogy az egyedek a társadalmat reprodukálhassák, szükséges, hogy önmagukat mint egyedeket reprodukálják... Nincs olyan társadalom, mely az egyedi reprodukció nélkül létezhetne, és nincs olyan emberiség, mely pusztán reprodukciója nélkül létezhetne.” (17.)

c) „A társadalmi munkamegosztás létrejöttével a konkrét környezetbe való »beleszületés«, e konkrét környezet elsajátításának elsőbbsége a mindennapokban elidegenedési jelenséggé válik.” (25.)

d) „A társadalmi munkamegosztás – a kategória marxi értelmében – az osztályok, rétegek, rendek közötti munkamegosztást jelenti, s azokat az alapvető munkamegosztástípusokat, amelyek az előbbivel karöltve, azt kifejezve jöttek létre, mint a város és a falu, továbbá a fizikai és a szellemi munka megosztását.” (25.)

Sűrű háló! A szabadság így nyilván nem jelentheti a determináció meghaladását, legfeljebb a determinációs rétegek lebontását. Ha a dialektika – többek között (amint ezt Fehérnél majd látni fogjuk) – az elidegenedés leküzdése, akkor úgyis meghatározhatjuk mint az antinómiák leküzdését, illetve lebontását, egészen az alapvető antinómiáig. Ez az alapvető antinómia az ember partikularitásának, a biológiai adottságnak – és ez szorosán kapcsolódik a mindennapi élethez –, illetve az individualitásnak, társadalmi-történelmi lényként való létezésének antinómiája.

De mielőtt szemügyre vennénk ezt a problémát, ismét egy Heller-idézet: „A társadalmi munkamegosztás kialakulásától kezdve az ember nembeli fejlődését egy adott integrációban megint csak a társadalmi egység egésze testesíti meg, *de ez az egyed nem viszonyulhat többé az egész integrációhoz*; közvetlen környezetében, mindennapi életében nem ezt, tehát *nem az emberi lényeg adott* korszakban kibontakozott színvonalát sajátítja el, hanem saját rétegének, rendjének, osztályának színvonalát, az azokhoz a funkciókhoz tartozó készségeket, normákat és képességeket, melyeket saját rétege, rendje, osztálya stb. tölt be a társadalmi munkamegosztásban.” (Uo.)

A dialektika – a cselekvésnek ez a típusa – tehát le kell hogy rombolja: a) az intézmények, b) az osztályok, c) előítéletek, d) általában az elidegenedés és e) a munkamegosztás rendszerét, hogy eljuthasson az eredeti, feloldhatatlan antinómiákhoz. Ehhez persze tudatos harcra van szükség, ez pedig tartalmilag nem egyéb, mint: 1) adott viszonyok tarthatatlanságának felismerése, 2) a készenlétből és a felháborodásból származó erő, 3) hit abban, hogy a harc eredménye egy olyan társadalom lesz, amelyben az egyén kifejeződik a közösségben és a közösség az egyének közvetlen egyesülése. Innen adódik a közösség problémájának fontossága. Fehér Ferenc Dosztojevszkij-könyvének, amely pontosan a közösség és az individualitás kérdéseivel foglalkozik, ez biztosít a partikuláris irodalmi témán túl egyetemes történetfilozófiai jelentőséget.

Milyen is a közösség szerkezete? Vajon van-e mód az egyén és a közösség olyan viszonyának létrehozására, amelyben a közösség képes a teljes embert, az egyszerre partikuláris és individuális egyedet is integrálni? Persze, az ilyen kérdésfeltevés eléggé félreérthető, hiszen éppen a totalitárius

társadalmak egyik fő tendenciája az egyén „szőröstől-bőröstől” való lenyelése. Inkább arról van szó, hogy képes-e minden szubjektum saját személyiségét kidolgozni – a hipotetikusan felvett antagonizmusoktól mentes társadalmakban –, és ezzel integrálódni egy olyan közösségbe, amely az egyedek summájaként egzisztál, anélkül, hogy létrehozná az integrálódást összefogó-szervező csoportokat és ezzel az egyén elkülönítésének eszközeit is.

