

(Műhelytanulmány)

Személyiségen nem egy ember tehetségét, született tulajdonságát értjük; a személyiség egy embernek értékkeé vált tehetsége, amelyet a környező világgal való kapcsolatában alakít ki. Ez a kapcsolat két irányú: A szubjektum birtokába veszi a külvilágot, élménnyé alakítja, majd alanyiságával, tevékenysége révén visszahat a világra, vagyis objektíválja saját szubjektív erejét. A személyiség fő megnyilvánulási területe éppen ebben a visszahatásban mutatkozik meg, abban, ahogyan egy ember önállóan és alkotó módon jár el tevékenységében, viszonyaiban (termelés, erkölcsi relációk, művészet stb).

Ha a személyiség kibontakozásának feltételeit vizsgáljuk, nem lehet eltekinteni attól a tényről, hogy az ember mint társadalmi lény — ahogy Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* mondja — a species tagjaként három értelemben is alkotó része az emberiségnek.

Először is az a tárgyi valóság, amelyet az ember magáévá tesz, tulajdonképpen társadalmi valóság, objektív, az egyén óhajaitól, akaratától függetlenül létező viszonyok világa. Ezek a viszonyok mint az adott társadalom lényege az élet valamennyi területén meghatározó jelentőségűek. Ez a megállapítás — noha az első pillantásra paradoxálisnak tűnik — még az emberi biológikumra is nagymértékben vonatkozik. Itt csak Marx ismert megállapítására utalnánk az érzékek társadalmi meghatározottságáról, és arra a tényre, hogy az átlagos életkor a társadalmi rend fejlettségének függvénye.

Másodszor: az embert körülvevő objektív viszonyhálózatnak az ember a csomópontja, aki így mint szubjektum az objektív világ tükörképe, mint egyedi lény, a társadalmiság megtestesítője, hordozója. De mint egyediség ugyanakkor objektív jelenség is, adott, létező, eszményeket és szükségleteket, óhajokat-célokat és megvalósításokat hordozó lény. Az ember mint szubjektum válik személyiséggé, az objektív világra való aktív hatásában, abban a kölcsönhatásban tehát, amit hordoz és közvetít, úgy, hogy hozzáteszi a világhoz a maga egyediségét, hozzáadja a meglevőhöz azt, ami csak általa lesz meg, a jelenhez a jövőt, az adothoz az alkotó mozzanatot. Ilyen vonatkozásban a személyiség kibontakozásának a következő feltételei különböztethetők meg: a) a *történelmi momentum*, amelyben az ember tevékenykedik, és amely mindenekelőtt határértéket jelent, az emberi tevékenység potenciális lehetőségeit magában rejtő kiinduló mozzanatot és azt a maximumot, amit adott viszonyok között egyáltalán el lehet érni; b) a *szubjektum felkészülésének színvonal*a, az, ahogyan az egyén a kor tudásának birtokosává válik, ahogyan a tudomány, a kultúra és a művészet értékeit asszimilálja és szubjektumán át-szűrve saját értékévé teszi és végül c) az ember *született tehetsége*, az, hogy az egyén azon a területen tevékenykedjék, amelyen képességei a

leginkább kibontakozhatnak. Más szóval: ott, ahol saját egyéniségének lemerése, elemzése alapján leginkább megvalósíthatja önmagát. Mert a személyiség az objektív lehetőségek megvalósítása, a szubjektum önkierlése.

Végül — harmadszor —, mint már említettük, a személyiség kibontakozásának legfontosabb mozzanata a szubjektum visszahatása az objektív világra, az alkotó tevékenység. Ez a mozzanat tehát nem merül ki abban, hogy az ember közvetíti az objektív viszonyokat azzal, hogy szakadatlanul újratermeli őket, hanem többet jelent, továbblépést, hozzájárulást. Ami a szubjektumban mint lehetőség adva van, az itt valósággá válik, objektíválódik, az egyén ismét társadalmassá benne.

