

A kritikai társadalomtudományi megismerés specifikumai

*Apám emlékének**

Tudomány – naiv tudat, tudattalan emberiesítés, teleologikus gondolkodás, kognitív disszonancia versus dezantropomorfizáció. A tudományosság lényegi kritériumainak – objektivitás; immanens jelenségmagyarázat; az elméletalkotás belső történetisége; és a praxis ellenőrző szerepe – pozitív kibontása. A társadalomtudományok specifikumai. Történeti társadalomtudomány és a történetiség felfogása.

I. TUDOMÁNY – NAIV TUDAT ÉS TUDATTALAN EMBERESÍTÉS

A tudomány – eltérően a művészettől, amely öntudata – „az emberiség tudata” (Lukács György) és ekként az emberi-társadalmi praxis egyik kiemelkedő jelentőségű területe. Gazdag és hosszú története van, és a jelenkorban egyre differenciálódó tárgyi területeket fog át. Ezek nemcsak a laikusok, hanem gyakorta a szakemberek számára is átfoghatatlanok. Csak a matematikának, ennek a formális és univerzálisan érvényes tudománynak, amely hozzávetőleg a valóság mennyiségi viszonyainak összefüggéseivel és térformáinak leírásával foglalkozik – 118 különböző ágát tartja számon a Magyar Tudományos Akadémia. A tudományágak és területek ezen szakadatlan differenciálódása már-már homályba borítja az egyik alapvető kérdést: mi végre a tudományok, melyek a tudományosság lényegi kritériumai? Látható-e még a fáktól az erdő, a részterületeket és struktúráikat elkülönülten tanulmányozó szaktudományok között a kapcsolatot teremtő tudományosság? Mit jelent a tudományok egységessége és mit differenciálódásuk?

Induljunk ki abból, ahogy a tudományok egységét a jelentős angol matematikus és filozófus Whithead egy ízben szépen megfogalmazta. Oly módon, amelyet érvényesnek tekinthetünk az élet- és természettudományokra, a társadalomtudományokra, a humán tudomány területeire és a matematikára is, hiszen minden tudományos megismerés számára a feladat a világ értelmezhetősége marad, „megfogalmazni az általános eszmék olyan összefüggő, logikus, szükségszerű rendszerét, amelynek kategóriáiban tapasztalatunk minden eleme értelmezhető”. Lett legyen szó természeti jelenségekről vagy élettaniak-

[*] Szigeti József (1921–2012) filozófus, az MTA rendes tagja. Munkássága kiterjedt a materialista lételmélet és az általános dialektika problémáira, a racionalizmus és irracionálizmus viszonyára, a tudományosság-kritériumok feltárására, a logika tudományára és az esztétikum mibenlétének elemzésére.

ról, humántudományi (filozófia, pszichológia, etika) vagy fizikai problémákról vagy társadalmiakról, a jelenségek leírása, tulajdonságaik szerinti osztályozása, a látszat és a valóság elválasztása, a magyarázó elvek és összefüggések feltárása az ember számára való tapasztalatok rögzítését jelentik. A tudományosság kritériumai persze ennél szélesebbek, s nem véletlen, hogy több ezer éves múltra tekinthető vissza keresésük. Hosszú volt az út, amelyben a hétköznapi tudás és gondolkodás antropomorfizáló struktúráitól és szubjektivitásától elvált az objektivitásra törekvő tudományos megismerés, s autonómiája az újkor hajnalán vert szilárd gyökereket a társadalmi tudatban. Laicizálódás és szekularizáció nélkül, Galilei, Bacon, Spinoza, Descartes és társaik teljesítményei nélkül a tudomány aligha kerülhetett volna ki a hiedelemvilágok és a vallási tudat fennhatósága alól, amihez az újkor dinamizmusára és a modernitás kialakulásának körülményeire egyaránt szükség volt. Eredendően a tudományosságot az emberi gondolkodás történetében a hétköznapi tudat és gondolkodás formáihoz képest határozták meg. Ez a referencia azonban közel sem csak az antikvitásban, hanem ma is nagyon érdekes, még akkor is, ha ma széles körben elterjedt, de nagyon is problematikus módon sokak a természettudományos megismerést teszik meg a tudományosság modelljének és mintájának. Különösen igaz ez a neopozitivistá tudományelméletek vonatkozásában. Számunkra a tudományok egységét adó motívumok – az emberi tapasztalat rendszerezett kategóriákban történő gondolati birtokba vétele – tisztázása után és különösen a társadalomtudományi megismerés számára jelentős, hogy számba vegyük a „naiv tudattól” (Nicolai Hartmann^[1]) vagy a mindennapi gondolkodás jellegzetességeitől, antropomorfizáló tendenciájától (Lukács György^[2]) való eltéréseket. Ezek meghaladásán keresztül vezet az út a tudományosság *lényegi konstituenciáinak, alkotó összetevőinek* fel- és elismerése felé. Ahol pedig ez bekövetkezett, ott tudományos megismerés követelményeivé, kritériumaivá válnak. Előre bocsátva vizsgálódásaink eredményét:

- az *objektivitás* követelményévé, azé, hogy a kutatásban „egyre inkább a vizsgált jelenségek azon egynemű körét, totalitását vegyék tekintetbe, amely önmagában és önmagából válik érthetővé”, előrehaladva így a szubjektív körülhatárolt tárgytól az objektív lokalizáltig;
- a kívülről bevitt, fiktív magyarázó elvek vagy istenképzetek helyett az *immanens jelenségmagyarázat*, „az adott anyagi totalitás saját belső törvényszerűségeiből való megértése”;
- az *elméletalkotás belső történetiségének* követelménye, tehát például a társadalmi-gazdasági alakulatok felfedezett mozgási törvényszerűségeinek fejlődési törvénnyé való elmélyítése, amely anticipatív erővel bírhat;

[1] Hartmann, 1970.

[2] Lukács, 1965 (I. kötet, első és második fejezete), 27-187.

- és a *végző kritérium*, a *praxis ellenőrző* szerepének követelménye.

Az emberek hétköznapi tudata érthetően közvetlenül gyakorlati szükségleteken orientálódik, beleágyazódva saját létviszonyaiba, tevékenységi struktúrájába, családi, iskolai, munkahelyi, lakóhelyi, baráti, szerelemi stb. kapcsolataiba. A mindennapi élet színterein *az emberek életvezetését, konfliktusaiknak feldolgozását érzéki, lelki és szellemi közvetlenség jellemzi*, amelynek nincs szüksége következetességre, rendszerezésre, konzisztenciára. Ez a közvetlen gyakorlati tudat gyakran konfúzus és következtelen, szituatív probléma feldolgozások és intuitív reakciók jellemzik. Szívesen él oksági magyarázatok helyett analógiákkal, nem bíbelődik tény- és értékítéletek, deskriptív és normatív állítások különbözőségével, vagy egy fogalmi általánosítás érvényességi körének behatárolásával. Ezért könnyen alul vagy éppen túláltalánosít. Hiszen a mindennapi életbeli gondolkodásmód reflektálatlan, a közvetlenül adott, változó élethelyzetek megoldásához kötődik. Nem, s főleg módszeresen nem gondolkodik arról, hogy hogyan gondolkodunk. Problémaérzékenysége csak az előtte álló feladatokat fogja át, alkalomhoz kötött, csak kevéssé vagy egyáltalán nem rendszerezett. A mindenkorli helyzetekhez kötődő egyedi és esetleges késztetései ellenére mindazonáltal *mégiscsak létezik bizonyos irányultsága. Szociálpszichológiai és világnézeti-filozófiai értelemben is*. Vizsgáljuk meg mindkét irányultságát. Előbbi rövidebben, a mondanivaló szaktudományos magvára szorítkozva, utóbbit a részletek tekintetében is.

Szociálpszichológiai szempontból, ahol az emberek egymás vélekedéseire és társas viselkedésére gyakorolt befolyásolásokat kísérleti eszközökkel^[3] vizsgálják, „*az ember nem racionális, hanem racionalizáló lény*” – ahogy ezt Elliot Aronson bemutatja.^[4] Olyan, aki mindenkor a fennálló helyzet követelményeihez alkalmazkodik – eredménytelenség és balsiker esetén is – megtalálja cselekedete szociálpszichológiai igazolásait, elfogadhatja életvezetési döntéseit másokkal, környezetével és mindenek előtt önmagával. Mi magyarázza ezt a racionalizáló irányultságot? A *kognitív disszonancia* fogalmával leírható helyzetekből kell kiindulnunk. Ez egy olyan feszültségállapot, amelyben *egymással összeegyeztethetetlen tudattartalmak* (gondolatok, attitűdök, vélemények) ütköznek össze, minek következtében a kellemetlenség érzése uralja el az embereket. Ilyenkor arra lesznek motiváltak, hogy csökkentsék a disszonanciát. Egy dohányos, aki ismeri a statisztikai adatokat a dohányzás rákkeltő mivoltáról, hogy csökkentse szokása és a nem kívánatos eredmény közötti ellentétet, feszültséget, vagy kognitív módon kisebbíti a veszélyt azzal, hogy sok más embert, barát-

[3] A jelenségek megfigyelése, összehasonlítása és néminemű rendszerező csoportosítása mellett e laza fogalmi hálóval dolgozó szaktudomány igényt tart arra, hogy feltevéseit, tételeit igazolja. Igazolási kísérletek nélkül, tehát például azonos tárgyú vitát független és függő változók mentén, mintegy tisztított szituációkban értékelne. Ld. pl. Aronson, 1980, 279-284. E nélkül inkább csak benyomásokról, doxáról lehet szó, s végképp nem tudományos ismeretről.

[4] Aronson, 1980, 111.

tokat is ismer, akik dohányoznak („nem lehetnek olyan végzetesek az adatok”) vagy pedig egy új tudattartalom beillesztésével igyekszik csökkenteni a meglévő feszültséget („a dohányzás káros, rövidebb ideig fogok élni, de megéri, mert jobban élvezem az életet. Írják csak sírfeliratomra: Cseh Matyi élt 38 évet – de jól!”).^[5] Ezekben a helyzetekben nem annyira a tárgyi igazság a fontos az emberek számára („igazam van”), hanem sokkal inkább az, hogy „higgyék, hogy igazuk legyen”.^[6] A mindennapok ellentmondásos imperatívuszainak feszültségeit, amelyek életvezetési döntései során telepednek az emberre, a *racionalizáló lény öniszólásokkal hidalja át*. Szóba sem jön a jelenségek immanens, oksági-lag levezetett magyarázata.

Világnézetileg pedig az emberi gondolkodás irányultságát erős *antropomorfizmus*^[7] jellemzi. Akár az anyatermészet erőit ruházza fel emberi tulajdonságokkal, akár túlvilági lényekre, istenekre, jó vagy gonosz szellemekre viszi át saját emberi természetét, tulajdonságait, – gondolkodásának vissza-visszatérő sajátossága ez a tudattalan vagy kevésbé tudatos emberiesítés. Ennek a tágabb értelemben vett antropomorfizmusnak a megnyilvánulása a filozófiai-ismeretelméleti eszközökkel jellemezhető teleológiai gondolkodás. A téma legkiválóbb kutatójánál, Nicolai Hartmannnál a naiv tudat főszerepet játszó teleológiai motívumaiként kerül elemzésre az értelmetlen és a véletlen elutasítása, illetve a tudattalan emberiesítés tendenciája.^[8] A marxi alapozású kritikai társadalomelmélet szempontjából azonban az is különös jelentőségű, hogy az emberi gondolkodás ezen teleológiai tendenciáival kapcsolatban túlmenjen Hartmannon, rámutatva e gondolkodás társadalmi alapjainak befolyására és ezzel történetiségére. Arra, ahogy az újkor hajnalán a középkorban még uralkodó transzcendens világképet kikezdi a *deantropomorfizáció fellendülése*, hogy aztán a tudományt és a termelést egyaránt átható elvként *győzedelmeskedjen a tőkés termelési módban, azonban e termelési mód immanens ellentmondásai közepette* (Lukács György).

A teleológiai gondolkodásnak – annak, hogy célok megvalósulásaként tekintsük olyan folyamatokat, ahol a folyamatban jelen nem lévő célok semmiféle szerepet nem játszhattak – többféle újratermelő motívuma van. Az emberi tudat sajátja ugyanis, hogy hajlamos önmaga képére formálni az eseményeket, objektív történéseket, melyeket a külvilágban észlel. Mivel az ember célkitűző lény, minden folyamatot, amelyet megfigyel, a végeredménye felől értelmez, azt feltételezve, hogy a folyamat az eredményét egy előzetes cél hatására nyerte el (*folyamat-teleológiai gondolkodás*). Holott a folyamatban szerepet

[5] Az aronsoni dohányzás példát mi egészítettük ki az MTK egykori legendás centerének szólás-szerűen fennmaradt bon mot-jával.

[6] Aronson, 1980, 108–111.

[7] Etimológiailag az anthróposz (ember) és a morphé (alak, forma) görög szavak szóösszetételéből származó terminusról van szó. Természeti jelenségek és mitikus, képzeletbeli lények emberi alakkal és tulajdonságokkal történő felruházása az antropomorfizáció.