De az ilyen kérdésfeltevés módszertanilag szintén jogosulatlan, hiszen így az utópia veszi át a nemlétező „harmadik” konstrukciós funkcióját. A jövő hipotetikus közösségét nem kell megkonstruálni a múlt és jelen megértéséhez; csak anynyiban van *értelme* a harmadiknak, amennyiben lehetővé teszi, hogy a történelmet mint az „emberiség előtörténetét” lehessen elvetni. Ilyen szempontból Fehér Ferenc könyve példamutató teljesítmény: értéknek tekinti azt, ami nincs, de ami megteremti a részlegességek felismerésének és leleplezésének elvi előfeltételét.

E munka teoretikus gazdagságát recenziókban nyilván nem meríthetjük ki, tehát csak töredékesen említjük meg a szerző fontosabb elméleti megoldásait. Fehér a reális történelemből indul ki, és módszertani hipotézisének birtokában kidolgozza – Marx utalásait felhasználva – a közösség tipológiáját, majd lényegében személyes hozzájárulással „a polgári individuum értékstátuszára, valamint a polgári erkölcsiség antinomikus jellegére” összpontosít. Amit itt megold, az már filozófiatörténeti és történetfilozófiai szintézis.

„A társadalom nem egyénekből tevődik össze” – írja Marx, a társadalom és egyén kölcsönviszonyában értelmezni a történelmet Marx szerint nem lehet. A társadalom az érintkezési viszonyok összessége; a társadalomban emberek élnek, tevékenységük révén léteznek és alakulnak ezek a viszonyok, de az egyének semmilyen halmazával sem jellemezhetőek a társadalmi viszonyok. Ebből elméletileg az következik, hogy sem *az* egyénről, sem *a* társadalomról általában beszélni nem lehet. A társadalmi viszonyok szerveződése viszont csoportformákat hoz létre. Ennek megfelelően, elvileg, a következő közösségi és csoportviszonyokról lehet beszélni a közösséggel összefüggésben:

1. csoport = organikus közösség;
2. csoport = illuzórikus közösség;

3. antagonisztikus csoportok = illuzórikus közösség;

4. nem antagonisztikus csoportok = organikus közösség.

Nyilván elegendő történelmi adat áll rendelkezésünkre, hogy az első három reális voltát igazolni tudjuk. Fehér Ferenc elemzése átfogja az organikus és illuzórikus közösség teljesnek tetsző problematikáját és teljes fenomenológiáját.

Fehér a közösségmentes társadalom két világekorszakát különbözteti meg. Az elsőben – a polgárság felemelkedő korszakában – az individuum válsága még nem bontakozik ki, noha a válság minden eleme adva volt. „Kibontakozását... késleltette, hogy... úgy lehetett választani a polgári osztályt illuzórikus közösségként, hogy az emberek e döntéssel a szabadságot választották, még ha a polgárság mint osztály csak *illuzórikus közösség* volt, csak *illuzórikusan képviselte* az egész emberi nem általánosságát...” A „fordulópontot... *világtörténetileg* a francia forradalom jelentette. Utána csakis önáltatásként vagy rezignáció formájában lehetett a polgárság illuzórikus közösségét választani.” (18–19.)

A közösség nélküli társadalomban jön létre az „absztrakt” egyed, vagyis az önmagát realizálni képtelen egyed: „Az egyén »elvonttá« válásának döntő oka... az, hogy a polgári társadalomban mind az *értékrealizációs* viszonyok, mind a voltaképpeni *erkölcsiség antinomikus szerkezetű.*” (20.) „A javak értékei és az erkölcsi értékek antinómiájának első és legfontosabb következménye... az individuum számára az, hogy az ideális értékobjektívációban megtestesülő nembeli értékek mintegy az egyén feje fölött lebegnek, az egyéni és társadalmi felnövekedésben hiányoznak azok a közvetítő folyamatok (mivel hiányzik a közösség), amelyek simán, „természetesen” elvezetnék az egyént ezekhez az... értékekhez... Ha tehát a polgári társadalom valóságos értékproblémáját említjük, nem az értékek »elpusztulásáról«, »devalvációjáról« stb. kell beszélnünk, hanem elsősorban a javak értékei és az erkölcsi értékek között feszülő antinómiáról.” (23–24.) Következmény a konvenció, az erkölcspótlék uralma, azé a konvencióé, amely „az egyéni cselekvést szabályozó olyan szokások gyűjteménye, amely a nemzetgazdaságtan morálját (tehát a *javak értékeinek* hierarchiáját) testesíti meg, de a *tiszta erkölcsi értékek* igényével lép fel.” (24–25.)