Az egyén a társadalmi viszonyok gyújtópontja, de egyben különleges, viszonylagos önállósággal rendelkező fókusz is, mondhatnók sajátos, szubjektíválódott társadalmiság. Az alkotás mozzanatában, amikor az egyedi ember személyiséggé érlelődik, ez a szubjektum úgy objektíválódik, hogy magasabb szinten valósítja meg az őt létrehozó tárgyi erőket. Itt a társadalmi elem dialektikája a fejlődés előre haladó útját érvényesíti: az ember adott társadalom terméke, de ezt a társadalmat asszimilálva, az ember nemcsak újratermeli az őt létrehozó viszonyokat, hanem olyan új társadalmi viszonyokat alakít ki, amelyek, jóllehet az előzőkre épülnek, azokat szüntelenül továbbfejlesztik. A személyiség tevékenysége most már azokra az objektíválódott erőkre támaszkodik, amelyeket saját alkotó gyakorlata révén hozott létre, amelyek külsővé váltak, s így minden további cselekvés objektív feltételeként a valóság szerves részeként mutatkoznak meg. Az ember ezeket az új feltételeket is kénytelen asszimilálni, mert noha ezeket ő maga teremtette meg, mégis már objektív mozzanatként, társadalmi viszonyként túlnőttek szubjektumán. Az alanyiság, amikor alkotó tett kiindulásává válik, csak lehetőség, a tett eredménye azonban már valóság, ismételten újratermelt, gazdag, számtalan érzéki és elvont árnyalattal rendelkező valóság. A személyiség a maga alkotó munkáját hatásaiban és következményeiben felmérő ember.

Mindeme feltételek önmagukban még nem tekinthetők az egyéniség kibontakozását kielégítően meghatározó ismérveknek, mert érvényesülésük bizonyos meghatározott társadalmi közegben megy végbe, és éppen ez a társadalmi közeg érvényesíti a véletlen vagy a szükségszerűség színvonalán az egyéniség kibontakozásának feltételeit.

Az egyéniség érvényesülése a kizsákmányoló társadalmakban főleg a véletlenszerűség színvonalán mehet végbe, mert az objektív társadalmi viszonyok a szubjektum mozgását nem annyira a teljesség, mint inkább a szétesés irányába taszítják.

A kapitalista társadalomban a személyiség dezintegrálódása olyan erőteljesen érvényesülő tendencia, hogy ezt a folyamatot általában a polgári filozófia sem tagadja. Ilyen vonatkozásban megemlítenők az egzisztencialista Heideggert, akinél a „Sein“ — az általában vett lét — önmagában éppen azért tragikus, mert mindig „Dasein“, — vagyis „ittlét, konkrét lét“ — (lásd *Sein und Zeit* című művét); szerinte az egyén tragédiája az, hogy a konkrét létezésben nem képes önmaga lenni. Ez a konkrét létezés pedig a kapitalizmusban élő ember létezése. Még Sartre-nál is

ez a kiindulás helyzete, nála is feltűnik az egyén áldozat-mivoltának motívuma.

A szocialista rendszerben a kizsákmányoló osztályok felszámolása, a gazdasági-társadalmi szerkezet gyökeres átalakítása minőségileg új helyzetet teremt az egyén számára, olyan keretet, amelyben az egyéniség kibontakozásának potenciális lehetőségei tömeges méretekben valósulhatnak meg. A szocializmus objektív viszonyai ugyanis kedvezőek a személyiség kibontakozása, képességeinek, alkotó tevékenységének érvényesítése szempontjából, mert mint a humanizmus viszonyai hatnak és kedvező mezőt teremtenek az egyén—közösség kölcsönhatása számára.

A humanizmus mint a marxista antropológia kategóriája véleményünk szerint nem jelent egyebet, mint az egyéniség kibontakozásához szükséges konkrét társadalmi-gazdasági feltételek és struktúrák létezését, illetve e feltételek megteremtésének, kifejlesztésének igényét. A humanizmus tehát döntő mértékben a konkrét társadalmi létezésből fakad; az egyénre vonatkozó gazdasági (és természetesen politikai) körülmény, abban az értelemben, ahogy a társadalom objektív viszonyai megteremtik az ember mozgásának erőterét.