[8] A naiv tudat hartmanni elemzése a tudományos gondolkodás előtti motívumokat tárgyalja. Az általa elemzett öt motívumból számunkra itt elegendő három tárgyalása.

játszott vak oksági sorokat és körülményeket senki sem rendezte el, irányította egy meghatározott cél felől. Mivel az ember célkitűző értelemmel és akarattal rendelkező lény, ezért azokat a tőle függetlenül létrejövő eseményeket, történeseket is értelemmel bírónak tekinti, amelyek egyáltalán nem értelem vezéreltek.^[9]

A természeti jelenségek, állat és növényvilág zavarba ejtő, zűrzavaros sokfélesége – a bőség zavar – pedig átfogó magyarázat után kiállt: összefüggő egészbe, egységbe kell rendezni fajait, alfajait, alkotó elemeit, hogy azok ne folyjanak szét a rendezetlenségbe, a rossz végtelenségbe. Ezért feltételezik, hogy a létformák sokféleségét valaminő abszolútum, világ-ok vagy istenség céltevékenységgel hozza létre – írja Hartmann.^[10] Ahol a kauzális gondolkodás csak az összefüggések némely szálát tárta fel, ott kézenfekvő megoldás a nagy egész *teleológiájába*^[11] elrendezni a viszonylatokat: a fű azért nő, hogy legyen tápláléka a növényevő állatoknak, az antilop azért létezik, hogy táplálékul szolgáljon a húsevő ragadozóknak, a kishal a nagy halnak, a halak az embereknek. A tápláléklánc természet szabta viszonyai, spontán elrendeződése megszüli a teremtés célszerűségének gondolatát. Felcserélve a természeti erők között ható tudattalan célszerűség valós mechanizmusát, tehát a körülményekhez való alkalmazkodás és kiválasztódás evolúciós folyamatát a Teremtő célkitűző akaratával, egy feltételezett lény akaratához kötik a természet mindig magánál maradó folyamatait, egyensúlyát, mint eredmény magyarázatát: a teremtő előzetes akarata vitt rendezettséget a teremtésbe, a nagy egészbe (*Praestabilita harmoniae*).

A naiv tudatban észrevétlenül keveredik össze egymással az okokra való rákérdezés az „értelmes-e?” kérdéssel. Az oksági összefüggések fárasztó keresése helyére lép a redukált, rövidre zárt magyarázat: az értelmetlent terhesnek érezzük, nyomasztónak, elviselhetetlennek, amellyel nincs kapcsolatunk. Ezért megszabadulva az elviselhetetlenség lelki terhétől, az értelmetlen idegenségtől, akaratlagnak, értelemmel bírónak fogjuk fel azt, érzelmileg elutasítva a rideg, vak objektivitást. Ezzel mintegy antropomorf jelentést adnak a nemkívánatosnak. Az értelmetlent elutasító magatartásnak nagy előnye, hogy az életösszefüggéseket el tudja rendezni. Nagyon jól és kényelmesen lehet ezzel a magatartással élni – jellemzi Hartmann.^[12] A kauzalitásról való tudás azonban újra és újra fel-felüti fejét a mindennapok gyakorlatában, ezzel megkérdőjelezve az értelmetlen száműzését az embert körülvevő világból.

Ahogy a történesek számunkra valóságától független létezését, tehát értelmetlenségét elutasítja a hétköznapi gondolkodás, azonképpen a véletlen is. Azt a véletlent, amely jó szerencseként ér minket, hajlamosak vagyunk a gondvise-

[9] Így lesz a rossz időből vagy a villámcsapásból valaminő felsőbb akarat megnyilvánulásaként büntetés. Így lesz a szemünk előtt lejátszódó balesetből az oksági viszony felcserélésével nekünk szóló tanmese: abból, hogy más kárán tanul az okos ember, objektíve lejátszódott és megfigyelt eseményből célzatosnak tekintett történes.

[10] Hartmann, 1970, 56.

[11] A teleológia három, Hartmann elemezte alapformája közül nem tárgyaljuk a *formateleológiát*.

[12] Vö. Hartmann, 1970, 62–63.

lés jutalmazó igazságosságaként egy magasabb értékrend megnyilvánulásaként értelmezni. A balesetet pedig a sors büntetéseként vagy a rosszaság íntő jeleként. *Egy magasabb összefüggés-rend felől iminálja el a naiv tudat a véletlen objektivitását*, azt, hogy a véletlen jelenség különféle törvényszerűségeknek a hatására beindult oksági sorok keresztesződése (Ezt a tézist természetesen még bizonyítani fogjuk). Még amikor a véletlen mögött az ember nagyon is látja, hogy az adott esemény nem is történhetett meg másként, mint ahogy lejátszódott, azaz kauzálisan szükségszerű volt, akkor is ellenszenvet érez iránta, amennyiben az váratlanul érte. Ebből az ellenszenvből nő ki a tagadás. Miáltal így a véletlen az előre nem látott események soráig tágul. Ezzel akár a szükségszerűséget is a véletlen szintjére rángathatják le. „Hogyan tagadhatja azonban a véletlennek ténylegesen mindig újra visszatérő fellépését?” a naiv tudat (Sz. P.). Úgy, hogy a véletlent előre látottá, akarttá értelmezi át, csak persze nem a saját, hanem más gondviselés és más akarat által. Ezen kerülő úton iktatja ki tudatából a véletlent, s így kapja meg „*a világon minden a maga rendeltetését és teleológiai tervszerűségét*”.^[13]

Az értelmetlen és a véletlen objektivitását elutasító naiv gondolkodás, teleológiai gondolkodás további sajátossága a *tudattalan emberiesítés*. Az ember tendenciája, hogy „*mindent önmaga analógiájára értelmezzen*”: természeti eseményeket (esik az eső = „a föld iszik, mert szomjas”), élőlényeket („az oroszlán az állatok királya”; „a nyúl gyáva”), társadalmi történeket (amikor a háborút az egyes ember természetének megfelelőjeképpen a harag kitöréseként fogják fel). A mitikus világképben fokozottan vannak jelen az antropomorfizáció sémái, beidegzettségai, míg a tudat magasabb fokán ezek le-lelepleződnek. Ekkor már mosolygunk rajtuk, megszüntetve ezzel tudattalan emberiesítési mivoltukat. Világnézetileg komolyabb formája ennek a tendenciának, amikor „*a világot kiszámíthatatlan lefolyásával együtt, mint az ember világát, mint reá orientált és benne központosuló világot*” fogják fel.^[14] A világ az én világom. Ekkor az antropomorfizmus párosul az egocentrikus gondolkodással.

Ha a naiv tudatnak a szociálpszichológia és a filozófia által megmutatott sajátosságai ilyen erős gyökérszettel rendelkeznek a mindennapi tevékenységekhez kötődő gondolkodásban, ilyen mélyek a teleológiai gondolkodásmód forrásai, ilyen reális motívumok szólnak az objektivitás ontológiai értelemben vett elismerése – tehát a tudatunktól függetlenül létező valóság elismerése – ellen, akkor egyáltalán hogyan haladható meg ez a világnézet? A válasz a társadalmi tudatformák körében keresendő. Először a tudomány, mint a társadalmi tudat egyik formája felé kell fordulnunk, bemutatva annak dezantropomorfizáló tendenciáját, majd pedig a tudományosság lényegi konstituenciáit: objektivitását, immanens jelenségmagyarázatra törekvését, az elméletalkotás belső történetiségét és végül végső kritériumát, a praxishoz való viszonyát.

[13] Uo. 64.

[14] Uo. 66.

Lukács György „Az esztétikum sajátossága” (1965) c. művében a materialista monizmus álláspontjáról elemezte a visszatükröződés problémáit. Monizmusként, mert látnunk kell, hogy a valóság gondolati elsajátításának valamennyi fajtája és formája – a mindennapi gondolkodás, a vallás, a politikai és jogi ideológiák, a művészi megjelenítés és a tudományos gondolkodás – közös sajátossága, hogy ugyanazt az objektív valóságot ábrázolják – igencsak különbözőképpen. „Ez a magától értetődőnek, sőt, elcsépeltnek tűnő kiindulási pont azonban nagy horderejű következményekkel jár. Mivel a materialista filozófia a *tárgyiaság összes formáit, a tárgyakhoz és vonatkozásaikhoz tartozó összes kategóriákat* az idealizmustól eltérően nem valami alkotó tudat termékének tekinti, hanem a tudattól függetlenül létező objektív valóságot pillantja meg bennük, az egyes visszatükröződési módokon belül jelentkező valamennyi eltérésnek, sőt ellentéteségeknek ezen az anyagilag és formailag egységes valóságon belül kell lejátszódnia. Hogy az egység és különbözőség eme egységének bonyolult dialektikáját megérthessük, mindenekelőtt szakítani kell azzal a széles körben elterjedt elképzeléssel, hogy a visszatükröződés mechanikusan, fotokopikusan megy végbe” – írja Lukács, és két indirekt bizonyítékot hoz a mechanikus felfogással szemben. „Ha ez volna az alaphelyzet, amelyből a különbségek kinőnek, akkor valamennyi sajátos forma szükségszerűen a valóság e kizárólagosan „hiteles” másolatának eltorzítása lenne, vagy pedig a differenciálásnak pusztán utólagos, minden spontaneitást nélkülöző, merőben szándékolt-gondolati jelleget kellene öltenie. Az objektív világ extenzív és intenzív végtelensége minden élőlényt, és elsősorban az embert arra kényszeríti, hogy alkalmazkodjék, hogy öntudatlanul válogasson a visszatükrözés során. (...) A *differenciálódás* tehát, mindenekelőtt a tudomány és a művészet területén, a *társadalmi lét és a tálalján létrejövő szükségletek terméke*, annak eredménye, hogy az alkalmazkodnia kellett környezetéhez, kölcsönhatásban azzal a kényszerrel, amely rászorította, hogy érettnak bizonyuljon egészen újfajta feladatok megoldására is”.^[15] Lesz módunk ennek az aktív adaptációnak, a tárgyspecifikus emberi gyakorlatnak a módozatairól szólni, a társadalmi létből kiemelkedő és annak viszonyait kiterjedésükben és minőségükben is aktívan befolyásoló tudatformáknak és intézményeknek a komplex természetét, felépítését és működését leírni. Azt, hogy az eszmei mozzanatok és gondolati újítások hogyan válhatnak a társadalmi lét komponensévé, hogyan jutnak – az „Ontológia” Lukácsával szövege – létszerű hatékonysághoz. Egyelőre azt kell bemutatnunk, hogy a mindennapi élet antropomorfizáló tendenciáival szemben a tudomány ellenkező úton jár, dezantropomorfizál. Megtisztít azoktól a képzetektől, hiedelmektől és rutinszerűen használt teleológizmusoktól, amelyek a mindennapi életben jelenvalóak. Ezért „a valóság tudományos visszatükröződése minden érzéki és szellemi determinációtól meg akar szabadulni, hogy a tárgyakat és vonatko-

[15] Kiemelések: Sz. P.; Lukács, 1965, 18.

zásait úgy kívánja ábrázolni, hogyan önmagukban, a tudattól függetlenül léteznek. Ezzel szemben az esztétikai visszatükröződés az emberek világából indul ki és erre irányul”^[16] – magyarázza a két társadalmi tudatforma elementáris különbségét a filozófus. A művészet a műalkotások immanens zártságával, világszerűségével az érzéki megjelenítés körül szerveződik, a tudománynak azonban az ismeretelméletileg igaznak a hamistól való megkülönböztetése a fő feladata. Az objektíve igaz – a kutatott valóságos tárgy és viszonylatai – adekvát leírása. A tudat megfelelése tárgyának.

Ennek eléréséhez a megismerésnek ki kellett bontakoztatnia a valóság gondolati visszatükröződésében az antropomorfizációval szemben a dezantropomorfizációt, továbbá el kellett végezni minden transzcendens magyarázó elv kiiktatását. Amikor „az objektív valóság tudományos visszatükröződését élesen elhatárolták a hétköznapi élet érzéki-szellemi közvetlenségétől és kuszaságától, implicite már a világ valamennyi vallásos felfogásától való elhatárolás összeve és a vallás érvényességének elutasítása is benne rejlik. Elvileg főként az antropomorfizáló és dezantropomorfizáló visszatükröződés élesen kidolgozott ellentétén múlik minden. Ha az ember ennek segítségével közvetlen és közvetlenségében hagyományokhoz kötött, szokások által megszentelt fizikai adottságai fölé emelkedik, és az objektivitás emberektől független magánvalósága felé fordul, és kifejleszti minden merőben emberi, minden transzcendenciát kizáró erőit, hogy ily módon ezt a világot saját hatalma evilágiságának alávesse, akkor világnézetiileg is megtette a döntő lépést.”^[17]

A dezantropomorfizáció tehát egyáltalán nem antihumanizmust, hanem éppen ellenkezőleg, magas fokú humanista elkötelezettséget jelent. Az ember nembeli erőinek kibontakoztatását, a miszticizmustól, transzcendenciától megszabadulást és annak a szemléletmódnak az elhagyását – egyben meghaladását – amelynél saját emberi tudatunk értelmi, akarati, vagy éppen érzelmi és indulati jellemzőit vetítették bele az anyatermészet történéseibe (tudattalan teleológizmusként). A görög *antikvitásban* a szabad emberhez egyedül méltó tevékenység a kontempláció révén elérhető tudás és műveltség, az erények elsajátítása volt. A kétkezi, banauzikus munkát, még a kézműiparit és a kereskedőit is – a földművességtől eltérően – általában lenézték, mivel a szabad polgár szabadsága nem követelte meg a gyakorlati haszonra törekvést.^[18] Az anyagi elegendőségeket a rabszolgamunka – kiegészítve a metoikoszok iparos és kereskedelmi tevékenységével és a poliszt (= városközpontú államot, Hahn István) körülvevő szabad paraszti birtokkal – fedezte. A jelentős tudományos eredmények ellenére „a munkának a rabszolgasággal elválaszthatatlanul összefüggő megvetése megakadályozta, hogy termékeny kölcsönhatás jöjjön létre az anyagi termelés és a tudomány között, és ezért az önmagát felszaba-

[16] Lukács, 1965, 21.