A polgári erkölcsiség antinómiáját Fehér a reprezentatív etikában vizsgálja. A polgárság progresszív korszakából nyil-

ván a kanti etika kerül az elemzés központjába, amely szemben a hegeli állásponttal, az erkölcs antinómiáit nem tartja meghaladhatóknak a polgári társadalom viszonyai között. Ez az álláspont döntő fordulatot jelent a marxista Kant-értékelésben, hiszen az erkölcsi „rigorizmust”, a formalitás elsődlegességét a tartalmakkal szemben nem a kanti elemzés tévedésének tulajdonítja, hanem azokból az objektív viszonyokból vezeti le, amelyek jellemzőek a közösség nélküli társadalomra, és amelyeknek etikai fenomenológiája maga a kanti erkölcsstan. Kant etikája a polgári társadalom etikai mintája: „A kanti etika paradigmaticus jellegét az alapozza meg, hogy Kant – a valóban korszakalkotó gondolkodó tisztánlátásával – a történelmi korszak alaptényeiből indul ki: a polgári társadalom (amely Kant számára *a* társadalom) *közösségnélküliségéből* – így vizsgálódásának kiindulópontja és célja az izolált egyed – és a »magára hagyatott« individuum, valamint a »nembeliség«, a *morális* törvény közti szakadásból.” (27.)

Az ún. tartalmi etikák két csoportját, az értékelméleteket és a szeretet-etikákat Fehér frappáns módon mint a közösségmentes társadalom egymást kiegészítő végletek formájában jelentkező etikai dualizmusát mutatja be: „Az egyik álláspont a polgári társadalom materializmusát képviseli, amely szűkegképpen nem lehet más, mint az érdek materializmusa, a másik a polgári társadalom spiritualizmusát, mindkettő az antinómia két, szilárdan rögzített, feloldhatatlan, szélső pontját.” (52.)

Ez az elemzés mindennél élesebben veti fel az egyéniség problémáját, azt, hogy a közösség hipotetikus helyreállítása vajon megoldja-e elvileg az erkölcsi és értékrealizációs antinómiák kérdését. Nem pusztán elméleti – spekulatív – problémáról van itt szó: ha a valamikor volt közösségek képesek voltak az egyént integrálni, akkor semmi akadályja sincs annak, hogy ezt a hipotetikus közösségek számára is lehetségesnek tartsuk. Ha nem voltak erre képesek (alkalmasak), akkor meg kell oldani az egyén történelmi státusának a problémáját.

Tudott dolog, hogy az organikus közösség két főbb változatát szokás megkülönböztetni: „az első a *termelés* közössége, amely elsősorban a produktivitás legalacsonyabb színvonalára jellemző, amelyben az ember még alig emelkedett ki

a termelés segítségével a tisztán természeti viszonyok közül, és amelyben a legfőbb termelőerő a közösségi ember, az emberek együttese mint közösség... A második típus nem elsődlegesen az anyagi reprodukció szférájában létesül: *politikai* közösség (legnagyobb példája az antik polisz), és alapja... a termelés feltételeinek és eszközeinek közös, a *közösségen át történő* birtoklása.” (Fehér, 11.)

Az egyén (a szubjektum) az organikus *termelői közösségben* nyilván nem válhatott individualitássá, mert csak a közösség révén, a közösség által létezett. Az individualitás a polisz *politikai közösségében* a többi közösségek *elleni* természetes érdekeket fejezte ki. A történelem tehát sohasem produkálta a közösségi társadalmak olyan típusát, amelyet az egyének (individuumok) szabad társulása és a közösségek szabad, senki és semmi iránt sem ellenséges szövetsége jellemzett volna. A választott közösségekről ezúttal nem beszélünk, mert ezek nem az emberi tevékenység alapvető szféráiban valósultak meg, tehát kiesnek ismertetésünk fő irányából.