Ez a konkrét ember egyéni törekvéseket hordozó társadalmi lény. Olyan valaki, aki alapvető törekvéseiben úgy kapcsolódik a közösséghez, hogy ezeket az alapvető törekvéseket mint az egyén szükségleteit fogalmazza meg. Az alapvető törekvések közös volta szocialista társadalmunkban a kizsákmányolástól mentes helyzetnek, a társadalmi tulajdon kizárólagosságának az eredménye. De ezeket az általános igényeket át- meg átszínezi a maga konkrét életét élő ember saját egyéni szükségleteivel.

A szocialista humanizmus tartalmán mindenekelőtt a szocialista, illetve a kommunista társadalomnak az egyén kibontakozását elősegítő objektív tendenciáit kell értenünk, azoknak a tendenciáknak a létezését, amelyek az egyéniségek tömeges kibontakozásának feltételeit teremtik meg.

Fontosnak véltük a humanizmussal kapcsolatos álláspontunk bemutatását azért is, mert a nemzetközi marxista irodalomban, elsősorban a francia marxista folyóiratokban, manapság igen széles körben zajlik a vita a humanizmus problematikájáról. E vita tanulságai közül egy negatív jellegűt emelnénk ki: a vitaindító tanulmány (Louis Althusser: *Marxizmus és humanizmus*), amely a *La Nouvelle Critique* 1965. 4. számában jelent meg, a humanizmust kirekeszti a marxista tudomány kategóriái közül azzal, hogy ez pusztán ideológiai és nem tudományos jellegű fogalom.

Itt nincs terünk kitérni arra a vitára, amit Ernst Fischernek az ideológiát és tudományt szembeállító kérdésfelvetése az osztrák marxista sajtóban kiváltott (*Weg und Ziel*, 1965. 5—9.) s nincs módunk arra sem, hogy Althussernek Fischeréhez képest is elmerített felfogását részleteiben is bíráljuk, mégis felhívóak a figyelmet az előbbi vélemény szimptomatikus voltára. Ezt abban látjuk, hogy egyes marxisták elzárkóznak minden olyan filozófiai kategória értékelésétől, amely Marxnál nem kapott pontos tartalmi körvonalazást. Tulajdonképpen védekező reflexnek tekinthetjük ezt a magatartást, mert a „kidolgozatlan” kategóriák — közöttük a humanizmus is — az ún. fiatalkori Marx—Engels-művekben vetődtek fel, és a polgári „marxológia” éppen ezekből kiindulva igyekszik filozófiánkban belül támadási felületet találni, a merev álláspontot képviselők pe-

dig inkább éretlennek minősítik e műveket, semhogy kimunkálnák a bennük felvetődött problémákat.

Az Althusser-féle „védekező-reflex” is a marxi mű kettéválasztásával igyekszik önmagát igazolni: az idézett tanulmányban kijelenti ugyanis, hogy „1845-től kezdve Marx gyökeresen szakít minden olyan elmélettel, amely a történelmet és a politikát az ember valamiféle lényegére alapozza”, s hogy az 1845-öt megelőző elméleti tevékenységében Marx a humanizmus kanti-fichtei idealista felfogásának folytatója. S mi történik 1845 után? Althusser szerint a gyökeres szakítás elméleti vonatkozásai a következők: Marx 1. felismeri a gazdaság elhatározó szerepét, 2. „minden” filozófiai humanizmus elméleti célkitűzéseit radikális bírálólatban részesíti, 3. a humanizmust mint ideológiát határozza meg.

Ha ezeket a vonatkozásokat vizsgáljuk, kitérünk, hogy pusztán az első önálló, a másik kettő következmény, vagyis Althusser a gazdasági tényezők társadalommeghatározó szerepét kimunkáló Marxot állítja szembe a humanizmus-központú antropológiát érlelő Marxszal, és így jut el sajátos következtetéséig: „Az elmélet szorosán vett szemszögéből nézve lehet és kell Marx elméleti antihumanizmusáról beszélni”, sőt kijelenti azt is, hogy a filozófiai antropológia restaurációja haszontalan salak, és végsőként jelent elméletünk tisztasága és harcképessége szempontjából.