[17] Lukács, 1965, 176–177.

[18] Simon, 1984, 30.

dító gondolkodás nagyszerű vívmányai szükségszerűen általánosak, elvontak, filozófiaiak maradtak...”^[19]

Eltérően azonban az emberiség normális gyermekkorát jelentő görög antikvitástól, ahol először támadt fel az öntudat szabadsága^[20] és ettől befolyásoltan születtek jelentős tudományos eredmények, az *agrártársadalmak változatainál*, ahol a föld termőképessége szolgált a megélhetés alapjául, *erős maradt az antropomorf gondolkodásmód hatalma*. Így a természetadta közösségeknél, az öntözéses gazdálkodást folytató alakulatoknál, az ázsiai termelési mód területein és a föld termőképességén nyugvó legkülönbözőbb feudális berendezkedéseknél a *föld anyját övező mitológiák és termékenységi hiedelmek, valamint ezek ritualizált formái antropomorf képzeteket öltöttek*. A *via activa* győzelme az antik kontempláció^[21] felett az újkor hajnaláig váratott magára. A *manufaktúra korszak és az ipari kapitalizmus pedig döntően számolja fel az antropomorfizáció társadalmi alapjait*. A munkásnak már a manufaktúra munkamegosztása mellett is valóságosnak kell felfognia munkája tárgyát, hasonlóan a gépi nagyiparhoz, amelynél az „azonos okok, azonos körülmények között azonos eredményre vezetnek” tapasztalata előállítja az oksági meghatározottság objektív, helyes szemléletét és tudását. Az eredmény függetlenedik a transzcendens képzetektől. Mint Lukács rámutat, a kapitalista gazdálkodásban (...) „a tudomány és a termelés elvileg korlátlanul, kölcsönösen megtermékenyíti és segíti egymást, mivel – először a történelem folyamán – mindkettőjük alapjául ugyanaz az elv: a dezantropomorfizálás szolgál”.^[22] Mindez persze nem számolja fel a mindennapi gondolkodás antropomorfizmusra sok jó alkalmat találó mivoltát, de döntő területeken felszabadította a tudományt a túlvilági képzetek és emberközpontú mitológiák uralma alól. A valóság dezantropomorfizáló visszatükröződése történeti csomópontjában elvált a mindennapi gondolkodás antropomorfizmusától, a naiv tudat naiv képzeteitől.

II. A TUDOMÁNYOSSÁG LÉNYEGI KONSTITUENCIÁI

Mi teszi a tudományt tudományossá, voltaképp melyek a tudományosság alkotó elemei és ezáltal kritériumai? – tehetjük fel a kérdést, amikor már túljutottunk a naiv tudat teleológizmusán és a mindennapok szülte hétköznapi tudat antro-

[19] Lukács, 1965, 178.

[20] Hegel, 1977, 30.

[21] Persze az antik kontempláción belül is voltak eltérések. A tudományok művelésében az antik szerzők inkább a szabadidő értelmes és nemes eltöltését, de öncélú tevékenységet láttak. Arisztotelész viszont rossz egyoldalúságnak tekintette, hogy ha a „politikuskok” csak az államot vezetik, míg a többi szabad emberre marad a tudományok űzése, a műveltség elsajátítása. Ezért foglalkoztatta, hogy az öncélú tudás egyoldalú, elsatnyul: a megszerzett ismereteket a közélet viharaiiban kell felhasználni, a megfelelő döntések meghozatalához. Vö. Simon, 1984, 35–37.

[22] Lukács, 1965, 179.

pomorfizmusán, rámutatva arra, hogy mi *nem tudomány*. Bizonyos az is, hogy szükséges, de nem elégséges a dezantropomorfizáció negatív kimondása, mert pozitív állítások formájában is ki kell bontani e követelményeket.^[23]

Mindenek előtt az *objektivitás* követelményével kell kezdenünk. Nemcsak és nem is elsősorban arra gondolva, amit a tárgytól való távolságtartás, a szubjektív viszonyulás magatartása követel meg a tudóstól – nevezzük ezt elfogultság-mentes viszonyulásnak, szemléletnek – hanem tárgyi értelemben: *a vizsgált jelenségek egynemű körének, totalitásának tekintetbe vételét*, amely önmagában érthető és önmagából válik megmagyarázhatóvá. Azt, hogy a fizikai jelenségeket ekként kell körülhatárolni és fizikai alapokra visszavezetve kell értelmezni, a biológiai képződményeket biológiaiakra, a társadalmi jelenségeket és tényeket pedig más társadalmi jelenségekkel, társadalmi tényekkel és összefüggésekkel kell magyarázni, nem pedig pszichológiaiakkal vagy vallásiakkal. A megismerésnek az esetlegesen és szubjektíve körülhatárolt ismerettárgytól el kell jutnia az objektív ismérvekkel leírhatóhoz, hogy aztán a jelenségek egynemű körét azonos létalapról kifejtve magyarázza.

A tárgyiasságok egynemű körének *immanens jelenségmagyarázata* a tudományosság második lényegi kritériuma. A jelenségek szélesebb vagy szűkebb körének immanens magyarázata az adott totalitás saját mozgásformájára történő visszavezetését igényli, ahol kívülről bevitt, fiktív, misztikus vagy tárgyidegen magyarázó tényezők behozatala tilos, mert tudománytalan. A tárgyiasságok egynemű körének, totalitásának immanens magyarázata bizonyos pontokon, határértékein persze eljuthat a nagyobb összefüggésekbe ágyazottság fel- és elismeréséig, s ekkor az elemzésnek az objektivitás új körébe, szintjére kell átmennie. Anélkül, hogy heteronóm elemeket önkényesen vegyítene az ismerettárggyal. E határátmenetekben a mikroszintűek mezo-, s a középszintűek makro összefüggései is feltáruhatnak.

Az áru mint az árugazdaság elemi konkrétuma először mikro szinten tisztázandó. Aztán középszinten, „az árugazdaság mint olyan” elemzések az értéktörvény magyarázatát involválja. Az árugazdaságok – tekintettel arra, hogy történeti változatai igen sokfélék, az ó-indiai faluközösségektől az antik polisz virágzó árutermelésén át a középkori szabad királyi városokig és továbbmenve a tőkés vagy az államszocialista tulajdonformák specifikálta változataiig – pedig már átvezetnek és igénylik a makro szintű elemzéseket.

Vegyünk az immanens jelenségmagyarázat követelményének sérelme nélkül egy jogtudományi példát is a három szint jelentőségéről. A Büntető Törvénykönyv talán legegyszerűbb törvényi tényállása – elemi konkrétuma – az emberölés bűncselekménye. „Aki mászt megöl, büntettet követ el, és öt évtől tizenöt évig terjedő szabadságvesztéssel büntetendő.” (Btk. 166. § /1/) . *Mikroszinten* ezen

[23] Felfogásunk Szigeti József (1984) I. fejezet 2. pontja alapján áll, annak rendszerét követi, mégsem annak egyszerű összefoglalása.

tiltó magatartásszabálynak csak a jelentése tártható fel: közömbös, hogy milyen az ölési cselekmény, az eredménytől bekövetkezik a jogszabályi tényállás relevanciája, bárki természetes személy, alany („Aki”) követte is el stb., stb. Ahhoz, hogy ennek a tényállásnak a megszorító feltételeit figyelembe vehessük, már *középszintű, jogrendbeli összefüggéseket* kell alkalmazni: nincs bűncselekmény, ha az ölési cselekményt reguláris hadsereg katonájaként követték el, és kizárja a büntetethez való jogot ha ezt jogos védelmi helyzetben (és arányos reakcióként) teszik. Ezen körülmények fennállása kiveszi a cselekményt a társadalomra veszélyes mivolta miatt büntetőjogilag üldözendő magatartások köréből. Ha azonban azt is meg akarjuk érteni, hogy miért „csak” szabadságvesztő büntetéssel fenyegeti a jogalkotó az emberölést, akkor ez a büntetési nemek történelmi-kulturális meghatározottságában leli a magyarázatát, tehát *makroszinten*. Végső soron ugyanis egy értékítéletről van szó. A halálbüntetés keletkezése és megszüntetése – a kontinentális, római-germán eredetű jogcsaládban – befutotta történelmi pályáját. Itt és a jelenkorban az állami büntető hatalomnak nincs joga az élet fizikai kioltásához. Azért, mert az igazságszolgáltatás – sokszor kiderült – sajnos közel sem csalhatatlan és tévedése helyrehozhatatlan, továbbá a büntetési nem visszatartó erejét nem igazolja empirikusan-statisztikusan a kriminológia tudománya. Tehát makroszinten történelmi, fejlődési tendencia a magyarázat – még ha nomoszról, azaz nem természeti, hanem ember alkotta törvényről lett legyen is szó.

A jelenségek egynemű körének számbavétele és az immanens jelenségmagyarázatra való törekvés után a harmadik konstituencia *az elméletalkotás belső történetisége*. Világos, hogy maga a tudomány is „társadalmi-történeti képződmény, amely viszonylagos önállóságában is alá van vetve a történeti fejlődés összefolyamatának.” – írja Szigeti József. Ez a tudomány külső történetisége. Az elméletalkotás belső történetisége ennél speciálisabb és konkrétabb összefüggés, mert *túlmutat az önmagukat azonos szinten reprodukáló jelenségek immanens magyarázatán*. Mégpedig ott és akkor, amikor egy jelenség lét-okait keletkezésekor és megszűnésekor egyaránt magyarázni tudja. Amikor egy jelenség honnan – hová tart mozgási törvényeit nemcsak változatos formáinak leírására, hanem változásaiban és fejlődési törvényszerűségeiben is meg tudja ragadni a tudomány (persze csak ha és amennyiben objektíve lejátszódott egy ilyen fejlődés). Ahol pedig egy jelenség újratermelődésekor *a mozgási törvény fejlődési törvényé válik*, mert valóban bővített reprodukció ment végbe, ott a tudományos anticipáció is lehetővé válik. Azonos szintű újratermelődés esetén ez azt jelenti, hogy a törvényszerűség, az általánosítás mozzanata gyakorlatilag nemcsak végtelenül sok egyedi tény összefoglalásán keresztül érvényesül, „nemcsak az adott jelenség jelenvaló és múltban letűnt, hanem a jövőben feltűnő lehetőségeire is érvényes”. Nézzük és bizonyítsuk ezt három példán keresztül.

A materiális *áru* egy dologszerű realitás – minden árugazdaság elemi konkrétuma – amely hasznos tulajdonságai következtében használati értékkel és értékkel (értékzubsztancia, érték nagyság) rendelkezik. Ez a kettős termé-

szete nemcsak a múlt és jelenbeli, hanem az összes jövőbeli áruvá váló – mert eladás céljából termelt – jószágot, dolgot jellemzi, ha a piacon eladhatóvá vált. Vagy gondoljunk az *energia megmaradás* empirikus bizonyítékai mellett magára a törvényre, amely a még le nem játszódtott körülmények között is érvényesülni fog: energia nemvész el, csak átalakul. Azonban társadalmi törvényszerűségek is léteznek: „minden kor uralkodó ideológiája az uralkodó osztály ideológiája” marxi tézise a múltban, a jelenben és minden osztályuralommal terhelt jövőben is érvényes marad, változatos megjelenési formákban és körülmények között. „Az anticipatív mozzanat: az érvényesség a jövő hasonló típusú jelenségeire.” Nevezzük ezt predikciónak, amit a neopozitivisták ismeretelméletek is elfogadnak, anélkül azonban, hogy látnák az általánosításban azt a lehetőséget, amikor egy állapot bővített újratermelődése nem pusztán kvantitatív, hanem kvalitatív elemet, differenciálót fejlődést produkál.

A tudományos anticipáció – és ez a szó szigorúbb, teljesebb, kitüntetett szerepet kapó és a polgári tudományosságban legtöbbször tagadott értelme – „amikor egy jelenség fejlődésének a jövőben felmerülő új, általános vonását előlegezzük” meg.^[24] Itt tehát nem pusztán empirikus, induktív, hanem – nevezzük el – *nomotetikus-deduktív előrelátásról* van szó. Hogyan függ össze mozgási törvény és fejlődési törvényszerűség?

Vigyünk tovább az árugazdaság már megpendített példáját. Láttuk, hogy az áruvilág jelensége *dologszerű realitásként* létezik, s az árut kettős tulajdonság jellemzi. Ha most már az árugazdaságot egy mozgásformaként – használati érték és érték csereértékben feloldódó ellentéteként fogjuk fel – tehát nem statikusan, hanem *állapotként* jellemezzük, akkor egy reprodukciós folyamatot figyelhetünk meg. Azt, hogy az árutermelő konkrét munkájának használati értékképző jellegét az absztrakt munkavégző képessége állítja elő, és pedig újra és újra. Az áru áruvilággá lesz, olyan újratermelő állapotá, amelyet egy mozgási törvény, az értéktörvény szabályoz. Az árugazdaság árcentruma a piaci kereslet-kínálat stochasztikus mozgásában az értékcentrum körül rendeződik egy viszonylagos stabilitást mutató árrá (ez a cseregazdaság értéktörvénye). Egy árugazdaság újratermelő állapot pedig – eltérően a saját szükséglet kielégítésére termelő természetes gazdaságtól – bővített újratermelőssé válhat, ha belép a pénz, az általános egyenértékes felhalmozási eszközként a folyamatba. Sőt, tőkefelhalmozásba csaphat át – meghatározott társadalom-történeti feltételek közepette – ha a kisárutermelő saját munkája idegen munka megvételével és többletének elsajátításával párosul.