Partikularitás és individualitás. Antinómia, avagy ellenpélda. Az individuum nem halott: az individuum sohasem élt. Elméleti szempontból természetesen. Az individuum első jelei a kapitalizmusban tűnnek fel – negatív értelemben: váltságba jutott az emberi közösség, és váratlanul megjelent a magára maradt ember. Lényge nem a pozitívitás, hanem a közösség pozitívitásának hiánya. Az individuum a történelem szubjektumaként elfelejtett megszületni: csak integrációkban mozgó egyedek vannak, a szükségszerűségeik rendjében élő egyének, de Individuum, aki történelmet csinál – nem született.

Emberi egyedek vannak, történelmi szerepük az, hogy átfolyjon rajtuk a történelmi idő, és hogy életük antinomikus végleteit szubjektumként átélve, azt cselekedjék, amit a kor, amelybe beleszülettek, lehetővé tesz számukra. Az egyed életének antinómiája az, hogy tudata átlép a determinációkon s ennek ellenkezőjét mint szabadságot tételezi, majd e „szabadság” bűvöletében tragédiaként éli át a szükségszerűségek rendszerét. És nem csupán az objektív viszonyok rendszerét, hanem az egyed életét végessé tevő biológiai szükségszerűséget is.

A szükségszerűségek rendszerét az elméleti gondolkodás a társadalom fogalmában tudatosította. Ez a szó, ebben az álta-

lános megfogalmazásban: a társadalom, nyilván értelmetlen. A „társadalom” kifejezésnek semmiféle meghatározását sem találhatjuk a filozófiai kézikönyvekben: a társadalom szó csak jelzőként fordul elő különféle összetételekben. Az ember mint „társadalmi lény” kifejezés azt jelenti, hogy az embernek minden esetben alá kell rendelnie egyéniségét a csoport, a közösség érdekeinek, és ezért sohasem alakulhat ki harmonikus viszonya a társadalommal.

A szabadság tiszta illúzió: a közösség „szabadsága” az egyének összességének illúziója, amelynek ára a partikuláris én feladása; az egyén szabadsága a partikuláris én illúziója, amelynek ára a társadalmiság, a közösséghez kapcsoló individualitás feladása. Nem lehetséges szabadság sem a közösségben, sem azon kívül. Az egyén léte meghaladhatatlanul antinomikus. A determinációval szembeni sikeres fellépés hozza létre a szabadság tudatát, de egyetlen szabadságunk az egyik determináció felváltása a másikkal... és még csak ez sem adatik meg mindenki számára.

Avagy a Louis Althusser-féle változat: szubjektumok vannak, de nincs Szubjektum, a történelmet nem szubjektumok csinálják, hanem osztályok. Az individuum egyszerű polgári illúzió; individuum nincs, de nem is lehet. „A történelem »Szubjektum nélküli határtalan folyamat«, amelyben az adott körülményeket, amelyek közt az »emberek« mint szubjektumok a *társadalmi viszonyok* által meghatározottan cselekszenek, az osztályharc teremti meg. A történelemnek tehát a szó filozófiai értelmében nincs szubjektuma, hanem *motorja* van: az osztályharc.”³

Itt csoportba gyűjtöttük azokat a végleteket, amelyeket elméletileg figyelembe kell venni, már csak azért is, mert az antinómiák reális létéből származnak. És tettük ezt azért is, mert a társadalomteóriák pluralitása kötelez *minden lehetőség* végiggondolására.

Problémák. A társadalmi folyamat reprezentatív (annak tekintett) és nem reprezentatív mozgás. Nem lehet eldönteni, hogy a mozgás dinamikus volta reprezentatív vá változtatja-e ezt a mozgást. Amit bizonyítani kell, azzal bizonyítunk. Az sem érv, hogy a nem dinamikus társadalmak is átveszik a dinamizmus eszközeit: ezt csak a dinamizmus biztosítja. Nem lehet eldönteni, hogy a dinamizmus tumorképző elem-e, avagy nem. Nem lehet másrészt eldönteni, hogy a nem dina-

mikus társadalmak önreprodukáló folyamatai a természetesek, avagy a dinamizmus a természetes.