Véleményünk szerint Althusser álláspontja nem vesz tekintetbe néhány fontos történelmi és filozófiai tényezőt, amikor ilyen túlzott következtetéseket fogalmaz meg. A következőkben igyekszünk ezekre felhívni a figyelmet.

Althusser a gazdasági tényezőt csak mint általános okot képes látni, nem érdekli a termelési-gazdasági folyamatban létrehozott objektivitás visszahatása a szubjektumra. Márpedig, mint említettük, a humanizmus valóságtartalma éppen az egyén kibontakozására kedvezően visszavevő gazdaság, az egyénre vonatkozó általánosság, a szubjektum mozgására ható objektivitás; a reális feltételek összessége, amely az egyén kibontakozásának erőtere.

Nem óhajtunk ismét kitérni a szubjektív tényező, főképpen az egyén társadalmi szerepének értékelésére, inkább az althusseri vélemény egyik filozófiai vonatkozását emlitenők meg: elméleti rokonságát a középkori skolasztikával.

A középkor filozófiájának megoldhatatlan problémája az általánosról az egyesre való átmenet, mert az általános a skolasztika számára vagy csak az egyesben, vagy csakis attól függetlenül létezik. Althusser állásfoglalása — filozófiai értelemben — ez utóbbival rokon, és a már említett „védekező reflex” következtében éppen azért vállalja az általános (gazdasági) teljes függetlenítését az egyestől, mert fő eszmei ellenfele, az egzisztencialista filozófia éppen a másik póluson helyezkedik el: csakis az egyest ismeri el (ilyen vonatkozásban előbb-utóbb feltétlenül ki kell értékelni a fenomenológia és a pozitivizmus befolyását erre a filozófiára). Ha Sartre-nál a történelem „az egyéni sorsok nyüzsgése” (*Critique de la raison dialectique*. Paris, 1960. 165.), akkor Althussernél a gazdaságiról az egyénre való törvényszerű átmenet sikkad el.

Úgy látszik, a marxista irodalom — jelentős hányadában — még nem járult hozzá kellő mértékben az egyén problémáinak értékeléséhez a társadalmi összefolyamatok elemzése javára, vagy éppen az elutasító

magatartás következményeként átengedte ezt a területet az idealista filozófia kénye-kedvének. Althusser elismeri ugyan a humanizmus reális tartalmát, de csak „bizonyos sajátos ideológiai létezés” szintjén.

A humanizmus mint ideologikum nála az objektív viszonyok torz szubjektív tükröződése. „Az ideológiában az emberek nem a létezésük feltételeihez való viszonyukat fejezik ki, hanem azt a módot, ahogyan ők átélik a létezésük feltételeihez való viszonyukat” — írja említett tanulmányában, majd ugyanott hozzáteszi: „Az ideológiában a reális viszony elkerülhetetlenül imaginárius viszonyban jelentkezik: ez a viszony kifejez egy (konzervatív, megalkuvó, reformista vagy forradalmi) akaratot, reményt vagy vágyakozást, de nem ír le valóságot.”

Úgy véljük, teljesen igaza van Jorge Semprunnak, aki Althusserrel vitázva a *La Nouvelle Critique* 1965. 6. számában kijelenti, hogy az ideológia fogalmának az ilyen lebecsülő kezelése Althusser egyik alapvető tévedése.

A humanizmus mint realitás valójában az egyénre vonatkozó társadalmi: ennek kiterjedése a szubjektumra, aki céltudatosan vesz részt a történelmi folyamatokban. Az egyén céltudata azonban nem kapcsolódik vissza azonnal a társadalmi egészhez, mint ahogy a gazdasági általánosság sem hat közvetlenül az egyénre. A közvetítő láncszem a társadalmi különös: a társadalmi osztály, a társadalmi csoport, a közösség — általában.