Ha pedig a tőkés árugazdaság Marx által leírt egyik legsajátabb törvényét, a tőke koncentrációs és centralizációs folyamatát figyelembe vesszük az elméletképzésben, akkor eljuthatunk a monopóliumképződés jelenségéhez. Marx több szempontból megelőlegezte azt a helyzetet, melyet Rudolf

[24] Szigeti J., 1984, 36.

Hilferding „A finánctőke” – ként írt le és bizonyított 1910-ben. Ezt V. I. U. Lenin „imperializmus”-ként rendszerezte és jellemezte, azonban – mint ez ma látható – tévesen a kapitalizmus utolsó, legfelső szakaszának minősítette. Marx és Hilferding a mozgási törvényeket fejlődési törvényekbe vezette át – anélkül, hogy túláltalánosították volna.

Az anarchisztikus, individuál-liberális kapitalizmusból a nemzetállami keretekben kibomló szervezett kapitalista fejlődési fokot^[25] a tőkekoncentráció nomotetikus, nem örök, de hosszasan érvényesülő törvénye vitte tovább a globális kapitalizmus stádiumába. E folyamat szakaszainak figyelembevételével akár az a *hipotézis* is megfogalmazható, hogy a globális „szabadverseny” korszakát – melyben élünk – a *globálisan szervezett kapitalista fok* fogja követni. (A kérdésre még visszatérünk). Állapot és állapotváltozás mozgási és fejlődési törvénye kizárja, hogy a törvényszerűség és a történelmi változás között csak kizáró viszonyt vagy ami még rosszabb, a törvény fogalom mindennemű relevanciáját tagadjuk. A marxista ismeretelmélet tehát nem elvont, egymást kizáró ellentétet lát a *törvényszerű* és a *történelmi* között. „Az elsőben csak az általánost, amelynek megjelenési formája az ismétlődés, a másodikban csak az egyedit, mint soha vissza nem térőt véve észre. (...) elég annyit megjegyezni: minden ismétlődésnek megvan az egyedi oldala, s a fel és eltűnés maga is ismétlődik, tehát általános. Egyedi és általános egysége pedig – és ez az igazi realitás – csírájában már maga a történetiség”.^[26] Az idő objektív, irreverzibilis folyamat. Ezért az időfolyam ugyanazon pillanatához sohasem lehet visszatérni – eltérően az időfolyamban lejátszódó azon anyagi és szellemi jelenségektől, melyek ismétlődhetnek későbbi időpontokban és törvényszerűségeket mutathatnak fel. A jelenség *statikus*, tehát alkotó elemeinek dologszerű, keresztmetszeti összefüggései, egy újratermelő állapot *mozgási törvényei* és a társadalmi jelenség minőségileg bővített reprodukciójához vezető *fejlődési dinamika törvénye* pedig kapcsolatba is kerülhet egymással.

Azok a teoretikus pozíciók, melyeket módszertanukban a *deskriptív-normatív fogalomképzés* kánonja vezet, eleve elesnek mind a mozgási törvény, mind pedig a fejlődési törvényszerűségek, összefüggések megállapíthatóságától. Annak következtében, hogy módszertanukból kiesik mindennemű „törvény” fogalom. Lemondanak róla. Nem véletlenül, mert *elméletképzésük alapja nem az empirikus-tapasztalati (alfajaként a történetivel) és az elméleti egysége*, hanem a leíró és az (érték)előíró dialektikátlan dualizmusa. Ha időnként el is mennek a megismerésben a törvény fogalom helyére becsempészett „logikáig”, akkor nem veszik észre, hogy a logika az emberi értelem kizárólagos sajátja, s csak analógizáló, metaforikus értelemben lehet az emberi jelenségen kívül erről beszélni. Ontológiai értelemben *kategória hibát elkövető gondolatátvitellel*. Ha

[25] Szigeti P., 1991.

[26] Szigeti J., 1984, 42–43.

pedig a „dolog logikája”, az „ügy logikája”, a „játék logikája” stb. fogalomkép-zéssel operálnak, azt nem veszik észre, hogy voltaképp a „törvény fogalom”, a törvényszerű összefüggések státuszát fogalmazták át „logikává”. A mesterséges értelemmel, intelligenciával bíró produktumok, sakkozógép, fordító programok, szövegszerkesztők, stb. létrehozása pedig az emberi elme termékei, nem pedig önnemző logikák következményei.

Látni kell egy markáns ismeretelméleti vonulatot: amíg N. Hartmann a naiv tudat teleológikus gondolkodás módját tárta fel, Lukács György pedig a vissza-tükröződés antropomorfizáló tendenciáit bírálta a mindennapi életben, kiemelve a tudományban a dezantropomorfizáció szükségességét, addig Szigeti a fentiekkel a tudományosság pozitív kritériumrendszerét dolgozta ki. Az elméletalkotás belső történetiségénél a fejlődési törvény nézőpont felvétele egyben minden kritikai – és nem a szubjektíve „kriticista” – társadalomelmélet módszertanának összetevője.

Az elméletalkotás végső konstituenciája, tehát igazságfokának próbaköve pedig a társadalmi praxis. Lényeges ennek kitüntetett szerepére rámutatnunk, mert voltaképpen minden teória, amely valóban megérdemli ezt a nevet – éppen azért, mert nem pusztán vízió, teorema vagy hipotézis – rendelkezik racionális maggal, magyarázó erővel. Mekkoraival? Használható-e és milyen mértékben az elmélet által felmutatott összefüggés, törvény? Ahogy Karl Marx a 2. Feuerbach tézisben plasztikusan megfogalmazta: „Az a kérdés, hogy az emberi gondolkodást tárgyi igazság illeti-e meg – nem az elmélet kérdése, hanem *gyakorlati* kérdés. A gyakorlatban kell az embernek gondolkodása igazságát, vagyis valóságát és hatalmát, evilágiságát bebizonyítania. Az olyan gondolkodás valóságáról vagy nem-valóságáról folytatott vita, amely el van szigetelve a gyakorlattól – tisztára *skolasztikus* kérdés”.^[27] Az ismeretelméletileg igaz tapasztalati ellenőrzésre szorul. A praxis mint végső igazság kritérium azonban nem jelentheti azt, hogy egyetlen kritérium volna. Amikor elesik az ismeret alkalmazhatósága (lásd lentebb, Foucault) vagy nehezen vagy egyáltalán nem mérhető társadalmi folyamatokkal találkozunk, *ilyenkor versengő, hipotetikus státuszú magyarázatok közül* kell eldönteni, melyiket válasszuk. Ilyenkor a kutató azt preferálja, amelynek számára – iskolája, irányzata, elvi-módszertani alapállása miatt – nagyobb, plauzibilisebb magyarázó ereje van. Éspedig az ilyen, amelyik a jelenségek átfogóbb körét képes okságilag és determinációs fajták szerint megvilágítani, meggyőzően magyarázni, rámutatva predikciós és esetlegesen pro futuro érvényesülő anticipációs erejére.

A társadalomra vonatkozó tudás esetében pedig a különböző praxisoknak igen nagy a hatalma. Nemcsak az ellenőrző, hanem a gyakorlati hasznosítást kizáró, ellentétes hatalmuké is. Ezért tesz különbséget a posztmodern kritikai filozófusa M. Foucault a *tudás* (savoir) és az *ismeret* (connaissance) között.

[27] MEM. 3. k.7.

A mindennapi életben ismereteket szerzünk és használunk, melyek életünkbe evidenciákként hatva ágyazódnak be. Ezzel szemben *a tudás nem a hétköznapi helyzetekben használt gyakorlatias ismeret, hanem elméleti rangja van.* A tudás határolja be a lehetséges ismeretek körét, úgy, hogy társadalmilag kondicionálttá teszi az ismeretek alkalmazását. Így a baktériumok felfedezésében a döntő lépést a mikroszkóp feltalálása jelentette, lehetővé téve szabad szemmel nem észlelhető jelenségek megfigyelését. A szükséges technikai ismeret még sem volt elég ahhoz, hogy az orvosok alkalmazzák a mikroszkópot. Ehhez az kellett, hogy *az orvostársadalom eljusson a tudás akarásához* (Le volenté de savoir) – szakítva addigi attitűdjével, a szabad szemmel elvégezhető vizsgálatok nyomán felállított diagnózissal – bevonja az új eszközt a gyógyítás körébe. Az orvoslás tudás dimeziójának kellett megváltoznia ahhoz, hogy a mikroszkóp használata, szakítva a megelőző orvoslás rutinszerű eljárásával – hasonlóan egyébként a boncolás befogadásához – alkalmazott gyakorlattá válhasson. Az orvosi hivatás példája jelzésértékű: a társadalom megváltoztatásához megfelelő tudás még hatványozottabban találhatja szembe magát *a fennálló érdekstruktúrák által hordozott ismeretek ellenállásával.* Lényegesen eltérően Karl Popper antihistoricizmusának – általa cáfolhatatlannak tekintett – kiinduló tételével, mely szerint „Az emberi történelem menetét az emberi tudás növekedése döntően befolyásolja”.^[28]

III. A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK SPECIFIKUMAI

Miként a történetírásnak, a legősibb társadalomtudományi területnek, minden más „szaktudomány”-nak is vannak olyan gondolati előzményei, amelyek a filozófiai gondolkodás kereteiben fejlődtek, majd pedig onnan nőttek ki. Nem úgy, mint ezt igen gyakran ábrázolják, hogy egyfelől lett volna a filozófia, amelyben tények és szaktudományos ismeretek nélkül elmélkedtek – ez legfeljebb a legrosszabb idealista spekulációkra, a teleologikus gondolkodásmódra és misztikusokra igaz, nem pedig azokra, akik megérdemlik a filozófus nevet – másfelől pedig egyszer csak jött a filozófiát felváltó pozitív tudományok fordulata, ahol időben egymás mellett vagy egymás után megjelenő tényeket gyűjtenek, rendszereznek – hangyaszorgalmú empiristák. Megfelelkezve arról, hogy gazdasági, jogi vagy éppen politikai tényeket csak akkor lehet gyűjteni, ha a ténykutatás előfeltételeként a gazdaságinak, a joginak, a politikainak stb. általános nem-fogalma már megvan a kutató fejében. Az antikvitásban és a középkorban is voltak tények, ismert körülmények és bizonyos szaktudományos-analitikus eredmények, melyek alapján és amelyekről filozofáltak, világ, kor és társadalom képet alkottak (ahogy Hegel mondotta: „a filozófia saját kora gondolatok-

[28] Popper, 1989, 26.

ban megragadva”). Az a tény, hogy az emberiség saját történelmi és társadalmi természetéről rengeteg ismeretet halmozott már fel a 19. századig, eleve kétségesse teszi, hogy ez a filozófiától való megszabadulás árán és után vált volna lehetővé. „Hogy a társadalomtudományi gondolkodás itt (értsd Platontól Comteig terjedően – Sz. P.) merőben filozófiai volt még, azt csak azok képzelhetik, akik úgy vélik, hogy a szaktudomány csak Comte és Spencer társadalomfelfogásával indult útjára, hallgatólagosan átvéve azt a comte-i felfogást, hogy a szaktudomány mint pozitív tudomány a metafizika (filozófia) után következik, ami egyik indexe lehet a sok közül annak, hogy korántsem valami filozófiátlan álláspontról szemlélik a tényeket”.^[29] Továbbá, megfelelnek Marxról, aki Comte-tól és Spencertől függetlenül fejlesztette ki materialista társadalom felfogását és társadalmi forma elméletét. Mégse siessünk ennyire előre.

Az Immanuel Wallerstein vezette Gulbenkian Bizottság jelentése^[30] végigköveti a társadalomtudományok kialakulásának történeti folyamatát, elsősorban intézményesedési oldaláról. Nekünk itt nem szükséges áttekintenünk az antikvitásbeli, középs- és újkori előzményeket ahhoz, hogy a 19. századbeli állapotát jellemezhesük. Azt, hogy milyen szellemi állapotok és módszertani fejlettség jellemezte a társadalomtudományi megismerést akkor, amikor a marxi elmélet kibontakozott. Némiképp meglepő, hogy a társadalomtudományok progresszív megújításáért fellépő Bizottság értékes jellemzései ellenére sem foglalkozik egy érintőleges megjegyzésen kívül Marx Károlyal,^[31] aki szerintünk *a társadalomtudományok közös kutatási tárgyát, a társadalmat, mint olyat* (a társadalmi lét ontológiai megalapozását; a társadalom fogalmi tartalmát; a társadalmi-gazdasági alakulatok történelmi formameghatározottságát; a társadalmiságot) minden teoretikus előzményénél átfogóbban, módszeresebben, úttörő módon alapozta meg, éspedig a történeti társadalomtudományok szellemében. Ezt fontosabb szempontnak tekintjük, mint azt a szintén nem indifferens aspektust, hogy az egyes társadalomtudományi ágak *hogyan intézményesedtek* a nagy nyugat-európai és amerikai egyetemeken. Éppen ezért vizsgálnunk kell azokat a különbségeket és ellentétet, amely törekvéseit a main stream társadalomtudományi orientációval szemben jellemzi.

A spekulatív gondolkodásmódtól, a megfigyelésen alapuló, de a szubjektív, egyéni érdeklődésen alapuló úti-beszámolóktól és a vallásos gondolkodásmód teleologikus befolyásától hosszú utat tettek meg a társadalommal foglalkozó gondolkodók, ameddig ismeretelméletileg-módszertanilag objektivitás-igénnyel rendelkező módon tudták megalapozni kutatási területeiket. A társadalomtudományok intézményesülési folyamatában a 19. század azért játszott kitüntetett szerepet, mert mind az idiografikus történelemtudomány, mind pedig a nomotetikus (általánosító, törvényt kutató) ökonómia, szociológia és

[29] Szigeti J., 1984, 312.