Az egyiket reprezentatívknak kell felvenni, mert a két mozgás kétféle logika szerint történik, mert nincs egységes világtörténelmi folyamat. A világtörténelem fogalma paradox módon az egyik típusra vonatkozik: a dinamikus folyamatokra. Az önmagát kvázi-változatlanul reprodukáló társadalmak mozgása antinomikus. Abban az értelemben, hogy az átmenet lehetőségét megszünteti és az ellentmondásokat újratermeli. A dinamikus társadalom a dialektikus sémának megfelelő mozgást mutatott, amíg csak az antinómiák létrehozásába nem torkollott ez a mozgás is. Ezek reprodukciója ismét nem egyszerű, hanem bővített.

Innen a megoldásra szolgáló javaslatok, innen az a teoretikus törekvés, hogy a társadalmi összefolyamatot egybeszerkesztve kialakuljon a tagadás tagadásának dialektikus képe. Nyilván ideologikus kép ez. Tartalmában az igazság utáni vágy legalább olyan jelentős szerepet kap, mint a létezők racionális tagadása és a létezők milyenségéből származó düh és elkeseredés. Lehetséges jövő ez, ha a mozgás hajlandó a reprezentatív tendencia, a világtörténelem megvalósítására. A lehetséges jövők pluralitása a reális tendenciák pluralitásából származik. De a lehetséges jövők pluralitása magában foglalja, szélsőséges eset formájában, a jövő hiányát is. Miután a történelem mint „folyamat”, mint a társadalom „szubsztanciája” a szélsőségeket valósítja meg, a pluralitás lehetséges tendenciái közül a szélsőségesek valószínűsége a legnagyobb.

Minden bizonnyal eldönthetetlen az antinómiák és a dialektika viszonya. Van itt valami átláthatatlan, legalábbis történelmileg egyelőre átláthatatlan. Az antinómiák dialektikusan viselkednek, a dialektikus mozgás antinómiákat termel. Fehér Ferenc, aki hallatlanul következetes gondolkodó, nyilván tökéletesen tisztában van a probléma elméleti nehézségeivel. Két idézet ezzel kapcsolatban: „Mivel az eldologiasodás és az eldologiasodás által okozott antinómiák elemzése tanulmányunk központi gondolata lett, itt kell megmondani, mit értünk az antinómia ellentétén: a dialektikán... a dialektikának a *Történelem és osztálytudatban* (Lukács György munkájáról van szó – Szerk. megj.) található értelmezésére támaszkodunk, amely a dialektikát mint társadalmi tevékeny-

séget és mint gondolkodási típust olyan aktivitásnak tekinti, amely a szubjektum–objektum hasadás felszámolására (szélesebben: az elidegenedés felszámolására) irányul, mindezt a *történelmiség* alapján és módszertanilag mindig a társadalmi *totalitásra* támaszkodva az elemzésekben.” (21.) Lukács György *Der junge Hegel* című munkájával kapcsolatban viszont megjegyzi: „A könyvnek, amelyet a marxista filozófiatörténet klasszikus alkotásának tekintünk, egész módszertanát elemzésünk alapjává tettük. Csupán azzal a nézetével készültünk vitába szállni itt és másutt, amely Hegel dialektikus megoldási kísérleteit Kant antinomizmusával szemben a polgári társadalmon belül realizálhatónak, tehát a Kant-féle álláspontonál realizztikusabbnak tekinti.” (31.)

Antinómiák a kapitalista társadalomban és a dialektika mint az elidegenedés felszámolására irányuló aktivitás. A problémát megoldani elméletileg nem lehet, tehát választani, dönteni kell. Fehér választása egyértelmű: a dialektika, az aktivitás-modell az ő számára magától értetődően az egyetlen lehetséges megoldás az ember nembeliségének – a magáért való nembeliségnek – kifejlesztéséért folytatott tevékenységben. Izzó és kínzó ellentmondás. Ennek szerkezete a következő:

1. Nem lehet a jövőre vonatkozóan érvényes ítéletet mondani.

2. A történelmi individuumok (személyiségek) „testesítik meg *egyénileg* egy adott társadalom nembeli fejlődésének maximumát” (Heller, 41.).