A csoportérdek létezése a társadalomban azt jelenti a humanizmus értelmezése szempontjából, hogy ennek a fogalomnak változó, történelmi, tehát viszonylagos tartalma van. A felépült szocializmus, majd kommunizmus az egyén számára olyan objektív viszonyokat alakít ki, amelyek lehetővé teszik az egyéniség tömeges kibontakozását. De ez nem jelenti azt, hogy a preszocialista társadalmakban is ne létezne a humánumnak egy bizonyos jelenlevő feltétele, az embernek mint speciesnek a sajátos alkalmazkodása a környezethez: a munka, általában a tevékenység. Mint tevékeny ember a szubjektum mindig objektíválódik, ha torzítottan is, ha részlegesen is, de megvalósítja önmagát. Lenin ezzel kapcsolatban így fogalmaz: „a fogalom (= az ember) a törekvés, hogy realizálja magát, hogy önmaga által objektivitást adjon magának az objektív világban és megvalósítsa (kiteljesítve) magát.” (*Művei*, 38. kötet, 1961. 197.)

Éppen ez a tendencia érvényesül fokozatosan a reális humanizmus talaján, amely így az ember értékalkotó tevékenységének objektív erőtere.

A történelmi tevékenység az ember tudatos vagy spontán tevékenysége. A tudatosság és ösztönösség között az átmenetek széles skálája létezik; ebben a tartományban bontakozik ki az egyéniség-személyiség.

Már az átlagpolgár is saját-egyéni profilt igyekezett kialakítani magának. Ennek árát azonban a haladástól történt fokozatos elszakadásával fizette meg; saját egyéniségét a mutatta, ami elválasztotta őt a tömegektől, vagyis mindenekelőtt tömegellenessége.

Később ez a tömegellenesség iszonyná változott, az egzisztencializmus éppen az egyéniségét a „konzumkultúrától” féltő értelmiségi kategóriákban talált termékeny talajra. Az egyéniség féltése, tehát inkább válságjelenség, mintsem az egyéniség teljességéért folytatott tudatos küzde-

lem megnyilatkozása. Másképp: a nem integráns ember önmaga torz teljességét félti attól a teljességtől, amelynek megszerzéséhez egy új világ létrehozása szükséges. Ez az új világ a szocializmusban bontakozik ki.

Mert a humanizmus annyit jelent, mint az embert végre önmagává tenni, vagyis olyan társadalmi létezést kiformalni, amelyben az ember önmaga lehet. Az idegen erő, amely leigázza, az is embertől való, saját cselekvéséből való; a cselekvést kell tehát olyan mezőbe bevezetni, ahol ez nem alakít ki torz formákat, ahol humánus a cselekvés is, a cselekvés eredménye-következménye is. Az ilyen társadalom az egyén és a közösség harmóniájának képét mutatja, vagyis egy olyan erőter reális létezésének világa ez, amelyben az egyén valóra válthatja képességeit, olyan értékeket hozhat létre, amelyek nem szűk csoportérdekeket szolgálnak, hanem őt magát, vagy ami ugyanaz: a társadalmat.

Az elidegenedés elleni harc a reális humanizmus létrejöttének elengedhetetlen feltétele, hiszen az ember csak akkor érheti el a teljességet, ha munkáját nem sajátítják ki, ha az általa létrehozott értékek saját értékei. A humanizmus világa így az egyén szabadságának világa is, olyan társadalmi rend, amelyben minden az emberért van, az ember boldogságáért.

Adam Schaff lengyel marxista legújabb kötetében (*Marxizmus a jednostka ludzka — Marxizmus és egyéniség —*, Warszawa, 1965) éppen ilyen értelemben határozza meg a humanizmust, szerinte ez nem más, mint az emberre vonatkozó társadalmi reflexiók rendszere, amelyek az emberi boldogság legkedvezőbb feltételeinek a gyakorlatban történő biztosítására irányulnak, mert éppen az embert minősítik a legfőbb értékek.

Tegyük hozzá: nemcsak egyirányú hatásról van itt szó, hanem a bonyolult kölcsönhatások rendszeréről, az egyéniséggé formálódó ember tudatos értékalkotó tevékenységéről is. Ilyen tevékenység kibontakozása lehetővé válik, ha a társadalmi egész minőségéből nem antagonisztikus csoportérdekek következnek, hanem az egyedi ember és a társadalom mint egész szabadon közlekedik egymással, ha megvalósul egyén és közösség egészének lényegi összhangja.

Kisgyörgy Tamás:

Száműzetés
(*Illusztráció*
a *Guernica*-
kötethez)