[30] Gulbenkian Bizottság jelentése, 2002, 9-38.

[31] Uo. 31.

politikatudomány a polgári nemzetállamok önismeretét volt hivatott elősegíteni. A megismerési érdekek mellett a nemzeti öntudat és ismeret jegyében az önállósodott részterületek kompetenciáit először saját országukra terjesztették ki, hiszen itt rendelkeztek levéltári és statisztikai forrásokkal, megbízható adatokkal. Mindezt részben államilag is támogatott módokon, hivatásszerűen végezheték – eltérően a marxi orientációjú gondolkodóktól, akiket úttörőként ez ekkor semmi esetre sem illetett meg. Az ökonómia ekkor még nemzetgazdaságtan volt, nem redukálták a piacra. A szociológia a társadalmi kapcsolatokat és magatartásokat nemzeti keretek között, otthon vizsgálta, az államtudományok (Staatswissenschaften) pedig a közhatalmi-politikai döntésekre és folyamatokra terjedtek ki, főleg ezeknek a vezetettekre gyakorolt hatására. Éspedig a kormányzás kissé arisztokratikus módon értelmezett elitista felfogása jegyében. Jellemzően mind a történelmet, mind pedig ezt a három nomotetikus, lényegkutató társadalomtudományi területet egymástól elválasztott, mert saját „logikák” szerint szerveződő entitásoknak tekintették. Nem véletlen, hogy bár különböző utakon és módokon, de ebben a nemzetállami fejlődésben élenjáró nagy országok, Franciaország, Anglia, Amerikai Egyesült Államok majd a század utolsó harmadában megteremtődött egységes Németország és Olaszország adják a diszciplináris felosztásokat és mintákat minden később jövő nemzet tudósainak, egyetemeinek és tudós társaságainak. Immanuel Wallerstein meggyőzően írja le a „Bevezetés a világrendszer elemzésbe” (2010) c. munkájában, hogy ebből a négy Nyugat-centrikus társadalomtudományi ágból, amely az említett öt nagy nemzet viszonyainak összehasonlítását is kibontakoztatta, hogyan alakult ki két további társadalomtudományi diszciplína. Gyarmatosítás, kereskedelmi kapcsolatok és háborúk révén, amelyben éppen ezek az országok jártak élen, vált szükségessé a nyugaton túli világ megértése: ahogy frappánsan fogalmazza: *megérteni a világot annyi, mint „másokat” tanulmányozni,*^[32] – antropológia, etnográfia (orientalisztika) révén.^[33] Ezek voltak az első társadalomtudományi diszciplínák, amelyek az anyaországon, az adott polgári nemzetállamon túlnyúló ismereteket szisztematizáltak.

A gyarmati uralom alatt élő népek szokásainak, társadalom szerkezetének, nézet- és hiedelemrendszereinek megértése igen nagy feladat elé állította az anyaországokból érkezett kutatókat. Új módszerekre volt szükségük, hiszen levéltári források, statisztikák, írásos dokumentumok nem nagyon álltak rendelkezésükre. Továbbá a nyelvi korlátokat és kulturális evidencia vonalakat is át kellett törniük, ha a törzsi-nemzetiségi szinten vagy természetadta közösségekben élő vagy éppen az írásbeliség nélküli, ún. történelem előtti népekkel kerültek kapcsolatba. Így

[32] Munkájának angolból történt magyar fordításából hiányzik ez az alfejezet címben kifejezett gondolat, amely a francia kiadásban (Édition La Découvert, Paris, 2006, 18.) szerepel.

[33] Amihez tegyük hozzá, hogy H. S. Maine fentebb említett könyvét az összehasonlító jogi gondolkodás kidolgozásában a brit gyarmatbirodalom szükséglete is motiválta, mégpedig a haladó – stagnáló társadalmak szembeállításán keresztül. E szembeállítás ideológikumára még vissza kell térnünk.

alakult ki a „Field research” kutatási módszer, az adott terepen végzett résztvevői-megfigyelői munka, amelyet elsőként az antropológusok és az etnográfusok alkalmaztak. (Megtermékenyítve ezzel a nyugati társadalmak kutatásának szociológiai módszertanát is, hiszen kis közösségekre, mikroszociális organizmusok vagy éppen csoportkutatásra könnyen át lehetett vinni ezt). A kutatók által feltárt ismereteket pedig a gyarmattartó adminisztrációk skrupulusok nélkül hasznosították igazgatási céljaik érdekében. Az Európán túli világ megismerése egyben az euróatlanti modernitás kritériumainak a megértéséhez is hozzájárult, s mint ahogy erre Wallerstein rámutatott, ebben nagy szerepe volt az ún. *magaskultúrákkal* való találkozásnak. Kína, Perzsa, az arab világ és India történelme időnként nemcsak nagy területekre kiterjedő „birodalmakat” produkált, hanem fejlett nyelveket, írásbeliséget, s a keresztény vallástól eltérő sajátos istenhiteket (világvallásokat – mondhatjuk *ex post*, felfedezésük után). Az őket tanulmányozó orientalisták közül többen rámutattak, hogy ezek a népek egyáltalán nem voltak „primitívek”, ahogy egyesek a Nyugat ún. kultúrfőlénye jegyében kezelték vagy kezelik a másságokat. A Gulbenkian Bizottság fontos fejleményt tár fel ebben a megismerési folyamatban, nevezetesen az antropológia demokratizáló szerepét. „Az antropológusok rekonstruálták a társadalmi szerveződésnek a nyugati mintáktól teljesen eltérő formáit. Megmutatták, hogy nyugati szemmel nézve furcsának tűnő szokások nem irracionálisak, hanem a népesség megtartását és reprodukcióját szolgálják. Az orientalista tudósok tanulmányozták, értelmezték és lefordították a nem nyugati típusú „magas” civilizációk szövegeit, és jelentős részük volt a „világvallások” fogalmának elfogadtatásában, ami szakítást jelentett a kereszténységköz-pontú nézetekkel”.^[34]

A társadalomtudományi érdeklődés páneurópai kiszélesedése, új világok kutatási tárgyként való belépése tehát a tudományszakok további differenciálódását hozta magával, már a 19. században. E tudományágak egymással szembeni specifikumai szempontjából a valóság megismerésében és módszertani birtokbavételében megmaradt az idiografikus történetírás és a nomotetikus társadalomtudományok, a történelmi és a társadalmi oldal egymást kizáró ellentétként való, uralkodó felfogása. Az antropológusok-etnográfusok és az Európán túli magaskultúrákat tanulmányozó orientalisták közös ismeretelméleti pozíciója szerint az általuk tanulmányozott kisközösségek, embercsoportok egyedülálló, partikuláris tulajdonságokat mutatnak fel, nem pedig univerzálisan érvényesülő, mintegy örök antropológiai adottságokat. Inkább e kisközösségek egyedi, egyszeri körülmények közepette érvényesülő funkcióit mutatták fel, tartózkodva a nomotetikus tudományok általánosításaitól. Ugyanakkor e közösségek tanulmányozásának tudományos tapasztalatai, az ismeretek felhalmozódása megkövetelte azok rendszerezését, csoportosítását, s ennyiben az induk-tív úton történő általánosítás felé ment. Amikor már sok-sok helyütt feltárták a

[34] Gulbenkian Bizottság jelentése, 2002, 37.

matriarchatus és a patriarchatus különbségét, vagy a „tabu” intézményét, vagy a helyi istenek és partikuláris szokásjogok helyhez kötöttségét, akkor az egyedi különös módokon való megnyilvánulásain túlmenő rendszerező fogalomalkotásra is sor került. Legalább is középszintű általánosításokra, így az endogámia - exogámia fogalmi duál bevezetésére, vagy a szokásjogi jogképződés szabályszerűségeinek feltárására vagy a vérségi-rokonsági kötelékek szembeállítására a területi-politikai szerveződési elvvel, amely az államiság jellemzője. Igaz, az antropológusoknál és etnográfusoknál gyakran jelentős kiegészítő szerepet kapott a megértő, hermeneutikai módszerek alkalmazása is. Jelentésadó erőfeszítéseknek megvoltak a teológiai, művészetfilozófiai és jogtudományi mintái, előzményei. Csatlakozhattak tehát a humán- és kultúrtudományi megértéshez is.

Élesebb a különállás a kisközösségekkel és premodern entitásokkal szemben a nemzeti társadalmakat és a nemzetállamokat kutató történészek és társadalomtudósok között. *A kutatás tárgya és a kutató perspektíva választása befolyásolta az alkalmazható módszereket.* Ezért előbb át kell tekintenünk a történészek és a társadalomtudományok uralkodó felfogásában meglévő különbségeket és ellentétet (ennyiben a Gulbenkian Bizottságra támaszkodva), hogy aztán a kutatói perspektíva – értékrendet kijelölő – meghatározottságát kifejtessük a marxi és polgári társadalom mellett elkötelezett kutatói magatartás között. Az idiografikus módszer mellett elkötelezett oldalon „Leopold von Ranke, Barthold Niebuhr, Johann Droysen nyomán történészek határozták meg sajátos viszonyukat az írásos anyagok valamely sajátos fajtájához, különösen a levéltári forrásokhoz és a hozzá hasonló szövegekhez. *Hangsúlyozták, hogy a múlt valóságának a jelen kulturális szükségleteihez kapcsolt rekonstrukciójával foglalkoznak értelmező és szövegmagyarázó módon, ragaszkodva ahhoz, hogy a jelenségeket, még a legösszetettebbeket is, mint amilyenek a kultúrák és nemzetek, egyediségükben, mint a történetiség és az egyidejűség összefüggéseinek pillanatait (részeit) tanulmányozzák.*

A nomotetikus társadalomtudományok többsége azt hangsúlyozta először, ami őket a történeti diszciplínától megkülönböztette: *az emberi viselkedést irányító vélhetően általános törvények iránti érdeklődés; készség arra, hogy a vizsgálandó jelenséget mint esetet (és nem mint egyedi minőséget) fogják fel; igény arra, hogy az elemzés céljából részekre bontsák az emberi valóságot; lehetőség és igény a szigorú tudományos módszerek alkalmazására (hipotézisek elmélettel összefüggő megfogalmazása és ellenőrzése szigorú, ha lehet, kvantitatív eljárások segítségével); módszeresen előállított bizonyítékok (pl. felmérési adatok) és az ellenőrzött megfigyelések előnyben részesítése a fennmaradt szövegekkel és egyéb hatásokkal szemben”.*^{[35][36]}

[35] Kiemelések: Sz. P., uo. 36–37.

[36] Előre tekintve: tudomány-rendszertanilag a Bizottság jelentése szerint 1945-re fixálódott, hogy „a társadalomtudományok világosan elkülönültek egyfelől a természettudományoktól, amelyek a nem ember által létrehozott rendszereket vizsgálták, másfelől a humán tudományoktól, amelyek a „civilizált” emberi társadalmak kulturális, szellemi és lelki produktumait tanulmányozták”. (Uo. 38.).

A 19. században tehát kifejlődött egy main stream társadalomtudományi felfogás, értékrendjével, módszertani elveivel. Mindez jelentősen kötődött a polgári nemzetállamok és társadalmak stabilitás igényéhez és a gyarmatosításon keresztül a meghódítottak igazgatásához. Akár a „rend és haladás” Comte féle összebékítő szociológiáját, akár a kiváló polgári nemzetgazdászok (Smith, Ricardo) klasszikus, általános egyensúlyelméletét, akár Maine és az antropológusok haladó Nyugat – stagnáló Kelet szembeállítását vesszük alapul, ez a stabilitás és biztonság igény, ezek a mércék: a nem mindenkire, de igencsak sokakra jellemző Európa-centrikus fölénytudat élesen különbözik Marx perspektíva választásától. *Ő a „munka társadalmi felszabadítása” és az „elidegenedéssel terhelt társadalmi viszonyok meghaladása” értékrendje alapján és nem az egyensúly őrzés és a polgári uralom fenntartása jegyében tanulmányozta kora európai és Európán kívüli világát.* Ugyanis felfogásában az emberi-társadalmi lét alapja a munka, amely feltételezi a társadalmi munkamegosztást, kommunikációt és kooperációt, illetőleg a társadalom strukturális tagozódását. A társadalmi létréteg ezen nívóval persze nem zárja ki, hogy a mindenkori társadalmi létezés történeti terméknek vegyük, s ekként fogjuk fel, hiszen a munkamegosztás szakadatlanul differenciálódik és a társadalmak átstrukturálódnak. A történeti társadalomtudományok (Historische Sozialwissenschaft) éppen erre, a történelmi és társadalmi oldal egységes megismerésére törekednek, eltérően a közgazdaságtan cselekvéseméleti és mikroökonómiai fordulatától (an action and micro- theoretical turn), amely az ember időtlen fogalmával dolgozik^[37] s tegyük hozzá, antropológiai adottságnak veszi az értelmes önzést. És eltérően a modern politikaelmélet behaviorista fordulatától is, amely szintén a „rational choice” magyarázó sémáját veszi át. Mielőtt azonban a KRE saját arcú kibomlását vizsgálnánk, be kell mutatnunk azt a különbséget, amely a történetiség centrális szerepet játszó problémája értelmezésében elválasztotta a historizmus más, konkuráló felfogásaitól.

IV. TÖRTÉNETI TÁRSADALOMTUDOMÁNY ÉS A TÖRTÉNETISÉG FELFOGÁSA

A történeti társadalomtudomány^[38] (Historische Sozialwissenschaft) eredendően német találmány volt. Göran Therborn a marxizmusnak *mint izmusnak* a sajátos szerkezetét vizsgáló munkájában maga is ebből indul ki, amikor azt három különálló terület összefüggésrendszereként fogja fel: a *történeti társada-*

[37] Kocka, 2011, 92.