3. A modern társadalom – az elidegenedés társadalma, és „a közösségmentes társadalom és »absztrak egyéne« az az általános alap, amelyből az individuum válsága kibontakozik” (Fehér, 18.).

4. „Marx egy helyen a kommunizmust a történelem feloldott rejtélyének nevezte. Ebben az értelemben nevezhető Marx elmélete a mi problémánk feloldott rejtélyének. Nem mintha Marx maga kidolgozta volna az emberi személyiség részletes elméletét. De műveiben nem csupán a polgári személyiségfejlődés kritikájának döntő mozzanatait találjuk meg, hanem néhány olyan alapvető utalást és szempontot is, amelyek kétséget kizáróan elárulják, milyen irányban képzelte el Marx az individuum válságának reális feloldását.” (Fehér, 72.)

[Ezután lásd a *Német ideológia* ismert passzusát: „Azt, hogy a személyi hatalmak (viszonyok) a munka megosztása révén dologi hatalmakká változtak át, nem lehet azáltal ismét megszüntetni, hogy az erről alkotott általános képzetet kiverjük a fejünkből, hanem csak azáltal, hogy az egyének ezeket a dologi hatalmakat megint besorolják maguk alá, és a munka megosztását megszüntetik. Ez a közösség nélkül nem lehetséges. Csak a (másokkal való) közösségben (kapja meg mindegyik) egyén az eszközöket ahhoz, hogy hajlamait minden irányban kiművelje: csak a közösségben válik tehát lehetővé a személyes szabadság. A közösség eddigi pótlékaiban, az államban stb., a személyes szabadság csakis az uralkodó osztály viszonyai között fejlődött egyének számára létezett... Az a látszólagos közösség, amellyé eddig az egyének egyesültek, mindig önállósította magát velük szemben... A valószínű közösségben az egyének társulásukban és társulásuk által egyúttal szabadságukat is elnyerik.”]

Mindebből kitetszik, hogy a közösség problémája alapvető társadalomfilozófiai kérdés. Ha a közösség a történelem (a szubsztancia) integrációs formái közül az egyetlen, amely összhangba hozható az individualitással, akkor az eddig megvalósult közösségi formák lehetséges útját végig kell gondolni, még akkor is, ha ez egy kitüntetett tendencia felvételét jelenti, ha ennek a tendenciának meghosszabbítását a teoretikus forma mögött pusztán ideologikusan lehet megvalósítani.

Befejezés. A tiszta teória nevében persze vétót lehet minderre mondani, de a vétó nem változtat azon, hogy a társadalmi teória impotens marad, ha elzárkózik a praxis értelmezésétől, és belefűl a tények leírásába, a tisztán erkölcsi ítélkezés sterilitásába. A tiszta teóriának önmagában igaza lehet, de a társadalmi praxis eredményét sem lehet valamilyen tiszta törvényszerűségekben megragadni: a praxis eredménye végtelen számú cselekedet eredője, és az eredőt, az eredményt csak utólag lehet konstatálni. A törvény viszont általános. A tiszta társadalmi teória mit sem tud a törvényről. Ez a bizonytalanság, a tények és törvények közötti lebegés világosan kiolvasható abból a szövegből, amit Hanák Tibor Lukács történetfilozófiájával kapcsolatban megfogalmaz: „Lukács társadalom-ontológiája *tudományos* válaszokat akar adni az emberi élet, a cselekvés, a célok, a szociális fejlődés kérdéseire, de szándéka, képzettsége és a részletek gondos ki-

dolgozása ellenére csak *ideológiai* eredményekhez jut. Nem azért, mintha tudatos torzításokhoz folyamodott volna, hanem mert a felsorolt kérdésekre, a társadalom-ontológia alapproblémáira láthatólag nem lehet tudományos, hanem csak ideológiai és a világnézetek elvi döntéseitől, struktúrájától függő válaszokat kapni.”⁵

Problémák, megfontolások, vétók, fenntartások után feltétlenül ki kell mondanunk, hogy a nemzetközi filozófiai irodalom nagy teljesítményeiről beszéltünk. S amikor ilyen művek születnek, semmi okunk sincs a társadalmi gondolkodás állapota miatt siránkozni: van kitől tanulni, és ez nem is kevés.

1974