[38] Ahol a történelmi és a társadalmi oldal ugyan közvetlenül nem esik egybe, azonban erős kapcsolat van közöttük: a történelmi megalapozza és áthatja a társadalmat, a társadalmi pedig maga írja át a mindenkori készen kapott történelmit. Egyelőre bővebb kifejtés nélkül indokoljuk meg e felfogás kiinduló pontját.

lomtudomány, a dialektikus filozófia és a szocialista politika háromszögeként.^[39] „Szellemileg a marxizmus mindenekelőtt történeti társadalomtudomány volt, a német *Wissenschaft* szó átfogó értelmében,^[40] amely a kapitalizmus működésére összpontosított, általánosabban véve a történelmi fejlődésre, amelyet „végső soron” a termelőerők és a termelési viszonyok dinamikája határoz meg” – írja (2010, 148.). A kritikai elmélet *tárgyaként* mi is a kapitalizmus működésére fogunk összpontosítani, azonban itt nem az „izmusnak” a sorsát, múltbeli hatását és jelenkori lehetőségeit kívánjuk számba venni, hanem éppen azt, ahogy a marxi oeuvre-ből, benne a filozófiából kibontakozott a *kritikai társadalomelmélet*. Középpontjában a *történetiség elvével*, melynek tartalma azonban jelentős metamorfózison ment át: kezdve a német romantikából (Schleiermacher, Schlegel) kibúvó historizmusból (Herder, Humboldt, Ranke), annak hegeli kritikájából, melyet Marx a skót felvilágosodás jelentőségének felismerésén keresztül – saját társadalmi formaelméletének kidolgozása révén – emelt magasabb szintre (megalkotva a tőkés társadalom és termelési mód mozgásformájának elméleti magyarázatát). A *Volksgeist* egyedi, egyszeri és megismételhetetlen jellemvonásainak, népszellemének némiképp irracionális mozzanatait Hegel a *racionalizmus felől kritizálta, s ekként dolgozta ki a polgári társadalom* (societas civilis; bürgerliches Gesellschaft; société civile) fogalmát, amely a család és az állam közötti olyan közbenső állomás, amely a tőkés modernitással vette kezdetét. A népszellem organikusnak tekintett birodalmát ezzel tagoltá tette, hiszen a családban nemzedékek és nemek közötti kölcsönösség áll fenn, amelynél az altruizmus dominál az egoizmus felett. A család azonban nem okoz önmagában vett teljességet, ezért kiegészítésre szorul, a szükségleteket termelő és újratermelő polgári társadalommal, az önzés birodalmával. Hogy ez ne hulljon atomjaira, hogy a különös tőkék harca ne fesszítse szét a berendezkedés kereteit, ehhez a családi altruizmust az önzéssel tagadó polgári társadalom tagadására, a tagadás-tagadására, a szintézist magasabb szinten megteremtő államra, mint az erkölcsi eszme megnyilvánulására van szükség. Marx pedig nemcsak Hegel etatista megoldásával szakított, hanem ami döntő: a *polgári társadalom felfogását materializálta*, amikor a nemzetgazdaságtant továbbfejlesztve annak politikai elemzését dolgozta ki. A polgári társadalom elemzésének és megér-

[39] Retrospektív munkájára – *A marxizmustól a posztmarxizmus felé?* – visszatérünk, mert megkezdhetetlen lesz a mi témánk szempontjából is. A feladatot mégsem egy „poszt-”, inkább „neomarxista” ars poeticával látjuk megoldhatónak.

[40] A *Wissenschaft* „módszeres tudást” jelent, amelyet a latin nyelvre épülő terminológiákban science-nek neveznek, megkülönböztetve a „lány” társadalomtudományoktól, a bölcsészeti karok humán tudományaitól (humanities). Gyakori, de vulgáris törekvés, hogy a természettudósok megpróbálják a science terminust a maguk számára monopolizálni, s ezzel a társadalomtudományokat explicité vagy implicité a tudományon kívülre száműzni.

Itt jegyzem meg, hogy a világrendszer-elmélet (VRE) történelmi gyökereként Wallerstein is beszél a társadalomtudományi diszciplínáktól a történeti társadalomtudományokig vezető útról. Wallerstein, 2010, 15–55. Utóbbi azonban nem alapozta meg, vezette le és jellemezte, hanem áttért a társadalomtudományon belüli azon négy vitára, amelyek a VRE előzményei voltak. Uo. 2010, 30–55.

tésének kulcsa a modern kapitalista tulajdoni-, munkamegosztási és elosztási viszonyokban van. A döntő fordulat megtételéhez azonban az is kellett – s itt vannak jelentős szellemi hatások, melyek a skót felvilágosodásból jöttek –, hogy az embert antropológiailag *döntően társadalmi létbe ágyazott szükségletkielégítő lénynek tekintse*, s ezzel elutasítsa az ezzel szemben látszólagos alternatívát kínáló kontraktualizmust, amely elsősorban akarati, tehát jogi- és politikai – az individuumokat tudatosan teremtett intézményekkel összekötő – lényt lát és láttat az emberben. A viszonyokat akaratlagon szabályozó intézményteremtést nem lehet *összekeverni* az alapviszonyokkal, a változatos és változó szabályozási formákat felcserélni az alapviszonyok dinamikájával. Adam Smith, David Ricardo klasszikus közgazdaságtani felfogása vagy az államkeletkezés szerződéselméleti magyarázatának (Th. Hobbes, J. Locke, stb.) D. Hume féle kritikája, vagy Adam Fergusonnak az „An Essay on the History of Civil Society”-je (1767) nélkül aligha jöhetett volna létre a történetiség marxi felfogása, s aligha dolgozhatta volna ki saját, eredeti tudományos teljesítményét, a materialista társadalom felfogáson nyugvó kritikai társadalomelméletet. *Ennek minden más társadalomelmélettől megkülönböztető sui generis tárgya: az emberi emancipáció lehetőségeinek, adott fejlettségi fokon elért szabadságfokának vizsgálata az értéktöbblet-termelésen nyugvó modernitásban, a tőkés termelési mód alapján.* Mindazon társadalomelméletek, amelyek Marx eredeti megközelítésének absztrakciós szintje alatt maradnak, azt megkerülik vagy egyszerűen csak nem érdekli szerzőit, *irrelevánsak a saját kutatási tárggyal, módszerrel és mércével rendelkező kritikai elmélet nézőpontjából.*

Az újkorig nyúló történeti mozgásig, a polgári társadalomnak az államtól való elkülönüléséig nem volt lehetőség a termelő erőket megsokszorozó értéktöbblet termeléshez való áttérésre, a személyi szabadság és a gazdasági függés dologi kényszerének egybekapcsolódására, a modern osztályviszonyok (bérmunka – tőke) kialakulására, s ezért létre sem jöhettek ezen megközelítés elméleti alapjai.^[41] A keletkezés után, másik pólusáról, mai oldaláról tekintve a történelmi kapitalizmusra: semmi szükség sem volna a kritikai elméletre, ha ez a kolosszális termelőerőket kifejlesztett társadalmi-gazdasági alakulat biztosítani tudná az emberiség számára a méltó vagy legalább is tisztességes megélhetést. Azonban erre csak nagyon részlegesen, elsősorban a centrum országokban, s nem az egész emberiség vonatkozásában képes. Ma is érvényes mérték, sőt fokozottan érvényes Marx „Értéktöbblet-elméletekben” kifejtett, akkor Ricardot védő elvi álláspontja, az emberi nem termelőerőinek helyzetéről: „termelés végett nem egyéb, mint az emberi termelőerő kifejlődése, tehát *az emberi természet gazdagságának kifejlődése mint öncél...* Hogy az *emberi* nem képességeinek ez a kifejlődése, bár eleinte az emberi egyedek, sőt emberosztályok több-

[41] A társadalmi feltételek oldaláról világította meg a kérdést Engels Frigyes tanulmánya, „A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig” (/1880/ 1969).

ségének rovására megy végbe, végül áttöri ezt az antagonizmust és egybeesik az egyes egyed kifejlődésével, hogy tehát az egyéniség magasabb kifejlődése csak olyan történelmi folyamat árán vásárolható meg, amelyben az egyedeket feláldozzák.”^[42] Az emberosztályok feláldozása és az egyéniség magasabb kifejlődésének tőkés korlátja, az antagonizmus ma is fennáll, mert például miközben az emberiség termelő erői 12 milliárd embert volnának képesek ellátni, a globuszunkon élő 6, 7 milliárdos össznépeességből „minden nap 37 000 ember hal éhen; közel egymilliárd ember (826 millió) folyamatosan, súlyosan alultáplált, az éhség által megnyomorított rokkant, nincs semmilyen foglalatossága. Minden negyedik percben elveszíti látását egy ember az A-vitamin hiányától. És így tovább.” – bizonyítja állításunkat Jean Ziegler kitűnő genfi szociológus, az ENSZ szakosított szervének, a FAO-nak a jelentése alapján (2012, 57.). Ez a tőkés világgazdaságot terhelő felelősség akkor is igaz, ha a világ nem minden szegmensében létezik tőkés termelési mód, viszont a világgazdaságot, annak értékviszonyait ennek a termelési módnak a dominancia viszonyai jellemzik és determinálják legátfogóbban.

Nem törekszünk és nem is szükséges mindig közvetlen hatástörténeti összefüggéseket keresnünk. Egyrészt nem a marxi teljesítmény elméletétörténetét akarjuk bemutatni, könyvtárnyi ilyen munka született,^[43] másrészt azonban ahhoz, hogy megérthessük, mit jelent az, hogy a történelmi társadalomtudomány eredendően német fogantatású, szükség van a szellemtörténeti helyzet bemutatására, amely sok-sok szerző, munka és hatás révén befolyásolta ezt a 19. század derekán meglévő német intellektuális közeget, miliőt. A társadalom és történetfelfogás probléma szellemtörténeti helyzetének áttekintéséből indulunk ki. Abból a német történeti gondolkodásból, amely elutasította az abszolutisztikus igényvel fellépő, örök természetjogi értékrend, erkölcs felől vizsgálódó és szubjektíve értékelő addig hagyományos gondolkodásmódot, s ekként látott a történetileg keletkező állapotok rekonstrukciójához.

A historizmust a maga legradikálisabb formájában először Herder (1774) képviselte – mutatta ki Georg G. Iggers – kifejtve „azt a felfogást, hogy minden korszakot a benne rejlő értékfogalmakon keresztül kell szemlélni, hogy tehát a történelemben nem létezik sem haladás, sem hanyatlás, csak értékek külön-

[42] MEM, 26/II. 100-101.

[43] Attali, J.: Karl Marx ou l'esprit du monde (2005); Cornu, A.: Marx és Engels 1818-1844 (1968); Foulquié, P.: La dialectique (1966); Institut Giangiacomo Feltrinelli: Histoire du marxisme contemporain 1-2. (1976); Labica, G. (red.): Dictionnaire critique du marxisme; Sève, L.: Bevezetés a marxista filozófiába (1984); Ojzerman, T.: A marxista filozófia kialakulása (1978); Vigodszkij, V. Sz.: A tudományos kommunizmus közgazdasági megalapozása (1980); Szabó Ervin: A materialista történetfelfogásról (1903) In: 1958.; Mehring, F.: Marx Károly életrajza (1957); Marcuse, H.: Ész és forradalom (1982) II. része: A társadalomelmélet keletkezése (289-367.); Tuchscheerer, W.: Marx gazdaságelméletének kialakulása (1843-1858), (1976); Wheen, F.: Karl Marx (2004); Wiener György: Értekezések a materialista történetfelfogásról (2009) tanulmánykötet első és második fejezete.

bözősége”.^[44] A természettudományi megismerés módszereitől helyesen megkülönböztetett történelmi-emberi világ nem tudattalan, hanem akaratlagos-tudatos magatartásokból szerveződő képződmény, amely nem azonos az idővel, „a változatlan változással”, azonban mindig időben létező, lejátszódó életfolyamat. Az idő irreverzibilitása pedig az emberi magatartások, események egyedi, egyszeri és megismételhetetlen karakterének elgondolásához kapcsolódott a historizmusban, valaminő szükségképpen történelmi relativizmussal párosulva. Idő és történetiség viszonyában az idiografikus történetírás ehhez tartotta magát, s meghaladása a történelem és a történelmi jelenségek megértésében több oldalról is ezen idiografikus módszertan felváltását igényelte. Akár – és itt időben tekintsünk előre – értékelő kultúrtudományi, akár az ideáltipikus weberi, akár a dialektikus törvényfogalom segítségével ment és mehetett végbe ez a felváltás. A historizmusban vagy az annak válfaját jelentő történeti-jogi iskola gondolkodásmódjában úgy fogták fel a történetírást, hogy voltaképpen minden nemzet, kor és korszak organikus képződményként magában hordja inhereus mértékét, amelyet objektíve nem lehet át- vagy felülértékelni.^[45] Nincs a történelem fölött lévő magasabb mérce, amelyen keresztül ítékezhetnénk elmúlt korok fölött. „Istentől minden korszak egyforma távol van” – a történészfejedelem Leopold Ranke álláspontján, s ezzel meghatározott paradigmát állított fel. Ez a módszertani pozíció egyszerre zárja ki a generalizálást és az anakronisztikus értékelést. Előbbit tévesen. Utóbbit előnyére. Nem lehet visszavetíteni későbbi és fejlettebb korok mértékeit a megelőzőekre, s ezen keresztül objektív mértéket szabni értékelésüknek. Ha a történetiség *a maga egyediségében megismételhetetlen eseménytörténet* – hogyan is történt valójában? – a „wie es eigentlich gewesen ist” pozitivistá történetírást támogató rankei programja,^[46] – ti. annak a leírása és magyarázata, hogy az *események és a körülmények milyen láncolata vezetett ehhez vagy ahhoz a történéshez*, akkor azonban teljességgel megmagyarázhatatlan marad az újratermelés társadalmi- és gazdasági feltételeinek a modernitással beköszöntött

[44] Iggers, 1988, 54.

[45] Iggers az államot individuumként és öncélként felfogó német historizmusról összefoglalóan írja, hogy az az értékek konkrét történeti szituációhoz kötöttségét ismerte el, sőt, ami történeti, az számukra egyfelől már önmagában értéket jelentett, másfelől pedig másutt átvehetetlennek, utánozhatatlannak tekintették. „Egyetlen személyiséget, intézményt vagy történelmi tettet sem mérhetünk olyan mértékkel, amelyet kívülről kényszerítenénk bármilyen szituációra; a megítélés számára mindig saját, belső értékrendszerük a mérvadó. Eszerint nincsenek olyan racionálisan megalapozott értékkritériumok, amelyek alkalmazhatóak lennének az emberi intézmények sokféleségére”. Iggers, 1988, 19.

[46] Elekes Lajos kimutatta, hogy Ranke sokat idézett metodikai elve voltaképpen nem vagy legalábbis nem pusztán a forrásokat tisztelő-feldolgozó, empirikus elv volt szerzőjénél, bár sokan ekként vették át, hanem az organikusan növekvő-fejlődő, egymással összemérhetetlen történeti individualitások belső, rejtett lényegének a megértése. És pedig „nem racionális, hanem az értelem körén kívül eső eljárás” az isteni terv megérzése, átélése révén. A világtörténelem útját csak Isten tudja. A kutató a történelmi folyamat természetét megsejtheti, amihez szüksége van a források összegyűjtésére és megértő megérzésein keresztül történő „beszéltetésére”, értelmezésére, de nem képzelheti magát Istennek. Elekes, 1975, 135–138.

fordulata. E fordulat ugyanis eseménytörténetileg aligha rekonstruálható, lévén nem a mindennapi élet idősíkján, hanem a strukturális idő síkjában végbemenő változásról volt szó. Megértéséhez ezért a társadalom-strukturális változások nézőpontját kell felvenni. Nem az egyediség, hanem a különosság-általánosság történeti szerkezetváltozásának szintjét, nézőpontját. A társadalom alakulatok tradicionális és modern forma meghatározottságának perspektíváját. A tények önmagukban erről nem beszélnek. Ahogy az Annales iskola kiváló történésze Marc Bloch mondotta: „A forrás ugyan tanú, de mint általában a tanúk, nem beszélnek, csak akkor, ha kérdezik őket.”^[47] A tradicionális (premodern) és modern szerkezetváltás viszonyainak magyarázata pedig a materialista társadalom- és történelemfelfogás kidolgozása közben született meg.

Eltérően Hegeltől, akinél az emberi szellem önfejlődésének folyamatában, a történelem eszmei természetűnek átlényegített mozgásában teremődik meg ez az értékelő mérték, a marxi elméletben az emberiség saját történetét gyakorlati tevékenységével írja. Vargabetűivel, stagnációkkal, zsákutcákkal és némi evolúcióval. Visszavetíteni későbbi korok eszményeit, intézményeit, megoldásait nem szabad a korábbiakra, mert nincs mindenütt egybefonódó fejlődési ív, kontinuitás a korábbi és a későbbiek között. Ahol azonban kimutatható a kontinuitás és a későbbi berendezkedés, kor valóban fejlettebb a korábnál, ott a fejlettebb megoldások, formák adják a kezdetlegesebbek megítélésének mértékeit. Ott valóban az ember anatómiája a kulcs a majom anatómiájához. Valóban, minden dolog azonos saját történetével („Die Geschichte einer Sache ist selbs die Sache” – mondotta Hegel). Minden jelenség, minden létező keletkezik, fennáll, variáció gazdagságot ölt, majd alávetett az elmúlásnak – amit *a történetiség egyfajta minimum meghatározásának* is tekinthetünk. Abszolút mozzanatok, az abszolút és relatív mozzanatok dialektikájában. Korai alkotói periódusában Marxnak és Engelsnek „A német ideológiában” megfogalmazott azon híres tételét, mely szerint: „Csak egyetlen tudományt ismerünk, a történelem tudományát” – ezzel a helyi értékkel, a kiindulópont minimuma helyi értékén kell kezelnünk. Ugyanis attól, hogy minden történeti termék és minden véges, ez még nem jelenti azt, hogy minden létező egyformán értékes (vagy éppen értéktelen) lenne. Ha minden népet, nemzetet, intézményt, jogrendszert és államot történelmi terméknek tekinthetünk is, ebből nem következik, hogy egyformán járulnak hozzá az emberi szabadsághoz. Nem egyenértékűek, nem egyformák teljesítményeik, különböző mintákat és megoldásokat kínálnak. Az egyes nemzetek történelmének éppen az adja meg az értékét, hogy *mennyi tettek hozzá a világ-történelemhez*, mennyivel járultak hozzá az egyetemes emberi gazdagodáshoz. A történelemben képződő, az események, történések, nemzetek, hétköznapiak fölötti értékelő mérték *az egyetemes emberi gazdagodáshoz való hozzájárulás mozzanatában van*, legyen ez szellemi produktum vagy anyagi termék. A histo-

[47] Idézi: Ránki, 1977, 42.

rizmusban felvetődő történeti relativizmus ekként, a nembeli lényeg klasszikus német filozófiában kibomló és Marxnál betetőző koncepciójával meghaladhatóvá vált. Az ‚emberi’ és a ‚történelmi’ kategóriái nála nem egymás merev ellentétei, s nem is oldja fel az embert a történelemben. A történelmet pedig nem változtatta egymásból szükségszerűen következő események, korok, társadalmi formációk társadalmi cselekvéssel befolyásolhatatlan láncolatává, „relativizálva minden értéket, s így lehetlenné téve mindenféle sajátosan erkölcsi s nem pragmatikus alapon nyugvó ítéletet és megítélést. Valójában Marxnál e két, merev ellentétéé átváltoztatott és épp ezért tartalmában is teljesen eltorzított mozzanat dialektikus egységet alkot” – csatlakozhatunk Márkus György elemzéséhez, aki ezt az egységet tanulmánya egészében bizonyítja is.^[48]

Bizonyos, hogy a kritikai társadalomtudomány itt kezdődik: a mindenkori „egész” fejlettségi szintjén elérhető emberi szabadságfok a kor megítélésének mértéke, amelyet az élenjáró teljesítményekhez viszonyít. Nem elégszik meg a „*survival*” szociológiában széles körűen elfogadottá vált mércéjével, amely a túlélés biológiai mércéjét viszi át az emberi, társadalmi létre, megfosztottan annak értékvonatkozásaitól. *A túlélés persze előfeltétele a nembeli lényeg történetileg adott fokán kibontakoztatható szabadságnak, de túlzottan alacsonyra tett mérték.* A társadalmi-történelmi jelenségek, események értékeléstől tartózkodó, *leíró társadalomtudomány* ugyan nyújthat fontos információkat, azonban az értékelés kikerülésével eleve nem lehet kritikai. Az *apologetikus* tudomány a fennálló állapotok inherens összefüggéseit nem vizsgálja az ezen állapotok közben keletkező objektív lehetőségek kihasználása perspektívájából. A *kritizmus* pedig nem a valóság szerkezetében benne lévő, abból kibomló modalitások, lehetőségek alapján kritizál, hanem ad hoc szubjektív felvetései, értékérzetei felől. Mintegy fordított mikszáthi mamelukként: „nincs az a rendszer, nincs az a kormány, amelyiket én támogatnék” – érték-közömbös elméleti anarchizmusával. A kritikai társadalom elmélet ellenben *kritikus tárgyával*, a modern tőkés gazdaságban és társadalomban elérhető, osztályszempontból roppantul korlátozott emberi emancipációval szemben, és azt nem gondolja a történelem végének. A nembeli lényeg kibontása történelmi folyamat, melynek megértése dialektikus és történelmi fogalomalkotást implikál. Nemcsak a tárgya, hanem a történeti társadalomtudomány *sajátos módszere* is elválasztja ezt a törekvést az egyéb társadalomtudományi orientációktól: kontraktualizmustól, funkcionalizmustól, konzervatív módszertanoktól, stb. Ezen a ponton érdemes kibontanunk a *történetiség fogalmi tartalmát, jelentéseit.*

„Csak egyetlen tudományt ismerünk, a történelem tudományát”, idéztük a híres tézist. Most folytassuk ezen a szalon, s mutassuk meg ennek a gondolatnak korlátozott érvényét, még le nem küzdött hegelianizmusát (ti. a természet történetisége gondolatának túl közel vitelét a társadalom különmemű történeti-

[48] Márkus, 1966, 6.

ségéhez, tehát túláltalánosítását). „A történelmet két oldalról lehet szemügyre venni; a természet történetére és az emberek történetére lehet felosztani. Ám de a két oldalt nem szabad elválasztani; ameddig emberek léteznek, a természet története és az emberek története kölcsönösen feltételezik egymást. A természet története, az úgynevezett természettudomány, itt nem érdekel minket; az emberek történetével azonban foglalkoznunk kell, minthogy szinte az egész ideológia vagy e történet elferdített felfogására, vagy a tőle való teljes elvonatkoztatásra vezetődik vissza. Az ideológia csupán egyik oldala e történetnek.”^[49]

Azzal a konklúzióval, hogy a történelem tudományának el kell válnia az ideológiától, és azzal, is, hogy az emberek társadalomtörténete összefügg a természettörténettel, illetőleg, hogy a természetnek is megvan a maga történetisége – ma is egyet lehet érteni. Mindazonáltal maradnak itt meg nem oldott problémák a történetiség vonatkozásában: 1. a természet történetében a *szervetlen, élettelen anyagság* történetének sem a szerkezete, sem a ritmusa nem egyezik meg a *szerves, az élő anyag* történetiségével. Itt – eltérően a szervetlen anyagtól – már van evolúció, de 2. az evolúció folyamata és léptető mechanizmusainak ritmusa, törvényei nem egyeznek meg a *társadalmi* történetével. A szervetlen, a szerves és a társadalmi lét viszonya nem lehet megoldott a történetiség egységesnek tekintett elvével, mint amelyet egyetlen tudomány kifejezhet. A különbségeket is teoretizálni kell, amit az azonosítás nem támogat.

A materialista lételmélet és a rá épülő ismeretelmélet nem redukálható az egyetlen tudomány tételezésére – még ha ez az 1917-ig kiadatlanul maradt híres kézirat egyik jelentős lépés a korlátozott feuerbach-i materializmus és a hegeli objektív idealizmus bírálatában és részleges meghaladásában. Minden létszféra az időben bomlik ki, de saját különmemű anyagságokként eltérő változatait jelenti a történetiség folyamatának. Idő és történetiség tehát nem esik egybe és nem összekeverhető. *Minden történetiség ontológiai előfeltétele az idő irreverzibilis és végtelen folyamata*, de az idő objektivitása – definiáljuk szemléletesen: *a teret kitöltő pontok közötti lineáris mozgás egy dimenziós kontinuumaként*, a ‚most‘ pillanatot azonnal felváltó..., most 1’, az azt felváltó ‚...,most 2’..., ‚most 3’..., ‚most n’ *szakadatlan progresszusa = a változatlan változás*, a változás tiszta formája, melynek eltérően az idő mérésétől, nincs mennyiségi karaktere” – nem válthatja ki a történetiség mechanizmusait, ahogyan az idő átélése, a tartam szubjektivitása sem cserélhető fel sem az idővel, sem pedig a történetiséggel, *amely egy időben létező konkrét folyamatot, társadalomtörténetet jelent*. Ahogy ezt az antikvitás legfejlettebb történetírója, Thuküdidész pragmatikus történetfelfogásának elemzése kapcsán Szigeti József bemutatta, a historizmus („ahogy a valóságban történt”, tehát a történeti), és a naturalista antropológizmus („az emberi természet alapján”) ellentéte közvetíthető és közvetítendő, ha a történetiséget „az emberi természetet hosszú tehát az emberi

[49] MEM, 3. k. 20–21.

történelmi fejlődési folyamatok eredményének ábrázolja(ják), vagyis *társadalmi-történelmi képződménynek, amelyben az állandóság felhalmozott változások eredménye, de maga nem végeredmény*, hanem hosszabb-rövidebb ideig reprodukálódó és érvényesülő állapot csupán, amely végül is újabb változásoknak van alávetve. E változások kezdetben csak módosítják, majd gyökeresen átalakítják az egyszer már módosítottakat, úgy, hogy a viszonylagos stabilitás újból elért állapot után a folyamat előlről kezdődjék”.^[50]

A történetileg elért és hosszabb-rövidebb ideig reprodukálódó állapotok tehát azt jelentik, hogy „ugyanazt máskor is meg lehet tenni (ismételni) – csak kronológiailag nem ugyanakkor”. Az időfolyam túllép önmagán, de nem feltétlenül lép túl egy önmagát azonos szinten újratermelő állapoton. Ezek, *egy állapotfenn-tartása vagy megváltoztatása* pedig *társadalmi cselekvések* révén megy végbe: gazdasági, szociális, politikai, jogi és kulturális részrendszerek struktúráiban és intézményes szabályozásai mellett, a fennálló körülmények nyomása közepette. Éspedig millió és milliós szereplő, akár tettein, tevésén, akár spontánul (a „nem tudják, de teszik” mechanizmusával) és a mikroszintű szereplők (természetes személyek, jogi személyek és civil szervezetek) tudatosságával. Ahogy a „Brumaire”-ben Marx fogalmazott: „Az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem szabadon, nem maguk választotta, hanem közvetlenül készen talált, adott és örökölt körülmények között csinálják. Valamennyi holt nemzedék hagyománya lidércnyomásként nehezedik az élők agyára. És éppen, amikor azzal látszanak foglalkozni, hogy magukat és a dolgokat átalakítsák, hogy valami soha nem voltat teremtsenek, éppen az ilyen forradalmi válság-korszakokban idézik fel aggodalmasan a maguk szolgálatára a múlt szellemeit, kölcsönveszik neveiket, harci jelszavaikat, jelmezeiket,...”^[51] A változások intencionális, akaratlagos befolyásolásában – a változtatásokban – pedig kitüntetett szerepe van a makrotársadalmi viszonyok feletti rendelkező erőknél, a politikai rendszernek, államnak, jognak. Az ösztársadalmi változások aktorai a részrendszerek között közvetítő, közpolitikai stratégiájukat – a közjóhoz (bonum commun) vezető, általuk elképzelt út – szakpolitikáikon keresztül érvényesítő államhatalmi-politikai rendszer birtoklásán és befolyásolásán keresztül próbálják érvényesíteni. A politikai (politikum) primátusa az egyéb élettevékenységek és relatíve elkülönült és önálló attributumokkal rendelkező tevékenységi szférák között éppen ezért külön elemzést igényel a társadalomelméletben. Egy politikai rendszerben „*a nemtevés is felérhet a tevéssel*. Minden szociális rendszerben a tabuk mutatják fel legvilágosabban a rendszer uralmi jellegét, határfeltételeit.

A „Német ideológia”-ban (1845) a társadalom történetiség folyamata – a *szociális tér egyik képződményeként* (Mannheim, 1965) azaz a nemzedékek egymásutánjaként – fogalmazódott meg, hasonló kategoriális tartalom-

[50] Szigeti J., 1984, 344.

[51] Marx-Engels Válogatott Művek, I. k. Kossuth, 1963, 257.

mal: „A történelem nem egyéb, mint az egyes nemzedékek egymásutánja, amelyek mindegyike kiaknázza azokat az anyagokat, tőkétet, termelőerőket, amelyeket valamennyi elődje reá hagyományozott, ilyenképpen tehát egyfelől a ráhagyott tevékenységet folytatja egészen megváltozott körülmények között, másfelől pedig a régi körülményeket módosítja egészen megváltozott tevékenységgel; s ezt mármost spekulatív módon úgy lehet kiforgatni, hogy a későbbi történelmet a korábbi céljává teszik, ...”^[52] A történetiség objektív folyamata tehát *nem teleológikus képződmény*, nem célkövető folyamat, noha a társadalmi cselekvőknek lehetnek és vannak is céljaik, értékeik, képzeiteik, de az összefolyamat uralása nélkül. Az összefolyamat, a történelem azonban nem követ sem egy transzcendens, sem egy immanens célt. Eltérően az egyes ember cél felől mozgatott, célracionális magatartásától vagy életvezetésére vonatkozó alternatív döntéseitől, a történelem összefolyamata nem felülről és kívülről ható célok felől determinált folyamat, hanem a szerteágazó társadalmi tevékenységek, cselekvések egyéni cselekvői szándékoktól független eredményként előálló – artikulációja. Egy olyan anyagi alapzaton lejátszódó folyamat, amelynek következményei vannak, mert strukturális viszonyok közé helyezi a cselekvők életlehetőségeit, aktivitását, tudatállapotát, döntéseit. „Ez a történetfelfogás tehát azon nyugszik, – idézhetjük megismerési nézőpontból a szerzőpárt – hogy a valóságos termelési folyamatot fejt ki – mégpedig a közvetlen élet anyagi termeléséből kiindulva –, és az ezzel a termelési móddal összefüggő és általa létrehozott érintkezési formát, tehát a polgári társadalmat a maga különböző fejlődési fokaiban az egész történelem alapzataként fogja fel és egyrészt cselekvésében mint államot ábrázolja, másrészt a tudat összes különböző elméleti termékeit és formáit, vallást, filozófiát, erkölcsöt stb. stb. belőle magyarázza és keletkezésük folyamatát belőlük kiindulva követi, ami által azután természetesen ábrázolni lehet a dolgot a maga teljességében (és ezért e különböző oldalaknak egymásra való kölcsönhatását is)”.^[53] Ennek az artikulációnak, tehát az anyagi termelés – érintkezési forma – tudatformák és társadalmi cselekvések kölcsönhatásának az eredménye objektíve lehet fejlődés is, ami tehát nem azonosítható *a történet-teleológizmussal*,^[54] ahol az összefolyamat eredményét egy cél felől mozgatott beteljesedésként értelmezik. Mint ahogy a történelem eredménye egy adott időpontban zsákutcás, stagnáló, degradálódó vagy éppen önpusztító folyamat is lehet. *Annak függvényében, hogy a merőben egyedi események és magatartások tovatűnő tengerét hogyan*

[52] MEM, 3. k. 37.

[53] Uo. 40.

[54] Az eddigi történetfelfogás a történelemnek a valóságos bázisát vagy teljesen figyelmen kívül hagyta vagy csak mellékes dolognak tekintette, amelynek éppen a történelmi folyamattal nincs összefüggése. Ezért aztán a történelmet mindig valami rajta kívül eső mérce szerint kellett megítélniük – foglalhatjuk össze a történetfelfogást immanens alapra állító, minden transzcendenciát és szubjektív történet-teleológizmust is elutasító álláspontot. Vö: MEM, 3. k. 41-42.

szervezik, közvetítik általános meghatározottságok. Az eseménytörténetet, a cselekvő szubjektumok által elindított partikuláris oksági sorokat és a változó körülmények játékát ugyanis a részrendszerek és intézményeik strukturális viszonyai artikulálják. Társadalmi-gazdasági alakulatok szerkezeti adottságai, általános összefüggései, politikai, gazdasági, jogi, szocio-kulturális részrendszerei közötti kölcsönhatásos folyamatok és ezek törvényszerűségei. „A történetiség ezért általánossal közvetített egyediség, s az egyedivel közvetített általánosság”,^[55] ahol tehát a társadalmi oldal, a társadalmi lét sajátyszerűségeinek kibontásán keresztül konkretizálhatjuk a marxi társadalomelméletet.

Egy kitekintés erejéig érdemes rámutatnunk egy közelmúltbeli jellemző társadalomtudomány-történeti tényre: I. Wallerstein interpretációjában a nyugati egyetemi rendszerben, amerikai kezdeményezésre,^[56] a területi érvényű földrajzi vagy kulturális tanulmányok „idiografikus” természetű feladatainak „összeegyeztetése a közgazdászok, szociológusok, politikatudósok (sőt ekkor már bizonyos történészek) „nomotetikus” jellegű identitásával” a fejlődés (development) fogalmának segítségével ment végbe – és csak 1945 után. A fejlődési stádiumok elmélete – a „Harmadik Világ” geopolitikai jelentőségét felismerve – nem is kissé mechanikus gondolati keretben egyesítette az individualizáló idiografikus és a generalizáló nomotetikus természetűnek tételezett tudásfajtákat. Éspedig akként, hogy az elemzés egységei, a nemzet-államok ugyanazon a fejlődési pályán mozognak, s ez adja a törvényszerűséget, azonban különböző sebességgel és ritmusban futják be azonos fejlődési útjukat. Utóbbi pedig egyedi jellemzőik érvényesülésében leli magyarázatát. A magasabb színvonalon élő és liberális-demokratikus kormányzatok ezért mintájául szolgálhatnak a *politikai fejlődésben*, az alacsonyabb fokon állóknak. A szovjet tudósok pedig a saját mintájuk átvételét javasolták a fejlődés-fejlesztés jegyében.^[57]

Joggal nevezhető ez a nomotetikus és idiografikus oldal egyesítésére vonatkozó elkésett és partikuláris témán felvetődő kísérlet nagyfokú leegyszerűsítésnek mind a KRE, mind pedig az annak egyik mai, jelentős változatát képviselő világrendszer-elmélet álláspontjáról.

[55] Szigeti J., 1984, 349.

[56] Tudásunk szerint W. W. Rostow: *The Stages of Economic Growth*-ja (Cambridge, 1960) játszotta ebben a kezdeményező szerepet, amely az ipari társadalom felfogás keretében született. Ismert előzménye pedig a „Non communist manifesto” volt, amely a Kommunista Kiáltvány fejlődési ívét volt hivatott tagadva-pótolni.

[57] Wallerstein, 2010, 31–33.

IRODALOM

- Aronson, Elliot (1980): *A társas lény*. 2. változatlan kiadás. (ford. Erős Ferenc) Budapest.
- Attali, Jacques (2005): *Karl Marx ou l'esprit du monde. Biographie*. Fayard.
- Brósz Róbert – Pólay Elemér (1992): *Római jog története és institúciói*. 7. kiadás. Budapest.
- Cornu, Auguste (1968): *Marx és Engels 1818-1844*. Budapest.
- Aszmuusz, Valentyin Ferdinandovics (1973): *Marx és a polgári historizmus*. (ford. Szüszmann György) Budapest.
- Bartha Eszter (2011): *Magányos harcosok: munkások a rendszerváltás utáni Kelet-Németországban és Magyarországon*. Budapest.
- Dworkin, Ronald (1977): *Taking Rights Seriously*. Cambridge.
- Elekes Lajos (1975): A német historizmus. In: Uő.: *A történelem felfogása korunk polgári tudományában*. Budapest. 123-161.
- Engels Frigyes (1969): A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. (/1880/). In: *MEM*. 19. köt. 177-218.
- Favre, Pierre et Monique (1980): *Les marxisme après M* (3 ème ed.). PUF, Paris.
- Foulquié, Paul (1966): *La dialectique* (6 ème ed.) PUF, Paris.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus (1999): *Jog, szabadság, erkölcs*. Budapest.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus (1995): *A jog fogalma*. Budapest.
- Hartmann, Nicolai (1970): *Teleológiai gondolkodás*. (ford. Redl Károly) Budapest.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1977): *Előadások a filozófia történetéről*. I. (2., változatlan kiadás) Budapest.
- Hobbes, Thomas (1970): *Leviathan, vagy az egyházi és világi állam anyaga, formája és hatalma*. (ford. Vámosi Pál) Budapest.
- Iggers, G. Georg (1988): *A német historizmus. A német történelemfelfogás Herdertől napjainkig*. (ford. Telegdy Bernát és Gunst Péter) Budapest.
- Institut Giangiacomo Feltrinelli (1976): *Histoire du marxisme contemporain*. 1-2. Paris.
- Kocka, Jürgen (2011): *A történelem és a társadalomtudományok ma*. Eszmélet. 92. 89-105.
- Labica, George (red.) (1985): *Dictionnaire critique du marxisme*. PUF, Paris.
- Lukács György (1965): *Az esztétikum sajátosságai*. Budapest.
- Marcuse, Herbert (1982): *Ész és forradalom*. (ford. Dezsényi Katalin és Endreffy Zoltán)
- Társadalomtudományi Könyvtár. Budapest.
- Marx, Karl (1976): *Értéktöbblet-elméletek*. In: *MEM*. 26/II. Budapest.
- Márkus György (1966): *Marxizmus és „antropológia”*. Budapest.
- Mehring, Franz (1957): *Marx Károly életrajza*. Budapest.
- Ojzerman, Teodor (1987): *A marxista filozófia kialakulása*. (ford. Márkus György) Második, átdolgozott kiadás. Budapest.
- Popper, Karl (1989): *A historizizmus nyomorúsága*. (ford. Kelemen Tamás) Budapest.
- Ránki György (1977): *Közgazdaság és történelem – a gazdaságtörténet választásai*. Budapest.
- Sajó András (1983): *Kritikai értekezés a jogtudományról*. Budapest.
- Sève, Lucien (1984): *Bevezetés a marxista filozófiába*. (ford. Loppert Csaba, Nagy János és Székely Andorné) Budapest.
- Simon Endre (1984): *Bevezetés*. In: *Arisztotelész: Politika*. Második kiadás. Budapest.
- Szalai Erzsébet (2011): *Koordinátákon kívül: Fiatal felnőttek a mai Magyarországon*. Budapest.

- Szabó Ervin (1958): *A materialista történetfelfogásról* (1903). In: Uő. *Válogatott írásai*. Budapest.
- Szigeti József (1984): *A tudományos gondolkodás forradalma*. Budapest.
- Szigeti Péter – Takács Péter (2004): *A jogállamiság jogelmélete*. Második, javított, bővített kiadás. Budapest.
- Therborn, Göran (2010): *A marxizmustól a posztmarxizmus felé?*. (ford.: Bozsó Péter) Budapest.
- Tuchscheerer (1976): *Marx gazdaságelméletének kialakulása (1843–1858)*. Budapest.
- V. Sz. Vigodszkij, Vigodszkij Szankin (1980): *A tudományos kommunizmus közgazdasági megalapozása*. Budapest.
- Wheen, F. (2004): *Karl Marx*. (ford.: Gömbölyös Magdolna és Konok Péter) Budapest.
- Wiener György (2009): *Értekezések a materialista történetfelfogásról*. Budapest.
- Ziegler, Jean (2012): *Globális válság és élelmezési válság*. Transform! (magyar kiadás) 3. sz.